

REVISTA ORTODOXĂ

**PUBLIȚIA ON-LINE
A
ARHIEPISCOPIEI CRAIOVEI**

NR. 3/2018

EDITURA MITROPOLIA OLTENIEI

COLEGIUL DE REDACȚIE

PREȘEDINTE:

ÎPS Acad. Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA,
Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei

MEMBRI:

Pr. Conf. Univ. Dr. NICOLAE RĂZVAN STAN
Pr. Conf. Univ. Dr. ADRIAN IVAN
Pr. Conf. Univ. Dr. PICU OCOLEANU
Pr. Conf. Univ. Dr. CONSTANTIN BĂJĂU
Pr. Lect. Univ. Dr. ION REȘCEANU
Pr. Lect. Univ. Dr. IOAN SORIN BORA
Diac. Lect. Univ. Dr. MIHAI CIUREA

REDACTOR ȘEF:

Pr. Lect. Univ. Dr. IONIȚĂ APOSTOLACHE

COORDONATOR REVISTĂ:

Pr. Conf. Univ. Dr. ADRIAN BOLDIȘOR

CORECTOR REVISTĂ:

Pr. Dr. CĂTĂLIN DAN
Drd. DORU MARCU

TEHNOREDACTARE:

VALENTIN CORNEANU

CUPRINS

TEOLOGIE ȘI VIAȚĂ:

Pr. lect. dr. IONIȚĂ APOSTOLACHE, *Despre Jertfa Euharistică în teologia siriacă*.....4

Pr. Drd. MIRCEA NINCU, *Contextualizarea fenomenologiei religiilor în lucrarea misionară ortodoxă*.....20

Pr. VASILE CONSTANTIN NICOLAE, *Sfânta Spovedanie și Sfânta împărtășanie sub aspect biblico-patristic, dogmatic-moral și pastoral*.....44

BIOGRAFII LUMINOASE:

Pr. FLOREA AUREL, *Alexandru Ioan Cuza și Biserica Strămoșească*...63

CUVÂNT DIN AMVON:

Pr. FLOREA AUREL, *Predică la Duminica a VI-a după Rusalii*.....69

Despre Jertfa Euharistică în teologia siriacă

Pr. lect. dr. IONIȚĂ APOSTOLACHE¹

Fundamentul Tainei Sfintei Euharistii se regăsește în ultima Cină pe care Mântuitorul Iisus Hristos a celebrat-o împreună cu Ucenicii Săi, înaintea de dumnezeieștile Sale patimi și de răstignirea pe Cruce. Un rol foarte important în înțelegerea actului de instituire îl constituie însă legătura acestui moment cu tradiția iudaică. În dimensiunea sa simbolică, prefigurativă și cultică, caracterul euharistic al jertfei vetero-testamentare, reprezintă totodată punctul de plecare în definirea rugăciunilor liturgice de mai târziu. Pe de altă parte, raportul dintre jertfele Legii Vechi și Taina Sfintei Euharistii se stabilește prin dimensiunea „religioasă”² a tradiționalei mese iudaice. Prin ea se descopereă în mod concret mulțumirea adusă lui Dumnezeu pentru binecuvântarea darurilor Sale celor multe. Cuvintele Deuteronomului sunt pilduitoare în acest sens: „Când însă vei mânca și te vei sătura, să binecuvântezi pe Domnul Dumnezeuul tău pentru tara cea bună pe care ți-a dat-o”.³ În consecință, „prin acest verset putem vedea că nu o rugăciune sfințește masa, ci dimpotrivă, masa însăși, fiind expresia darului primit din pământ, care propriul caracter sacru care impune prezența rugăciunii. Scopul rugăciunii nu este acela de a schimba masa prin sfințenie, ci de a recunoaște într-însa darul lui Dumnezeu. Întrucât fiecare masă este primită ca dar al lui Dumnezeu, reiese că toate mesele ar trebui cinstite prin rugăciune”.⁴

Conexiunea dintre tradiția iudaică și cultul creștin, ca element

¹ Facultatea de Teologie Ortodoxă din Craiova.

² În tradiția iudaică, *masa* era socotită întotdeauna „religioasă” sau mai degrabă „cultică”, definind o stare intermediară între sacru și profan – vezi: ENRICO MAZZA, *The Celebration of the Eucharist. The Origin of the Rite and the Development of Its Interpretation*, translated by Matthew J O’Connell, The Liturgical Press Collegeville, Minnseota, 1999, p. 14, nota 8.

³ Deut. 8, 10.

⁴ IBIDEM, p. 14.

cheie în explicarea și înțelegerea procesului de formare a rugăciunilor euharistice, se regăsește prin urmare în „cultul divin al Cuvântului Dumnezeiesc”, ce străbate dincolo de caracterul de rugăciune, fiind transpus în realitatea pascală și comunitară a familiei iudaice. De aici se inspiră liturgistul german Karl Khristian Felmy, când întrevește și explică parcursul cultului euharistic creștin de la „Cina cea de Taină, la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe”.⁵ În același context se desfășoară și abordarea sirologului britanic Sebastian Brock, care reușește să surprindă complexitatea simbolistico-mistică a Tainei Sfintei Euharistii în teologia siriană, începând de la sacrificiul adus de Abel.⁶ Într-un cuvânt, parcursul și înțelegerea dogmatico-mistică a Sfintei Euharistii stă în strânsă legătură cu simbolurile și tipurile Vechiului Testament, prefigurative caracterului liturgic statornicit prin lucrarea Mântuitorului Hristos și moștenit peste veacuri în tradiția Sfintei Sale Biserici.

Contextul pascal al Cinei Domnului are la bază așa numita tradiție a mesei „*chaburah*”. Obiceiul era ca la anumite intervale de timp, de regulă în ajunul sabatului sau al marilor sărbători, mai multe familii de iudei să se întâlnească la o masă, aducând fiecare din prisosul casei sale. În acest cadru, fiecare fel de mâncare era binecuvântat, iar la final, stăpânul casei rostea o rugăciune de mulțumire mai lungă în numele tuturor celor ce erau de față. Sfârșitul rugăciunii se încheia cu binecuvântarea paharului de vin din care gusta mai întâi gazda și mai apoi toți invitații pe rând. La final, se cântau Psalmi.⁷ În ceea ce privește conținutul acestei ultime rugăciuni de mulțumire din *chaburah*-ul iudaic, de reținut este că se rostea după o rânduială prestabilită. Câteva texte, păstrate în tradiția

⁵ Justificarea sa, pornind de la noțiunea de „cină”, adună laolaltă elementele biblice (vechi și nou testamentare), pentru a explica „întemeierea Euharistiei ... în contextul pascal”. „Lucru important este că aceste relatări prezintă Cina lui Iisus în legătură cu un ospăț. Formula de la I Corinteni 11 arată limpede împletirea celebrării euharistice specific creștine cu un ospăț. După cuvântul privitor la pâine se spune: «Asemenea a luat și paharul după cină» (I Corinteni 11, 25)” – vezi: KARL CHRISTIAN FELMI, *De la Cina cea de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu istoric*, ediția. a II-a, traducere pr. prof. Ioan I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, p. 11-12.

⁶ SEBASTIAN BROCK, *Fire from heaven: from Abel's sacrifice to the Eucharist. A Theme in Syriac Christianity*, in *Studia Patristica*, vol. XXV/1993, p. 229-243.

⁷ KARL CHRISTIAN FELMY, *op.cit.*, p. 12.

rabinică, serveau în acest sens „model”. În acest cadru, este așezat textul unei rugăciuni, formulate la anul 100 î.Hr. și așezate în lucrarea apocrifă „Cartea Jubileelor”. „Și acesta (Avraam) a mâncat, a băut și a binecuvântate pe Dumnezeu cel Preaînalt, care a zidit cerul și pământul și a făcut toată bogăția pământului și a dat-o fiilor oamenilor ca ei să mănânce și să bea și să-L preaslăvească pe Ziditorul lor. Și acum, îți mulțumesc Ție, Dumnezeu meu, pentru că m-ai lăsat să văd această zi. Iată, am împlinit o sută șaptezeci și cinci de ani și m-am umplut de zile. Sabia vrăjmașului nu m-a biruit, căci mi-ai dăruit mie și fiilor mei toate zilele vieții mele până în ziua de azi. O, Dumnezeu meu, fă ca pacea Ta să fie peste robul tău și peste sămânța fiilor săi ca să se facă popor ales pentru Tine și moștenire peste toate neamurile pământului de acum și pentru toate zilele între neamurile pământului până la sfârșitul veacurilor”.⁸

Prin urmare, aceste texte de origine apocrifă constituie, alături relatările vetero-testamentare, o veritabilă oglindă și sursă pentru rugăciunile euharistice din Biserica creștină. Fundamentate biblic, ele scot în evidență caracterul anamnetic și de rugăciune al cultului iudaic, evidențiat, de altfel, și în Sfânta Scriptură.

Dimensiunea euharistică a jertfei vetero-testamentare

Pornind de la caracterul dinamic al rugăciunii iudaice, este bine de știut că invocarea numelui lui Dumnezeu în cultul sinagogic a fost preluată și împrăștiată în structura anaforalei creștine. Un exemplu în acest sens este rugăciunea de pocăință rostită de Ezra pentru întregul popor iudeu. Acest context este descris pe larg în cartea lui

⁸ Enrico Mazza oferă ca exemplu trei fragmente de text, preluate din lucrarea „*The Birkat ha-Mazon*” a lui L. Finkelstein (în Revista JQR N.S., nr. 19/1929, p. 211-262): a. „Binecuvântat ești Tu Doamne, Dumnezeu nostru, Împărate a toate cele văzute și nevăzute, care hrănești întreaga lume cu bunătate și milă. Binecuvântat ești Tu Doamne, care hrănești întreaga lume”; b. „Îți mulțumim Doamne, Dumnezeu nostru, căci ne-ai dat spre moștenire un pământ mult dorit, ca să ne mâncăm din roadele lui și să ne hrănim din bunătățile lui. Binecuvântat ești Tu Doamne, Dumnezeu nostru, pentru pământ și pentru roade”; c. „Ai milă Doamne, Dumnezeu nostru, de Israel poporul Tău și de Ierusalim, orașul Tău, și de Sion, sălașul locuirii slavei Tale în altarul și biserica Ta. Binecuvântat ești Tu Doamne, Cel ce zidești Ierusalimul” – vezi: ENRICO MAZZA, *The Celebration of the Eucharist*, p. 16; vezi și lucrarea lui LUCIEN DEISS, *Springtime of the Liturgy*, the North Central Publishing Company, St. Paul, Minnesota, 1979, p. 30.

Neemia,⁹ atunci când, adunați la rugăciune, leviții au zis către cei care erau de față: „Sculați-vă și binecuvântați pe Domnul Dumnezeuul vostru din veac în veac!”. Îndemnul este urmat de răspunsul celor din popor: „slăvească-se numele Tău cel slăvit și mai presus de orice laudă și slăvire!”. Urmează în sfârșit rugăciunea de mulțumire adusă de Ezdra: „Numai Tu ești Domn și numai Tu ai făcut cerurile, cerurile cerurilor și toată oștirea lor, pământul și toate cele de pe el, mările și toate cele ce se cuprind în ele; Tu dai viață la toate și ție se închină oștirea cerurilor”. În continuare, autorul adâncește caracterul de mulțumire al rugăciunii sale, invocând pe larg a binefacerile creatoare, rânduite prin economie dumnezeiască spre apărarea poporului ales.¹⁰ Tot în acest sens trebuie subliniat și caracterul anamnetic al invocării, textul surprinzând elemente de detaliu din istoria poporului ales. În felul acesta, analizat în contextul său istorico-euharistic, întregul capitol 9 al cărții Neemia a fost așezat de cercetători într-un cadrul general de înțelegere a formării anaforalei creștine.¹¹

Teologia Psalmilor constituie în aceeași măsură un reper

⁹ cf. Neemia cap. 9.

¹⁰ Aici sunt prezentate pe larg principalele coordonate ale istoriei poporului iudeu. Sunt amintite așadar episoade legate de: geneză (v. 6), faptele Patriarhului Avraam (v. 7-8), exodul egiptean (v. 9-11), pribegia din deșert (v. 12-21) și nu în cele din urmă intrarea în pământul făgăduinței (v. 22-31). În fiecare tablou, Dumnezeu este invocat prin apelativul „Tu” (ebr. *'at-tah*), în contextul înțelegerii personale a legăturii cu El. Se arată totodată că Domnul transcede căderile și alunecările poporului ales, îmbrățișându-l de fiecare dată cu milostivirea unui Părinte iubitor: „Dar, în mila Ta cea mare, nu i-ai stârpit, nici nu i-ai părăsit, căci Tu ești un Dumnezeu milos și îndurat” (v. 31) – vezi: MARK A. THRONTVEIT, *Ezdra-Neemia*, edizione italiana a cura di Carla Malebra, Claudiana, Torino, 2011, p. 111-112.

¹¹ Integrarea acestei rugăciuni în contextul formării anaforalelor creștine de mai târziu este descrisă și explicată pe larg de liturgistul britanic Geoffrey J. Cuming. El vede în invocarea atributului creator al lui Dumnezeu și în implicita mulțumire adusă Lui pentru toate binefacerile revărsate asupra poporului iudeu „o anticipare a anaforalelor Sfinților Marcu și Iacob. Mai apoi, urmează o referință scurtă referință asupra cinstirii aduse cerurilor (unde Sfântul Ioacob introduce invocarea *Sanctus*), și apoi un rezumat al Vechiului Testament, începând cu numirea lui Avraam și continuând în detaliu cu întreaga intrare în Pământul Făgăduinței. Acestea, împreună cu detaliile din Epistola către Evrei, capitolul 11, au generat cu siguranță un model pentru autorul *Constituțiilor Apostolice*” – vezi: G.J CUMING, *The Shape of Anaphora*, in *Studia Patristica*, vol. XX, 1989, p. 334.

foarte important în înțelegerea procesului de formare al cultului euharistic creștin. Acest lucru reiese cu ușurință din citatele scripturistice folosite în anaforele răsăritene și apusene. Pot fi luate ca exemplu în acest sens versetele Psalmilor 104, 105 sau 107, unde se aduce mulțumire lui Dumnezeu pentru „minunile și judecățile gurii Sale”,¹² pentru scoaterea poporului ales din robie¹³ și nu în ultimul rând pentru izbăvirea din mâna vrăjmașului.¹⁴ Pe de altă parte, în înțeles practic, verbul *ευχαριστεω* și implicit *ευχαριστια* se descoperă ca „jertfă de mulțumire”¹⁵ adusă din „inima înfrântă și smerită pe care Dumnezeu nu o va urgisi”.¹⁶ În consecință, teologia euharistică a Psalmilor oferă un plus aspectului de jertfă, imprimat conștiinței iudaice prin glasul profeților. Accentul cade aici pe disponibilitatea spre ascultare, socotită a fi mai mult decât împlinirea formală a Legii. Cântarea plină dragoste și mulțumire a Psalmistului este mai plăcută înaintea lui Dumnezeu decât „arderile de tot”.¹⁷

În consecință, putem spune că, dincolo de caracterul său anamnetic, jertfa Vechiului Testament îmbracă o dimensiune practică.¹⁸ Comentariile moderne fac apel la această realitate în folosul determinării contextului mai larg al definirii originii rugăciunilor euharistice. Un aspect foarte important este practica invocării Sfântului Duh, care, atunci când jertfa este bineprimită, se pogoară de ca „un foc din cer”, mistuind prinoasele aduse. Așa se face că împăratul David, ridicând jertfelnic Domnului, „a înălțat ardere de tot și jertfe de împăcare și a chemat pe Domnul și

¹² Cf. Ps. 104, 5.

¹³ „Părinții noștri în Egipt n-au înțeles minunile Tale, nu și-au adus aminte de mulțimea milei Tale și Te-au amărât când s-au suit la Marea Roșie. Dar i-a mântuit pe ei pentru numele Său, ca să facă cunoscută puterea Lui” (cf. Ps. 105, 7-8).

¹⁴ „Înalță-Te peste ceruri, Dumnezeule, și peste tot pământul slava Ta, ca să se izbăvească cei plăcuți ai Tăi” (Ps. 107, 5).

¹⁵ Cf. Ps. 100 și Jer. 33, 11.

¹⁶ Cf. Ps. 50, 18: „Jertfa lui Dumnezeu: duhul umilit; inima înfrântă și smerită Dumnezeu nu o va urgisi”.

¹⁷ „Că de ai fi voit jertfă, ți-aș fi dat; arderile de tot nu le vei binevoi” (Ps. 50, 17).

¹⁸ Cuvântul *jertfă* se explică terminologic prin latinescul *sacrificium*, (*sacrum* – sfânt, sacru; *facere* – a face, prin care se evocă literalmente ideea de raportare sensibilă la Dumnezeu, printr-o mulțumire adusă într-un cadru liturgic, implicând aici „depedența față de El și respectul singular datorat Lui” (*Dictionnaire de Theologie Catholique*, tome 14, premiere partie, Rosny – Schneider, Paris, 1939, p. 662).

Dumnezeu l-a auzit trimițând foc din cer pe altarul arderii de tot”.¹⁹ Tradiția unei astfel de mulțumiri este confirmată și de cea de a II-a Carte a Cronicilor, unde autorul descrie foarte concret actul sacerdotal împlinit de împăratul Solomon înaintea poporului. Astfel, „când a sfârșit Solomon rugăciunea, s-a pogorât foc din cer și a mistuit arderea de tot și jertfele, și slava Domnului a umplut templul”.²⁰ Isaia proorocul primește în descoperire dumnezeiască „focul cerului care purifică buzele sale pentru ca el să fie demn de a rosti cuvântul divin”.²¹ Relatarea sa face dovada uneia dintre cele mai grăitoare imagini cu privire la dimensiunea curativă a Tainei Sfintei Împărtășanii. Primirea „cărbunelui aprins” se face astfel spre „ștergerea păcatelor” și „curățirea fărădelegilor”.²²

Simbolismul focului euharistic în tradiția siriacă

Așezată în vecinătatea tradiției aramaice și alimentată din bogăția de imagini și simboluri vechi-testamentare, teologia siriană din primele veacuri și-a confirmat de fiecare dată capacitatea persuasivă de

¹⁹I Cronici 21, 26. Întregul simbolism al focului coborât din cer se descoperă în specificul tradiției euharistice siriene, unde fiecărei rugăciune euharistică este marcată de cuvintele: „Răspunde-mi mie!”. Prin urmare, „este demn de ramarcat faptul că în acest pasaj Targumul parafrazează cuvintele «i-a răspuns lui» cu «a primit rugăciunea sa», idee de asemenea introdusă prin implicarea în textul de la Levitic 9, 23 de către Targumul Ps. Ionatan, care afirmă că atunci când Moise și Aaron au binecuvântat poporul în putie, deîndată în pustiul arzător, eu s-au rugat cu cuvintele: «Fie ca Domnul să primească jertfa ta și să ierte păcatele tale». Această primire este de asemenea așezată în legătură cu jertfa lui Solomon de către Targumul la Cântarea Cântărilor 5, 1, unde Dumnezeu este reprezentat ca spunând: «Primesc cu bucurie mireasma tămâii tale ... și trimițând foc din cer mistui întreaga jertfă». Un alt punct interesant îi putem găsi în Targumul la Cronici, cu referire la textul din Cronica a II-a, 7, 1, unde focul dumnezeiesc în loc să «mistuie» ofranda așezată înainte, «o termină» (gmarat), folosindu-se aici verbul *gmar*, întâlnit de asemenea în descrierea lucrării Sfântului Duh în mai multe Anaforale Siriene de Răsărit, cei-i drept într-un sens diferit” – vezi: SEBASTIAN BROCK, *Fire from heaven ...*, p. 230.

²⁰Cf. II Cronici 7, 1; vezi aici și: Lev. 9, 24; I Regi 18, 38.

²¹MAURICE COCAGNAC, *Simboluri biblice. Lexic teologic*, traducere din franceză de Mihaela Slăvescu, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 45.

²²Cf. Isaia 6, 6-7: „Atunci unul dintre serafimi zbură spre mine, având în mâna sa un cărbune, pe care îl luă cu cleștele de pe jărătic. Și l-a apropiat de gura mea și a zis: «Iată s-a atins de buzele tale și va șterge toate păcatele tale, și fărădelegile tale le va curăți»”.

transmitere a adevărilor de credință. Una dintre numeroasele punți de legătură cu dimensiunea euharistică a jertfelor Vechiului Testament este simbolismul „focului dumezeiesc”, coborât din cer prin puterea și lucrarea Sfântului Duh. Pe această temă, teologia patristică a primelor veacuri, materializată în special în scrierile lui Afraate și la Sfântul Efreem Sirul, oferă mai multe explicații în legătură cu jerfele aduse de Cain și Abel.²³ Aspectul mistic al acestui prim „eveniment euharistic” surprinde foarte bine legătura dintre tradiția creștinismului primar și vechile moșteniri iudaice. Sirologul englez Sebastian Brock explică această întrepătrundere, afirmând totodată că a fost preluată dintru început de teologia siriacă, în baza unei tradiții exegetice comune, în contextul unitar al limbii semitice. Teoria sa este confirmată prin trimiterile desprinse din însemnările lui Afraate, unde se accentuează îndeosebi curățenia inimii, ca element principal în primirea jertfei și pogorârea binecuvântării prin focul dumnezeiesc. „Este adevărat că prin curăția inimii” – spune Afraate – „Abel a avut trecere înaintea lui Dumnezeu, pe când Cain a fost respins? Cu s-a făcut Abel conștient de primirea jertfei sale, pe când a lui Cain a fost respinsă? Voi încerca să vă explic despre aceasta pe cât îmi va sta în putință. Sunteți conștienți, iubiții mei, că jertfa care a fost primită înaintea lui Dumnezeu se deosebește prin faptul că focul s-a coborât peste ea din ceruri și că ofranda a fost mistuită de el. Astfel, când Abel și Cain au pus așezat ofrandele lor împreună, focul cel viu care slujea înaintea lui Dumnezeu a venit și a mistuit jertfa curată adusă lui Abel, neatingându-se de cea a lui Cain, pentru că era necurată. Prin aceasta a știut Abel că jertfa sa fusese primită și Cain că a sa fusese respinsă. Și roadele inimii lui Cain mai târziu au mărturisit și au arătat că era plin de înțelepciune, când ș-a omorât fratele: din ceea ce mintea sa dobândise, mâinile sale au dus la împlinire. Însă curăția inimii lui Abel a împlinit rugăciunea”.²⁴

²³ Adusă din roadele câmpului, jertfa lui Cain a fost una nesângeroasă, spre deosebire de cea a fratelui său, care fusese adusă din prisosul turmelor de oi pe care le păstora. Actul de mulțumire al celor doi frați constituie în fapt prima formă de jertfă materială adusă lui Dumnezeu. Tradiția iudaică a așezat în cult acest mod de practic de manifestare față de Părintele Ceresc, consolidându-l de aceeași manieră expiatorie, pe de o parte, în jertfele nesângeroase și, pe de altă parte, în jertfe sângeroase.

²⁴Dem. IV, 2.

Prezent sporadic în tradiția exegetică de limbă greacă,²⁵ simbolismul „focului dumnezeiesc” este specific teologiei siriene de secol IV. Alături de Afraate, Sfântului Efrem Sirul face trimitere la jertfa celor doi frați în comentariul său la Geneză. Sfântul Părinte arată în primul rând că ofranda lui Cain a fost făcută cu nepăsare,²⁶ fără să țină seama că trebuie să-i aducă lui Dumnezeu din cea avea mai bun. „Întrucât Cain a s-a îngrijit prea puțin de prina sa ofrandă, Dumnezeu a refuzat să o primească spre a-l învăța pe Cain cum trebuie să aducă a jertfă. Căci el avea din belșug tauri și viței și numeroase animale și păsări din care putea să aducă jertfă lui Dumnezeu. Însă nu a jertfit din acestea în ziua când a așezat pe jertfelnic din primele roade ale pământului. Care ar fi fost nenorocirea dacă ar fi adus semințe curate sau dacă ar fi ale din rodul copacilor săi? Deși aceasta ar fi fost lesne de împlinit nu a făcut-o. Nu pentru că ar fi vrut să facă altceva cu cele mai bune grâne și fructe pe care le avea, ci pentru că, în inima jertfitorului, nu era dragoste pentru Cel care urma să primească jertfa adusă. Așadar, pentru faptul că și-a adus jertfa cu nepăsare, Dumnezeu nu a primit-o, ca nu cumva să creadă că Dumnezeu nu cunoștea nesăbuința sa, sau că Dumnezeu ar fi primit ofrandele sale în locul celor oferite din inimă. Astfel, Dumnezeu a respins jertfa lui Cain, nu numai pentru ceea ce făcuse, ci și pentru că urma să facă”.²⁷ Văzând că jertfa fratelui său fusese primită, Cain „s-a întristat tare”²⁸ pentru că „focul, prin coborârea sa, alesese între cele două jertfe. Fața lui devenise posomorâtă pentru că văzuse râul din ochii părinților, a fraților și surorilor sale atunci când jertfa sa fusese respinsă. Văzuseră cu toții să jertfa lui Cain a fost așezată în mijlocul focului și cu toate acestea, focul nu se atinsese de ea”.²⁹

Simbolismul jertfei lui Cain și Abel a făcut de asemenea

²⁵ În speță la Didim cel Orb și Sfântul Chiril al Alexandriei.

²⁶ „Cain a adus jertfă lui Dumnezeu din roadele pământului. Și a adus și Abel din cele întâi-născute ale oilor sale și din grăsimea lor. Și a căutat Domnul spre Abel și spre darurile lui” (cf. Fac. 4, 3-4).

²⁷ EPHRAIM THE SYRIAN, *The Armenian Commentary on Genesis*, translated by Edward G. Mathews, in *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO)*, Aedibus Peeters, University of Virginia, 1998, III, 2-3.

²⁸ Cf. Fac. 4, 5.

²⁹ *Com. Gen.* III, 3.

interesul preocupărilor teologice ale părinților sirieni din secolul al V-lea. În felul acesta, imaginea focului euharistic din capitolul patru al Genezei a fost preluată în omiliile versificate ale lui Narsai și Iacob de Sarug. Din însemnărilor lor reținem că Dumnezeu primește cu dragoste jertfa adusă cu inimă curată, fără vicleșug sau nepăsare, mânie sau invidie. Folosind de forma dialogică a pozei sale, Narsai arată astfel că, luând seama la inima celor doi frați, Dumnezeu a știut dintru început vrednicia darurilor aduse. Chiar și după ce respinge jertfa lui Cain, El caută să-l îndrepte spre a nu săvârși fratricidul. „Ziditorul, care a cunoscut dintru început de alunecarea Protopărinților, a dorit să conducă dorința lui Abel și pe cea a fratelui său spre împlinirea lucrurilor văzute./ Înțelepciunea sa s-a făcut asemenea unei balanțe în care a cântătit amândouă (jertfele), căci dragostea pentru cel drept a fost prea grea și vonța înțelătorului prea ușoară./ Cu dragoste, Dumnezeu a primit jertfa lui Abel a căui inimă era curată, și a respins-o pe cea a lui Cain, a cărui conștiință nu era transparentă./ Ziditorul a făcut să se știe prin foc care din cele două jertfe le-a primit; focul a pus stăpânire pe jertfa lui Abel și a mistuit-o, însă nu s-a atins de cea a lui Cain./ Cain a cunoscut o mare amărăciune și s-a întristat foarte mult, și ridicându-se împotriva Ziditorului, se întreba pentru ce i-a respins jertfa./ Și Domnul i-a răspuns deschis lui Cain, cu voce blândă: «Dacă tu ai fi venit cu gând drept, ți-aș fi primit darul. Însă, dacă veninul gândurilor tale nu poate fi stâmpărat de dulceață, păcatul tău s-a cuibărit, la poartă, și nu va pleca de la tine./ Iată ofranda ta, gelozia! Eu nu ți-am dat-o pe aceasta, de ce te întristezi atunci? Nu ai tu puterea asupra celor care sunt ale tale? Mergi și poartă de grijă de ceea ce este al tău!»/ Voința lui Cain nu a putut fi schimbată, după ce a fost certat, și nu a acceptat să se lase îndreptat de cele ce pe care le auzise”.³⁰

La rândul său, Iacob de Sarug, vorbind despre ritualul aducerii celor două jertfe de Cain și Abel, face trimitere la focul dumnezeiesc care, pogorându-se din cer a mistuit darurile aduse de cel curat la suflet: „Focul euharistic a coborât din înălțime/ și a les

³⁰ *Homélie de Narsai sur la Creation*, en F. GRIFFIN (ed), *Patrologia Orientalis* (PO), tome XXXIV, fasc. 3 et 4, édition critique de texte siriaque, introduction et traduction française par Phlilpe Gignous, Centre National de la Recherche Scientifique, Brepols, Turnhout-Belgique, 1968, *Homélie IV*, 325-340, p. 631.

între cele două jertfe .../ focul a mistui jertfa lui Abel, arătând că a fost aleasă,/ în timp ce darul fățarnic al lui Cain a rămas întreag”.³¹ Mai mult, fiind ucis de fratele său, Abel devine el însuși jertfă înaintea Dumnezeu. Acest tablou este valorificat de imnograful sirian în contextul celor două posibilități pe care Dumnezeu le oferă lui Adam în Rai, atunci când așează înaintea sa viața și moartea.³² Pornind de la acest aspect, imnograful sirian personifică cele două posibilități ale Protopărintelui, invocând numele lui Abel și al lui Enoh: „Dacă fructul care i-a parvenit a fost nemuritor,/ Cum au supraviețuit oare ramurile care l-au purtat!/ Este limpede atunci că a fost muritor și nemuritor/ Și că cele două posibilități erau în el dintru început./ Pe toate le-a primit cu ochii săi și a crezut că și el este asemenea:/ Viața și moartea existând în el./ Mai întâi de toate, el a gustat moartea prin Abel care a sacrificat și doborât;/ Deîndată, el văzu viața prin Enoh, care a fost îndepărat”³³ Jacob vorbește astfel despre focul dumnezeiesc care „se coboară” (*reĥpat*) și „rămâne” (*šeknat*) peste jertfa lui Abel. Mai mult „el este chemat (*zmintā*) din înălțime, fiind invocat”, căci „cei doi frați l-au invocat la ospăț și el a venit jos”.³⁴

Toate aceste verbe sunt folosite ulterior în context euharistic, cu trimitere specială la persoana Sfântului Duh. Profesorul englez Sebastian Brock amintește în acest sens despre o receptarea a acestor verbe în anaforalele siriene din latura răsăriteană. În foarte multe dintre ele „se vorbește despre invocarea Duhului Sfânt care este chemat să «vină deasupra» și să se «rămână peste» Pâine și Vin, și multe texte vorbesc despre epicleză ca moment în care preotul cheamă pe Sfântul Duh”. În același fel se poate explica și dimensiunea euharistică a focului din jertfele fraților Cain și Abel. „Abilitatea focului de a *alege* între cele două jertfe” – notează S. Brock

³¹ JACOB OF SERUGH, Bedjan (ed), *Homily V*, p. 8, apud SEBASTIAN BROCK, *Fire from Heaven*, p. 232.

³² „Din toți pomii din rai poți să mănânci, Iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit!” (Fac. 2, 16-17).

³³ JACQUES DE SAROUG, *Quatres Homélie Métriques sur la Creation*, traduite par Khalil Alwan, en CSCO, vol. 509, *Scriptores Syri*, tomus 2015, Lovanii, 1989, Homélie II, 220, p. 28.

³⁴ JACOB OF SERUGH, Bedjan (ed), *Homily V*, p. 8-9.

- „este de asemenea interesantă dintr-un punct de vedere diferit. Iacob a avut cu siguranță în minte Comantariul Sfântului Efrem la Geneză, căci folosește același verb (*peršat*). Ideea, diferită de context, este foarte asemănătoare cu aceea a «focului înțelept», *φρονιμον πυρ* care se găsește în limba greacă (sau în latină) la sfârșitul secolului al II-lea î.Hr., având probabil origini stoice. Acest *φρονιμον πυρ*, compatibil în mod normat contextului legalist (câteodată eshatologic), are de asemenea abilitatea de a face distincția între drepti și păcătoși”.³⁵

Înțelesurile dogmatico-mistice ale „foloul euharistic” la Sfântul Efrem

În tradiția Bisericii primare dimensiunea euharistică a prezenței Fiului lui Dumnezeu în lume este foarte frumos exprimată prin simbolistica „focului dumnezeiesc”. Tradiția siriacă oferă în acest sens o serie de interpretări hristologice-mistice, deosebite prin caracterul persuasiv al mesajului transmis. În scrierile Sfântului Efrem Sirul această dimensiune este analizată în primul rând sub aspect soteriologic, oferindu-i un contur cu totul special în persoana Maicii Domnului. În gândirea sa, „Eva cea nouă” este văzută asemenea „unui ochi luminos” care prin acordul liber exprimat și prin puterea credinței „a schimbat cu totul viața lumii”. Pe de altă parte, ea este privită ca „Mireasă a Luminii” și „Trăsură a Focului Dumnezeiesc”. Toate aceste imagini, majoritatea de sorginte biblică, sunt dezvoltate de Sfântul Părinte în alcătuirile sale innografice.

Purtând în pânțece „Focul cel dumnezeiesc”, Sfânta Fecioară se învrednicește a deveni ea însăși „Căruță a dumnezeirii”: „Car trupesc s-a făcut Maria,/Luându-L pe Cel vâlvâietor la sân./Îngerul a rămas uimit cum Fiica Omului,/L-a purtat pe Domnul neamului omenesc”.³⁶

„Cărbunele aprins” este un alt exemplu folosit de Sfântul Efrem cu trimitere la Persoana Mântuitorului Hristos și la Sfânta Euharistie. Inspirat din viziunea profetului Isaia,³⁷ el vorbește despre puterea mântuitoare a Întrupării. „Cărbunele de Foc, care a venit să

³⁵ Vezi: SEBASTIAN BROCK, *Fire from heaven ...*, p. 232-233.

³⁶ IDEM, *Mireasa luminii. Imne despre Maria în Biserica Siriacă*, 1994, p. 75, 99.

³⁷ Is. 6, 3

ardă spini și pălămida s-a sălășluit într-un pântece, curățind și sfînțind acel loc de chinuri și blesteme”.³⁸ Logosul incandescent S-a sălășluit în pântecul Sfintei Fecioarei ca într-un cuptor, nevătămând cu nimic firea omenească. „Cărbunele dumnezeiesc” s-a făcut om și S-a lăsat legănat pe mâini omenești. Prin dragostea Sa mântuitoare, Hristos – „Focul cel dumnezeiesc” scoate neamul omenească din „întunericul și din umbra morții” la „lumina cea mare”³⁹ a mântuirii: „Fiica părinților săraci s-a făcut mama Celui Bogat,/În a cărei dragoste a fost astfel așezat./Deși a fost Foc în pântecul Fecioarei,/Ea nu s-a ars de flăcările Lui./Cu dragoste a îmbrățișat Cărbunele aprins,/Și totuși nu s-a vătămat, ținându-L cu cinste./Focul cel arzător S-a întrupat/Și a fost strâns de mâinile Mariei!/Soarele cel Mare și-a adunat razele,/În spatele unui norișor luminos./O tânără fecioară a devenit mama/Celui care a plăsmuit pe Adam și întreaga lume”.⁴⁰

Simbolismul „Cărbunelui aprins” este folosit de Sfântul Efreem și atunci când vorbește despre Sfânta Euharistie. „În Pâinea Ta Doamne, stă ascuns Duhul, care nu este consumat,/în Vinul Tău sălășluiește Focul, ce nu este băut:/Duhul e în Pâinea Ta, Focul în Vinul Tău,/minune arătată, primită de buzele noastre”. Pornind de la acest imn, Sebastian Brock arată sorgintea biblică a simbolisticii „focului” în tradiția siriacă: „Pâinea și vinul sunt sfînțite prin pogorârea Duhului ca foc. Ideea pogorării focului în acest context derivă dintr-o serie de pasaje din Vechiul Testament, unde pogorârea focului peste jertfă exprimă primirea jertfei de către Dumnezeu,⁴¹ închinarea lui Solomon la templu. În acest al zecelea Imn despre credință, Sfântul Efreem face o referire specială la jertfa lui Ilie pe Muntele Carmel,⁴² mistuită prin pogorârea unui foc dumnezeiesc”.⁴³ În Noul Testament întâlnim de asemenea imaginea „focului

³⁸ E. Csyr. I, 5.

³⁹ cf. Isaia 9, 1

⁴⁰ S. BROCK, *Maria în Biserica Siriacă*, în „Mireasa luminii. Imne despre Maria în Biserica Siriacă”, p. 75.

⁴¹ De exemplu, în II Cronici 7, 1.

⁴² III Regi 18, 38.

⁴³ S. BROCK, *Efreem Sirul. I. Ochiul luminos. Viziunea spirituală a lumii la Sfântul Efreem Sirul*, Traducere Pr. Mircea Ilici și II. Imnele despre Paradis, traducere Diac. Ioan I Ică Junior, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 117.

dumnezeiesc”, pogorât peste Sfinții Apostoli în ziua Cincizecimii.⁴⁴

În felul acesta, corelând simbolistica focului cu Persoana Sfântului Duh, descoperim autenticul acestei sintagme, folosită în tradiția siriacă sub forma „Foc și Duh”. Ajutându-se de aceste simboluri, Efrem vorbește despre prezența „focul divin” în pântecele Fecioarei, dar și în râul Iordan, la Botezul Domnului. El se adresează Mântuitorului Hristos cu cuvintele: „Privește, Foc și Duh este în pântecele celeia ce Te-a născut,/ Foc și Duh este în râul în care ai fost botezat/Foc/și Duh sunt și în botezul nostru/În Pâine și în Potir sunt de asemenea Foc și Duh Sfânt”.⁴⁵

În imaginile creionate, putem observa cu ușurință evidența paralelismului pe care Sfântul Efrem în creează între activitatea sfințitoare a Duhului, Euharistie și zămislirea Mântuitorului în pântecele Sfintei Fecioare. În acest context, Sfântul Părinte dezvoltă legătura dintre Întrupare și Euharistie, definitorie pentru hristologia siriacă din primele patru secole. Astfel, plecând de la analiza textului de la Luca 1, 35, Sebastian Brock conchide: „Se pare că, în legătură cu actul zămislirii, scriitorii sirieni au evitat în mod deliberat să așeze imaginea focului în legătură cu Duhul Sfânt, legându-o în schimb de dumnezeiasca Întrupare a Logosului în pântecele Sfintei Fecioare”.⁴⁶ În sprijinul argumentației sale, Brock invocă strofa 40 a Imnului dialog dintre Maica Domnului și Arhanghelul Gavriil: „Cuvintele tale mă tulbură foarte,/ Căci, după cuvintele tale, El este foc,/ Și cum va rămâne pântecele meu nevătămat, primind Focul într-însul?”⁴⁷

Într-un foarte frumos poem, așezat sub titlul de „Mireasa lui Hristos”, Sfântul Efrem surprinde parcursul coborârii „Focului dumnezeiesc” mai întâi în pântecele Fecioarei, apoi în apa Iordanului la botezul Mântuitorului Hristos și de aici în toată ființa Bisericii, ca suflu viu al „Trupului Tainic al Domnului”. El însuși trăiește această intensă deificare mistică în Hristos, desfășurându-se aproape extatic în fața minunii dumnezeiești: „Din pântece Iisus este în mine/ și eu sunt în El prin apă./ O Fecioară curată mi l-a dăruit,/ Și Botezul m-a dăruit Lui./ A aprins în mine focul iubirii Sale:/ din apă l-a aprins în

⁴⁴ F.A. 2, 3.

⁴⁵ *Imnele despre credință*, 10, 17.

⁴⁶ S. BROCK, *Fire from heaven*, p. 238.

⁴⁷ apud IBIDEM, p. 239.

mine./ De iubirea mântuirii eu ard,/ Și însetez după îmbrățișarea Mirelui Ceresc./ Cu untdelemn sfințit sunt pecetluit,/cu apa cea vie sunt botezat,/ cu tăierea Duhului sunt însemnat împrejur,/ și în Împărăția cea Cerească sunt chemat”.⁴⁸

În concluzie

Părinții Sirieni confirmă la scară largă valoarea euharistică jertfei vechi-testamentare, legată indispensabil de condiția interioară a celui care o prezintă înaintea lui Dumnezeu. Înțelegem de aici că darurile aduse de Cain ca jertfă nu au fost respinse pentru că erau necurate, ci pentru că acesta avea sufletul întinat. Omul nu poate oferi nicidecum dintru ale sale, pentru că astfel s-ar face pe sine stăpân peste ceea ce i-a fost dat în dar, spre folos și spre subzistență. Darul său se aduce ca jertfă din darurile primite de la Dumnezeu, după cum spunem la Sfânta Liturghie: „*Ale Tale dintru ale Tale, Ție îți aducem de toate și pentru toate*”. Întreaga Sfântă Liturghie este prin urmare o aducere de daruri. Cu toate acestea, sunt și daruri pe care Dumnezeu „nu le voiește, ci le refuză, din pricina păcătoșeniei aducătorilor. Cazuri de acest fel sunt multe, nu numai la cei vechi, ci și la cei ce trăiesc sub Har. De aceea să vedem dacă nu cumva și darurile aduse la altar se slujesc uneori zadarnic și nu se sfințesc, adică nu sunt primite, după expresia sfintei slujbe, ca unele ce pot fi aduse câteodată și de creștini răi, iar nu numai de buni. Că Dumnezeu refuză chiar darurile, dacă aducătorul este nevrednic, se vede din predania Bisericii. Căci pe cei ce îi știe că au săvârșit păcate de moarte, ea îi oprește să aducă daruri; chiar dacă ei ar cuteza să facă aceasta, ea nu le primește, ci-i respinge odată cu darurile lor”. Cu toate acestea, neputându-se cunoaște firea aducătorului de către cel ce slujește la Sfântul Altar, sunt primite aici toate darurile aduse. În acest context, Sfântul Nicolae Cabasila vorbește despre două aduceri: „cea dintâi este cădând aducătorul depune darurile în mâinile preotului, iar cea de a doua când Biserica le aduce lui Dumnezeu. Cea dintâi e într-adevăr zadarnică, dacă aducătorul e păcătos, adică nu-i aduce niciun folos

⁴⁸ Poemul, așezat de mulți sub anonim, constituie, din punctul nostru de vedere, o veritabilă sinteză a simbolisticii efremiene. Acest lucru îl determină pe profesorul englez să-l așeze sub autoritatea Sfântului Părinte: Vezi: - *An Epiphany Hymn on The Church as the Bride of Christ*, stanzas 20-26, translated from syriac by S. BROCK, in *The Harp*, vol. II, no. 3/1989, p. 136-137.

pentru că el însuși e necredincios; dar darurile prin ele însele nu sunt neplăcute lui Dumnezeu, căci orice făptură a lui Dumnezeu e bună. Cât despre a doua aducere, fiind săvârșită de sfinții slujitori, spre slava lui Dumnezeu și a sfinților, spre mântuirea a toată lumea sau pentru cerere dreaptă, nimic n-o împiedică să fie bineprimită. Căci mâinile celui ce a adus darurile la altar n-au pângărit darurile cu nimic; în niciuna dintre făpturile raționale sau dintre cele neînsuflețite nu se poate încuiba necurăția păcatului, căci păcatul e o boală a voinței și deci pângărirea prin păcat aparține numai ființelor raționale. Deci, rămânând curate și fiind afierosite de mâini curate, darurile se sfințesc și, la rândul lor, sfințesc și pe cei ce se apropie de ele”.⁴⁹

Dincolo de darurile materiale, Dumnezeu dorește ca jertfă „euharistică” inima omului: „Dă-mi, fiule, mie inima ta, și ochii tăi să simtă plăcere pentru căile mele”.⁵⁰ Pentru Mântuitorul Hristos ceea ce contează mai întâi este „jertfa interioară, curăția conștiinței, dorința liberă de a-l slăvi pe Dumnezeu ... Ofrandele și jertfele materiale nu au valoare în ele însele, dacă nu sunt însuflețite de o stare de jertfă personală”.⁵¹ Creștinul botezat nu mai aduce lui Dumnezeu jertfe de animale sau arderid de tot, ci aduce ca jertfă viața sa, plină de credință, curăție și fapte bune. „Preoții unși (din Vechiul Testament)” – spune Sfântul Efreem Sirul – „ofereau ca jertfă trupurile animalelor sacrificate./ Voi, cei care ați fost unși spre biruință, aduceți ca ofrandă trupurile voastre!/ Leviții aduceau rărunchii animalelor.⁵²/ Voi i-ați câștigat de la aceștia, oferind în schimb inimile voastre!”.⁵³

Bucuria cea mai mare pentru fiecare creștin, care se aduce pe sine jertfă lui Hristos, este euharistica permanentă din Jertfa Trupului și Sfângelui Său, aduse la fiecare Sfântă Liturghie, pe Sfântul Prestol

⁴⁹ NICOLAE CABASILA, *Târcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, traducere din limba greacă de pr. prof. dr. Ene Braniște, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 102-103.

⁵⁰ Pildele lui Solomon 23, 26.

⁵¹ PIERRE YOUSIF, *Le Sacrifice et l'Ofrande cher Saint Ephrem de Nisibe*, en *Parole de l'Orient* (PdO), vol. XV/1988-1989, p. 34.

⁵² Ieșire 29, 13-22.

⁵³ SFÂNTUL EFREM SIRUL, *Imnele Nașterii (H.Nat.) și Arătării Domnului (Epif.)*, Ediția a II-a, Presentare și traducere de Diac. Ioan Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2012, *Epif.* 2,12.

și dăruită omenirii celei noi, renăscute în El și unite cu El, Sfintei Sale Biserici. Și dacă „viața Lui împlinită de El în Jertfa Lui desăvârșită ne este dată nouă ca viața noastră, ca Viața noastră unică și adevărată, ca împlinirea ideii de veșnicie a lui Dumnezeu despre om ... atunci și viața noastră întru El și viața întregii Biserici sunt aducere și jertfă”.⁵⁴

⁵⁴ ALEXANDER SCHMEMANN, *Euharistia, Taina Împărăției*, traducere din limba rusă de pr. Boris Rădulescu, Ed. Bonifaciu, București, f.a., p. 133.

Contextualizarea fenomenologiei religiilor în lucrarea misionară ortodoxă*

Pr. Drd. MIRCEA NINCU⁵⁵

1. Fenomenologia religiilor

Fenomenologia religiilor este una dintre abordările majore care se ocupă de studierea religiilor, care ia naștere în cadrul fenomenologiei filosofice, una dintre principalele direcții de gândire a secolului al XX-lea. Sintagma *fenomenologia religiilor* este foarte cunoscută și este folosită de cercetători din numeroase domenii umaniste care, de multe ori, au puține sau foarte puține abordări comune în acest sens.

Pentru structurarea lucrării pe care intenționăm a o prezenta remarcăm faptul că se poate vorbi, în opinia noastră, de patru grupe de cercetători care folosesc sintagma *fenomenologia religiilor*. În primul rând există cercetători pentru care *fenomenologia religiilor* are înțelesuri largi, generale. Adesea sintagma nu pare să spună mai mult decât o investigație a fenomenului religios. O a doua perspectivă apare odată cu viziunea cercetătorului german Pierre D. Chantepie de la Saussaye (1848–1920) pentru care *fenomenologia religiilor* este știința care se ocupă cu studierea comparativă și clasificarea diferitelor tipuri de fenomene religioase. Însă, viziunea lui conține prea puține referințe la concepte, metode sau proceduri de verificare specifice investigației fenomenologice. A treia grupă, din care fac parte numeroși cercetători precum: W. Brede Kristensen (1867–1953), Gerardus van der Leeuw (1890–1950), Joachim Wach (1898–1955), C. Jouco Bleeker (1898–1983), Mircea Eliade (1907–1986) sau Jacques Waardenburg (1935–2015), consideră fenomenologia religioasă ca fiind o ramură, o disciplină, o metodă a studiilor referitoare la istoria religiilor. Acești cercetători sunt considerați ca fiind aceia care au adus cele mai importante contribuții în studierea fenomenului religios. În a patra grupă descoperim fenomenologii influențați de filosofie. Câțiva dintre ei, precum Max Scheler (1874–

* Acest studiu a fost realizat în cadrul cursurilor Școlii doctorale a Facultății de Teologie Ortodoxă Sfântul Nicodim, Universitatea din Craiova sub îndrumarea Arhid. Conf. Dr. GELU CĂLINA, care și-a dat acordul pentru a fi publicat.

⁵⁵ Școala Doctorală „Sf. Nicodim” a Facultății de Teologie din Craiova.

1928) și Paul Ricoeur (1913–2005), identifică în mod explicit o mare parte a muncii lor cu fenomenologia filosofică. Cercetători precum Rudolf Otto (1869–1937), Gerardus van der Leeuw sau Mircea Eliade folosesc o metodă fenomenologică influențată de fenomenologia filozofică. De asemenea, mai sunt și alți fenomenologi în gândirea cărora se remarcă studiile teologice, după cum reiese din lucrările lor, precum: Friedrich Schleiermacher (1768–1834), Paul Tillich (1886–1965), Edward Farley (1929–2014) și Jean-Luc Marion (n. 1946), care folosesc fenomenologia religiilor ca etapă constructivă în formularea teologică a lucrărilor lor fenomenologice.

Termenii *fenomen* și *fenomenologie* sunt derivați din limba greacă, și se traduce prin *ceea ce apare, ceea ce se arată pe sine*.⁵⁶ După cum stabilește Herbert Spiegelberg (1904–1990) în primul volum al lucrării *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*⁵⁷ cuvântul fenomenologie este atât filosofic cât și non-filosofic.

Fenomenologia non-filosofică o întâlnim cu precădere în științele naturii, în special în domeniul fizicii. Prin termenul *fenomenologie* în general cercetătorii acestui domeniu doresc, de obicei, să sublinieze aspectul descriptiv al fenomenului diferit de conceptul prin care îl explică științific. De aceea, remarcăm faptul că în fenomenologia religiilor se observă o abordare similară, deoarece fenomenologii descriu și nu explică natura fenomenelor religioase.

O altă utilizare a termenului, în sens non-filosofic, apare în descrierea, sistematizarea și compararea studiilor religioase în care cercetătorii asamblează ordonat grupurile de fenomene religioase conform elementelor specifice.

Prima lucrare care folosește termenul *fenomenologie* aparține filosofului englez Johann Heinrich Lambert (1728–1777), care folosește termenul cu sensul de teorie a iluziei, care nu are legătură cu fenomenologia sau cu fenomenologia religiilor.⁵⁸ La sfârșitul

⁵⁶ MARTIN HEIDEGGER, *Ființă și timp*, Ed. Humanitas, București, 2002, p. 7.

⁵⁷ Vezi HERBERT SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, 2 vol., The Hague, Nijhoff, 1960.

⁵⁸ JOHANN HEINRICH LAMBERT, *Neues Organon: oder Gedanken uber die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schein*, Vol. 2, Johann Wendler, Leipzig, 1764, p. 217 apud GEORGE A. JAMES, *Interpreting Religion: The Phenomenological Approaches of Pierre Daniël Chantepie de la*

secolului al XVIII-lea, filosoful german Immanuel Kant (1724–1804) a realizat o însemnată analiză a *fenomenelor* ca date experimentale, ca lucruri ce apar și sunt construite de mintea umană. Astfel de fenomene, pe care Immanuel Kant le distinge de *noumena* ori ca *lucrul-în-sine*, sunt cele care pot fi studiate rațional, științific și obiectiv. O distincție asemănătoare între fenomenul religios, adică ceea ce apare ca manifestare a sacralului și realitatea religioasă în sine, aceea care nu poate fi exprimată fenomenologic, este întâlnită în fenomenologia descriptivă a mai multor fenomenologi ai religiei.

Dintre toate sensurile termenului *fenomenologie* folosit înainte de secolul al XX-lea, cel mai des utilizat este cel propus de Georg W. F. Hegel (1770–1831) în cunoscuta lucrare *Fenomenologia spiritului* (1807)⁵⁹ Aici autorul și-a propus să depășească confuzul și complexul sens al fenomenologiei de *noumen* în sensul pe care îl exprimase Immanuel Kant. Pentru Georg W. F. Hegel fenomenele sunt etape ale cunoașterii – manifestări în dezvoltarea Spiritului – care evoluează în conștiință din simpla experiență și culminează în forme de cunoaștere absolută. Fenomenologia este știința prin care mintea devine conștientă de dezvoltarea spiritului și își cunoaște esența – adică spiritul, așa cum este el însuși – prin studierea aparițiilor și manifestărilor sale.

În secolul al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea o serie de filosofi au folosit fenomenologia pentru a realiza studierea pur descriptivă a unui subiect. Eduard von Hartmann (1842 – 1906) a formulat o descriere fenomenologică a conștiinței morale, iar filozoful american Charles Sanders Peirce (1839 – 1914) a folosit fenomenologia pentru a face referire la studiul descriptiv a tot ceea ce apare fie real, fie iluzoriu.

Ca atare, spațiul filosofic a condus la apariția a două sensuri distincte ale termenului *fenomenologie*. Există sensul mai vechi și mai larg al termenului, care prezintă fenomenologia ca studiu descriptiv al unui subiect dat sau ca disciplină care descrie fenomene observabile și există și un sens mai restrâns al termenului, folosit în

Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw, Catholic University of America Press, Washington, 1995, p. 24.

⁵⁹ Vezi GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Fenomenologia spiritului*, Ed. Univers enciclopedic, București, 2010.

secolul al XX-lea, înțeles ca abordare filozofică care folosește o metodă fenomenologică.

Studiul științific modern al religiei a avut probabil începuturile la sfârșitul secolului al XVIII-lea, în mare parte ca produs al atitudinii raționale și științifice a Iluminismului, dar prima figură majoră în această disciplină a fost F. Max Müller (1823-1900). Max Müller a intenționat ca studiul religiei să fie o știință descriptivă, obiectivă, liberă de natura normativă a studiilor teologice și filozofice a religiei.⁶⁰ Astfel, istoria religiilor intenționează să desemneze un domeniu de studii cu multe discipline specializate care utilizează abordări diferite.

Pierre Chantepie de la Saussaye este adesea considerat fondatorul fenomenologiei religioase ca disciplină specială de clasificare a fenomenelor religioase. Datorită lui fenomenologia religioasă a ocupat o poziție intermediară între istorie și filosofie și a devenit curentul filosofic descriptiv și comparativ care implică colectarea și gruparea fenomenelor religioase. Unul dintre fondatorii studiului religiei, istoricul olandez C. P. Tiele (1830-1902), a considerat fenomenologia ca fiind prima etapă a științei religiei.

Cercetătorii religiei consideră fenomenologia ca fiind știința filozofică ce tratează despre sensul general al religiei, abordarea ei fiind apreciată ca fiind una sistematică. Abordarea istorică oferă o analiză istorică a dezvoltării unor religii separate în care fenomenologia oferă sinteza sistematică.

Istoricul religiilor Raffaele Pettazzoni (1883-1959) a încercat să reformuleze tendințele și tensiunile metodologice de studiere a religiei în termenii a două aspecte complementare: istoric și fenomenologic. Pe de o parte, istoria religiilor încearcă să descopere cu precizie ce s-a întâmplat și în ce fel au apărut faptele religioase, însă nu oferă o înțelegere mai profundă a semnificației a ceea ce s-a întâmplat și nici sensul sentimentului religios, deoarece de acestea se ocupă fenomenologia religiilor. Pe de altă parte, fenomenologia religiilor nu se poate face fără etnologie, filologie și alte discipline

⁶⁰ MAX MULLER, *Lectures on the Science of Language*, Vol. 2, Charles Scribner's Sons, New York, 1881, p. 54 *apud* GEORGE A. JAMES, *Interpreting Religion: The Phenomenological Approaches of Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw*, Catholic University of America Press, Washington, 1995, p. 22.

asociate studiului istoric. Prin urmare, potrivit lui Raffaele Pettazzoni, fenomenologia și istoria sunt două aspecte necesare studiului religiilor.

1.1. Reprezentanții conceptualizării și dezvoltării fenomenologiei religioase

Fenomenologii preocupați de experiența religioasă descriu fenomenele religioase raportându-se la credință, deoarece credința este o dimensiune religioasă fundamentală a exprimării și afirmării identității individuale și de grup, deși ea este în societatea modernă puternic secularizată o opțiune personală⁶¹. Ei consideră că religia are diferite componente pe care le pot studia din perspectiva ideilor, credințelor și tradițiilor religioase în vederea înțelegerii lor. Investigarea fenomenelor religioase își datorează conceptualizarea și dezvoltarea unor cercetători precum: Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, William Brede Kristensen și Gerardus van der Leeuw.⁶²

Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye. Prima folosire explicită a sintagmei *fenomenologie religioasă* apare în *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, lucrare realizată de Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye în 1887, în care acesta tratează despre rolul științei religiei și oferă o „schiță a fenomenologiei religioase”⁶³. Angajând terminologia lui Georg W. F. Hegel, Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye împarte știința religiei în două arii de investigare: esența și manifestarea, zone care trebuie abordate, în opinia lui, din perspectiva filosofiei și istoriei. Ca atare, fenomenologia lui Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye „nu aparține nici istoriei, nici filosofiei religioase așa cum le-a imaginat Hegel.”⁶⁴ Pentru Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye rolul fenomenologiei este acela de a analiza datele istorice din perspectivă filosofică printr-o „colectare, o

⁶¹ FRANCOIS JEAN CATALAN, *L'homme et sa religion*, Paris, Desché de Browes, 1994, p. 10 *apud* Constantin Schifirneț, *Religie și Tradiție*, în *Revista Română de Sociologie*, serie nouă, anul X, nr. 1-2, 1999, p. 53. (pp. 53-72).

⁶² MOOJAN MOMEN, *The Phenomenon of Religion: A Thematic Approach*, Oneworld Publications, Oxford, 1999, p. 1.

⁶³ GEORGE A. JAMES, *Interpreting Religion: The Phenomenological Approaches of Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw*, Catholic University of America Press, Washington, 1995, p. 42-45.

⁶⁴ IBIDEM, p. 45.

grupare, o aranjare și o clasificare a principalelor grupe de concepte religioase.”⁶⁵ Cu toate că Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye concepe fenomenologia religiilor ca fiind pregătitoarea elucidării filosofice a esențelor.

William Brede Kristensen. Lucrarea lui Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye va influența spațiul de gândire al vremurilor sale, ceea ce va motiva pe mulți alți gânditori să facă eforturi similare după ce lucrarea sa va fi tradusă în engleză și franceză.⁶⁶ Unul dintre acești cercetători care s-au remarcat pregnant în acest sens a fost William Brede Kristensen. George James consemnează că fenomenologia lui Williams Brede Kristensen „adoptă multe din modurile de grupare a fenomenelor religioase, după modelul lui Chantepie”⁶⁷, însă nu se oprește doar la atât și trece dincolo de abordările fenomenologice ale acestuia.

Pentru Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye fenomenologia este afectată de filosofia și istoria religiilor, însă pentru William Brede Kristensen fenomenologia reprezintă spațiul în care filosofia și istoria religioasă interacționează și se întrepătrund.⁶⁸ În acest sens, William Brede Kristensen subliniază asemănarea dintre manifestarea istorică și filozofie, ceea ce face ca viziunea sa despre fenomenologia religiilor să fie diferită de cea a lui Georg W. F. Hegel sau a lui Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye. În definirea esenței religioase, prin intermediul căreia William Brede Kristensen investighează manifestările istorice, acesta se apropie de concepția despre sacru a lui Rudolf Otto, care descrie sacrul folosind expresia *mysterium tremendum*.⁶⁹

Asemenea lui Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye, William Brede Kristensen are convingerea că fenomenologia religioasă intenționează să explice înțelesul fenomenului religios. El clarifică această afirmație declarând că fenomenologia religioasă explică

⁶⁵ IBIDEM, p. 43.

⁶⁶ IBIDEM, p. 141.

⁶⁷ IBIDEM, p. 141-143.

⁶⁸ W. BREDE KRISTENSEN, *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*, Springer-Science+Business Media, B.Y., 1960, p. 9.

⁶⁹ RUDOLF OTTO, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 20.

„înțelesul fenomenului religios așa cum îl exprimă credincioșii”⁷⁰. De asemenea, pentru William Brede Kristensen fenomenologia religiilor nu este completă prin gruparea sau clasificarea fenomenelor religioase în funcție de semnificația lor, ci în actul de înțelegere a lor: „Fenomenologia are ca obiectiv să vină în contact și să înțeleagă cât mai mult posibil datele religioase extrem de variate și divergente.”⁷¹

Fiind fenomenolog William Brede Kristensen a fost interesat mai mult de manifestările neprevăzute ale fenomenului religios decât de speculațiile filosofice. De aceea s-a preocupat de investigarea fenomenelor religioase mitologice, precum creația lumii sau potopul lui Noe, în aceeași măsură cu activitățile religioase umane, cum ar fi botezul sau jocurile olimpice, dar și de obiectele artisanale sau naturale legate de spațiului religios. În investigarea acestora ca fenomene el a utilizat doar sursele pe care le-a considerat ca fiind autentice reprezentate, de exemplu, de texte sacre sau imagini religioase, așa cum erau ele înțelese, exprimate și trăite de credincioși. Această procedură l-a obligat să își perfecționeze metodele de cercetare și l-a motivat să cunoască limbi și alfabeturi înrudite pentru a înțelege sursele fenomenelor religioase așa cum le exprimă, le trăiesc și le manifestă credincioșii înșiși. Datorită imensității de informație pe care ar fi trebuit să o abordeze, el a redus domeniul de cercetare la fenomenele religioase ale credincioșilor care trăiau în jurul spațiului geografic în care a apărut creștinismul. Necesitatea cunoașterii limbii pe care o vorbesc credincioșii religiilor înrudite a făcut ca puțini dintre elevii săi să îl urmeze. Gerardus van der Leeuw sau Claas J. Bleeker au fost unii dintre aceștia, însă mulți alții au rămas doar la stadiul de a-și manifesta interesul față de studiile sale.

Gerardus van der Leeuw. Cercetarea fenomenologică religioasă devine tot mai consistentă odată cu apariția lucrării *Phänomenologie der Religion*⁷² a lui Gerardus van der Leeuw. Aici autorul urmează ideile și conceptele fenomenologice ale lui William Brede Kristensen, apropiindu-se în același timp de fenomenologia

⁷⁰ W. BREDE KRISTENSEN, *Op. cit.*, p. 15-18.

⁷¹ IBIDEM, p. 11.

⁷² Vezi GERARDUS VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tubingen, Mohr (Siebeck), english translation, *Religion in Essence and Manifestation. A Study in Phenomenology*, Allen & Unwin, London, 1938.

ontologică a lui Martin Heidegger și de hermeneutica lui Wilhelm Dilthey.

Pentru Gerardus van der Leeuw a înțelege este un aspect fenomenologic subiectiv care este în mod inerent interconectat cu obiectivitatea a ceea ce este evident, a ceea ce se manifestă. Van der Leeuw consideră că relația dintre înțelegerea umană și fenomenele înseși poate fi exprimată tot așa cum Wilhelm Dilthey explică științele umane care „se bazează pe relațiile dintre experiență, expresie și înțelegere”.⁷³

Deoarece în concepția lui Gerardus van der Leeuw raportarea la sacru este asemănătoare cu a lui William Brede Kristensen, acesta se apropie de viziunea lui Rudolf Otto în ceea ce privește identificarea categoriilor esențiale ale fenomenelor religioase, motiv pentru care transcendentul se relevă sub toate formele de înțelegere umană, ceea ce face ca sacrul să fie perceput ca o manifestare complet diferită de tot ceea ce cunoaște ființa umană. Ca atare, sacrul trezește teama absolută printr-o terifiantă, fascinantă, extraordinară și admirabilă revelație de sine.⁷⁴ Gerardus van der Leeuw susține că acest concept de teamă este prezent și în concepția lui Søren Kierkegaard care trata despre *angoasă* ca anxietate, ceea ce sugerează starea de neliniște, de tulburare, de îngrijorare religioasă, ca în lucrările lui Martin Heidegger care tratează despre „ceea ce trezește teama de a fi în lume”⁷⁵ atunci când se face referire la sacru. De asemenea, Gerardus van der Leeuw recunoaște că, deși înfricoșător, *a-ființa-în-lume* înseamnă fundamental a îngriji, grija fiind ca atare structura existențială prin care a fi, a ființa, *Dasein*-ul, constă în a fi preocupat de relaționarea cu semenii.⁷⁶

Deoarece toate experiențele dezvăluie transcendența ascunsă înțelegerii, toate experiențele lui *a-ființa-în-lume* sunt în cele din urmă experiențe religioase ale sacrului. Ca atare, ființa umană este *homo religiosus*, căreia Gerardus van der Leeuw îi opune conceptul de *homo negligens*.⁷⁷

⁷³ IBIDEM.

⁷⁴ GERARDUS VAN DER LEEUW, *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology*, 2 vol., Harper & Row, New York, 1963, p. 63.

⁷⁵ IBIDEM, p. 463.

⁷⁶ IBIDEM, p. 339.

⁷⁷ IBIDEM, p. 50.

Ceea ce observăm că străbate gândirea acestor cercetători considerați ca fiind cei mai reprezentativi dintre fondatorii fenomenologiei religiilor este convingerea ce va caracteriza definitiv acest curent filosofic și anume că sarcina fenomenologiei religioase este aceea de a interpreta variatele moduri prin care sacrul se manifestă în lume, moduri în care oamenii înțeleg și se îngrijesc pentru ceea ce li se revelează, pentru ceea ce este în ultimă instanță, taina, misterul Vieții.

1.2. Caracteristicile fenomenologiei religioase

Următoarele caracteristici sunt reprezentative pentru a defini fenomenologiei religiilor ca disciplină: comparativă, sistematică, empirică, istorică și descriptivă; exigența antireducționistă și natura autonomă, adoptarea noțiunilor filosofice fenomenologice de *intenționalitate* și *epoché*, importanța empatiei, a înțelegerii corecte și a angajamentului religios și ambiția de a oferi perspective structurilor și semnificațiilor esențiale. Majoritatea acestor caracteristici sunt asociate cu fenomenologia religiilor și totodată sunt acceptate de cea mai mare parte a fenomenologilor, dar sunt împărțite și de istoricii religiilor. Cu toții au ca obiectiv ultim al studiului conceptul de sacru care reprezintă, în viziunea lor, mai mult decât o etapă din istoria omului. Sacrul este o „structură a conștiinței care dă naștere unei forme de a fi în lume caracterizate în primul rând prin deschiderea către Transcendență, care se constituie ca sursă de semnificație și de valoare supraumană.”⁷⁸

În acest context, trebuie evidențiat faptul că fenomenologii sunt în general de acord cu faptul că fenomenologia religiilor realizează o abordare cuprinzătoare în ceea ce privește clasificarea și sistematizarea fenomenelor religioase. De asemenea, cu toții sunt de acord că fenomenologia religiilor folosește abordarea comparativă în investigarea fenomenelor religioase. Numeroși fenomenologi consideră fenomenologia religiilor ca fiind studiul comparat al religiilor. Cu toate acestea sunt convinși că fenomenologia religiilor este capabilă să pătrundă în structura și înțelesul fenomenului

⁷⁸ JUAN MARTIN VELASCO, *Mircea Eliade, o nouă hermeneutică a sacrului. Locul lui Mircea Eliade în știința religiilor*, Ed. Polirom, Iași, 1997, p. 54.

religios prin compararea elementelor care caracterizează diversitatea fenomenelor religioase.

Abordarea empirică. Claas. J. Bleeker, Mircea Eliade și asemenea lor cei mai mulți fenomenologi care au avut și o abordare istorică asupra religiilor, realizează o abordare empirică în investigarea fenomenului religios care nu este alcătuită din ipoteze sau judecăți a priori. Abordarea lor este considerată științifică și obiectivă. Ea începe de la colectarea elementelor fenomenologice și continuă cu descifrarea structurilor fenomenelor religioase, descriind exact ceea ce dezvăluie datele empirice. Astfel, fenomenologii religiilor realizează tipologii esențiale și structuri universale ale fenomenelor religioase bazându-se pe generalizări empirice și inductive.⁷⁹

Cu toate acestea, fenomenologiei religiilor i se reproșează faptul că nu își alcătuieste afirmațiile pe experiența personală și, ca atare, este arbitrară și neștiințifică. Criticii acuză că structura și semnificațiile universale ale fenomenelor pe care le prezintă abordarea empirică nu reies dintr-o cunoaștere directă și, ca atare, nu pot fi verificate, motiv pentru care aceste descoperiri fenomenologice nu sunt științifice.

Abordarea istorică. Fenomenologii religiilor susțin că prin studiul lor cooperează și completează cercetarea istorică. Datorită acestui fapt fenomenologia religiilor este profund istorică. Toate datele religioase sunt istorice, ca atare nici un fenomen religios nu poate fi înțeles în afara istoriei. Fenomenologul trebuie să fie conștient de contextul istoric, cultural și socio-economic în care apare și se manifestă fenomenul religios. Cu toate acestea, criticii acuză fenomenologia religiilor de faptul că metodele sale de investigare neglijează atât aspectul istoric cât și cel ontologic al fenomenului religios, ceea ce o face să fie anistorică și atemporală.⁸⁰

Abordarea descriptivă. Spre deosebire de Max Müller, care intenționa să facă din fenomenologia religioasă o știință descriptivă autonomă și obiectivă și W. B. Kristensen care concepea

⁷⁹ JACQUES WAARDENBURG, *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Introduction and Anthology*, 2nd Edition, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1999, p. 13.

⁸⁰ IBIDEM.

fenomenologia religioasă ca pe o descriere pură, aproape toți fenomenologii religiilor nu se limitează, pur și simplu, doar la aspectul descriptiv al fenomenului religios. De aceea, metodele de investigare fenomenologică propuse W. B. Kristensen, în care natura subiectivă a fenomenului religios este identificată cu ajutorul ipotezelor și judecăților descriptive, nu mai constituie restricții metodologice pentru cercetătorii de azi. Cu toate acestea, fenomenologii religiilor își clasifică abordările științifice folosind aceeași metodă descriptivă. Ei susțin că folosesc abordarea descriptivă ca să prezinte clasificările, tipologiile și structurile fenomenologice ca fiind descriptive. Fenomenologii religiilor fac diferența între clasificarea datelor religioase, care este obiectivă și științifică, și descrierea lor, care este subiectivă și normativă.⁸¹

Antireducționismul. Fenomenologii religiilor susțin acest concept pentru a se opune reducționismului care, în viziunea lor, impune preconcepții necritice și judecăți lipsite de claritate în vederea studierii fenomenelor ca fenomene și a descrierii exacte a ceea ce dezvăluie fenomenul. Mai mult decât oricare altă abordare din studiul modern al religiei, antireducționismul insistă că fenomenologii atunci când anchetează fenomenul trebuie să abordeze datele religioase ca evenimente fundamentale și ireductibile religioase.

Rudolf Otto, Mircea Eliade și alții asemenea lor, apără de multe ori cu tărie antireducționismul criticând abordările reducționiste din trecut. Interpretările reducționiste se bazează, spre exemplu, pe normele *pozitiviste* și *raționaliste* care exprimă datele religioase în cadre explicative evolutive, unic direcționate.

Fenomenologii religiilor critică reducționismul deoarece restrânge datele religioase pentru a le potrivi unor perspective non-religioase cum ar fi cele ale sociologiei, psihologiei sau economiei. În acest fel argumentează modul în care reducționismul distruge specificul, complexitatea și ireductibilitatea intenționalitate a fenomenului religios. În încercarea de a înțelege prin simpatie

⁸¹ ERIC J. SHARPE, *The Study of Religion*, în *The Journal of Religion*, 70, 3/1990, p. 352, (pp. 340-352) disponibil la <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.1086/488407> (accesat 27.05.2019.)

experiența celuilalt, fenomenologul religiilor trebuie să respecte intenționalitatea religioasă inițială exprimată de date.⁸²

Autonomia. Legat direct de pretenția antireducționistă a ireductibilității religioase este recunoașterea fenomenologiei religiilor ca disciplină și abordare autonomă. Dacă există anumite moduri ireductibile prin care sunt date fenomenele religioase, atunci trebuie folosită o metodă specifică de înțelegere care să corespundă naturii religioase a subiectului și să furnizeze interpretările ireductibile ale fenomenelor religioase. Fenomenologia religiilor este autonomă dar nu autosuficientă. Depinde foarte mult de cercetarea istorică și de datele furnizate de filologie, etnologie, psihologie, sociologie, teologie și de alte abordări științifice care trebuie mereu integrate în perspectiva fenomenologică.

Intenționalitatea. Fenomenologia analizează conștiința ca act a ceva și pretinde că înseamnă ceea ce este dat de intenționalitatea acestei structuri. Pentru a identifica, a descrie și a interpreta semnificația fenomenelor religioase, cercetătorii trebuie să prezinte structura intenționată a manifestărilor acestora. Pentru Rudolf Otto structura a priori a conștiinței religioase este conștiința a ceea ce intenționează, obiectul numinos.⁸³ Metoda psihologico-fenomenologică a lui Gerardus Van der Leeuw și dialectica lui Mircea Eliade de investigare și interpretare a sacrului⁸⁴ sunt tehnici de captare a caracteristicilor intenționate ale manifestărilor religioase. Critica majoră pe care o aduce fenomenologia religiilor abordării reducționiste constă în negarea existenței unei intenționalități unice a fenomenelor religioase.⁸⁵

Experiențele religioase dezvăluie structuri transcendente în care ființele umane intenționează transcendentul în sensul supranatural al sacrului. Această intenționalitate este influențată întotdeauna de aspectele istorice, culturale și lingvistice. Limbajul religios se situează dincolo de propria formă în structuri și sensuri

⁸² DOUGLAS ALLEN, *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics*, în *Journal of the American Academy of Religion*, Volume XLVII, Issue 1, 1 March, 1979, (pp. 166-168) disponibil la <https://academic.oup.com/jaar/article-abstract/XLVII/1/166-b/653697?redirectedFrom=PDF> (accesat 27.05.2019.)

⁸³ Vezi RUDOLF OTTO, *Despre numinos*, Ed. Humanitas, București, 2005.

⁸⁴ Vezi MIRCEA ELIADE, *Sacrul și profanul*, Ed. Humanitas, București, 1995.

⁸⁵ DOUGLAS ALLEN, *Op. cit.*, p. 167.

sacre intenționate care transcend categoriile și analizele spațiale, temporale, istorice și conceptuale. De aceea, expresiile religioase sunt profund simbolice, analogice, metaforice, mitice și alegorice. Explicațiile reduționiste tind să distrugă structura intențională a înțelesului religios care este invariabil orientat spre transcendent, spre sacru. Pentru realizarea unei experiențe și a unei comunicări religioase semnificative, care să facă referire la transcendentul intențional, actul cunoașterii fenomenologice trebuie să fie adus într-o relație integrală cu lumea noastră limitată, spațială, temporală, istorică, culturală, cu obiectele și semnificațiile sale intenționate. De aceea, limbajul simbolic, în structurile și funcțiile sale complexe și diverse, este esențial pentru revelarea, constituirea și comunicarea sensului intenționat religios. Expresiile simbolice religioase servesc ca punți de mediere indispensabile. Pe de o parte, ele întotdeauna indică dincolo de sine înțelesuri intenționate transcendentale iar, pe de altă parte, folosirea limbajului simbolic extras din lumea spațială, temporală, naturală și istorică a experienței, mediază ceea ce apare ca transcendent, limitează și încorporează sacru, permite dezvăluirea transcendentului ca immanent și oferă sensuri sacre accesibile din punct de vedere uman, relevante pentru situații existențiale particulare. Această intenționalitate specifică manifestării religioase garantează că structurile experienței religioase, precum și interpretările și înțelegerile pe care le comportă ca fenomen, vor rămâne permanent deschise.⁸⁶

Condițiile necesare pentru cunoașterea structurii experienței religioase, construirea limbajului religios și formularea interpretărilor științifice despre acesta, confirmă faptul că sensurile pe care le comportă exprimarea umană conține limitele revelatoare ale intenționalității. Cu alte cuvinte, fenomenologia religiilor relevă modul în care intenționalitatea fenomenală este limitată de varietatea și bogăția de sensuri a formulărilor limbajului uman. Sau, mai concret, intenționalitatea fenomenală este ascunsă de exprimarea limbajului uman. Faptul că intenționalitatea fenomenală nu poate fi întrutotul exprimată nu înseamnă că ea nu se manifestă. Inexprimabilitatea ei nu presupune inexpresivitatea. În acest fel,

⁸⁶ Vezi BRUCE LINCOLN, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, University of Chicago Press, Chicago, 2003.

aceste perspective prin definiție relative, intenționate întotdeauna către sacru, descoperă felul în care există dincolo de ele însele structuri transcendente, inepuizabile posibilități de revalorizare a expresiilor lingvistice și simbolice a experiențelor, interpretărilor și mereu ineditelor creații religioase.

Epoché, empatie și cunoașterea simpatetică.⁸⁷ Majoritatea fenomenologilor consideră conceptul *epoché* ca fiind rezultatul firesc al punerii în paranteze – *bracketing* – a ideilor, credințelor și concepțiilor religioase în scopul identificării esenței lor fenomenologice. Este important să precizăm faptul că Edmund Husserl, ca și alți filozofi de după el, apelează la conceptul de *epoché* ca metodă reduționistă fără a intenționa să restrângă perspectiva de manifestare și nici să nege complexitatea și specificitatea fenomenelor. Astfel, reducția fenomenologică⁸⁸ este menită să realizeze exact opusul reduționismului prin suspendarea atât a ipotezelor neexprimate cât și a preconcepțiilor și judecăților obișnuite pentru a permite să se ajungă la o dezvăluire mult mai detaliată a ceea ce se manifestă, precum și la înțelegerea modului în care se manifestă ce se manifestă în experiență; pentru a permite o mai bună conștientizare a fenomenelor experimentate la nivele pre-reflective, emotive, imaginative, non-conceptuale ale experienței intenționate și pentru a deschide perspective inedite în intenționalitatea specifică și bogăția concretă a experienței.

Conceptul de *epoché* fenomenologic, cu accent pe empatie și înțelegere simpatetică, este legat de antireducționismul metodologic. Dacă fenomenologul trebuie să descrie semnificația fenomenelor religioase, așa cum apar în viața persoanelor religioase, atunci el trebuie să își suspende toate prejudecățile personale cu privire la ceea ce este real, să empatizeze și să regândească imaginativ fenomenul religios pe care îl analizează. Insistând asupra ireductibilității religioase, fenomenologul este dator să relaționeze

⁸⁷ JAMES L. COX, *An Introduction to the Phenomenology of Religion*, Continuum, London, 2010, p. 1.

⁸⁸ PAUL RICOEUR, *Introducere la traducerea în franceză a lucrării Ideen I*, p. XVIII (Vezi Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Tome Premier, Paris, Gallimard, 1950) apud VICTOR EUGEN GELAN, *De la lumea naturală la conștiința transcendentală. Rolul și importanța reducției fenomenologice în cadrul proiectului filosofic husserlian al Ideilor I*, în *Rev. filos.*, LXII, 5, București, 2015, p. 616.

simpatetic, să se transpună în viața religioasă a altora pentru a înțelege semnificația religioasă a fenomenelor experimentate. Există, desigur, limitări la această participare personală, de vreme ce o altă persoană rămâne întotdeauna într-o oarecare măsură *celălalt*. Fenomenologii insistă asupra faptului că empatia, atitudinea simpatetică și participarea personală, nu subminează în nici un fel necesitatea abordării științifice sau respectarea unor criterii riguroase de interpretare. Prin asumarea atitudinii simpatice, fenomenologul afirmă că fenomenele religioase nu sunt *iluzorii* iar obiectul intenționat este *real*. *Bracketingul* fenomenologic implică suspendarea tuturor judecăților de valoare, chiar dacă conceptele de *sfânt* sau *sacru* reprezintă experiența unei ultime realități.

Cu câteva excepții, în timp ce folosesc în investigarea lor *epoché* sau alte metode similare, fenomenologilor li se reproșează că nu au supus unor analize suficient de riguroase tocmai conceptele pe care le folosesc. Totodată, criticii impută și faptul că exprimă prea ușor judecăți de valoare față de tema cercetată, dar și faptul că se implica personal în relaționarea empatică. De asemenea, consideră ei, evaluarea lor fenomenologică este lipsită de criterii științifice necesare pentru verificarea realizării și înțelegerii relației simpatetice.

Pe de altă parte, mulți fenomenologi ai religiei susțin că în vederea realizării investigării fenomenologice este necesar angajamentului religios, prezența unei credințe religioase personale sau cel puțin o experiență religioasă profundă, pentru ca un cercetător să fie capabil de empatie, participare și înțelegere simpatetică. Alți fenomenologi însă, susțin că astfel de angajamente religioase personale produc, în general, descrieri părtinitoare care nu permit o cunoaștere corectă a experienței religioase. Așadar, se poate spune că o anumită credință sau un angajament teologic nu sunt o condiție prealabilă în vederea descrierii exacte a fenomenelor religioase. Mai degrabă, în opinia lor, este nevoie de un angajament față de fenomenele religioase manifestat în termeni de curiozitate intelectuală, sensibilitate și respect, care ar trebui să fie indispensabil în înțelegerea fenomenului religios. Un astfel de angajament poate fi împărțit atât de credincioși, cât și de necredincioși.

În interiorul înțeleșurilor și structurilor esențiale ale fenomenului religios⁸⁹ nici un obiect nu poate fi important pentru fenomenologie dacă nu este verificat prin *reducția eidetică*, *viziunea eidetică*, *intuiția esențelor*, *metoda de variație liberă* și alte tehnici de obținere a unei înțelegeri structurale și de semnificație a esenței lor. Cu toate acestea, fenomenologia religiilor, chiar și în sensul specific al descrierii structurilor și semnificațiilor esențiale, tinde să evite astfel de formulări metodologice. Există, bineînțeles, excepții notabile, așa cum reiese din lucrările lui Max Scheler, Paul Ricoeur, și un număr relativ mic de alți filosofi, care încorporează fenomenologia religiilor ca parte a gândirii lor despre fenomenologie.

Se constată, în general, că majoritatea fenomenologilor religiilor acceptă opinia lui Claas J. Bleeker despre faptul că metode de cercetare fenomenologică precum *viziunea eidetică* ar trebui folosite doar într-un sens figurativ și, de asemenea, mulți dintre ei sunt de acord cu avertizarea acestuia asupra faptului că fenomenologia religiilor ar trebui să evite speculațiile filosofice și să nu se amestece în problemele dificile de metodologie, deoarece în acest fel se obțin adesea tipologii fenomenologice de *structuri universale* și de *sensuri esențiale* ale fenomenelor religioase, care nu reprezintă o analiză temeinică și o verificare riguroasă a modului în care fenomenologul a ajuns la aceste descoperiri. Pe scurt, în opinia lui Claas J. Bleeker, o mare parte din fenomenologia religiilor pare a folosi o metodică necritică.

Fenomenologii vizează intuiția, interpretarea și descrierea esenței fenomenelor religioase, dar nu este precizat concret ce exprimă, ce se înțelege prin sintagma *structură esențială* a fenomenului religios.⁹⁰ Pentru unii fenomenologi, o *structură esențială* pare a fi rezultatul unei generalizări inductive empirice, exprimând o proprietate comună a mai multor fenomene. Pentru alții, *structurile esențiale* fac referire la tipurile de fenomene religioase, motiv pentru care încă există o dezbatere în ceea ce privește relația dintre date de

⁸⁹ ANDREI MARGA, *Introducere în filosofia contemporană*, Ed. Polirom, Iași, 2002, p. 115.

⁹⁰ NINIAN SMART, *Ninian Smart on World Religions*, în *Religious Experience and Philosophical Analysis*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 194.

tip istoric și date de tip fenomenologic. În sens fenomenologic, esența se referă la structuri profunde sau ascunse, care nu sunt evidente la nivelul experienței imediate și care trebuie descoperite și decodificate sau interpretate prin metoda fenomenologică. Aceste structuri exprimă caracteristicile invariabil necesare, care ne permit să distingem fenomenele religioase și să le înțelegem ca fenomene de un anumit tip.

1.3. Evoluții recente în fenomenologia religiilor

Evoluțiile din cadrul fenomenologiei religiilor din ultimele decenii ale secolului al XX-lea și din primii ani ai secolului al XXI-lea transmit o imagine confuză a stării actuale și a perspectivelor domeniului respectiv.

Cu toate acestea, trebuie spus că în gândirea europeană a existat o evoluție remarcabilă a fenomenologiei religiilor, începută în ultima parte a secolului al XX-lea, deseori identificată cu fenomenologia și hermeneutica a căror preocupare principală este religia. Deși, încă nu este clar dacă aceste direcții de cercetare filozofică pot fi aduse sub tutela fenomenologia religiilor, acestea sunt recunoscute ca fiind *noua fenomenologie* sau *post-fenomenologice*.⁹¹

Se pot menționa, în mod special, câțiva dintre cei mai influenți fenomenologi europeni ai religiei din secolul al XX-lea. Emmanuel Levinas (1906-1995), studentul lui Edmund Husserl, care a influențat major gândirea fenomenologică și a devenit unul dintre filosofii dominanți de la sfârșitul secolului al XX-lea. Cu accent major asupra eticii, spiritualității și filozofiei evreiești, Emmanuel Levinas a subliniat *alteritatea radicală* și *primatul altora* și astfel a evidențiat de timpuriu relația fenomenologică dintre *sine* și *celălalt* și a atras atenția asupra privilegiului pe care îl are statul asupra *eului* și a *ego*-ului epistemic.⁹² Paul Ricoeur (1913-2005), a cărui resurse filozofice se găsesc tot în gândirea lui Edmund Husserl, a pus accentul pe limbajul religios-simbolic și pe descrierea fenomenului religios,

⁹¹ Vezi HERMANN SCHMITZ, *Scurtă introducere în noua fenomenologie*, Ed. Ratio et Revelatio, Oradea, 2018.

⁹² MEROLD WESTPHAL, *Prayer and the Posture of the Decentered Self*, în *The Phenomenology of Prayer*, Fordham University Press, New York, 2005, p. 19.

contribuind în mod inestimabil la înțelegerea fenomenelor religioase prin analiza și interpretarea hermeneutică a sensului pe care îl au acestea.⁹³

Printre cei mai influenți filozofi din domeniul fenomenologiei religiilor sunt Martin Heidegger (1889-1976) și Jacques Derrida (1930-2004). Lucrările lui Martin Heidegger, bazate pe prelegerile și cursurile pe care le-a prezentat în 1920 și 1921, au fost publicate în limba germană în anii 1990 și traduse cu titlul *Phenomenology of Religious Life* (2004)⁹⁴. Jaques Derrida, care a studiat fenomenologia transcendentă a lui Edmund Husserl, este principalul reprezentant al teoriei deconstructiviste. Începând cu sfârșitul anilor 1990, Jaques Derrida și-a concentrat din ce în ce mai mult atenția asupra religiei. În lucrările sale bazate pe o atentă întoarcere la gândirea lui Edmund Husserl, dar și pe o critică post-fenomenologică a prezenței prin afirmarea a celuilalt, s-a preocupat de interpretarea fenomenelor culturii spirituale.⁹⁵

Alți filozofi influenți din domeniul fenomenologiei religiilor pot fi clasificați după interesul pe care l-au manifestat față de cunoașterea fenomenologică religioasă. Astfel, amintim pe Michel Henry (1922-2002) cu lucrări precum *Essence of Manifestation* (1973), *Întruparea* (2000) în română și *I Am the Truth* (2003) și Jean-Luc Marion (n. 1946), a cărui gândire filosofică este adânc înrădăcinată în fenomenologia lui Edmund Husserl. Se poate spune că el este cel mai influent gânditor din *noua fenomenologie*, cu lucrări traduse și în limba română precum *Dumnezeu fără ființă* (1991), *Reducție și dăruire* (1998), *Dat fiind* (2002). Jean-Yves Lacoste (n. 1953) este un alt nume reprezentativ contemporan în domeniu din lucrările căruia amintim unele dintre cele traduse în română: *Fenomenalitatea lui Dumnezeu* (2011), *Timpul – o fenomenologie teologică* (2005).

1.4. Contextualizarea fenomenologiei religioase

La sfârșitul secolului al XX-lea, evoluțiile semnificative din filosofia europeană, de obicei influențate de Edmund Husserl și

⁹³ JACQUES WAARDENBURG, *Op. cit.*, p. 13.

⁹⁴ Vezi MARTIN HEIDEGGER, *Phenomenology of Religious Life*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2004.

⁹⁵ Vezi JOHN D. CAPUTO, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Indiana University Press, Bloomington, 1997.

fenomenologia filosofică, s-au concentrat din ce în ce mai mult pe religie. Nu este încă limpede dacă astfel de evoluții vor avea o influență semnificativă asupra fenomenologiei religiilor în cadrul studiilor religioase. În cele din urmă, există trei contribuții interdependente în fenomenologia religiilor care adesea contrazic caracteristicile dominante anterioare: accentul pe *celălalt*, pe *dăruire* și *contextualizare*. Încă de la începuturile lor, fenomenologia și în special fenomenologia religiilor, au subliniat necesitatea conștientizării presupuzițiilor, suspendarea judecăților de valoare, descrierea cu exactitate și interpretarea fenomenelor ca fenomene.

Fenomenologia recunoaște că până acum, cu proiectele sale esențiale și pretenții de universalitate, nu a acordat suficientă atenție experiențelor și diferitelor semnificații despre *eu* și despre *celălalt*. Adesea, prin intermediul fenomenologiei religiilor învățăm mai multe despre teorie și metoda de investigare a acestui curent filosofic decât despre fenomenele religioase pe care le experimentăm. Fenomenologia s-a preocupat mai mult de cadru metodologic și hermeneutic din dorința de a deveni atentă la diversitatea extraordinară a vocilor religioase. În acest sens fenomenologia religiilor se concentrează pe *donăție*. Fenomenologia și fenomenologia religiilor subliniază necesitatea de a fi atenți la ceea ce este dat în experiență. Reflexia fenomenologică implică o deschidere activă și o atenție mai profundă pentru modul în care apar sau ne sunt date, oferite experiențele religioase.

De-a lungul deceniilor, fenomenologia religiilor a devenit mult mai cuprinzătoare, mai autocritică și mult mai sofisticată în recunoașterea complexității, ambiguității și profunzimii diferitelor noastre moduri de dăruire. De exemplu, în foarte dinamica lor donăție, fenomenele religioase dezvăluie și ascund structuri și înțelesuri; sunt multidimensionale și își câștigă un sens prin pre-înțelegeri, analiză pre-reflectivă, emotivă și imaginativă, precum și analiză rațională și conceptuală. De asemenea, fenomenele religioase ca fenomene donate nu sunt dezvăluite ca date goale, ci ca date foarte complexe, inepuizabile, constituite, auto-transcendente și sunt donate în moduri care afirmă natura perspectivei deschise a tuturor cunoștințelor și ne-închiderea în nici un fel a descrierilor, interpretărilor și explicațiilor. De aceea, fenomenologii religiilor sunt

mult mai sensibili la situația complexă, mediată, interactivă, contextuală a sarcinii lor fenomenologice.

Fenomenologii religiilor de azi tind să fie mai sensibili la constrângerile și perspectivele contextuale ale abordării lor și mai modești în pretențiile lor. Ei sunt conștienți că există o valoare indiscutabilă în descoperirea esențelor și structurilor religioase, întruchipată și contextualizată, imobilă, absolută, anistorică, veșnică, un adevăr cu înțeles etern. În această privință, în opinia lor, o fenomenologie preocupată mai mult de religie, mai auto-critică și mai consecventă, poate contribui enorm la studierea religiei.

Conștientizarea presupuzițiilor, localizarea istorică contextualizată și cerințele cunoașterii prospective ale fenomenologiei religiilor, sunt aspecte metodologice care denotă preocupările acestui curent filozofic pentru caracterul comun al ființelor umane, pentru noțiunea de unitate și comuniune, precum și pentru definirea distincțiilor care dau identitate acestor concepte. O astfel de fenomenologie a religiei, autocritică și conștientă, poate încerca să formuleze structuri și sensuri esențiale prin metode fenomenologice riguroase și poate realiza inclusiv confirmarea intersubiectivă a propriilor afirmații, încercând astfel să formuleze proiecte noi, dinamice, sensibile din punct de vedere contextual, care implică întâlniri creative, contradicții și sinteze.

2. Relația dintre fenomenologia religiilor și spațiul misionar ortodox

Perspectiva relației dintre fenomenologia religiilor și misiunea ortodoxă, în opinia noastră, se realizează în contextul cunoașterii rolului pe care o poate avea fenomenologia religiilor pentru activitatea misionară ortodoxă. De aceea, în acest context, importanța pe care misiologia ortodoxă o acordă fenomenologiei religiilor reiese din aportul pe care aceasta îl poate aduce desfășurării acestei activități.

De aceea, noi credem că prin conceptul de *fenomen saturat* Jean-Luc Marion contribuie la relevarea importanței pe care o poate avea fenomenologia religiilor pentru teologie. Gânditorul francez este unul dintre cei mai importanți fenomenologi contemporani. Conceptul de *fenomen saturat*, în opinia lui, exprimă pe deplin

realitatea fenomenului religios și permite construirea legăturilor dintre teologie și fenomenologia religiilor.

Într-o succintă definiție a fenomenologului, *fenomenul saturat* reprezintă „fenomenul care se oferă prin exces de intuiție, care stupefiază, uluiește și apare fără condiții de posibilitate transcendente; cu alte cuvinte, este vorba despre un fenomen saturat de intuiție”⁹⁶, cu alte cuvinte: „un fenomen necondiționat și ireductibil, fără orizont de delimitare și fără Eu constituant”⁹⁷

Elementele fenomenologice care alcătuiesc *fenomenul saturat*, potrivit lui Nicolae Turcan,⁹⁸ sunt după cantitate imprevizibile și se impun prim uimire. „Uimirea este un exemplu pe care Marion îl folosește pentru a arăta că în cazul fenomenelor incomensurabile sinteza fenomenologică se realizează în absența totalității, a cunoașterii complete a obiectului.”⁹⁹

În ceea ce privește calitatea *fenomenului saturat*, Jean-Luc Marion arată că este *insuportabil*. Este similar episodului biblic de pe Muntele Sinai în care Moise nu îl poate vedea pe Dumnezeu: „Orbirea datorată strălucirii caracterizează ceea ce privirea nu poate suporta”.¹⁰⁰

După relație *fenomenul saturat*, potrivit lui Nicolae Turca, este *absolut*. Este ceea ce se oferă prin exces, fără un orizont care să-l anunțe, din care să apară, liber de orice a priori, și nu poate fi pus în relație cu absolut nimic și nici asemănat cu ceva.¹⁰¹

În ceea ce privește modalitatea de manifestare a *fenomenului saturat*, acesta este *de neprivit*. „A determina fenomenul saturat ca de neprivit revine la a considera că se impune vederii cu un asemenea

⁹⁶ JEAN-LUC MARION, *Vizibilul și revelatul: teologie, metafizică și fenomenologie*, Ed. Deisis, Sibiu, 2007, p. 173.

⁹⁷ JEAN-LUC MARION, *Fenomenul saturat*, în *Jean-Louis Chrétien et al., Fenomenologie și teologie* (Plural), Polirom, Iași, 1996, p. 88.

⁹⁸ NICOLAE TURCAN, *Fenomenul saturat și relevanța sa teologică*, în rev. *Tabor*, nr. 8, august 2015, p. 73-80.

⁹⁹ IBIDEM, p. 74.

¹⁰⁰ JEAN-LUC MARION, *Le visible et le révélé*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2010 p. 59 *apud* Nicolae Turcan, *Fenomenul saturat și relevanța sa teologică*, în rev. *Tabor*, nr. 8, august 2015, p. 75.

¹⁰¹ NICOLAE TURCAN, *Op. cit.*, p. 75.

exces de intuiție, încât nu mai poate fi redus la condițiile experienței, deci la Eul care le fixează”.¹⁰²

O atare prezentare a fenomenului saturat dezvăluie capacitatea acestuia de a fi folosit în explicarea fenomenelor religioase precum *teofania*, adică a experienței directe a lui Dumnezeu dincolo de afirmațiile și negațiile limbajului omenesc. *Fenomenul saturat* se donează într-o formă de vizibilitate specifică, fiind caracterizat de strălucirea orbitoare care ar putea fi prezentată doar în elementele invizibilului, contextualizat în învățătura ortodoxă de discursul areopagitic. De aceea, Nicolae Turcan consideră că teologia primește „un ajutor de la fenomenologie și poate aduce la discurs fenomene dificil de explicitat doar prin paradigma modernă a subiectului și obiectului.”¹⁰³

Pentru spațiul misionar investigarea fenomenologică relevă modul în care „omul cunoscător nu mai face experiența cunoașterii, ci o contra-experiență, în care nu își mai impune categoriile intelectului său fenomenelor care îi apar, ci invers, lasă fenomenele să se manifeste așa cum i se dau.”¹⁰⁴ Ca atare, remarcăm faptul că însușirea metodei de lucru a fenomenologiei religioase de către misionarul ortodox are capacitatea de a îmbogăți exprimarea misionară și ajută la cunoașterea modului în care acesta trebuie să se poziționeze față de elementele de credință.

Jean-Luc Marion dă exemple de fenomene saturate precum evenimentul istoric, opera de artă pe care o consideră imaginea idolului, trupul omenesc sau icoana, pe care le întâlnim în mod firesc în spațiul mental și real al vieții.¹⁰⁵ Modul natural în care aceste fenomene se manifestă pentru om și se constituie în repere ale vieții religioase identifică prin intermediul fenomenologiei religiilor misionarului ortodox uneltele duhovnicești cele mai potrivite în desfășurarea și propovăduirea actului său de credință.

Nicolae Turcan consideră că „am putea spune că fenomenul saturat se inspiră din teologie, care îi oferă destule fenomene

¹⁰² JEAN-LUC MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris, 2013, p. 353 *apud* Nicolae Turcan, *Fenomenul saturat și relevanța sa teologică*, în rev. *Tabor*, nr. 8, august 2015, p. 75.

¹⁰³ NICOLAE TURCAN, *Op. cit.*, p. 76.

¹⁰⁴ IBIDEM, p. 79.

¹⁰⁵ IBIDEM.

saturate, cel mai important fiind Revelația creștină însăși. (...). Fiind orbitor și dificil de primit, Marion remarcă faptul că pe Hristos nu L-au cunoscut și nu L-au putut primi tocmai pentru că El aducea ceva de ordinul saturației, excesul Revelației, nu ușor de acceptat.”¹⁰⁶ Pentru gânditorul român credința este un fenomen saturat ca și Revelația, deoarece fenomenologic se manifestă în baza unei plenitudini de intuiții care o fac greu de exprimat și, ca atare, dificil de înțeles, tot așa cum pe drumul Emausului ucenicii nu L-au recunoscut pe Hristos. Conceptul de fenomen saturat contribuie la conștientizarea misionarului ortodox față de propria credință, dar și la rolul pe care îl are credința pentru universul uman. Astfel, stăpânirea gândirii fenomenologiei religiilor se constituie într-un privilegiu pentru misionarul ortodox care, prin cunoașterea și descrierea fenomenele religioase, poate aduce misiologiei un incontestabil ajutor.

În învățătura de credință ortodoxă primează trăirea și experiența religioasă, ceea ce relevă de ce conceptele sunt considerate secundare în modul de viață pe care Hristos L-a oferit lumii prin Întruparea Sa. Fenomenologia religiilor, prin studierea și prezentarea paradigmaticului concept saturat, explică modul în care excesul de viață este mai puternic decât cunoașterea umană, precum și modul în care credința poate oferi întotdeauna mai mult decât cunoașterea empirică, atât de mult încât limbajul nu este suficient de cuprinzător pentru a o reprezenta. Deși o face conceptual, fenomenologia religiilor exprimă prin intermediul fenomenului saturat ceea ce credinciosul știe din experiență: „că ceea ce i se oferă în trăirea creștină este de ordinul sublimului, orbitorului, excesului, iubirii și darului lui Dumnezeu care nu se uită la incapacitatea înțelegerii noastre, ci ne dă harul Său cu asupra de măsură.”¹⁰⁷

Folosirea conceptelor pe care le utilizează fenomenologia religiilor poate contribui la exprimarea învățăturii de credință în limbajul modern al societății de azi. Dat fiind spațiul atât de amplu în care se desfășoară fenomenologia religiilor, în ceea ce privește relația și rolul ei pentru modul în care exprimă adevărurile de credință ale teologiei, apreciem că perspectiva ei misionară poate fi

¹⁰⁶ IBIDEM.

¹⁰⁷ IBIDEM.

prolifică pentru lucrarea misionarului ortodox. Cunoașterea modurilor de manifestare a fenomenelor, înțelegerea rolului pe care acestea îl pot reprezenta în mărturisirea învățaturii de credință ca și procesul prin care se donează conștiinței umane, constituie argumente reale, în opinia noastră, pentru utilizarea fenomenologiei religiilor în lucrarea misionară ortodoxă.

Pentru misionarului ortodox fenomenologia religiilor constituie un mod inedit de adresare și formare, o cale de iluminare pentru aceia care urmează să slujească Domnului Iisus Hristos și lumii. Prin intermediul ei misionarul ortodox poate înrâuri în suflete prețuirea învățaturii de credință, poate sădi în inimi certitudinea vieții, iubirea, și poate contribui la lucrarea de îndreptare și mântuire a omului. Ca atare, pentru a crea o relație deschisă între acest curent filosofic și lucrarea misionară, noi credem că misionarul ortodox trebuie să prefacă fenomenologia religiilor în fenomenologie religioasă, cu alte cuvinte, să dăruie acestei mișcări spirituale capacitatea de a fi lucrătoare, să o treacă de la înaltul nivel al gândirii la supremul statut al rodirii comunionale în inimile și sufletele credincioșilor.

Sfânta Spovedanie și Sfânta împărtășanie sub aspect biblico-patristic, dogmatic-moral și pastoral

Pr. VASILE CONSTANTIN NICOLAE¹⁰⁸

1. SFÂNTA SPOVEDANIE

Sfânta Spovedanie este Taina prin care creștinul, pocăindu-se de păcatele săvârșite și mărturisindu-le înaintea preotului duhovnic, primește de la Dumnezeu, prin dezlegarea preotului, iertarea păcatelor, fiind reșezat în starea harică din care căzuse, datorită lor.

1. Prezentare biblico-patristică

Pocăința este atât virtute cât și Taină. Ca virtute o găsim la toate popoarele, dar ca Taină ea e specifică numai creștinismului. Ca virtute o găsim pretutindeni, deoarece omul din totdeauna și de pretutindeni are conștiința păcătoșeniei. Această conștiință apare în omenire îndată după primul păcat. Adam, după ce păcătuiește, se căiește. De asemenea, se căiește și împăratul David, după săvârșirea unei fărădelegi, se căiesc ninivitenii ș.a. Exemple de căință găsim mai multe în Sf. Scriptură. Căința s-a manifestat în decursul vremii în mod diferit prin ruperea hainelor, prin îmbrăcarea în sac și punerea de cenușă pe cap, prin post, rugăciune, plâns, jertfe, mărturisirea păcatelor etc. Prin toate aceste acte se urmărea manifestarea umilinței și dorința de a obține iertare și de a intra în comuniune cu Divinitatea. Acest scop îl are și căința creștină. Ea topește păcatele, regenerează pe om și îl pune în comuniune cu Dumnezeu.

Alături de căință găsim peste tot și o mărturisire a păcatelor. La păgâni ea se făcea în fața părinților, a preoților, a vrăjitorilor, a poporului etc. în Vechiul Testament era o mărturisire publică și alta particulară. Pe cea publică o făcea arhiereul în ziua expierii, pe cea particulară și-o făcea păcătosul lui însuși, cum a făcut, de exemplu, David și Manase. În creștinism mărturisirea păcatelor se face în fața preotului duhovnic.

Taina pocăinței a fost instituită de **Mântuitorul** pentru curățirea sufletelor de păcate, pentru ca oamenii să-și poată redobândi sănătatea spirituală și odată cu aceasta și comuniunea cu

¹⁰⁸ Biserica „Sf. Calinic”, Craiova.

Dumnezeu. în această direcție a lucrat El însuși, în timpul cât a trăit pe pământ, iertând păcatele tuturor celor ce-și mani Testau regretul pentru ele. Puterea de a ierta păcatele nu a păstrat-o însă numai pentru Sine, ci a promis-o și apoi a dat-o și **Sfinților Apostoli** și urmașilor lor. El promite acestora că oricâte vor lega pe pământ vor fi legate și în ceruri (Mt 18, 18; 16, 18). Promisiunea aceasta o realizează, după învierea Sa din morți, când a suflat asupra Sfinților Apostoli și le-a zis: „*Luați Duh Sfânt; căroră veți ierta păcatele le vor fi iertate; căroră le veți ține, vor fi ținute*” (In 20, 22 23). Acesta este momentul și acestea sunt cuvintele prin care instituie Domnul Taina Pocăinței. Cu acest prilej El dă Sfinților Apostoli aceeași putere, de a ierta păcatele, pe care o avea și El ca Dumnezeu. Le dă puterea și dreptul de a judeca starea internă a oamenilor, de a vedea dacă aceștia sunt înclinați să se îndrepteze, urmând ca după aceea să ierte sau nu păcatele lor. Sf. Scriptură ne arată că Sf. Apostoli au exercitat adeseori puterea judecății spirituale, primită de la Domnul. Pe când era Sf. Ap. Pavel în Efes, „*mulți dintre cei ce crezuseră veneau și se mărturiseau și spuneau faptele lor*” (FA 19,18). Și desigur că la Taina Pocăinței se gândește și Sf. Ap. Ioan când zice: „*Dacă mărturisim păcatele noastre, El este credincios și drept ca să ne ierte păcat de și să ne curățească pe noi de toată strâmbătatea*” (In1,9). Taina Pocăinței a fost săvârșită și de urmașii Sf. Apostoli, căroră li se cere să ierte totdeauna pe cei ce se căiesc sincer și își mărturisesc păcatele. Can. 52 apostolic prevede pedeapsa caterisirii pentru duhovnicul care nu ar dezlega de păcate pe un păcătos ce se căiește.

Despre instituirea Tainei Pocăinței și despre puterea dată Sfinților Apostoli și urmașilor lor de a ierta păcatele, ne vorbesc și Sfinții Părinți. **Tertulian** a scris un studiu despre Pocăință. **Sf. Ioan Hrisostom** scrie: „*Nu către aceia (către îngeri) s-a zis: Oricâte veți lega etc. Au desigur și stăpânitorii pământului puterea de a lega, dar numai trupurile; această legătură atinge însă sufletul și pătrunde în cer. Căci orice în plinesc jos preoții, confirmă Dumnezeu sus. Și sentința robilor o întărește Stăpânul... Aceștia cu primit puterea nu asupra leprei trupului, ci asupra necurăției sufletului și nu de a fi martor, ai curățirii, ci a curați radical de păcat.*” Tot Sfântul Ioan Gură de Aur zice: „*Preoții locuiesc pe pământ, dar dispun de cer; căci au primit o putere pe care Dumnezeu n-a dat-o nici înger Hor, nici arhanghelilor, căci n-a zis acestora: Oricâte veți dezlega și lega pe pământ...vor fi dezlegate sau legate în cer. Această legătură a*

sufletului se înalță până la cer. Căci orice hotărâsc preoții jos, confirmă Dumnezeu sus...Aceștia au primit puterea nu asupra necurăției trupești, ci asupra a celei a sufletului, și nu de a fi martori ai curățirii, ci a curăți de păcate."

2.Spovedania ca Taină a Bisericii și ca act de renaștere spirituală

Se poate spune că Taina aceasta este o Taină a comunicării intime și sincere între penitent și preot, sau chiar o Taină a comuniunii între ei. În ea preotul pătrunde în sufletul penitentului, care i se deschide de bunăvoie; nu rămâne la un contact trecător și superficial. Atât contribuția penitentului, cât și a preotului este cu mult mai mare în această Taină, în celelalte Taine harul lucrează pe planul obiectiv, ontic, la rădăcina ființei, în mod adeseori nesimțit. Aici lucrează prin angajarea mai amănunțită și mai vibrantă a penitentului, prin mărturisire și căință, apoi a preotului în aprecierea mijloacelor recomandate penitentului pentru vindecarea sufletească a celui îmbolnăvit de pe urma unor păcate grele și apoi iarăși prin contribuția penitentului în împlinirea lor. Dar de ce e necesară mărturisirea păcatelor pentru iertarea lor? **Tertulian** a observat că Domnul nu cere mărturisirea păcatelor pentru că nu le-ar cunoaște, ci pentru că mărturisirea lor e un semn de căință reală și mărește căința, fiind în același timp un semn de încredere în Dumnezeu și în preotul care-L reprezintă. Domnul are bucurie de mărturisire pentru că ea este începutul comuniunii în care reintră penitentul cu Hristos, și întrucât intră cu un om care i se înfățișează în numele Lui. Penitentul recapătă prin aceasta o smerenie sau o delicatețe sufletească și se jenează de păcat, de supăra rea lui Hristos; e o delicatețe opusă rigidității pornirii spre păcat, egoismului nepăsător sau disperat. El revine deci la capacitatea de comuniune în puritate cu ceilalți oameni. El face primul act de ieșire din închisoarea individualistă orgolioasă în el însuși, din nepăsarea și insensibilitatea spirituală care-l țin în afara comuniunii. Mărturisirea însăși îl înalță pe om, întrucât ea include căința smerită pentru păcatele mărturisite și voința de a se elibera de stăpânirea păcatelor.

Prin mărturisire penitentul face primul act de ridicare deasupra păcatului, ajutat de rugăciunile introductive și de îndemnurile preotului, sau și de întrebările lui. Preotul îl ajută tot timpul mărturisirii, prin încurajarea la mărturisire, nemanifestând

vreo lăcomie interesată de a ști, sau vreun semn de deosebită surpriză neplăcută, care ar putea frâna pornirea penitentului spre mărturisire; dar nici nepăsare, absentă sufletească, plictisire sau grabă, ci o foarte umană înțelegere, care totuși vrea să creeze și să mențină starea de căință în penitent.

Taina Pocăinței repune pe credincios în starea de curăție deplină de după botez, fiind socotită chiar *un al doilea botez*, „Pocăința este aducerea înapoi sau împrăștierea Botezului”. Ea se aseamănă cu Botezul, în sensul că șterge păcatele personale, după cum Botezul șterge din nou păcatul strămoșesc, dar nu face aceiași lucru, căci nu șterge din nou păcatul original. Păcatul în care cade omul după Botez e un păcat prin voință, nu prin naștere, ontic, de aceea nici puterea lui nu este de aceeași natură și tărie ca păcatul dinainte de Botez, căci cei ce păcătuiesc rămân încă într-o anumită legătură cu Hristos fără să mai trebuiască să se boteze din nou. Dar pentru repunerea lor deplină în comuniunea cu Hristos, Taina Mărturisirii trebuie să fie urmată ca și Botezul de Euharistie. Prin Taina Mărturisirii, credinciosul este iertat, tămăduit și deschis din nou comuniunii depline cu Hristos în Euharistie. Atât Botezul cât și Taina Mărturisirii sunt Taine ale normalizării vieții noastre spirituale, restabilind viața de comuniune cu Dumnezeu, cel dintâi după păcatul original, cealaltă ori de câte ori cădem după aceea.

3. Elementele constitutive ale Tainei Spovedaniei

Elementele constitutive ale Tainei Pocăinței sunt: a) căința sau părerea de rău, b) hotărârea de a nu mai păcătui, c) mărturisirea propriu zisă și d) dezlegarea. Fără acestea nu există Pocăință și nici iertare de păcate.

a) *Căința* este părerea de rău iau regretul pentru păcatele săvârșite. Este o durere a sufletului și ura față de păcat. Ea se referă la păcatele săvârșite în trecut, iar în ce privește păcatele viitoare, căința se transformă în hotărârea fie a nu mai păcătui. Prin căință, penitentul se regăsește pe sine, își dă seama de păcatele sale, de răutatea și urmările acestora, se recunoaște vinovat înaintea lui Dumnezeu și ia hotărârea de a se întoarce la Părintele său. Ea este o condiție necesară pentru iertarea păcatelor, după cum vedem din parabolele fiului rătăcit (Lc 15) și a vameșului și fariseului (Lc 18). **Sf. Ioan Hrisostom** scrie: „*Dacă lacrimile lui Petru au putut șterge un păcat*

așa de mare (al întreitei lepădări), cum să nu le ștergeți și voi pe ale voastre, prin lacrimile voastre? Căci lepădarea de Domnul nu este ceva neînsemnat, ci dimpotrivă foarte însemnat și totuși lacrimile l-au șters. Plângeți, dar, și voi pentru păcatele voastre, dar nu faceți aceasta numai de ochii lumii. Plângeți canar, cum a făcut Petru. Vărsați șiroaie de lacrimi din adâncul inimii, ca Domnul să se milostivească spre voi și să vă dea iertare."

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

c) *Mărturisirea păcatelor înaintea duhovnicului* este atât o necesitate psihologică, atunci când omul e pătruns de căință perfectă, cât și o poruncă dumnezeiască. Ființa omenească este astfel alcătuită, încât simte nevoia, de a-și manifesta sentimentele și gândurile; de a-și exterioriza bucuria sau necazul precum și toate cugetele ce o frământă. Acestei reguli nu i se poate sustrage nimeni. Drept aceea și în cazul când sufletul omenesc se simte dezechilibrat prin păcate, el caută să-și regăsească echilibrul prin mărturisire, aceasta fiind singura cale ce-i dă tihnă. Mărturisirea o poate face păcătosul unui prietin. spre a-i cere un sfat, sau unuia pe care l-a jignit, spre a-i cere iertare. Și una și alta este bună, dar nu e suficientă pentru a produce iertarea în fața lui Dumnezeu. Scopul acesta se poate atinge numai prin mărturisirea făcută în fața duhovnicului și anume nu istorisind simplu și rece păcatele, ci spunându-le cu frângere de inimă și cu regretul de a fi săvârșit. O astfel de mărturisire este atât de importantă, încât însăși Taina Pocăinței mai poartă și denumirea de mărturisire.

E drept că Mântuitorul, instituind Taina Pocăinței, nu prescrie în mod explicit și mărturisirea, dar El face acest lucru implicit. El dă Sfinților Apostoli puterea de a judeca starea morală a oamenilor. Cum însă această stare nu poate fi judecată dacă nu e cunoscută și cum ea nu poate fi cunoscută dacă nu e manifestată sau mărturisită de om, rezultă că Domnul, odată cu instituirea Pocăinței, prescrie și obligația mărturisirii.

d) *Dezlegarea* este al patrulea element al pocăinței. Pe aceasta o rostește preotul după ce a ascultat mărturisirea penitentului. Deci dezlegarea poate fi luată numai oral, nu și în scris, și numai

penitentului care e prezent. Ea este următoarea: „*Domnul și Dumnezeul nostru Iisus Hristos cu darul și cu îndurărilor iubirii Sale de oameni să te ierte pe tine, fiule (N), și să-ți lase toate păcatele. Și eu, nevrednicul preot și duhovnic, cu puterea ce-mi este dată, te iert și te dezleg de toate păcatele tale, în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, Amin*”.

Formula aceasta nu este la fel în întreaga Ortodoxie, ci numai în Biserica romano-catolică și în cea slavă. Biserica greacă are o formulă mai dezvoltată. Biserica romano-catolică are una în care se evidențiază mai mult rolul preoți lui duhovnic. Nici una din acestea nu ne sunt rămase de la Domnul, ci ele au fost alcătuite de Biserică, pe baza cuvintelor instituirii Tainei. Ele se întemeiază pe cuvintele pe oare le-a rostit Domnul către Apostoli, când le-a spus: „*Căroră veți ierta păcatele, le vor fi iertate; căroră le veți ținea, vor fi ținute*” (In 20, 23).

Canonul sau **epitimia** este o certare sau un medicament spiritual pe care îl impune duhovnicul unor penitenți pentru vindecarea lor de boala păcatului. Canon se poate da atât celor care nu obțin dezlegarea, cât și celor care au fost dezlegați de păcate. În primul caz se dă pentru ca penitentul să fie ajutat să-și adâncească regretul pentru păcate; în al doilea, pentru a-1 sprijini să se ferească în viitor de păcate ca acelea pe care le-a săvârșit în trecut, pentru a-i asigura vindecarea sufletească pe care a dobândit-o prin Taină. Ca epitimii se dau: rugăciuni, milostenii, post, mătăanii, cercetarea locurilor sfinte etc. (Mărt. Ort. I, 113). Ele trebuie să fie totdeauna potrivite cu păcatele săvârșite și cu starea morală a penitentului. Exemplu: celui zgârcit i se va cere să facă acte de caritate, celui lacom i se va da epitimia să postească etc.

Dreptul și datoria duhovnicului de a impune epitimii sunt întemeiate pe Sf. Scriptură și Sf. Tradiție. Din Sf. Scriptură vedem că Sf. Ap. Pavel supune pe incestuosul din Corint unei aspre epitimii, iar după ce constată îndreptarea aceluia, îi ridică epitimia (1 Co 5, 1-5; 2 Co 2, 6-8). Literatura patristică de asemenea ne dă mărturie că în Biserica veche erau epitimii și că pe atunci penitenții erau împărțiți în patru clase.

Canonul 102 Trulan dispune că „*cei ce au de la Dumnezeu dreptul de a lega și dezlega, trebuie să examineze mai întâi felul păcatului săvârșit precum și dispoziția păcătosului ce se căiește și astfel să întrebuițeze remediul potrivit cu răul, ca nu cumva să compromită*

vindecarea bolnavului din cauza lipsei de metodă, căci răul păcatului nu este uniform, ci e diferit și variază la nesfârșit și produce ramuri vătămătoare de unde se răspândește cu prisosință și înaintează dacă nu este opri' de puterea remediului". Iar **Sf. Grigorie cel Mare** scrie: „Nu se potrivește pentru toți unul și același sfat, pentru că nu toți sunt de același temperament; adesea pe unii îi vatămă ceea ce altora le e de folos. Pentru că și cele mai multe plante care hrănesc pe unele animale, pe altele leucid; un șuierat ușor, pe cai îi domolește, dar pe câini îi ațâță și o doctorie care ușurează o anumită boală, pe alta o agravează; pâinea care întărește viața celor tari, pe cea a copiilor nici o nimicește."

4. Taina Spovedaniei sub aspect dogmatic-moral și liturgic

Săvârșitorul Tainei Pocăinței (este episcopul și preotul. Aceasta rezultă din cuvintele instituirii Tainei, prin care Domnul a dat numai Sfinților Apostoli și urmașilor lor puterea de a lega și dezlega. De atunci și până azi, Biserica respectă cu sfințenie această rânduială. *Sf Ioan Hrisostom* scrie că preoții au primit de la Fiul puterea de a ierta păcatele. Această putere diferă esențial de aceea a preoților evrei. Căci, pe când aceștia aveau puterea de a curăți trupul de lepră sau, mai bine zis, numai de a constata curățirea, preoții creștini curățesc de fapt, ceva mai mult decât lepra trupului. Ei curăță păcatele sau lepra sufletului. Dar nu orice preot are puterea de a lega și dezlega, ci numai acela care a primit această putere, adică duhovnicia, de la episcop, printr-un act special. Duhovnicul este obligat să păstreze secretul mărturisirii. Cel ce trădează acest secret se caterisește. În trecut au existat pravile împărătești care pedepseau divulgarea secretului mărturisirii cu tăierea limbii sau cu închisoare pe viață.

Puterea preotului de a dezlega nu se pierde nici în cazul când el e pătat cu păcate grele. *Valdenzii* însă și *Hus* învățau că Taina Pocăinței săvârșită de un preot păcătos nu e valabilă. Și tot ei susțineau, mai departe, că un mirean aflat în stare harică, poate dezlega, în mod valid, păcatele. Mărturisirea făcută unui mirean nu a fost niciodată considerată ca Taină, deoarece nu era însoțită de dezlegare. Între mărturisirea în sensul strâns și dezlegare trebuie făcută deosebire. Fără îndoială că mărturisirea putea fi făcută și altor persoane decât episcopilor și preoților. Deci, putea fi făcută și diaconilor sau mirenilor. Dar aceasta nu era Taină, ci expresia unei simple necesități psihologice pe care o simte câte un păcătos, în anumite momente de

criză spirituală.

Primitorul Tainei Pocăinței este orice creștin ortodox (Mărt. Ort., 1,113) care știe că are păcate și vrea să se curățească de ele. Necreștinii nu pot primi această Taină, după cum, de altfel, nu pot primi nici o Taină afară de Botez. În Taina Pocăinței avem o judecare a penitentului. Or, cum Biserica nu poate judeca decât persoanele care-i aparțin, urmează că Taina nu poate fi primită de persoane necreștine, dl persoane care nu se află în Biserică. Sf. Ap. Pavel scrie: „Ce am eu să judec pe cei din afară? fișă pe cei dinlăuntru oare nu-i judecați voi?” (1 Co 5,12).

Este de la sine înțeles că primitorul trebuie să aibă o anumită vârstă ca să-și poată da seama de ce e bine și de ce e rău. *Provin Târgovișteană* zice în această privință (cap. 321) că băieții să se spovedească de la 14 ani, iar fetele de la 12 ani. în cap. 324 spune însă că dacă sunt: și mai repede dezvoltăți la minte, atunci se pot spovedi și înainte de această vârstă, deoarece „*vei afla copii de 12 ani de vor avea mintă mai multă decât omul cel ce este de 50 ani...*”

Timpul - mărturisirea se face lori de câte ori și oricând credinciosul simte nevoia de a-și ușura cugetul de povara păcatelor și spre a nu lăsa păcatul să se împuternicească. Pentru a nu se amâna însă prea mult de către unii. Mărturisirea Ortodoxă stabilește „ să ne mărturisim păcatele noastre de patru ori pe an în fața preotului ortodox și hirotonit după datină, și cei înaintați în cucernicie și evlavie să se mărturisească în fiecare lună, iar cei mai neajutorați măcar o dată pe an, ca să se poată împărtăși astfel cu Trupul și sângele Domnului și a nu rămâne multă vreme departe de împărtășanie. Oricum folosul; mărturisirii dese a păcatelor, precum și a împărtășirii dese cu vrednicie, este mare; oprește de la păcat și nu lasă să prindă rădăcini obiceiurile și deprinderile rele, nu numai prin dezvoltare și arătarea lor la lumină, dar și prin prezența mereu vie, și lucrătoare a lui Iisus Hristos în sufletul credincioșilor.

Locul spovedaniei este în Biserică, în fața icoanei Mântuitorului Hristos, Care primește pocăința și iartă păcatele, preotul fiind doar martor. în cazul bolnavilor și al celor privați de libertate, spovedania se oficiază în locurile în care aceștia se află, acasă, spital, etc.

Protestanții nu recunosc că Domnul a instituit Pocăința ca Taină. în această categorie se numără și **Wiclif** (1387), care spune că

„dacă omul se căiește de ajuns, orice mărturisire exterioară este superfluă și inutilă”.

Luther nu a avut o linie dreaptă în privința Tainei Pocăinței. Uneori o numără între Taine, iar alteori îi neagă acest caracter. Confesiunea de la Augsburg o numără între Taine. În luteranism ea are însă un alt înțeles decât în Ortodoxie, întrucât, după luterani, Tainele au caracterul de semne ale promisiunilor dumnezeiești, prin care se deșteaptă, se nutrește și se întărește credința. Deci, ele nu împărtășesc Harul.

Calvin e și mai categoric. După el, Pocăința nu este altceva decât aducerea aminte de credința mărturisită la Botez și această aducere aminte are ca urmare iertarea păcatelor. Părerea lui Calvin are la bază învățătura protestantă despre justificare. Conform acestei învățături, omul se justifică numai prin credință sau, mai precis, prin încrederea în meritele Domnului. Justificarea nu constă în ștergerea păcatelor, nu într-o îndreptare și sfințire de fapt a omului, ci numai în acoperirea, neimputarea sau neținerea lor în seamă. Și fiindcă omul a primit și mărturisit credința în Iisus Hristos la Botez, tot atunci a dobândit el și iertarea sau acoperirea păcatelor. Pentru iertarea păcatelor săvârșite după Botez nu e nevoie de o Taină specială. E suficient ca el să-și aducă aminte de credința de la Botez și prin aceasta dovedește iertarea păcatelor. Sf. Scriptură ne dă însă un exemplu din care se vede că această părere e greșită. *Simon Magul* păcătuiește vrând să cumpere pe bani puterea de a împărtăși pe Duhul Sfânt. Pentru iertarea acestui păcat, Sf. Ap. Petru nu-i spune să-și aducă aminte de Botez, ci-i zice să se pocăiască (FA 8, 22).

Biserica anglicană, în art. 25 de credință, numără numai două Taine, despre care zice că le-a instituit Mântuitorul, și anume: Botezul și Cina Domnului. În ce privește Pocăința, Mirul, Preoția, Nunta și Maslul, „«*trebuie să ținute ca Taine ale Evangheliei, unele fiind născute dintr-o imitare stricată a Apostolilor, altele fiind stări de viață aprobate în Scripturi, însă care n-au totuși natura Tainelor, precum o au Botezul și Cina Domnului, fiindcă ele nu au nici un semn văzut, nici ceremonie pe care să o fi rânduit Dumnezeu.*”

6. Inovații și încălcări ale normelor liturgice și canonice privind Taina Spovedaniei

Graba și neatenția preotului la spovedania credinciosului, mai ales în

ajunul marilor praznice reprezintă una dintre cele mai întâlnite încălcări ale normelor liturgice și canonice privind Taina Spovedaniei. Tot aici intră și *lipsa de tact, prudența, măsura și echilibrul* în scaunul de spovedanie. Alții au semnalat *excesul de iconomie sau de acrivie* în aplicarea epitimiei, fără a ține seama de rolul tămăduitor al acestora și de folosul duhovnicesc pe care trebuie să-l aducă spovedania. Mulți dintre noi, sub pretextul că exista și anumite canoane ce nu mai corespund actualității, au renunțat definitiv la cercetarea acestora. Între inovații numărăm *practica mărturisirii comune*, mai ales a copiilor de peste șapte ani sau chiar și practica spunerii păcatelor în gând fără a fi auzite de duhovnic. Alte forme de încălcare a normelor liturgice și canonice sunt: încălcarea secretului spovedaniei, schimbarea deasa a duhovnicului, spovedania interesată (căutarea unui duhovnic lesne iertător), spovedania incompletă/falsă (mărturisirea parțială a păcatelor la un duhovnic sau altul), lipsa rugăciunii și a examenului de conștiință înaintea spovedaniei, lipsa epitimiei la încheierea spovedaniei, ca mijloc de îndreptare și de întărire pe calea virtuții.

7. Roadele duhovnicești ale Spovedaniei

Între roadele duhovnicești ale spovedaniei enumerăm:

- a) Iertarea păcatelor. Odată cu această iertare, creștinul redobândește starea de nevinovăție pe care a primit-o la Botez. Acest efect îl arată Domnul când zice: „*Căroră veți ierta păcatele, le vor fi iertate*” (In 20, 23).
- b) Restabilirea comuniunii omului cu Dumnezeu. În clipa în care credinciosul a primit Harul iertării, în acea clipă el scapă de robia păcatului și intră în comuniune cu Dumnezeu, așa după cum și Fiul răstăcit a intrat în comuniune cu tatăl său din clipa în care acesta l-a iertat (Lc 15,17- 24).
- c) Eliberarea de orice pedeapsă pentru păcat și prin aceasta dobândirea speranței vieții veșnice. Aceasta se vede, între altele, din înseși cuvintele Domnului, rostite către tâlhar: „*Astăzi vei fi cu Mine în rai*” (Lc 23, 43). Ceea ce înseamnă că, după ce i s-au iertat păcatele, el nu mai avea să sufere nici o pedeapsă, prin care ai fi trebuit să dea satisfacție lui Dumnezeu. Din acest punct de vedere există o deosebire între învățătura Bisericii noastre și aceea a celei romano-catolice. După *doctrina romano-catolică*, păcatele atrag după ele

pedeapsa veșnice și temporale. Prin Pocăință se iartă omului păcatul și pedeapsa veșnică, dar nu i se iartă totdeauna și pedeapsa temporală. Aceasta trebuie ispășită de om, fie în viața pământească, fie în viața de dincolo, în purgatoriu.

d) Liniștirea conștiinței este un alt efect al mărturisirii; ea se obține întrucât prin Pocăință se elimină din suflet păcatul care tulbură pe om.

B) Sfânta împărtășanie

Sfânta Euharistie (Cuminecătură, împărtășanie) este Taina prin care, sub forma pâinii și a vinului, creștinul se împărtășește cu însuși trupul și sângele Domnului, prezente în mod real prin prefacerea elementelor (pâine și vinul) la jertfa euharistică de la Sfânta Liturghie.

1. Prezentare biblico-patristică

Jertfa adevărată, curată și sfântă pe care a adus-o Mântuitorul a fost profetită de Maleahi (1, 10–11), de profetul Isaia în cap. 53, a fost preînchipuită în V. T. de jertfa lui Avraam, de mielul pascal și de jertfa lui Melchisedec. Să ne oprim câte puțin la fiecare.

Sf. Apostol Pavel era încredințat că în V. T. s-a preînchipuit nu numai jertfa sângeroasă a Mântuitorului, care s-a adus odată pentru totdeauna pe crucea Golgotei, ci și jertfa Lui nesângeroasă, ce se aduce neîncetat la Sf. Liturghie. Astfel în V.T. se istorisește că Melchisedec, regele Salemului, adică al „păcii”, fiind în același timp și preot, a adus – după ce Avraam an învins pe cei cinci regi – jertfa: pâine și vin (Fac. 14, 18. 19). Această jertfă unică în V. T. a preînchipuit jertfa liturgică. „*Pentru prima oară s-a văzut atunci figurat pe pământ sacrificiul oferit astăzi de creștini în toată lumea*”, observă **fer. Augustin**. Mântuitorul, preot și rege al păcii, a adus în Ierusalim (care nu e decât vechiul Salem), după ce a reperțat cea mai mare biruință asupra celui rău, un ospăț de sacrificiu: pâine și vin. La Sf. Liturghie, sub chipul pâinii și al vinului, e însuși Hristos, Domnul păcii. Pentru aceasta profetul David a prezis și Apostolul Pavel a mărturisit că *Mântuitorul e preot în veac după rânduiala lui Melchisedec* (Ps. 109, 4; Evr. 5, 10).

Modul cum avea să se aducă această jertfa „curată”, precum și roadele ei, s-a preînchipuit în *jertfa mielului pascal*. în noaptea în care

fiii lui Israel urmau să iasă din Egipt, Dumnezeu a dat morții pe întâii-născuți ai egiptenilor, fiindcă părinții lor, împreună cu faraon, n-au voit cu nici un preț să-i lase din robie. Pentru ca îngerul morții să nu lovească și pe fiii lui Israel, s-a poruncit ca în fiecare familie să se taie câte un miel, iar cu sângele lui să „ungă amândoi ușorii și pragul cel de sus al ușii casei”¹... Mielul fript trebuie să-l mănânce cu azimă, pâine nedospită – „pâinea necazului” – și cu ierburi amare. Israelienii mai erau obligați să consume mielul „stând în picioare, cu toiag în mână și cu mijloacele încinse, semn că sunt gata să meargă la drum. Prin sângele mielului întâii-născuți ai lui Israel au scăpat de moarte.

Ultimul din profeții V. T., *Maleahi* a prezis încetarea jertfelor sângeroase și aducerea unei jertfe curate, a celei rânduite de Mântuitorul la „Cina cea de taină”. „Nu este voia mea întru voi, zice Domnul Atotțiitorul, și nu voi primi din mâinile voastre jertfe. Că de la Răsăritul soarelui până la Apus numele meu s-a mărit întru neamuri și în tot locul tămâie se aduce numelui Meu și jertfa curată...” (1, 10–11). „Jertfa curată” de care se vorbește aici nu e jertfa sângeroasă de pe Golgota, care s-a adus o singură dată într-un singur loc, ci jertfa nesângeroasă ce se aduce neconținut la Sf. Liturghie, în tot locul, de la Răsărit și până la Apus. Această jertfă curată este singura demnă de om și plăcută lui Dumnezeu. De când s-a jertfit Mântuitorul pentru noi și pentru a noastră mântuire în numele tuturor fiilor pământului, nimeni nu trebuie să se mai jertfească. După ce El a murit – „unul a murit pentru toți” (II Cor. 5, 14) – nimeni nu mai trebuie să mai moară.

Sfântul Ioan Gură de Aur ne spune: „Ia pe fiul tău Isaac, pe unicul tău fiu, pe care-1 iubești... și adu-1 acolo ardere de tot pe un munte...” (Fac. 22, 2), a grăit Dumnezeu lui Avram, părintele credincioșilor, în al cărui fiu i s-a făgăduit că se vor binecuvânta toate popoarele. Avraam a ascultat: a urcat muntele, a pregătit altarul „și-a tins ... mâna și a luat cuțitul ca să junghie pe fiul său”. Îngerul Domnului însă îl opri și Dumnezeu îi grăi: „acum cunosc că te temi de Dumnezeu, și pentru mine n-ai cruțai nici pe singurul tău fiu” (Fac. 22, 12). Aici avem ca jertfă pe „unicul fiu iubit”. Locul de jertfa e „muntele, iar niște „lemne” sunt „altarul”. Fiul însuși își duce jertfelnicul. Tatăl nu și cruță pe singurul său fiu iubit. Dumnezeu însă se mulțumește cu credința și hotărârea tatălui și cu ascultarea fiului.

Cine nu vede preînchipuită jertfa deplină a Mântuitorului în jertfa nedeplină a lui Isaac? Într-adevăr, pentru a se împlini făgăduința că toate popoarele se vor binecuvânta în urmașii lui Isaac a venit în trup ca urmaș al lui Avraam, „Fiul unul născut”, Fiul Tatălui. La munte s-a dus Isaac, pe muntele Golgotei s-a jertfit Mântuitorul. Isaac și-a dus singur jertfelnicul, Iisus însă și-a dus „crucea”: altarul Lui de jertfă. Aici însă nimeni nu strigă: oprește. Mântuitorul își dă viața preț de răscumpărare pentru oameni. Despre această jertfa răscumpărătoare va scrie mai târziu Sf. Apostol Pavel: „Căci El, pe însuși Fiul Său nu L-a cruțat, ci L-a dat morții pentru noi toți, cum nu ne va da oare toate împreună cu El”? (Rom 8, 32). În jertfa lui Isaac, s-a preînchipuit așadar cine avea să ducă jertfa „curată” și deplină: Fiul Unul născut al Tatălui ceresc.

Existența și rolul epiclezei se confirmă și de Sf. Părinți și scriitori bisericești. **Sf. Irineu** zice: „*Precum pâinea pământească, prin chemarea lui Dumnezeu asupra ei, încetează de a mai fi pâine de rând și devine Euharistie, așa și trupurile noastre, după ce primesc Sfânta împărtășire, nu mai sunt stricătioase și pieritoare, ci au nădejdea învierii*”. **Origen:** *făcând cele plăcute Ziditorului a toate, mâncăm cu mulțumire pentru binefacerile primite și cu rugăciune, pâinile aducerii, prefăcute prin rugăciune în sfântul Trup și sfințind pe cei ce le primesc cu bună cuviință... Se sfințește cuvântul lui Dumnezeu și prin rugăciune*". **Sf. Chirii al Ierusalimului:** *pâinea și vinul Euharistiei nu erau altceva decât pâine și vin înainte de chemarea atotsfintei și închinății Treimi, dar după chemai doilea în Sângele lui Hristos*".

Sf. Ioan Damaschin: „*Precum în chip firesc pâinea care se mănâncă și vinul și apa care se beau se prefac în trupul și sângele celui ce le mănâncă și le bea și nu fac un trup deosebit de cel de mai înainte, tot așa, prin chemarea și pogorârea Duhului Sfânt, pâinea punerii înainte, dimpreună cu vinul se prefac în însuși trupul și sângele Mântuitorului.*”

2. Sfânta împărtășanie ca Taină, ca jertfa și ca actualizare a jertfei de pe Cruce

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

Lui în cei ce cred. Euharistia este împlinirea iconomiei mântuirii, a iconomiei iubirii lui Dumnezeu față de oameni și a unirii Sale cu noi. Dacă Fiul lui Dumnezeu a voit să vină atât de aproape de oameni încât să Se unească cu ei, ca singur mod al mântuirii și îndumnezeirii lor, El nu Se putea mulțumi să Se întrupeze numai ca un om cu intenția de a rămâne separat de ceilalți, ci ca să meargă mai departe, întrupându-Se așa zicând în toți oamenii, neîmpiedicându-i de a rămâne persoane deosebite și neîncetând de a rămâne El însuși o persoană deosebită pentru practicarea iubirii desăvârșite. El trebuie să vină în noi, dar nu o singură dată, ci mereu, deci pe de o parte trebuie să fie în noi, pe de alta să rămână deosebit de noi și mai presus de noi, ca să poată veni mereu într-un mai mare grad în noi, spre sporirea continuă a relației de iubire, spre alimentarea iubirii, care se arată și prin unirea trupului nostru cu trupul și cu sângele Săli preacurat.

Făcând aceasta numai din iubire, o face pentru a da oamenilor viața duhovnicească cea adevărată. Cei făcuți de Dumnezeu nu pot avea viața și nu pot spori în ea decât din El, ca sursă a vieții. De aceea Dumnezeu îi naște din nou. Dar Dumnezeu nu-i poate lăsa pe cei născuți din El fără să-i hrănească cu viața din tine. Dacă unele mame după ce au născut un copil, îl dau altei femei să-l alăpteze din trupul lor, căci în definitiv sângele lor nu e mai bun ca al acelora, Dumnezeu, după ce a constatat că oamenii nu pot dura etern fără viața din El, îi hrănește El însuși cu viața Sa, pentru ca să sporească în viață și să rămână etern în ea.

Așa cum au fost necesare jertfa pe Cruce și învierea Lui pentru instituirea Euharistiei, așa a fost necesară și Cina cea de Taină. Fără ea Apostolii nu și-ar fi însușit în mod real moartea și învierea tainică a lui Hristos și nu ni le-am fi însușit nici noi; nu s-ar fi făcut trecerea de la moartea Domnului pe Golgota și de la învierea Lui la trăirea lor de către noi, sau la trăirea lor de către El în noi. În afară de aceea, fără Cina cea de Taină n-am fi știut că Domnul a instituit pe baza morții și a învierii Sale Euharistia, prin care să rămână cu noi și să vină în noi totdeauna ca Domnul cel jertfit și înviat. Euharistia se constituie numeroase simțiri, acte și semnificații ce pornesc de la noi spre din Dumnezeu și de la Dumnezeu spre noi, întocmai ca o față umană care se constituie din întâlnirea într-un desen complex a nenumărate linii ce vin din noi, din natură și de Sus, ca să-i dea direcția spre cer,

spre exterior și spre interior.

În Euharistie Hristos nu ne dă numai o iradiere a stării Sale de jertfă și de înviere, ci însuși trupul Său în această stare. De aceea Euharistia este culminarea tuturor celorlalte Taine. Credincioșii urcă spre ea, sau se pregătesc pentru primirea deplină a lui Hristos, la început prin Taina Botezului și a Mirungerii, iar după aceea, dacă au făcut păcate, prin Taina Pocăinței, sau în orice caz prin post și printr-o deosebită ferire de gânduri și de fapte necuvenite. Astfel, întăriți de primirea lui Hristos în Euharistie, ei pot primi și puterea jertfei Lui spre închinarea sau jertfirea vieții lor lui Dumnezeu și Bisericii, sau îndatoririlor pline de Duhul lui Hristos față de semenii. În Euharistie Hristos Se aduce jertfă Tatălui ca om, dar nu în mod juridic, ci El ne deschide prin aceasta calea spre Tatăl. Deci pentru acesta Se pune El la dispoziția noastră în Euharistie: ca o dată cu Sine să ne ofere și pe noi Tatălui. Căci, întrucât la Tatăl nu putem intra decât în stare de jertfă curată, starea aceasta de jertfă curată n-o putem dobândi decât numai din starea de jertfă curată a lui Hristos, Care în sensul acesta Se aduce continuu Tatălui, pentru a ne da puterea să ne aducem și pe noi cu Sine.

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

3. Taina Sfintei împărtășanii sub aspect liturgic

Săvârșitorul Sfintei Euharistii este episcopul sau preotul, ca urmași ai Sfinților Apostoli, cărora Mântuitorul le poruncise: *„Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea”* (Luca 22, 19; 1 Co 11,26). Cu învoirea și din încredințarea episcopilor și preoților, diaconii pot duce și împărți Sfânta Euharistie celor bolnavi sau celor din închisori.

Primitorii sunt toți creștinii care nu s-au despărțit sau n-au fost excluși din Biserică și care s-au pregătit pentru primirea Sfintei Euharistii prin Taina Pocăinței. Biserica recomandă fiilor ei duhovnicești o cât mai deasă împărtășanie (deși nu zilnică), iar ca

obligație minimală, de patru ori pe an, în cele patru posturi, sau cel puțin o dată pe an, în Postul Patruzecimii. Fiindcă Sfânta Euharistie e o taină pentru toți, Biserica noastră a împărtășit totdeauna și copiii îndată după Botez. Față de această practică străveche a Bisericii, *romano-catolicii*, precum și *protestanții* nu împărtășesc pe copii până după confirmare, dar aceasta s-a introdus în Biserica apuseană abia din veacul XII încolo.

Locul primirii Sfintei împărtășanii este Biserica, la momentul convenit din Sfânta Liturghie, în fața ușilor împărătești. Credincioșii bătrâni sau bolnavi se împărtășesc în locurile în care se află (acasă, spital, etc.), cu pregătirea convenită, din Agnețul pregătit în Joia Mare pentru împărtășirea grabnică.

Între condițiile principale pentru primirea Sfintei împărtășanii enumerăm: spovedania și primirea dezlegării duhovnicului; împlinirea canonului primit de la duhovnic; citirea canonului Sfintei împărtășanii și primirea Sfintei împărtășanii „cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste.”

4. Diferențe confesionale cu privire la Taina Sfintei Împărtășanii (jertfei euharistice)

După Luther, în Sf. Euharistie Iisus Hristos este prezent cu adevărat, însă nu prin prefacere, ci prin impanație (per impanationem) sau prin *consubstanțiație*. Pâinea și vinul rămân în Euharistie ceea ce sunt pâine și vin, dar **în, cu și sub pâine** (*in pane, cum pane și sub pane*), sunt prezente real însă invizibil Trupul și Sângele lui Hristos. Prezența Domnului în Sf. Euharistie este așadar numai o împreună-petrecere cu elementele euharistice, care se păstrează mai departe neschimbate, iar Trupul euharistic este numai spiritual, nu material. Prezența Mântuitorului în același timp pe mai multe altare și totodată și în cer se explică, după Luther, prin omniprezența firii omenești a Domnului, însușire primită prin comunicarea însușirilor.

Pentru **Zwingli** care reprezintă poziția protestantă cea mai extremistă și ale cărui idei sunt foarte puțin creștine, Sf. Euharistie nu este decât *comemorarea Cinei celei de taină*. Adevăratul Trup al lui Hristos este Biserica. Deci, nu poate fi vorba despre o prezență reală sau despre o mâncare a Lui, nici chiar spirituală. Mâncarea Trupului lui Hristos ar însemna canibalism. De aceea, cuvintele: „*acesta este Trupul Meu*” înseamnă: „*acesta este simbolul Trupului Meu*”. Sf.

Euharistie ne face să ne gândim 1B Jertfa Mântuitorului și să ne reprezentăm roadele morții Sale.

După **Calvin**, care în genere ține lalea de mijloc între Luther și Zwingli, în Euharistie nu avem numai un simbol sau o icoană, ca a Zwingli, nici o prezență reală prin coexistență, ca la Luther, ci o prezență *virtuală*, adică prezență prin putere sau dinamică a Mântuitorului. La împărtășire, Iisus Hristos se coboară din cer n Euharistie și, prin Duhul Sfânt comunică, dar numai celor aleși, puterea făcătoare de viață; Trupului Său preamărit. Cei reprobați, neavând credință, nu primesc decât simplă pâine și vin.

Romano-catolicii susțin că sfințirea pâinii și a vinului nu se face prin rugăciunea de invocare, ci prin cuvintele: „*Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu... Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu...*” pe care le-a rostit Mântuitorul la Cina cea de taină, când a împărțit Apostolilor pâinea și vinul, prefăcute în Trupul și Sângele Său. Cuvintele acestea constituie, după romano-catolici, formula sau forma sacramentală a Tainei Euharistiei.

Romano-catolicii confundă temeiul Tainei, sau cuvintele prin care Mântuitorul a instituit Taina Sfintei Euharistii, cu forma Taine, sau cu cuvintele de consacrare a elementelor euharistice. Dar la nici o Taină cuvintele de instituire nu sunt în același timp și cuvintele de săvârșire a Tainei sau, după terminologia scolastică, forma Tainei. Astfel, susținerea că formula de consacrare trebuie să fie compusă din cuvintele de instituire sau numai din acestea este neîntemeiată.

Mântuitorul n-a rostit cuvintele: „*Luați, mâncați... Beți dintru acesta toți...*” ca rugăciune și nu prin ele a prefăcut pâinea și vinul, ci prin aceste cuvinte cheamă pe Apostoli la împărtășire și le atrage luarea aminte la ceea ce vor mânca și vor bea că nu este pâine și vin, ci Trupul și Sângele Său, în care pâinea și vinul se pre făcuseră mai înainte, prin binecuvântarea Sa.

O altă inovație a catolicilor este împărtășirea doar cu trupul Domnului deoarece, susțin ei, acolo unde este trupul Domnului este și sângele Său potrivit *teoriei concomitenței*. Atunci ne întrebăm noi, de ce minștrii –săvârșitorii Sfintei Liturghii- se împărtășesc sub ambele forme?

5. Inovații și abateri de la normele liturgice, canonice și pastorale privind Taina împărtășaniei.

Preotul trebuie să fie cu luare aminte la păstrarea Sfintelor Taine pentru trebuințe să aibă un comportament adecvat și o ținută corespunzătoare. Lipsa de grijă din partea preotului pentru păstrarea nealterată a Sfintei împărtășanii, pregătită pentru bolnavii de peste an, sau nepotrivirea Sfintelor la timpul convenit, sunt considerate sacrilegii, pentru care cel vinovat poate fi pedepsit chiar cu depunerea din cler. Dacă totuși, din motive imprevizibile de forță majoră (inundații, cutremure de pământ, incendii etc.) s-ar întâmpla ca Sfânta Euharistie să se degradeze, atunci, spre a nu fi profanată, se recomandă să fie îngropată adânc în pământ, să fie arsă, iar cenușa să fie aruncată într-o apă curgătoare.

O abatere des întâlnită este săvârșirea Sfintei Liturghii fără împărtășirea nici unui credincios. Preotul ar trebui să se îngrijească sa aibă cel puțin o persoană sau două la fiecare Sfântă liturghie pe care să le împărtășească. Tot o încălcare a normelor canonice este împărtășirea fără Spovedanie și dezlegare de păcate adică lipsa pregătirii: post, viață cumpătată, necitirea pravilei etc.

Tot printre cele mai întâlnite abateri ale acestor norme mai amintim: preoții se spovedesc tot mai rar, cu durere, uneori trec chiar ani, acordarea Sfintei împărtășanii celor inconștienți sau celor fără de discernământ. Ca inovații amintim și practica împărtășirii credinciosului în numele celor decedați sau practica Sfintei împărtășanii în Joia Mare pentru tot anul.

6. Roadele Sfintei împărtășanii

Sf. Euharistie unește în chip mistic pe credincioși cu Hristos, hrănindu-le, întărindu-le și desăvârșindu-le viața spirituală. Ea este pentru suflet ceea ce este hrana materială pentru trup: „*Trupul Meu este adevărată mâncare și, Sângele Meu adevărată băutură*” (In 6, 56). Dar, pe când hrana materială se transformă în trupul în care intră, Sf. Euharistie schimbă, desăvârșind, întreaga ființă a celui ce o primește cu vrednicie, făcându-1 după asemănarea lui Hristos, adică „*părtaș dumnezeieștii firi*” (2 Ptr 1,4). Unirea prin Sf. Euharistie cu Iisus Hristos este unirea cu însuși izvorul harului. De aceea, Sf. Euharistie are și unele efecte speciale:

a) Curăță de păcate și pregătește spre viața de veci. Credinciosul se împărtășește „spre iertarea păcatelor și spre viața de veci”, după cuvintele Mântuitorului: „Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu are viață veșnică”. **Sf. Ioan Gură de Aur** zice: „Hristos a dat Trupul Său tuturor spre mâncare, ca hrănindu-se cu El, să lepădăm trupul cel dintâi mort și să ne facem vrednici de viața veșnică”.

b) Dă nădejde în nemurire și încredințează despre învierea trupurilor spre viață veșnică. „Cine mănâncă din pâinea aceasta, viu va fi în veci” (In 6,50-51,54). „Trupurile noastre, zice **Irineu**, nu mai sunt supuse pieirii, dacă se împărtășesc cu Sfânta Euharistie, căci au nădejdea învierii”.

c) Întărește sufletul în ispite și ferește de păcate. „Vrăjmașul sufletelor nu îndrăznește să facă vreun rău aceluia în care vede că petrece Hristos” (Mărt. Ort. 1,107).

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

Alexandru Ioan Cuza și Biserica Strămoșească

Pr. FLOREA AUREL¹⁰⁹

Alexandru Ioan Cuza s-a născut la 20 martie 1820, într-o familie moldovenească, cel mai probabil la Bârlad. A învățat, până în anul 1831, într-un pension francez din Iași, fiind trimis apoi la Paris unde își ia bacalaureatul în litere, diploma sa fiind semnată de Francois Guizot, ministrul Instrucțiunii publice din Franța. Deși era atras de Medicină, s-a înscris la Facultatea de Drept, pe care însă nu a absolvit-o. A devenit în schimb membru al societății economiștilor din Paris (1). S-a reîntors în țară, iar între anii 1837-1840, a activat în armată, având gradul de cadet; între anii 1843-1845, a fost membru al Judecătoriei ținutului Covurlui. La 30 aprilie 1844, s-a căsătorit cu Elena Rosetti, fiica postelnicului Iordache și a Ecaterinei Sturza. Aceasta i-a fost tot timpul o soție atentă și „prea-îngăduitoare”.

În timpul Revoluției de la 1848, Alexandru Ioan Cuza s-a numărat printre fruntașii pașoptiști, aflându-se printre cei care au luat cuvântul la adunarea de la hotelul Petersburg din Iași (27 martie 1848), cerând reformarea întregii societăți românești. Din acest motiv, a fost arestat și exilat în Turcia, reușind însă să fugă la Brăila și apoi în Transilvania, unde a participat la Adunarea de pe Câmpia Libertății de la Blaj (din 3/15 mai 1848). A rămas impresionat de mulțimea țăranilor sosiți din tot Ardealul, dar și de cuvântările lui Simion Bărnuțiu și Avram Iancu.

A participat și la mișcarea revoluționară din Bucovina (alături de Costache Negri, Petrache Cazimir și alții), fiind nevoit să părăsească această provincie românească din cauza holerei. A călătorit apoi la Viena, Paris și Constantinopol; de aici l-a însoțit în drumul spre casă pe noul domn al Moldovei, Grigorie Ghica, om cu vederi mult mai liberare decât predecesorul său, Mihai Sturza, și un

¹⁰⁹ Parohia Amărăștii de Jos.

partizan convins al unirii. Din 1849 și până 1859 a deținut mai multe funcții în aparatul administrativ și militar, fiind, pe rând, președinte al judecătoriei Covurlui, director în Ministerul de Interne, vornic și pârcălab al orașului Galați, iar din octombrie 1858, colonel și comandant al întregii armate a Moldovei. La 5 ianuarie 1859, a fost ales domn al Moldovei, iar la 24 ianuarie, domn al Țării Românești. La 11 februarie 1866 a fost silit să abdice și trimis în exil. Moare la 3 mai 1873, la Heidelberg, Germania. Osemintele sale au fost aduse și înmormântate la moșia sa de la Ruginoasa, fiind mutate în 1947, la Biserica Sfinții Trei Ierarhi din Iași (2).

În plan bisericesc, Alexandru Ioan Cuza s-a remarcat, mai întâi, prin dorința de a realiza cât mai repede posibil, unificarea bisericească, deoarece, așa cum până la Unire cele două principate formau două țări separate, tot așa și Biserica Ortodoxă Română avea organizare și ierarhie separată, atât în Moldova, cât și în Țara Românească (3). Până la unirea din 1859, existau în România două scaune mitropolitane la București și Iași, fiecare cu vechile eparhii sufragane: Râmnic, Buzău și Argeș în Muntenia, Roman și Huși în Moldova (4). Spre sfârșitul anului 1864, s-a înființat prin ordonanță domnească (necanonic) și episcopia Dunării de jos, fiind numit ca „locotenent de episcop”, Mechisedec Ștefănescu. În fruntea Mitropoliei Ungrovlahiei se afla mitropolitul Nifon (1850-1875), iar eparhiile sufragane erau cârmuite astfel: la Râmnic păstora Sfântul Calinic de Cernica (1850-1868); la Buzău păstora Filotei (1850-1860), iar la Argeș, Climent (1850-1862). În fruntea Mitropoliei Moldovei se afla Sofronie Miclescu (1851-1861), iar eparhiile sufragane erau cârmuite de locțiitori (vacante). În tot cursul domniei lui Alexandru Ioan Cuza nu s-au făcut alegeri de mitropoliți sau episcopi, în cazul vacantării unor scaune, acestea fiind ocupate de locțiitori, iar din 1865, de ierarhi numiți prin decret domnesc (5). Prima măsură luată de guvernul lui Alexandru Ioan Cuza a fost numirea arhimandritului Dionisie Romano, ca locțiitor de episcop la Buzău în locul lui Filotei (trecut la Domnul la data de 19 iulie 1860), însă mitropolitul Nifon s-a opus hirotoniei întru arhieru, acest act săvârșindu-se abia spre sfârșitul anului 1862, la Iași.

În ceea ce privește viața bisericească, consemnăm faptul că existau mai mulți preoți decât ar fi fost nevoie, această situație fiind cauzată de hirotoniile săvârșite abuziv de ierarhii străini (Vidin), dar

și mai mulți protopopi într-un județ, fapt ce împiedica buna administrație bisericească. Pregătirea acestora lăsa și ea de dorit, cei mai mulți clerici fiind instruiți în școlile catehetice, numărul absolvenților de seminarii (înființate pe lângă eparhii în epoca Regulamentelor Organice) fiind în continuare scăzut. În multe biserici se slujea în greacă, iar multe mănăstiri erau închinatelor locurilor sfinte din afara țării.

La 3 decembrie 1864, printr-un decret domnesc, s-a proclamat autocefalia sau independența Bisericii din noul stat și constituirea unui sinod general, act contestat însă de Patriarhia ecumenică. În același scop, la 11 ianuarie 1865, s-a acordat mitropolitului Nifon al Ungrovlahiei titlul de mitropolit primat.

O lege importantă promulgată de Cuza a fost *Legea asupra instrucțiunii*, decretată la 25 noiembrie 1864 și promulgată la 5 decembrie, același an. Cuprindea și dispoziții privitoare la învățământul teologic. Astfel, seminariile erau împărțite în două categorii: seminarii de gradul I, cu patru clase, care funcționau pe lângă fiecare episcopie și seminarii de gradul II, cu opt clase, care funcționau pe lângă mitropoliile de la București și Iași. Problemele financiare ale acestor școli cădeau în sarcina statului, iar absolvenții lor puteau funcționa, fără examen, și ca învățători în școlile sătești.

În 1863, domnitorul Alexandru Ioan Cuza a hotărât ca în Biserică să se slujească numai în limba română. La intervenția grecilor, a acceptat să se slujească și în limba greacă în câteva mănăstiri și biserici.

De remarcat faptul că la începutul anului 1864, guvernul vroia să introducă în țară calendarul gregorian, în acest scop convocându-se la București un așa numit „Consiliul Bisericesc”, format din mai mulți arhieri și egumeni, care să se pronunțe asupra acestei probleme. S-a produs în țară o oarecare neliniște, această măsură fiind considerată un prim pas în introducerea papismului (catolicismului). Din această cauză, comisia a fost nevoită să mențină pe mai departe vechiul calendar, iar Cuza a renunțat și el la această idee.

Prin *Legea pentru Învmormântări*, din 27 martie 1864, se stabilea că toate cultele sunt datoare să-și organizeze cimitire, la cel puțin de 200 metri de la marginea fiecărui oraș sau sat (6). Se interzicea învmormântarea în Biserică, în temple, sinagogi, capele etc. În

cimitirul creștin se puteau înmormânta și cei de alte religii, dacă nu aveau cimitir propriu.

Prin *Legea comunală* s-a luat Bisericii sarcina de a întocmi actele de stare civilă (naștere, căsătorie, deces), pe care o avusese până atunci, aceasta trecând în seama primăriilor. Articolul 26 prevedea că aceste acte se vor subscrie de ofițerul stării civile de persoanele înfățișate înaintea lui și de martori sau se va menționa cauza ce a oprit pe aceștia de a subscrie (7).

Mai consemnăm și faptul că prin codul civil se permitea căsătoria de la gradul IV (verișori primari) de rudenie înainte, în timp ce canoanele bisericești prevedeau că aceasta este posibilă abia de la gradul VII.

Prin *Legea călugăriei* sau *Decretul organic pentru stabilirea regulilor schismei monahicești*, se stabilea că nimeni nu poate fi tuns în monahism fără încuviințarea Sfântului Sinod. Acest decret prevedea că pentru intrarea în monahism a unui bărbat, acesta trebuia să aibă cel puțin 60 de ani ori să fie invalid sau bolnav incurabil (dacă avea pensie, trebuia să renunțe la ea). Pentru femei se prevedea vârsta minimă de 50 de ani, excepție făcând cele bolnave, invalide, sau cele care nu aveau mijloace de trai în lume. Erau exceptați de la aceste prevederi absolvenții unei școli teologice superioare (Seminariile de la Iași și București), dintre aceștia urmând să fie aleși viitori ierarhi.

Legea Secularizării averilor mănăstirești, din 1863, poate fi socotită una din cele mai importante reforme realizate de Cuza. De-a lungul timpului, multe mănăstiri din Țările Române au fost închinat (cu tot cu pământurile lor) altor așezăminte bisericești din afara țării. Așa s-a ajuns la situația ca un sfert din suprafața țării să fie în stăpânirea unor entități din afara granițelor.

O seamă dintre mănăstirile din Țările Românești au fost „închinat” de către ctitorii lor, adică puse sub autoritatea patriarhiilor din Constantinopol, Ierusalim, Antiohia și Alexandria, sau a marilor mănăstiri de la Muntele Athos ori Orientul Creștin. Mănăstirile închinat ajung să fie considerate simple izvoare de venit, multe dintre acestea ajungând în stare de ruină.

Pentru că acestea nu plăteau niciun impozit statului și nici nu purtau de grijă așezămintelor pe care le stăpâneau, de-a lungul timpului s-au mai încercat soluții pentru remedierea acestei situații. Totuși, cel care a rezolvat pentru totdeauna problema mănăstirilor

închinată a fost Alexandru Ioan Cuza, care, constatând nerespectarea îndatoririlor și obligațiilor (8) ce reveneau acestor mănăstiri, a luat decizia secularizării averilor tuturor mănăstirilor (9). Pentru că grecii nu au acceptat niciuna din sumele oferite de statul român drept despăgubire, marile puteri ale Europei au considerat problema încheiată, românii nemaipătind niciun ban. Totodată, s-a putut realiza și o altă reformă importantă, cea agrară (împroprietărirea țăranilor) (10).

Așadar, domnitorul Alexandru Ioan Cuza rămâne o figură marcantă nu doar a politicii românești, ci și a Bisericii strămoșești, reformele sale în plan eclesastic având înrăurire până în zilele noastre.

Note:

1. Pe larg în Constantin C. Giurescu, *Viața și Opera lui Cuza Vodă*, Editura Științifică, București, 1966 și A. D. Xenopol, *Istoria Românilor*, vol. XIII, Iași, 1903, p. 10-11.
2. *Ibidem*.
3. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. III, ed. a II-a, București, 1994, p.113.
4. *Ibidem*.
5. *Ibidem*.
6. Chiru C. Costescu, *Colecțiune de Legi, Regulamente, Acte, Deciziuni, Circulări, Instrucțiuni, Formulare și Programe*, București, 1961, p. 402.
7. *Ibidem*.
8. La începutul domniei lui Alexandru Ioan Cuza, mănăstirile închinată erau obligate să verse vistieriei, potrivit legii, un sfert din veniturile lor anuale. Sustrăgându-se de la această obligație, se ajunge la datorii uriașe. Astfel, în Moldova, datoria lor se ridică, la începutul lui aprilie 1859, la 1.466.520 de lei. În Țara Românească, situația era și mai gravă, la finele lui iulie 1859, mănăstirile datorau 16.565.062 de lei, la care se adăugau 2.925.062 lei reprezentând contribuția de 25% pe anul curent.

9. Constantin C. Giurescu și Dinu C. Giurescu, *Scurtă Istorie a Românilor Pentru Tineret Îndeosebi*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977, p. 239-240.
10. Dan Bogdan și Viorel Știrbu, *Pe urmele lui Alexandru Ioan Cuza*, București, 1985; Constantin C. Giurescu, *Istoria românilor din cele mai vechi timpuri până la moartea regelui Ferdinand*, București, 2000; Gheorghe Bonciu, *Alexandru Ioan Cuza și organizarea de stat a României (1859-1866)*, Râmnicu-Vâlcea, 1997.

Predică la Duminica a VI-a după Rusalii

Pr. FLOREA AUREL

„Intrând în corabie, Iisus a trecut și a venit în cetatea Sa. Și iată, i-au adus un slăbănog, zăcând pe pat. Și Iisus văzând credința lor, a zis slăbănogului: Îndrăznește, fiule! Iertate sunt păcatele tale! Dar unii dintre cărturari ziceau în sine: Acesta hulește. Și Iisus, știind gândurile lor, le-a zis: Pentru ce cugetați rele în inimile voastre? Căci ce este mai lesne a zice: Iertate sunt păcatele tale sau a zice: Scoală-te și umblă? Dar ca să știți că putere are Fiul Omului pe pământ să ierte păcatele, a zis slăbănogului: Scoală-te, ia-ți patul și mergi la casa ta. Și sculându-se, s-a dus la casa sa. Iar mulțimile, văzând acestea, s-au spăimântat și au slăvit pe Dumnezeu Cel care dă oamenilor asemenea putere” (Matei IX, 1-8).

În Duminica a șasea după Rusalii, cea în care ne găsim astăzi, a fost rânduit de către Sfânta noastră Biserică să ascultăm la pericopa evanghelică de la Sfânta Liturghie istorisirea unei noi vindecări minunate săvârșite de Mântuitorul Iisus Hristos. Este vorba de un slăbănog care se găsea într-o asemenea suferință încât își ducea zilele ținut pe un pat. Așa a ajuns și înaintea Mântuitorului Iisus Hristos, fiind purtat de alți semeni de-ai săi, poate rude, ori oameni simpli cărora nu le era indiferentă suferința acestui om. Au hotărât, deci, să-l poarte pe brațele lor pe acest semen până înaintea Mântuitorului Iisus Hristos, despre care auziseră că putea să tămăduiască orice suferință, ba chiar să învieze pe cei morți.

Primul aspect pe care trebuie să-l subliniem este dorința și efortul acestor oameni cărora evanghelistul nu le menționează numele, de a face un bine, de a ajuta, de a nu rămâne indiferenți față de suferința celor din jur, cu atât mai mult când semenii se găsesc într-o situație în care nu pot să răsplătească acest bine. În această situație avem de-a face cu o faptă bună, o faptă dezinteresată, izvorâtă doar din dragoste și compasiune. Fapta acestor oameni este și mai meritorie dacă ne gândim la faptul că ea a fost precedată de un efort intens. Nu le va fi fost ușor să poarte pe brațe pe acel slăbănog și nici să-l strecoare prin mulțimea de oameni care înconjura permanent

pe Mântuitorul Iisus Hristos. Este prima învățătură pe care ne-o dă pericopa de astăzi.

Un al doilea aspect ce merită subliniat este legat de primele cuvinte spuse, în acest context, de Mântuitorul care, văzând credința lor (deci și a slăbănogului, dar și a celor care-l purtau pe brațe) a poruncit acestui grup de oameni să îndrăznească, să vină înaintea Sa, pentru că păcatele, cauza acelei suferințe, au fost iertate. Observăm aici legătura dintre credință și izbăvire. Într-adevăr, nu doar slăbănogul avea credință, nu doar el se ruga pentru izbăvirea sa, ci și cei care-l ajutau, cei care-l purtau pe brațe. Urmarea, păcatele au fost iertate. Am putea să ne punem întrebarea de ce Mântuitorul iartă mai întâi păcatele aceluia slăbănog, de ce nu-l tămăduiește îndată, așa cum mai făcuse în alte situații asemănătoare? Răspunsul este simplu. Pentru că oamenii trebuie să înțeleagă gravitatea păcatelor și mai ales consecințele. Suferințele ce se abat asupra oamenilor sunt consecințe ale păcatelor. Iar pentru ca aceste urmări (suferințe) să fie înlăturate, este nevoie de izbăvire de păcate, o izbăvire pe care doar Mântuitorul ne-o poate da.

Cuvintele Domnului Iisus au stârnit mânia unora dintre căpeteniile religioase ale iudeilor care au socotit drept hulă vorbele adresate de Iisus slăbănogului. Nu au avut însă curajul să-și mărturisească acest gând cu voce tare. Dar nici nu a fost nevoie, pentru că Domnul, cunoscând aceste gânduri, i-a întrebat: *Ce este mai lesne a zice: Iertate sunt păcatele tale sau a zice: Scoală-te și umblă?* Fără îndoială că primul răspuns care le-a trecut prin minte a fost acela că era mai ușor să zică *Iertate sunt păcatele tale*. Firesc, devreme ce nimeni nu poate „vedea cu ochii” iertarea păcatelor. Iar dacă Iisus Hristos ar fi fost un fals prooroc, atunci vorbele sale puteau fi socotite hulă, căci numai Dumnezeu are puterea de a ierta păcatele. Dar pentru a le arăta celor din jur puterea Sa dumnezeiască (și puterea de a ierta păcatele) Mântuitorul continua și spune slăbănogului *Scoală-te, ia-ți patul și mergi la casa ta*. Dacă nu ar fi fost cu adevărat Fiul lui Dumnezeu, fără îndoială că nu ar fi putut tămădui o astfel de suferință. Deci, mirarea cărturarilor și fariseilor trebuie să fi fost mare, la fel și așteptările. Se gândeau că-L vor prinde acum în cuvânt, că vor dovedi că este prooroc mincinos. Ei nu credeau că acel slăbănog se poate ridica dintr-o dată și apoi să meargă la casa sa. Dar înaintea lor era cu adevărat Fiul Lui Dumnezeu, Mântuitorul Iisus

Hristos. Iar de îndată ce a poruncit slăbănogului să se ridice și să umble, acesta *s-a sculat și s-a dus la casa sa*. Cuvântul lui Dumnezeu este *Cuvânt cu putere multă*, pentru că *La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul* (Ioan I, 1).

Sfârșitul pericopei evanghelice ne spune că *mulțimile, văzând acestea, s-au spăimântat și au slăvit pe Dumnezeu Cel care dă oamenilor asemenea putere*.

În timp ce căpeteniile religioase huleau pe Dumnezeu, oamenii ale căror minți și inimi nu fuseseră întunecate de deșertăciunile lumești, se minunau și slăveau pe Dumnezeu pentru această minune săvârșită înaintea lor. Oamenii aceștia simpli, chiar dacă nu puteau înțelege dumnezeirea puterii Mântuitorului Iisus Hristos, fuseseră mai buni decât cărturarii cei strâmți la inimă.

Ceea ce nu au cunoscut acele mulțimi, cunoaștem noi astăzi, cu ajutorul Sfintei Biserici. Suntem „învățăceii bucuriei întru bine” (așa cum spunea Sfântul Nicolae Velimirovici), pentru că „tot binele de la Dumnezeu este, de la izvorul dătător de viață al veșnicei bucurii... Bucuria aceasta va deschide ochii noștri ca să vedem plinătatea adevărului întru Iisus Hristos Domnul nostru; ne va deschide buzele ca să-L slăvim pe El, Fiul lui Dumnezeu, singurul Mântuitor și iubitor de oameni. A Lui fie slava și lauda, împreună cu Tatăl și cu Sfântul Duh, Treimea cea deoființă și nedespărțită, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin”.