

Josef Weismayer

Viața creștină în plinătatea ei

Coloana: **Drumuri ale spiritului** sub conducerea lui *Bruno Secondin*



-François Varillon, *Gioia di credere, gioia di vivere*, Misterul lui Cristos, revelație a lui Dumnezeu iubire, propunerea unei vieți noi.

-Alfred Ancel, *Discepoli secondo il Vangelo*, Spiritualitatea apostolică a unui preot diecezat: Antonio Chévrier.

-Bruno Secondin [prin grija], *Profeti di fraternità*, Pentru o viziune reînnoită a spiritualității carmelitane,

-Pasquale Maffeo, *Giorgio La Pira*.

-C. Somiglia-T. Bargellini, *Ambrogio Traversari, monaco camaldolense*.

-Jean François Six, *Le beatitudini oggi*.

-Luigi Guccini [prin grija], *La vita consacrata a vent'anni dal concilio*, Bilanțuri și perspective.

-Kathryn Spink, *Fratre Roger fondatore de Taizé*.

-Bruno Secondin, *Alla luce del suo volto. 1. Lo splendore*.

-Josef Weismayer, *La vita cristiana in pienezza*, Sinteza istorico-teologică a spiritualității creștine.

JOSEF WEISMAYER

**VIATA CRESTINA
IN
PLINATATEA EI**

**Sinteză istorico-teologică
a spiritualității creștine**

Editura PRESA BUNA - Iași

Titlul original
Leben in Fülle

Traducere în italiană de
Enzo Gatti

©1983 Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck

©1989 Centro Editoriale Dehoniano
via Nosadella, 6-40123 Bologna

ISBN 88-10-50712-6
Editura Dehoniane, Bologna 1989

Traducere în limba română după ediția italiană de
pr. Emil Dumea

«Viața creștină în plinătatea ei» este comuniunea cu Dumnezeu la care Cristos ne cheamă și care este posibilă în Duhul Sfânt. A trăi viața spirituală înseamnă a lua în serios această vocație creștină fundamentală. Cartea intenționează să fie un ajutor în realizarea plinătății acestei vieți. Opera reflectă în mod teologic structura de bază a vieții spirituale, prezentându-ne diferitele sale dimensiuni: viața noastră înaintea lui Dumnezeu, în comuniune cu ceilalți și în Biserică, viața noastră în responsabilitățile pentru lume și, în sfârșit, existența noastră trăită în ceea ce este propriu omului: situație de călătorie, în asceză și suferință. Toți sîntem chemați la această plinătate a vieții; fiecare însă trebuie să o realizeze în fidelitate față de propria vocație.

JOSEF WEISMAYER este profesor de teologie spirituală la facultatea de teologie a Universității din Viena.

Prefață

Prin imaginea sugestivă de pe copertă (în ediția italiană, nota noastră) - Isus și Iteanca la fântâna lui Iacob -, această carte ne trimite la «apa vieții», la viața trăită în ate. De fapt, aceasta înțelegem prin «spiritualitate». Este vorba despre intenția auto-reflecta teologic asupra unei atari vieți trăite în plinătate. Este evident că niciodată nu se va putea substitui angajamentului personal de a trăi viața spirituală. Acest text e să ne ajute să întreprindem un atare drum. Ne propunem să considerăm viața spirituală în textul global al operei mântuirii, actualizată de Dumnezeu prin Isus Cristos în Duh ca realizare a vocației omului la comuniunea cu Dumnezeu cel viu. În cadrul acestor active generale, vom insera diferite teme tipice ale vieții spirituale. Această sinteză a celor specifice, care aparțin la unica viață spirituală văzută în globalitatea sa, constituie un produs special al autorului, care-și propune și să acorde o atenție specială fundamentelor și formelor de realizare istorică a spiritualității creștine.

Această carte are o preistorie care ne explică apariția (nașterea) sa. La facultatea teologică (catolică) a universității din Viena există din anul 1976, în cadrul Institutului de teologie dogmatică și de istorie a dogmei, un Departament de teologie spirituală, a cărui direcție este încredințată autorului. În această lucrare se vede mult din activitatea sa de profesor. Ba mai mult, din 1968, autorul s-a îngrijit de sectorul de «teologie a spiritualității» în cadrul cursurilor teologice vieneze și a cursului de formare teologică prin corespondență. Această sinteză este indicată în general și cititorii pe care autorul îi are în minte dezvoltând conștiința spiritualității: preoți, cooperatori pastorali, studenți în teologie, călugări și laici care să reflecteze asupra propriei credințe.

Cartea tratează o multitudine de teme, care adesea vor putea fi luate în considerare în mod schematic, în raport cu viața spirituală în globalitatea sa. Fiecare secțiune ar putea fi obiectul unei cercetări de sine stătătoare. Sunt foarte conștient de obiecția care mi s-ar putea adresa. Pe de altă parte, mă interesa foarte mult viziunea de ansamblu.

Să mai spunem un cuvânt și asupra notelor și indicațiilor bibliografice conținute în text. Nu dorim să prezentăm o bibliografie completă a temelor tratate. Aceasta ar fi imposibil în limitele acestei lucrări. Intenționăm mai degrabă, pe de o parte, să indicăm sursa a citatelor relatate în text; pe de altă parte, voim să ne referim la acele opere față de care autorul este dator prin sugestiile avute în alcătuirea secțiunii în cauză; mai mult încă să oferim o altă lectură de aprofundare, însă fără pretenție de bibliografie completă.

Mulțumim mult doctorului Margarete Schmid pentru ajutor, încurajare și observații în pregătirea manuscrisului.

Cititorului aș dori să-i exprim urările mele cu cuvintele scrisorii către Efeseni: Dumnezeu Domnului nostru Isus Cristos, Părintele mării, să vă dea un spirit de înțelepciune, care să vă dezvăluie cunoașterea lui,

In abrevieri urmăm S. Schwertner, *Theologische Realenzyklopädie. Zugangsverzeichnis*, Berlin 1976. Lista care urmează indică cazurile în care nu urmărirea alogia acestei cărți și conține puține alte abrevieri adăugate:
Corpus Christianorum. Series Latina, Turnholt 1953 ș.u.
E. ANCILLI (editor), *Dizionario enciclopédico de spiritualit✝*, 2 vol., Roma 1975.
T H. BALZ-G. SCHNEIDER (editori), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 1980 ș.u.
ST. DE FIORES-T. GOFFI, *Nuovo Dizionario di Spiritualit✝*, Roma 1979.
Sources chrétiennes, Paris 1941 ș.u.
Theologische Realenzyklopädie, Berlin 1976 ș.u.
X. LÉON-DUFOUR (editor), *Vocabulaire de Théologie biblique*, Paris, 1970; traduce: *Dizionario di teologia biblica*, Torino 1980.

SPIRITUALITATE-TEOLOGIE A SPIRITUALITĂȚII. APROPIERI ȘI DRUMURI DIFERITE

Asistăm astăzi la o redescoperire a «spiritualității». De la începuturile anilor '70, un interes reînnoit pentru rugăciune și meditație, acest cuvânt a fost din ce în ce folosit pentru a exprima în mod global o atare tendință. Însă legătura sugerată în acest capitol, între teologie și spiritualitate este mult mai puțin evidentă decât pare la prima vedere. De fapt, aici este o diviziune - pentru a nu vorbi de o contradicție - care merge departe. Într-o lucrare apărută prima dată în anul 1948 cu titlul *Teologia e santità*¹, von Balthasar a vorbit despre o cotitură, de la teologia în genunchi la teologia așezată, după el, simultan cu ruperea de gândirea aristotelică în scolastică. Fără încă o cotitură despre care vorbește von Balthasar a avut consecințe deosebite:

«Teologia "științifică" devine străină de rugăciune și deci puțin pregătită acolo unde se vorbește despre realitatea sfântă, în timp ce teologia "edificatoare", din cauza unei crescînde curențe de conștientizare, devine degenerează într-o falsă umilință»². Reînnoirea teologiei catolice după cel de-al doilea război mondial, mai ales datorită impulsurilor conciliului Vatican II, urmărește tocmai să depășească această diviziune: «Nu există teologie fără însușire personală a credinței, ceea ce vrea să spună că este teologie fără spiritualitate»³.

Spiritualitatea este un termen folosit deseori astăzi, dar nu în sens univoc. De acest capitol vom încerca să reconducem perspective diferite la un cadru general unitar.

«Spiritualitatea» înseamnă în primul rînd viața trăită. De aceea se vorbește despre spiritualitate. «Teologia spiritualității» pe care o intenționăm să o propunem în această carte are sale esențiale, vrea să ia în considerație și să facă obiect de reflecție, dintr-un punct de vedere teologic, această viață trăită. În felul acesta intervine imediat problema locului spiritualității în cadrul teologiei în general.

SPIRITUALITATEA ÎN SENSUL TEOLOGIC ȘI SPIRITUALE

În limba germană, «spiritualitate» a devenit un termen curent la începuturile secolului al XX-lea ca un cuvânt străin luat din franceză, unde deja din secolul al XVII-lea «spiritualitate» se exprima raportul personal al omului cu Dumnezeu. În cadrul teologiei s-a folosit mai întîi pentru a exprima conceptul, cu alte cuvinte: se vorbea de viață și mistică, despre pietate, despre sfințenie și perfecțiune, pentru a menționa expresii

„Iubirea de spiritualitate”

La rădăcina cuvîntului este adjectivul latin «spirit(u)alis», un cuvînt tipic crești-
deja din vechime se indica nucleul central al existenței creștine. Substa-
tualitas» este atestat documentar deja în secolele al V-lea și al VI-lea. Din pui-
e al conținutului, termenul «spiritualitate» se referă la Duhul Sfînt și la acțiun-
ialitatea și viața inițiată și dăruită de Duhul Sfînt, viața spirituală.

Această definiție, încă generică, dobîndește contururi mai precise, dacă
lerată în contextul afirmațiilor Vechiului și Noului Testament referitoare la Du-
ezechiel». Acțiunea atotputernică a Duhului, manifestată în creație și în istoria lui Isr-
l final este destinată să pătrundă și să miște poporul lui Dumnezeu în general
e în parte (cfr. *Gal* 3, 1 ș.u.). Ezechiel promite o transformare interioară, o inimă n-
u spirit (Ez 36, 25-27). Acest timp final a ajuns prin revelarea lui Dumnezeu în Fiu-
s. Intruparea sa este o realizare în Duhul Sfînt (cfr. *Mt* 1, 18; *Lc* 1, 35). Paul vo-
e Spiritul aceluia care l-a înviat pe Isus din morți (*Rm* 8, 11). Evanghelia lui Ioan
rea Fiului lui Dumnezeu prin moarte și înviere ca «manifestarea» (revărsarea) Du-
i tuturor acelor care cred în Cristos (cfr. *In* 7, 39; 19, 30; 20, 22). În Duhul
ul înălțat este prezent și operant în mod permanent. Prin Duhul Sfînt noi formăm
un singur trup (cfr. 1 *Cor* 12, 13). Prin Duhul Sfînt ni s-a deschis poarta spre o
ență și o înțelegere a realității lui Cristos (cfr. *In* 14, 26; 15, 26; 16, 8-14). Duhul
itea (cfr. 2 *Cor* 3, 17), ne eliberează de păcat și de moarte (cfr. *Rm* 8, 2), ne dă pa-
ia (cfr. *Rm* 14, 17; 15, 13). În Duhul Sfînt, creștinul este în stare să se roage într-
u (cfr. *Rm* 8, 26 ș.u.). Darul cel mai mare al Duhului este iubirea (1 *Cor* 12, 31-14,
ș.u.).

0 Pentru istoria semnificației conceptelor «spiritual» și «spiritualitate»
fr.: J. SUDBRACK, *Vom Geheimnis christlicher Spiritualität: Einheit und
vielfalt*, în «Geist und Leben» 39 (1966), pp. 22-44 (cfr.: în special 32-35
D., *Spiritualität*, în *Sacramentum Mundi* IV (1969), pp. 674-691 (cfr.:
pecial pp. 675 ș.u.). Termenul «theologia spiritualis» se întâlnește pent-
rima oară în lucrarea fratelui minorit C. DOBROSIELSKI, *Sumariu
asceticae et mysticae theologiae ad mentem D. Bonaventurae*, Cracovia 165
p. 4 și 13 (cfr.: J. DE GUIBERT, *La plus ancienne «Théologie ascétique»*,
Revue d'ascétique et de mystique» 18 (1937), pp. 404-408). Cu puțin

Aceste scurte referiri la experiența Duhului, făcută de primii creștini, ne oferă o înțelegere termenului «spiritualitate», care înseamnă pe de o parte că celbotezamente angajat în evenimentul lui Cristos, și pe de altă parte, că acțiunea salvifică a lui Dumnezeu, prin Cristos în Duhul Sfânt, devine în el în întregime activă și eficace. El devine în plenitudine acea realitate a lui Dumnezeu pe care Isus Cristos ne-a descoperit-că ne-a dat acces. Spiritualitatea este atât viața dată nouă în Spiritul Sfânt, cât și a noastră și de această iubire a lui Dumnezeu care se dăruiește. Ea este viața trăită ca pe o călătorie, este viața spirituală pentru că este lucrarea Duhului.

b. *Conceptul de asceză*

În grecește cuvântul asceză indică atitudinea de efort constant, instruirea și destinul necesar pentru a realiza un obiectiv. În el este inclusă implicit și necesitatea disciplinării, exigența dezlipirii. Noul Testament nu folosește termenul de asceză în sensul tardiv, dar aseamănă efortul creștinului cu antrenamentul atletului (1 Cor 9, 24-27; 2 Tm 4, 7-8).

Dacă prin termenul spiritualitate se pune în prim plan acțiunea Duhului lui Dumnezeu, înțeleasă ca mijloc pentru existența noastră, care rămâne totalmente angajată, prin asceză este înțeles aspectul exigent și angajant al acestei datorii. Viața creștină recurge la efort în cotidian, depășirea obstacolelor. Urmarea Domnului răstignit conștient, înțelegând prin aceasta renunțări concrete, care pot să devină necesare pe calea vieții cu Cristos, se înțelege drumul prin obscuritatea suferinței.

c. *Noțiunea de mistică*

Adjectivul calificativ grec «mystikos» care înseamnă ascuns, voalat și care este în scrierile Vechiului și Noului Testament, a fost folosit deja în secolele II și III pentru a exprima dimensiunea de profunzime a evenimentului salvific și al experienței numite «mistic» acel mod de a înțelege Biblia care interpreta toate textele Vechiului Testament ca mesaj al lui Cristos, ca mister al Domnului răstignit și înălțat «că» și realitatea lui Cristos, care se revela în mod voalat în semnele sacramentale. Era denumită «mistică» cunoașterea lui Dumnezeu prin experiență («cognitiō mentalis»).

Uneori asceza și mistica au fost înțelese ca descrieri complexe a ceea ce noi înțelegem prin termenul spiritualitate: asceza este drumul iar mistica este scopul. În consecință asupra acestui stil de viață era denumită «teologia ascetico-mistică». I

itatea «spiritualitate», mistica exprimă elementul experienței lui Dumnezeu. Însă în ea nu se înțelege o inițiativă a omului care se înalță spre Divin și spre Dumnezeu, ci o întâlnire intensă și aparte cu Dumnezeu care ni se revelează prin Isus Cristos, Sfânt. Este un eveniment al credinței încrezătoare, a iubirii care se autodăruiește. Spiritualitatea întrucât este viața în Duhul Sfânt, cuprinde în sine și realitatea noastră cu Dumnezeu, a unei familiarități cu el care-și poate afla expresia în «liniște» alături de o rămânere simplă apropiată de el.

d. Noțiunea de pietate^o

În Noul Testament termenul «pietate» (în limba greacă, *eusébeia*) este folosit mai ales în scrisorile pastorale și în cea de-a doua scrisoare a lui Petru. Pentru acela care prezidează biserică, pietatea este o exigență fundamentală (1 *Tm* 6, 11; *Tit* 1, 8); este parte esențială a vieții creștine (*Tit* 2, 12; 2 *Pt* 1, 6 ș.u.). Adevărata pietate eliberează de iubirea pentru tine (1 *Tm* 6, 5-10); adevărata pietate dă tăria de a suporta persecuția (2 *Tm* 3, 10-11). În limba germană acestă «pietate» devine un termen pentru a indica viața creștină în toată extensiunea ei. Cuvântul german «fromm» arată la origine pe acela care se distinge prin bravură; «fromm» înseamnă el curajos, cel drept, cel bun. Ca urmare, în traducerea luterană a Bibliei, începând din secolul al XVI-lea, folosirea religioasă a cuvântului «pius» s-a impus în așa fel sensibilitate, astfel încât alte semnificații au fost plasate pe planul secund. La această etapă, dar și în secolul al XIX-lea alte interpretări restrictive: «pietatea» a fost văzută ca o activitate puternic individualistă, mai mult printr-o subliniere puternică a momentului personal.

Cîmpul semantic al cuvintelor latinești «pius» și «pietas» traduse cu «fromm», conține nu doar o atitudine de respect în cadrul familiei și al rudeniei de sînge, însă «pietas» semnifică și indicarea raportului cu divinitatea.

Dacă avem în vedere toate dimensiunile semnificației de «pietate», va trebui să spunem că ea corespunde aceluia de spiritualitate. Înțelegem, pornind de la baza (faptă și latină, pietatea înseamnă un răspuns global față de Dumnezeu și față de aproapele, o atitudine interioară îi corespunde comportamentul extern. Deci, trebuie să spunem că noțiunile de sens introduse în epoca modernă apasă totuși asupra acestui termen și îi conferă un sens nou.

e. Noțiunea de perfecțiune^o

«Perfecțiune» sînt lucrările lui Dumnezeu (*Dt* 32, 4), legea sa (*Ps* 19, 8) căile sale (1 *Cor* 10, 1). Dumnezeu care cheamă, așteaptă un răspuns perfect, total. Nu numai anir

ierjertfă trebuie să fie perfecte, integre (*Lv* 22, 22). Si Israelul trebuie să-i slujească zeu cu o inimă perfectă și nedivizată (*1 Re* 8, 61, cfr. *Dt* 6, 5; 10, 12). Lui Avraam s-a dat o poruncă: «Mergi înaintea mea și fii perfect» (*Gen* 17, 1; cfr. *Dt* 18, 13).

Unicul evanghelist care folosește adjectivul «perfect» este Matei, în două pasaje (*Mt* 19, 21). Printr-însul el exprimă totalitatea răspunsului omului la anunțul Împărăției de Isus.

Perfecțiunea la care sînt chemați creștinii este perfecțiunea iubirii (*Col* 3, 14; *Rom* 13, 10). Împreună cu obiectivul perfecțiunii este unită obligația de a înainta și de a crește în iubire și iubire (*Fil* 1, 9). În sfîrșit, trebuie să ne păstrăm neprihăniți și fără pată în fața Domnului, care vine pentru a îndeplini orice lucrare (cfr. de exemplu *1 Ts* 5, 22). Sfințenia creștină este exprimată și prin termenul «perfecțiune», care înseamnă: în faptul (momentul) de răspuns al vieții spirituale trebuie să fie integrate dimensiunile existenței umane și toate domeniile vieții. Pe de altă parte, «perfecțiunea» este un obiectiv care ni se propune și care presupune o continuă situație de călătorie și de înnoire, o înnoire de reîncepere în fiecare zi.

e. Noțiunea de sfințenie

Sfințenia înseamnă realitatea lui Dumnezeu însuși, inaccesibilă omului. El singur este Dumnezeu (*Is* 6, 1-5). Însă acest a fi un «Tot Altul» nu are numai o dimensiune de nume, ci și la Dumnezeu izvor de viață și binecuvîntare. El este «Sfîntul lui Israel» (*Is* 1, 41, 14-20).

Dumnezeu vrea să fie recunoscut Sfînt, vrea să fie primit ca Dumnezeu unic. În iși află propriul loc sfințenia culturală: cultul trebuie să iradieze sfințenia lui Dumnezeu. Recunoașterea lui Israel înseamnă automat că cel Sfînt locuiește în mijlocul poporului său (cfr. *Ex* 24, 16). Această vocație cere o conduită corespunzătoare: «Fiți sfinți pentru că eu, Dumnezeu vostru sînt sfînt» (*Lv* 19, 2; 20, 26; cfr. *1 Pt* 1, 16). Isus este cel Sfîntul (cfr. *Mt* 26, 63; *Lc* 24, 49; *1 Io* 3, 3). Fiul celui Sfînt (cfr. *Lc* 1, 35). Creștinii participă la viața celui Înviat prin creștinism; prin «ungerea aceluia care este sfînt», ei au devenit sfinți (cfr. *1 Cor* 1, 30; *Ef* 1, 3; *1 Io* 2, 20), prin care sînt sfinții lui Cristos (cfr. *1 Cor* 1, 2; *Fil* 1, 1), grație prezenței lui Dumnezeu Sfînt (cfr. *1 Cor* 3, 16; *Ef* 2, 22). Spiritualitatea creștină înseamnă «vocație de sfințenie». Viața creștină are izvorul său în harul «sfințitor» al lui Dumnezeu în Isus Cristos. El este Dumnezeu autodăruindu-se, care ne pătrunde în intimul nostru în Duhul Sfînt și ne împartășește la gloria lui Dumnezeu, ai vieții sale primordiale. Spiritualitatea creștină înseamnă mai înainte de toate a fi destinatari ai unui dar nemeritat, dar este și în același timp, un efort pentru a atinge obiectivul sfințeniei lui Dumnezeu.

dinea fundamentală, practică și existențială a unei persoane, care este consecința înțelegerii pe care ea o are despre existența pe plan religios sau, mai general, pe plan al angajamentului concret: o acordare efectivă și pertinentă (habituală) a vieții în funcție de la perspectivele și deciziile sale ultime».

Așadar, von Balthasar indică trei dimensiuni ale spiritualității:

- *prima*, mișcarea de la dispersare la adunare, drumul spre interior;
- *a doua*, slujirea lumii, compenetrarea și restructurarea realității pornind de la Dumnezeu;
- *a treia*, disponibilitatea și deschiderea la un eveniment care se întâmplă. În cele trei dimensiuni au devenit unitate, pe care Balthasar o definește «ascultarea lui Dumnezeu față de o misiune, ascultarea concretă, ascultarea care costă».

În eseul său *Spiritualitatea*⁶, von Balthasar pornește de la cuvântul lui Dumnezeu dat și primit. Ca și sămînța, el trebuie să pătrundă și să răsără în câmpul inimii omului. Spiritualitatea indică cuvântul lui Dumnezeu întrucît este primit și este în act de a se dezvălui. Spiritualitatea este «reverul subiectiv al dogmaticii». Deci, ea este substanțial o revelație, pentru că subiectul său este Biserica. Însă, în același timp ea este și multiplă, pentru că Biserica trăiește viața sa în multe persoane. Spiritualitatea descrisă în acești termeni este o spiritualitate mariană, nu în sensul unei «spiritualități speciale», ci pentru că Maria «este acel personal-supranatural în care orice simplă obiectivitate eclezială devine deja subiectivitate vie și profundă».

b. Josef Sudbrack SJ

În studiul despre *Misterul spiritualității creștine: Unitate și multiplicitate*⁷, Sudbrack definește spiritualitatea

«întîlnirea cu Cristos. Pentru a clarifica aceasta pornind de la situația noastră: apăsătorul eveniment al revelației făcînd omului în întreaga sa existență; cu alte cuvinte: viața concretă ajungînd la plinătatea totală aceea ce a fost revelat și dăruit ca realitate importantă pentru mîntuire».

c. Bernhard Fraling

Teologul moralist Fraling încearcă să rezume și să aprofundeze tratatele pe care el a prezentat într-un studiu intitulat *Reflecții asupra noțiunii de spiritualitate*⁸. El distinge două caracteristici ale spiritualității:

Ea este «lucrarea unicului Spirit al lui Cristos în Biserica sa și în membrii săi».

Aceste două elemente descriu «aspectul interior» al spiritualității, care însă are și o concretizare vizibilă, de o efectivă concretizare istorică. «În acest sens, spiritualitatea este un nodul concret, săvârșit de Duh, în care fiecare traduce în act propria credință, personală cu Cristos». Realizarea concretă dă spiritualității dimensiunea comunicabilă și care motiv ea este capabilă să servească credința altora. În sfârșit, spiritualitatea nu are să aibă un raport precis al său cu situația istorică a fiecăruia.

Rezumând, Fraling spune:

«Spiritualitatea creștină este modalitatea, săvârșită de Duh, de existența credinței în totalitatea modalitate în care viața Spiritului lui Cristos se formează și dezvoltă în noi într-o situație condiționată din punct de vedere istoric».

d. Anton Rotzetter OFM Cap

În primul volum al culegerii de scrieri *Spiritualitatea seminarului*^o, Rotzetter definește spiritualitatea luând impulsurile Duhului lui Dumnezeu care plăsmuiește viața omului. Spiritualitatea vrea să spună «existența creștinului, întrucât este dăruită de Dumnezeu și se dezvoltă pornind de la primirea sa în multiplicitatea vieții». Referindu-se la învierea Duhului (Pneuma) în existența corporală a omului, autorul dă urmări: «Duhul, care este darul lui Dumnezeu din extern, trebuie înțeles ca expresia concretă a credinței în Isus Cristos, realizată în ambientul istoric».

e. Sinteză

În pofida diferențelor de accentuări și de expresii, această panoramă evidențiază o comună: Spiritualitatea este viața cu Cristos în Duhul Sfânt. Se exprimă acest lucru prin angajamentul personal grație acțiunii eficace a Duhului Sfânt, fie aspectul individual, fie dimensiunea eclezială. Spiritualitatea în sine unică, are nevoie de traducerea concretă în viața umană și mondană în care fiecare este chemat să trăiască.

SPRITUALITATEA CA TEOLOGIE A VIETII SPIRITUALE^o

TEOLOGIA SPIRITUALA DISCIPLINA TEOLOGICA

Spiritualitatea creștină este viața trăită, este viața spirituală. Considerarea și re-

Teologia spirituală în învățământul teologic își face apariția în secolul al XX-lea. În 1909 a fost instituită la universitatea Pontificală Gregoriană o catedră de teologie ascetică și mistică. Apoi, Congregația pontificală pentru studii, într-un document destinat episcopilor germani, a scos în relief importanța studiului teologiei ascetice și mistice pentru viața sacerdotală. Sub pontificatul lui Pius al XI-lea s-a făcut un pas înainte. *Ordinatio studiorum* (1929) prevede oare la constituția apostolică *Deus scientiarum Dominus* (24.05.1931), prevădând în structura studiilor teologice «ascetica» drept «disciplina auxiliaris» și «teologia mistică» drept «disciplina specialis».

Totuși, Decretul despre formarea sacerdotală a conciliului Vatican II, *Optatam totam*, emis solemn la 28.10.1965, nu introduce printre disciplinele teologice «theologia spiritualis», deși aceasta a fost prevăzută în schemele preliminare și a fost dorită prin voiața conciliului. Totuși, capitolul scoate în evidență cu claritate dimensiunea spirituală a formării sacerdotale, mai ales a studiului teologic.

De altfel, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, aprobată de Paul al VI-lea în 1970 și publicată de Sfânta congregație pentru educația catolică, care conține direcțiile pentru actualizarea Decretului asupra formării sacerdotale a conciliului Vatican II, prevede în programa formării teologice o «theologia spiritualis» ca și «complementare și completare a teologiei morale».

Normele de actualizare a Constituției apostolice *Sapientia christiana*, semnată de Paul al VI-lea la 15.04.1979 vorbesc despre o «theologia moralis et spiritualis».

SERAREA ÎN ANSAMBLUL TEOLOGIEI

a. Documentele mai sus citate asupra studiului teologiei ne prezintă teologia spirituală în raport cu teologia morală, chiar dacă lipsește o idee clară și precisă a unei subdiviziuni a propriilor competențe.

b. În teritoriile de limbă germană, teologia spiritualității este văzută în legătură cu teologia dogmatică. Nu numai Karl Rahner, în schița sa a unei dogmatici publicată în 1965, ci și lucrări precum *Scrisori de teologie*, a acordat asceticii și misticii un loc în structura studiilor teologice a răscumpărării, dar și Hans Urs von Balthasar ve-

0 Cfr.: Cuvintele lui Benedict al XV-lea, care laudă această inițiativă, *Acta Sanctae Sedis* 12(1920), pp. 29-31.

0 Cfr.: *Enchiridion Clericorum. Documenta Ecclesiae sacrorum alumnorum instituendis*. Roma 1938. nr. 1110 și nr. 1135 (pp. 572 și 591).

ialitate «aspectul secundar subiectiv al dogmaticii»^o. În consecință, pentru el «the-
ialis» este «doctrina ecleziastică și obiectivă a însușirii cuvântului revelației în cre-
și speranță. Și întrucât nu se poate vorbi de viață în credință, în caritate și speranță
lege în același timp în operativitatea sa și deci în progresivitatea (gradualitatea) și
articulațiile fundamentale ale vieții creștine aparțin conținutului unei dogmatici».^o

c. În sfârșit, Josef Sudbrack SJ înțelege prin spiritualitate «știința panorar-
ogia spirituală are misiunea de a sintetiza tot ceea ce celelalte științe propun ca
focală și să adune acest tot în funcție de punctul focal al întâlnirii omului cu Cristos

d. Rezumând, se poate spune că teologia spiritualității are propria plasare în c-
iei sistematice (dogmatice și morale). Schița propusă în această carte vede te-
ială într-un raport strâns cu teologia dogmatică.

Teologia spiritualității este «știința panoramică» în sensul că reflecția teologică a
alității are nevoie de rezultatele mai multor discipline teologice (teologia sistem-
biblică, istoria Bisericii, psihologia, sociologia, filologia, etc.).

Misiunea teologiei spiritualității este să reflecte asupra vieții spirituale în originea
Cristos și în realizările sale concrete. Multiplicitatea concretizărilor în i-
alității creștine trimite la actualizarea sa concretă astăzi^o.

0 Cfr.: în special articolul *Spiritualität*, publicat mai întâi în «Geist und
eben» 31(1958), pp. 340-352, reluat în *Verbum caro. Skizzen zur Theologie*
, pp. 226-244 ca și *Theologie und Spiritualität*, tipărit prima dată
«Gregorianum» 50(1969), pp. 571-587, cu titlul *Die Einheit von Theologie
und Spiritualität*, reluat în *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*
München 1969, pp. 15-42.

0 Cfr.: *Spiritualität*, p. 228.

CONFIGURATIA FUNDAMENTALA A VIETII SPIRITUALE

Spiritualitatea înseamnă viața cu Cristos în Duhul Sfânt, prin care participăm la viața lui Dumnezeu. Fiecare botezat este chemat să trăiască viața spirituală în propria situație de viață. Această plinătate a vieții care ne este dată trebuie să fie primită și trăită în mod concret.

În acest capitol vom lua în considerație în primul rând formele fundamentale ale vieții plinătăți a vieții (paragraful I); apoi răspunsul la autodăruirea lui Dumnezeu, în adevăr, speranță și caritate (paragraful II). Acest fapt central suportă condiționările noastre de a fi oameni: Noi înaintăm numai pas cu pas, sîntem într-o continuă condiție de creștere, avem permanent nevoie de convertire, avem nevoie de forme și realizări concrete ale formelor noastre fundamentale (paragraful III). În sfîrșit, aparține structurii de bază a vieții și raportul spiritual pe care creștinul îl are cu alții: comuniunea (împărtășirea) cu Dumnezeu și poporul lui Dumnezeu, Biserica (paragraful IV).

FORMELE FUNDAMENTALE ALE VIETII SPIRITUALE

Spiritualitatea este viața creată de Spirit, care ne pune în comuniune cu Cristos în care ne oferă «calea la Tatăl» (*Ef* 2, 18). Această realitate divină, spirituală (de ne cuprinde cuprinsă, nu poate fi cuprinsă într-o singură privire. De aceea, în istoria spiritualității noastre, în funcție de epocile și personalitățile existente, au existat diferite accentuări, care au în relief cînd un moment, cînd un altul al acestei realități. În termeni simpli se pot prezenta trei forme fundamentale ale vieții spirituale, pe care le prezentăm aici: viața spirituală văzută ca o cale spre unirea cu Dumnezeu, ca urmare a lui Cristos și ca docilitate față de Duhul Sfânt. Teologic vorbind, fiecare din aceste accentuări nu o exclude pe alta. Cu toate acestea, în viața concretă se scoate în evidență cînd unul, cînd altul din aceste aspecte.

VIATA SPIRITUALA, CALEA SPRE UNIREA CU DUMNEZEU

rea cu Dumnezeu ca experiență a locuirii Dumnezeului trinitar

Puncte de plecare în Noul Testament. Afirmatia tradiției teologice că Duhul Sfânt este Dumnezeu trinitar locuiesc în sufletul celui îndreptățit, se poate baza pe teologia ioaniană.

După gândirea ioaniană, conceptul de comuniune («koinonia») poate fi înțeles în sensul de unire. Astfel, prologul primei scrisori a lui Ioan vorbește de «comuniunea cu Tatăl și cu Fiul și cu Duhul Sfânt» (1 In 1, 3; cfr. și 1, 5-7). În aceeași direcție ne orientează afirmațiile din 1 In 3, 14: «a rămînea» în Dumnezeu sau în Isus Cristos (de exemplu: 1 In 2, 6.24.27; 3, 6; 4 In 13, 3). «a rămînea» trebuie să producă efecte concrete în viață; e vorba de «a aduce rod» (1 In 3, 17).

În teologia paulină se subliniază clar că unirea noastră cu Dumnezeu se efectuează în Isus Cristos. Bazele acestui raport cu Dumnezeu în Cristos sînt puse în botez (cfr. Ef 5, 26).

În Ef 1, 3-14 vocația noastră este exprimată prin accente imnice: aleși de Tatăl, primii născuți ai lui Dumnezeu în unicul Fiul și deci sîntem răscumparați și primim sigiliul Duhului Sfânt.

Idei (referiri) de teologie a harului. În teologia scolastică, reflecția asupra realității ca autocomunicare a lui Dumnezeu prin Cristos în Duhul Sfânt a condus la doctrina «inhabitationis» («inhabitație») Duhului Sfânt și a Treimii în sufletul celui drept. Speculația teologică a dezvoltat detaliat referitor la aceasta diferite opinii, care însă în acest moment nu ne interesează, pentru că problematica în sine nu ne mai interesează.

În enciclica *Mystici Corporis* Pius al XII-lea a luat poziție asupra doctrinei locuirii lui Dumnezeu în om sau la ideile eronate cu caracter panteist:

«Se vorbește despre locuirea persoanelor divine întrucît ele sînt prezente într-o manieră ce nu poate fi scrutată în ființele create și raționale și constituie obiectul cunoașterii și a iubirii lor, însă într-un mod care depășește orice facultate creată și este profund misterios» (Nr. 889).

Conciliul Vatican II vorbește în mod repetat despre comuniunea cu Dumnezeu, dar, la care este chemat cel botezat în calitate de membru al Bisericii.

Marturii din istoria spiritualității creștine. Definiția spiritualității creștine ca drum al omului către Dumnezeu se găsește mai ales în tradiția mistică. De fapt, expresia «locuirea lui Dumnezeu» este folosită rar în literatura spirituală, însă experiența acestei realități este universală și este substituită de alte expresii.

Nu rareori atare experiență este exprimată în imagini: lumină și întuneric, extaze, uniune cu Dumnezeu, căsătorie mistică și altele asemănătoare. În continuare prezentăm câteva exemplari ai acestui mod de a vedea viața spirituală.

». Atunci cînd persoana, sufletul, a ajuns în acest spațiu, «i se pare că cele trei Persoane mai îndepărtează niciodată de ea. Mai mult încă, vede clar... că ele locuiesc în sufletul ei».

Carmelitana Elisabeta din Lion (1880-1906), care ca și călugăriță și-a luat numele de la Sfînta Treime, era puternic impresionată de textele scripturistice citate mai sus și să trăiască «spre lauda slavei sale (*Ef* 1, 12). În anul 1904, ca expresie a dăruirii sale, a scris *Rugăciunea către Preasfînta Treime*. Își scotea puterea de trăi din convingerea în Sfînta Treime:

«Sfînta Treime este locuința noastră, «casa noastră», reședința paternă pe care nu trebuie să o părăsim niciodată». Iar într-un alt context declară: *mi se pare că am găsit cerul meu pe pămînt pentru că este Dumnezeu și Dumnezeu este în sufletul meu. Ziua în care am înțeles acest lucru, totul mi-a devenit ușor și a-și vrea să comunic în șoaptă acest mister celor pe care-i iubesc, pentru ca și ei să adere la Dumnezeu în toate»⁹.*

ul, imaginea lui Dumnezeu

Afirmațiile din *Gen* 1, 26 ș.u. referitoare la crearea omului după chipul lui Dumnezeu constituie baza oricărei reflecții și elaborări asupra vocației omului la comuniunea cu Dumnezeu. Trebuie să lășăm timp oferă puncte pentru a indica drumul care duce la acest scop.

Afirmațiile biblice. În *Gen* 1, 26, relatarea creației omului este introdusă de afirmația lui Dumnezeu: «Să-l facem pe om după chipul și asemănarea noastră». Imediat după aceasta Dumnezeu îl declară pe om suveran pe pămînt; apoi se mai spune: «Dumnezeu l-a creat după chipul său; după chipul lui Dumnezeu l-a creat» *Gen* 1, 27. Din context se înțelege că această afirmație se exprimă atît poziția omului față de celelalte creaturi, cît și raportul special cu Dumnezeu (cfr. și *Gen* 5, 3; *Ps* 9; *Sir* 17, 1-10).

În Noul Testament, Cristos este definit «imaginea lui Dumnezeu» (2 *Cor* 4, 4). Noi suntem chemați «să fim conformi cu imaginea Fiului» (*Rm* 8, 29); «și așa cum am purtat chipul lui Dumnezeu, ne vom purta și chipul lui Dumnezeu» (1 *Cor* 11, 3). Prin creația și chemarea omului au avut loc prin Cristos, în vederea lui. El este arhitectul și stăpînitorul. În comuniunea definitivă cu Domnul înălțat vocația originală a omului își află împlinirea sa.

Mărturii ale istoriei spiritualității. Tema «omului imagine a lui Dumnezeu» (*Gen* 1, 26-27), s-a aflat mult timp și adesea în centrul teologiei și spiritualității Bisericii orientale.

- Omul este imaginea lui Dumnezeu pentru că este plăsmuit după imaginea Cuvîntului; el este imaginea lui Dumnezeu grație medierii Logosului. În felul acesta, afirmația logică paulină este pusă în raport strîns cu textul din Geneză.

- Pe de altă parte, mulți teologi din timpul sfinților părinți presupun o distincție între imaginea lui Dumnezeu» și a fi «asemenea cu Dumnezeu», și în felul acesta se face alocuția vieții spirituale: omul, prin creație, a primit calitatea de imagine, în timp ce atingerea asemănării este scopul pe care el trebuie să-l ajungă prin eforturile sale. Sînter imaginea lui Dumnezeu fără participarea noastră, însă asemănarea cu el se poate realiza prin angajamentul nostru.

- Alți doctori ai Bisericii orientale nu presupun nici o diferență între imagine și asemănare, ci dezvoltă un concept dinamic al imaginii, care implică ideea progresului: călătorie către paradis, din care cel păcătos a fost alungat și care este din nou la îndemîină grație răscumpărării.

În Meister Eckhart († 1328) găsim motive analoage cu cele ale patristicii grecești. Ideea sa, a imaginii lui Dumnezeu, pornește din interiorul Trinității: Tatăl generează Fiul pe Fiul, care este imaginea perfectă a Tatălui. Omul poartă această imagine a lui Dumnezeu în interiorul său, grație participării la filiațiunea Fiului unic. Omul este astfel imaginea lui Dumnezeu în «fondul» său, în profundul sufletului; aceasta este o «scînteie» dată sufletului din înălțime.

Maestrul vorbește și despre imperfecțiunea condiției umane. Imaginea are nevoie de curățare. Este vorba despre trecerea din cadrul de neasemănare cu cel al asemănării: trebuie să fie purificat; izvorul viu, care este în noi imaginea lui Dumnezeu a fost contaminat și să eliminăm mizeria. Prin aceste asemănări, Maestrul încearcă să facă să înțeleagă și să spună. Ultima parte a drumului este ajunsă «cînd omul este privat de propria imagine răcat cu imaginea eternității lui Dumnezeu».

divinizarea

Originea noțiunii și punctul de plecare biblic. Scrierile Noului Testament evită a vorbi de divinizare, care are origine în gîndirea elenistă. De fapt, era pericolul unei înțelegeri greșite a termenului. Numai la începutul secolului al III-lea, Clement din Alexandria și-a însușit această terminologie pentru a exprima cu ajutorul ei vocația definitivă a omului, filiațiunea divină realizată nouă prin întruparea Fiului lui Dumnezeu.

Cu ideea de divinizare au fost alcătuite unele teme biblice: afirmarea că omul este plăsmuit după chipul lui Dumnezeu, asemenea lui (*Gen* 1, 26 ș.u.), filiațiunea adoptivă a celor care cred (*Gal* 3, 26; 4, 5), ca și ideea imitării lui Dumnezeu și a lui Cristos (cfr. *Mt* 5, 44-48). Rădăcina de aceasta, prin acest limbaj se intenționează a se exprima într-o manieră inteligibilă

Mărturii ale istoriei spiritualității creștine. Fără a recurge la termenul «divinizare» piscopul și martirul Ignățiu de Antiohia († pe la anul 110) exprimă această idee, acționează pe creștini «purători ai lui Dumnezeu» și unde vorbește de «a fi plini de Dumnezeu» și de «participare la Dumnezeu»^o.

Clement Alexandrinul († mai înainte de 215), primul care a folosit expresia tehnici de divinizare», exprimă în acești termeni sensul salvific al întrupării: «Logosul lui Dumnezeu a devenit om, pentru ca tu să înveți de la un om cum omul poate deveni Dumnezeu»^o. Căelălă conduce pe om la o familiaritate mereu mai mare, pînă la unirea în iubire. Acest lucru nu poate fi rezultatul efortului uman, ci este harul lui Dumnezeu prin Fiul. În anul 320 din Alexandria († 373) o atare doctrină este deja pe deplin dezvoltată și a devenit unul din argumentele de importanță în dezbaterile cu arianii asupra divinității Logosului. «S-a făcut om pentru ca noi să devenim divini (literal dumnezei); s-a făcut vizibil pentru că să putem avea o idee despre Tatăl invizibil; a purtat nelegiuirile noastre, pentru ca noi să participăm la nemurire»^o. În anul 380 din Alexandria († 444) această doctrină își găsește elaborarea definitivă și completă cu referire la dimensiunea ontologică a divinizării prin botez și euharistie.

În mistică germană tema divinizării se află în strîns raport cu limbajul omului făcînd imaginea lui Dumnezeu atît în Maestrul Eckhart, cît și în Ioan Tauler († 1316) și Erasmus († 1366). Divinizarea noastră se realizează prin participarea la filiațiunea unicului Dumnezeu, în viața sufletului, în scînteia sufletului, în «suflet» sau în «inimă» (așa cum se exprimă Tauler), se realizează această prezență a lui Dumnezeu. În faimoasa sa predică din anul 1360, Ioan Tauler vorbește despre tripla naștere a Fiului: generarea eternă a Fiului din Tatăl, nașterea Fiului în întrupare.

«Cea de-a treia naștere stă în faptul că Dumnezeu, în toate zilele și în fiecare oră, într-un mod acțiune și spiritual, se naște prin har și din iubire într-un suflet bun»^o.

d. Conformitatea cu voința lui Dumnezeu

Perspectivile expuse pînă acum, care consideră viața spirituală ca unire cu Dumnezeu, accentul asupra chemării omului la comuniunea cu el, făcută posibilă prin Cristos întru har, grație dobîndirii familiarității cu el și a cunoașterii sale, grație contemplației lui. Ideea de conformitate («conformitas») tinde spre ascultarea față de voința lui Dumnezeu, spre viața continuă și intensă a directivei divine.

Idei ale Noului Testament. Viața și faptele lui Isus pot fi văzute din unghiul fidelității la voința Tatălui, așa cum se spune în *Ev* 10, 5-9 (cfr. *Ps* 40, 7-9, citat în *Ev*). În speșchelia lui Ioan subliniază această atitudine al lui Isus, care intenționează în întregime voința Tatălui (cfr. *In* 4, 34; 5, 30; 6, 38). Chiar în ora pătimirii el pune pe primul loc înțelegerea voinței Tatălui (*Mc* 14, 36).

Ascultarea lui Dumnezeu și a mesajului lui Isus trebuie să fie însoțită de o conduită (cfr. *Mt* 7, 21.24-27; 12, 50; *Ic* 1, 22; *In* 2, 17). Creștinul se roagă astfel: «Facă-mă» (*Mt* 6, 10).

Atitudinea creștinului trebuie să fie caracterizată de 3 cereri: «Învață-mă să fac voia ta» (*Ps* 143, 10). Autorii spirituali care vor să sublinieze aspectul conformității la voința lui Dumnezeu, citează mereu această rugăciune împreună cu axioma din 1 *Sam* 15, 22:

«Făcerea este mai bună decât jertfa». Este vorba despre o atitudine de fond care își află rădăcina în întrebarea lui Paul convertit: «Doamne, ce trebuie să fac?» (*Fap* 22, 10). În teologia medievală a văzut o caracterizare mai precisă a ceea ce vrea Dumnezeu; ai putea spune despre «voluntas Dei bona - beneplacens - perfecta».

Mărturii ale istoriei spiritualității. Bernard de Clairvaux († 1153) este primul care a dezvoltat conceptul de «conformitas», referindu-se la *Rm* 12, 2. În Evul Mediu târziu această idee găsește o dezvoltare sistematică. Referindu-se la *Rm* 12, 2, teologii vorbesc despre voința a lui Dumnezeu: «voluntas bona» numită și «voluntas externa», corespunde voinței lui Dumnezeu; «voluntas beneplacens», numită și «voința interioară», corespunde voinței lui Dumnezeu; «voluntas perfecta», corespunde iubirii pure a acelor care au ajuns obiectivul aspirației mistice. Un element esențial al spiritualității sfântului Ignățiu de Loyola († 1556) constă în a căuta și a scruta voința lui Dumnezeu. Scopul exercițiilor spirituale este să trăiești viața după voința lui Dumnezeu. Pentru a realiza un atare obiectiv este necesar să renunți la orice păcătoșenie și tendință dezordonată.

În compendiul *Practicarea perfecțiunii și a virtuților creștine*, a iezuitului Alfonso de Siles (publicat la Sevilla în 1609 și devenit mai târziu un clasic al spiritualității) sînt enunțate două principii ale conformității cu voința lui Dumnezeu:

«Primul este că progresul nostru și perfecțiunea noastră constau în conformitatea la voința lui Dumnezeu; și că o atare perfecțiune va fi cu atât mai mare și adecvată, cu cât mai mare și mai adâncă va fi aceea conformitate. Cel de-al doilea principiu fundamental este că în lume nu se poate verifica niciodată dacă se poate împlini nimic, decât prin și conform cu voința și dispoziția lui Dumnezeu».

Comuniunea cu Cristos în Noul Testament

Urmarea lui Cristos mai înainte de Înviere. În opera salvifică a lui Isus, cei zece ucenici aveau o semnificație simbolică. Acest grup reprezenta de fapt adevăratul popor al celor douăsprezece triburi. Așa cum acești doisprezece s-au unit cu Isus, trebuie să se asocieze la mișcarea lui Isus din Nazaret. O atare dimensiune a urmării sale la Biserică și deci la comunitatea credincioșilor, nu poate fi ignorată dacă se evită o viziune individualistă a comuniunii cu Cristos. O apropiere pentru înțelegerea lui Isus este oferită de pericopele chemării celor două perechi de frați în *Mc* 1, 16-20; *Mt* 4, 18-22; *Lc* 5, 1-11) și a lui *Levi, Matei*, în *Mc* 2, 13-17 (cfr. *Mt* 9, 9-13; *Lc* 5, 27-28). În spusele asupra urmării din *Mt* 8, 18-22 și *Lc* 9, 57-62. Urmarea înseamnă: atunci când îl cheamă trebuie lăsat totul; odată «pusă mâna pe plug» nu trebuie să se mai uite înapoi; nu mai este timp nici pentru a-și lua rămas bun. Chemarea Domnului este ceva decisiv. În fața ei, totul trece pe planul secund.

În felul acesta sînt exprimate și diferențele referitoare la raportul maestru-discipol. Dintr-un punct de vedere: atunci cînd este vorba de comuniunea cu Isus, nu discipolul este acela care este chemat, ci maestrul cheamă pe discipol. Și acesta la rîndul său nu frecventează pe maestrul său pentru o anumită perioadă, adică pînă cînd devine el însuși maestru, ci este luat în comunie, și în această comuniune rămîne mereu discipol, pentru că unul singur este maestru și discipol (cfr. *Mt* 23, 8.10).

«În cazul discipolilor chemați la urmarea lui Isus lucrurile stau diferit decît în rabinat. Obiectivul urmărit de fapt în mod voit, nu era transmiterea unei tradiții sau formarea unei noi tradiții, dar pregătirea la slujirea pentru împărăția lui Dumnezeu care este aproape. Aceasta se realiza fără jec de instruire deosebite, ci în comuniunea constantă de viață cu maestrul, mai ales într-o ascultare continuă a prediciei pe care el o făcea popoului».

Aceste observații ale exegetului evanghelic Martin Hengel se bazează mai ales pe «Si-a ales doisprezece care să fie cu el și pentru a-i trimite să predice și să aibă putere asupra diavolii».

Întrarea în această comuniune de viață este destinată să determine condiții, pe care Schürmann le reduce la aceste două: «lipsa de locuință» și «urmarea docilă». În tradiții sinoptice, aceste exigențe sînt rezumate de *Mc* 8, 34-9, 1 (cfr. *Mt* 16, 24-28) și de *Mt* 10, 37-39 și *Lc* 14, 25-33. În ultimă analiză, Isus cere discipolilor

0 Referitor la «urmarea lui Cristos» în Noul Testament, cfr.: H. SCHULZ, *Nachfolgen und Nachhaken. Studien über Verhältnis der jüdischen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik*, München 1962; ID., *Jünger des Herrn. Nachfolge Christi nach dem Neuen Testament*, München 1962.

ibilitatea să-și dea viața. Textul referitor la purtarea crucii, relatat în cinci pasaje, nu este disponibil de a muri (*Mc* 8, 34 ș.u.; *Mt* 10, 38 ș.u.; 16, 24 ș.u.; *Lc* 14, 27; cfr. *Lc* 17, 33 *In* 12, 25).

Cuvintele adresate discipolilor care urmează pe Isus subliniază (alături de aspectul existențial și de al dimensiunii simbolice al grupului celor doisprezece), mai ales faptul că urmărirea Domnului interpelează și angajează personal. Comuniunea cu Cristos face să treacă în termeni radicali, pe planul doi.

Comuniunea cu Domnul înălțat după Paște. În situația post-pascală urmarea adăugată, în sensul unei comuniuni de viață cu Isus care anunță Împărăția, nu mai era posibilă intensitatea legăturii cu Cristos în urmărire, era trăită ca și comuniune cu Domnul înălțat care rezultă din tradiția asupra cuvintelor de urmărire care în Evangheliile sinoptice sunt folosite ca și cum ar fi adresate tuturor (de exemplu: *Mc* 8, 34; *Lc* 14, 25). În *Faptele Apostolilor* fiecare credincios este un ucenic (de exemplu *Fap* 6, 1; 9, 26).

Paul nu folosește conceptul de urmărire. El vorbește în schimb despre «a fi în Cristos» în comuniunea de viață cu Cristos avem acces grație participării la suferința sa, moarte și înviere, care se verifică în botez (cfr. *Rm* 6). A fi în Cristos angajează la o viață conformă cu cea a lui Cristos.

În Evanghelia lui Ioan se folosește termenul «a urma» care însă corespunde pe deplin cu ceea ce Ioan înțelege prin «a crede» (cfr. *In* 8, 12). În Ioan, a urma pe Isus înseamnă a fi discipol al lui Cristos cel viu și a rămâne în el în viață și în acțiune.

«Si astfel, în Paul și Ioan, schimbarea conceptului sinoptic de urmărire în noua determinare a uceniciei creștine înseamnă: urmarea devine a trăi și a acționa cu Isus, ucenicia devine a trăi cu Cristos. În schimb, vorba despre o schimbare arbitrară a Evangheliei; ea este acum necesară, după moartea și învierea lui Cristos și trimiterea Duhului. În relatarea din *Mt* 28, 19 se ordonă ucenicilor să boteze toate neamurile, să le facă să devină ucenici ai lui Cristos: ei bine, de acum înainte a fi ucenici va trebui să fie realizat mereu după învățătura lui Paul și Ioan»^o.

Urmărirea lui Cristos în istoria spiritualității creștine^o

Orice spiritualitate creștină care vrea să se numească așa, conține o componentă logică clară. Vom vorbi acum de unele realizări ale vieții spirituale, care dau comunității discipolilor și urmării lui o valoare aparte. În această privință, adesea se dă «urmării» aceeași semnificație cu «imitare» (cfr. 1 *Pt* 2, 21): Isus, în slujirea sa dezinteresată pînă la dăruirea sa înseamnă este modelul vieții creștine (cfr. *Mc* 10, 43-45; *In* 13, 14 ș.u.).

Pietatea martiriului^o. În primele secole realitatea vieții creștine era caracterizată în mod esențial de situația de persecuție. În felul acesta, martirul devine protomodelul vieții

modelul lui Isus (cfr. *Fap* 7, 54 cu *Lc* 22, 69 și *Fap* 7, 59 ș.u. cu *Lc* 23, 34.46). Marș din moartea lui Isus. El este adevăratul imitator al lui Isus.

Acest aspect are un accent particular în Ignățiu din Antiohia († spre anul 110) care scrie crisorile în timp ce este în drum spre martiriu. Pentru el martirii sînt «imitatorii ratei iubiri». Discipolul lui Isus este acela care, la rîndul său își dă propria viață.

Cultul umanității lui Cristos în Evul Mediu. Incepînd cu secolul al XII-lea, pietate ează într-un mod special spre umanitatea lui Isus, spre misterele vieții sale. Asceza lerată mai ales din punct de vedere al conformității cu Isus cel pămîntesc. Bernard aux († 1153) este unul dintre primii care a subliniat conștient acest aspect: Cristos torul în raporturile noastre cu Dumnezeu, misterele vieții sale sînt mijlocul pentru ce la Dumnezeu.

Urmarea în mod strict este programul sfîntului Francisc de Assisi († 1226). La titul regulei sale se află cele trei paseje referitoare la discipoli (*Mt* 19, 21; 16, 24 și are sintetizează vocația sa. Si atunci cînd Francisc, în testamentul său, declară că C ialt i-a descoperit că el trebuie să trăiască «după poruncile Evangheliei», referirea e ă urmare a lui Isus în umilință și sărăcie».

Spiritualitatea cristocentrică la începutul epocii moderne. Pentru Ignățiu de Loy urmarea lui Cristos se traduce în slujirea concretă a trupului lui Cristos, Biserica. I stos este mediatorul care conduce la Tatăl. Acela care, angajîndu-se în exercițiile ale, dorește să-și facă o idee mai clară a drumului concret în care constă urmarea, e să mediteze asupra misterelor vieții lui Isus. Reparcurgînd drumul lui Isus poate s să afle și propria cale a slujirii și a urmării.

O spiritualitate puternic cristocentrică, însă cu totul aparte, este cea dezvoltată în ndatorul Oratoriului, Pierre de Bérulle (din 1627 cardinal, † 1629)». Titlul care i s-a ostol al Cuvîntului întrupat» face aluzie la viziunea sa teologică puternic caracteri stologia clasică și de mistica paulină centralizată pe Cristos. Revenirea la Dumnezeu osibilă numai prin Cristos. El este adoratorul perfect al Tatălui. Cel botezat, care vi ipe la această adorație perfectă, trebuie să «se nimicească» (exinanivit) pe sine însu i. Adeziunea («adhérence») la Cristos este posibilă numai în renunțarea totală la tot apartîine.

Charles de Foucauld († 1916)». Un martor de astăzi al unei spiritualități orientate urmării lui Cristos este Charles de Foucauld, care vrea să se numească Fratele Car is. Dorința sa a fost aceea de a ocupa ultimul loc așa cum făcuse Isus. În concret, p iarea lui Isus este imitarea vieții sale ascunse la Nazaret, unită cu o neîntreruptă ad

amentului euharistic și cu o iubire pasionată față de aproapele. «A fi uniți» înseamnă. Această idee se întâlnește continuu în scrierile lui Foucauld.

Cultul Inimii lui Isus drept cale pentru comuniunea cu Cristos^o. Părinții Bisericii și în primul mileniu erau foarte impresionați de coasta deschisă a celui Răstignit (), de care reuneau invitația Domnului de a bea din el apa vieții (cfr. *In* 7, 37 ș.u.). Împărătorului ca izvor de viață («fons vitae») era văzută în conexiune cu ideea că ea s-a născut din coasta celui Străpuns.

În Evul Mediu târziu această idee a fost integrată în devoțiunea față de Cristos, în tradițiile în care se găsește în Bernard de Clairvaux, în școala franciscană și în mistică franciscană din secolul al XIV-lea. Un punct culminant al acestui fenomen este reprezentarea iconografică de devoțiunea față de Sfânta Inimă a lui Isus a cisterciencilor mănăstirii din Clairvaux, între care trebuie să menționăm într-un mod aparte pe Matilda din Magdeburg († 1141), Matilda din Hackeborn († 1299) și Gertruda din Helfta († 1302).

Printre cei care au răspândit devoțiunea față de Sfânta Inimă a lui Isus trebuie să menționăm, alături de eforturile Societății lui Isus, pe sfântul Ioan Eudes († 1680) care, influențat de teologia cristocentrică a cardinalului Bérulle († 1629), a văzut în Inima lui Isus centrul existenței sale Tatălui și a îndemnat pe oameni la o mai intensă iubire și la o mai mare dăruire. În acest context «inima» este sinonim, într-un mod accentuat, cu «voința», în tradițiile sfintei Margareta Maria Alacoque († 1690), pe primul plan este ideea de ispășire și purificare: datorită lipsei de recunoștință și indiferenței oamenilor Isus cere ispășire și purificare.

Deși acest aspect al pietății cristocentrice a fost plasat puțin pe plan secund mai ales în secolele XIX și XX, totuși merită să ținem cont în ansamblu lungă tradiție a devoțiunii față de Inimă ca acces la misterul lui Isus: «inimă» este un «termen primordial» care trimite la centrul central al persoanei. Acest centru al dăruirii lui Cristos Tatălui și existența sa personală pot fi numai obiect de contemplație. Acela care-l contemplă este cuprins și atras în viața lui Cristos și a fraților.

VIATA SPIRITUALA, VIATA IN DUHUL SFINT

Creștinul are acces la Dumnezeu prin Cristos în Duhul Sfânt. Drumul creștinilor spre Dumnezeu este imposibil fără lucrarea Duhului Sfânt, chiar dacă uneori referirea la Dumnezeu nu se reflectă explicit. Comuniunea noastră cu Cristos se realizează în Duhul Sfânt și dacă nu ne gândim expres. Atunci când acest fapt, deja prezent «per se» și implicit, este reflectat și conștientizat explicit, viața spirituală poate fi definită docilitate față de lucrarea Duhului Sfânt.

Experiința Duhului în Noul Testament^o

distanța istorică dintre noi și Isus și ne unește cu Cristos care trăiește în comuniunea Tatălui și la noi nu putem ajunge cu puterile noastre. Grație Duhului său, Isus Cristos este mereu «cu noi» (c. 28, 20), este viu între noi și în noi»^o.

Pentru Paul locul primirii Duhului este Botezul (*Gal* 4, 6 cu 3, 23-28). Duhul creștin, face să treacă pe planul doi toate diferențele (1 *Cor* 12, 13; cfr. *Gal* 3, 28). În uare de la botez, credinciosul trăiește «în Duh» (*Gal* 5, 25; *Rm* 8, 9), trebuie să se l și împins de Duh (cfr. *Gal* 5, 18; *Rm* 8, 14).

Eficacitatea Duhului este experimentată în rugăciune unde Spiritul strigă «Abbă!», 6; *Rm* 8, 15 ș.u.) și mijlocește pentru noi (*Rm* 8, 26 ș.u.). Duhul Sfânt ne împinge împotriva «cărnii» (*Gal* 5, 16-18) la fapte de iubire (*Gal* 5, 22). Darurile extraordinare ale Duhului și faptele sînt fără valoare dacă nu sînt inspirate de iubire (1 *Cor* 12, 31b-13).

Experiența creștină a Duhului în Faptele apostolilor Deja Evanghelia lui Luca este caracterizată de accentuarea particulară a realității Duhului Sfânt: Isus este purtătorul darului (cfr. *Lc* 4, 1.14.18; 10, 21), Cel Inviat anunță ucenicilor «darul» «pe care Tatăl Ține pentru voi» (cfr. *Lc* 24, 29). Vorbind despre drumul Bisericii primare, Luca prezintă pe Duhul ca forța purtătoare și care trage. El este acela care călăuzește și conduce Biserica (cfr. *1 Cor* 3, 9; 6, 3; 9, 31; 15, 28; 20, 28); și tot el este și capul misiunii (cfr. *Fap* 8, 29; 11, 3, 2.3; 16, 16 ș.u.; 20, 23 etc.).

Chiar și personaje singulare, protagoniste de inițiative determinante în Biserica primară, sînt prezentate pline de Duh. Este cazul bine cunoscut al lui Stefan (*Fap* 6, 5.10) și Paul (*Fap* 13, 2.9 ș.u.; 16, 6 ș.u.; 20, 22 ș.u.).

Experiența protocreștină a Duhului în teologia ioaniană Duhul Sfânt este darul dat de Dumnezeu la Inviat și întors la Tatăl, dat ucenicilor care rămîn în lume (cfr. *In* 7, 39; 14, 17; 20, 22). Pentru comunitate posedarea Spiritului este criteriul comuniunii cu Dumnezeu (1 *In* 3, 24).

Duhul Sfânt este pentru Ioan împărțitorul vieții, Duhul vivificator (*In* 6, 63a). În perspectiva lui Ioan, această viață este unită cu certitudinea de a putea evita păcatul (2, 12-13) și de a putea realiza iubirea lui Dumnezeu într-o iubire efectivă față de aproapele (4, 19-21; 4, 20 ș.u. etc.).

Duhul Sfânt este revelatorul, interpretul cuvintelor lui Isus călăuza spirituală a credincioșilor (1 *In* 2, 20.27). Despre «Duhul adevărului» se vorbește mai ales în contextul cinci *texte* referitoare la Duh, formulate cu grijă (*In* 14, 16 ș.u.; 15, 26 ș.u.; 16, 7-15). Grație Duhului adevărului, creștinismul ioanian știe că este introdus în adevărul lui Isus, că este întărit în el, că este condus la o înțelegere mereu mai profundă a lui Dumnezeu și regătit pentru viitor.

Referitor la acțiunea eficace a Duhului în viața spirituală am reflectat în primul rând cu doctrina darurilor Duhului Sfânt, cu teoria sensurilor spirituale și cu motivul nământului spiritelor^o.

Cele șapte daruri ale Duhului Sfânt^o. Această doctrină are ca bază pe Is 11, 1 ș.u. bește despre Mesia, vlăstarul din trunchiul lui Iese, asupra căruia se va odihni Duhul Sfânt, sau șapte calități enumerate în acest pasaj au fost înțelese, deja foarte repede, și făcute umanității răscumpărate în Cristos. Astfel, Irineu din Lyon († pe la anul 202) a vădit că Domnul a dat Bisericii pe Duhul care coborîse asupra lui, trimițînd-L din cer^o.

În timp ce pentru scriitorii bisericești greci numărul șapte era expresia plinătății lui Dumnezeu, părinții Bisericii latine se străduiau să dea o interpretare literală fiecăruia dintre cele șapte daruri care erau luate în considerație în raportul lor reciproc (Augustin și Grigore cel Mare).

Aceste daruri ale Duhului Sfânt, care sînt acordate celui botezat, au fost interpretate în teologia scolastică în două direcții: în primul rînd, darurile Duhului perfecționează inteligența, conferă sufletului uman tăria pentru a da cu «ușurință» răspunsul credinței, spre deosebire de gîndirea filosofică și pentru a conduce la îndeplinire un atare răspuns. În al doilea loc, darurile sînt văzute ca o capacitate de «a capta» imboldurile și inspirațiile Duhului.

Această disponibilitate la ascultare și la această docilitate la solicitările lui Dumnezeu (numită «docilité») au o valoare aparte în Ignățiu de Loyola, fără însă a se referi explicit la cele șapte daruri ale Spiritului. Posibilitatea de a primi aceste impulsuri ale Spiritului Sfânt este determinantă pentru experiența exercițiilor spirituale; cel ce face exercițiile în acest mod este în stare să caute voința lui Dumnezeu și să o găsească în situația concretă a vieții sale. Iezuitul francez Louis Lallemant († 1635) a dezvoltat aceste motive în *Doctrina spirituală*. Concepția sa despre viața spirituală se învîrte în jurul a doi poli: purificarea inimii și iluminarea față de acțiunea Duhului Sfânt. În acest scop Lallemant oferă și o tratare relativ detaliată a fiecărui dar al Duhului, referindu-se pe larg la Grigore cel Mare și Augustin^o.

În ansamblu, tratarea asupra darurilor Duhului reprezintă o încercare atît de a pune în evidență conformitatea creștinilor cu Cristos, cît și de a clarifica că viața în forma cristică de viață este posibilă prin Duhul Sfânt care pătrunde toate sectoarele existenței umane.

"Simțurile" spirituale^o. Capacitatea de a percepe solicitările Duhului Sfânt a dus și la formularea doctrinei «sensurilor spirituale». Analog cu simțurile «externe», aceste simțuri spirituale au scopul de a avertiza despre impulsurile și imboldurile Duhului Sfânt. Origen

0 Despre lucrarea Duhului în carisme vom vorbi în capitolul 3, paragraf II.

0 Cfr.: G. BARDY-F. VANDENBROUCKE (și alții), *Dons du Saint-Esprit*, în DSA III, pp. 1570-1641; J. WEISMAYER, *Gaben des Heiligen*

54) a fost primul care a sintetizat diferitele aluzii ale Sfintei Scripturi într-un sistem ic al percepției spirituale. De fapt, în Scriptură se vorbește despre iluminarea ochilor (*Ps* 19, 9; *Ef* 1, 18), despre ascultarea interioară a Cuvîntului (*Mt* 13, 9; *2 Cor* 12, 3), degustarea bunătății lui Dumnezeu și despre «pîinea care vine din cer» (*Ps* 34, 9; *1 In* 3, 16), despre parfumul suav al lui Cristos, care sînt creștinii (*2 Cor* 2, 15), despre Cuvîntul care a fost posibil să fi atins cu mîinile (*1 In* 1, 1).

În Evul Mediu, această tradiție a simțurilor spirituale a fost dezvoltată mai ales de Bernard de Clairvaux († 1274), care a expus-o sistematic. Și în gîndirea și experiența lui Ignățiu de Loyola († 1556), care a dezvoltat «simțirea și gustarea simțurilor din intern»^o are o funcție importantă. Prin constatarea că suferințele umane de consolare și disperare, se realizează «logica ignațiană a cunoașterii prin suferință»^o.

Discernămintul spiritelor^o. Această capacitate este expusă de Paul printre darurile lui (1 *Cor* 12, 10); trebuie să se examineze orice lucru, pentru «a ține ceea ce este bun și să aruncăm ceea ce este rău» (1 *Cor* 11, 19; 1 *Cor* 14, 21). Și prima scrisoare a lui Ioan îndeamnă să se evalueze spiritele, pentru a vedea dacă sînt de la Dumnezeu (cfr. 1 *In* 4, 1). Este vorba aici de problema cum este posibil să se nască imboldurile care provin de la Duhul Sfînt.

Deja ultimile scrieri neotestamentare fac observații în această privință. Adesea darurile ale Spiritului bun sînt menționate: iubirea, bucuria, răbdarea, încrederea, liniștea, înțelegerea, înțelegerea, adevărul, inteligența, docilitatea și ascultarea. Atitudinile contrare - sînt - nu sînt opera Spiritului.

NOTEZA

Prin Cristos, în Duhul Sfînt, noi avem acces la Tatăl. Aceasta este - pentru a folosi cuvintele din *Ef* 2, 18 - configurația fundamentală a vieții creștine. În secțiunile precedente am prezentat fiecare aspect parțial, care însă nu se exclud reciproc. Viața spirituală ca drum de apropiere de Dumnezeu poate deveni realitate numai prin Cristos în Duhul Sfînt. Comuniunea cu Dumnezeu, în urmarea sa, conduce la comuniunea cu Dumnezeu, și aceasta se poate verifica în Duhul Sfînt, în care cel Inviat se face prezent în noi. În sfîrșit, spiritualitatea ca viață în Duhul Sfînt nu este de gîndit fără accesul la realitatea lui Dumnezeu care ne-a fost dăruit în Cristos.

Diferitele forme fundamentale pot fi considerate realizări autentice ale vieții spirituale cînd fiecare dintre ele le include și pe celelalte.

FORMELE FUNDAMENTALE

LE VIETII SPIRITUALE

Spiritualitatea este un eveniment dialog. În formele fundamentale (paragraful I) în atenției am pus înaintea de toate autodăruirea lui Dumnezeu nouă oamenilor. Acum e să luăm în considerație răspunsul omului la autocomunicarea lui Dumnezeu prin Duhul Sfânt. Deja în secțiunea precedentă am avut ocazia să accentuăm un oarecare al acestui moment de răspuns. De fapt, s-a vorbit și despre pregătirea la unirea cu Dumnezeu, de angajamentul în urmarea lui Cristos, de docilitatea față de Duhul Sfânt. Pe scurt, răspunsul omului, care se realizează în actele fundamentale ale credinței, speranței implică autodăruirea lui Dumnezeu. Răspunsul la autodăruirea lui Dumnezeu este susținut și făcut posibil de însuși Dumnezeu care se dăruiește.

ACTE FUNDAMENTALE ALE VIETII SPIRITUALE^a

FUNDAMENTALE ALE VIETII SPIRITUALE^b

dință, speranța și iubirea în scrisorile lui Paul^b

În special, scrisorile apostolului Paul sînt acelea care ne vorbesc despre credință, speranță și iubire ca un «datum» (fapt) caracteristic al vieții creștine.

«Așa cum ne-o arată scrisorile sale, triada credință, speranță și dragoste nu provine într-un al doilea moment al scrisorilor pauline, ci este folosită de Paul însuși de la începutul și pînă la sfîrșitul predicării sale pentru a caracteriza global viața creștină. Toate trei împreună, credința, speranța și dragostea, sau și credința, dragostea și speranța pentru Paul indică în mod fundamental în ce fel se realizează acea viață care este suscitată și determinată de evenimentul Cristos. În toate cele trei împreună se realizează existența creștină»^a.

Deja cea mai veche dintre scrisorile lui Paul despre care avem cunoștință vorbește despre credință, de această triadă: «mereu îi mulțumim lui Dumnezeu pentru voi toți, cînd vă rugăm în rugăciunile noastre, căci înaintea Dumnezeului și Părintelui nostru, fără încetare, gîndul la faptele credinței voastre, la strădania dragostei voastre și la speranța voastră în Domnul nostru Isus Cristos (1 Ts 1, 2 ș.u.). În continuare, Paul descrie în mod clar aceste trei atitudini fundamentale: credința este o lucrare energică și eficientă (1 Ts 1, 3); dragostea este descrisă ca un angajament obositor, speranța este îndreptată spre Domnul și nu are nevoie să vină. Vorbind despre echipamentul spiritual al creștinului în 1 Ts 5, 8-10, vorbește despre «platoșa credinței și a carității și coiful speranței în mîntuire». Aceste trei atitudini fundamentale reprezintă așadar formele de apărare ale vieții creștinului, care este astfel inatacabilă.

În «imnul carității» pe care Paul îl intonează în contextul problematicei asupra via-

ie, totdeauna prima este credința». Si la începutul scrisorii către Coloseni, autorul se la această triadă pentru a mulțumi lui Dumnezeu pentru comunitate: «Li mulțumim lui Dumnezeu, Tatăl Domnului nostru Isus Cristos, în rugăciunea ce o facem pentru voi, căci credința voastră în Cristos Isus și de dragostea ce o aveți pentru toți sfinții, în veștii păstrate vouă în ceruri» (*Col 1, 3 ș.u.*).

Alături de aceste texte, care vorbesc cu o anumită plinătate formală a credinței, speranței și dragostei ca acte fundamentale ale existenței creștine, se mai pot cita și altele. Interpretarea lor conceptuală sînt determinate în mod substanțial de această triadă: *Gal 5, 22-23*; *1-5*; *Ef 1, 15-18* și *Ev 10, 22-24*.

b. Credința, speranța și dragostea în reflecția teologică

Părinții Bisericii reiau această sinteză a vieții creștine ca viață de credință, speranță și dragoste. Clement din Alexandria († înainte de 215) este primul care a vorbit despre «sfințenie». Pentru Augustin († 430) credința, speranța și dragostea sînt chintesența «religiei».

În teologia medievală această triadă desfășoară un rol important. Se fac strădanii să se stabilească raporturile reciproce ale celor trei acte fundamentale. Specificitatea lor (dăruite de Dumnezeu, «infuze» și orientate spre Dumnezeu) este exprimată prin conceptul devenit «virtuți teologale», folosit pentru prima dată în secolul al XIII-lea.

În secolele XVII și XVIII raportul strîns reciproc între cele trei virtuți teologale este pierdut din vedere. Despre credință (văzută mai ales ca și cunoaștere) se vorbește în general, în timp ce despre iubire și speranță se tratează mai ales în contextul moralei practice.

În reflecția teologică actuală și mai ales Karl Rahner se subliniază unitatea și coexistența reciprocă a credinței, speranței și dragostei. Virtuțile teologale

«nu pot fi înțelese ca facultăți circumscrise pentru a face lucruri diferite; împreună, ele sînt unica facultate a raportului total al omului cu autocomunicarea lui Dumnezeu și sînt diferite una de alta întrucît exprimă fazele fundamentale deosebite de această primire, susținută de unica autocomunicare lui Dumnezeu, de însăși această autocomunicare din partea omului istoric și individual, care treptat realizează o atare primire în raport cu materialul pluralistic categorial al lumii sale»».

Da-ul credinței cuprinde în sine speranța în promisiune și iubirea față de acela care comunică și căruia i se răspunde. Astfel și fiecare din aceste acte fundamentale poate fi vădit ca un act global.

EXISTENȚA CRESTINĂ

EXISTENȚA DE CREDINȚĂ

a. Credința după Scriptură

In Sfînta Scriptură domină verbul «a crede» în raport cu substantivul «credință». Înseamnă: a se supune cu întreaga persoană lui Dumnezeu, cu umilință și încredere și în ascultare, în gândire și acțiune.

«Credința după Biblie este o legătură totală a omului cu Dumnezeu, care trebuie să fie realizată în manieră conștientă, care trebuie să fie în mod continuu reînnoită și care trebuie să devină un atașament stabil»^o.

O realizare exemplară a acestei credințe este patriarhul Avram (*Gen* 15, 6); spre a-l încredința, Dumnezeu îi trimite autorii neo-testamentari (cfr. *Rm* 4; *Ic* 2, 21-24). Este credința în Dumnezeu care dă viață celor morți și care cheamă la existență lucruri care încă nu există» (*Rm* 4,

In Evangheliile sinoptice credința se prezintă ca un raport global cu Dumnezeu, ca un apel la Fiul său. Când se vorbește de credință în cadrul vindecărilor lui Isus, se înțelege încrederea cu încredere în Dumnezeul mîntuirii care ne vine în întâmpinare în Isus din Nazaret (de exemplu: *Mt* 5, 34.36; 10, 52). Isus așteaptă de la ucenici ca ei să vadă în el credința lui Dumnezeu. Însă adesea ei sînt «de puțină credință» (*Lc* 12, 28; *Mt* 6, 30). Același Dumnezeu care vede ceea ce este posibil chiar și ceea ce din punct de vedere uman este imposibil (cfr. *Lc* 11, 23 ș.u.), consideră că poate să mute și munții (*Mt* 17, 20; cfr. *Mt* 21, 21; *Lc* 17, 22).

În felul acesta Evanghelia lui Marcu poate sintetiza predica lui Isus asupra Împăratului lui Dumnezeu care vine: «converțiți-vă și credeți în Evanghelie» (*Mc* 1, 15).

Si pentru predica paulină uneori numai credința și nu numai împreună cu speranța, este suficientă pentru a defini existența creștină: păgînii sînt «cei care nu cred» (*Rm* 10, 27; 14, 23.24; 2 *Cor* 4, 4; 6, 14.15), în timp ce creștinul este caracterizat de atitudine de credință. În Avram, părintele celor credincioși (cfr. *Rm* 4, 11 ș.u. 16) avem modelul ideal al celui «da» al celui care este dispus să primească acțiunea salvifică și încrederea în Dumnezeu. Noi credem «în acela» care «a înviat din morți pe Isus Domnul nostru» (*Rm* 10, 9). În concret, credința se realizează ca răspuns la Evanghelie și la evenimentul salvific al lui Isus. În ea și făcut prezent (cfr. *Rm* 10, 14-17). Ascultarea mesajului trebuie să se realizeze în ascultare, trebuie să devină decizie (cfr. *Rm* 1, 5; 16, 26, unde se vorbește de ascultarea credinței). Această credință implică siguranță, încredere în Domnul (cfr. *Ef* 3, 12). Credința nu se îndreaptă spre «dreptatea proprie» (*Fil* 3, 4-11), ci se îndreaptă în renunțarea la ceea ce ne aparține.

Putem așadar să caracterizăm teologia paulină a actului de credință, împreună cu cea a lui Petru, ca «supunere ascultătoare și încredere care se dăruiește», «renunțarea la dubiu și la orice încredere de sine și a propriei slave fruct al unei existențe nedrepte sau autojustificate»^o. Pentru creștinul trebuie să fie plăsmuit de credință, care devine «operantă» prin iubire

În epoca patristică este încă vie o înțelegere unitară și globală a credinței. De exemplu, la întrebarea «ce înseamnă a crede» răspunde:

«A fi unit cu el prin credință, a-l iubi prin credință, a se dedica lui numai prin credință și a fi legat de membrii săi. Numai aceasta este credința pe care Dumnezeu o cere de la noi»^o.

În schimb, reflecția telologică care a urmat, în special în Evul Mediu și în epoca modernă, a pus în centrul atenției într-o manieră mai accentuată tematica raportului între știință și credință.

Cu toate acestea, conceptul biblic de credință nu a fost niciodată pierdut din vedere. Realitatea a credinței s-a manifestat mai ales în două direcții: În primul rând, în accentuarea rității și a nopții credinței, acolo unde credința era considerată în opoziție cu viziunea rațională (Cor 5, 7); în al doilea rând, în sublinierea dedicării personale înțeleasă ca realizare etică a existenței creștine.

Obscuritatea credinței. În dispută cu eunomianii, o ramificație a arianilor, pe care a câștigat din secolul al IV-lea au scos în relief în termeni foarte accesibili încomprensibilitatea și noblețea lui Dumnezeu. În Grigore din Nissa († 394) acest subiect este subliniat foarte marcant în monografia sa *Viața lui Moise*. Înainte de toate - este vorba de credință - «cunoașterea religioasă este lumină, pentru cei cărora le este comunicată». Între altele, el are mult spiritul înaintea, «cu atât mai mult ne dăm seama că natura divină este incomprehensibilă».

«În aceasta constă adevărata cunoaștere a ceea ce se caută, în acest a vedea în a nu vedea, în fața Acela care este căutat depășește orice cunoaștere, învăluit cum este de orice parte de întunecarea motivului incomprehensibilității sale»⁵³.

Grigore vede prefigurarea acestui «datum» în întâlnirea lui Moise cu Dumnezeu în vârful muntelui Sinai (Ex 24, 15-18 ș.u.). Aceasta conduce la considerarea vieții spirituale ca o căutare spre scop (cfr. *Fil* 3, 13), într-o mișcare care nu are niciodată sfârșit.

«În dorința sa (sufletul), referitor la ceea ce a dorit de mult timp, nu renunță la nici un scop mai mare decât zborul său nu are sfârșit, și de la înălțimea la care a ajuns se lansează continuu mereu mai sus»⁵⁴.

Credința este înțeleasă ca drum în obscuritate, un drum neîntrerupt.

În opera sfântului Ioan al Crucii, imaginea nopții care este trecere la lumină, desfășoară un rol relevant. Credinciosul trebuie să sufere o purificare prin dimensiunile existenței sale. În acest sens trebuie înțeles Ioan al Crucii când vorbește despre o «noapte a simțurilor» și despre o «noapte a spiritului». O atare purificare a nopții este necesară omului (noapte activă), și în același timp lucrarea lui Dumnezeu (noaptea pasivă).

Sfânta Tereza a Pruncului Isus († 1897) în ultimi ani ai vieții sale a trăit experiența a acestei nopți a credinței. În notele sale autobiografice - destinate superioarelor - descrie cu aceste cuvinte impresionante încercarea suferită de ea:

«Nu mai este numai un văl pentru mine, este un zid care se înalță pînă la cer, care acoperă firma înstelat... Atunci cînd cînt fericirea cerului, posedarea veșnică a lui Dumnezeu, nu încerc bucurie, pentru că în mod simplu cînt ceea ce vreau să cred»⁵⁶. «El a făcut să pătrundă întinerii mai profund în sufletul meu... Trebuie să fi trecut prin acest tunel pentru a ști ce înseamnă întinerirea»⁵⁷.

Citind acești autori, între alții alții care vorbesc despre obscuritatea credinței, un «da»-ul spus lui Dumnezeu, care s-a arătat nouă în Cristos, este un da fiului lui Dumnezeu; și cum credința, care constă în acest da, este o datorie care duce la existența prin care ne apropiem spre scop fără a-l putea ajunge niciodată în această obscuritate a credinței poate lua forma unui «abandon din partea lui Dumnezeu» datorită cu acei care nu au experimentat încă lumina credinței și pentru care obscuritatea ei este imensă⁵⁸.

Abnegația credinței. Patristica greacă și-a însușit conceptul de «apatheia», preluând filosofia stoică. Creștinul perfect, pe care Clement din Alexandria († înainte de 215) îl vede adevăratul gnostic, este caracterizat de această atitudine. În acest sens, omul este o persoană «fără sentimente», dar este unul care nu se lasă clătinat de impresii exterioare și deci care a ajuns la echilibru. În felul acesta se pregătește la întâlnirea cu Dumnezeu («gnosis» în sensul de cunoaștere și experiență deja în act) și la iubire⁵⁹.

Călugărul din Galia meridională Ioan Casian († 430/435) a transferat această atitudine ritualitate occidentală recurgînd la fericita expresie «puritatea inimii». În scrierile germane din secolul al XIV-lea această dăruire în uitarea de sine a fost exprimată prin «liniștea sufletului».

Ignațiu de Loyola afirmă că cel ce se exercitează (în virtute) trebuie să fie «indiferent la tuturor posibilele direcții ale propriei existențe, pentru a fi gata, într-o atitudine de război absolut («ca o balanță»), la chemarea și impulsul lui Dumnezeu. Această indiferență este înțeleasă de Ignațiu nu în sensul unei disponibilități pasive de a lăsa ca lucrurile să se întîmple. E vorba mai degrabă de a recepta și a începe să practici voința specială a lui Dumnezeu». În acest sens Hans Urs von Balthasar vorbește despre «principiul indiferenței» în Ignațiu de Loyola⁶⁰. Rugăciunea de abnegație care se găsește la sfîrșitul exercițiului

iale trebuie considerată în acest context. Ea dă expresie credinței biblice înțeleasă în radicalitatea și totalitatea sa^o.

A trăi în această indiferență activă în orice moment este obiectivul pe care și-l propune Jean-Pierre de Caussade († 1751) în scrierea sa, care a fost publicată numai în anii 1970 de către Rami Aronson SJ († 1884). *Incredințare în Providența lui Dumnezeu* este titlul a cărui conținut poate fi sintetizat în conceptul de «sacrament al momentului prezent». Monahul nu ne dezvăluie voința lui Dumnezeu, ne angajează într-o misiune precisă, este apăsător și concret pe care noi trebuie să-l parcurgem^o.

dința ca act fundamental

Credința este răspunsul global al vieții creștine la autocomunicarea lui Dumnezeu. În acest sens ea include și speranța și iubirea.

Credința este o decizie fundamentală, care are drept consecință o atitudine mentală, care trebuie să fie menținută pe parcursul vieții umane. Aceasta este pe deplin acolo unde în existența cotidiană sînt prezente actualizări continue ale acestei credințe concrete și continue.

În «da»-ul global al omului lui Dumnezeu care se revelează este conținut în spiritual, cu toate dimensiunile sale. Obscuritatea drumului, și de asemenea dăruirea lui Dumnezeu care se comunică, sînt aspecte ale drumului de credință.

ERANTA CA ACT FUNDAMENTAL VIETII CRESTINE

Așa cum credința poate fi văzută în termenii unui răspuns global al omului, la Sfința Scriptură - și speranța are în mod clar aspectele unui răspuns.

speranța în mărturiile Noului Testament

Omenirea, și într-un mod special poporul lui Israel, nu a fost niciodată fără speranță în viitor spre un viitor creat de Dumnezeu (cfr. *Gen* 3, 15; 9, 1-17; 12, 1-3). În deplină salivă a Vechiului Testament contururile acestui viitor au devenit mereu mai clare.

Prin proclamarea apropierei Impărăției (cfr. *Mc* 1, 15), Isus și-a revendicat a căreia ducă la îndeplinire speranța lui Israel: realitatea suveranității lui Dumnezeu prezentă, dar nu a venit încă în putere și slavă. Speranța Bisericii este deja realitatea prezentă, dar nu a venit încă în putere și slavă. Speranța Bisericii este deja realitatea prezentă, dar nu a venit încă în putere și slavă. Speranța Bisericii este deja realitatea prezentă, dar nu a venit încă în putere și slavă.

...mă pentru creștini, pentru că Domnul întârzie să vină (2 Pt 3, 8-13): el va veni ca i
pte (1 Ts 5, 1 ș.u.; 2 Pt 3, 10; Ap 3, 3; cfr. Mt 24, 43).

Viața creștinului este determinată în mod substanțial în manieră globală de faptul care speră. Păgânii «nu au speranță» (1 *Ts* 4, 13; *Ef* 2, 12). Atunci când creștinii nu au să dea cont de propria credință, dau mărturie de speranța lor (1 *Pt* 3, 15; cfr. 1, 3), proprii identității de creștini cel care nu se lasă îndepărtat de la speranța Evangheliei (1 *Pt* 3, 23; cfr. *Ev* 10, 23).

Omul este chemat de Dumnezeu la speranță (cfr. *Ef* 1, 18; 4, 4; *Tit* 1, 2 ș.u.) a speranța creștină se distinge de alte speranțe. Această speranță este acordată omu Sfinț, Duhul speranței (cfr. *Rm* 15, 13). Venirea Duhului ne dă posibilitatea de a s:

«Faptul că Cristos a luat asupra sa pe om și lumea și îi susține, și că lumea și oamenii, liq
fundament din cauza păcatelor lor, adică din cauza necoresponderii complete față de Dumnezeu
se dăruiește, găsesc fundament în el în iubirea sa nelimitată, acest fapt reprezintă realitatea a
vieții, care va fi descoperită la timpul său. Dar ea ne este arătată deja acum de Duh, care ne p
în această situație prin cuvinte și semne, ca în realitatea noastră ascunsă și în speranța noastră»

1 Pt 1, 3-5 constituie o sinteză a acestei teologii a speranței.

Speranța și credința sînt indisolubil legate între ele. În credință, omul primește mîntuirea și se încrede în el și deci se încrede speranței comunicate în Evanghelie. În această, prin credință, omul se îndepărtează și de alte speranțe care îl pot satisface. Într-o anumită măsură, speranța într-un anumit sens merge dincolo de credință. Într-adevăr, Paul mărturisește că el, împotriva oricărei speranțe, a crezut plin de speranță (*Rm* 4, 17) în realități care se opun speranței. Ea ia în serios aceste realități ostile ei, și în același timp se încrede în ele pentru că încrederea în fidelitatea și iubirea lui Dumnezeu este mai puternică (*Pt* 1, 13). De aceea un semn distinctiv al speranței este abandonarea oricărei preocupări în ascultarea consolării Spiritului (cfr. *Rm* 8, 15; *Fil* 4, 6; 1 *Pt* 5, 6 ș.u.; *Ev* 1, 19). Speranței îi aparține nu numai încrederea, dar și «o așteptare spasmodică». Așteptarea, la atenție grijulie, este prezent în tot Noul Testament (cfr. de exemplu *Mc* 13, 35-36; *Lc* 12, 37; 1 *Cor* 16, 13; 1 *Pt* 5, 8; *Ap* 3, 10).

Speranța este caracterizată de răbdare, chiar în mijlocul încercărilor și suferințelor (cf. 1 Pt 1, 5-7): ea se îndreaptă grijulie spre lucrul sperat și în același timp îl așteaptă. În acest sens în 2 Pt 3, 12 creștinii sînt definiți ca aceia care «așteaptă venirea Domnului și o grăbesc».

Speranța se dovedește pe sine în sfințirea vieții: «oricine are această speranță este curat, precum el curat este» (1 *In* 3, 3 cfr. și 1 *Pt* 1, 13-17). Speranța se traduce prin iubirea este susținută de speranță și este plină de speranță (cfr. 1 *Cor* 13, 7: «Totdeauna. În sfârșit, speranța este legată de bucurie. Unde nu este speranță este tristețe (1

demn la speranță împotriva oricărei speranțe, ca și de orientarea spre viitor a ne.

Increderea bucuroasă. Sfântul Francisc de Sales poate fi considerat personificare optimiste, care pune accentul pe tot ceea ce ne face fericiți. Acesta este un aspect al nu numai de operele sale principale, *Filotea* și *Teotim*; el se întâlnește și în predici înțele pentru surorile vizitațiunii, ca și în scrisorile sale. Într-una din aceste scrieri, sfântul scrie:

«Dragă fiică, vă rog, să fiți bine dispusă și să păstrați față de Domnul nostru acea încredere pe datorați. De fapt, el vă iubește mereu, dându-vă mereu elan în slujirea sa și continuă să vă iui făcându-vă mereu acest dar, și vă va iubi și în viitor, acordându-vă sfânta perseverență. Nu po imaginez că persoanele care și-au consacrat viața bunului Dumnezeu nu ar fi mereu fericite»^o.

În acest context ne putem reaminti doctrina spirituală al lui Jean-Pierre de Caussade, care vorbește despre încrederea cu Dumnezeu în momentul prezent stă și fundamentul credinței și al încre-

Lucrările iezuitului englez Daniel Considine^o, foarte răspândite și citite în marea Britanie, scot foarte mult în relief acest optimism, în raport cu o atitudine spiritualizată de teamă, cu efecte, uneori pedante și înguste. O axiomă a doctrinei sale sună astfel:

«Dumnezeu nu vrea ca viața noastră spirituală să fie trăită sub un nor persistent de obscur teamă. El dimpotrivă iubește pacea și bucuria, veselia spirituală»^o.

Această atitudine fundamentală merge în același ritm cu disponibilitatea de a îndrăzni în fața lui Dumnezeu:

«A iubi pe Dumnezeu înseamnă a face voința sa. Voința sa este recunoscută în lucrurile obișnuite în orice moment»^o.

Speranța împotriva oricărei speranțe. Drumul dezvoltării vieții spirituale curge prin lăcrăminte și «ariditate», de lăcrăminte spirituală. Faptul că cine este lovit de aceasta speranță este o încredințare că nu este vorba despre lăcrăminte și dezinteres, ci de o încercare. Ignatie de Loyola vorbește despre această cotitură de la «consolare» la «lăcrăminte». În *Povestirea pelerinului*, el descrie o atare stare de ariditate vorbind că a sosit la Manresa în 1522. El formulează această atitudine de speranță împotriva oricărei speranțe în următoarea rugăciune:

«Ajută-mă, Domane, pentru că nu pot să aflu ajutor în nici o persoană și în nici o creatură. Nici efort nu mi-ar fi prea mare, dacă a-și putea spera să găsesc ajutor într-un oarecare mod. Arat calea, Doamne, pentru ca să o pot afla. Chiar dacă ar trebui să alerg la un câțeluș, pentru ajutor de la el, o voi face fără întârziere»^o.

Si noaptea credinței, pe care Tereza din Liseux a experimentat-o în ultimul an al vieții, trebuie înțeleasă ca speranță împotriva oricărei speranțe. Tereza este convinsă

Dumnezeu i-a trimis această încercare numai în momentul în care ea avea puterea
e.

*«Gîndește-te, la început m-ar fi descurajat total... Acum ia tot ceea ce în dorința mea după ce
depinde de satisfacția naturală... Maică dragă, mi se pare că acum nimic nu mă mai împiedică s
pentru că nu mai am nici o dorință mare, în afară de una: să iubesc, pînă în a muri de iubire».*

Dumnezeu ca viitor. Această ultimă citare din sfînta Tereza de Lisieux, ca și pi
ilor din secolul I exprimă cu o extraordinară claritate calitatea unei vieți trăite cor
ranța comuniunii definitive cu Dumnezeu. Venirea lui Cristos este văzută în persp
rii personale cu el în moarte. În timp ce este în drum spre martiriu, Ignățiu de An
la anul 110) scrie comunității din Roma:

*«Pentru mine este mai bine a muri în Isus Cristos decît a deveni regele întregului pămînt. Îl cau
care a murit pentru noi; pe el îl doresc, care a înviat pentru noi. Mă aflu în fața nașterii mele.
mă, fraților! Nu mă împiedicați să ajung la viață».*

În schimb, spiritualitatea iezuitului Pierre Teilhard de Chardin († 1955) se plase
activa viitorului absolut al acestei lumi. El este fascinat de omul chemat să de
ie: «grandiosul teatru al ridicării omului» îl conduce la o viziune unitară a unei lu
zvorăște viața și care cu apariția omului depășește «pragul reflecției». Această viz
ca «ambient divin», care tinde spre parusia lui Cristos, îl conduce pe Teilha
în spre o evaluare pozitivă a operei omului pe acest pămînt. El e convins «c
lă armonia între iubirea cosmică față de lume și iubirea cerească față de Dumnezeu

teză

Speranța este un aspect al răspunsului global al creștinului la autocomunicar
Dumnezeu. Da-ul credinței se orientează spre Dumnezeu, care în Isus Cristos a venit d
definitiv, și spre care călătorește umanitatea și fiecare în parte, pînă la unifica
niunea finală. Speranța înseamnă tocmai această tensiune spre ceea ce este însă în

Dumnezeu este mai mare decît orice obstacol care s-ar putea înfîlți de-a lungul a
El este acela care dă viață celor morți și cheamă neființa la existență. De
ița dă certitudine în pofida oricărei obscurități, dă încredere în pofida or
îpări. Speranța creștină ne face vigilenți și atenți în a accepta și îndeplini angajam
e Dumnezeu ni le încredințează.

BIREA CA RASPUNS GLOBAL

irea, act fundamental conform Noului Testament^o

«Noutatea» iubirii în predica Noului Testament rezultă cu claritate deja din ale
ului: dintre cuvintele grecești care exprimă «iubirea», Noul Testament alege «agapē»
în greaca profană este folosit foarte rar și deci apare cel mai puțin «compre
nii atât de relevanți pentru greci ca «eros» (iubirea pasională, de dorință) și «p
e de prietenie), nu se întâlnesc niciodată în Noul Testament, sau foarte rar. În
ă este «agapē», adică iubirea care dăruiește, care se dăruiește.

*Porunca principală a iubirii (Sinoptici)*⁶. Toți cei trei sinoptici conțin referințe la învățăturile lui Isus referitoare la porunca principală a iubirii de Dumnezeu și de aproapele (Mt 22, 37-40; Lc 10, 27-28; Mc 12, 29-34), în contextul unui dialog cu un scrib bine dispus și în căutarea lui Dumnezeu (Mt 22, 34-40; Lc 10, 34-40; Mc 12, 34-40), în contextul unui învățător al Legii care vrea să pună pe Isus la încercare, după care are de aceea forma unei dispute. În *Lc* dubla poruncă principală conține referința la relatarea exemplară a bunului samaritean (*Lc* 10, 25-37). Sintetizând cele două porunci din *Levitic* 19, 18 (iubirea de Dumnezeu) și *Deuteronom* 6, 5 (iubirea de aproapele) într-o unică poruncă principală (*Mt*), care definește prima poruncă (*Mc*), Isus este într-un oarecare mod de eforturile teologiei rabinice, care încerca să reducă numeroasele precepte particulare ale legii iudaice la unele principii fundamentale. De aceste două porunci este vorba în «Legea și Profetii» (*Mt* 22, 40).

«Noutatea» în această inițiativă a lui Isus - confruntată cu alte încercări ale
e a Torei făcute de iudaismul contemporan lui - constă, după cum clarifică F
ckenburg, în aceste trei date: în legătura indistructibilă dintre cele două porun
de Dumnezeu și de aproapele; în clara reconducere a Legii la această dublă po
pală; și în sfârșit în interpretarea universalistă a poruncii iubirii⁹. Dacă facem excep
țiile asupra poruncii principale, în Evangheliile sinoptice nu se vorbește nic
it despre iubirea de Dumnezeu. Însă a iubi pe Dumnezeu înseamnă fără îndoială sl
vărțită față de el (*Mt* 6, 24), căutarea Impărăției și a dreptății sale (*Mt* 6, 25-34). Î
 Dumnezeu se realizează acolo unde o persoană se străduiește să îndeplinească
ele pe care Isus le menționează drept condiții pentru admiterea în Impărăție (de ex
20; 7, 21; 19, 23 ș.u.; 21, 31; 22, 12; 23, 13; 15, 10.21.23; *Mc* 9, 47).

Porunca iubirii aproapelui este interpretată de *Mt* 7, 12: «tot ceea ce voiți ca oa
facă vouă, și voi să le faceți lor: aceasta de fapt este Legea și Profetii».

Iubirea drept credință eficace (Paul). În lista realităților fundamentale pe care o învață creștinismul, 1 Cor 13, 13 pune pe ultimul loc, cel mai înalt, iubirea. În multe alte scrisori pauline, iubirea este menționată numai împreună cu credința, pentru a defini credința (cfr. de exemplu 1 Ts 3, 6; 2 Ts 1, 3; Ef 1, 15; 3, 17; Fm 5). Cazul cel mai cunoscut al acestei legături este Gal 5, 6, unde se vorbește despre credința care «lucrează prin care»

«Dumnezeu ne-a manifestat-o în Isus Cristos (cfr. *Ef* 1, 4 ş.u.; 2 *Cor* 13, 11). Cristos ne-a dat viaţă pentru că noi eram încă păcătoşi (cfr. *Rm* 5, 8). De aici trebuie să derive în conştiinţă noastră «formarea noastră în iubire» (cfr. *Ef* 5, 2). Iubirea faţă de Dumnezeu în Isus Cristos este dată de Duhul Sfânt: iubirea de Dumnezeu este revărsată în inimile noastre prin Duhul Sfânt (cfr. *Rm* 5, 5). Iubirea este «rodul Spiritului» (*Gal* 5, 22), cel mai înalt şi elevat al Duhului (1 *Cor* 12, 31-14, 1).

Un ecou al sintezei Legii în porunca iubirii făcute de Isus se găsește și în scrierile: în *Rm* 13, 8-10 iubirea este prezentată ca îndeplinirea legii; *Gal* 5, 13 ș.u. libertății creștinului în slujirea reciprocă; atunci când cineva poartă greutatea lui Cristos este îndeplinită (*Gal* 6, 2). Chiar dacă în aceste texte se vorbește despre iubirea aproapelui, nu este exclusă însă dimensiunea lui «agapă» ca răspuns fața de Dumnezeu. Despre ea, Paul vorbește în mod explicit de exemplu, în *Rm* 8, 28; 1 *Cor* 2, 22.

Teologia ioaniană a lui «agapă». Dumnezeu este iubire (1 In 4, 8.16). El a iubit lumea încât l-a dat pe Fiul său (In 3, 16). Iubirea de Dumnezeu este pentru Fiul (20; 10, 17; 15, 9; 17, 23-26). Prin Fiul noi sîntem introduși în comuniunea iubirii (In 14, 21.23; 15, 9 ș.u.; 16, 27; 17, 23-26).

Dovada autenticității acestui răspuns de iubire față de Dumnezeu este iubirea (1 *In* 4, 9-11). Iubirea față de Dumnezeu și față de oameni este o realitate unică (1 *In* 4, 20 ș.u.). Porunca iubirii față de frați este o «poruncă nouă» (*In* 13, 3 *In* 2, 7 ș.u.), pentru că devine posibilă din iubirea cu care Cristos s-a dăruit pe cruce «măsura» în această iubire a lui Cristos.

irea, act fundamental în lumina istoriei spiritualității creștine⁰

În epoca patristică porunca principală era considerată, evident, culmea și sinteza. Din marele număr de posibili martori, să alegem, cel puțin ca exemplu, pe Augustin. Iubirea de sine se contrapune tensiunea dintre iubirea de sine («amor sui») și iubirea de Dumnezeu («amor Dei»). Din acest motiv iubirea de Dumnezeu trebuie să difere de iubirea de sine și nu trebuie să fie caracterizată de dorințe egocentrice. În același timp Augustin subliniază că iubirea de Dumnezeu trebuie să fie plină de energie unitatea iubirii de Dumnezeu și a apropiatului:

«A contravine iubirii înseamnă a merge împotriva lui Dumnezeu. Nimeni nu poate spune: D iubesc pe fratele meu, păcătuiesc numai referitor la un om. Cum poți să nu păcătuiești împotriva lui Dumnezeu dacă păcătuiești împotriva aproapelui?»⁰.

Problema raportului dintre iubire și egoism a preocupat și teologia Evului M

» și a unei concepții «extatice» a iubirii^o. Există între iubirea de Dumnezeu și iubire identitate ultimă, sau iubirea este perfectă numai în măsura în care mă îndepărtează. Această problemă a reprezentat obiectul interesului spiritualității franceze din secolul XVI și XVII. Era în joc «adevărată iubire» (*amour vrai*), iubirea «dezinteresată» (*désintéressé*). Unele teze hazardate ale lui Fenelon, după care speranța trebuie să fie eșecul iubirii, au fost condamnate de papa Inocențiu al XII-lea^o.

Marele tratat spiritual despre iubirea de Dumnezeu (*Teotim*) al sfântului Francisc de Sales este o demonstrație vie a poziției centrale a iubirii în spiritualitate. Sfântul Vincențiu († 1661), care poate fi definit sfântul iubirii aproapelui, a formulat reciproca apartenenței: «Parabilitatea iubirii de Dumnezeu și iubirii de aproapele în invitația: «Frații mei, iubiți-vă pe Dumnezeu, însă cu prețul brațelor noastre și cu sudoarea frunții noastre»».

ca iubire ca act fundamental

Porunca iubirii de Dumnezeu nu este o poruncă alături de celelalte, ci conține în sine însăși sensul omului în globalitatea sa.

«In ultimă analiză nu este conținutul unei porunci aparte, ci este atât fundamental cât și scopul poruncilor luate în parte. Și aceasta se face numai atunci când Dumnezeu este iubit pentru iubire, adică atunci când iubirea nu este trăită pentru că omul, cu acte individuale pe care și le cere și se afirmă pe el însuși și să se realizeze în sine, ci, atunci când în această iubire omul iese din el și se uită în Dumnezeu, se pierde cu adevărat în acest mister inefabil căruia i se dăruiește benevol»

Acest răspuns total al omului în orientarea spre Dumnezeu nu se poate verifica decât în viața de la conviețuirea cu ceilalți, care este parte esențială a existenței umane. De aceea iubirea față de Dumnezeu și a aproapelui este, așa cum am văzut, un argument al predicii neotestamentare. O atare unitate a iubirii față de Dumnezeu și față de aproapele a fost scoasă în evidență într-un mod foarte precis de Karl Rahner într-un studiu și reflecțiile sale pornesc de la teza că în lumea noastră secularizată:

«Numai acolo unde și în măsura în care omul are un raport autentic de iubire care izvorăște din intimitatea sa, el găsește pe Dumnezeu și poate convinge și pe alți oameni de faptul că această este realitatea pe care noi o numim Dumnezeu»^o.

Bazându-se pe afirmațiile autorilor neotestamentari, mai ales pe Mt 25, 40-45, Rahner încheie în sfârșit:

«Aș vrea să spun că acolo unde omul se abandonează cu adevărat pe sine însuși și iubește pe aproapele cu un dezinteres absolut, el a ajuns cu adevărat la misterul silențios, inefabil, al lui Dumnezeu, și că atare act este deja susținut de acea autocomunicare divină pe care noi o numim har, și care este actul pe care el îl susține propria semnificație salvifică și propria semnificație veșnică»^o.

Karl Rahner este interesat să sublinieze că acolo unde se trăiește o iubire autentică aproapele, și iubirea față de Dumnezeu este implicit prezentă. Însă prin aceasta nu s-a vrut să se spună că un creștin poate să se limiteze la iubirea de aproapele în sensul de la un raport explicit cu Dumnezeu în rugăciune și în liturgie, pentru a se limita la Dumnezeu în aproapele.

«Intr-o religie a revelației pacea cu Dumnezeu are o valoare în sine și nu numai în funcționarea raporturilor noastre cu oamenii: și aceasta tocmai pentru că Dumnezeu este Dumnezeu. A ignora simplă cu Dumnezeu ca cu iubitul, «fără a face nimic», vrea să spună a elimina nucleul în creștinismului»⁰.

VIATA SPIRITUALA A SIUATIE DE CALATORIE⁰

În cele două secțiuni precedente, configurația fundamentală a vieții spirituale este în considerație ca eveniment în care Dumnezeu ia inițiativa și în care omul răspunde. Această viață spirituală se realizează în cadrul unei situații fundamentale a vieții umane care este în mod esențial «homo viator», peregrin, itinerant, în călătorie.

FLECTII ANTROPOLOGICE PRELIMINARII

«Omul este o ființă legată de timp. În mod obișnuit nu poate să-și realizeze toate aspirațiile sale, deodată, ci numai în mod gradual, după cum arată deja diferențele etatice ale existenței umane (copilărie, tinerețe, maturitate și bătrânețe). La aceasta se adaugă că ființa umană parcurge acest drum ca bărbat sau ca femeie. Nici o fază a vieții umane, înțeles specific legată de propria realitate de bărbat sau femeie nu poate fi trăită în totalitate una cu alta.

Această temporalitate este valabilă și pentru viața spirituală. De aceea realitatea umană în fața lui Dumnezeu poate fi văzută numai în gradualitatea sa. Fiecare fază a existenței umane pune persoana în fața angajamentului vieții spirituale într-un mod nou. Omul nu este dintr-un trecut care-l plăsmuiește și condiționează și se îndreaptă spre un viitor care-l așteaptă; și aceasta tocmai în momentul prezent, care îi este acordat.

ă. Si realizarea spiritualității este condiționată de trecut și de prezent. Viitorul iale se decide în cadrul acestor condiționări.

NAMISMUL VIETII SPIRITUALE PA SCRIERILE BIBLICE

Biblia descrie viața credinciosului în situația istorico-salvifică cu imă ului», însă vorbește și despre «creștere» și «maturizare».

ța spirituală ca un drum

Vechiul Testament. Decizia pentru Dumnezeu este asemănată cu situația omului âspîntie: «Iată, eu îți pun astăzi în fața ta viața și binele, moartea și răul; pentru îți poruncesc să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău, să mergi pe căile sale, să-i p cile, legile sale, pentru ca să trăiești» (*Dt* 30, 15 ș.u.). Călea păcătosului duce la *r* 21, 8; *Ps* 1, 6), călea celui drept este dreaptă (cfr. 1 *Sam* 12, 23; 1 *Re* 8, 36; *P* onstă în angajarea pentru dreptate, fidelitate și pace (*Pr* 8, 20; 12, 28; *Ps* 119, 30; nduce la viață (*Pr* 2, 19; 6, 23; *Ier* 21, 8). Ceea ce așteaptă Domnul de la cel drep zat de Mihea (6, 8) în termeni clasici: «A practica dreptatea, a iubi bunătatea și pic la în mod umil cu Dumnezeuul tău».

Căile de nepătruns ale Domnului, care depășesc capacitatea noastră de înțelege erul este deasupra pămîntului (cfr. *Is* 55, 8-9), constrîng pe om să fie mereu la în im, spre un exod continuu, așa cum se vede în mod exemplar în vocația lui Avram 5). Exodul din Egipt, pe care poporul lui Israel îl trăiește ca o eliberare nu se reali ngul unui drum mai scurt. El a fost și un proces de purificare (*Ex* 13, 17-18; *Dt* 8, , poporul lui Israel în exilul babilonic, a sperat într-un nou exod, într-un noi ator al lui Dumnezeu (cfr. *Is* 40-55).

Existența creștină ca drum în Noul Testament. Imaginea de drum se întîlne le Noului Testament cu diferite accentuări: ca expresie a vieții concrete cu Dum voința sa, ca titlu cristologic, și de asemenea sub aspectul alergării și al peregrinării

- Viața creștină ca drum. Limbajul celor două căi, călea vieții și călea corupției, s n text pronunțat de Domnul (*Mt* 7, 13 ș.u.). În Faptele Apostolilor uneori forma cr ță este denumită simplu «calea» (*Fap* 9, 2; 19, 9.23; 22, 4; 24, 14.22). Cele or la condițiile pentru a avea acces la Impărăție concretizează acest drum (*Mt* 5, 1.2.3.10.22.24.25.26.27.28.29.30.31.32.33.34.35.36.37.38.39.40.41.42.43.44.45.46.47.48.49.50.51.52.53.54.55.56.57.58.59.60.61.62.63.64.65.66.67.68.69.70.71.72.73.74.75.76.77.78.79.80.81.82.83.84.85.86.87.88.89.90.91.92.93.94.95.96.97.98.99.100).

Paul aseamănă angajările și eforturile necesare pentru viața creștină cu o luptă (Ev 27): antrenamentul atletului este imaginea comportamentului creștinului. Cel care vrea să «uită ceea ce este înapoi», se concentrează asupra țintei (Fil 3, 13-14). În acest sens, Paul îndeamnă: «să alergăm cu perseverență în cursa care ne așteaptă, urmărind aștinți spre Isus, autorul și împlinitorul credinței» (Ev 12, 1b-2).

Poporul lui Dumnezeu din Noul Testament, asemenea poporului lui Israel, este o comunitate peregrină: «străini și oaspeți pe pământ» (Ev 11, 13), «nu avem aici cetățenie, dar o căutăm pe cea viitoare» (Ev 13, 14). Intrucât sîntem «străini și oaspeți în lume (1 Pt 2, 11; cfr. 1, 1), nu trebuie să cedăm dorințelor pămîntești. «Patria noastră este în ceruri de unde așteptăm ca Mîntuitor pe Domnul nostru Isus Cristos» (Fil 3, 20).

Înălțarea la viața spirituală ca maturizare și creștere

Alături de imaginea drumului, Noul Testament vorbește și de creștere și maturizare. Începutul vieții spirituale în botez dă impulsuri care determină la dezvoltare.

Botezul, dar și angajament. Existența creștină își are originea în botez, în «înălțarea și reînnoirea în Duhul Sfînt» (Tit 3, 5). Prin el credinciosul intră în comuniune cu Domnul răstignit și înviat (cfr. Rm 6, 3-5; Gal 2, 20; Fil 1, 20 ș.u.), devine fiu al lui Dumnezeu (cfr. In 1, 12-13; 3, 1-5) și membru al bisericii (cfr. Fap 2, 38-41; 1 Cor 12, 13 ș.u.). Darul mîntuirii comportă, împreună cu o nouă apropiere de Dumnezeu, ieșirea din lume (cfr. Fap 2, 38); în sfîrșit, botezul este sigiliul prin Duhul Sfînt (2 Cor 1, 22; Ef 1, 13; 4, 30). Darul botezului presupune în adulți credința și convertirea (cfr. Fap 2, 38; 1 Cor 12, 13). Domnul este acela care interpelează și cheamă și face posibilă această disponibilitate la răspuns.

Darul botezului este în același timp angajament: trebuie să trăim ca oameni noi (cfr. Gal 6, 15). În special literatura paulină scoate în relief faptul că botezul în afară de a fi un sacrament, indicativul botezului îi urmează imperativul vieții creștine: am fost transformati din sclavi sau mercenari ai păcatului la slujirea lui Dumnezeu (Rm 6, 12-13). Prin Cristos am fost împăcați cu Dumnezeu, dar trebuie și să ne lăsăm împăcați cu Dumnezeu (cfr. 2 Cor 5, 19.20). Duhul lui Dumnezeu locuiește în noi și ne determină, trebuie să ne lăsăm împinși și să ucidem faptele cărnii (cfr. Rm 8, 11.13). Trăim în viață și trebuie și să urmărim spiritul (cfr. Gal 5, 25). Sîntem morți împreună cu Cristos și trebuie să distrugem ceea ce este pămîntesc în noi (cfr. Col 3, 3.5). Omul nostru cel vechi a fost răstignit (cfr. Rm 6, 6), dar noi la rîndul nostru trebuie să părăsim omul cel vechi și să trăim cu cel nou (cfr. Ef 4, 22-24; cfr. Col 3, 9 ș.u.).

Deja în botez devine vizibil dinamismul vieții creștine. Darul previzibil al lui Dumnezeu cere răspunsul omului, un răspuns care trebuie să-l angajeze, pas cu pas, în

- Carnali/spirituali: Conduitei de viață «în carne», în legături păcătoase, în *Gal* este contrapusă conduita vieții în spirit. În consecință se poate vorbi despre un calitate pămîntească» și despre un om «plin de Duh» (1 *Cor* 2, 10-16).

În sfîrșit, Cristos este viața (*In* 14, 6; *Fil* 1, 21; *Col* 3, 4). Intensificarea raportului s, viața, înseamnă maturizare și creștere pînă la perfecțiune. Este vorba c rmitatea cu imaginea lui Dumnezeu care este Cristos (cfr. *Rm* 8, 29; 2 *Cor* 3, 18) de creșterea în Cristos: «În felul acesta toți trebuie să ajungă la unitatea credinșterii Fiului lui Dumnezeu, la starea omului perfect în măsura care convine de ități a lui Cristos (*Ef* 4, 13; cfr. vv. 15 ș.u.).

eză

A fi creștini înseamnă a fi în drum, a trăi, a crește. Dumnezeu este acela ca ază la drum, care ne dă viața. Tinta, comuniunea cu Dumnezeu, este deja - î t sens - la început. Cel care cheamă face posibil drumul și îl însoțește, face p rea și maturizarea, care însă nu este fără pericole, pentru că tezaurul (comoara) se : ragile (cfr. 2 *Cor* 4, 17).

MODELE DE DRUM SPIRITUAL ISTORIA SPIRITUALITĂȚII CRESTINE

În timp ce scrierile Noului Testament prezintă în termeni generali condiția itiner nului ca element esențial al vocației sale, în istoria spiritualității s-a încercat contin lineeze căi detaliate. Condiția fundamentală de drum este concretizată într-ur ninat, în care nu lipsesc uneori aspecte reductive, cînd autorul în cauză inclu erea drumului nu numai propria formă de viață, dar se lasă condiționat și de con : și cultural al timpului. Sînt multe modele de drum alcătuite pentru forma de nplativă; mulți autori se slujesc de o schemă de asceză influențată profund de fil atonică.

e două căi

Această tematică prezentă în *Mt* 7, 13 ș.u. este folosită de *Didahia*, «Do olilor», în prima jumătate a secolului al II-lea ca formă fundamentală a unei in oare la viața creștină: «Sînt două căi. Una este calea vieții, alta este calea morții eacete, dar și căi este o mare diferență». Si scrierilor lui Barnaba (ca la scrier

e om stăpînul sentimentelor și afectelor sale contrastante și de neconciliat și îl fac tit»). Chiar dacă în Clement «gnoza» nu este înțeleasă în sensul gnosticismului, c aștere» în sensul biblic, pe deplin personală, totuși această teologie este încă nțată de motivații din vechea filosofie, în special în ceea ce privește «apa pută în termeni accentuat stoici».

Origene vede și el obiectivul perfecțiunii realizat în «gnoză». O afirmație concretă este exemplul în omiliile sale asupra cărții Numerilor, unde el interpretează enumor exodului (Nm 33) ca descriere a fiecărei etape a drumului creștin de la s ilui (Egipt) la pămîntul promis al perfecțiunii».

gresul în iubire

Augustin, care pune iubirea în centrul vieții spirituale, înțelege progresul spiritua re în iubire: «Cu cît iubești mai mult, cu atît te înalți mai sus»^o. De aceea vorbește c a incipientă, progresivă, adultă și perfectă. De-a lungul acestui drum spre i tă nu sînt admise opriri.

«Să-ți displacă totdeauna ceea ce ești, dacă vrei să ajungi la ceea ce nu ești încă. De fapt, acoi te simți bine, te oprești; și spui de-a dreptul «Ajunge așa», și astfel te prăbușești. Adaugă co mergi mereu, mergi înainte în continuu: nu te opri de-a lungul drumului, nu te întoarce, nu devia care nu merge înainte dă înapoi. Revine înapoi, acela care se întoarce în locul de care d îndepărtat. Deviază din drum acela care deviază de la credință. Mai bine un schiop pe drum, a alergător în afara drumului»^o.

Bernard de Claivaux, într-un mod aparte, își face proprie această idee a lui Augu rii în iubire. El a delinuat clar etapele iubirii, care conduc de la «medi nănare» («regio dissimilitudinis») la unirea cu Dumnezeu: de la iubirea pămîn r carnalis») și de la iubirea servilă («amor servilis») la iubirea filială («amor fili. și găsește împlinirea în unirea mistică».

umul triplu

O triplă diviziune a drumului spiritual, deja prezentă în autorii menționați pînă e explicită în Orient grație mai ales lui *Evagrius Ponticus* († 399). Vieții «acti și (purificarea sufletului și practica virtuților) îi urmează viața «gnostică», c ează la rîndul său în două faze: în contemplația «fizică» (o contemplație care se rel ri) și în «teologie», contemplația mistică în sens strict.

Si această teorie este puternic influențată de gîndirea platonică; viața spiritual tită în trei faze, despre care vorbesc scrierile atribuite lui (*Pseudo-*)*Dioniziu Areon*

„Calea cea mică»

Printre autorii spirituali ai epocii contemporane se afirmă în mod repetat dorința de a merge pe o cale «simplă» spre Dumnezeu. Expresia «calea cea mică» îi aparține sfintei Terese de Lisieux. Ea o prezintă ca un a fi ridicăți de un ascensor, în loc să ne ridicăm într-un fel sau altul pe scări. Această cale este numită de ea «calea copilăriei spirituale», «calea încredințării perfecte», o atitudine destinată să se concretizeze într-o manieră artăstică și simplă a acțiunilor minime ale cotidianului^o.

DRUMUL SPIRITUAL AL CREȘTINULUI DE ASTAZI

Sfânta Scriptură vorbește despre dinamismul vieții spirituale, în termeni generali, ca un drum și o existență în dezvoltare. Viața spirituală are nevoie de «timp», este vie și în schimbare. Nici o condiție sau fază din ea nu pot fi numite definitive. Pe de altă parte, modelele de viață spirituală prezentate aici atingând istoria spiritualității creștine, apar utilizate într-un mod excesiv reductiv, la un ideal de viață exclusiv contemplativ, pentru a realiza unele proiecte puternic impregnate de categorii filosofico-platonice. Deci, se încearcă să se dezvolte drumul spiritual al creștinului pornind de la antropologia teologică medievală, de a descrie acest drum cu o atare amplitudine de perspective, încât creștinul de azi să nu fie limitat de forma concretă a vieții sale, să poată găsi în el o trăsătură și o înclinație personală.

Drumul spiritual ca și creștere a harului

Problematika drumului spiritual nu se poate epuiza în descrierile de stadii și grade, ci se învecinează unul după altul. Într-adevăr, este vorba despre viața generată și dăruită de Dumnezeu, și de creșterea sa. Drumul spiritual poate fi văzut numai în cadrul caracterului și al vieții spirituale.

Acolo unde creșterea vieții spirituale este concepută în termenii unei «creșterii sfințitor», trebuie să se aibă în vedere că acesta nu trebuie înțeles în sens cantitativ, ci în schimb, harul este prezentat și interpretat prin categorii personale și nu codificate. Astfel, drumul spiritual înseamnă intensificarea progresivă a comuniunii de viață cu Dumnezeu.

Izvorul acestei mișcări de viață este comuniunea vitală cu Tatăl, la care ajungem prin credință și care ne este dată în Duhul Sfânt, și în care noi - răspunzând - intrăm prin credință și dragoste. Aici se poate vorbi despre creștere dacă aceste acte devin mereu

Forma concretă a drumului spiritual este caracterizată de individualitatea fiecărei etape medii în care trăiește persoana. De aceea astăzi o schemă a creșterii spirituale să fie mult mai deschisă programelor schițate de tradiție. Printre altele, ea va trebui să țină cont de următoarele aspecte:

- Situația individuală, cu condiționările sale, cu componentele biografice, caracteristicile copilăriei, tinereții, vârstei adulte și în sfârșit bătrâneții. La aceasta să se adauge faptul că fiecare este caracterizat și, în termeni substanțiali, de evenimentele vieții personale și de cei care-i sînt alături, care nu depind de libera sa decizie. În sfârșit, fiecare este condiționat și de istoria proprie, pentru că orice eveniment care se verifică în ambianța sa și personal este influențat și de ceea ce l-a precedat în mod imediat.

- Reflecția asupra drumului spiritual nu poate să ignore dimensiunea socială a fiecărei vieți umane și a fiecărei dezvoltări personale.

- Drumul personal al dezvoltării este determinat și de a fi membri ai Bisericii și de apartenența la Biserică. Viața cu Cristos este hrănită din întâlnirea cu Dumnezeu.

pele vieții spirituale

Premisele și factorii care condiționează, menționați mai sus, trebuie să se adauge și de acum totdeauna în descrierea liniilor de dezvoltare ale vieții spirituale pe care o facem.

Inițierea creștină. Adultul intră în comuniune cu Cristos și deci cu Biserica prin botez și botez. Chiar și cel care primește botezul de mic copil trebuie să primească înțelesul și să-și integreze în propria viață harul lui Dumnezeu, care previne orice efort uman.

Credința și convertirea reprezintă răspunsul fundamental dat lui Dumnezeu care este botezul (cfr. *Mc* 1, 15). E vorba de o separare definitivă de alte orientări, e vorba de o decizie decisă la Dumnezeu, care în Isus Cristos este adevărata noastră mîntuire. De acum viața spirituală orientarea constantă spre Sfînta Scriptură este de o importanță deosebită și meditația vor fi mereu elemente esențiale ale creșterii spirituale.

Comuniunea de viață cu Dumnezeu prin Cristos în Duhul Sfînt, făcută posibilă este de o grijă continuă. A fi creștini înseamnă a trăi botezul.

Intrucît botezul este și încorporarea în Biserică, drumul spiritual nu poate fi vădit decât în comuniune. O creștere autentică se realizează numai în participarea la viața Bisericii. Această comuniune are punctul său culminant în celebrarea euharistiei și slujirilor care o autentifică.

În sfârșit, inițierea la existența creștină tinde să se facă astfel încît viața cotidiană să fie un singur lucru (o singură realitate) cu viața lui Cristos.

În toate aceste îndatoriri, creștinul este continuu amenințat de dificultăți. Poate că ispita exodului, nostalgia pentru oalele de carne din Egipt (*Ex* 16, 3).

Referitor la aceasta, tradiția spirituală vorbește despre «o a doua convertire»^o. Bazilianul Ioan Tauler († 1361), Enrico Suso († 1366) și Ecaterina de Siena († 1380), iezuitul Petrus de Alcantara († 1635) a ilustrat mai mult decât oricare altul această idee:

«cea mai mare parte a sfinților și de asemenea a călugărilor care vor să ajungă la perfecțiune, obicei prin două convertiri: prima în care se consacră slujirii lui Dumnezeu; o a doua atunci decid definitiv pentru perfecțiune»^o.

Heinz Schürmann descrie cea de-a doua convertire, bazându-se pe aceste afirmații: «cea mai mare parte a sfinților și de asemenea a călugărilor care vor să ajungă la perfecțiune, obicei prin două convertiri: prima în care se consacră slujirii lui Dumnezeu; o a doua atunci decid definitiv pentru perfecțiune»^o, care se realizează mai ales în încrederea cu iubire în Dumnezeu în momentul prezent, și de asemenea în renunțarea la rezistența ultimă, în ciulului extrem^o.

Pornind de la ideile din scrisorile pauline, impulsul spre maturizarea spiritului este descris în concret în următorii termeni:

- «Libertatea fiilor lui Dumnezeu (cfr. Gal 4, 1-11): creștinul ar trebui să se elibereze de viciile care nu sînt în realitate» (Gal 4, 8), de «elementele lumii» (Gal 4, 3). Adevărata libertate a fiecăruia include efortul de a elibera pe alții de «cercul diabolic» pe care Jurgen Moltmann îl vede concretizat în cercul diabolic al sărăciei, violenței rasiale și culturale, în distrugerea naturii, ca și în lipsa de simțire și în abandonarea lui Dumnezeu»^o.

- O credință fermă și personală: Credința matură este centrată pe Isus Cristos, în care Dumnezeu ni s-a revelat. Fascinația primită prea ușor din partea fenomenelor repetate, credința spirituală este un semn al unei credințe «infantile» (cfr. Ef 4, 14). Modelele credinței de nezdruncinat sînt Avram (cfr. Rm 4, 1-22; Ev 11, 8-9) și mama lui Dumnezeu Maria (cfr. Lc 1, 38.45), care ne preced pe calea credinței^o.

- Discernămîntul spiritelor: Intensitatea comuniunii de viață cu Cristos condiționează capacitatea de a evalua și recunoaște «care este voința lui Dumnezeu, ceea ce este bun, ceea ce este perfect» (Rm 12, 2). Aprofundarea misterului lui Cristos (cfr. Ef 1, 15-17; Col 1, 12) este la o mai bună înțelegere a propriei vocații, a propriului drum.

- Iubire și deschidere: În timp ce «începătorul» în viața spirituală caută încă «ceea ce este propriu», capacitatea de a pune în centrul existenței creștine iubirea și deschiderea față de aproapele este un semn de maturitate spirituală.

Unirea cu Dumnezeu. «Unirea» cu Dumnezeu nu trebuie înțeleasă în sensul că ești separat de Dumnezeu. În mod fundamental unirea cu Dumnezeu este deja la începutul drumului spiritual. Însă sincronizarea perfectă a vieții cu această comuniune de viață cu Dumnezeu are nevoie de timp, trebuie să meargă dincolo de inițiale și fazele de maturizare. Pe de altă parte, această fază de unire cu Dumnezeu trebuie văzută ca o condiție stabilă, ca nefiind posibilă de ameliorare, ci dimpotrivă, ca fiind niciodată perfectă, și de aceea nu putem niciodată să ne oprim aici.

Comuniunea cu Dumnezeu, ca scop al vieții spirituale, există atunci când în c
ta, speranța și iubirea au ajuns dezvoltarea lor deplină, devenind orie
mentală a vieții.

O componentă esențială a acestei uniri este intensitatea rugăciunii, rugăciunea lir
unea simplității, care poate fi definită contemplație. Dar și alte dimensiuni ale
iale (viața împreună cu alții, viața trăită în comunitatea eclezială, viața tră
inirea datoriilor lumesti) vor da dovadă de un elevat grad de integrare.

Unirea cu Dumnezeu nu trebuie să ia forme entuziasmante. Dimpotrivă, ea
erizată de o «încântare sobră»°.

APORTUL VIETII SPIRITUALE CU

COMUNITATEA

Aspectele tratate pînă acum ale configurației fundamentale a vieții spirituale au
um ea nu poate exista izolat, ci numai în comuniune cu poporul lui Dumnezeu.
fundamental cu comunitatea, care este o trăsătură esențială a spiritualității crești
ctul reflecției noastre acum.

PORTUL COMUNITATII CRESTINE COMUNITATEA ECLEZIALA°

Portul creștinului cu Biserica sacrament

In scrierile Noului Testament, vocația fiecăruia este mereu văzută în cadrul ch
ului lui Dumnezeu. Cel botezat întră într-o comunitate, este «adăugat» la ea (*Fap 2*
t în ea. Această comunitate are cîteva puncte fixe: «doctrina apostolilor și comun
rea pîinii și poruncile» (cfr. *Fap 2*, 41-42).

In istoria spiritualității creștine nu s-a dat totdeauna importanța cuvenită a
ri, «per se» evidente. Acolo unde inserarea individului în Biserică nu a fost p
ie, această realitate a rămas implicită, dar nu devine niciodată un context explicit î
ește spiritualitatea creștină. De exemplu, să cităm pe unii autori care au susținut
explicit cu Biserica înțeleasă ca ambient natural al vieții spirituale:

- In scrisorile sfîntului Ignațiu din Antiohia se găsește îndemnul continuu - ex
riva tendintelor spre diviziune - de a fi uniti cu episcopul, afirmînd astfel p

ii, monahii arătau propriul raport cu Biserica deja prin celebrările duminicii stiei.

- Incorporarea în Biserică este pentru Francisc de Assisi și pentru comunitatea minoră de o importanță determinantă. El vrea să situeze această comunitate - împotriva altor mișcări de sărăcie - în cadrul Bisericii catolice.
- Ignățiu de Loyola și *iții spirituale*, a redactat «norme pentru sensibilitatea justă pe care trebuie să o aibă Biserica». Societatea lui Isus, de fapt, se pune într-un mod cu totul aparte la dispoziție și în concret a papei, pentru a fi angajată acolo unde o cere slujirea Evangheliei.
- Si sfânta Tereza de Lisieux a înțeles viața contemplativă ca slujire a Bisericii.

ă trăiască în inima Bisericii și pentru Biserică vocația la iubire, în care toate vocațiile se întâlnesc în unitate.

Orice spiritualitate autentic creștină are o dimensiune eclezială. Inseamnă că întru Dumnezeu, participă la moartea și învierea lui Isus și deci la noua viață, în Duhul Sfânt. De aceea spirituală nu va putea fi văzută niciodată în termeni individualiști. Motto-ul «Dumnezeu este» nu va putea niciodată să fie înțeles fără ambientul Bisericii.

Însă din acest raport cu Biserica urmează și datoria de a se angaja în Biserica corectă a acestui lucru a insistat cu multă energie Conciliul Vatican II.

Portul creștinului cu sacramentele

Fiecare creștin intră în raport cu sacramentul primordial care este Biserica mare și sacramentele ei. Prin sacramente, Biserica se realizează ca prezență permanentă și salvifică a lui Cristos în această lume și pentru această lume. În acțiunea simbolică a Bisericii, fiecare creștin experimentează în sacramente întâlnirea salvifică cu Dumnezeu, Răscumpărătorul, în cadrul unei situații deviate de concrete.

- Realitatea vieții spirituale ca și comuniune cu Dumnezeu prin Cristos în Duhul Sfânt este accesibilă fiecăruia dintre noi în botez. În el primim capacitatea de a răspunde, speranță și dragoste. La mir această realitate baptismală este dusă la împlinire prin sacrament, ca viață trăită în Duhul Sfânt.

- Comuniunea cu Cristos și comuniunea cu toți cei care sînt în Cristos și a Bisericii este celebrată și realizată în euharistie. Banchetul Domnului ne orientează și ne dă viața care va fi realizată de Domnul care vine.

- În situația sa de pelerin, mereu în drum, creștinul este expus la continui amenințări. El poartă comoara în vase fragile de lut. Domnul este totdeauna la dispoziție pentru a-l ajuta să se convertească. Păcătosului îi se acordă iertare în sacramentul pocăinței și în reconcilierea cu Dumnezeu și cu Biserica.

- Creștinul amenințat sau lovit de o gravă boală, Domnul îi vine în întâmpinare și îl ajută să se vindece.

ilor își are propriile rădăcini în consacrarea sacramentală, într-o angajare statală în slujirea Bisericii.

ESTINUL IN COMUNITATEA SFINTILOR

Viața spirituală a creștinului nu este caracterizată numai de legătura de comunie ciosii de pe pământ, dar și de comuniunea globală cu toți aceia care sînt «în Cristu ajuns deja obiectivul unei comuniuni definitive cu el.

communio sanctorum» - comuniunea sfinților

Articolul de credință al «communio sanctorum» este mărturisit în Biserica romano-catolică (credința, sau crezul apostolic) începînd cu secolul al V-lea. Expresiunea «communio sanctorum» se referă înainte de toate la Biserica înțeleasă ca și comunitate care participă la bunurile salvifice.

«"Communio" se bazează atît pe realitatea sacramentală (în special euharistia), cît și pe faptul că puterea episcopului, care conduce comunitatea și o reprezintă și în extern. Numai cine celebrează euharistia, și deci recunoaște «communio» între comunitate și episcop, aparține la biserica catolică

Deci Biserica este comuniunea cu realitatea sfîntă: comuniune realizată de Dumnezeu, și prin el cu Tatăl, făcută vizibilă în comuniunea concretă a comunităților locale.

Expresia «comuniunea sfinților» înțeleasă în sensul de comuniune și participare (la bunurile salvifice) avea, deja pe timpul sfinților părinți, o a doua dimensiune «sfinților», a persoanelor sfinte. Așa explică, de exemplu, episcopul Faust († 490/500): «Credem în comuniunea sfinților, însă venerăm pe sfinți, nu ca în loc de Dumnezeu ci mai degrabă în cinstea și spre slava lui Dumnezeu».

tul sfinților

Linii de dezvoltare istorică. Intreaga comunitate a celor botezați este un popor al lui Dumnezeu sfînt, îi aparține lui, este preoțesc (cfr. 1 Pt 2, 9 ș.u.). La început nu se cunoștea rălațarea fiecăruia dintre membrii acestui popor. Totuși, foarte curînd creștinii au început să adune, în ziua comemorării morții unui defunct, la mormîntul lui, pentru a cunoaște. Intreaga comunitate celebra ziua morții martirilor. Primul din acești martiri a fost căruia i-a fost acordată o atare venerație culturală este sfîntul Policarp din Smirna. Alături de martiri au fost venerați curînd apostolii ca martori chemați direct de C

În timpul Evului Mediu se poate observa o intensă devoțiune față de sfinți, unele scențe periculoase (de exemplu exageratul cult al relicviilor și mania miracolelor). Aceste perioade au fost desemnate sfinților și sectoare determinate de competență specifică.

Pentru a împiedica o răspîndire necontrolată a cultului sfinților a fost instituit practic astic de beatificare, al cărui punct de plecare este constituit de canonizarea episcopului de Augsbuurg († 973) prin lucrarea papei Ioan al XV-lea într-un sinod roman din secolele XII și XIII papii își revendicau drepturile exclusiv al canonizării. Pentru a evita la cecerile mereu mai numeroase, normele de verificare a sfințeniei efective : lat au devenit din ce în ce mai severe. Procedura de astăzi o avem în cea mai de la Benedict al XIV-lea (1740-1758). Încă de cardinal, Prospero Lambertini a scris o lucrare în patru volume intitulată *De servorum Dei beatificatione et beatificatione* (Bologna 1734-1738).

Reflecție teologică. Cultul sfinților nu poate fi practicat în locul adorației lui Dumnezeu, ci în onoarea și gloria sa, după cum a afirmat episcopul Faustus din Riez. Cultul de exagerare a fost acut mai ales în Evul Mediu. Împotriva negării cultului sfinților reformati, conciliul Tridentin a reafirmat validitatea fundamentală, într-un decret de la sesiunea a XXV-a din 13 decembrie 1563.

Pentru semnificația teologică a cultului sfinților astăzi putem face referință asupra Bisericii a conciliului Vatican II din 1964. Documentul ia poziție : asupra a probleme în capitolul VII («Caracterul escatologic al Bisericii pelerine și unirea ca cerească»).

Unirea cu cei răposați în Cristos este afirmată cu vigoare: «Toți însă, chiar din mod diferit, comunicăm în aceeași dragoste a lui Dumnezeu și a aproapelui și c zeului nostru același imn de slavă».

Exprimarea acestei comuniuni - se afirmă - se manifestă în legătura permanentă : «Admiși în patrie și prezenți la Domnul (cfr. 2 Cor 5, 8), prin el, cu el și în ază să mijlocească pentru noi la Tatăl».

Exemplul sfinților este un motiv ulterior al devoțiunii noastre față de dînșii :

«De fapt, în timp ce considerăm viața acelor care l-au urmat cu fidelitate pe Cristos, pentru u în plus ne simțim împinși să căutăm cetatea viitoare (cfr. Ev 13, 14 și 11, 10) și împreună învățată calea cea mai sigură prin care, printre lucrurile schimbătoare ale lumii, vom putea aj perfectă unire cu Cristos, adică la sfințenie, conform cu starea și condiția proprie a fiecăruia».

«Venerăm memoria sfinților nu numai pentru exemplul lor, dar mai mult încă : rea Bisericii în Duh să fie consolidată de exercitarea carității fraterne (cfr. Ef 4, 1

ul cel mai profund pentru aceasta este cristocentrismul unui autentic cult al sfinților
onciliul îl subliniază cu tărie:

«Intr-adevăr, fiecare atestare adevărată de iubire a noastră față de sfinți, din natura sa tină termină în Cristos, care este «coroana tuturor sfinților», și prin el în Dumnezeu, care este min sfinții săi și este preamărit în ei»^o.

În sfârșit, conciliul ne avertizează fie referitor la abuzuri și exagerări, fie refer
le omisiuni⁶.

tul mamei lui Dumnezeu Maria⁰

Printre sfinți, Biserica și creștinii au cinstit într-un mod aparte pe fecioara Maria.

Dacă pentru sfinți valorează faptul că cultul lor nu se poate substitui adorării lui Dumnezeu și că venerarea sfinților conduce în ultimă analiză la Cristos, aceasta este adăugată la titlul de mama lui Dumnezeu Maria. În constituția asupra Bisericii din 1964, în capitolul 2 al Conciliului a vorbit despre «Fericita Fecioară Maria mama lui Dumnezeu în misterul lui Dumnezeu și al Bisericii»⁹. Deja acest titlu arată ambientul în cadrul căruia își găsește o expresie, o autentică devoțiune față de Maria. Ea este orînduită spre Cristos, căruia Maria îi este mamă, și raportată la Biserică, căreia ea i-a fost și îi este începutul și modelul.

La numărul 60 al constituției despre Biserică⁵ se vorbește explicit de medierea lui Iisus Cristos (cfr. 1 *Tm* 2, 5-6), care nu este micșorată de misiunea maternă a Maicii Domnului, ci mai degrabă oare la oameni. Aici conciliul declară explicit că fiecare influență salvifică a fecundității umane pentru oameni se bazează pe medierea lui Cristos, depinde complet de ea și își realizează toată și eficacitatea în întregime de la ea.

Referitor la «venerația fericitei Fecioare în Biserică» se vorbește amplu în numărul 10 al revistei. Se reafirmă motivele care justifică o atare venerație, și în același timp sîntem avertizați să nu cădem în excesul ce pot proveni dintr-un sens sau altul.

RECTIUNEA SPIRITUALA⁰

0 *Ibidem.*

0 **LG: Ev** 1/424 ş.u.

0 Cfr.: P. GRELOT-D. FERNANDEZ (și alții), *Marie (Vierge)*, în *DS*
 7, pp. 409-482; J. RATZINGER, *Die Tochter Sion. Betrachtungen über die*
Marienglauben der Kirche, Einsiedeln 1977; J. RATZINGER-H. U. V.
 ALTMEYER, *Maria. Kind und Mutter*, Freiburg 1982.

În viața sa spirituală, creștinul nu este singur, dar trăiește într-o mare comuniune cu Dumnezeu și în marea «communio» a tuturor acelor care sînt «în Cristos». reciproc poate deveni foarte concret atunci cînd o persoană oferă alteia propriul sfat și drumul spiritual. Un aspect al acestui ajutor este direcțiunea spirituală (urcarea și direcțiunea sufletelor). Prin această expresie atît de pretențioasă nu se înțelege sfatul preotului în cadrul mărturisirii individuale. Se poate defini direcțiunea spirituală ca dialog care să ducă la o reflecție asupra vieții spirituale, care să fie de ajutor în dezvoltarea ei.

direcțiunea spirituală în istoria spiritualității

Monahismul Bisericii antice a practicat intens direcțiunea spirituală. Eremitul egiptean alegea o persoană cu experiență ca părinte spiritual (abba), care să-i ofere sfatul și direcțiunea. «Spune-mi un cuvînt grație căruia eu să pot dobîndi sănătate și mîntuire» erau cuvintele obișnuite. Acesta era aproape stereotipul cererii unei călăuzi de-a lungul drumului spiritual.

Formele de viață comună ale monahismului își au fundamentul și scopul în căutarea lui Dumnezeu și în raportarea la El. Astfel, tocmai în comunitățile monastice se găsea de seamă de conștiință față de abate sau față de monahul însărcinat, cu misiunea de a oferi sfatul și direcțiunea. Impulsurile și motivele comportamentului fiecăruia, pentru a evita înșelăciunile și greșelile.

Unui director spiritual i se impune mai ales discreția, așa cum rezultă cu claritate din *Exercițiile spirituale* ale sfîntului Ignățiu de Loyola. Printre normele pentru exercițiile le dă, sînt indicații clare asupra rolului și misiunii părintelui spiritual: «Nu trebuie să determine pe cei care fac exerciții la o anumită alegere, la o direcțiune, ci «stînd la mijloc ca o balanță, să lase să lucreze Creatorul cu creatura sa, să-l ajute să se apropie de Creatorul și Domnul său»^o. După Ignățiu, cel care însoțește exercițiile - și călăuzele spirituale - au misiunea de a facilita această comuniune cu Dumnezeu, ajutînd la depășirea «interferențelor» și înlesnind, în calitate de «antena de amplificare», «recepția» a lui Dumnezeu.

Însă direcțiunea spirituală nu poate fi absolutizată. De fapt, sînt mulți sfinți care au trăit în direcțiune și fără un «maestru». Josef Sudbrack SJ enumeră pe următorii: Benedictinii, Bernard de Clairvaux, Francisc de Assisi, Ignățiu de Loyola, Tereza de Lisieux, Charles de Foucauld, Carlo Garretto, Maica Tereza, etc.^o.

Este interesantă poziția sfîntei Tereza de Avila. După ea, trebuind să alegi între un sfat nu prea instruit, dar pios, și un confesor instruit în teologie dar nu prea pios, trebuie să alegi pe cel inteligent și cult^o.

ire. Consultarea și direcțiunea spirituală este expresia acestei dimensiuni fundamentale și creștină.

Însă directorul spiritual este chemat să desfășoare un rol de slujire. Trebuie să știm că cea sa fundamentală constă în a retrimite la acela căruia îi revine numele de «maștră» în acest timp al lumii poate fi recunoscut și experimentat numai «fragmentar și cândă».

Direcțiunea spirituală își are justificarea întrucât face posibilă și susține adevărul prin lucrarea Duhului Sfânt. Însă acolo unde între directorul spiritual și cel care îl conduce există un raport de oarecare dependență încât ar favoriza imaturitatea spirituală, conducerea ar deveni un fenomen de degenerare.

După cum s-a menționat deja, rolul unui director spiritual nu poate fi considerat prea înguști. Chiar și în Sfânta Scriptură, cartea sfântă, există raporturi umane și instanțe ale vieții, care pot la un moment dat să constituie acele elemente de mediere care slujește Duhul pentru a ne comunica directivele sale.

3

DIMENSIUNILE VIETII SPIRITUALE

Configurația fundamentală a vieții spirituale, explicată în capitolul precedent, este de concretizare în diferitele dimensiuni în care existența umană și creștină este determinată. Dimensiuni sînt constituite de viața trăită înaintea lui Dumnezeu și cu Dumnezeu (paragraful I), de viața trăită în comuniunea Bisericii, viața cu alții (paragraful II), de viața trăită în lume (paragraful III) și în sfîrșit de existența parcursă în tensiunea viața de drum (paragraful IV). Configurația fundamentală a vieții spirituale este determinată dacă omul realizează propria vocație în aceste dimensiuni.

VIATA ÎNAINTEA LUI DUMNEZEU - VIATA CU DUMNEZEU

Viața spirituală este în mod esențial viață de comuniune cu Dumnezeu prin Duhul Sfânt. Si răspunsul credinței, speranței și al dragostei este îndreptat către Dumnezeu care ne-a chemat și ne-a făcut darul prezenței sale. Această viață înaintea lui Dumnezeu se realizează și în practicarea iubirii de aproapele, în îndeplinirea îndatoririlor.

LECTIO DIVINA - LECTIO SPIRITUALIS»^o

lectio divina» în istoria spiritualității creștine

Prin expresia «lectio divina» s-a înțeles distingerea acestei lecturi de oricare alta despre o lectură «divină», despre lectura cuvîntului lui Dumnezeu.

În primele generații ale Bisericii atenția specială față de cuvîntul lui Dumnezeu a fost dată și, fără îndoială, tradiției iudaice. De fapt, cultul sinagogal avea nucleul său central în această lectură a cuvîntului lui Dumnezeu și în răspunsul la el. Se încerca să se extindă această lectură la viața cotidiană, străduindu-se să se învețe pe de rost cuvintele Scripturii. Printr-o activă a Bisericii antice își are aici rădăcinile sale^o.

Foarte curînd creștinii au considerat lectura Sfintei Scripturi elementul esențial al vieții lor spirituale. Un îndemn în această privință, al sfîntului Ciprian († 258), este găsit în continuu în Evul Mediu: «Preocuparea ta continuă să fie rugăciunea sau lectura Sfintei Scripturi». Vorbește cu Dumnezeu și lasă ca Dumnezeu să-ți vorbească». În secolul al III-lea Origene consideră angajarea atentă în înțelegerea cuvîntului lui Dumnezeu ca fiind esențială pentru orice creștin. El insistă asupra faptului că fiecare zălog al vieții spirituale: Ca și Rebeca, trebuie să ne îndreptăm în fiecare zi către izvor; iar lectura trebuie să se reverse în rugăciune; apoi ceea ce se citește trebuie să fie pus în practică^o.

Referitor la această temă părinții Bisericii formulează sfaturi precise: În fiecare zi să citim cu zel lecturii Scripturii, după un program determinat, alegînd perioada cea mai potrivită din zi (unii autori recomandă dimineața). «A nu cunoaște Scriptura înseamnă a nu ști pe Cristos», declară sfîntul Ieronim († 419/20), care evidențiază în felul acesta importanța lecturii^o. El însuși ne este un exemplu viu în acest sens. Unul din discipolii săi spune că era mereu cufundat în lectură, în cărți («totus semper in lectione libris»)^o.

Pentru creștini, liturgia a fost mereu o școală de legătură spirituală cu Scriptura. După slujbă îi urmează totdeauna psalmul de răspuns (responsoriul), meditația Cuvîntului lui Dumnezeu. Ceea ce făcea comunitatea trebuia să fie tradus în practică de către fiecare. Episcopii erau ca aceia care-și pot permite să-și cumpere o Biblie, și respingeau obiecția că lectura ar fi problema exclusivă a monahilor. Cu toate aceste eforturi, «lectio divina» nu a fost practică numai în mănăstiri.

În ziua monahului, citirea Scripturii ocupa un loc important. Mai ales se citeau psalmii, care erau învățați pe de rost. Dar și alte părți ale Scripturii erau în mod continuu

nimă disponibilă. Pentru monahi «lectio divina» era un element esențial în efortul în răspuns la chemarea lui Dumnezeu. În consecință chiar în regulile monasticii antice în cursul zilei i-a fost rezervat lecturii un spațiu amplu^o.

În Evul Mediu această poziție dominantă a lecturii a continuat să fie prezentă în scrierile benedictinilor, a cisterciinilor, a canonicilor și a certozinilor. Ugo († 1441) consideră lectura prima treaptă a unei scări care conduce apoi la meditație, la acțiune și la contemplație^o. Cele patru trepte pe care Guigo II certozian, subliniază și ele importanța fundamentală a lecturii.

la «lectio divina» la lectura spirituală

În Evul Mediu târziu această tradiție suferă o schimbare în două direcții. Pe de o parte lectura spirituală nu mai constituie unicul acces la Scriptură. Se distinge între o lectură științifică și o lectură care conduce la progresul spiritual. În al doilea loc, pentru lectură se recomandă alături de Biblie, un număr mereu mai vast de alte scrieri. Așadar, prezent în germen deja în tradiția monastică, însă autorii ordinelor mendicante sînt cei care au furnizat sfaturi și indicații ample în acest sens. Teologul din Evul Mediu târziu Bernard († 1492) enumeră printre operele recomandate pentru lectură: viețile sfinților pe care le sfîntului Bernard, *Moralia* papei Grigore, scrierile lui Ugo și Riccardo de sf. Vișarion și ale lui Bonaventura^o.

O metodologie dezvoltată a lecturii spirituale se află pentru prima dată în «de regula»: Jean Mombaer († 1501), în *Rosetum exercitiorum spiritualium*^o, prezintă o metodologie de lecturi spirituale. El expune motivele care introduc la lectură și dă sfaturi metodologice. În acest autor lectura «cuvîntului lui Dumnezeu care ne este adresat» nu este considerată o pregătire la meditație și rugăciune, ci un «exercițiu spiritual» în sine.

Această tradiție a fost reluată și dusă mai departe mai ales în Societatea lui Iisus. La autorii iezuiți se află pentru prima oară expresia «lectio spiritualis»^o. Un tratat amplu asupra lecturii spirituale ca exercițiu cotidian de pietate este cel al iezuitului († 1625)^o. El își încheie reflecțiile, prezentînd un îndemn al unui «vechi doctor» (Pelagius) către Demetria: «Citește mereu Sfînta Scriptură, cu conștiința că Dumnezeu este aproape de cuvintele lui Dumnezeu, care vrea ca legea sa să fie nu numai cunoscută, ci și iubită». În felul acesta «lectio spiritualis» se relegează din nou cu tradiția «lectio divina».

Cfr. «horarium»: cap. 48 din regula sfîntului Benedict cuprindea împănarea zilei în muncă și lectură.

tura spirituală astăzi

Conciliul Vatican II a scos în relief cu mare claritate importanța Sfintei Scripturi teologie și viața spirituală^o. Impulsurile religioase ale mișcării biblice, constatate în anii mai înainte, au fost în felul acesta primite și aprofundate.

Se pare că astăzi există uneori o anumită tensiune între munca științifico-exegetică a Scripturii și apropierea spirituală de ea. În panoramica istorică am notat că în secolul al IV-lea patristică și în timpul Evului Mediu monastic nu exista acest contrast, care a început să apară mai târziu. O atare tensiune devine explicită de când s-a început să se adopte metoda istorico-critică.

Ce căi poate parcurge lectura spirituală? Efortul pentru a asculta cuvântul lui Dumnezeu nu-l adresează poate să se debaraseze de teoriile și ipotezele științifice, pentru că în domeniul spiritual distanța istoriei este umplută (acoperită) și lectorul se pune în fața cuvântului care vorbește «astăzi». De fapt, în această întâlnire nu este vorba atât de problematizare istorică, nici de detalii exegetice sau teologice, cât mai ales de «a ne hrăni cu cuvântul». De altfel, în acești ultimi ani au fost deschise multe căi pentru un acces «sincretic», la Sfânta Scriptură^o. Pe de altă parte, pentru persoana care se întreabă dacă este credincios munca exegetică și științifică poate elibera terenul pe care se poate pune problema biblică adevărată, cuvântul lui Dumnezeu în situația istorică, și deci mesajul lui Dumnezeu pentru astăzi.

Lectura spirituală este stimulată și de liturgie. Reforma liturgică a Bisericii, începută la Conciliul Vatican II, a acordat o atenție aparte «mesei cuvântului»^o. Astăzi sînt folosite un număr de texte din Vechiul și din Noul Testament incomparabil mai multe decât în trecut; ele sînt anunțate poporului lui Dumnezeu ca mesaj pentru noi. În același timp se efectuează reelaborarea meditativă a ceea ce s-a ascultat. Pentru lectura biblică creștinul va trebui să se inspire din ceea ce îi este oferit în celebrarea euharistiei și în tăcerea orelor (breviarul), pentru un contact continuu cu cuvântul lui Dumnezeu.

Alături de Sfânta Scriptură și fără a-i minimaliza prioritatea absolută, lectura spirituală trebuie să se realizeze și de operele clasice ale tradiției spirituale. Desigur, nici un autor spiritual nu trebuie să fie exclusiv. Fiecare scoate în relief un aspect; nu totdeauna sînt evitate unilateralități. Uneori poate fi și greu să traduci unul sau altul dintre texte pentru timpul prezent de la contextul istoric în care a fost compus. Însă orice scriere apărută în lume este un instrument autentic pentru Cristos poate conduce spre o comuniune mai intensă cu Dumnezeu.

Forma creștină a meditației este strâns legată de lectura Sfintei Scripturi. În meditația creștină și formele de meditație orientale pune noi probleme. De aceea are aprofundări asupra unei noi «teorii» a meditației.

diția meditației creștine

Meditația în Biserica antică și în Evul Mediu. Un prim acces la practicarea meditației pornind de la sensul cuvintelor^o. Termenilor latini «meditari-meditatio» unde în grecește cuplul «meletan -meléte» iar în grecește și latinește arată convergențe. Rădăcina ebraică menționată înseamnă: a murmura ceva cu voce joasă. Într-o anumită măsură meditația cuprinde un moment acustic și totodată un moment spiritual, pentru că cuvântul lui Dumnezeu este legea Domnului (cfr. *Gen* 1, 8; *Ps* 1, 2). Meditația cuvântului lui Dumnezeu trebuie să facă astfel încât să pătrundă în întreaga viață (cfr. și *Ps* 119). Cu «meletao», care face mai puternic termenul evreesc «haga», exprimă primirea înțelegerii cuvântului lui Dumnezeu care trebuie să fie «luat la inimă», «ascultat». În acest context cuvântul latin accentuează aspectul de exercițiu practic de învățătură.

Textele neotestamentare folosesc puțin această terminologie. Unica utilizare a termenului grec se află în *1 Tm* 5, 15, unde discipolul lui Paul, Timotei îi trasată grija pentru Scripturii, care trebuie primită: «Ai grijă să te dedici ei în întregime». Expresia «în propria inimă» folosită ca referire la Fecioara Maria în *Lc* 2, 19 și 51), chiar și în referința la Ierusalim are însă aceeași semnificație: a păstra în propria inimă evenimentul salvific și de a-l păstra înseamnă a medita.

Meditația creștină trăiește din cuvântul lui Dumnezeu, care este adevărata hrană (cfr. *Dt* 8, 3 *Mt* 4, 4). Amintirea și repetarea continuă a cuvântului lui Dumnezeu în Sfânta Scriptură reprezintă un element esențial al meditației. Aici se vede clar raportul dintre lectura Scripturii și meditație. Cuvântul lui Dumnezeu din care trebuie să se ia hrană pentru a se hrăni («mensa verbi»). Repetarea meditației cuvântului lui Dumnezeu citit este spus cu bunăvoință «ruminatio, masticatio»^o. Au fost aceste raporturi într-o predică: «atunci când asculți sau citești, mănânci. Când mănânci ceea ce ai ascultat și citit»^o.

În monahismul oriental meditația constă în continuă repetare, cu jumătate de oră sau mai mult, a psalmilor sau a scurtei texte biblice. Ceea ce în timpul lecturii a impresionat în minte pe monah, este reluat și interiorizat în meditație. Această activitate nu este determinată de un timp determinat al zilei, dar trebuie să acopere întreaga zi, în special în timpul nopții și îndeplinirea altor servicii în mănăstire. Scopul era de a ajunge la un mare grațiu și comuniune cu cuvântul lui Dumnezeu și acțiunii gurii trebuia să-i corespundă o mângâiere a inimii^o.

Cfr. E. WILHELM, *Die Übung der Meditation in der abendländisch-christlichen*

În decursul dezvoltării succesive a trecut pe prim plan, într-un mod accentuat, rolul reflecției, în timp ce mai ales în monahismul occidental a fost trecut cu vederea cel mai mult aspectul extern, al pronunțării cu voce joasă de fraze biblice. Ovarietate a unei teorii asupra meditației se află în autorii medievali, în canonicul Ugo de Saint-Victor și în priorul certozinilor Guigo II^o. Aceștia ilustrează cu claritate raportul meditației la rugăciune, prezentând cele trei realități ca trei momente ale unui proces global. Rugăciunea este înțeleasă ca reflecție asupra a ceea ce s-a citit, care este orînduită la rîndul ei în practică a ceea ce a fost obiect de reflecție pe de o parte și la contemplare

Meditația în Evul Mediu târziu și în epoca modernă.. Noutatea în practica meditației în Evul Mediu târziu în comparație cu tradiția Bisericii antice și monastice constă mai ales în două puncte. Înainte de toate, pentru reflecția asupra obiectului de meditat se dezvoltă o teologie specială. În al doilea loc, meditația devine un exercițiu spiritual, de făcătoare, cu o perioadă a zilei și într-un timp bine precizat. Se recurge la același vocabular al «ruminare-ruminatio-masticatio») și se accentuează cu tărie raportul dintre meditație și rugăciune, purificare a inimii și contemplare.

Inițiatorul mișcării spirituale a «devotio moderna» Gert Groote († 1383) și tovarășul său Florentius Radewijns († 1400) reprezintă un moment de trecere: Gert Groote susține că privilegiile ale meditației trebuie să fie misterele vieții lui Isus. Florentius vorbește despre gândurile spirituale care trebuie să ocupe mintea creștinului în timpul rugăciunii. Gerardus van Zutphen († 1398) definește meditația un eveniment în care ceea ce s-a citit sau ascultat este reelaborat («studioasa ruminatio»). După acest mister, rugăciunii este de a inflama voința și a lumina mintea. Cotitura decisivă are loc cu scrierile lui Johann Mombars. În capitolul «Meditatorium» se vorbește despre o «scala meditationis» a lui Wessel Gansfort († 1489), care este formată din trepte, pe care urcîndu-le cele trei forțe ale sufletului - memoria, «memoria», inteligența, «intellectus» și voința, «affectus» - pot să se înalțe la rugăciune. Giovanni Moriconi prezintă procesul meditativ în acte preparatorii, nucleul central și în sfîrșit acte corolare de mulțumire și pregătire la Misă în practicarea voinței lui Dumnezeu.

La începutul epocii moderne această formă fundamentală de meditație se găsește în școlile de spiritualitate, de fiecare dată cu accentuări diferite, corespundente tendințelor diferite. Toate modelele atribuie valoare aparte pregătirii, în ambientul căreia se desfășoară, în relief dobîndirea conștiinței prezenței lui Dumnezeu. În sfîrșit, toate metodele de meditație sunt mai intensă cu viața de toate zilele. Toate metodele de meditare subliniază importanța Scripturii.

Aceste diverse exerciții se revarsă toate într-un dialog («colloquium»), într-o rugămintă. Din aceste metode fac parte și «cele trei moduri de rugăciune»^o.

Francisc de Sales, în *Introducere la viața evlavioasă*, numită *Filotea*, schițează care se încheie cu un «bucet spiritual»: de la meditație creștinul trebuie să obișnuie cu dînsul în existența zilnică un buchet de flori, o amintire^o.

În spiritualitatea franceză a secolului al XVII-lea a avut o mare importanță metoda Sulpice, formulată prima oară de Jean-Jacques Olier († 1657). Acela care meditează înainte de toate să aibă «pe Isus înaintea ochilor» privindu-l într-o atitudine de încredere; deci trebuie «să-l aibă pe Isus în inimă», să intre în comunicare cu el; în fine să-l aibă «pe Isus în mîini», adică să vrea ca voința lui Dumnezeu să fie îndeplinită în viața sa^o.

Deja în Evul Mediu pentru meditație - tocmai datorită raportului său cu rugăciunea - s-a folosit pentru prima oară de către David de Augsburg, expresia «oratio mentalis». În epoca modernă acest concept al «oratio mentalis», a fost integrat în viața religioasă și în viața intelectuală (în germană «Betrachtung»), (cum era numită adesea meditația), pînă la o singură realitate, astfel încît termenii au căpătat un înțeles comun. Spre sfîrșitul al XVI-lea a apărut însă, ca reacție la o meditație accentuată în sensul intelectual curent, din care făceau parte în mod special iezuiții Balthasar Alvarez († 1580) și părinții confesori ai sfintei Tereza de Avila și Antonio Cordeses († 1601). Ultimele două metode pentru prima oară despre «rugăciunea afectivă», în contrapondere rugăciunea intelectuală^o.

Tratatul cu metodele meditative orientale

Situația meditației creștine actualmente este determinată nu numai de atitudinile religioase meditative tradiționale în secolul al XIX-lea și în prima jumătate a secolului al XX-lea, ci și de succesul metodelor orientale în ambientul creștin.

Propuneri concrete. Hinduismul propune yoga^o. «Yoga înseamnă a înjuga, a lega, a uni (forțele), sau a tinde, a angaja toate forțele, și desemnează la origine practica prin care gîndirea sfîntă, cuvîntul sfînt și acțiunea sacră sînt «înjugate» lui Dumnezeu. Această riguroasă «disciplină» a gîndirii și simțurilor, adică concentrarea

...tă tot atît de fundamentală pentru exercițiile yoga, pe cît de importantă este atît
...rtă a rugăciunii». Tehnica respirației, pozițiile corpului (șezînd), repetările de sunet
...l este semnificativă pronunțarea repetată a silabei OM) sînt caracteristice pentru yoga.

Metoda de meditație hatha-yoga propusă în Occident, este una din cele o
...ate să realizeze unirea omului cu divinul. Printre ele sînt karma-yoga (calea
...ezeu prin muncă și slujire), bhakti-yoga (calea pietății), raja-yoga (calea ascez
...yoga (calea cunoașterii).

Calea hatha-yoga are opt momente. Primul și cel de-al doilea moemnt conțin ex
...eristice: eliminarea tendințelor dezordonate și efortul pentru a ajunge la atî
...ve (puritatea, seninătate, etc.). Al treilea, al patrulea și al cincilea grad (treaptă) se
...idii fizice: exercitarea modalităților de a sta șezut, controlarea respirației, cor
...ilor. Numai treptele șase, șapte și opt servesc în «cufundării»: prin concentr
...area oricărui interes se poate ajunge samadhi, imersiunea.

În ambientul budismului se vorbește mai ales de meditația zen^o. Si în ceea ce pr
...nul este adevărat că el dispune de o multiplă tradiție a meditației. Menționăm în
...t meditația prin imagini mandala, apărută în budismul-mahayana și practica
...mul budist^e.

Scoala de meditație zen a apărut în China sub influența taoismului local și s-a răs
...tă Asia orientală. Astăzi Japonia este considerată într-un mod aparte centrul. În a
...ă sînt trei elemente esențiale: în primul rînd «zazen», «a ședea» în poziția lotusu
...lea rînd meditația paradoxală («koan»), destinată să intensifice concentrarea, și
...rînd iluminarea («satori»), care întrucît este experiență de desfundare, reprezintă s
...lui.

Metode orientale pentru creștini? Diferitele forme de meditație orientală pornesc
...o experiență fundamentală: lumea aparențelor care ne înconjoară nu este rea
...i. Un abis ne separă de fondul primordial al ființei. Dorința de a-l depăși se face
...ic simțită. Scopul drumului este intrarea în sfera Absolutului, al originii, a
...ului; este eliminarea dualității. Însă acest Absolut, în ultimile stadii ale înțîlnirii, i
...trăsătură personală.

Meditația este în slujba acestei mișcări «de eliberare». Aici se află și rădăcina p
...nțe în raport cu gîndirea creștină. Această meditație este fără obiect. Ea are ca ob

THOMAS, *Meditation*, p. 120.

Cfr.: B. H. DUMOULIN, *Der Eleuchtungsweg des Zen im Buddhism*
furt 1976; ID., *Begegnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung*, Fre
... 105-115. W. J. BURGESS, *Zen Buddhism in China*, M. 1977, p.

țarea la tot ceea ce există în noi, tinde spre suspendare, spre încetarea de a fi și
area cu Absolutul.

Dimpotrivă, în gândirea creștină accentul este pus pe întâlnire: Dumnezeu co-
ște pe omul pierdut în lumea sa. El este acela care ia inițiativa. Scopul este comu-
mnezeu care se dăruiește în iubire. A deveni una cu el înseamnă, în acest context
de a fi noi înșine, ci dezvoltarea maximă a comuniunii personale^o.

De aceea meditația creștină nu va putea avea ca obiectiv final dezgolirea de sine
ție mereu nouă și o imersiune în opera salvifică a lui Dumnezeu pentru noi.

În detaliu, în ceea ce privește utilizarea posibilă a metodelor orientale de către cr-
știn cele mai variate puncte de vedere. Nu trebuie să se ignore aici mărturia teolog
lor creștini care au trăit lungi perioade de timp în extremul Orient și au experir
ial aceste metode meditative ca ajutor pentru existența lor creștină. În această pr
e să menționăm mai ales pe iezuitul Hugo M. Enomiya-Lassalle (născut în 1898),
umeroase cărți și cursuri a făcut cunoscută în Europa meditația zen^o.

Din cauza diferențelor dintre religiile din Orientul îndepărtat și gândirea creștin
c autori care iau poziții de refuz sau foarte rezervate referitor la o atare proble
olu Hans Urs von Balthasar și Josef Sudbrack^o. Punctul nevralgic îl constituie pro
netoda este și metafizică, sau dacă poate să fie distinctă de conținutul religios și
în punct de vedere conceptual și ideologic - poate fi considerată neutrală.

În sfârșit, se poate nota că metodele din extremul Orient pot să aducă o contr
ală, grație componentelor lor somatice, la redescoperirea de sine a omului de astăz
de atâtea forme de dispersiune. Nu trebuie nici să se uite că efortul de reculegere
ntrare a constituit totdeauna un punct important în meditația creștină, o co
ară pentru a se dedica în întregime meditației unei anumite probleme.

Personal, nu mi se pare că un creștin poate să se încredințeze într-un mod to-
siv metodelor de meditație orientală, care au o plasare a lor în acel ambient p
p Dessauer († 1966), îl numește al «meditației naturale»^o. Dacă printre
iorizarea și conștiința propriului a fi și persistența în acest act de interior

Cfr. la ceea ce s-a afirmat pînă aici: J. B. LOTZ, *Einübung ins Meditieren
n Testament*, Frankfurt 1965, pp. 22-25; H.U. VON BALTHASAR, *Chris-
ichtchristliche Meditation*, în *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, pp. 82-

Cfr. operele citate la nota 35 ale lui H. M. ENOMIYA-LASSALLE. El
tul asupra «compatibilității» dintre meditația creștină și cea orientală (cu di
e), de exemplu: B. J. RAGUIN, *Wege der Kontemplation in der Begegnung*
Einsiedeln 1979; H. WALDENFELS, *Meditation und Kontemplation*, Einsiedeln 1979.

intă «o bază fundamentală pentru o viață umană trăită în plinătate»^o, atunci folo-
lelor orientale poate fi de mare ajutor pentru dobândirea acestui obiectiv.

mente fundamentale ale unei «teorii» a meditației^o

Conceptul de meditație astăzi. În mod tradițional, meditația creștină a ținut
e de toate spre interiorizarea adevărului revelat. Astăzi, dimpotrivă este domina-
pt diferit de meditație, care pune mare accent pe dimensiunea antropologică. Joh-
tz, de exemplu, încearcă o descriere care să îmbrățișeze atât dimensiunea creș-
ației cât și cea orientală: meditația este «un eveniment profund, care declanșează în-
xperiența misterului ultim care îl domină, sau întâlnirea existențială cu divinul «tu
nunică în Cristos - marea cotitură, marea schimbare»^o. Între această concepție
onală nu trebuie să ignorăm punctele de convergență, cu toate diferențele. În a-
meditația este o experiență de sens, un exercițiu și o metodă, și în sfârșit un a-
o de ceea ce ni se prezintă la suprafață, pentru a ajunge la adevărata realitate; p-
1 este înțelegerea spirituală a Scripturii, întâlnirea cu «tu»-ul lui Dumnezeu care
t în Isus Cristos.

Apropieri filosofice de fenomenul meditației. Din punct de vedere filosofic^o me-
ui definită - cu Klaus Thomas - «o stare fiziologică de conștiință alertată»^o, pre-

Cu aceste cuvinte Dessauer descrie (*Die naturale Meditation*, p. 25) obie-
ației naturale.

Cfr. ca bibliografie generală, care abordează uneori și problematica med-
ale, E.V. SEVERUS, *Das Wesen der Meditation und der Mensch*
nwart, în «Geist und Leben» 29(1956), pp. 108-116; ID., *Meditation - Besir*
Bericht nach zwei Jahrzehnten, în «Geist und Leben» 46(1973), pp. 50-5
BACH (editor), *Meditation. Versuche - Wege - Erfahrungen*, Götti-
nsburg 1975; ID., *Glaube - Erfahrung - Meditation*, München 1977; U-
GOLDT, *Wege der Meditation heute. Information und Disku.*
HEIM/Öbb. 1970; *Meditation in Christianity and other Religions*, Roma
dia Missionalia, vol. 25) - Ne informează asupra «teoriei» și ne oferă o ir-
că: J. B. LOTZ, *Meditation im Alltag*, Frankfurt 1963 (prima ediție *Medit*
Veg nach innen); ID., *Einübung ins Meditieren am Neuen Testament*, Frai-
ID., *Kurze Anleitung zum Meditieren*, Frankfurt 1973; J. SUDBR.

iferențele de alte condiționări (ca hipnoza sau training-ul autogen). Din punct de vedere psihologic putem oferi câteva simple reflecții asupra fenomenului meditativ:

- Johannes B. Lotz îl explică prin două imagini⁹⁰. Meditația este asemănătoare cu o oglindă care reflectă o imagine dintr-o sferă interioară. În oglindă vedem o imagine a realității noastre. Dacă în schimb se înțelege viața ca o roată, e vorba de a nu ne concentra doar pe exteriorul sa externă, ci de a pătrune în centru (prin meditație). Deci misiunea meditației este a conduce multiplul la unitate, de a face să se treacă de la complex la simplu, de la derivat la original, de la sărăcie la bogăție⁹¹.

- Josef Sudbrack definește procesul meditativ pornind de la realitatea înțelesului⁹². «Orice persoană care iubește este în ultimă analiză o persoană care meditează. Procesul meditativ se întâmplă ceea ce se verifică în întâlnirea dintre persoane: se depășește existența misterului celuilalt și al dialecticii dintre a se lăsa și a se regăsi.

Puncte de vedere teologice asupra meditației. Meditația creștină este determinată de valoarea sa, de forma de bază a vieții creștine: este interiorizarea evenimentului salvific al lui Iisus în Duhul Sfânt, documentat de mărturia scripturistică⁹³.

În același timp în meditația creștină își găsește expresie evenimentul de răspuns al credinciosului la Dumnezeu: spirituale în credință, în speranță și în dragoste. Meditația este o formă expresivă a credinței, dar nu unica. Meditația în sens creștin nu poate fi considerată valoare supremă față de celelalte sistemele orientale. Este o dimensiune a credinței, speranței și dragostei, dar în teologia creștină teologale trebuie să-și găsească expresia și în alte dimensiuni ale existenței creștine. În acest sens merită atenție o observație a lui Albert Görres, care în fața excesivei importanțe acordate metodelor, afirmă:

«Meditația creștină la început merge «pe jos, pe picioare»; renunță la mijloace extraordinare și nu favorizează. Instrumentele sale sînt viața cotidiană: cele cinci simțuri, memoria și fantezia, întrucât reflecții de bun simț, abordarea motivelor cu sentiment și bunăvoință, consens și refuz. Pe lângă acestea, material se construiește tot ceea ce importă cu adevărat: credința, speranța și dragostea; rugămintea și schimbarea de mentalitate și disponibilitate spre slujire»⁹⁴.

Indicii asupra meditației creștine astăzi. Creștinul trebuie să fie conștient de rolul și de dificultățile care mai ales astăzi se întâlnesc în drumul unei meditații fecunde.

- «Astăzi, în situația culturală și psihologică globală în care trăim, sîntem într-o stare de confuzie - într-un mod aproape inevitabil - asupra intereselor și impulsurilor, temerilor și de asemenea asupra datoriei autentice sau numai aparent ca atare, în care nu mai rămîne timp pentru ziare, televiziune, conversație și atenția la noutăți

nte; dar nu mai găsim timp pentru acea atenție ușoară, reculeasă, în care ochiul or
loarea superficialului se orientează cu răbdare în clarobscurul spiritului»^o.

- În acest context același autor vorbește și despre o devastare a sentimentulu
, care poate provoca o incapacitate de a se reculege^o.

Pentru a preîntîmpina aceste dificultăți, metodele de meditație naturală pot ofi
ajutor. De exemplu pot fi utile exercițiile de relaxare și destindere, care permit per
eculeagă.

Meditația creștină astăzi primește noi impulsuri din tradiția veche a interio
ii biblice. Determinant este efortul de a înțelege și trăi cuvîntul lui Dumnezeu
: adresat mie și pronunțat pentru mine. În afară de acesta, reflecția biblică poate co
im spre înțelegerea mereu mai profundă a evenimentului salvific. Tradiția med
a pauperum» ne arată rădăcinile profunde ale acestei metode^o.

IGACIUNEA

Limitele dintre rugăciune și meditație în tradiția creștină sînt mai degrabă inde
ația trebuie să se hrănească din lectura biblică, care la rîndul său trebuie să fie ori
găciunea explicită.

găciunea în Scriptură^o

Israelul, poporul lui Dumnezeu în rugăciune^o

Rugăciunea lui Israel este în raport direct cu împlîrile vieții individului
nității. Marile personaje ale istoriei salvifice veterotestamentare sînt prezentate
ubitori de rugăciune: Moise, regele David și profeții.

«Istoria» rugăciunii în *Vechiul Testament*. Cu Claus Westermann se poate
ul» rugăciunii în *Vechiul Testament* în trei stadii^o:

- Stadiul primar este caracterizat de scurte invocații care izvorăsc direct c
tă situație și constituie parte esențială din evenimentul relatat.

Găsim astfel lamentații ale individului, izvorîte dintr-o situație de nevoie (*Jdc*
, 18). O condiție de necesitate a poporului face să se nască lamentarea individului (*Jdc*
dc 6, 13) sau a mai multora (*Jdc* 21, 3; *Dt* 1, 27).

Acestui stadiu îi aparține și simpla cerere, invocație în formă de iaculatorie «Do
mă»! (cfr. *Ps* 118, 25; *Nm* 12, 13; 2 *Sam* 15, 31; *Gen* 24, 12).

Lauda lui Dumnezeu este polul opus lamentării și cererii. Strigătul «să fie pre: ezeu» este legat uneori de o motivație, cu referire la unul din gesturile minunate, cat explozia de laudă (de exemplu *Gen* 9, 26; 24, 27; *Ex* 15, 1; 18, 10; 1 *Sam* 15, 3).

Ar fi de menționat și expresia de urare, exclamația de încredere, de minunare, su irare a celui salvat, strigătul de jubilarie, etc.

La baza acestei practici de rugăciune este convingerea că în fiecare situație ne j ta spre JHWH, prezent și interpelabil nu numai în cult, dar și în cotidian: «E ezeul prezent» (JHWH).

- Al doilea stadiu al rugăciunii în Israel este caracterizat de adunarea și recompu r scurte invocații într-un psalm. Psalmul cântat în cult se plasează așadar la mi tei dintre multele experiențe din care s-au născut cîndva elementele sale și ențe, de la care și prin care el începe să facă parte din cult.

- Al treilea stadiu al rugăciunii veterotestamentare se găsește în perioada post-e: ea comunității culturale și a comunității statale prin pierderea independenței politic ă. Apar lungi rugăciuni în proză, în care ample reflecții sînt legate de un simpli Dumnezeu. Acestei categorii îi aparțin rugăciunea delicării templului lui Solomon 53, rugăciunea penitențială a lui Esdra (*Esd* 9, 5-15) și rugăciunea penitențială din

Psaltirea, carte de rugăciune^o. Psalmii au apărut în cultul lui Israel. Mai înainte c rîși, au fost cântați și rugați o perioadă lungă de timp. De aceea fiecare din aceste e în sine experiența de rugăciune a mai multor persoane, și începînd cu fixarea și cu primirea psaltirei în canon, nenumărați creștini și evrei s-au folosit de uni pentru a se îndrepta spre Dumnezeu cel viu. Să facem aici unele reflecții, pe i concepției rugăciunii care își află expresie în psalmi. Pentru aceasta vom palele genuri de psalmi, psalmii de laudă și psalmii de lamentare.

Lamentarea este în raport foarte strîns cu acțiunea salvifică a lui Dumnezeu. Ap oie îi urmează intervenția ajutătoare a lui Dumnezeu (cfr. *Dt* 26, 7 ș.u.). Inșă ter ntare» are pentru omul de astăzi în cea mai mare parte, un accent negativ, pentru c ta este înțeles în sensul de a se jelui (plînge). Lamentarea veterotestamentară însă i gere egoncentrică, dar un strigăt îndreptat spre Dumnezeu, un apel adresat lui. S v pe care l-a asumat acest termen reprezintă o consecință a despărțirii sale de con unii^o.

Strigătul de chemare într-o situație de nevoie însoțește întreaga istorie a lui ile de lamentare ale poporului, reprezentate în psalmi (de exemplu *Ps* 44; 74; 7)), ne sînt o mărturie în acest sens. Alături de psalmii de lamentare ai poporul tarea individuală, despre care ne dă mărturie întreg Vechiul Testament. Acest gen raport mai ales în psaltire (de exemplu *Ps* 12; 102; 142).

ce se roagă durere și persecuție) - lamentarea la prima persoană (care exprimă condiția personală a celui care se roagă).

«Aceste trei momente ale lamentării sînt indiciul unei înțelegeri a omului în care individul nu gîndit fără comunitatea la care aparține și fără un raport cu Dumnezeu, și unde raportul existent este de gîndit fără raportul social și teologic»^o.

În psalm, lamentării îi urmează apelul direct către Dumnezeu prin expresii, care duc la rîndul lor la cerere. În acest context lamentarea nu este compătimivă: este un apel către acela care poate transforma durerea. În sfîrșit, mulți psalmi de lamentare încep cu un cînt de laudă, cu referire la intervenția lui Dumnezeu într-un viitor apăsător (de exemplu Ps 13, 6; 79, 13); sau de la lamentare se trece direct la laudă (de exemplu Ps 124, 1-2).

Și lauda față de Dumnezeu este prezentă în toate fazele vieții lui Israel. În calitate de fiu al poporului, dar și în situația sa personală, evreul știe că este dependent de acțiunea lui Dumnezeu. Alături de psalmii de laudă colectivi (de exemplu Ps 124, 1-2; 135, 1-3; 148, 1-5), care nu sînt mulți în psaltire, psalmii de laudă ai individului reprezintă un element al practicii de rugăciune evreiască. Mai precis, se pot distinge două tipuri: acolo unde reprezintă o reacție determinată și unică la un episod concret de salvare, Westernmann vorbește despre lauda narativă (în acest caz se vorbește și despre psalmul de mulțumire); acolo unde Dumnezeu este lăudat pentru tot ceea ce este și face, Westernmann vorbește despre lauda descriptivă (în acest caz psalmul este denumit și imn)^o.

Psalmul de laudă narativă (de exemplu Ps 18; 30; 40), după un anunț introductiv, prezintă nectul central în relatarea situației de mizerie și a salvării experimentate, la care se urmează și mulțumirea adusă lui Dumnezeu. Psalmul de laudă descriptivă (de exemplu Ps 113, 1-6) se concentrează pe o afirmație fundamentală, care constituie nucleul central al relației lui Dumnezeu (de exemplu Ps 113, 5.6).

2.2.2. Fiul care se roagă^o

Isus din Nazaret în relația sa de rugăciune cu Dumnezeu duce la îndeplinire ceea ce el însuși a spus despre sine: «Fiul omului care vine să dăruieze viața sa ca o jertă» (Mc 10, 45). În această relație, Isus este expresia poziției unice pe care el, în calitate de Fiul al lui Dumnezeu, și-o asumă în relația cu Tatăl.

Isus se plasează în cadrul orînduirii de rugăciune veterotestamentară iudaică. Dacă ca un iudeu pios o putem deduce din faptul că «sîmbăta se ducea, ca de obicei, la sinagogă» (Lc 4, 16), un fapt pe care Evangheliile îl menționează de mai multe ori (Mc 6, 2; Mt 12, 9-10; Lc 4, 31; 6, 6-7; 13, 10; In 6, 59). «Invățarea» în sinagogă se făcea, așa cum arată Lc 4, 16 ș.u., în cadrul cultului. Un alt indiciu al acceptării din par-

nal. Unii exegeți cred că pot să găsească în rugăciunea lui Isus părți ale rugă-
ți cotidiene, ca «Rugăciunea celor optsprezece binecuvântări» și «Shem+».

Cercul discipolilor lui Isus era și o comunitate de rugăciune. În special în mon-
or Isus își asuma rolul de cap de familie, căruia îi revenea misiunea de a
unea de mulțumire (cfr. relatările înmulțirii pînilor: *Mc* 6, 41 par. [= textele par:
7 par.; *Mc* 14, 22 par.; *Lc* 22, 19 ș.u. par.).

Alături de referirea la rugăciunea în cadrul comunității lui Israel și în cadrul gru-
rilor, evangheliștii notează explicit că Isus se ruga și singur. Marcu accentuează a-
starea zilei din Cafarnaum (*Mc* 1, 35), după distribuirea pînilor la cei cinci mii (=
a și în grădina din Ghetsemani (*Mc* 14, 32-39). În plus, Matei menționează
une pentru copiii pe care lumea îi aducea la Isus pentru ca să-și impună mîinile pe
(9, 13). Apoi Evanghelia lui Luca accentuează într-un mod aparte acest aspect al lu-
e roagă (*Lc* 3, 21; 5, 16; 6, 12; 9, 18.28 ș.u.; 11, 1; 22, 32; 22, 41-45). În a-
une se realizează un dialog cu Tatăl care este unic, care nu se pune pe același p-
unii altora, al rugăciunii lui Israel sau al comunității ucenicilor. Aceasta rezu-
te mai ales acolo unde ne întâlnim cu rugăciuni formulate de Isus^o, ca c-
ătoare din Ghetsemani: «Abb+, Părinte! Totul îți este posibil. Indepărtează de la
pahar! Însă nu voia mea, ci voia ta să fie» (*Mc* 14, 36; cfr. *Mt* 26, 39; *Lc* 22
ul de agonie exprimat cu cuvintele *Ps* 22, 2 (*Mc* 15, 34; *Mt* 27, 46), dăruirea vieții
(*Lc* 23, 46), ca și strigătul de bucurie în *Mt* 11, 25 ș.u. și *Lc* 10, 21 ș.u. Si Evanghe-
scoate în relief caracterul unic al rugăciunii lui Isus, cum o arată rugăciunea în
întului lui Lazăr (*In* 11, 41-42), în momentul intrării în Ierusalim (*In* 12, 26-27; c-
-42 par.) și «rugăciunea sacerdotală» (*In* 17).

Aspectul specific al rugăciunii lui Isus constă în faptul că dialogul său cu Tatăl
săia faptului că este Fiul, că are misiunea și vocația sa^o, după cum este indicat într-un
de apelativul «Abb+», care chiar dacă este menționat explicit numai în *Mc* 1
ar putea sta alături de «Tată» folosit ca apelativ în alte rugăciuni *Mt* 11, 25 ș.u.; *Lc*
11, 41; 12, 28; 17, 1.5.11.21.24.25^o. În mod similar și *Rm* 8, 15 și *Gal* 4, 6 sp-
a creștinilor are propria caracteristică în faptul că ne este dat să participăm în-
t la acest colocviu al lui Isus cu Tatăl, pentru că în Duhul Sfânt și cel botezat poate
ze lui Dumnezeu numindu-l «Abb+». «Deci rugăciunea creștină nu este altceva
unea lui Isus Cristos în membrele sale»^o.

Cfr. de exemplu JEREMIAS, *Das tägliche Gebet*, pp. 73-75; DUPONT, .
2 ș.u.

ipile lui Isus asupra rugăciunii

Pe primul loc este invitația să ne rugăm «Tatăl nostru», rugăciunea creștină. Alte spuse ale lui Isus asupra rugăciunii transmise subliniază în ansamblu trei aspecte principale: Isus vorbește despre seriozitatea rugăciunii, despre necesitatea reconcilierii și în sfârșit despre rugăciunea de cerere căreia îi este garantată ascultarea, o atenție este atinsă și în scrierile ioaniene.

Tatăl nostru, rugăciune călăuză. «Rugăciunea Domnului» se întâlnește de două ori: în Mt 6, 9-13, în cadrul compoziției mateene a discursului de pe munte, și în Lc 11, 1-4, în cadrul unui episod în cadrul relatării lucaniene a călătoriei spre Ierusalim. Diferența dintre cele două versiuni nu constă numai în context, dar și în extensiunea textului. Luca are 11 versete, Matei șapte.

Textul prezintă o unitate a sa. Apelativului «Tată» (cu urarea inițială sfințea lui Dumnezeu) îi urmează - în centru - expresia dorinței să vină Impărăția sa (în Mt 6, 10, integrând, să se facă voința sa). Urmează trei cereri în sens strict. Se cere susținerea noastră pentru a trăi o viață orientată spre Impărăția lui Dumnezeu, garanția pentru cei care trăiesc în așteptare, adică cererea de iertare a păcatelor și pentru a nu cădea în ispită. «Ce altceva s-ar putea cere, în afară de aceasta, și ce ar putea să înlocuiască însăși îndreptățirea? Isus ne spune în mod exhaustiv ceea ce trebuie să dorim»^o. Deja în epoca patristică această rugăciune a fost considerată chintesența rugăciunii. În toate tratatele asupra rugăciunii nu lipsește exegeza rugăciunii Tatăl nostru. Irenaeu († după 220), de exemplu, o definește «un compendiu al întregii Evanghelii» († 258) «o mare sinteză a directivelor Domnului»^o.

H. Schürmann descrie funcția rugăciunii Tatăl nostru cu ideea de «rugăciune călăuză» care să dea directive teoretice pentru rugăciune, dar și să inițieze în ea și să ajute la realizarea ei și «rugăciunea nucleică» (adică pornind de la formele sale fundamentale și dezvoltându-le, poate suferi indefinite reelaborări și variații).

În rugăciune se roagă trebuie să aibă în fața ochilor numai pe Dumnezeu. În Mt 6, 1-6.16-18, Isus prezintă o directivă care începe cu un motiv dominant (Mt 6, 1): «Feriți-vă să faceți faptele voastre în fața oamenilor pentru a fi lăudați de ei». Această afirmație fundamentală își găsește o dezvoltare specifică în trei momente, care privesc triada clasică a faptelor bune (cfr. Tb 12, 1-3).

Asupra exegezei rugăciunii Tatăl nostru cfr.: H. SCHÜRMANN, *Das Vaterunser des Herrn aus der Verkündigung Jesu erläutert*, Freiburg 1981; J. JEREMIAS, *Das Vaterunser im Lichte der neuen Forschung*, în *Jesus und seine Botschaft*, Stuttgart 1968, pp. 20-40; M. LIMBECK, *Von Jesus beten lernen. Das Vaterunser auf dem Hintergrund des jüdischen Gebets*, Stuttgart 1980; M. LIMBECK, *Das Vaterunser*, Stuttgart 1980.

nile (vv. 2-4), rugăciunea (vv. 5-6) și postul (vv. 16-18). Se condamnă atitudinile care tind să fie făcute pentru a fi văzuți de alții, căreia i se contrapune rugăciunea proprie (Mt 6, 6). Prin aceasta nu se înțelege de fapt excluderea rugăciunii în public, ci se subliniază cu tărie curăția intenției celui care se roagă: ce trebuie să fie interesat numai de dialogul cu Dumnezeu, nu să fie văzut de alții.

La fel, Mc 12, 38-40 (cfr. Lc 20, 4 ș.u.) vorbește despre scribi cărora le place să apară pentru pietatea lor, dar a căror rugăciune nu se sintonizează cu conduita. Iisus însuși, în Mt 23, 13 este aplicat și, în Mc 7, 6 (și Mt 15, 8), «ipocriților»: rugăciunea lor nu-i corespunde rugăciunea inimii.

Această muștrare de a nu se comporta ca «ipocriți», acest îndemn la seriozitate, devine foarte incisiv în parabola farizeului și vameșului (Lc 18, 9-14): atitudinea înaintea lui Dumnezeu este determinantă (vv. 13 ș.u.); omul este totdeauna vinovat (cfr. Lc 17, 10).

Cine se roagă trebuie să se preocupe de împăcarea cu semenii săi. Deja în Mt 5, 23-24, când se cere «Iartă-ne nouă greșelile noastre» se adaugă condiția «precum și noi iartăm celor care ne-au greșit» (Mt 6, 12; Lc 11, 4). Pentru a sublinia această cerință, Mt adaugă un alt exemplu: «Dacă într-adevăr veți ierta oamenilor greșelile lor, și Tatăl nostru vă va ierta vouă; dar dacă voi nu veți ierta oamenilor, nici Tatăl vostru nu vă va ierta greșelile voastre» (Mt 6, 14 ș.u.). Texte similare se află în Mc 11, 25 și Lc 6, 37.

Cultul îi este plăcut lui Dumnezeu numai atunci când el este însoțit de împăcarea cu semenii. Numai atunci se poate prezenta oferta la altar (Mt 5, 23 ș.u.). Numai acolo se poate înțelege înțelegerea între ucenici, Dumnezeu răspunde cu bunăvoință: «Dacă doi dintre voi vor fi de acord pe pământ și vor pune orice lucrare pe pământ, eu voi face-o în cer» (Mt 18, 19; cfr. v. 20).

Cine se roagă poate spera să fie ascultat. În îndemnul asupra rugăciunii din discursul de la munte, Matei redă și expresii asupra modului greșit de a se ruga al păgânilor (Mt 6, 7-8). Rugămintea nu trebuie să facem exces în cuvinte, nu trebuie să sporovăim ca păgânii care cred că prin multe cuvinte pot convingea divinitatea, să recheme atenția divinității asupra cererilor lor. Aici, Isus, îndemnând să nu exagerăm, spune că atunci când ne rugăm, nu intenționăm să condamnăm rugăciunea prelungită, ci o atitudine greșită care stă în spatele acestui comportament: «Tatăl vostru știe ce aveți nevoie» (Mt 6, 8). Cel care se roagă trebuie să pornească de la ideea că Tatăl lui îl iubește și spre Dumnezeu care știe totul.

Ambele parabole, a prietenului insistent (Lc 11, 5-8) și a judecătorului nedrept (Lc 11, 9-10) sunt foarte asemănătoare cu parabola farizeului și vameșului (Lc 18, 9-14).

isivă a parabolei, (*Lc* 11, 8 și 18, 7-8a), în ambele cazuri se verifică o situație neplăcută o persoană - în ciuda tuturor rezistențelor - este ascultată în cererea sa. Cu atât mai mult Tatăl care vă iubește va asculta pe «aleșii săi, care strigă zi și noapte». În această direcție se vede și «înțelepciunea cerșetorului»^o despre care vorbește *Mc* 7, 7-11 și *Lc* 11, 1-13, unde se roagă va găsi ascultare. Dacă deja noi oamenii, care sîntem răi, ne compătimim cu cît mai mult Dumnezeu ne va da lucruri bune, ni-l va da pe Duhul Sfînt.

Găsim o atare rugăciune încrezătoare în femeia siro-feniciană (*Mt* 7, 24-30; 15, 21-28) și în enturionul din Cafarnaum (*Mt* 8, 5-13; *Lc* 7, 1-10). Astfel Isus îndeamnă pe ucenici să facă rugăciune înaintea pătimirii (*Mc* 14, 38; *Mt* 26, 41; *Lc* 22, 40,46), și în fața încercărilor în timpul ispitei (*Mc* 13, 18; *Mt* 24, 20). Dumnezeu va asculta rugăciunea pentru persecuție (*Lc* 6, 28) și cererea pentru ca să trimită lucrători la seceriș (*Mt* 9, 38; *Lc* 10, 2).

Determinantă este credința în Tatăl atotputernicul, care ne iubește și care poate face orice. El spune că «totul este posibil celui care crede» (*Mc* 9, 23): Cine crede fără să se îndoiască, va putea să mute munții și să dezhădăcineze «smochinii». «De aceea vă spun: tot ceea ce veți rugăciune, să credeți că veți primi și vi se va da» (*Mc* 11, 23 ș.u.; *Mt* 21, 21 ș.u.).

În discursurile de rămas bun din Evanghelia lui Ioan se află îndemnuri similare. El spune atunci cînd se roagă, unite cu asigurarea: «Orice veți cere în numele meu, eu vă voi da» și «pentru ca Tatăl să fie preamărit în Fiul» (*In* 14, 13).

Formularea ioaniană «a se ruga în numele lui Isus» (*In* 14, 13 ș.u.; 15, 7.16; 16, 26; cfr. și 1 *In* 3, 22) ne trimite la profunditatea legăturii ucenicilor cu Isus: «Tatăl a trimis pe Fiul și Fiul a trimis pe ucenici, pentru că îi iubește grație iubirii lor pentru Isus» (16, 26 ș.u.)^o.

Practica rugăciunii în Biserica apostolică

Pe bună dreptate, Luca este definit evanghelistul rugăciunii, ceea ce este adevărat și pentru Evanghelia sa, dar și pentru cea de-a doua lucrare, *Faptele apostolilor*. Biserica primitivă este prezentată ca o comunitate care se roagă (*Fap* 1, 14; 2, 42.46). Deciziile decisive ale vieții comunitare sînt pregătite prin rugăciune comună, de exemplu cererea celui care trebuia să-l înlocuiască pe Iuda (*Fap* 1, 24-26) și numirea celor nouăzeci și doi (*Fap* 6, 6). Se roagă după eliberarea lui Petru și Ioan (*Fap* 4, 24-30), pentru Filip în Samaria (*Fap* 8, 15). Marile figuri sînt prezentate ca oameni ai rugăciunii: Petru (de exemplu *Fap* 9, 40; 10, 9) și Paul (de exemplu 9, 11; 13, 3; 14, 23; 20, 3).

Apocalipsa sfîntului Ioan are trăsături liturgice clare. În ea rugăciunile de laude și cântările reflectă practica rugăciunii Bisericii primare. În particular, sînt de menționat: li- ca în Apocalipsa 4 și 5 (vezi în special 4, 8-11; 5, 9-10.11-14), cîntul înaintea Mielului (*Ap* 1, 1-10) și în sfîrșit rugăciunea de așteptare (*Ap* 22, 17.20.21).

Rugăciunea în scrisorile pauline^o

Apostolul care se roagă. Paul vorbește deseori de necesitatea unei rugăciuni comunită, pentru comunitate, despre necesitatea de a ne ruga în orice timp (*Rm* 1, 10; *1 Ts* 1, 3.11; *Ef* 6, 18; *Col* 1, 9; *Fil* 4), ziua și noaptea (*1 Ts* 3, 10; *1 Tm* 5, 5). Rugăciunea este descrisă ca un efort intens, ca o luptă (*Rm* 15, 10; cfr. *Col* 2, 1).

Cu excepția rugăciunii din *2 Cor* 12, 8, toate rugăciunile apostolului au ca scop realizarea planului salvific al lui Dumnezeu, și a vocației sale. Dimensiunea teologică a rugăciunii creștine, mijlocirea, este exprimată mai ales în *Rm* 15, 30-32; *2 Cor* 11, 19; *1 Ts* 5, 25. Și rugăciunea apostolului este caracterizată de două momente: rugămintea și mulțumirea (*Fil* 4, 6; *1 Ts* 5, 17 ș.u.; *1 Tm* 2, 1).

Funcții fundamentale ale unei teologii a rugăciunii. Rugăciunea creștinului este posibilă în a vorbi Tatălui prin Cristos și în Cristos. A ne ruga în Cristos devine posibilă prin Duhul Sfânt, așa cum rezultă clar din două texte, *Gal* 4, 6 («Si că voi sînteți fii ai lui Dumnezeu, Dumnezeu a trimis în inimile noastre pe Duhul Fiului său care zice: «Părinte»!) și *Rm* 8, 15 («Voi doar nu a-ți primit un spirit de sclavie ca din nou să vă fie frică, ci a-ți primit Spiritul înfierii, prin care strigăm: «Abbă, Tată»!)). Creștinul, prin Duhul Sfânt, darul celui Înviat poate să participe la raportul pe care Isus îl are cu Dumnezeu Tatăl, el poate să se adreseze Tatălui cu apelativul familiar, Abbă. De aceea rugăciunea creștină nu este descrisă adecvat dacă e prezentată numai prin concepte dialectice, ci mai degrabă o rugăciune «întrădăcinată în mod trinitar».

Faptul că fiecare rugăciune creștină devine posibilă datorită Duhului este clar din *Rm* 8, 26 ș.u., în istoria reflecției creștine referindu-se la rugăciune: «In același mod și Duhul vine în ajutorul slăbiciunii noastre, pentru că nici noi nu știm ce să cerem, ci Spiritul însuși mijlocește cu insistență pentru noi, cu suferință; și acela care scrutează inimile știe care sînt dorințele Spiritului, pentru să ne rugăm pentru credincioși conform planurilor lui Dumnezeu». Noi creștinii ne rugăm prin Cristos în Duhul Sfânt.

Metoda rugăciunii și înțelegerea ei în istoria spiritualității creștine

Prin rugăciunea sa, creștinul este totdeauna inserat în realitatea Bisericii; rugăciunea sa este susținută și plăsmuită de rugăciunea comunității în liturgie. Dacă aici rugăciunea individuală desprinzînd-o de această realitate complexă, sîntem tentat să vedem aspectul fragmentar al acestei perspective.

Rugăciunea în perioada patristică

Este caracteristic practicii rugăciunii creștinilor antici o distribuire a ei pe par «Trebuie să vă rugați de trei ori pe zi», declară *Didachia* (prima jumătate a secolului I^o). La acest ritm de rugăciune adoptat de iudaism^o se adaugă rugăciunile de la început și înainte de masă și la sfârșitul zilei. Adesea, aceste momente de rugăciune sînt pînă la urmă cu evenimentele istoriei pămîntului lui Cristos sau cu viața tinerei Biserici. Din punct de vedere de rugăciune se dezvoltă timpurile rugăciunii orelor^o.

E clar că primii creștini erau convinși că rugăciunea nu poate fi lăsată la împlinire alegeri, ci are nevoie de un cadru temporal precis.

Ne surprinde apoi că deja la începuturile epocii patristice a fost elaborată o teorie de monografii asupra rugăciunii. Merită în această privință o atenție aparte scrierile Ierusalimului^o, Ciprian^o, și Origen^o. Din patristica veche menționăm de exemplu teologia lui Augustin asupra rugăciunii în scrisoarea adresată văduvei Proba (din anul 411). În aceste scrieri referitor la rugăciune se găsește mereu o amplă exegeză a rugăciunii^o, considerată chintesența rugăciunii creștine.

Unele definiții sau descrieri ale rugăciunii care trimit la epoca sfinților părinți ai teologiei clasice și au ajuns pînă la noi: - Ioan Damascenul († înainte de 754) a afirmat că la care de atunci a fost repetată de nenumărate ori: «Rugăciunea este înălțarea sufletului la Dumnezeu»^o. Augustin a descris rugăciunea în termeni similari^o.

- Augustin mai spune că rugăciunea este o vorbire cu Dumnezeu («locutio ad Deum»^o pe ce Ioan Scărarul († pe la anul 649) o definește un «a sta împreună a omului cu Dumnezeu»^o.

Pentru a înțelege corect aceste definiții, trebuie să le inserăm în ansamblul teologiei creștine. Înălțarea minții spre Dumnezeu devine posibilă grație autocomunicării omului cu Dumnezeu nouă în Cristos Isus. În acest sens orice rugăciune este deja răspuns. Și în deplină comuniune cu Dumnezeu, nu trebuie să uităm că acela pe care noi îl interogăm prin rugăciune ne-a anticipat, adresîndu-ni-se primul, și că pe de altă parte acest răspuns este total diferit de orice interlocutor uman, pentru că este mult superior a tot ceea ce putem gândi.

Didache 8, 3 (SCh 248, 174).

Cfr.: J. JEREMIAS, *Das tägliche Gebet*, pp. 7-73.

Cfr.: J. WEISMAYER, *Beten «im Namen der Kirche»*. *Theologien zum Gebet des Priesters*, în SCHULTE (editor), *Leiturgia - Koine*, pp. 77-96 (în special pp. 88 ș.u.).

De oratione (CCL 1, 257-274).

uni. Astfel, Ioan Cassian († 430/35), de exemplu, recomanda repetarea textului c

«Doamne, vino-mi în ajutor; Doamne, ca să mă ajuți, grăbește»!¹⁰ Augustin a c
ca monahilor egipteni «iaculatorie»¹¹. Tradiția orientală vorbea despre rugăciun
de monolog, pentru că ea conținea o expresie, un gând care este repetat continuu.

În dezvoltarea ulterioară, din secolul al V-lea până în secolul al XIII-lea, printre
rugăciuni s-a evidențiat într-un mod aparte invocația numelui lui Isus, și a
țiu i-a fost atribuită o eficacitate aparte. În secolele XIII și XIV pe muntele
ca invocației numelui lui Isus era foarte intensă și era legată cu o tehnică psihosom
erizată de o poziție specială a trupului, șezând, și mai ales de rărirea și cor
ației. Pronunțarea formulei «Doamne Isuse Cristoase, Fiul lui Dumnezeu, ai m
era sincronizată cu inspirația și expirația.

La sfârșitul secolului al XVIII-lea, episcopul Macarie din Corint († 1805) și mc
muntele Athos Nicodim din Naxos († 1809), au încercat să dea viață rugăciun
nplație. Rodul acestor eforturi au fost o culegere de texte ale tradiției isihaste, înc
dărinții din pustiu până la teoreticienii rugăciunii lui Isus din secolele XIII și XIV. C
tipărită la Veneția în 1782 cu titlul *Philokalia*¹².

După ce, deja în cea de-a doua jumătate a secolului al XV-lea, practica rugăciun
ajuns de la muntele Athos în Rusia, această tradiție a cunoscut o mare dezvoltare
les traducerii *Philokaliei* și a format într-o manieră determinantă spiritualitatea ru
il al XIX-lea. Traducerea este lucrarea monahului rus Paissij Velickowskij († 17
la S. Petersburg în 1793 cu titlul *Dobrotoljubie*.

Povestirea unui pelerin rus, a cărui origine ne este necunoscută (apărută pr
i prima oară în 1870 la Kazan), a fost tradusă în diferite limbi¹³ și a contrib
șterea în Occident practica rugăciunii lui Isus ca realizarea unei rugăciuni neîncet
isihast).

Cei mai recentți comentatori¹⁴ ai rugăciunii lui Isus deosebesc rugăciunea înși
a psihosomatică care a fost dezvoltată într-un amod aparte în tradiția de pe m
. Cu toate acestea, tocmai legătura dintre elementul corporal și rugăciunea făc
și cu inima este elementul unificator: condiția de repaos dobândită de persoană c
sie a credinței și a umilei dăruiri Dumnezeului iubirii revelate în Isus Cristos.

*Rozariul*¹⁵. Definiția pe care Rainer Scherschel o dă rozariului («rugăciunea lui
ntului») într-un studiu asupra originii sale ne introduce într-o primă înțelegere a a
ci de rugăciune.

La începutul dezvoltării este o rugăciune repetativă, asemănătoare cu exercițiile în monahismul oriental. Salutul îngerului către Fecioară (*Lc* 1, 28), la care îi este adăugat numele propriu «Maria», și cuvintele de binecuvântare ale Elisabetei mamei lui Dumnezeu (*Lc* 1, 42), formează textul Ave Maria de la începutul și mijlocul Mediu. Aceste cuvinte constituiau o rugăciune de repetare cristocentrică, dezvoltată începând cu secolul al XI-lea. Repetițiile erau făcute recopiind în diferite manuscrise dintr-unul din cele 150 de psalmi, în sensul că se rugau 50 sau 150 Ave, Maria.

În secolul al XII-lea, Ave Maria ca rugăciune repetativă s-a răspândit peste tot. Uneori i s-a adăugat de Tatăl nostru. În unele reguli aceste rugăciuni erau prezentate în formă paralelă riguroasă: la recitarea fiecărei Ave Maria trebuia să-i corespundă un verset din Tatăl nostru.

În cursul secolului al XIV-lea la textul prea scurt al rugăciunii Ave Maria s-a adăugat lui «Isus», rugăciunea terminându-se cu «Amin». «Dacă deja mai înainte Ave Maria era într-un context cu sens teocentric și cristocentric, acum acest context capătă o nouă semnificație» prin adăugarea numelui lui Isus. Ave Maria devine rugăciune cu sens propriu, pentru că intențiile inserate în cultul numelui lui Isus sînt legate de el.

În cadrul curentului amplu al acestor forme de rugăciune și meditație ale Evului Mediu, la începutul secolului al XV-lea a apărut în mănăstirea cartuzienilor sfîntului Albert forma concretă a rozariului. De cele 50 sau 150 Ave Maria se lega meditația vieții lui Isus. Aceasta se realiza prin așa numitele «clausolae», porpoziții care explicau viața lui Isus în cele sale particulare. O parte importantă în acest proces este atribuită la doi călugări din Trier, Adolf din Essen († 1439) și Dominic din Prusia († 1460), chiar dacă sînt forme preexistente ale acestui rozariu al cartuzienilor.

Referitor la conținut, extinderea seriei de Ave Maria în rozariu (adică în «mister» pentru mama lui Dumnezeu) dă acestei rugăciuni o dimensiune și sens cristocentric: viața, moartea și învierea salvifică a lui Isus strălucesc în fiecare «mister».

Forma de astăzi a rugăciunii Ave Maria, care după referirea la Isus adaugă o demonstrație sporadică deja în secolul al XV-lea, dar devine curentă numai începînd cu breviarul lui Pius al V-lea în 1568.

Rozariul este o rugăciune a lui Isus, o meditație asupra vieții lui Isus în contextul salvific concret în Isus Cristos trebuie să fie interiorizat - printr-o «rumegare» -, pentru ca la sfîrșit viața noastră să fie pătrunsă și plăsmuită de Duhul lui Cristos. **tematica referitoare la rugăciunea ca dialog**

Teorii asupra rugăciunii și critica rugăciunii în secolele XVIII - XIX. Rugăciunea în raport explicit cu Dumnezeu, de «dialog», cu el, devine problematică atunci cînd «gîndirea» și comunicarea cu Dumnezeu sînt puse în discuție. Și pentru că rugăciunea trebuie considerată cazul de urgență al credinței și al rugăciunii, pornind de

Astfel pentru Immanuel Kant (1724-1804)^o, de exemplu, considerarea rugăciunii formal interior și deci un mijloc al harului» este «o iluzie superstițioasă». De fapt nimic altceva decât «expresia unei dorinți îndreptate spre o Ființă care nu are nevăzută în mod să i se spună ce gîndește cel care se roagă, și deci nu slujește la nimic..., și rugăciune nu se dă cu adevărat cult lui Dumnezeu». Dimpotrivă, Kant conștient «spiritul de rugăciune» care trebuie și poate să fie prezent în noi «fără încălcarea 18, 1). Importantă este atitudinea mentală «care însoțește fiecare acțiune a nărilor și a judeca dacă este făcută în slujirea lui Dumnezeu»^o.

Acest fel de interpretare durează pînă în secolul al XX-lea. Acolo unde nu se conștientizează o apropiere directă de Dumnezeu în rugăciune, și unde pe de altă parte s-ar dori să se realizeze rugăciunea ca act religios, se străduiește foarte adesea să practice «rugăciune statată» care este înțeleasă ca seriozitate și curăție a efortului etic. În ceea ce privește cererea de cerere, în această perspectivă se subliniază efectele asupra celui care se roagă (nu că evident nu se poate vorbi de efecte asupra lui Dumnezeu). Aici se poate găsi planul momentului «capitulării» pe baza unui sentiment de dependență totală (Kant, Schopenhauer), sau efectul psihologic pe care-l experimentează cel care se roagă în rugăciune.

Evident, critica religiei din secolele XIX-XX este și critica față de rugăciune. Friedrich Nietzsche (1844-1900) pentru «supraom»-ul liber de Dumnezeu, care îi este opus, consecința este clară: «Nu te vei mai ruga niciodată, nu te vei mai prosternut în fața lui». Iar cînd Ludwig Feuerbach (1804-1872) identifică teologia și antropologia, rugăciunea devine un dialog cu sine însuși: «Rugăciunea este divizarea omului în două: omul al omului cu sine însuși, cu inima sa...»^o.

Acolo unde orice imagine a lui Dumnezeu este explicată ca produs al omului, rugăciune, iluzie, și rugăciunea va fi considerată un comportament pe care omul adult, iluminat, trebuie să-l abandoneze.

Critica teologică a rugăciunii în anii '60 și '70

Impotriva unei înțelegeri a rugăciunii ca o separare de lume a luat poziție episcopul John A. T. Robinson în cartea sa *Honest to God*^o în care susține o înțelegere «gustoasă» a rugăciunii. Rugăciunea se face nu alături de viață și în afară de ea, ci în fața ei, concret în întâlnirea cu aproapele^o.

Cfr.: A. WINTER, *Gebet und Gottesdienst bei Kant: nicht «Gunstbewerb» sondern «Form aller Handlungen»*, în «Theologie und Philosophie» 52(1977), 177.

Si teologul evanghelic Dorothee Sölle^o vorbește despre faptul că Isus a abolit rugăciunii. Locul rugăciunii nu este o situație circumscrisă a vieții, ci teritoriul vieții. În rugăciune încercăm să spunem unde sîntem și cine sîntem. Pentru Sölle e o tanță secundară dacă această rugăciune este monolog sau dialog.

În tezele sale despre rugăciunea politică de mijlocire Sölle afirmă că rugăciunea ar trebui să conducă omul la acțiune și nu la așteptarea unui miracol din exterior.

Teologul evanghelic Gert Otto^a afirmă, referitor la înțelegerea tradițională a rugăciunii, se poate considera Dumnezeu ca un Tu personal interpelabil, nici nu se poate contine venție directă a lui Dumnezeu în cursul mundan al evenimentelor, o intervenție din partea lumii^o. Soluția problematicei rugăciunii constă pentru Otto în invitarea la rugăciune fără încetare»: «Adică, în ultimă analiză este vorba de dizolvarea rugăciunii în acțiune, rugăciunea ca o formă particulară de conversație, în lăuntrul vieții»^o.

În sfîrșit, teologul reformat elvețian Walter Bernt interpretează rugăciunea în trei etape. În primul rînd, în rugăciune, avem momentul reflecției, în care ne îndepărțăm de realitate, momentul interiorizării experienței noastre definite; acesta este primul stadiu al rugăciunii. Al doilea stadiu este momentul acțiunii, formularea în cuvinte a acestei experiențe reflexe. Al treilea stadiu este momentul în care se revine la realitate, în care se revine la viața umană de «a fi drepti și păcătoși totodată», în a o da la iveală.

La baza tuturor acestor poziții este refuzul de a-l interpela pe Dumnezeu. Tîndu-se să accentuat-o în secțiunea precedentă, aici se face mult mai mult simțită. Dar rugăciunea nu poate să ajungă la Dumnezeu, poate să aibă numai o funcție în raport cu acțiunea sa. Ea devine pură reflecție, sau riscă să se termine într-o fugă de realitate.

Această problemă devine foarte acută atunci cînd se vorbește despre rugăciunea politică¹²². Dumnezeu nu poate să asculte ceea ce îi cerem, pentru că legea naturală nu permite intervenția sa. Dar aceasta trezește suspiciunea că rugăciunea este un surrogat al acțiunii, a angajamentului personal, prin care ne sustragem de la responsabilități, pentru a delega problema unei instanțe superioare¹²³.

ii fundamentale ale unei teologii a rugăciunii

D. SÖLLE, *Atheistisch an Gott glauben*, Olten - Freiburg 1969, pp. 109-111.

D. SÖLLE-F. STEFFENSKY, *Politisches Nachtgebet in Köln*, Stuttgart-München 1970, pp. 22-25.

G. OTTO, *Vernunft. Aspekte zeitgemassen Glaubens*, Stuttgart 1970, pp. 109-111.

Pentru înțelegerea creștină a rugăciunii, raportul «dialogal» al omului cu Dumnezeu, este o importanță fundamentală: Dumnezeu, acel «tu» care crează și cheamă pe om, Dumnezeu, un «tu» interpelabil și care ascultă; Dumnezeu fundament și prototip al existenței noastre și a cărui imagine este omul; și, de asemenea, Dumnezeu incomprehensibil și de nedezvăluit¹²⁴.

De ce rugăciunea ?

Diferite aprecieri. Mai înainte de a da un răspuns pe plan teologic, putem să arătăm că există o problemă asupra încercărilor filosofilor creștini de a clarifica ceva asupra acestei probleme.

Jorg Splett a definit rugăciunea «răspunsul libertății interpelate»¹²⁵. În rugăciune este tematizat acest act fundamental. Intrucât omul se experimentează ca o ființă dependentă de propria origine către un altul, ființă care nu are propria viață de la sine în sine, omul va constitui un element esențial al răspunsului; însă un alt element va fi și cel al speranței în care libertatea se autodeclară libertate dependentă.

Si Ferdinand Ulrich¹²⁶ vede rugăciunea ca act fundamental al omului care exprimă recunoștința adresată lui Dumnezeu. Rugăciunea este, deci, o reîntoarcere la existența (o coborîre înăuntru a eu-lui).

Georg Scherer¹²⁷ observă la rîndul său, în rugăciune, primirea din partea omului a libertății absolute, a legii existenței.

A se ruga - în sens teologic - este văzut în raport strîns cu ființa creată a omului și a sa. Acest mod de a se recunoaște debitorii își află expresia în rugăciune. În rugăciune se realizează un aspect esențial al celui răspuns pe care omul îl dă, ca libertate dependentă, a celui către care se recunoaște debitor de recunoștință.

Aprecierile teologice la înțelegerea rugăciunii includ această structură fundamentală.

Otto Hermann Pesch a încercat să dea expresie înțelegerii creștine a rugăciunii prin intermediul «credinței care vorbește»¹²⁸. Răspunsul fundamental al omului, credința, este numai o orientare a vieții, ci trebuie să fie formulată în cuvinte, trebuie exprimată. De fapt, limbajul este o modalitate de realizare a omului. Existența umană este un eveniment lingvistic. Credința, ca modalitate a existenței orientate spre Dumnezeu, cere această formă vorbită, cere rugăciune.

124 Problemele teologice unite cu problematica rugăciunii sînt amplasate, cu multe indicații bibliografice, de către J. SUDBRACK, *Beten*...

Si pentru Karl Rahner¹²⁹ rugăciunea este exprimarea credinței, a speranței și a dragă-
larea lor în cuvinte. Dar dacă, pe de o parte, această exprimare este necesară, pe c
însă, actele fundamentale ale credinței, speranței și dragostei nu se epuizează în ea

Toate aceste aprecieri presupun situația de dialog a omului înaintea lui Dumnezeu
une, omul este în stare de a vorbi față în față cu Dumnezeu, după ce a fost che
nță și la libertatea apelului său. Dar prin aceasta nu s-a spus încă totul a
siunii specific creștine a rugăciunii. Rugăciunea creștină este un eveniment tr
cum a notat cu tărie teologul evanghelic Hans Martin Barth¹³⁰. Prin Isus, Fi
zeu făcut om, noi putem să ne îndreptăm spre Dumnezeu; capacitatea de a o fă
ată de Duhul Sfânt, care strigă în noi: *Abba, Părinte!*. Astfel, și rugăciunea creș
fi definită ca rugăciunea lui Cristos în membrele sale¹³¹.

Privire de ansamblu. Din punctul de vedere al lui Dumnezeu, destinata
cutorul rugăciunii, rugându-ne, noi răspundem Aceluia care ne cheamă să fim cr
m al nostru «da» la comuniunea cu Tatăl prin Cristos în Duhul Sfânt. Această acț
botezat are, însă, și un raport cu Biserica, pentru că fiecare creștin stă în fața Tată
e de membru al poporului lui Dumnezeu, al trupului lui Cristos. Din punctul de v
ului, în rugăciune se realizează răspunsul credinței, speranței și dragostei, car
se în cuvinte», făcute explicite, tematizate. Ceea ce, de altfel, nu vrea să spu
unea comportă o abundență de cuvinte, care nu poate fi rugăciunea silențioasă
1 fapt de a se raporta pe sine însuși lui Dumnezeu.

e fundamentale și structura de bază a rugăciunii

Formele fundamentale. Formele fundamentale ale rugăciunii rezultă ca aspec
rii dintre Dumnezeu care cheamă și omul chemat. Acolo unde în rugăciune se pu
l plan măreția chemării, conștiința darului primit, reacția este de mulțumire,
ie. Când cel care se roagă privește la propria neputință, la slăbiciunea proprie, la p
e de persoană în drum spre această chemare, izvorăște din inimă cu putere rugăc
rere. Deja, Psalmii arată aceste reacții fundamentale ale omului spre experien
ie și de durere: lauda și mulțumirea - pe de o parte, lamentarea și implorarea - pe d

le forme fundamentale caracterizate de o continuitate și rugăciunea liturgică a Bisericii, astfel încât să alcătuiască rugăciunea individului, chiar dacă în diferitele faze ale vieții este în plan când una, când alta din cele două forme fundamentale.

Structura de bază. Din forma fundamentală a rugăciunii, schițată mai sus, derivăm trei esențiale:

- A ne ruga înseamnă, totodată, darul harului și acțiunea liberă a omului. Creștinul este abilitat spre rugăciune să spună «*Abba, Părinte*», de Duhul Sfânt care ne-a fost dat prin darul-harul lui Dumnezeu. Însă răspunsul se realizează în libertate. El poate fi prezent în prezent sau trecut cu vederea.

- Rugăciunea, întrucât este expresie verbală a credinței, are un aspect interior și exterior, un cuvânt interior, care se exprimă în forme exterioare. Ca răspuns uman la rugăciune are nevoie de o corporeitate, care însă, nu trebuie să fie totdeauna prezentă în grad și cu aceeași intensitate.

- A se ruga este o acțiune a individului și totodată un gest săvârșit în comunității. În mod fundamental, fiecare rugăciune are o dimensiune eclezială, pentru că individului îi este acordată prezența misterului salvific în Biserică. Rugăciunea individului și rugăciunea comunitară sînt într-un raport reciproc. Rugăciunea creștinului trăiește în rugăciunea Bisericii. Pe de altă parte, comunitatea care se roagă trăiește din intensitatea rugăciunii făcută de fiecare membru al său.

- În sfîrșit, condiția itinerantă, element esențial al vieții spirituale, este un element activ și al rugăciunii. A se ruga rămîne o datorie continuă; este o datorie obositoare. Agathon, un monah egiptean din secolul al IV-lea, se exprimă astfel în aforismul său: «Nu este trudă mai mare decît rugăciunea către Dumnezeu»¹³². Tocmai de aceea rugăciunea nu poate rămîne condiționată de o împlinire, de o situație de moment, ci trebuie să aibă regularitatea sa, să fie făcută după un program precis, așa cum deja a recurs la rugăciunea antică.

Probleme teologice asupra rugăciunii de cerere¹³³

Critica la înțelegerea rugăciunii tradiției creștine a privit mai ales rugăciunea de cerere, acolo unde se pune problema interpelării lui Dumnezeu, implorarea adresată lui Dumnezeu ca să îndepărteze de la noi o anumită nenorocire, aceasta trebuie văzută ca neopositivă. Pe altă parte, credința, întrucât este răspunsul față de Dumnezeu Cel viu care ni s-a răvășit, dă dovadă de seriozitatea sa când devine încredere fermă în Dumnezeu, răspuns care cere din partea noastră atenție nevoilor noastre atunci când exprimă cereri foarte concrete. De aceea

*Ce se poate cere?*¹³⁵ În rugăciunea de cerere omul expune lui Dumnezeu propria rațiune, împreună cu propria disponibilitate și promptitudine.

*«Incredințându-se acestui Dumnezeu, înaintea căruia el își formulează propria cerere, cel care se experimentează faptul de a fi o ființă care, mai înainte încă de a o ști, este dependentă de Dumnezeu; de aceea poate fi ajutată de El. Rugăciunea ca interpret al acestei voințe fundamentale este, de a inițiere în situația creaturală de bază»*¹¹³⁶.

Mai exact, cererea poate fi văzută ca expresie a atitudinii de credință, ca o încredințare în Dumnezeu care crează viața, ca expresie a iubirii față de Dumnezeu și a speranței în viitor.

Motivul cel mai profund al cererii umane făcute lui Dumnezeu constă în experiența existenței amenințate, în pericolul falimentului, în ultimă instanță în experiența morții.

«Boala, singurătatea, suferința, nevoia, inconvenientele, deziluziile, lipsa de prietenie: toți factorii nu sînt numai semne care anticipează moartea, ci forme concrete ale realității morții în viață».

Deci cererea are ca ultim obiectiv realizarea unei vieți în plinătate, însăși învierea. În acest context amplu nu se mai pot distinge cele două obiective diverse ale rugăciunii: cererea de mîntuire și cererea bunurilor materiale. Mai degrabă, orice cerere este o încredințare în Dumnezeu, o expresie a credinței în instanță, expresia cererii de înviere: o cerere de lumină în fața întunericului, o cerere de comuniune cu Dumnezeu care cheamă în fața singurătății și a sentimentului de pierdere. Dumnezeu îl ajută omul le experimentează. În acest orizont mai vast este permis să se ceară totul lui Dumnezeu.

*Dumnezeu poate schimba situația noastră de necesitate?*¹³⁸ Sfînta Scriptură și a Noului Testament este profund convinsă că Dumnezeu e cel care călăuzește și acționează în toate situațiile. «Nimic în creație și în istorie nu se situează în afara voinței lui Dumnezeu care cuprinde totul»¹³⁹.

Această putere globală a lui Dumnezeu asupra istoriei nu trebuie văzută însă ca o negare a cauzalității creaturale. Nu se pot considera Dumnezeu și lumea după modele sau factori în concurență între ei. A fi creați înseamnă a fi destinați la o viață în libertate și responsabilitate autonomă. De aceea, trebuie să ținem cont că orice întîmplare în această lume are cauze la care participă și lumea, cauze asupra cărora trebuie să ne întrebăm, ne interesează și ne preocupă. Nu adevărat, fără a nega ceea ce abia s-a spus, că fiecare eveniment este în mîinile lui Dumnezeu.

*«Dacă Dumnezeu intervine ca răspuns la o cerere, această acțiune a Sa nu trebuie văzută ca interferență mai mult sau mai puțin directă în lanțul de cauze care vin din partea omului, cauze obiective științelor naturale; intervenția cerută în rugăciune se realizează în ordinea cauzelor transcendentale și a conservării lumii»*¹⁴⁰.

Dumnezeu Creatorul poate să schimbe situația de nevoie care îi este prezentată bilitatea lui Dumnezeu nu se contrapune, oare, posibilității de «a o influența» una noastră?¹⁴¹

Afirmația asupra imutabilității lui Dumnezeu poate fi înțeleasă numai în raport mnezeu care se revelează în Vechiul și Noul Testament. Vechiul Testament nu pr umnezeu imobil, ci un Dumnezeu care însoțește pe Israel, care respectă de rale, care nu constrânge. Mai ales, conduita «istorică» a lui Dumnezeu se revele area Fiului Său. Deci, Dumnezeu nu poate fi considerat imutabil și imobil, ezeu Viu: Este imutabil și invariabil fidel în iubirea Sa și în dăruirea pentru om.

«Acolo unde Dumnezeu acționează, și când acționează, cauzalitatea creatural ă și stimulată, fără ca acțiunea lui Dumnezeu să se epuizeze în posibilitățile «da itabile în creatură, și fără ca evoluția lumii și destinul fiecăruia să scape mînil ezeu»¹⁴².

*Ascultarea și împlinirea cererii*¹⁴³. Pentru cel credincios nu poate să existe nici un mnezeu ascultă toate cererile noastre. Si aceasta valorează chiar și atunci când c ă specifică nu este împlinită. În această privință Hans Schaller a propus să disti iscultare și împlinire.

«Prin ascultare trebuie să înțelegem asigurarea lui Dumnezeu de a avea prezentă în mod o rugăciunea. Prin împlinire sau neîmplinire, trebuie să se indice ceea ce privește manifestarea ist răspunsului divin, acel «da» sau «nu» concret. De aceea, după această distincție terminologi rugăciuni neîmplinite, dar nu sînt niciodată rugăciuni neascultate»¹⁴⁴.

Un răspuns la cerere este deja în actul însuși de exprimare a cererii. Aspectul opr cur al vieții primește o lumină călăuzitoare, deja prin faptul că cel care se roă ptă spre Acela «care dă viață celor morți și cheamă la existență lucrurile care nu (Rm 4, 17). În această perspectivă se verifică deja o experiență de încredere și spe liția Noului Testament orientează lucrurile în această direcție (cfr. de ex. 2 Cor 4, .u.; 12, 8 ș.u.). Rugăciunea de cerere a lui Isus pe muntele Măslinilor (Mc 14, e paralele) este o rugăciune ascultată, chiar dacă nu a fost împlinită și paharul sufi fost îndepărtat de la Isus. Aspectul determinant este disponibilitatea la voin ezeu.

Însă cel care se roagă speră că această nouă experiență de sens și de înviere să : ne concrete, ca «da»-ul lui Dumnezeu să se manifeste în mod vizibil. În cerere se a de a primi deja, în cadrul unei situații concrete, un reflex al slavei definitive irii finale. O atare împlinire, dealtfel, nu se verifică totdeauna, cu schimbarea si cesitate a celui care se roagă. Condiționați cum sîntem de înclinația spre păcat it posibil ca în rugăciune să identificăm prea ușor interesele noastre cu voin ezeu. Pe de altă parte, cel care se roagă și a cărui cerere nu este împlinită, nu treb : că drumul salvific al lui Dumnezeu în Isus Cristos a fost și este caracterizat și ast

și, tot atât de determinantă este, în orice caz, atitudinea de fond: «Nu ceea ce vrei, ci ceea ce vrei Tu» (Mc 14, 36).

Rugăciunea de cerere, ascultarea și împlinirea sa, nu pot fi considerate după categorii și ale succesului. Rugăciunea de cerere are sens numai pentru cel care credea în Dumnezeu și s-a manifestat, în termeni sublimi, în Isus Cristos, în viața Sa, în Pătimirile și în Învierea Sa.

rugăciunii în ansamblul vieții creștine

În critica teologică a rugăciunii s-a repetat mereu pericolul ca rugăciunea să fie înlocuită de acțiune. În locul unui angajament efectiv pentru semenii proprii și pentru lume, apare problema de care omul se lamentează, el se roagă și nu face nimic¹⁴⁵. Fără îndoială și există un atare abuz al rugăciunii. Însă tot atât de greșită ne apare directiva opusă: să ne rugăm atunci când eforturile umane nu mai pot ajuta cu nimic, când de-a dreptul nu mai poate face altceva decât să ne rugăm». Și în acest caz, rugăciunea se va sfârși prin a juca un rol de «reparatorie a greșelilor», același rol revenindu-i și lui Dumnezeu în rugăciunea și angajarea pentru proprii semenii nu pot să se contrazică, cum se contrazice acțiunea creatoare a lui Dumnezeu și activitatea creaturilor. În rugăciune, omul își revine la propria situație lui Dumnezeu, care este în stare de a o schimba în bine. În viața omului este chemat să desfășoare acele îndatoriri pe care viața și comunitatea socială îl cere. Așa cum nu se pot contrazice iubirea de Dumnezeu și iubirea de aproapele, tot așa nu se creează un contrast între acțiune și rugăciune. Atât una cât și cealaltă aparțin ca elemente ale vieții creștine trăite.

În ultimă instanță, a trăi viața creștină înseamnă a trăi în credință, în speranță și în dragoste, care reprezintă răspunsul global al omului față de Dumnezeu. Această aderență la Dumnezeu își află expresia în rugăciune, trebuie exprimată în rugăciune, deși nu se epuizează în ea.

În istoria spiritualității, această problematică a fost luată în considerație și din punct de vedere al raportului dintre viața activă și contemplativă¹⁴⁶. Nu se pot pune cele două orientări de viață pe același plan, dar trebuie să fie reconduse la unitate pe un plan superior. Acesta a fost afirmația lui Meister Eckhart, în interpretarea sa asupra pericopei cu Măgarii (Lc 10, 38-42): cufundarea în ascultarea cuvântului trebuie să implice fecunditate¹⁴⁷.

În mod similar, se spune despre Ignățiu de Loyola că a fost un contemplativ în acțiune («contemplativus in actione»)¹⁴⁸. El a făcut din «a căuta pe Dumnezeu în

145 Referitor la acest reproș și la răspunsul adecvat lui, cfr.: H. J. AMBERG, *Gebet - «Ersatzhandlung» oder Lebenstat*.

ile»¹⁴⁹ un punct esențial al programului său spiritual. Rugăciunea își are loci mental în această totalitate mai amplă căreia îi este parte integrantă.

În acest sens se poate face referire, într-un mod adecvat, la îndemnul la rugăciune eruptă (*Lc* 18, 1; *1 Ts* 5, 17): rugăciunea frecventă trebuie să ducă la o deschidere și la o înviabilitate a vieții întregi. Rugăciunea ca și credința care se exprimă în cuvinte trebuie să trăiească în credință, la acel «da» concret spus lui Dumnezeu.

STICA SI CONTEMPLATIE

Priorul cartuzienilor, Guigo al II-lea, deja citat de mai multe ori, consideră la rugăciune, rugăciunea și contemplația ca patru trepte pe care monahul, urcându-le, ajunge la Dumnezeu. Aceste trepte sînt într-un raport reciproc strîns:

«*Lectura caută bucuria în viața fericită, meditația o găsește, rugăciunea o imploră și contemplația o gustă*»¹⁵⁰.

etica, fenomen religios

Cuvîntul «mistică», în sensul său grec fundamental, trimite la «ascundere». Este o experiență care merge dincolo de dat-ul cotidian. «Mistica» este o experiență religioasă. Reflecția și informația asupra acestei experiențe pot fi indicate cu termenii «mistologie». Introducerea la această experiență - care există atît cît intenționează să o trăiască - are o mare parte dintre mistologii - este numită «mistagogia»¹⁵¹.

ca considerată din punctul de vedere al științei religiilor¹⁵²

Tipologia fenomenului mistic. Fenomenul «misticii» se întîlnește în cele mai variate forme religioase. Însă această experiență se manifestă în forme și în tipuri foarte diferite și ușor identificabile și de recon dus unul la altul. Cel mai cunoscut istoric al religiilor, Charles Zaehner (1913-1975), distinge trei categorii de experiență mistică¹⁵³:

¹⁴⁹ Cfr.: J. STIERLI, *Das ignatianische Gebet: «Gott suchen in allen Dingen»*, în F. WILF (editor), *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis 1556-1956*, Würzburg 1956, pp. 151-182.

¹⁵⁰ Cfr.: *Epistola de vita contemplativa* (Scala Claustralium) III, (SCh, 16

- Mistica naturală: se înțelege experiența «care spune unei persoane că eu-l este tot și eu sunt eu-l însuși». Eu-l și lumea sînt experimentate în identitatea lor. În acest caz nu are loc nici o echivalare a «totului» cu Dumnezeu, nu se poate vorbi de teism. Zaehner propune pentru această experiență termenul de «pan-en-teism»: totul este Dumnezeu. Această mistică a naturii se regăsește în experiențele mistice ale religiilor primitive și în curente ale tantrismului.

- Mistica monistică: lumea aparențelor nu poate să se laude cu nici o existență reală. De aceea este de importanță determinantă să se retragă din această lume și să intre în propriul intim. Eu-l omului este Absolutul, Divinul. Această mistică se regăsește, de exemplu, în sistemul samkja, care a devenit fundament al practicii yoga, ca și în monismul Vedelor.

- Mistica teistică: în această experiență se presupune un Dumnezeu personal, care se comunică cu natura sau cu sufletul individual. Această experiență mistică are ca obiect un Dumnezeu personal. Individul în această întâlnire, în această unire, nu dispare. Este transformat și chemat în sfera divină.

*Elemente ale experienței mistice*⁵⁴. În ciuda tuturor acestor diferențe, în profunzimea experienței mistice, se pot indica în linii mari unele elemente constante:

- Pasivitatea radicală: este transcendentul, misterul, care «atacă» și surprinde pe cel care îl trăiește, sau este considerat rod al învățăturii împărtășite, sau - după înțelegerea lui -, este văzut ca un dar gratuit al lui Dumnezeu care se comunică. Experiența, printre altele, suscită un nou dinamism.

- Totalitatea: acest aspect al orînduirii spre «tot» își găsește articulații diferite în diferitele tipuri de mistică. Legată de el este conștiința de a fi depășit condiția de separare binare interioară.

- Cunoașterea intuitivă: cunoașterea misticului este diferită de cea a filosofului și de cea uzuală în care noi percepem realitatea. Misticii afirmă că au «descoperit» adevărul și au făcut experiența unei noi viziuni a realității, ceea ce duce și la o nouă certitudine.

- Experiența circumscrisă în timp: experiențele mistice sînt «databile», situate într-un timp și spațiu, de scurtă durată, trecătoare. Uneori, experiențe foarte intense sînt însoțite de fenomene psiho-somatice (extaze, dans, răpire, etc.). E vorba despre fenomene neobișnuite care constituie - după cum explică sf. Tereza de Avila și sf. Ioan al Crucii - tribuie să-l plătească slăbiciunea umană în fața impactului uimitor cu Dumnezeu.

- De la experiență la «existență»: mistica nu se limitează la un moment trecut și nu este o stare care este prezentată de misticii orientali ca o moarte în confruntarea cu tot.

Reflecții filozofice asupra «experienței»¹⁵⁶

Vorbind despre fenomenul religios al misticii am repetat deseori termenul «trăirea». După cum spune filozoful Hans-Georg Gadamer, este vorba despre un termen mai puțin clar pe care le posedăm¹⁵⁷, ceea ce valorează într-un total și pentru mistică. Împreună cu Jean Mouroux, putem distinge împreună trei dimensiuni ale trăirii: «trăirea în sine», «trăirea în alt» și «trăirea în Dumnezeu»¹⁵⁸.

- Experiența empirică, de toate zilele, pe care o facem în raport cu realitățile a n manieră nereflexă. Atunci cînd în limbajul curent se vorbește despre experiențe ă, se face referire la această dimensiune.
- Experiența experimentală, dimpotrivă, este conștientă și este trăită cu un ot ninat în minte. Aceasta se împlă atunci cînd condițiile sînt definite și fixat te. Acestea sînt experiențele celor care studiază științele naturale.
- Experiența totalității (sau experiența experiențială, cum o numește Mouroux) la un sector specific al realității, ci la toate nivelele existenței umane. In a siune reintră experiențele fundamentale ale omului (fericirea, singurătatea, libe vietii și contrariile lor).

În cadrul acestei experiențe a totalității reintră și experiența mistică. Elementele a experiențe umane funda- mentale se reflectă și în elementele experienței mistice¹⁵⁹:

- Acestei experiențe a totalității îi aparține raportul personal al aceluia care trăiește experiența cu realitatea experimentată. În acest eveniment nu este vorba atât despre cunoașterea obiectivă a lucrului, cât mai ales de o conștiință dobândită subiectiv a raportului dintre eu și lucrul în sine, în raport cu obiectul cunoașterii.
- Ca element ulterior al acestei experiențe a totalității trebuie să menționăm întregul proces al cunoașterii, imediată. E vorba despre «prezența imediată a unui «tu» care se revelează, adevărul și libertatea, fapte autodăruiri a unui Prezent care se prezintă pe sine, în însăși puterea prezenței și adevărului. Cunoașterea este (în acest caz) prezența imediată, directă a ceea ce ni se arată»⁶⁰.
- Un alt element al acestei experiențe este istoricitatea sa; ea este legată de un moment istoric, un timp al harului, nu se poate repeta la bunul plac.
- În sfârșit, experiența totalității înseamnă și o învățătură, pentru că de ea omul este creat și transformat.

156 Cfr.: K. LEHMAN, *Erfahrung*, in *Sacramentum Mundi* I, pp. 111-123; J. MOUROUX, *Erfahrung, religiöse*, in *ibid.*, pp. 1123-1126; A. VUCHERER-HULDENFELD, *Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung*, in «Diakonia» 7(1976), pp. 365-381; F. COURTH, *Erfahrung - ein theologischer Begriff?* in «Theologie der Gegenwart» 20(1977), pp. 211-219; J. NIETH, *Nach einer Bestimmung des Begriffs «Erfahrung»: Was ist Erfahrung?*, in «Diakonia» 14(1978), pp. 158-167.

- În experiența religioasă specifică există dincolo de experiența transcendentului implicării, al adorației și al dăruirii.

Elemente de psihologie a experienței mistice

Conform descrierii pe plan științific a religiilor și conform reflecției filosofice, psihologia poate ajuta la înțelegerea experienței mistice. Despre o atare «psihologie a înțelesului mistic» sîntem datori lui Karl Albrecht, medicul născut la Bremen, care a fost psihoterapeut și filosof (1902-1965)¹⁶¹.

Descrierile lui Albrecht se referă la evenimentul central al experienței mistice. În plus, el însuși, este obiectul descrierilor misticii carmelitane spaniole. Pentru el sînt relevante următoarele concepte:

- Actul imersiunii, ca dezintegrare a conștiinței.
- Starea de imersiune ca «stare de conștiință complet integrată, unitară și simplă, și dezgolită, experimentată într-un ritm destins, care are drept caracteristici o clară liniște și care, întrucît este funcție unică a unui eu a cărui experiență este pasivă, este destinat spre viziunea interioară»¹⁶².

Actul imersiunii se realizează - după Albrecht - prin separarea de lucrurile exterioare, cu golirea spațiului conștiinței și grație procesului de unificare a conștiinței.

După Albrecht, aparțin la acest tip de experiență:

- «viziunea interioară», prin care se înțelege o «transparență» a conștiinței în calitate de neliștată a eu-lui care trăiește experiența;
- «ceea ce este gata să vină», de a se considera ca într-o întâlnire cu un tu, cu o Ființă care este conștientă că își face simțit influxul său benefic, dar care este per se operant: «eu-l este solicitat de responsabilitate, apreciat și iubit».

Pornind de la aceste accentuări ale lui K. Albrecht, care în scrierile sale elaborează experiențe în calitate de creștin credincios, nu este greu să constatăm paralelismul între fenomenologia experiențelor mistice, așa cum le-am schițat pe scurt.

le misticii creștine

mister la mistică

O cale de acces la mistică specific creștină și la înțelegerea sa îl avem în conceptul de «mister». Aceasta este o cale indicată în mod aparte de marele teolog francez Henri de Lubac¹⁶³. Textele mai importante sînt: 1 Cor 2, 7-16; Rm 16, 25-27; Ef 3, 3-12; Col 3, 2-9.

«Mysterium»¹⁶⁴ este planul salvific al lui Dumnezeu. Acest mister era ascuns și a fost revelat în Isus Cristos. Însă tensiunea între ceea ce era ascuns «un timp manifestat «acum» nu valorează numai pentru cursul istoriei, ci și pentru drumul spre adevărul persoanei. Și în creșterea persoanei se pot identifica trecutul și prezentul. În sfârșit, după revelarea misterului, Dumnezeu rămâne învăluit, într-un mod de neînțeles, în tălăzuri.

Nucleul misterului constă în afirmația unității dintre Dumnezeu și om, prin lucrarea lui Cristos. Dimensiunea de har a acestui mister este arătată mai ales în chemarea păgânului (cf. 1, 23; Col 1, 24).

Acest mister revelat în Biserică trebuie să fie «cunoscut» de creștini (cfr. Ef 1, 13-14). «Cunoașterea»¹⁶⁵ însă, nu înseamnă, înainte de toate, un proces intelectual, o cunoaștere globală, o întâlnire personală, o recunoaștere care devine posibilă în Duhul Sfânt (cfr. 1 Cor 2, 7-16).

În acest cadru își găsesc loc mistica și contemplația: în «cunoașterea» misterului. Aceasta se întâmplă întrucât Cristos locuiește prin credință în inima noastră, în rădăcină și fundamentați în iubire, fiind în stare să măsurăm lungimea și lărgimea și profunzimea iubirii lui Dumnezeu care depășește orice cunoaștere (cfr. Ef 3, 14-15).

Scrierile ioaniene vorbesc într-un mod analog despre o comuniune de viață cu Dumnezeu, despre un «a rămâne în El» și despre rămânerea Sa în noi (cfr. In 1, 1.12.16-17; 7, 37-39; 14, 15-21; 17, 20-26).

Deși în scrierile neo-testamentare termenul «mistica» nu se găsește, realitatea pe care o desemnează este deja prezentă, înțeleasă ca și cunoaștere și înțelegere a misterului lui Dumnezeu, în «credință, care a devenit interioară, grație interiorizării misterului»¹⁶⁶.

3.2.2. Mistica în perioada Sfinților Părinți

O primă apropiere de o teologie a misticii Sfinților Părinți, ne este furnizată de termenul «mystikos»¹⁶⁷. În literatura patristică acest termen se întâlnește în primul rând pentru a indica acea realitate divină care ne este descoperită în Cristos (revelație), ca și în sens liturgic (pentru a exprima prezența Domnului în Euharistie), ca și în actele sacramentale în general; și, în sfârșit, într-un sens spiritual specific, cu o înțelegere numai literală a Scripturii, care se oprește la suprafață, prin «teologie» se intenționează o înțelegere care conduce la unirea cu realitatea cunoscută. Acest termen este folosit pentru prima dată în scrierile lui Pseudo-Dioniziu Areopagitul (sfârșitul secolului V-lea).

Este clar așadar că acest termen are un înțeles amplu, analog cu cel al cuvînt «mysterium». Prin «mistic» se indică întâlnirea existențială cu Dumnezeu care aduce nouă în Isus Cristos, care ne vine în întâmpinare în cuvîntul Scripturii și pe care îl trăim în evenimentul sacramental. În felul acesta, mistica nu se plasează la margine, ci în centrul sensului înțeles ca eveniment salvific în Isus Cristos, sens care cuprinde o nouă dimensiune.

Această experiență mistică, care are propria plasare în «credința interiorizată» și în «cunoașterea misterului lui Cristos», și-a asumat o modalitate expresivă lingvistică, poate să ne facă dificilă înțelegerea ei. Este vorba despre mistologia filozofică (cu adăugarea de elemente stoice)¹⁶⁸. De fapt, se folosește de acest limbaj nu doar o mică parte a teologilor patristici, dar și marele curent al misticii medievale și moderne.

În acest context își are originea conceptul de contemplație («theoria»), înțeles ca înălțarea centrului persoanei ca o culme, fond, sîcînteie a sufletului. Condiția adevărată este «apatheia», sau liniștea sufletului. În sfîrșit și schema tripartită: purificare – uniune, provine din acest orizont al gîndirii.

a Evului Mediu

Teologia monastică a Evului Mediu prescolastic pune contemplația pe primul plan al «viaței spirituale». Ultima treaptă mistică este descrisă cu diferite imagini. Se vorbesc de «quies» (liniște), «otium» (repaos), «sabbatum» (ziua de repaos), pentru a spune că, după oboseala lecturii, meditației și rugăciunii, ajunge în sfîrșit la liniștea despre «comprehensio» (înțelegere profundă) și «possessio» (posedare) pe care o atinge scopului; sau mai degrabă pentru a exprima faptul de a fi cuprins de Dumnezeu. Se vorbește de «sapientia» (înțelepciune) și «fruitio» (folosire, uz), pentru a exprima gustul care se încearcă în Dumnezeu, fascinația comuniunii cu Inefabilul. Se vorbesc de «intellectus amoris» (înțelegerea iubirii), pentru că experiența mistică reprezintă o comuniune a lui Dumnezeu în iubire prin credință¹⁶⁹.

În Evul Mediu s-au distins două tipuri de mistică¹⁷⁰:

- mistica esenței, reprezentată într-un mod aparte de «mistica germană» (numită și «mistica renano-flamandă») din secolul al XIV-lea. Drumul spre unirea cu Dumnezeu prin această unire sînt descrise cu recurgerea la concepte filosofice, mai ales platonice;
- mistica conjugală (care își are originea în Origene, în exegeza sa referitoare la Cîntările). Aproximarea dintre Dumnezeu și om este reprezentată și exprimată prin imaginea celei mai strîns uniți care există între persoane, căsătoria.

O primă reflecție sistematică asupra fenomenului experienței mistice se află în scrierile lui parizianul Ioan Gerson, *De mystica Theologia*, unde mistica este definită

a în Epoca Modernă

Pentru istoria și teologia misticii creștine este de o importanță aparte n litană a secolului al XVI-lea. Sf. Tereza de Avila, în lucrările sale, descrie m ențele personale ale rugăciunii și contemplației. Această mărturie personală reprez etapă în mistologie. Ea vorbește despre rugăciunea de liniște, despre rugăciun citate, de logodna și căsătoria spirituală. Sf. Ioan al Crucii, în scrierile sale, se fol ıceptualitatea misticii esenței, ca și de imagini ale misticii conjugale.

În cadrul spiritualității franceze a secolului al XVII-lea, s-s-a dezvoltat o «mis ıței lui Dumnezeu», în căutarea unei iubiri «pure», dezinteresate, pentru el, c este în experiența abandonării lui Dumnezeu, trăită de Cristos (*Mt 27, 46*; cfr. *Ps 2 iența mistică nu este bucurie egocentrică, ci dăruire fără rezerve lui Dumnezeu.*

În scrierile autobiografice ale sf. Tereza de Lisieux, obscuritatea dăruirii devine ită. Creștinul nu poate niciodată să-și hrănească certitudinea de a fi lăsat în spate a, nu poate ști niciodată dacă Dumnezeu îl va recufunda în noaptea obscură. La a augă la sf. Tereza a Pruncului Isus momentul fecundității experienței mistice ı ole și pentru Biserică¹⁷².

bleme fundamentale de teologie a misticii¹⁷³

a de bază a misticii creștine¹⁷⁴

BEIERWALTES-VON BALTHASAR-HAAS, *Grundfragen der Mystik*, 5.

172 Pentru o privire asupra autorilor importanți ai istoriei mistice reștine, vezi O. KARRER (editor), *Textgeschichte der Mystik. 1. D ystische Strom, vom Paulus bis Thomas von Aquin*, München 1926 (retipă 977); 2. *Die grosse Glut. Mistik im Mittelalter*, München 1926 (retipă 978); 3. *Gott in uns. Die Mystik der Neuzeit*, München 1926 (retipărit 1978 le asemenea, J. SUDBRACK, *Komm in den Garten meiner Seele. Einführung n die christliche Mystik*, Gütersloh 1979; ID., *Wege zur Gottesmysti ınsiedeln* 1980; J. SUDBRACK (editor), *Zeugen christlich ıttoteserfahrung*, Mainz 1981.

173 Cfr.: A. STOLZ, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936; ı BRUNNER, *Der Schritt über die Grenzen. Wesen und Sinn der Mysti* Würzburg 1972; F.-D. MAASS, *Mystik im Gespräch. Materialien zur Mysti ıskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands ach dem ersten Weltkrieg*, Würzburg 1972; H. U. VON BALTHASAR, *Z ıcht und Mystik*, München 1974; BEIERWALTES-VON BALTHASAR-HAAS

Misterul și mistica. Ignațiu din Antiohia († pe la anul 110), în scrisoarea sa nitate din Magnesia, vorbește despre «misterul unic prin care am primit credința, căruia ne păstrăm tari, pentru a fi găsiți demni ucenici ai lui Isus Cristos». «Eu, Dumnezeu care s-a descoperit prin Fiul său Isus Cristos, care este cuvântul său în lume»¹⁷⁵. Creștinul se află în fața acestui mister al lui Dumnezeu care se revelează și invincibil în Isus Cristos. Prin răspunsul credinței el obține comuniunea cu Dumnezeu care se manifestă. În acest cadru - și nu în afara acestui centru - se plasează cu experiența sa. În perioada patristică se află în prim-plan fascinația exercitată de inepuizabilă a acestui mister al lui Dumnezeu, și în același timp, aspectul obiectiv al evenimentului. În perioada Evului Mediu târziu, mai ales în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, se acordă, dimpotrivă, din ce în ce mai multă atenție partenerului uman, subiectiv al acestei întâlniri, schimbării interioare suferite de credinciosul care, din ce în ce mai mult în profunzimea misterului lui Cristos. De aceea, dimensiunea dobândește o relevanță din ce în ce mai mare¹⁷⁶.

În mistica creștină aceste două aspecte pot fi distincte, însă nu separate. Sensul unirii este unirea cu Dumnezeu, prin Cristos în Duhul Sfânt. Această unire operează o transformare interioară, o divinizare a omului, care însă rămâne legată de experiența inepuizabilă a lui Dumnezeu.

Mistica, formă a credinței. Din reflecțiile făcute până aici despre mistica ca întâlnire cu Dumnezeu care se revelează, rezultă că această experiență este un fapt esențial în înțelegerea realității creștine.

Mistica nu se pune alături sau deasupra credinței. Aceasta pregătește credința pe care o trăim, ceea ce încă nu ni s-a dat să vedem de-a lungul drumului nostru pământesc (cfr.

Experiența mistică poate fi considerată o dezvoltare a actului fundamental al credinței. - Credința e darul lui Dumnezeu. Tot Dumnezeu este acela care, revelându-se noi, prin Cristos, ne abilitază să și răspundem la acest dar. Tot Dumnezeu e cel care face posibilă credința (cfr. 1 In 4, 10). În acest dat al credinței - credința ca realitate dăruită - e inclusă dimensiunea mentală «pasivitatea» experienței mistice, experiența de a fi destinatarii unui dar.

- Credința se referă la Dumnezeu care se revelează, care depășește orice înțelegere și care, după ce ne-a fost comunicat, rămâne totuși un mister în întregul nostru. De aceea misticii au subliniat întotdeauna această dimensiune de mister. Căci Dumnezeu ne este dat numai într-un mod imperfect, enigmatic și fragmentat; însă atunci vom cunoaște Dumnezeu numai așa cum noi înșine sîntem cunoscuți perfect (cfr. 1 Cor 13, 12). Aceste idei de «negativitate» sînt tipice misticii. În fața lui Dumnezeu din ce în ce mai mare simțim că se poate adăuga este liniștea tăcută a adorării.

- Credința e inseparabilă de iubire; trebuie să fie pătrunsă de iubire, trebuie să c

dință. Dacă aceasta e adevărat, iată că e vizibilă și valoarea experienței mistice în creștine.

Cristos este Cuvîntul lui Dumnezeu (cfr. *In* 1, 1 ș.u.). În dăruirea sa stă și mîslui nostru. Astfel capătă valoare principiul determinant:

«Nu este experiența unirii cu Dumnezeu aceea care constituie criteriul de măsurare al perfecției (ultima etapă a ascezei), ci ascultarea, care poate fi legată atât de experiența abandonului lui Dumnezeu, cît și de experiența unirii cu El»¹⁷⁷.

Însă în același timp nu este permis să considerăm mistica drept un «dat de elită extraordinară. Mai degrabă, creștinul care-și trăiește propria credință cu intensitate și speranță, care se dedică cu angajament meditației și rugăciunii, poate să ajungă unei familiarități mereu mai profunde și mai interioare cu Dumnezeu, familiarte să fie înțeleasă ca experiență mistică inițială.

În sfîrșit, este adevărat că:

«măsura cu care creștinul (și omul însuși) va fi măsurat la judecata divină, este iubirea de Dumnezeu și nu gradul experienței sale religioase»¹⁷⁸.

De aceea marii mistici au atras mereu atenția referitor la o exagerată evaluare a experienței mistice. Nu trebuie să se caute experiența pentru o experiență în sine. Bineînțeles, în istoria spiritualității creștine se regăsește continuu avertismentul că în fața misticii trebuie a aproapelui trebuie să renunți chiar la experiența mistică.

2.2. Mistica extra-creștină în optica creștinismului¹⁷⁹

Opinia larg răspîndită că mistica creștină și mistica extra-creștină nu numai că se disting una de cealaltă, ci sunt în mare măsură, dar că este vorba de-a dreptul de o aceeași experiență, presupune teza incomparabilității care a fost susținută prin diferite variante. Prof. dr. Alzburg Alois Mager OSB († 1946), de exemplu, afirma că numai mistica creștină este autentică. Teza diferenței inconciliabile a fost susținută, însă în sens invers, de Karl Heinrich Heiler († 1967), după care se poate vorbi despre mistică numai în amb contextul lor necreștine, în timp ce, din punctul său de vedere, datum-ul creștin este domeniul profeției¹⁸⁰.

Reflectia teologică va trebui să abordeze problema comparabilității între mistică

cii vizibile». Dacă articolul 16 din Constituția asupra Bisericii a conciliului Vatican II că diferitele religii necreștine, ba mai mult, atei nevinovați, «sînt orînduite în comuniune cu Dumnezeu în Cristos în Biserică, dacă în acest context se vor deschide posibilitatea unei acțiuni interioare, în atari persoane a Duhului Sfînt, care - fără a fi discutat explicit - dă răspuns la acțiunea lui Dumnezeu, atunci nu trebuie să se excludă experiența mistică a unui hindus, de exemplu, poate fi atinsă sfera lui Dumnezeu».

Pe de altă parte, analogiile nu trebuie să conducă la ideea identității comparative între creștinism și alte religii, așa cum se pronunță, într-un mod aparte, deja citatul cunosător al religiilor lui Hans Urs von Balthasar propune să se vorbească numai despre analogia a creștină și necreștină, pentru că atmosfera spirituală și vitală a Bibliei este mental diferită de cea a altor lumi mistice¹⁸².

VIATA IN BISERICA SI VIATA CU ALTII

Alături de dimensiunea vieții în fața lui Dumnezeu și cu Dumnezeu, este totodată determinantă pentru om și creștin, ambientul conviețuirii și comuniunii cu se

Trebuie să luăm în considerație mai îndeaproape două redescoperiri ale adevărului și dimensiunii a vieții spirituale: conștiința atitudinilor, calităților și darurilor de care se dispune și care se dezvoltă în viața cu Dumnezeu; și viața cu alții realizată în conviețuirea cotidiană.

VIATA IN BISERICA - VIATA PENTRU BISERICA

Viața spirituală are un raport de origine cu comunitatea. Vocația la viața cu Dumnezeu în Cristos în Duhul Sfînt ne este comunicată în poporul lui Dumnezeu, în calitate de membru al Trupului lui Cristos¹⁸³. Acest «a fi plămăduit» de realitatea Bisericii valorează pentru toate dimensiunile vieții spirituale, inclusiv dimensiunea vieții înaintea lui Dumnezeu: lectura, meditația, rugăciunea și experiența mistică au un caracter esențial și formant.

În cele ce urmează vom trata acest raport fundamental sub diferitele sale aspecte despre viața trăită conștient în Biserică și pentru Biserică. Un concept cheie al acestei dimensiuni este cel al «carisme», din care se pot scoate liniile fundamentale ale realității eclesiale. Dar trebuie reconduse la acest cadru și fenomenele extraordinare care apar în viața comunității: darul profetic și carismatic în sens strict.

matică» încearcă să atragă atenția asupra ei și subliniază totalitatea darurilor. Dumnezeu manifestau în comunitatea din Corint.

semnificația multiplă a carismei⁸⁴

Termenul, care în cadrul Noului Testament se întâlnește exclusiv în scrisorile pauline, este influențat de gândirea paulină, înseamnă ad litteram «demonstrație publică», facerea de bine, dar. Din punct de vedere teologic vrea să spună: efectul personal al darului salvific al lui Dumnezeu, căruia îi sîntem în mod gratuit obiect, operează în noi în mod gratuit.

În 1 *Cor* 12, 4-31 și *Rm* 12, 3-8, Paul se folosește de acest concept pentru a se referi la o multitudine de daruri și efecte foarte diferite între ele. Vorbește de mai mult de o carisma vindecării (1 *Cor* 12, 9.28.30), despre discursul profetic (1 *Cor* 12, 10). El vorbește în diferite limbi (1 *Cor* 12, 10.28). Ca termeni paraleli «carismei» sînt ființele «ministere» și «acțiuni» (1 *Cor* 12, 4). În aceste carisme se manifestă Duhul lui Dumnezeu altora (1 *Cor* 12, 7). Și în 1 *Cor* 12, 31 și *Rm* 12, 6 se vorbește, în mod asemănător, de o multitudine de daruri ale harului. «Fiecare are propriul dar de la Dumnezeu în același mod, care într-altul» (1 *Cor* 7, 7); iar îndemnul din 1 *Pt* 4, 10 («Fiecare să treacă la slujirea lui Dumnezeu») ne orientează în aceeași direcție.

Multiplicitatea își are propriul fundament în harul lui Isus Cristos. Paul însuși, în 1 *Cor* 12, 31, pune accentul nu atât pe faptul extraordinar și spectacular, ci pe sîntința utilității comune (cfr. 1 *Cor* 14, 4.5.12).

Deși nu menționează explicit iubirea printre carisme, Paul în *Gal* 5, 22 nu vorbește de carisma primului rod al Spiritului. Vorbind despre multiplicitatea darurilor Duhului (1 *Cor* 12) și tratînd despre valoarea profeției și a darului limbilor (1 *Cor* 14), apăsător insistă să se caute darurile superioare, indicînd calea iubirii (1 *Cor* 12, 31). El vorbește de «Imnul Iubirii» (1 *Cor* 13), dragostea este exaltată ca «cea mai mare» (1 *Cor* 13, 1-3). De aceea se poate vorbi cu o anumită justificare despre iubire ca despre «carisma cea mai mare»⁸⁵: dacă nu se parcurge această cale, totul este inutil (cfr. 1 *Cor* 13, 1-3).

O semnificație mai redusă de carismă se află în scrisorile pastorale. În 1 *Tm* 4, 14 se vorbește despre carisma ministerială «conferită prin impunerea mîinilor» (cfr. 1 *Tm* 5, 22).

Din această scurtă privire de ansamblu reiese că prin conceptul de carismă sînt înțelese darurile și vocații în comunitate, pe care toți trebuie să le înțeleagă ca dar al lui Dumnezeu. Ceea ce însă nu înseamnă în nici un mod că este vorba și de daruri și de dispoziții, care trebuie considerate ca daruri ale lui Dumnezeu. Astfel, pe de o parte, cari-

lințat nu poate fi lăsat în paragină, nu se poate stinge Duhul (cfr. 1 *Ts* 5, 19 ș.u.; 1 *ș.u.*). Ar fi un abuz să nu se folosească darul avut pentru «edificarea» Bisericii.

«Darul» «spiritelor»¹⁸⁶

În reflecțiile făcute pînă acum au fost deja menționate trăsăturile fundamentale ale discernămînt și apreciere a carismelor. Expresia tehnică folosită de «darul spiritelor», derivă din doctrina celor două spirite care caracterizează și este atestată în literatura iudaică tîrzie. Este de o importanță decisivă să se recunoască în determinat caz, omul este mișcat de spiritul adevărului sau spiritul minciunii¹⁸⁷. Această convingere a prezenței în om a celor două spirite nu este obiectul Revelației, ci expresia folosită în 1 *Cor* 12, 10 este de înțeles numai dacă se ține cont de un atare fapt. Se pune problema: este posibil să identificăm dacă un dar, o dispoziție, un iradiere sau nu de la Duhul lui Dumnezeu? O primă normă pentru a judeca adevăratele daruri ale lui Dumnezeu ne este oferită de Paul și Ioan. Darurile autentice ale Duhului se recunosc prin mărturisirea «Isus este Domnul» (1 *Cor* 12, 3). Iar Ioan declară: «Din această mărturie Duhul lui Dumnezeu: fiecare spirit care recunoaște că Isus Cristos s-a întors la Dumnezeu» (1 *In* 4, 2).

Adevăratele daruri ale Duhului se manifestă în înțelegerea justă a lui Cristos. Este în faptul că duc la Cristos, fac să se vadă sub o nouă lumină acest centru al credinței, fără a-l altera.

O a doua normă pentru a verifica autenticitatea carismelor constă în inserarea darului în comunitatea eclezială, în «edificarea» comunității (cfr. 1 *Cor* 14; 1 *In* 4, 6). Este necesar ca fiecare dar să nu fie considerat în afara ordinii lui ierarhice (cfr. 1 *Cor* 14; *Ef* 4, 11). În sfîrșit, toți trebuie să se străduiască înainte de toate să iubească, căci darurile ar fi fără valoare (cfr. 1 *Cor* 13, 1-3).

Paul indică și unele reguli foarte practice de comportament în fața darurilor: astfel, trebuie să se observe o anumită ordine (cfr. 1 *Cor* 14, 40). Mai ales, valorează criteriul impresiei care se poate trezi într-un străin: atunci cînd vorbești cu străini sau persoane puțin informate, nu trebuie să se spună: «Sînteți nebuni» (1 *Cor* 14, 23).

fundamentale ale spiritualității creștine

Conciliul Vatican II a scos în relief în mod explicit multiplicitatea darurilor, slujirilor și misiunilor de realizat în unica Biserică despre care vorbește Noul Testament¹⁸⁸. Este important ca fiecare să-și dea seama de darul harului pe care l-a primit de la Cristos, Domnul și Dumnezeu. Numai în cadrul raporturilor armonioase este posibil să se edifice Trupul lui Cristos (cfr. 1 *Cor* 12, 4-7, 16).

¹⁸⁶ D. J. Wiseman, *The Spirit of Prophecy*, p. 111. Cf. și *The Spirit of Prophecy*, p. 111.

¹⁸⁸ Conciliul Vatican II, *Decretum de Ministeriis et Ordinationibus*, p. 111.

poate da mărturie despre Isus și să se refuze forma concretă a prezenței lui în a Biserica. De asemenea, și în cadrul Bisericii nu se poate scinda aspectul viața - de realitatea harului. În acest sens conciliul Vatican II subliniază: «Societățile din organisme ierarhice și Trupul Mistic al lui Isus Cristos, comunitatea vizibilă, Biserica terestră și Biserica acum în posesia bunurilor cerești, nu trebuie considerate două realități diferite, ci formează o singură realitate complexă care rezultă din element, uman și divin»¹⁸⁹. Dimensiunea eclezială a spiritualității creștine este necesară să fie numai acolo unde se pronunță un «da» clar și Bisericii concrete.

Dar prin aceasta se afirmă și faptul că acest element divin în Biserică este mereu umană. Biserica este și rămâne Biserica lui Isus Cristos, nu poate să fie mai puțin cu El. Dar poate să răspundă la această vocație într-un mod mai mult sau mai puțin transparent. Biserica «este sfântă și, totodată, are nevoie de purificare, nu se mulțumește la penitență și la reînnoirea Sa»¹⁹⁰. De aceea este posibil ca cineva să perceapă în anumite faze și chiar în anumite dezvoltări actuale ca o greutate. Iubirea față de Dumnezeu și față de oameni nu înseamnă orbire în ceea ce privește erorile și păcatele, care au fost și vor fi în Biserică. Idealul nu este o acoperire acritică a aspectelor negative, ci o iubire care știe să denunțe și defectele.

Din această realizare mereu parțială a acestui «a fi» eclezial face parte și o anumită disponibilitate spre schimbare. Tocmai pentru că nici o epocă istorică nu realizează acest «a fi» al Bisericii în toate dimensiunile sale, nu este permis să se absoluteze condițiile. Aceasta este valabil și pentru toate tendințele excesive și încăpăținate de la Conciliul Vatican II.

Deci, este un aspect al spiritualității ecleziale și capacitatea de a lua în considerare și dimensiunea umană a Bisericii ca un stimul pentru o nouă îndreptare.

În sfârșit, viața eclezială poartă amprenta raportului cu Biserica în ansamblu și cu Universală cu papa în frunte, și bisericile locale cu comunitățile lor. Diecezele și parohiile, nu reprezintă doar centre administrative ale marii organizații care există, dar sunt o autentică realizare a Ei¹⁹¹. Astăzi în schimb există mai ales pericolul de comunități foarte vii, cu o fizionomie foarte bine conturată, să se comporte într-un mod autonom, încât să parcurgă căi și să recurgă la soluționări de probleme care nu sunt împărtășite de marea comunitate a Bisericii.

Dimpotrivă, carisma autentică trebuie totdeauna să conducă la edificarea comunității și la unificarea Bisericii. O spiritualitate creștină nu este autentică, dacă carismele conduc la divizarea Bisericii, ci la lipsa de unitate, atunci când se persistă în propriile idei ce merg în direcția drumului celorlalți.

Carismele în sens strict

În scrierile sf. Paul, carismă înseamnă posesarea unui dar care ne abilitază să...

ri extraordinare ale Duhului în Noul Testament¹⁹²

Situația din Corint. În 1 Cor 12-14 Paul vorbește despre diferitele daruri ale harului și bucură comunitatea. După cât se pare, corintenii apreciau mai ales «darul limbilor» (1 Cor 14, 1-5). Apostolul pune pe primul loc profeția (cfr. 1 Cor 14, 1-5).

Vorbirea în limbi (mai bine este să traducem cu «darul limbilor» decât cu «a vorbi în limbi») era un discurs de neînțeles (1 Cor 14, 2.16.23), făcut într-o situație de extaz accentuată (1 Cor 14, 14-19.23). Fundamental, acest mod de a se exprima este considerat traducere cu un conținut edificator (1 Cor 14, 4 ș.u.26), sau în orice caz, merită a se comunica (1 Cor 14, 16). Si această traducere este o capacitate carismatică (1 Cor 12, 10.30; 14, 1-5). Comunicarea este făcută sau de cei care au darul limbilor (1 Cor 13, 13), sau de un alt membru al comunității (1 Cor 12, 10; 14, 27). După interpretarea cea mai veche, acest dar este interpretat un «a vorbi limbile oamenilor și ale îngerilor» (1 Cor 13, 1), o posibilitate de a comunica cu Dumnezeu (1 Cor 14, 2). O altă interpretare a darului limbilor este în 1 Cor 14, 26 citarea din Is 28, 11 ș.u., dar Apostolul este convins că un atare dar nu exercită o activitate misionară (1 Cor 14, 22 ș.u.).

Profeția, pe care Paul o preferă darului limbilor (1 Cor 14, 1-5), este totuși întrucâtva mai importantă. Ambele sînt orînduite spre «misterele lui Dumnezeu» (cfr. 1 Cor 13, 2 și 14, 2). Darul limbilor care trebuie tradus, la fel și profeția are nevoie de interpretare și evaluare (1 Cor 14, 29). Ambele daruri au ca scop edificarea (1 Cor 14, 3-5.26). Însă la Apostol prioritar este ordinea în cult (1 Cor 14, 26.40). Primul loc trebuie rezervat discursului profetic (1 Cor 14, 27-33a.39). Paul spune despre sine că poate să vorbească în limbi mai mult decât în altul, «în adunare, însă, prefer să spun cinci cuvinte pe înțeles, ca să-i învăț pe cei din adunare, decât zeci de mii de cuvinte în limbi» (1 Cor 14, 19).

Pe plan de conținut, discursul profetic este descris în 1 Cor 14, 3: «Cine vorbește cu oameni cu vorbe de înălțare, de îmbărbătare și de mîngîiere». El este mai important decât cel al limbilor (cfr. 1 Cor 14, 32), mai mult decât faptul că stă sub autoritatea Apostolului (1 Cor 14, 37).

Alte extraordinare ale Spiritului în alte texte ale Noului Testament. Poate că și în Ef 5, 18, unde se vorbește despre psalmi, imnuri și cîntări pe care le inspiră Spiritul în slăvire la darul limbilor. Faptele Apostolilor vorbesc despre darul limbilor ca se referă la «darul Duhului» (Fap 2, 4; 10, 45 ș.u.; 19, 6). Însă despre acest dar al limbilor se vorbește în sensul unui miracol al începuturilor, nu în legătură cu viața comunităților. În 1 Cor 12, 10-11 se vorbește despre darurile minunale ale Spiritului în viața Bisericii. În 1 Cor 12, 10-11 se vorbește despre darurile minunale ale Spiritului în viața Bisericii. În 1 Cor 12, 10-11 se vorbește despre darurile minunale ale Spiritului în viața Bisericii. În 1 Cor 12, 10-11 se vorbește despre darurile minunale ale Spiritului în viața Bisericii.

În Biserica antică, profeții desfășurau o funcție importantă. Pentru Ef 2, 20; 3, 5, «apostolii și profeții» sînt fundamentul Bisericii (cfr. 1 Cor 12, 28 ș.u.). Discursul profetic trebuie să fie în nici un fel disprețuit (1 Ts 5, 20). Si Faptele Apostolilor ne înformă

*Cazul tipic al montanismului*¹⁹³. În a doua jumătate a secolului al II-lea (în anii 170) s-a dezvoltat în orașul Frigiei Hierapolis o mișcare ce s-a autodenumit «profeție», dar care în controversa teologică a fost numită «secta frigiană». Fondatorul, de la care mișcarea și-a luat numele începând din secolul al IV-lea, se prezenta ca «extazic și cerea asentiment deplin față de cuvintele sale, din care cauză putea să vorbească la In 14, 26. I s-au unit două femei: Maximilla și Priscilla. Către anul 207, cunoscutul bisericesc nord-african Tertulian a trecut la montanism și ne-a transmis gândurile și secte în scrierile lui apărute după anul 207.

Faptul surprinzător al acestei mișcări pare să fi fost tipul de profeție necunoscută, legată de răpire, de emiteri de sunete și de vorbirea de lucruri strănii. Păstori considerau în mod clar extazul ca dovada că vorbirea lor era cu adevărat divină. Dar ortodoxia montaniștilor nu a fost contestată nici de adversarii lor. Ei vorceau numai din motivul fermei convingeri că se află în fața sfârșitului apropiat al lumii. Ei susțineau poziții rigoriste. Refuzau o a doua căsătorie după moartea soțului, cereau practici severe de post, cereau aproape în mod necondiționat dăruirea lui și apărau o disciplină penitențială foarte riguroasă, revendicând pentru noii profesanți o deplină de a ierta păcatele. Tocmai în aceasta se arăta tendința de a constitui o nouă clasă de creștini de elită. Acela care primea doctrina noii profeții era recunoscut ca «psychikos», cine o refuza era un «matikos» (cfr. 1 Cor 2, 14-15).

În ultimă analiză, putem fi de acord cu istoricul dogmei evanghelice Gottlieb Lehmann († 1925), care descrie atitudinea fundamentală montanistă în următorii termeni: «Bisericii este alcătuită, nu din harul mediat în ea de oficiu, dar din pietatea fiilor care au inițiat în mod profetic; iar conducerea Bisericii aparține, nu celor ce dețin un oficiu, dar organelor Spiritului, alese liber prin inspirație»¹⁹⁴.

Pornind de la experiența montanistă, Biserica a nutrit mereu o neîncredere pronunțată în mișcările carismatice. Ceea ce însă nu vrea să spună că au dispărut carismele. În perioada dezvoltării post-montaniste, s-a verificat – cum afirmă Hans Urs von Balthasar – «o renaștere în noi forme conceptuale». Aceasta se face prin «interpretarea și aprecierea figurilor ico-carismatice ale Bibliei ca «modele» ascetico-mistice ale vieții creștine», și mistică sau mistologiei Părinților Bisericii începute în secolul al III-lea¹⁹⁵.

Carismele carismatico-profetice în Evul Mediu și în Epoca Modernă. În acest capitol sunt menționate «mișcările de sărăcie» din secolul al XII-lea¹⁹⁶. Alături de instanțe

193 Cfr.: J. MOHR, *Montanismus und charismatische Erneuerung - zwischen Antike und Neuzeit*, Berlin, 1967, pp. 1-10.

ă ale Bisericii și de apel la convertire, aceste grupuri, pe motivul unei acce
te a criteriului subiectiv de sfințenie, au sfârșit într-o tensiune cu episcopii și pa
lor, nu totdeauna dispuși la dialog.

O mișcare apocaliptico-profetică și-a avut originea în doctrina «celor trei er
ui Gioacchino da Fiore († 1202), care calcula că începând cu anul 1260 ar fi încep
ui Sfânt, în care stăpînirea va fi trecut în mâinile călugărilor¹⁹⁷. În sfârșit, spre jum
lui al XIII-lea au apărut în diferite ambiente de limbă germană grupuri care a
te «frați și surori ai spiritului liber»¹⁹⁸.

În primii ani ai reformei luterane a avut loc o reînflorire notabilă a spiritualis
. În acest sens trebuie să-l menționăm pe Thomas Münzer († 1525). Mișcări simil
ă și de trezire au însoțit continuu viața bisericilor evanghelice. Uneori aceste mișc
it la rîndul lor biserici.

În Biserica Catolică a Epocii Moderne, formele de căutare de experiențe carism
ice și-au găsit expresie mai ales în «revelație», apariții și «mesaje» pînă în zi
. Adesea, se notează în această privință, unite cu amenințările sfârșitului
ortamente care invită la forme rigoristice de asceză, care se pretind că sînt confirm
iuni și interpretări arbitrare ale Scripturii. Un anumit mesaj sau practică consi
ră pentru a îndepărta nenorocirea, sînt considerate, uneori, mai importante
ele Scripturii și decît Sacramentele¹⁹⁹.

*noirea carismatică» în Biserica Catolică de astăzi²⁰⁰. Reînnoirea penticostală a ap
il al XX-lea în diferite forme. Pe la anul 1900 a apărut în S.U.A. mișcarea pentic
că» sau «istorică», ce devine, în sfârșit, o biserică în sine, alături de bisericile prote*

197 Cadrul general în K.A. FINK, *Papsttum und Kirche im
bendländischen Mittelalter*, München 1981, pp. 84-98; C. BARAU
oachim de Flore (Gioacchino da Fiore), în **DSp** VIII, pp. 1179-1201.

198 Cfr.: K.A. FINK, *Papsttum und Kirche*, pp. 123-126; J
GUARNIERI, *Frères du libre esprit*, în **DSp** V, pp. 1241-1268.

199 Cfr.: Referitor la mișcările «spiritualiste», în special în Epo
Modernă, observațiile din H. KÜNG, *Die Kirche*, Freiburg 1967, pp. 230-244

200 Cfr.: E.D. O'CONNOR, *Spontaner Glaube. Ereignis und Erfahrung
ler charismatischen Erneuerung*, Freiburg 1974; L. SUENENS, *Hoffen i
Geist. Ein neues Pfingsten der Kirche*, Salzburg 1974; H. MÜHLEN, *D
Erneuerung des christlichen Lebens. Charisma-Geist-Befreiung*, Münch
1974. WILHELM HOFMEIER, *Die charismatische Bewegung in der
Kirche*, Freiburg 1974.

onale. În această mișcare, darul limbilor era considerat semn inconfundabil și necesitate a Duhului în botezul adulților.

Prin anul 1956 a apărut în cadrul diferitelor biserici protestante mișcarea «pentecostalilor», care s-a considerat ca mișcare de trezire înăuntrul diferitelor comunități. În perioada 1966-1967, această mișcare a pătruns și în Biserica Catolică. În universitățile SUA s-au format grupuri de rugăciune care s-au răspândit foarte rapid. Din anul 1972 și în Germania și Austria grupuri care aparțin la mișcarea «reînnoirii carismatice», care diferă de cum se întâmplă în Statele Unite - sînt conduse în cea mai mare parte de preoți.

În această mișcare se cultivă forme neobișnuite de viață religioasă, care sînt înțelșurile carismelor Bisericii primare.

- În liturgia carismatică se acordă spațiu rugăciunii spontane, personale și exprimate. O atare liturgie este impregnată de entuziasm și bucurie. Un alt element este experiența religioasă.

- Printre darurile Duhului revin în mod aparte ca actuale darul limbilor și darul înțelegerii (sau rugăciunea de vindecare sau de eliberare).

Scopul mișcării este o colaborare la reînnoirea Bisericii, acordînd atenția cuvenită Duhului Sfînt. Aceasta conduce la o reînnoire a botezului și a mirului, ca și a funcțiilor preoțești și a voturilor călugărești.

a puncte de vedere pentru evaluarea fenomenelor carismatice-profetice

Norma de «discernămînt al spiritelor». Punctele biblice ale doctrinei adevărului și discernămîntului spiritelor, pentru care, printre altele, se află texte paralele în literatura iudeo-creștină dezvoltate în perioada patristică drept un ajutor decisiv pentru viața spirituală. Problema: care «idei», care impulsuri provin de la Duhul Sfînt și care nu? În secolul al XV-lea (secolele XIV-XV) tematica discernămîntului spiritelor a fost obiectul unor discuții intense, favorizate de starea de excitație în care căzuse atunci creștinismul. Era vorba de a judeca asupra validității diferitelor revelații și profeții.

Criteriile elaborate de clasicii «discernămîntului spiritelor» se pot împărți în trei grupe:

- Criterii morale: adevărații și falșii profeți se recunosc după roadele lor (cfr. *Mt 7, 15-18*). Prin aceasta au fost formulate continuu cataloage de vicii și virtuți care intenționau să ajute la discernerea Duhului lui Dumnezeu și a spiritului celui rău.

- Criterii psihologice: Duhul cel Bun comunică pace, liniște, bucurie, consolare.
- Criterii dogmatice: prin aceasta se înțelege semnele distinctive pe care Dumnezeu a dat deja pe scurt, prezente în autorii Noului Testament: mărturia despre Cristos și despre Biserica sa.

În afară de aceasta, pentru a judeca atari fenomene, ar trebui să ne întrebăm totdeauna dacă acestea sînt în concordanță cu învățătura Scripturii.

să se pornească de la primatul obiectivului în raport cu subiectivul. Este vorba în ultima vreme de viața cu Dumnezeu prin Isus Cristos, nu despre o experiență determinată ci despre o importanță exagerată. În sfârșit, se recomandă prudență în ceea ce privește metodele și căile excesiv decantate și a căror eficacitate este «garantată», și care intră în a pericoului continuu legată de condiția de pelerin, tipică creștinului. Purtăm corăbii în vase fragile de lut (cfr. 2 Cor 4, 7).

Pentru a judeca «viziunile și profețiile»^o. Este esențial să ținem seama că revelația lui Dumnezeu în Isus Cristos este definitivă și de neînvins. «Nu trebuie să mai așteptăm o revelație publică, mai înainte de apariția Domnului nostru Isus Cristos în slavă. Revelația post-critică a lui Dumnezeu, acolo unde este cu adevărat demonstrabilă, are avea sensul unei integrări a Revelației originare.

«Deci, revelațiile private sînt prin natura lor un imperativ, care spun în ce fel trebuie să se comporte creștinătatea într-o anumită situație istorică; nu afirmă nimic nou, în mod substanțial, ci enunță o poruncă»^o.

Pentru a exprima o judecată mai precisă asupra acestor viziuni și profeții, K. R. acordă atenția asupra necesității de a demonstra că la originea acestor fenomene este Dumnezeu; și, deasemenea, că atunci cînd ne aflăm în fața unei lucrări efectiv divine, și în prezența prezicătorului (de exemplu, elemente conceptuale deja prezente, forțate, situația temporală, gustul estetic și altele asemănătoare) fac parte din ceea ce este mesaj al lui Dumnezeu. Chiar într-o viziune «autentică», personalitatea vizionară este în așa fel determinantă, încît în conținut pot pătrunde elemente inexacte, din punct de vedere teologic greșite, unilaterale și cu un gust dubios^o.

Pentru a judeca «reînnoirea carismatică»^o. Ținînd cont de limbajul Noului Testament, poate evita impresia că această mișcare utilizează termenul carismă în sensul cel mai strict, punînd în prim-plan darurile extraordinare ale vorbirii în limbi și ale vindecărilor. Într-adevăr, încă, s-ar putea avea în vedere ideea că această mișcare a fost inițiată pentru a redescoperi darurile. Însă Domnul a continuat în orice timp să împartă Bisericii darurile sale, și în prezent, în această vreme, chiar și atunci cînd termenul de carismă nu era folosit.

Mișcarea a trezit un nou interes pentru realitatea Duhului Sfînt, a dat impulsuri rugăciunii în comunitate. Pe de altă parte, nu se poate concluda prea în grabă din această experiență, o anumită atitudine, pot să se exprime experiența Duhului Sfînt.

Mișcarea se arată cu adevărat carismatică, în sensul sfîntului Paul, acolo unde reaminte Biserica la o nouă ascultare și atenție în ceea ce privește Spiritul, adică

aduce o contribuție substanțială la edificarea Bisericii, în toate dimensiuni otrivă, atunci când un grup de rugăciune s-ar închide în propria experiență, ar fi vo carea de sine» și nu de edificarea Bisericii.

Carisma, element dinamic în Biserică. Constituția conciliului Vatican II a cii vorbește foarte clar despre darurile harului care sînt în mod continuu ac cii». De fapt, nu este adevărat că aceste carisme ar fi limitate la Biserica primară. N ate spune că ele s-ar concentra numai în oficii. K. Rahner a vorbit despre caris : «elementul dinamic în Biserică».

Modalitatea cea mai bună pentru a înțelege acest datum este de a privi înapoi în cii. Intr-adevăr, (pentru a da un exemplu) apariția monahismului antic a fost un fer iatic, chiar dacă nu era folosit termenul. Această noutate a pus în mișcare ce ga Biserică. Un alt exemplu: pentru Evul Mediu, figura sfîntului Francisc de As entat un eveniment profetico-carismatic ce a orientat întreaga Biserică de-a lungul mentale a unei urmări a lui Cristos în sărăcie și umilință. În felul acesta se pot înț ruri ale Spiritului, sfinți și personalități spirituale, energii și impulsuri care în cii au «mișcat» ceva și care ajută să se iasă din rutina cotidiană pentru a se înțel i mai multă intensitate seriozitatea existenței creștine.

Însă, întotdeauna va face parte din destinul carismelor faptul de a se plasa iniția port de tensiune cu datum-ul tradițional, și deasemenea, cu elementul oficia că. La început, noutatea este experimentată ca un pericol pentru valorile trăite . Adesea, a fost nevoie de un proces obositor de educare pentru a înțelege că reîn iatică nu distruge lucrurile esențiale, ci le aduce la o splendoare nouă.

ATA IMPREUNA CU ALTII

Paul, vorbind despre carisme, a indicat ca o cale pentru toți pe cea a iubirii (1 Co tul dintre oameni trebuie să fie caracterizat de iubire. Am vorbit deja despre iub ndamental al vieții spirituale și al unității dintre iubirea față de Dumnezeu și iubire oapele». Aici este vorba de a lua în considerație cîteva forme concrete ale iubirii, ale raportului dintre oameni.

Iubirea față de aproapele în Evangheliile sinoptice. Porunca iubirii față de aproapele este interpretată de Mt 7, 12: «Tot ceea ce vreți să vă faceți vouă oamenii, faceți-le și voi». Vorba de a distruge limitele eu-lui nostru, de a ne proiecta spre tu, care trebuie să fie iertat ca eu.

Această atitudine fundamentală a iubirii nu trebuie să cunoască limite. Ea este o de orice diferență socială, rasială și etnică (cfr. Lc 10, 29-37). Iubirea trebuie să fie eternică decât dușmănia și ura. Trebuie să-l iubim chiar și pe dușman (Mt 5, 43-48; Lc 11, 14).

«Aproapele» este acela pe care eu îl întâlnesc, oricine ar fi, și care are nevoie de ajutorul meu (Lc 10, 29-37)⁶. Câteva exemple ale acestei forme de ajutor sînt enumerate în Mt 25, 32-46⁶.

Această dimensiune «activă» a iubirii față de aproapele este susținută de atitudine mentală față de celălalt: este vorba de a nu «judeca» pe aproapele (cfr. Mt 7, 1-5; Lc 6, 37-42), de a nu acționa în baza principiului «ochi pentru ochi, dinte pentru dinte» (cfr. Mt 5, 38-42; Lc 6, 29 ș.u.). Trebuie să fim dispuși să iertăm și să ne împăcăm cu aproapele, dacă vrem să sperăm în iertarea lui Dumnezeu (Mt 5, 23-26; 18, 21-35; Mc 9, 37; 12, 58 ș.u.).

Motivul cel mai profund al acestei atitudini a omului se găsește în iubirea pentru Dumnezeu. Dumnezeu împarte darurile sale și ne iartă greșelile (Mt 5, 44 ș.u.; Lc 6, 36): Dumnezeu iartă, și ucenicii trebuie să ierte (Mt 6, 12; 18, 23-35). Cristos însuși se identifică cu cei în nevoie (Mt 25, 40.45).

Iubirea față de aproapele în îndemnul sf. Paul. Unele trăsături ale formei concrete din «Imnul iubirii» (1 Cor 13, 4-7), din care rezultă cu claritate că această atitudine trebuie să se traducă în viața cotidiană.

Iubirea trebuie să fie legea fundamentală a conviețuirii în cadrul comunității creștine. Apostolul îndeamnă mereu să se păstreze iubirea și să se dea dovada concretă despre ea (2 Cor 8, 24; Gal 5, 13 ș.u.; Fil 2, 2 ș.u.). Deși se fac îndemnuri cum ar fi: «să suferim unul pentru celălalt», totuși iubirea trebuie realizată într-un mod aparte spre aceia care «sînt untru credință» (Gal 6, 10). Principiul fundamental al vieții comunitare - «toate să le faceți» (1 Cor 16, 14) - trebuie să ducă la depășirea contrastelor dintre «cei puternici» și «cei slabi» (1 Cor 8, 1-13; 10, 14-11, 1; Rm 14, 1-15, 13). A nu conduce pe fratele tău în păcat și a nu-l scandaliza este mult mai important decât «cunoașterea» pe care o are cineva de Dumnezeu. Trebuie să fim adecvați, însă care-l determină pe fratele tău să cadă.

Iubirea față de aproapele nu trebuie să caute propriul avantaj (cfr. 1 Cor 10, 24). Cei în nevoie sînt chemați să experimenteze bunătatea lui Cristos (Fil 4, 5). Chiar și dușmanii trebuie să fie cuceriti de iubire (cfr. Rm 12, 14-21; 1 Ts 5, 15).

s se încheie cu invitația: «Fiți binevoitori unii față de alții, milostivi, iertînd, așa cum Dumnezeu v-a iertat pe voi în Cristos» (*Ef* 4, 32).

Motivația cea mai profundă pentru iubire se află în «Legea lui Cristos», pe care oim am atunci cînd ne purtăm povara unul altuia (*Gal* 6, 2). Intruparea Fiului lui Dumnezeu este modelul original al slujirii și al dăruirii (*Fil* 2, 4-8). El s-a făcut sărac pentru ca să ne facă bogăți (*2 Cor* 8, 9). Gîndirea paulină subliniază și faptul că Domnul și-a dat pînă la viață ca fundament al iubirii reciproce (cfr. *Ef* 5, 1 ș. u.). Iertarea pe care Domnul ne-o oferă este modelul disponibilității noastre de a ierta (*Col* 3, 13).

Iubirea față de frați în scrierile ioaniene. Evanghelia lui Ioan și, mai ales prietenii lui, oferă o adevărată teologie a lui «agapă»[☆]. Iubirea lui Dumnezeu ne-a fost descoperită în Isus Cristos. Această mișcare a iubirii este destinată să ne cuprindă și pe noi, pentru că Dumnezeu ne-a iubit, și noi trebuie să ne iubim unii pe alții» (*1 In* 4, 11).

Cristos care-și dă viața este modelul iubirii noastre și, totodată ne dă capacitatea de a o practica (cfr. *In* 13, 14 ș.u.; 15, 13). Tocmai pentru că Isus care își dă viața este măsura iubirii, scrierile ioaniene ne vorbesc despre o poruncă «nouă» (*In* 13, 34 ș.u.).

Iubirea este legea ucenicilor (*In* 15, 12.17). Expresia «iubirea față de frați», care este privilegiată în scrierile ioaniene, ne trimite la faptul că iubirea trebuie să fie trăită în primul rînd în cadrul comunității fraterne.

Iubirea față de aproapele, ca slujire și ajutor. Celebrarea banchetului Domnului este să creeze unitatea (cfr. *1 Cor* 11, 17-34), trebuie să se traducă într-o atenție reciprocă care rezultă cu claritate în secolele I și II: în grija pentru cei bolnavi și în ospitalitate.

În Faptele Apostolilor, comunitatea primară din Ierusalim este prezentată ca o unitate în care nu erau săraci (cfr. *Fap* 2, 44 ș.u.; 4, 32-35). De altfel, ea era generată de imediat sărăcia. Pe atunci, celelalte comunități creștine organizau colecte pentru Ierusalim (*Fap* 11, 27-30). În special Paul s-a angajat în astfel de adunări de fonduri pentru unitatea mamă (*Rm* 15, 26-28; *1 Cor* 16, 1; *2 Cor* 8-9; *Gal* 2, 10).

O altă formă de ajutor prestată de comunitățile creștine era slujirea ospitalității și pentru a veni în întîmpinarea necesităților misiunii (cfr. *Rm* 12, 13; *1 Tm* 3, 2 ș.u.; *1 Pt* 4, 9; *3 In* 5-8).

Ilustrarea concretă a iubirii în istoria creștinismului

Enumerarea operelor de caritate care se află în *Mt* 25, 35-40, a fost înțeleasă, de părinții ai Bisericii, drept exemplară[☆]. Alături de aceste fapte de milostenie trupeas-

uite adăposturi pentru străini - «*xenodochea*» - și spitale^o. În Evul Mediu, im
1 pentru a iubi pe aproapele a dat viață la organizații de asistență și de binefacere l
ere de caritate, care-și găseau expresia în construirea de azile pentru pelerini, să
vi. Sf. Elisabeta de Turingia († 1231), de exemplu, se ocupa personal și cu multă
n slujitori - de cei săraci și bolnavi, în aceasta distingându-se într-un mod special.

În Epoca modernă, astfel de inițiative sînt destinate să deschidă noi căi pentru
ul «Fatebenefratelli», fondat de sf. Ioan al lui Dumnezeu († 1550) a deschis o
în activitatea ospitalieră. Sf. Carol Borromeu († 1584), ca arhiepiscop de Mil
izat cu multă înțelepciune asistența pentru cei bolnavi și săraci. Însă mai al
țiu de Paoli este acela care a căutat să aline suferințele timpului său la o scară
ut în asistența celor bolnavi de «fiicele carității», din care s-au născut mai multe r
urilor milostivirii.

Asistența acordată persoanelor nevoiașe îi pune pe creștini în fața situațiilor mere
sul lui Isus trebuie să fie realizat în forme mereu reînnoite. Trebuia să se găsească
corespunzătoare cu situația oamenilor și a societății.

iubirea de aproapele, formă a conviețuirii umane

Iubirea față de Dumnezeu și față de aproapele constituie un singur act,
mental al spiritualității creștine. Nu-l putem iubi pe Dumnezeu fără a-l iu
bele.

Detrminantă pentru iubirea creștină a aproapelui este forma fundamentală
☆» - iubirea ce se dăruiește. Ajutorul creștin anticipează necesitatea, este o ati
și nu doar reactivă.

Dacă este adevărat că creștinul trebuie să se preocupe de aproapele și de nevoil
e sine însuși», atunci această nevoie trebuie văzută în sens global: fizic, spiritual, s
tfel, mai ales azi, nu se poate ignora că alături de necesitatea individuală a fiec
necesitatea socială condiționată de ambient.

În consecință, este de datoria creștinilor să nu se limiteze la un ajutor sporadic pe
ide la cazurile concrete. Iubirea creștină față de aproapele va căuta și să scl
rile care cauzează situațiile de necesitate, evident fără a crea noi condiții de l
i alții. Iubirea creștină față de aproapele nu se va putea lipsi de o formă organizată
n epoca de azi societatea își asumă direct, în cea mai mare parte, serviciile de asis
nța organizată a Bisericii este în stare să reacționeze cu o mai mare flexibilit
ociri și la situații neprevăzute de necesitate. Ba mai mult, fiecare este mereu chem
scă pe aproapele în propriul ambient («aproapele» este forma comparat
ului»), amintindu-și că «ori de câte ori ați făcut aceste lucruri unuia dintre aceșt
ici ai mei, mie mi-ați făcut» (Mt 25, 40).

Alături de raportul determinant al omului cu Dumnezeu și de raportul cu pământul și cu comunitatea credincioșilor, spiritualitatea creștină este caracterizată de ruperea și ruperea siunea seculară a omului. În decursul istoriei, raportul creștinului cu lumea a cunoscut multe aspecte. Astăzi experimentăm această lume ca loc al activității noastre existențiale. Dar se pune și problema înrădăcinării noastre în lume și a legăturii noastre cu lumea, fiind din bunurile materiale pe care le posedăm, adică se pune problema «sărăciei, sărăcia «în spirit».

MEA CA DATORIE SI VOCATIE

lumea» în perspectiva Sfintei Scripturi

Aspecte Vetero-testamentare

Afirmările fundamentale ale Vechiului Testament referitoare la lume, pământul creat de Dumnezeu (de ex. *Gen* 1, 1; 14, 19) prin care se exprimă și raportul omului cu Dumnezeu. «Elementele lumii» sînt private de aspectul lor magic. Dumnezeu este adorat în afară de Dumnezeu (cfr. *Ex* 20, 4 ș.u.; *Dt* 4, 16-19). Tot ceea ce a fost creat de Dumnezeu este foarte bun (*Gen* 1, 31). Dumnezeu a dat pămîntul oamenilor (*Ps* 115, 16). Dumnezeu lăsa locuiască și să-l stăpînească (*Gen* 1, 28), pentru ca să se hrănească din el (*Gen* 1, 30). Aceasta este o atitudine pozitivă și optimistă referitoare la lume, care poartă pecetea optimismului și o conduce la umanizarea sa.

Însă lumea este și scena dramei umane a păcatului. În răutățirea situației originare, în raporturile inter-umane și în viața societății, este descrisă într-o manieră foarte clară «căderea în păcat» din protoistoria biblică (*Gen* 3-11). În acest fel omul se află în situația de păcătos (și amenințarea judecării divine) și viitorul promis lui de Dumnezeu este de viață în lume.

Lumea «lume» în Noul Testament: realitate disociată^o

Noul Testament nu vorbește explicit despre «lume» și despre «valoarea» sa, ca și în Vechiul Testament. Însă lucrarea salvifică a lui Isus și anunțul post pascal al mîntuirii omului și învierea sa, spun un lucru esențial și referitor la lume, referitor la instituțiile și valorile sale. Suveranitatea lui Dumnezeu năvălește prin semne concrete, deja în a doua venire. Învierea Domnului și trimiterea Duhului edifică comunitatea Bisericii ca prezență în această lume.

«Lumea» în *Evangeliiile sinoptice*. Judecata lui Isus asupra lumii în care trăiește deduce din multele trăsături ale faptelor și predicii sale. El vede natura lui Dumnezeu în lume.

ile ei înșelătoare pot să-l orbească (cfr. *Mt* 13, 22), legându-l într-o falsă sigilă (*Lc* 12, 15-21). «Ce-i va folosi omului dacă va câștiga lumea întreagă, dar își va pierde sufletul?» (cfr. *Mt* 16, 26).

Isus vrea să elibereze lumea, pe om, de condiția de sclavi ai celui rău. Aceasta se face, în ultimă instanță, numai prin convertirea inimii (cfr. *Mc* 1, 15), pentru că Dumnezeu este deja în mijlocul nostru (cfr. *Lc* 17, 21). Astfel ucenicul Domnului este chemat să se întâlnească cu realitatea lumii, fiind el însuși o persoană transformată.

«Lumea» în gândirea paulină. Lumea, creația lui Dumnezeu, este capabilă să aducă la cunoașterea slava Creatorului (*Rm* 1, 19-20). Si orînduirile acestei lumi pot fi obiectul judeicii, cum o arată orînduirea domestică creștină (*Col* 3, 18-4, 1). De asemenea apostolului referitoare la unitate se orientează în această direcție (cfr. *Rm* 13, 1-2).

Pe de altă parte, Paul este foarte conștient de dezordinea cauzată în lume de pășenia umană. Intrucît păgînii nu l-au recunoscut pe Dumnezeu, El i-a lăsat pradă păcatelor (*Rm* 1, 28). Aceasta se constată în cadrul raportului dintre sexe (*Rm* 1, 24-27) și în cadrul raportului social și economic (*Rm* 1, 29-32).

Pentru Paul, această dramă are o lungă istorie, pentru că păcatul a intrat în lume prin pășirea omului (*Rm* 5, 12). «Dumnezeul acestei lumi le-a întunecat mintea necredincioșilor» (*1 Cor* 2, 14).

Însă prin Isus Cristos ne-a venit eliberarea. Prin moartea Fiului său, Dumnezeu a eliberat lumea cu sine (*2 Cor* 5, 11-21). În fața cunoașterii lui Isus Cristos totul a devenit nou (cfr. *Fil* 3, 8). Totul este relativ în fața «noii creații» (cfr. *Gal* 6, 15).

Începînd de la Cristos, realitățile acestei lumi capătă un nou profil. «Fiecare să se conformeze înțelesului în care era cînd a fost chemat» (*1 Cor* 7, 20). Însă, cu toate acestea s-a verificat că, pentru că sclavii se pot considera liberi în Domnul, iar stăpînii să știe că sunt sub Stăpîn în cer (cfr. *1 Cor* 7, 22 și *Ef* 6, 9). Chiar și femeile trebuie să fie unite cu Domnul, ca și cu Domnul; iar aceștia trebuie să-și iubească soțiile așa cum Cristos și-a iubit Biserica și s-a dat pe sine pentru ea (*Ef* 5, 22-25). Pentru creștini, orice autoritate vine de la Dumnezeu (*Rm* 13, 1 ș.u.).

Toate acestea arată o nouă atitudine față de lumea în care trăim. Nu este vorba de a se conforma acestei lumi (cfr. *1 Cor* 5, 10); dar nici de a se conforma mentalității acestei lumi (cfr. *1 Cor* 2, 14). În acest sens trebuie înțeleasă și rezerva formulată în *1 Cor* 7, 29-31 (cfr. și *Ef* 5, 18).

Ideea de «lume» în scrierile ioaniene. Evanghelia lui Ioan și prima sa scrisoare conțin o reflecție explicită asupra conceptului de «lume» («cosmos»).

Ioan scoate foarte mult în relief «dezbinarea» inerentă a acestei lumi căreia Dumnezeu îi dă viața. «Această lume» rămîne creația pe care Dumnezeu a creat-o și care este în stare să se transforme în creația nouă.

tenirea sa înseamnă și judecată (*In* 9, 39), pentru că în fața lui trebuie să se ia o decizie: se formează «lumea» îl urăsc, pentru că lucrările lor sînt rele (*In* 7, 7).

În Ioan lumea este văzută din două unghiuri: lumea dușmană lui Dumnezeu și de moartea Domnului, cea lume pentru care Isus nu s-a rugat (cfr. *In* 17, 9). Al doilea rînd, lumea în care Isus a fost trimis de Tatăl și în care El îi trimite pe ucenici (cfr. *In* 8).

De acum înainte viața ucenicilor în lume va fi caracterizată de prezența lui Cristos (cfr. *In* 19), de experiența păcii (*In* 14, 27) și de bucurie (*In* 15, 11; 17, 13). În același timp, lumea este într-o situație de confruntare continuă cu lumea, care l-a refuzat pe Isus. În sens sînt valide mai ales îndemnul din prima scrisoare a lui Ioan: «Nu iubiți lumea, căci toată lumea este în ea». O atare lume este descrisă ca «pofta cărnii», «pofta ochilor», «mădăria omenească» (1 *In* 2, 15-17). În această lume sînt profeți falși, anticriști (1 *In* 4, 1.3; 2 *In* 7). Din toate acestea, este adevărat că: «Tot ceea ce este născut din Dumnezeu învinge lumea, căci lumea a fost învinsă de Dumnezeu și a fost învinsă de Dumnezeu» (1 *In* 5, 4).

În lumea și angajarea pentru lume în viața spiritualității creștine

Pentru Noul Testament nu interesează faptul că creștinul este luat din lume, ci faptul că el nu este «din această lume» (cfr. *In* 17, 9-19). De altfel, din perspectiva sfîrșitului iminent, așa cum este exprimat în textele cele mai vechi ale Noului Testament, acestui «a fi în lume» al creștinului nu îi este atribuit o durată lungă. De altfel, aspect al existenței ucenicului nu a fost obiect de reflecție intensă. Dezbinarea «lumei» în mod continuu și evident în istoria spiritualității creștine. Ei îi corespunde o tensiune între o negare a ei și o acceptare pozitivă a valorilor sale.

«Lumea» în perioada patristică

Una dintre viziunile cele mai grandioase ale vocației creștinilor în această lume este cea oferită de Scrisoarea către Diognet, o scriere creștină din secolul II, a căreia nu-i cunoaștem autorul.

«De fapt, creștinii nu se disting de ceilalți oameni nici prin patria lor, nici prin limba lor, nici prin obiceiurile lor. De fapt, ei nu locuiesc într-un oraș exclusiv al lor, nici nu vorbesc o limbă străină, nu duc o viață separată».

Si totuși, cu toate aceste asemănări, ceva îi distinge.

În timp ce, de exemplu, doctorii bisericii africane din secolele II și III, Tertulian, vorbesc despre fuga de lume, în sensul de separare de contaminarea păcatului în societate; tema separării efective de lume devine motiv dominant în monahismul secolului IV. Monahul se «retrage» din lume, părăsește lumea cu bucuriile și durerile sale. După Ioan Cassian († 430/435), această renunțare nu reprezintă un scop în sine:

«Să facem post, vegheri, mortificație, meditație din Sfânta Scriptură etc., pentru a obține curățenie care constă în iubire. Ceea ce facem, o facem pentru a deveni iubitori. De aceea iubirea este toată ca o normă. Scopul conduitei noastre este de a ajunge la o astfel de iubire. Instrumentele pe care le folosim sînt de o importanță secundară».

Monahismul cu lumea în Evul Mediu

Evul Mediu este dominat de atitudinea fundamentală a «fugii de lume» (fuga monahului de la lume). Dacă în secolul al IV-lea, monahismul este văzut prin perspectiva vieții veșnice care trebuie dobândită prin ascetism, pînă la mijlocul Evului Mediu, viața monastică - deci și separarea de lume - este vădită ca o cale de realizare a idealului vieții spirituale, din care motiv și laicii, care trăiau într-o familie și aveau o viață obișnuită, se străduiau în limitele posibilului să ducă o existență după modelul vieții monahice.

Totuși, cu timpul, s-a dezvoltat un ideal de viață religioasă, autonomă, în afară de controlul bisericii. S-a început prin crearea unui ideal cavaleresc creștin și prin afirmarea profesiunilor și serviciilor burgheziei care apărea.

Declinul unei spiritualități laice în Epoca Modernă

Teologia reformatoarelor, cu negarea diferențelor dintre simplii creștini, clerici și laici, a dus la o înțelegere a vieții considerate în responsabilitățile sale lumești ca fiind în acord cu voia lui Dumnezeu.

Un impuls viguros al unei spiritualități realizabile în orice condiție a fost dat de Sales. În *Filotea*, sfîntul intenționează să arate o cale pentru pietate, care să fie accesibilă și pentru cei ce trăiesc în oraș, în casă ori la curte, ca și în viața obișnuită.

După cîteva începuturi, în secolul al XIX-lea, redescoperirea Bisericii ca și comuniunea sa cu lumea a dus la o înțelegere mai ales după primul război mondial (pînă la conciliul Vatican II) și a condus la afirmarea unei spiritualități laice, la o «teologie a realităților pămîntești». În felul acesta s-a clarificat din ce în ce mai clar faptul că acceptarea activă a datoriilor acestei lumi și implicarea în viața lumească este de o însemnătate determinantă pentru realizarea vieții creștine.

Secularizarea și reducerea influenței religioase în secolul al XX-lea

Prin reflecția sa asupra Bisericii - popor al lui Dumnezeu și asupra misiunii Bisericii în lume -, conciliul Vatican II și-a însușit punctele teologice precedente, făcînd o corectare a unilateralității și exagerărilor trecutului.

Subliniindu-se realitatea Bisericii ca popor al lui Dumnezeu, poziția laicilor în comunități a fost redefinită în termeni mai pozitivi^o. Credinciosul care nu este lăgăr e descris acum, în mod pozitiv, tocmai în acest «a fi al lui în lume»:

«Chemarea specifică a laicilor este să caute Impărăția lui Dumnezeu, ocupându-se de cele vrei și orînduindu-le după voința lui Dumnezeu. Ei trăiesc în mijlocul lumii angrenați în toate îndato: activitățile din lume și în condițiile obișnuite ale vieții familiale și sociale din care le este existența. Acolo sînt chemați de Dumnezeu, pentru ca, îndeplinindu-și menirea proprie, călău spiritul Evangheliei, să contribuie dinăuntru ca o plămădă la sfințirea lumii și să-l arate celorlalți, pe Cristos, mai ales prin mărturia vieții lor, prin iradierea credinței, speranței și iubirii. Deasemenea, vorbind despre vocația tuturor la sfințenie, conciliul susține teza că:

«toți credincioșii se vor sfinți din zi în zi mai mult în condițiile lor de viață, în îndatoririle lă împrejurările în care se află și prin toate aceste condiții, îndatoriri și împrejurări, dacă primes cu credință din mîna Tatălui ceresc și conlucrează cu voința divină, manifestînd tuturor, în îndeplinirea activităților pămîntești, iubirea cu care Dumnezeu a iubit lumea»^o.

Aceste afirmații conciliare se distanțează odată pentru totdeauna de o concepție a laiciale care era dispusă să tolereze existența seculară numai dacă se aseamăna, cît mial, cu idealul vieții religioase. Acum nu se mai vorbește despre o disprețuire a viațici de a deveni conștienți de datoriile încredințate fiecăruia în lume, ca un drum concret la realizarea vieții creștine.

Această dimensiune seculară își află expresia mai ales în constituția pastorală *Bisericea contemporană*. În cap. III al acestui document^o, se vorbește cu insistență cîrea «activității» umane, despre datoria de a contribui la ameliorarea societății umane și la creșterea unei fraternități universale.

În timp ce conciliul Vatican II scoate în evidență mai ales angajarea creștinului în sens pozitiv, trecutul a subliniat adesea pericolele care există în această lume. Aștăptările asupra responsabilității pentru lume nu trebuie să-l facă pe creștin să ignore problemele legate de accentuarea atît de frecventă în secolele trecute, referitoare la «furia lumii». În această lume este prezentă și realitatea păcatului și a răului de care noi toți suferim. În multe feluri. Acela care este înrădăcinat în comuniunea de viață cu Cristos, prin el însuși, însușește îndatoririle unite cu o viață în această lume, trebuie însă să spere și să participe la gloria lui Cristos asupra păcatului și asupra morții.

LIBERTATEA ȘI ÎNDRĂGOSTIREA CREDINȚA ȘI ÎNDRĂGOSTIREA LIBERTATEA DE BUNURILE MATERIALE

Creștinul este legat de această lume; îndatoririle sale fac parte din realizarea existenței sale ca creștin. Într-un mod aparte. din cauza lucrurilor pe care le posedă lumea în sine

ia și pericolele bogăției în Evangheliile sinoptice

Această problematică este luată în considerație mai ales în pericopa din *Mc* 10, 9, 16-30; *Lc* 18, 18-30). Relatarea vocației tânărului bogat (*Mc* 10, 17-22) ca și cheia pentru problema noastră (v. 21): «Un singur lucru îți lipsește: mergi, vin și dă săracilor și vei avea o comoară în ceruri; apoi vino și urmează-mă». Deci, este o tradiție a cuvintelor lui Isus asupra pericolelor bogăției (*Mc* 10, 23-27). Ucenicii lui Isus, însoțirea de tânărul bogat, rămân cu Isus, le este promisă o recompensă pentru renunțarea la bunurile terestre (*Lc* 10, 28-31).

Nucleul acestei pericope constă în afirmația că ucenicul poate să ajungă la viață, la perfecțiune, numai separându-se de tot ceea ce posedă și dând săracilor. Bănuț este ca un piedică în călătoria spre Dumnezeu, pe care numai El poate să-l învingă. «a fi total absorbiți de preocupări și de bogății» își găsește expresie și în interpretarea lui Luca a semănătorului (*Mt* 4, 19 ș.u.; 13, 22; *Lc* 8, 14).

În tradiția «Q» se vorbește despre fericirea sărăciei. La începutul «discursului de la Capernaum», Luca prezintă fericirile celor săraci, înfometați și aceluia care plîng (*Lc* 6, 20-26). Aceștia, prin venirea Împărăției lui Dumnezeu trăiesc o transformare radicală a vieții lor (cfr. și *Lc* 4, 16-21; *Mt* 11, 3-5). În timp ce Luca caracterizează situația omului în Împărăția lui Dumnezeu, Matei, în versiunea sa asupra fericirilor, se referă la convingerea discipolilor pentru a intra în Împărăție. De fapt, astfel sună prima fericire în discursul de pe munte: «Feriți-vă cei săraci înaintea lui Dumnezeu» (*Mt* 5, 3). Discursul lui Luca 6, 19-34 vorbește despre preocupări mai mult sau mai puțin justificate. Se vorbește despre adevărata comoară pentru care trebuie să ne străduim (*Mt* 6, 19-21; *Lc* 12, 33 ș.u.). Într-adevăr, tocmai în trăirea împreună cu cei săraci. Cerința de a se decide între Dumnezeu și bogăție («a fi săraci înaintea lui Dumnezeu») (*Mt* 6, 24; *Lc* 16, 13) face aluzie la pericolul bogăției, care poate să distrugă omul. Trebuie să se evite preocupările excesive care nu se potrivesc celui care vrea să se apropie de Dumnezeu în Tatăl ce are grijă de toți (*Mt* 6, 25-34; *Lc* 12, 22-31).

Luca este foarte interesat de tematica sărăciei și a renunțării la bunurile pămîntului. El este printre sinoptici acela care prezintă cea mai mare parte de texte asupra adevărului. În materialul care îi este propriu, el descrie exemplul omului nebun care moare pentru că nu a renunțat la bogățiile sale (*Lc* 12, 13-21). În *Lc* 16, 1-31 se dau directive asupra folosirii corecte a bunurilor, în formă de parabole și discursuri. Printre alte texte care fac aluzie la pericolul bogăției, în puncte de vedere la atitudinea ucenicilor în fața posedării bunurilor terestre (*Lc* 3, 9-14; 11, 41) se află și formularea cea mai radicală a Noului Testament asupra adevărului: «Tot așa, oricine dintre voi nu renunță la toate bunurile sale, nu poate

ul meu» (*Lc* 14, 33)^o. Afirmatia se află, cu formulări similare, în alte două pasaje: *Lc* 12, 33 și 18, 22. Deasemenea, și Zaheu - bogatul convertit (*Lc* 19, 1-10), și vândătorul casetei pentru oferte (*Lc* 21, 1-4), demonstrează interesul evanghelistului pentru dimensiunea a urmării lui Cristos.

Textele Evangheliilor sinoptice ne prezintă mai ales două puncte de vedere:

- Bunurile pămîntești («bogăția») nu sînt niciodată definite rele și reprobabile în sine. Este clar că sînt izvor al preocupărilor, al ispitelor și pericolelor. Ușor se poate confunda ceea ce se posedă. Bogățiile reprezintă pentru om o piedică de neînvins pentru înălțarea în țărîție. Luca afirmă și faptul că se poate face uz pozitiv de bogății (cfr. *Lc* 16, 9-11).

- În afară de aceasta, se vorbește despre vinderea bunurilor pentru a da cîștigul celor săraci. Nu ne expropriem din iubire față de alții și pentru a ajuta pe alții. În ansamblu (din punct de vedere abstract de *Mt* 5, 3 și *Lc* 6, 20), în toate aceste texte nu se vorbește atît despre săraci cît ci mai ales despre bunuri, care trebuie să fie împărțite cu cei săraci, și de pericolul bogăției care trebuie evitat. Dacă cei săraci sînt numiți fericiți (*Lc* 6, 20), aceasta se întîmplă pentru că în astfel de condiții, înțeleasă ca situație de nevoie, trebuie să i se pună la dispoziție.

vînzarea cuvintelor lui Isus

tema Faptelor Apostolilor^o

În evanghelia sa, Luca relatează formulările cele mai radicale ale directivelor lui Isus care oare la posedarea bunurilor și asupra pericolelor bogățiilor. În cea de-a doua lucrare a apostolilor - evanghelistul arată cum aceste cuvinte ale lui Isus au fost realizate în comunitate creștină.

În relatările asupra vieții comunității primare, pe primul plan se află tema comună «comuniune». În *Fap* 2, 42-44 se vorbește despre faptul că toți aveau totul în comun. «Cine avea case și bunuri, le vindea și le împărțea la toți după cum avea nevoie fiecare» (*Fap* 2, 45). Despre această comuniune de bunuri se vorbește și într-o altă relatare redacțională din *Fap* 4, 35-37 (cfr. și *Fap* 5, 1). Săracii destinați să fie ajutați prin vînzarea bunurilor lor, care pe de altă parte, tocmai datorită vînzării bunurilor din partea fiecăruia, trebuia să mai fie săracă. Idealul așadar nu era comunitatea săracă. Dimpotrivă, nu trebuia să fie înțersa înșiși niciunul care să se afle în situații de nevoie (cfr. *Fap* 4, 34). În felul acesta se realizată dorința deja exprimată referitor la Israel: «De altfel, nu va fi nimeni nevoi în voi» (*Dt* 15, 4).

Trăirea împreună și viața în cadrul unei comuniuni de bunuri se făcea în mod voluntar și a meritat lauda conduitei lui Barnaba (*Fap* 4, 36 ș.u.). Același lucru rezultă din scrisorile lui Petru adresate lui Anania și Safira (*Fap* 5, 4).

Acest obiectiv - eliminarea sărăciei ca situație de necesitate - reiese și din *Fap* 11, 29-30.

isorile pauline^o

Ajutorul pentru comunitatea din Ierusalim ajunsă în mizerie era o preocupare a lui Paul (cfr. *Rm* 15, 26; *Gal* 2, 10). În acest scop el a organizat o colectă (*Rm* 16, 1-4; *2 Cor* 8-9). Pentru a înțelege sensul acestei colecte de bani este semnificativă: «ușurarea altora să nu devină o povară pentru voi, ci să fie în spirit de egalitate, 13»).

Dincolo de cazul concret de nevoie în care se găsea comunitatea din Ierusalim trebuie să ajute pe cei ce sînt în necesitate (*Rm* 12, 13), trebuie să conștientizăm suferințele celor suferinzi (cfr. *Ef* 4, 28). «Nu dați uitării binefacerea și ajutorarea, căci acestea îi plac lui Dumnezeu» (*Ev* 13, 16). În comunitatea din Corint se pare că așadar de bunuri nu a fost o practică comună (cfr. *1 Cor* 6, 1-8; 11, 21 ș.u.).

Asupra pericolelor bogăției avertizează două pericope din *1 Tm* (6, 7-10; 6, 17-19). Despre o separare escatologică de proprietăți și bunuri se vorbește în *1 Cor* 7, 2-5. Timpul este scurt, pentru cei ce cumpără trebuie pe viitor să fie ca și cum nu ar stăpîni, să nu se folosească de lume, ca și cum nu s-ar folosi de dînsa».

Puncte pentru o «teologie» a sărăciei se află în *2 Cor* 8, 9: «Cunoașteți, doar, bunul nostru Isus Cristos, care, din bogat ce era s-a făcut sărac pentru voi, ca voi să vă îmbogățiți din sărăcia lui».

săraci» în alte scrieri ale Noului Testament

Pentru *1 In* iubirea față de frați trebuie să se exprime concret în ajutorul acelui care este sărac (*1 In* 3, 17). Asistența acordată săracilor va fi totdeauna o caracteristică a comunităților. Cei săraci vor fi mereu în mijlocul lor (cfr. *In* 12, 8).

Scrisoarea lui Iacob poruncește comunității să nu privilegieze pe cei bogati, ci să se ocupe de nevoile celor ce au nevoie (*Ic* 2, 1-13). În special sînt stigmatizate măsurile adoptate pentru a-i opri pe cei săraci (*Ic* 5, 1-6).

Legarea sărăciei în istoria spiritualității creștine^o.

În textele Noului Testament se vorbește mai mult despre dimensiunea socială decît despre idealul sărăciei: responsabilitate reciprocă, asistența acordată săracilor împreună cu alții. Însă în decursul istoriei, aspectul individual, preocuparea pentru mîntuire, a trecut pe primul loc într-o măsură foarte mare, cu referire la avertismentul lui Ieremie după care este foarte greu ca cei bogați să poată intra în Impărăție.

Practiciile monahismului antic^o

Sărăcia era exigența fundamentală a monahismului în Biserica antică. Pentru a-l imnezeu trebuia să te separi de orice bun pămîntesc. Abandonarea acestei lupte mai ales în renunțarea la o poziție de siguranță materială.

Din acest motiv fundamental al sărăciei monastice s-au dezvoltat apoi două:

- Pentru că omul păcătuiește în multe moduri, tocmai din motivul atașamentului la bunurile pămîntesti, pocăința era o rațiune a sărăciei voluntare. Prin renunțarea la bunurile pămîntesti, «săracul lui Cristos» intenționa să-și procure milostivirea lui Dumnezeu și pentru alții.

- Cu aceasta este unit și al doilea motiv, umilința. Prin sărăcia externă, creștinul arată propria nevoie interioară, dependența totală de Dumnezeu. Este vorba de «sărăcia în spirit».

- În sfârșit, sărăcia de bunăvoie conducea la curățirea conștiinței, dădea liniștea și nu se preocupa de bunurile acestei lumi.

În această perspectivă sărăcia este atitudinea centrală a urmării. Ea devine o atitudine fundamentală.

2. Sărăcia, modelul celui sărac

Chiar dacă sărăcia a fost totdeauna văzută în perspectiva urmării lui Cristos, în rândul creștinilor, ultimul motiv al sărăciei - mai ales în Evul Mediu - era Cristos însuși.

Alături de cuvintele «tînărului bogat» (*Mt* 19, 21), la baza atitudinii creștine de sărăcie s-au adoptat mai ales expresia referitoare la despuiere și umilința de sine pînă la moarte a lui Dumnezeu (*Fil* 2, 5-8), și afirmația referitoare la sărăcia de bunăvoie a lui Cristos fiind bogat, s-a făcut sărac (*2 Cor* 8, 9). În toate acestea, deja Ieronim († 419/420) afirma că Domnul trebuie urmat, despuindu-ne de tot ceea ce ne aparține («Nudus natus, nudum Christum sequi»).

Însă tocmai în Evul Mediu aceste puncte au fost înțelese în sens reductiv. Sărăcia a fost considerată în termeni atît de radicali ca mijloc indispensabil pentru a realiza o comuniune cu Dumnezeu, încît tocmai în mișcările de sărăcie din Evul Mediu s-a ivit ideea că Biserica trebuie să fie acolo unde creștinii, grație unei radicale sărăcii externe, ar fi ajuns la libertate. Evanghelia a fost identificată cu sărăcia. Acest accent critic referitor la Biserica medievală este complet din gîndirea sfîntului Francisc de Assisi, care a voit să trăiască vocal în cadrul Bisericii, fără a pretinde ca toți să împrumute forma sa de viață. Entuziasmul pentru sărăcie s-a născut din iubire față de Isus cel sărac. Însă ca urmare a dezbatelor din jurul sărăciei în comunitatea sfîntului Francisc, s-au ivit noi contraste și dificultăți. Ioan al XXII-lea a respins teza franciscanilor spirituali, conform căreia Cristos ar fi fost în stoliile într-o absolută sărăcie și lipsă de proprietate.

Deja ordinele mendicante din Evul Mediu, cu sărăcia lor, exprimau solidaritatea față de această lume. Această motivație a sărăciei a devenit din ce în ce mai puternică.

plele semnificații ale termenului «sărăcie»

Sărăcia este un concept relativ. Referindu-ne la un context economic și ninat, «săracul» este cel ce are nevoie, constrîns fiind să trăiască sub nivelul com context, este deja demn de notat că scrierile Noului Testament nu vorbesc de sără > săraci.

«Sărăcia evanghelică are de-a face cu cei săraci, nu cu un concept abstract de sărăcie, cu o ai în sine; ea, mai degrabă, își îndreaptă privirea spre cei săraci»⁹.

Iar la acești săraci ai Noului Testament aparțin toți cei ce suferă condiții nevoi erită atenție și compasiune.

Atunci cînd se vorbește despre «sărăcie», trebuie să se țină cont de diferite as i de sărăcia materială prin care omul își trăiește limitele posibilităților sale, într-o si ă continuă, este sărăcia, nu neapărat necesară, a aceluia care - de exemplu îns să trăiască în lipsa de libertate, în singurătate, avînd impedimente de diferite e aceștia trebuie enumerați, atît cei loviți de singurătate și de neînțelegere, cît și bo i. Toate acestea nu au nimic de-a face cu sărăcia spirituală înțeleasă ca sărăc (Mt 5, 3), a omului sărac înaintea lui Dumnezeu, care-și hrănește încrederea num peră în el, care a devenit în interiorul său liber de legăturile bunurilor materiale.

inul ca sărac și atitudinea sa față de cei săraci

Realitatea determinantă ar trebui să fie pentru creștini acea deschidere, ibilitate pentru cei săraci, care și în textele Noului Testament sînt propuse ca ex diționată. Sărăcia în această lume nu este o condiție ideală, ci o situație de nevoi e eliminată. Se vorbește aici, clar, despre sărăcia materială și cu caracter soc ogic, în sensul distincției de curînd făcute. Această preocupare pentru cei sărac nescindabil de exigența iubirii de aproapele. Este vorba de a ajuta, de a împărtăși săraci care se află în ambientul și la îndemîna noastră, și de asemenea de a colabor uire echitabilă a bunurilor acestei lumi (ajutoare pentru dezvoltare, etc.). ăparea pentru cei săraci nu trebuie să se limiteze la ajutoarele materiale, ci trebuie e atenție formelor de sărăcie socială și psihologică pe care le întîlnim contin ntul nostru. Totuși, nici cel de-al doilea aspect al afirmațiilor neo-testam oare la cei săraci (și la cei bogați) nu trebuie pierdut din vedere: avertismer ția că este foarte greu ca cel bogat să intre în ceruri din cauza inimii închise p ezeu, a încrederii în bunurile pămîntești, de a fi posedat de bunurile materiale pe om în el însuși. Deschiderea spre fraternitate și spre Dumnezeu (sărăcia spiri i mod nedespărțit legate una de alta. Această dimensiune a sărăciei se va arăta

IATA SI SITUATIA DE DRUM

După dimensiunile de viață înaintea lui Dumnezeu, ale vieții cu proprii semeni în această lume, să luăm în considerație dimensiunea situației itinerante în care s

concret, cu dificultățile sale. Situația de drum aparține formei fundamentale a iale. Tratănd în detaliu fiecare dimensiune a vieții spirituale, trebuie să distingem cu aspecte ale acestui «a fi în drum spre...»: momentul efortului, al tensiunii, al renu

rt, momentul de asceză, ca și suferința și suportarea ei.

CEZA:

TIERE DIFICILA IN EXISTENTA CRESTINA

eza: un termen cu multiple semnificații

categorii de definiții

Definițiile ascezei care se găsesc în dicționare și în manuale se îndreaptă în ii: una descriptivă, pe planul științei religiilor, folosită în mare parte și de lite

tantă; și una care exprimă o evaluare teologică a ascezei.

Clasicul *Das Grosse Wörterbuch der deutschen Sprache in sechs Bänden*, edi

ditorială Duden, de exemplu, definește asceza «un stil de viață riguros, sobru și t

ație (pentru realizarea idealurilor morale și religioase)» și, mai precis, «exe

nțial pentru învingerea viciilor și pentru mortificarea concupiscentei». Această de

zei pune pe prim-plan renunțarea, abnegația.

Concepția despre asceză curentă, mai ales în teologia catolică, își află expresia

ție a lui Friedrich Wulf, care înțelege prin ea «toate eforturile umane care intențio

țină perfecțiunea creștină»; și «mai precis, angajamentul constant și ordonat

ide și momentul luptei și al abnegației, care însă nu este absolut determinant».

În timp ce concepția «mai rigidă» despre asceză, în sensul de renunțare și abne

e pe planul fenomenologiei, aceea mai amplă și mai globală a teologiei catolice pu

l plan punctul de vedere pozitiv al efortului pentru «perfecțiune». Renunțările

ici în contextul obiectivului ce trebuie dobândit.

nea termenului «asceză»

Înțelesul principal al verbului «askein» și al substantivului «askesis» este pregătirea sau dobândirea unei abilități, sau antrenamentul atletului. În sens larg, înseamnă și practica.

În sens specific religios, asceza este înțeleasă ca pregătirea creștinului la uniunea cu Dumnezeu. În ambientul creștin, această semnificație a termenului pare să se găsească pentru prima oară la teologii școlii alexandrine, Clement și Origen. Mai târziu, termenul a început să indice viața monastică.

i de asceză

Pentru a scoate în relief elementul specific creștin, în comparație cu alte motive religioase, împreună cu K. Rahner, următoarele feluri de asceză:

Asceza morală: prin asceză morală se înțelege efortul de a crea o armonie între tendințele ale omului. Prin autodisciplină și moderație-cumpătare, se încearcă să se ajungă la echilibrul virtuții. Această formă de asceză este necesară deja pe plan uman, pe plan creștin, constituind o parte esențială a efortului spiritual, chiar și în cazul în care este adevărat că asceza creștină nu se epuizează în «asceza morală». «A muri împreună cu Christos» este mai mult decât o astfel de asceză morală.

Asceza culturală: în diferite religii sînt recerute, ca și condiții pentru a participa la viața religioasă, diferite forme de abnegație și renunțare, destinate să sustragă pe om din sfera profană și să îl introducă în cea sacră. Chiar dacă în felul acesta practicile ascetice, care uneori reconstituie unele norme ale purității Vechiului Testament, în istoria pietății creștine exercită un anumit continuu o anumită influență; totuși o atare motivație este departe de a fi creștină.

Asceza mistică: prin diferite forme de abnegație, conduce omul la experiența divină. Dacă concepția creștină, experiența mistică este precedată de o pregătire în sens ascetic, nu o astfel de pregătire este aceea care produce experiența care este și rămîne un mister. Asceza creștină nu se epuizează în pregătirea la mistică, pentru că spiritualitatea creștină nu se reduce doar la mistică.

Elementele ascezei creștine în Noul Testament

În cadrul Noului Testament, termenul grec «askein» este întâlnit doar în *Fap* 24, 16 în sensul nostru specific. Însă Noul Testament vorbește în unele pasaje despre lămurirea, sau instruire pentru a exprima necesitatea angajamentului și efortului creștin.

a fiind o expresie care în Evanghelii se repetă de 5 ori: *Mc* 8, 34; *Mt* 10, 38; 16, 24, 27. Fidelitatea față de Domnul ajunge pînă la martiriu.

Si în lucrurile bune pe care omul le face (rugăciune, post, pomană) nu trebuie să se urmărească primul plan propriul interes. Nu trebuie să caute să fie văzuți de oameni, ci numai de Dumnezeu (*Mt* 6, 1-6.16-18). Si chiar atunci cînd am făcut tot ceea ce ni s-a poruncit să facem, să nu fim servitori inutili (cfr. *Lc* 17, 7-10).

Aceste cerințe ale lui Isus, care merg dincolo de ceea ce se așteaptă de obicei de la oameni, reies clar și în practicarea iubirii față de aproapele. Nu trebuie să se dea dreptate celui care ne rănește, nici nu trebuie să se folosească cuvinte ce ofensează (*Mt* 5, 21-25). Ucenicul trebuie să iubească pe cel care-l rănește (*Mt* 7, 1), nici să nu condamne (*Lc* 6, 37b). Să nu se răzbune (*Mt* 5, 39 ș.u.), să se lase pe cel care-l cere (*Mt* 5, 42). Ca om al păcii (*Mt* 5, 9), să se împace cît mai curînd cu cel care-l rănește (*Mt* 5, 25) și să fie mereu gata să ierte (*Mc* 11, 25; *Mt* 6, 14) fără limite (*Mt* 5, 44). Această milostivire (cfr. *Mt* 5, 7) are ca obiect pe străin (*Lc* 10, 29-37) și dușman (*Mt* 5, 44). În special, limbajul discipolului trebuie să fie simplu și sincer, lipsit de subînțelepciuni (*Mt* 5, 33-37).

Vocația ucenicilor lui Isus poate să ceară și o separare de familie. Urmarea lui Isus este mai imperioasă decît datoriile familiare (*Mt* 8, 22; *Lc* 9, 60). Cine iubește mai mult pe mama sa, nu poate fi ucenicul lui Isus (*Mt* 10, 37; *Lc* 14, 26; 18, 29). Cel care urmează pe Isus trebuie să renunțe la căsătorie (*Mt* 19, 10-12; cfr. *Lc* 14, 25; 18, 29).

În acest context al exigențelor radicale ale lui Isus intră și textele care exhortă ucenicii să nu se atașeze de bunurile materiale despre care am vorbit mai înainte^o.

a creștină în scrisorile pauline

Concepția paulină despre botez, ca dar și angajament, este deja o primă indicație a vieții creștine de asceză. Creștinul are datoria de a trăi continuu vocația baptismală. Împlinirea acelui «a muri cu Cristos» poate să trăiască împreună cu El^o.

Alături de afirmațiile apostolului asupra modului de a se raporta la bucurii și suferințe, la propriile averi, în scrisorile sale se găsesc directive radicale în două sectoare: *Radicalismul iubirii*. În mod asemănător discursului de pe munte, Paul îndeamnă să nu războim pe persecutori (*Rm* 12, 14; cfr. *1 Cor* 4, 12), să le facem bine (*Rm* 12, 17). Nu trebuie să renunțe la mînie (*Col* 3, 8; *Ef* 4, 26.31) și nu trebuie să întoarcă răul cu răul (*Rm* 12, 17; *1 Ts* 5, 15).

În cazuri de litigii, creștinii să nu recurgă la tribunal, ci să suporte nedreptatea (*1 Cor* 6, 1-8). Trebuie să ne suportăm reciproc (*Col* 3, 13 și *Ef* 4, 2) purtîndu-ne unii altora povara unii altora (*Gal* 6, 2). Nimeni să nu judece pe fratele său (*Rm* 14, 4.10). Acela care se rătăcește trebuie să fie condus pe calea cea dreaptă cu blîndețe (*Gal* 6, 1). Corijarea trebuie să fie plină de îndurare (*2 Ts* 3, 15).

Radicalismul celibatului. Paul condamnă divorțul referindu-se la cuvintele Domnului (*Mt* 19, 7, 10). În conștiința propriei vocații de apostol, el recomandă și celibatul ca expresie a

port reînnoit în mod radical. Evenimentul Cristos, împlinirea timpului, stabilește i de măsură.

Puncte forte și motive centrale ale ascezei

1. Noul Testament (sinteză)

Punctele forte ale ascezei neo-testamentare constau într-o acțiune intensă și solicitantă pentru a trăi în profunzime credința, speranța și dragostea. Acest eveniment are în sine trăsături ascetice, acolo unde este înțeles și realizat cu seriozitate. Așezându-se de toate Impărăția lui Dumnezeu și Vestea cea Bună a mântuirii în Isus Cristos implică pentru individ vocația la celibat.

Alături de această «asceză a credinței», creștinului îi se cere și lupta cu «păcatul» și rezistența împotriva «lumii». Acest aspect, «asceza morală» (sau asceza sfântă) implică slujirea ascezei credinței.

În sfârșit asceza neo-testamentară este caracterizată de o pietate cristocentrică: din faptul că este fundamentul, Cristos este și măsura ființei noastre. Prin moartea și învierea sa, a semnat drumul și ne-a delimitat forma noastră de viață^o.

Deja, aceste puncte centrale disting asceza creștină de alte forme de «renunțare la viață». Diferența reiese și mai clar, dacă aruncăm o privire asupra motivațiilor. Către partea a cerințelor lui Isus către ucenici sînt fundamentate pe comuniunea cu Cristos, lăsați, abandonarea sînt supoziții și consecințe ale urmării. Realizarea exige mult se face prin iubirea față de Isus. La aceasta se adaugă alte motive, de exemplu «compensare» în ceruri (de exemplu *Mc* 10, 21; *Mt* 6, 2.4.6.18-21). Însă nu se cere nimic în schimb pentru că lucrul la care trebuie să se renunțe ar fi în sine rău. În textele biblice nu este nici o renunțare din iubirea renunțării în sine. Mai degrabă realizarea exige mult este în slujirea efortului de a fi ucenici, pentru a realiza vocația baptismală și trimității la moartea Domnului.

Practici realizări ale ascezei creștine^o

1.1. Asceza în epoca patristică^o

Primele secole au cunoscut o asceză cu o puternică orientare cristologică în pînă la zilele noastre. Martirul era considerat imitatorul adevăratei iubiri. Era determinant fapt că viața creștină să fie văzută ca o pregătire la martiriu. În felul acesta, angajamentul de a trăi cu seriozitate viața creștină era anticiparea dăruirii vieții lui Cristos prin martiriul episcopilor adresate nofiților, angajamentul de a trăi existența creștină dus la faptul că prin botez se începe o nouă viață. Acum creștinii se află în arealele start. Chiar și numele de «creștin» era considerat în legătură cu datoria de a trăi conformă cu a lui Cristos (de exemplu de către Ioan Gură de Aur).

Printre aceste motive ale unei conduite ascetice trebuie menționată și asceza are puternic mistică, ce-și face apariția pentru prima oară în teologia alexandrină monastică, și ea văzută ca realizare a urmării lui Cristos.

Epoca sfinților părinți, dealtfel, a fost caracterizată și de o tendință care este în menul de «enkratism» (din grecescul «enkrateia» - abstenență)⁹. În concret era vorba de abstenența de la raporturile sexuale în căsătorie și de forme marcate de post. Aște se notează, mai ales, începînd cu secolul al II-lea și sînt influențate și de ambiență răiește creștinismul. O variantă a enkratismului declarată eretică de părinții Biserica lăra că realitatea corporală ar fi generată de un principiu rău de care creștinul trebuie să se țină la distanță. Această concepție inspirată din gnosticismul dualist, era uneori moștenită în sensul că pentru creștin ar fi început deja învierea în care căsătoria nu-și are oară nici un rol (cfr. *Mt* 22, 30). În pofida refuzului decis al acestei atitudini meta-fizice este în multe texte din literatura patristică o atare tendință enkratistă, o astfel de exortare la abstenență, încît viața cotidiană a creștinului, viața în căsătorie și în familie, pare că suferă în acest sens. Chiar și acolo unde realitatea corporală nu este considerată rea în sine, ci totuși ca izvor de păcat, deci disprețuită și nu privită în realitatea sa de creație bună.

a creștină în Evul Mediu

În monahismul irlandez de la începutul Evului Mediu era valabil principiul pe care îl enunța Columban († 615) l-a formulat mai tîrziu: «Punctul central al regulii monastice este căsătoria» («Maxima pars regulae monachorum mortificatio est»)¹⁰. La baza acestei atitudini stă ideea că trupul uman este total corupt, și, deci mintea și voința trebuie subjugate prin motiv, «martiriul alb» - așa a fost numită în Irlanda viața ascetică - este caracterizată prin mortificație corporală. O formă de victorie asupra noastră înșine este și căsătoria în modalitatea de viață a eremiților, ca și renunțarea la patrie în «peregrinare» față de Cristos» («peregrinatio pro amore Christi»)¹¹. De aceea, unul din motivele misionare irlandeze și scoțiene a fost și cu caracter ascetic.

Substanțial mai echilibrată este tendința fundamentală a monahismului pe care l-a înființat sf. Benedict de Norcia, care după reforma lui Benedict de Aniane († 821), a pus la bază monahismul occidental. Aici este pe primul plan efortul de a-l iubi total pe Dumnezeu și de a se detașa de la sine însuși, de a-l urma pe Cristos.

Începînd cu secolul al XI-lea, concepția ascetică a fost puternic influențată de idealul creștin crescînd pentru umanitatea lui Isus. Pietatea centrată pe Cristos, care devine model de viață, este de exemplu la Bernard de Clairvaux, conduce la ideea ascezei luate în comunism cu Cristos. În cadrul acestui orizont se găsesc apoi diferite accentuări, și mai ales urmarea lui Isus «cel sărac». Mișcările de sărăcie și Franciscan

rele ascezei creștine în Epoca Modernă

Deja în Evul Mediu târziu se întâlnesc aspecte ale unei asceze laice incipiente, cu o mai bună existență în lume, care nu mai este văzută în mod negativ. Acest fenomen este mai ales de Umanism și Renaștere. A căuta și a găsi pe Dumnezeu în toate, în orice activitate propriei vocații, sînt două aspecte ce caracterizează asceza sf. Ignățiu de Loyola. El afirmă că viața de pietate este posibilă și realizabilă în orice condiții, este subliniat de Fr. de Sales.

În spiritualitatea franceză din secolele XVII-XVIII se manifestă în cadrul ascetismului o «psihologism»^o. Domeniul efortului ascetic nu este atît în exteriorul omului, ci în interiorul său. Este vorba de a lupta împotriva «iubirii proprii», în centrul ascezei care se manifestă în toate tendințele spontane ale intimului nostru. În acest context este subliniată cu tărie dimensiunea cristologică a acestei «nemiciri» a propriului eu și a spiritualității cardinalului Bérulle: «Comuniune cu Cristos este numai în particularitatea sa» (cfr. *Fil* 2, 7 ș.u.).

Prin devoțiunea față de inima lui Isus, promovată de sînta Margareta Maria Alacoque (1647-1690), a trecut pe primul plan un nou motiv de comportament ascetic. Creștinul trebuie să trăiască mortificația și suferința pentru a aduce satisfacție dreptății divine, ispășind pedeapsa pentru păcatele omului. Prin aceasta se relua ideea din *Col* 1, 24, totuși nu fără unilateralism și unilateralism.

concluzii

Prezența unor modele de asceză în istoria spiritualității creștine arată că în ea există o anumită logică, în forme continuu schimbătoare, o asceză motivată cristologic. În ceea ce privește tendințele în care creștinul se angajează să-și trăiască viața spirituală, unele tendințe se referă la renunțarea exterioară și la victoria de sine, în timp ce școala franceză din secolul al XVIII-lea plasează centrul de interes în interiorul persoanei. Alături de o evaluare pesimistă a omului în fața chemării lui Cristos, găsim și (mai ales în Francisc de Sales) o perspectivă optimistă a posibilităților umane.

asceza creștină în cadrul vieții spirituale.

concluzii pentru o teologie a ascezei

Karl Rahner a încercat să vadă asceza creștină în termeni de anticipare a dăruirii lui Dumnezeu. Pentru el, moartea este situația cea mai radicală a credinței și speranței. Actul cel mai complet și definitiv al credinței care speră. Deci, acolo unde o persoană trăiește printr-un «da» conștient propriei moarte care vine, anticipînd în mod voit acceptarea ei, ea se realizează puțin cîte puțin în viață, există asceză. În sinteză, «asceza nu este

Friederich Wulf încearcă să dea o dimensiune teologică ascezei, înțelegând-o în lumina credinței, «un exercițiu în dăruirea către Dumnezeu suveran, stăpîn, de care dispune, pe care omul nu-l vede, ale cărui decizii sînt de nepătruns și ale cărui cerințe sunt înțelese». Asceza credinței trebuie să devină ascultare de credință, disponibilitate la chemare, mergînd oriunde ne trimite.

Această asceză fundamentală creștină este caracterizată ulterior de un al doilea aspect: reafirmarea lui Dumnezeu. Wulf îl numește «asceza Crucii»: în Crucea Domnului devine vizibilă situația omului și abisul păcatului uman. În același timp, în ea se poate vedea cum puterea morții este învinsă grație participării la această neputință a noastră, a Fiului lui Dumnezeu. Prin aceasta, luat înfățișarea sclavului (cfr. *Fil* 2, 7). În felul acesta, asceza creștină este o participare la Crucea lui Cristos, un mereu «a muri împreună cu El».

În sfîrșit, autorul scoate în evidență o ultimă dimensiune deja conținută în celelalte două. Asceza creștină este asceza escatologică, determinată de situația de existență a celui «deja» al mîntuirii lui Dumnezeu venit la noi și a celui «nu încă» al vieții definitive a slavei în noul cer și în Noul Pămînt. De aceea trebuie să rezistăm isptăcirii și răbdare și să fim vigilenți.

Johannes Grundel consideră ca aspect esențial al ascezei, stăpînirea instinctelor. Încălinirea a instinctelor este necesară deja pentru dezvoltarea personalității umane și a relațiilor sociale.

Referitor la viața specific creștină, Grundel subliniază într-un mod aparte necesitatea pentru o atitudine de deschidere față de alții, pentru iubirea aproapelui. Celălalt trebuie să se verifice în orizontul libertății, a cărei realizare este și misiunea omului: libertatea de lege, păcat, moarte, ce se actualizează în iubire.

Peter Lippert, în reflecțiile sale despre o teologie a ascezei, pleacă de la următoarea problemă: maximei biblice a renunțării de sine, i se opune azi exigența regăsirii de sine și a realizării. Soluția acestui contrast, aparent de nedepășit, ar putea consta, după Lippert, în faptul că dăruirea de sine, renunțarea la sine, nu este scop în sine însuși, ci are loc «prin dăruirea și iubirea lui Cristos și a fraților». «Ne dăruim pe noi înșine și astfel ne regăsim în sine».

Sau, cu alte cuvinte: regăsirea de sine (în sensul regăsirii mîntuirii, a adevăratei libertăți și obiectivului, iar renunțarea la sine este calea spre dobîndirea sa).

Referindu-se la situația actuală, Lippert vorbește despre asceza obiectivă (prin care atitudinea justă și adecvată față de circumstanțele și condițiile obiective și capacitatea de a face astfel ca propria lucrare concretă să fie utilă pentru raportul personal) și de solidaritate (ca realizare a conviețuirii și a bunătații).

Asceza înțelegea ca sumă a tuturor eforturilor necesare pentru a ajunge la perfecțiune este un eveniment de răspuns. Realizarea răspunsului omului în credință, speranță are nevoie de trudă și angajament, de asceză. Însă, dintr-un atare caracter de răbdare, faptul că asceza creștină nu este pusă sub obligația unui succes cu orice preț. Nu de a afla ceva pe care-l căutăm cu trudă, ci de a face posibil răspunsul Aceluia care și ne-a găsit deja.

Asceza creștină este fondată pe botez, ca și viața creștină în general. Iertarea păcatelor, participarea la victoria lui Cristos asupra păcatului și morții, cere un angajament întreg al menințării permanente exercitate de păcat. Creștinul făcut părtaș al comuniunii de iubire cu Dumnezeu, trebuie să o practice cu angajament. Asceza înseamnă intrarea în forța a lui Cristos: a trăi depinzând în întregime de Tatăl și orientați total spre el și, în acest fel, într-un angajament radical pentru oameni.

Chemarea lui Dumnezeu, comuniunea cu Dumnezeu cel viu, care își are fundamentele în botez, suferă rezistențe multiple. Experimentăm în noi înșine dorințe contrare la cerințele cu păcatul în viața noastră sînt numeroase, și sîntem condiționați de înșăși viața trecută. În calitate de creștini ne aflăm într-o societate hrănită de idei și atitudini care pun în față o ispită. În toate aceste dimensiuni își găsește expresie și realitatea păcatului. În fața lui Dumnezeu, la care creștinul trebuie să reacționeze prin efortul ascetic.

Dacă asceza este eveniment de răspuns, aceasta înseamnă că creștinului îi este necesară voința de a se angaja în acest efort. Cu alte cuvinte, asceza devine posibilă prin har.

condiții ale comportamentului ascetic

Dacă asceza reprezintă un moment al evenimentului de răspuns, condiționat de sine în această lume, de condiția sa de itinerant, de «păcatul lumii» (1 Cor. 1, 29), atunci creștinul » va trebui să privească toate domeniile spiritualității.

Dimensiunea vieții înaintea lui Dumnezeu și cu Dumnezeu este de negîndire. Lectura, meditația, rugăciunea, mistica sînt posibile numai dacă sînt însoțite de un efort constant. În această privință este necesară o asceză în raport cu timpul, o concentrare a gîndirii și a fanteziei.

Dimensiunea vieții cu ceilalți și în Biserică are și ea nevoie de exercițiu și angajament. Efortul «forte» al iubirii față de aproapele nu se poate învăța fără trudă. Viața în Biserică este o greutate tocmai din cauza aspectelor prea umane, a experienței Bisericii păcătoase care trebuie să le suportăm atunci cînd lucrurile nu se pot schimba.

În sfîrșit, viața omului în această lume implică o datorie și un angajament care nu se pot fi împlinite fără asceză. Asceza obiectivă și asceza solidarității, despre care vorbim în text, își găsesc locul aici. Viața în lume, conștiința datoriei care ne așteaptă și care ne obligă să fim credincioși înaintea lui Dumnezeu și față de lume, este posibilă numai acolo unde se înfruntă munci, a cercetării, a studiului, a angajamentului.

durerea în Sfînta Scriptură

suferind și Dumnezeuul său în scrierile Vechiului Testament

Suferința, semn al păcatului în lume. Protoistoria jahvistă răspunde explicit la această întrebare, care în alte texte ale Vechiului Testament este doar atinsă, și aceasta pentru că trebuie să fie durere în lume. După potop se vorbește despre promisiunea lui Dumnezeu că nu va mai fi niciodată nimic pe pămîntul din cauza omului, «pentru că instinctul rău este înclinat spre rău, încă din adolescență» (*Gen* 8, 21). Făcînd referire la relația dintre Dumnezeu și om din *Gen* 3, aceasta înseamnă că dezordinea s-a creat în lumea vieții, dezordinea este experimentată ca trudă și durere (cfr. mai ales *Gen* 3, 14-19),

«este o consecință a libertății pe care Dumnezeuul Creator a acordat-o creaturii sale. Această libertate a creației sale este atît de mult luată în considerație de Dumnezeu Creatorul, încît el este dispus să suporte dezordinea ce derivă în lume din ea»^o.

Această perspectivă, adică ideea că durerea experimentată de om, trebuie să fie vădită și suportată de Dumnezeu, este prezentă și în acele texte profetice care vorbesc despre durere, în care ochii celor orbi și urechile celor surzi vor fi deschise, în care nu va mai fi moarte și nici moarte (cfr. *Is* 35, 1-10; 60-62).

Suportarea suferinței în rugăciune. În psalmii de lamentație a individului, în suferință este situația de durere a omului, a celui care se roagă cu voce tare, plîngîndu-și durerea. Formulările sînt în cea mai mare parte atît de generice, încît fiecare suferință poate fi identificată în ele. Nu sînt descrise atît situații concrete de durere. Mai degrabă devin viabile și suportabile suferințele universale ale suferinței, dauna provocată în raporturile cu Dumnezeu, cu semenii. Prin lamentare, cel ce se roagă în Israel învinge neputința de a-și exprima durerea, izolarea și singurătatea. În rugăciune el își îndreaptă propriul geamăt spre Acela care îl suportă și transformă orice durere umană.

Mulți psalmi de lamentare fac aluzie la sfîrșit la o cotitură, conțin o «schimbare de direcție interioară». Cel ce se roagă este acum plin de încredere în milostivirea Domnului (cfr. *Ps* 13, 6) și îl exaltă pe Dumnezeu cu accente de entuziasm (cfr. *Ps* 22, 23-32). Întîlnindu-se cu Dumnezeu cel viu a provocat o cotitură. Înaintea feței lui JHWH suferința nu mai este suportată.

Iob cel suferind. Pe fundalul cărții lui Iob găsim încercarea de a face înțeleasă durerea umană în raport cu axioma: cine face bine, bine găsește; cine face rău, rău găsește (cfr. de ex.

Ps 7, 17; 9, 16; 57, 7). De aceea, durerea este consecința vinei, este pedeapsa

Lui Iob cel care suferă foarte tare, cei trei prieteni îi fac o vizită, amintind a. Trebuie să-și mărturisească păcatele (cfr. *Ib* 4, 7 ș.u.; 17-19; 22, 12 ș.u.). Dacă rti, Dumnezeu îl va vindeca (de exemplu *Ib* 18, 4.21-26). În discursul lui Elihu (tră în joc un alt răspuns la problema suferinței: durerea este o măsură pedagogică; ezeu care intenționează să purifice pe om (cfr. *Ib* 33, 14.19; 36, 21). Această înc a o explicație durerii se notează și în alte texte ale Vechiului Testament (cfr. de ex 5; 2 *Sam* 7, 14; *Pr* 3, 1-12).

Însă cel ce suferă notează drastic insuficiența unor astfel de explicații (cfr. de ex , 2; 13, 4; 19, 2 ș.u.; 21, 34). Acest refuz este confirmat de discursul concluziv ezeu (*Ib* 42, 7). Soluția problemei pentru cel ce suferă se află în întâlnirea cu JH ezeu care l-a eliberat pe Israel de sclavie (*Ib* 38, 1). Dumnezeu nu este numai d ternic; este și de neînțeles, este Dumnezeu iubirii și al bunătății, Dumnezeu vie rea cu el, pe care Iob mai înainte o experimenta numai din auzite și pe care otrivă, l-a văzut cu ochii săi, el experimentează sensul situației durerii sale: «De gisesc eu pe mine însumi și mă căiesc în praf și cenușă» (*Ib* 42, 1-6).

*Ieremia, profetul suferind*⁴. Nu numai boala, persecuția, calomnia și dușmănia o și îl aruncă în durere. Ci și fidelitatea față de JHWH este o însărcinare primită de cauza o mare suferință unei persoane, în cazul nostru lui Ieremia. Această durere amenințarea externă, a aceluia care ar voi să se debaraseze de supărătorul admone: a blestemarea zilei de naștere din partea profetului însuși, chiar pînă la reproșul ac I care l-a sedus și l-a constrîns. Așa numitele «Confesiuni ale lui Ieremia» evide ă durere (*Ier* 11, 18-12, 6; 15, 10-21; 17, 14-18; 18, 18-23; 20, 7-18) care își g lare numai în Cuvîntul lui JHWH (*Ier* 15, 15-19).

*Servitorul suferind al lui Dumnezeu*²⁷². Despre servitorul lui Dumnezeu suferind (I) vorbește cel de-al patrulea cînt al lui ebed-JHWH, inserat împreună cu celelalte Deutero-Isaia (*Is* 42, 13-53, 12). Servitorul suferă din cauza mesajului său profeti de-al treilea cînt, *Is* 50, 4-9). Desigur, este o suferință cauzată de oameni, dar în ță ea este voită de Dumnezeu (*Is* 53, 6.10). Este consecința păcatului celorlalți (, este suferința pentru alții: inocentul suferă pentru păcătoși (*Is* 53, 9.12), i irea lor (*Is* 53, 5).

În acest slujitor al lui JHWH sînt vizibile trăsăturile poporului lui Israel suferind. arte, slujitorul poartă în sine trăsăturile profetului. Însă această figură merge dinc istoric. Noul Testament vede realizat mesajul servitorului lui JHWH în moar

rtire și poate fi cauzată și de infidelitatea față de Dumnezeu, față de alegerea în figura servitorului suferind al lui Dumnezeu (*Is* 53), suferința este văzută iment pentru alții, pentru mântuirea lor.

«Rezolvarea» constă în întâlnirea cu Dumnezeu care «suferă cu noi». Dumnezeu un spectator impasibil al suferinței umane, ci participă la ea, plin cum es pasiune și milostivire».

ința în perspectiva Noului Testament

Isus Cristos suferind și crucificat. Isus a trăit experiența suferinței și a morții, ost fidel pînă la sacrificiu față de misiunea primită de la Tatăl, ca și față de voir ul și realizarea prin mijlocul semnelor a Împărăției lui Dumnezeu l-au făcut să în cte ce i-au cauzat moartea.

În Isus Cristos, Dumnezeu a intrat să facă parte integrantă din situația uman nța lui suferindă. Dumnezeul «compasiunii», deja vizibil în Vechiul Testament, î azaret, în însuși Fiul său, ia asupra sa neputința suferinței și a morții umane. Dar t asupra sa durerea și moartea, Cristos a rupt legăturile neliniștitoare ale suferinței u

Prin învierea lui Isus, acest eveniment salvific devine evident: întreaga viață a l , de la început la sfîrșit, o existență «pentru noi». Prin moartea sa iubirea lui Dum anifestat într-o formă extremă (*In* 13, 1). Învierea demonstrează acest «a fi pentru ținutul său salvific.

«Faptul că Dumnezeu însuși ia asupra sa suferința, plătind în felul acesta marele preț al li creaturii sale, este mărturisit într-un mod aparte de suferința și moartea Fiului său Isus Cristos, înviere revelează și faptul că suferința, ca participare la «a suferi cu Dumnezeu», poate fi o cale nouă libertate dăruită de el în deplină comuniune cu Dumnezeu însuși».

Apostolul suferind. Mesajul Crucii este nucleul, conținutul central al mesajului pau area către Galateni, Isus pe Cruce este văzut ca sfîrșit al Legii. În 1 *Cor* Paul contr ia Crucii înțelepciunii acestei lumi (1 *Cor* 1, 18-2, 5). «A fi în Cristos» care- itul în botez, înseamnă, în mod esențial, o participare la moartea și învierea sa (cf m 6, 1-14).

Fecunditatea suferinței lui Isus se vede și în suferința apostolului. Despre nțe înfruntate în exercitarea apostolatului se vorbește mai ales în 2 *Cor* 4, 7-15 (, 9-13; 2 *Cor* 1, 3.11; 6, 3-10; 11, 16-33; 12, 7-10; *Gal* 4, 12-20; 6, 17; *Fil* 3, 10 ș.u. Manifestînd în propriul trup moartea lui Isus (cfr. 2 *Cor* 4, 10 ș.u.), apostolul dev

osește suferințelor lui Cristos, pentru Trupul său care este Biserica». Text ularitățile sale, ridică probleme, însă în ansamblu trimite la funcția vicarie a apost e comunitate (1 *Cor* 11, 1). El este un trimis în locul lui Cristos (2 *Cor* 5, 20); p s este cel ce vorbește (2 *Cor* 13, 3). Predicarea mesajului lui Cristos se realizează ș nța cauzată de încercări. În locul lui Cristos înălțat, care nu mai poate suferi, a ulul suferind. Suferințele sale sînt în avantajul Bisericii, Trupul lui Cristos».

Recapitularea răspunsurilor neo-testamentare la problema suferinței. Difi ări de a înțelege sensul suferinței, care au reieșit din Vechiul Testament, se află e Noului Testament:

- Uneori suferința și boala sînt prezentate ca o consecință a unei conduite păc: 20; *Fap* 12, 22 ș.u.; 13, 10 ș.u.). Pe de altă parte se avertizează că nu toate suferi pedeapsă pentru păcat (*Lc* 13, 1-5; *In* 9, 1-5; *Fap* 28, 1-6).

- Suferința poate fi purificare și încercare. Prin durere Dumnezeu ne face să ă de propria noastră fidelitate și răbdare (de exemplu *Rm* 5, 3-5; *Ev* 12, 4-11; *I Răspunsul central al Noului Testament față de suferință este Isus Cristos, cel răsti* . În el durerea umană, suferința celui nevinovat devin cale spre mîntuire. În falime: nța lui Isus de pe Cruce, înțelepciunea acestei lumi este o nebunie; este o răsturi lor; succesul este transformat în insucces și invers.

Această nouă perspectivă asupra suferinței este înțeleasă numai în credință. Sper definitivă a lui Dumnezeu, în care nu va mai fi durere și suferință, și cu care suferi i moment nu se pot măsura (cfr. *Rm* 8, 18).

punsuri multiple la problema durerii

1 patristică și teologia medievală

Problema suferinței a fost considerată pe două planuri. Pe planul îndemnu irii în viața creștină și pe planul speculației filosofico-teologice.

Parenetica asupra suferinței încearcă să dea un sens suferinței aparent fără sei e, în această privință, la diferite texte biblice care dau răspunsuri: suferința poa psă pentru păcate, dar poate să slujească și la purificarea omului care în durere t i dovadă despre sine. În special se trimite continuu la exemplul lui Cristos: dacă F ezeu, făcut om, a luat asupra sa moartea și durerea, dacă a suportat cu răbdare gre ., atunci și ucenicul trebuie să aibă răbdare și perseverență în suferință.

Însă această referire cristologică nu a fost aprofundată și dezvoltată pe plan tec iterea teologico-speculativă asupra suferinței pornește dimpotrivă, de la problema t în creația bună a lui Dumnezeu».

Soluția sfântului Augustin asupra acestei probleme s-a transmis și în Evul Mediu și în tratatele sfântului Toma de Aquino. Punctul de plecare al acestei reflecții îl constituie răul («rău» («malum»)), care nu are existență în sine însuși ci care consistă în lipsa unui bine («privatio boni»). Se face apoi distincția dintre răul care este lucrarea omului și răul care îl suportă omul, între păcat și pedeapsă. Răul moral al păcatului are ca o cauză și voința sa; răul fizic este văzut ca pedeapsă. Atunci când acest rău fizic lovine pe cineva nevinovate, el este considerat în eficacitatea sa purificatoare. Suferința din viața omului spiritual al creației este explicată în baza limitării creaturii și a ordinii ierarhice în realitatea creată.

tema suferinței în Epoca Modernă

Aceste teorii referitoare la suferință, sintetizate într-un sistem al «teodiceei» de Leibniz († 1716), au fost de la el inserate într-o viziune de fond foarte optimistă. Leibniz de fapt, lumea actuală este cea mai bună decât toate lumile posibile.

Marele cutremur de pământ din Lisabona anului 1755, în care cca. două treimi din populația au fost distruse și cam 30.000 de persoane și-au găsit moartea, a zdruncinat încredința în Dumnezeu al occidentului. Voltaire († 1778), de exemplu, într-un poem compus în anul următor la dezastrul de la Lisabona își bate joc de acei filozofi care strigau: «totul este bine». Immanuel Kant, într-o mică scriere, ia act de falimentul tuturor încercărilor filosofice de a explica suferința.

Alături de aceste semne de întrebare puse la unele răspunsuri tradiționale la problema suferinței, filosofia marxistă notează că multe suferințe au o dimensiune și o cauză socială. Multe suferințe își au rădăcinile în structurile sociale, pentru care motivul suferinței este evitabil. De schimbarea sistemului social se leagă speranța de a fi eliminată «cauza» suferința ca un fapt condițional din punct de vedere social și economic. Dacă se ajunge la aceasta este necesară, după marxismul ortodox, o practică revoluționară.

Autoarea protestantă Dorothee Sölle, în cartea sa *Suferința*, a făcut o critică ferocă a post-creștinismului. Autoarea vorbește despre o tendință a societății de a îndepărta suferința. Această dezvoltare, spune ea, a dus și la un Dumnezeu «apatitic» al creștinilor moderni. Dumnezeu al Bibliei este alături de cei oprimați, de muncitori și de cei mici. Pentru a depăși durerea, pentru a elibera omul de durerea mută, neexprimată. În acest sens poate fi de folos lamentarea care se află în psalmi. Numai dând expresie sonoră durerii, se poate discuta asupra posibilităților și formelor concrete și de organizare a eliberării.

mană. În această secțiune se tratează mai ales despre acea suferință care «nu poartă leoparte» și «elimină», care ne lovește și ne provoacă durere.

Existența permanentă a durerii

Robert Spaemann, într-un eseu filosofic a explicat că problema asupra sensului suferinței este în sine un paradox, pentru că este vorba de a ne întreba asupra sensului experienței suferinței din experiența non-sensului. De fapt, suferința începe tocmai acolo unde nu reușim să găsim activ o situație determinată într-un context al sensului. De aceea teza sa sună astăzi ca o tautologie: *«Suferința nu poate avea sens în sine însăși; poate doar să aibă o funcție în referință la un scop posibil»^o.*

Karl Rahner vede incomprehensibilitatea durerii în legătură cu misterul permanent al lui Dumnezeu. Dumnezeu cel incomprehensibil pătrunde existența noastră, o solicițe, o revendică și o transformă. Pentru Rahner durerea este un moment al acestei incomprehensibilități, o formă de participare la viața lui Dumnezeu, și ea inexplicabilă, a incomprehensibilității lui Dumnezeu însuși.

«De fapt, se întâmplă în practica existenței noastre că primirea lui Dumnezeu ca mister inexplicabil este în sine o primire tacită a inexplicabilității și misterului durerii constituie același proces»^o.

De aceea, răspunsul la durere vine din iubirea care adoră și nu pune condiții, înțelegându-se că este un răspuns pe Dumnezeu însuși.

Această situație permanentă de mister al durerii invită la prudență în fața tentativelor simpliste ale problemei suferinței. Nu este nici o soluție «ușoară», care ar rezolva problema «perfect». Pot fi doar răspunsuri aproximative, tentative de a pune durerea în contextul sensului. Într-adevăr, pentru că sensul nu poate fi experimentat într-un mod separat și impasibil față de suferință, într-un orizont de angajamente personale, și problema durerii - în termeni teologici - nu poate fi rezolvată decât prin a afla o cale de soluționare numai în orizontul întâlnirii cu Dumnezeu.

Încercări de răspuns

Aceste încercări de a lua durerii ceva din incongruența sa, se învârt mai ales în jurul problemei conciliabilității durerii cu credința în Dumnezeu Creator. O a doua linie de gândire trimite la misterul lui Cristos, la moartea și învierea lui Isus ca răspuns.

«Creația lui Dumnezeu și suferința. Durerea este «stînca ateismului», a notat Hegel († 1837). De aceea, dezbaterea asupra durerii are loc și pe planul teodiceei despre problema «justificării» lui Dumnezeu în fața durerii acestei lumi.

Mai precis, trebuie să distingem între suferința pe care și-o cauzează oamenii re-

Acele suferințe pe care oamenii și le cauzează reciproc nu pot fi imputate lui Dumnezeu. «Dacă Dumnezeu vrea libertatea creaturală, aceasta comportă în mod necesar suferința și durerea». Decizia negativă pentru libertate comportă în mod inevitabil durerea. Durerea este rezultatul păcatului. Dacă durerea este rezultatul păcatului, durerea este o obiectivitate la bunătatea, atotputernicia lui Dumnezeu.

Mai grea este tentativa de «a înțelege» durerea care nu are originea în păcat, al cărei sens se ascunde în creație. Tradiția teologică a scos în evidență această «durere fizică», declarând-o consecință a pedepsei. Gisbert Greshake încearcă un răspuns, notând că durerea umană «dată fiind împletirea omului cu lumea, se delimitează cu anticipația suferințelor evoluției infra-umane». De aici urmează că «prețul iubirii» este «neconștientizarea suferinței, nereușita și deci, ceea ce provoacă durerea»^o.

Cristos cel răstignit ca răspuns. Incercarea de a înțelege suferința ca «preț al iubirii» prezintă nici «o soluție», ca și cum cu ea toate problemele sînt eliminate. Căci dacă la Isus cel răstignit nu constituie un principiu ce clarifică totul.

Moartea pe cruce a lui Isus este ultimul atac în forță al super-puterii răului și al dorinței de iubire radicală este redus la tăcere de ura radicală^o. Fidelitatea lui Isus față de Tatăl, și iubirea sa pentru oameni, au provocat un conflict ce l-a costat viața.

Moartea lui Isus manifestă abisul păcatului, dar învierea sa dă speranță. În dialogul cu Dumnezeu în comuniune cu Cristos, fie că ea este cauzată de semenii noștri, sau își are originea în păcat, aici se află drumul spre viață. O astfel de durere poate deveni fecundă pentru că, suferința apostolică (cfr. *Col 1, 24*) devine posibilă.

Dacă *Ev 5, 8* spune că Isus a învățat ascultarea prin suferință și în felul acesta a devenit perfect, și pentru ucenicul Domnului durerea poate duce la purificare și la o comuniune mai intensă cu Cristos.

VOCATIE SI VOCATII

După primul capitol, introductiv și de clarificare a conceptelor, capitolul al doilea prezintă configurația fundamentală a vieții spirituale, prezentând trăsături și aspecte care iese din centru însuși al comuniunii de viață cu Dumnezeu, prin Cristos în Duhul Sfânt. În capitolul al treilea este ilustrat dimensiunile spirituale ale vieții spirituale, în diferite ambianțe creștine. În cel de-al patrulea capitol vom lua în considerație alte aspecte ale sfințităii acestei vieți spirituale. Configurația fundamentală a vieții spirituale în aceste sale dimensiuni este examinată în realizările condiționate de vocațiile personale. Sfințirea și spiritualitatea a Evangheliei este trăită în moduri diferite, legate de individualitatea inconfundabilă a fiecărei persoane și de diversitatea condițiilor de viață.

Iată care vor fi problemele fundamentale ale acestui capitol: vom trata despre vocația la perfecțiunea vieții spirituale și despre vocația inconfundabilă a fiecăruia. În sfârșit, vom reflecta asupra unor realizări aparte ale vieții spirituale.

IEMAREA TUTUROR LA VIATA

SPIRITUALA

IEMAREA TUTUROR LA SFINTENIA VIETII CRESTINE

Este o problemă de nescindat legată de limbajul celor două căi ale vieții creștine care apare încă în timpul sfinților părinți ai Bisericii, chiar dacă în același timp a fost subliniată diferența dintre viața la perfecțiunea vieții creștine. Cele două căi erau înțelese prin două grupe de persoane: cei ce trăiau în lume parcurgeau «calea poruncilor»; pentru monahi calea era «calea sfaturilor evanghelice». Calea poruncilor este suficientă pentru a dobândi viața, pentru a fi salvați. Este vorba despre «a observa poruncile». Cel care trăiește în lume se spunea, poate să se mulțumească cu acest nivel. «Calea sfaturilor», dimpotrivă, este mai înaltă, mai la mîntuire, ci la perfecțiune, la care duc în concret cele «trei sfaturi evanghelice». Această teorie, de la Cristos ar proveni două propuneri diferite. El intenționează să-și arate că pe toți și oferă tuturor posibilitatea amplă de a ajunge la Împărăția lui Dumnezeu, ei care o doresc sînt conduși de el la o perfecțiune superioară. Creștinul este pus în viața, nu numai între mîntuire și pierzare, dar și între posibilitatea de a dobândi viața și posibilitatea de a intra în perfecțiunea mîntuirii.

Pericopa evanghelică la care tradiția se referă pentru a afirma aceste două grade ale vieții creștine este relatarea chemării tînărului bogat (Mt 19, 16-22). La întrebarea sa, de ce să facă pentru a obține viața veșnică, Isus îi răspunde: «Păzește poruncile» (Mt 19, 17). Iar el pe acelea care sînt apoi enumerate imediat (vv. 18 ș.u.). Tînărul replică faptul că el totdeauna și întreabă ce-i mai lipsește, iar Isus îi răspunde: «Dacă vrei să fii desăvârșit».

IEMAREA TUTUROR LA VIATA SPIRITUALA DUPA NOUL TESTAMENT

Unde căi în Mt 19, 16-22?

Versiunea mateiană a pericopei tânărului bogat pare să vorbească despre două grade de creștinătate, dar ea se deosebește în unele puncte de versiunea oferită de Mc 10, 17 și de Lc (Lc 18, 18-23). Deja primul răspuns al lui Isus din Mt este amplificat: «Dacă vrei să obții viața, păstrează poruncile!». Numai în Mt enunțarea poruncilor include porunca de aproapele, după Lv 19, 18. În Mt tânărul bogat întreabă: «Ce-mi mai lipsește?», iar Isus răspunde: «Dacă vrei să fii desăvârșit...», în timp ce în Mc și Lc la obiecția tânărului bogat, care notează că a observat toate aceste porunci enumerate, răspunsul dat de Isus este: «Îți lipsește un singur lucru: mergi, vinde...»^o.

Pentru înțelegerea textului este important să ținem cont că termenul «desăvârșit» este folosit în Matei. Numai Mt folosește acest adjectiv în două pasaje (Mt 5, 48; 19, 21). În Mt înțelege răspunsul global la proclamarea Împărăției lui Dumnezeu. Este perfect cel care vrea să asculte exclusiv de Dumnezeu și să îndeplinească în mod radical voința sa.

Prin exemplul tânărului bogat, Matei putea să arate iudeo-creștinilor ceea ce Cristos cerea încolo de cerințele legii iudaice. În acest text nu se vorbește despre două grade de creștinătate. «Dobândirea vieții veșnice» (Mt 19, 16.17) și «intrarea în Împărăția cerurilor» (Mt 23, 13; cfr. și v. 21) sînt de fapt același lucru. Pericopa reprezintă o vocație la urmare. Refuzarea bunurilor sale este pentru acest tânăr îndeplinirea poruncilor, expresia dăruirii lui Dumnezeu.

«Indemnul și cerința lui Isus este unitară și e descoperită numai gradual. Cine vrea să intre în viața veșnică trebuie să fie «desăvârșit». Trebuie să observe poruncile, dar așa cum le interpretează Isus. În cazul tânărului bogat, aceasta înseamnă renunțarea la bunurile pămîntești și acceptarea urmăririi sale»^o

Deci, Matei nu vorbește despre o cale a poruncilor care ar fi mai ușoară decât calea cerințelor. Adăugarea poruncii iubirii față de aproapele (în Mt 19, 19; în confruntare cu Lc 10, 27) trimite deja la faptul că și prin primul răspuns Isus se referă la tot. În același timp, pasajul rezultă clar că vocația creștină are diferite înfățișări, cunoaște o mulțime de căi.

Cum se realizează vocația la viața creștină în Noul Testament

Textele din Noul Testament cunosc o singură perfecțiune. În ele nu se prospectează alegerea între două căi, una mai exigentă și una mai ușoară. Nu se spune nicioc că creștinul poate să se mulțumească cu un minimum. În acest sens, mai ales prezentare

Capitolul 5 al Constituției Dogmatice despre Biserică este intitulat «Vocația universală în Biserică». Acest capitol cuprinde numerele de la 39 la 42 ale documentului al.

«istoria» acestui text^o

Prima schemă a Constituției asupra Bisericii, discutată în 1962, orînduia capitolele 6 după cele 6 «stări» din Biserică. Capitolului asupra episcopatului și asupra episcopilor titulari îi urma unul despre «stările de perfecțiune evanghelică»; lui trebuia să urmeze capitolul 6 despre laici. Conceptul «stări de perfecțiune» putea să se bazeze pe o tradiție veche (de la Toma de Aquino pînă la Pius al XII-lea), dar conținea explicit ideea de grade de perfecțiune ale vieții creștine care se inspira din *Mt* 19.

În lunile următoare, pînă la versiunea finală, activitatea conciliului a făcut mai mult pentru bătălii. Vocația la perfecțiune și sfințenie nu a mai fost limitată numai la starea religioasă, s-a spus clar că fiecare creștin, oricare ar fi forma sa de viață, este chemat la perfecțiune și sfințenie.

Si noua numerotare a capitolelor arată această repropunere. După tratările asupra episcopilor, preoților și diaconilor (capitolul 3), se vorbește despre vocația laicilor (capitolul 4), în capitolul 5 se vorbește despre vocația tuturor la perfecțiune. Urmează capitolul 6 care tratează despre viața religioasă.

Deci, sîntem în fața unei desființări «oficiale» a teoriei celor două căi, calea porului la perfecțiune (a sfaturilor evanghelice).

«mașii esențiale ale textului conciliar

Numărul 39, introductiv, din *Lumen Gentium* redă dimensiunea cristologică și universală a sfințeniei creștine: sfințenia omului înseamnă participare la sfințenia lui Cristos. Sfințit, în comuniunea Bisericii și prin ea.

Vocația tuturor la sfințenie este ilustrată cu referire la *Mt* 5, 48; se observă și faptul că Dumnezeu îi determină pe creștini la o viață trăită în iubire și că botezul sfințeniei este fundamental pe om; o astfel de sfințire trebuie să fie «menținută» în viață.

Este relevant mai ales nr. 41, unde se vorbește despre multipla realizare a unicei sfințenie:

«Toți credincioșii... se vor sfinți din zi în zi mai mult în condițiile lor de viață, în îndatoririle și în circumstanțele proprii, și prin ele, dacă primesc toate cu credință din mîna Tatălui ceresc și conlucrează cu voința divină, manifestînd tuturor, în însăși îndeplinirea activităților pămîntești, iubirea cu care Dumnezeu a iubit lumea»

Fiecare botezat este chemat la plinătatea vieții spirituale. Însă din afirmațiile iului Vatican II a rezultat și faptul că aceste realizări ale spiritualității sînt multiple. Fiecare trebuie și poate să devină sfînt în cadrul situațiilor concrete în care trăiește. Ieșirea din lume este o chemare la viață. Dumnezeu este «cel care cheamă» (*Rm* 9, 12; *Gal* 5, 8). Apelul, chemarea este modul în care Dumnezeu merge în întîmpinarea omului.

BLIA: CHEMAREA CA APEL SI TRIMITERE

Vocații și misiuni în Vechiul Testament

Marile vocații ale Vechiului Testament au totdeauna drept conținut o însărcinare de către Dumnezeu. Dumnezeu cheamă pentru o misiune. Aceasta este valabil, de exemplu, pentru Noe (*Gen* 12, 1), pentru Moise (*Ex* 3, 10.16) și pentru profeți ca Amos (*Am* 7, 15), Isaia (*Isa* 1, 7) și Ezechiel (*Ez* 3, 1.4). La început este alegerea divină, orînduită de Dumnezeu, care trebuie să fie îndeplinită.

Elementul specific al vocației (în raport cu noțiunile de alegere și misiune) constă în chemarea personală, care uneori transformă pe cel interesat în așa fel, încît să-și schimbe nu numai direcțiile de viață externă, dar să și facă din el un om nou în interior.

Acest aspect apare clar acolo unde Dumnezeu pronunță numele celui pe care îl cheamă (*Gen* 15, 1; *Ex* 3, 4; *Ier* 1, 11; *Am* 7, 8; 8, 2). Pentru a exprima noul mod al existenței, Dumnezeu îi dă uneori și un nume nou (*Gen* 17, 5; 32, 29; cfr. *Is* 62, 2; *Ap* 2, 17).

Acestui apel al lui Dumnezeu îi răspunde cel interpellat. De la cel chemat, Dumnezeu așteaptă la un «da», la credință, ascultare. Uneori, un astfel de răspuns imediat și o schimbare de direcție în propria viață, au loc efectiv (cfr. *Gen* 12, 4; *Is* 6, 8); alteori însă, răspunsul este cuprins de teamă și încearcă să fugă de Dumnezeu (*Ex* 4, 1 ș.u.; *Ier* 1, 6; 20, 3-16). Vocația îl duce adesea pe cel interesat la un raport încărcat de tensiune cu Dumnezeu, care devin străini (*Gen* 12, 1; *Is* 8, 11; *Ier* 12, 6; 15, 10; 16, 1-9; cfr. *1 Re* 19, 4).

Vocația în Noul Testament

Isus își formează cercul celor 12, chemîndu-i unul cîte unul (cfr. *Mc* 3, 13 ș.u.); în chemarea lui Isus merge dincolo de cei 12 (cfr. *Mc* 10, 21; *Lc* 9, 59-62). În relatările chemării, 16-20 și textele paralele; 2, 13-17 și textele paralele; *In* 1, 25-51) se află acele trăirile și izbile în chemările vetero-testamentare. Cel chemat intră în slujirea misiunii lui Isus. Cel interpellat personal, uneori cu un nume nou (cfr. *Mt* 16, 18; *Mc* 3, 16 ș.u.; *In* 1, 42). Acest apel este realizarea angajamentului deplin. Se poate aștepta o nouă situație

VOCATIA FIECARUIA IN MARTURIILE SPIRITUALITATII CRESTINE

Forme particulare ale chemării adresate fiecăruia

Dacă viața creștină și a fiecărei persoane este văzută ca vocație, dacă este adevărat că creștin este un chemat, că Dumnezeu îl cheamă și îl trimite în Duhul său Sfânt, atunci într-un mod clar acolo unde este vorba despre o vocație neobișnuită.

Posibilitatea martiriului în primele secole făcea pe fiecare creștin conștient de faptul că implică datoria unei mărturisiri curajoase. În cadrul unei situații inevitabile, fiecare trebuia să ia poziție. În felul acesta erau conștienți de angajarea proprie, activă și responsabilă.

În primele secole mulți creștini alegeau celibatul, într-un prim timp în cadrul comunităților și apoi în afara lumii locuite, pentru a trăi singuri ori împreună cu alții dăruindu-se lui Dumnezeu. Și acest stil de viață monastică arată clar cum apelul lui Dumnezeu se adresează spre fiecare persoană.

Și convertirile constituie manifestări ale acestei chemări personale din partea lui Dumnezeu. Adesea, marii sfinți au fost personaje în a căror existență se verifica o «cotitură» sau o dăruire progresivă spre o viață creștină trăită cu seriozitate extremă, așa cum se poate vedea din *Confesiunile* sfințului Augustin, a constituit adesea pentru secolele următoare un model literar pentru a reprezenta convertirea unei persoane la Dumnezeu. Printre sfinți din Evul Mediu trebuie să menționăm mai ales pe Francisc de Assisi. De altfel, adesea în adevărate vocații se găsesc trăsături ce fac aluzie la vocațiile ucenicilor.

Ignațiu de Loyola și descoperirea propriei vocații

Ignațiu de Loyola s-a convertit după rana suferită în 1521, însă forma concretă a acestei chemări este drumul fixat pentru el de Isus Cristos și s-a manifestat după o lungă căutare. Acesta este conținutul cărții care ne informează amplu *Povestirea unui pelerin*.

Și opera sa - *Exerciții spirituale* s-au născut din acest proces de căutare a propriului Dumnezeu. Prin ele Ignațiu intenționa să ajute persoanele bine dispuse să găsească calea trasei personale.

Pentru el, un ajutor în luarea acestei decizii se găsește în «discernământul spiritelor». El este convins că Dumnezeu îl mișcă pe fiecare din interior. Dar aceste solicitări și impulsuri primite de la Dumnezeu, sînt diferite de cele care induc în eroare și nu indică calea adevărată de Dumnezeu. Posibilitatea de găsire a acestei căi este deschiderea deplină și responsabilitatea la solicitările lui Dumnezeu. În acest sens, Ignatius vorbește despre atitudine

erificată alegerea irevocabilă a unei «stări», cel ce face exercițiile trebuie să reflecte și să amelioreze sau cum să dea o formă nouă condiției sale de viață.

«Si în această privință să nu dorească a nu căuta altceva decît, în toate și prin toate, cea mai mare laudă și slavă a lui Dumnezeu, Domnul nostru. De fapt, fiecare să se gîndească că în toate lucrurile Duhului va face progrese în măsura în care va ieși din iubirea de sine, din voința proprie și din propriul egoism»^o.

FLECTII SISTEMATICE ASUPRA CHEMARII LUI DUMNEZEU SATA FIECARUIA; M SA O RECUNOASTEM?»

nnul care cheamă și discipolul care ascultă

Creștinul știe că este chemat la sfințenie împreună cu toți ceilalți membrii ai poporului lui Dumnezeu care sînt în Cristos. În același timp, fiecare dintre noi este iubit și chemat de Dumnezeu într-un mod unic, inconfundabil. Fiecare dintre noi este important pentru Dumnezeu care ne cheamă să parcurgem calea, încredințîndu-ne datorii specifice misiunii. Este important a recunoaște această cale, aceste îndatoriri, această misiune.

O astfel de «alegere» poate avea loc numai dacă creștinul trăiește într-o atitudine de deschidere fundamentală și disponibilitate, și se străduiește continuu să păstreze această deschidere. Aceasta înseamnă mai ales că deciziile vitale nu sînt luate pe baza criteriilor de oportunitate și conveniență, și că nu trebuie să se excludă niciuna dintre posibilitățile pe care Dumnezeu le semnalează. În ultimă instanță această deschidere și disponibilitate nu este alt decît un aspect al atitudinii de credință, a celui «da» total al omului dat lui Dumnezeu care o revelează.

Un climat favorabil unei astfel de decizii pentru o ascultare atentă și disponibilă este creat atunci cînd persoana se angajează să realizeze o întîlnire intensă cu Cristos în lectura și meditația Sfintei Scripturi. Se realizează aici o confruntare continuă a criteriilor și valorilor noastre cu acele linii de fond indicate de Isus. Acela care se străduiește în mod sincer să asculte cuvîntul lui Dumnezeu, este mișcat de acel Duh care indică drumul corect al vieții.

Creștinul, convins că Dumnezeu ne-a recunoscut și ne-a iubit în Isus Cristos, mai ales de întemeierea lumii (cfr. *Ef* 1, 4 ș.u.), poate să se considere pe sine însuși, dispozitivul și condițiile sale, posibilitățile și limitele sale, ca și semne ale acestor îndatoriri pe care îl încredințează Dumnezeu. La fel, condițiile vieții, diferitele circumstanțe și experiențe, furnizează tot atîtea indicii care orientează spre voința lui Dumnezeu. Însă cu toate aceste

Acela care își caută propriul drum nu trebuie să piardă din vedere toate acestea. Că deschisă și disponibilă, în ascultarea și practicarea constantă a cuvîntului lui Dumnezeu față de circumstanțele vieții concrete, se poate lua decizia justă, se poate găsi a cale. Totuși, rămîne adevărat că nu trebuie să încetăm niciodată să ne întrebăm din nouă. Este vorba de a continua să o parcurgem. Și este important să știm să vedea a cale în mersul său concret, ceea ce reușește mereu numai prin hotărîri scurte.

erite vocații

Atunci cînd vorbim despre vocații ne gîndim în primul rînd la «vocații bisericești: călugărești», de preot și de monah. Însă reflecțiile noastre cu privire la vocația creștin nu se limitează numai la aceste vocații, determinante pentru viața Bisericii, năbrățișează o multitudine de realizări.

Aceste căi la care Dumnezeu cheamă, pot fi considerate din mai multe puncte de vedere:

- Din punctul de vedere al formei de viață se poate vorbi despre vocații la căsătorie și la celibat. În ambele cazuri este vorba despre realizarea iubirii în fecunditate, că și celibatul creștin nu se poate realiza doar în concentrarea asupra eu-lui propriu, e trăit din iubirea unei valori superioare, «pentru Împărăție».

- Din punctul de vedere al ambientului, al activității și responsabilității, se poate vorbi între vocații în Biserică și vocații în societate. Printre vocațiile eclesiastice, miniștrii, conferit prin sacramentul ordinului, este de o importanță deosebită. El reprezintă o responsabilitate totală și irevocabilă către slujirea în Biserică, în funcție de prezența lui Cristos, în viața Bisericii, în poporul lui Dumnezeu. Vocațiile pentru societate sînt în raport strîns cu responsabilitatea creștinului față de lume, pentru o societate mai bună și o conviețuire umană.

- În sfîrșit, vocația călugărească se pune între aceste două forme de vocații. Pe de o parte, această modalitate de viață își are sens și este de înțeles numai pentru credincioși, care, prin viața, activitatea concretă a unei comunități religioase determinate sau a unui ordin religios determinat poate să se desfășoare întru totul și pentru tot în ambientul responsabil față de lume (școală, asistența celor bolnavi, etc.). Acolo unde comunitatea religioasă se desfășoară exclusiv în meditație și rugăciune, această vocație se sustrage încă și mai mult de orice «evaluare» umană și de la orice criteriu bazat pe utilitate imediată și constatat

OCATIILE CA TIPURI DE SPIRITUALITATE

Toți sînt chemați la sfințenie și la perfecțiunea vieții spirituale. Pe de altă parte, fiecare este chemat de Dumnezeu în mod personal. Din acest motiv sînt atît de real

Teza că viața călugărească se distinge de existența creștină comună, prin cele trei ale castității, sărăciei și ascultării, numite «sfaturi evanghelice», este de obicei dată ca formulă concentrată pentru a exprima spiritualitatea vieții călugărești.

trei sfaturi evanghelice» în istorie

În epoca patristică era subliniată foarte clar unitatea dintre viața creștină și perfecțiunea care se opunea afirmației celor două căi creștine, diferite calitativ una de cealaltă, dar care a trăit el însuși o viață celibatară și a vorbit adesea despre celibat și despre perfecțiune, subliniază că dincolo de porunca iubirii nu există nici o altă perfecțiune (cfr. **Mt 23**). Mai mult încă, a notat că renunțarea la bunurile materiale nu este o garanție de a ajunge la perfecțiune⁵⁰.

Si Ioan Gură de Aur († 407) a arătat care este datoria tuturor în vederea perfecțiunii: «Datoria este valabilă doar pentru monahi⁵¹. Pe de altă parte, sfântul interpretează drumul celui care trăiește în sărăcie și celibat, ca o manifestare mai completă a iubirii⁵². Augustin afirmă că toți ucenicii lui Cristos sînt în drum spre același scop, dar că este posibilitatea de a merge o cale mai directă spre el, care constă în renunțarea radicală la bunurile pămîntului⁵³».

În fine, se poate spune pentru perioada sfinților părinți, că datoria tuturor creștinilor de a atinge perfecțiunea este în continuu subliniată, și că se încearcă să se scoată în relief specifice: în celibat și în sărăcie, ca un drum care duce direct la țintă, care eliberează de ceea ce este păcatul (cfr. 1 *Cor* 7, 34), care este expresia iubirii supraabundente față de Cristos. Dar nu trebuie niciodată despre cele trei sfaturi. Forma de viață monastică este descrisă în totalitate iar dacă celibatul și renunțarea la bunurile pămîntesti sînt subliniate ca semne distinctive.

În Evul Mediu, de la început se face distincția între poruncile Domnului, care obligă toți creștinii și sfaturile care îi privesc pe monahi. În această direcție se orientează deciziile conciliului de reformă din Aachen (816), asupra formei de viață a clericilor, iar mai târziu al lui Urban al II-lea († 1099) în care se spune:

«Sfînta Biserică, la începuturile sale, a instituit două forme de viață: prima îmbrățișează neputința celor slabi cu indulgență; cea de-a doua conduce viața fericită a celor tari la perfecțiune. Prima rămîne la cîmpie, cea de-a doua urcă în vîrfurile muntelui. Prima eliberează de păcatele cotidiene, cea de-a doua dobîndește merite veșnice prin rugăciune insistentă și zilnică»⁵⁴.

⁵⁰ Cfr.: I. HAUSHERR, *Christliche Berufung und Berufung zu Mönchtum nach den Kirchenvätern*, în G. THILS-K. VL. TRUHLAR (editor), *Die christliche Vollkommenheit*, Freiburg 1965, pp. 30-114.

Formula clasică a celor trei sfaturi evanghelice se întâlnește în formă aluzivă abia la începutul secolului al XII-lea. Prima mențiune explicită este în regula sfântului Francisc de Asisi:

«Regula și viața acestor frați este aceasta, adică să trăiască în ascultare, în castitate și fără proprietate și să urmeze doctrina și pașii Domnului nostru Isus Cristos...»⁶.

Intr-un mod asemănător, în 1247, papa Inocențiu al IV-lea, referindu-se la clarificarea și explicarea că ascultarea, separarea de bunurile materiale și castitatea permanentă sunt esența oricărei vieți călugărești⁷.

O teorie sistematică a sfaturilor evanghelice se află în Toma de Aquino, pentru că înțelegerea creștină constă în îndeplinirea poruncii iubirii, care nu cunoaște nici o limită. Astfel, «ascultarea» au misiunea de a ajuta o astfel de observare a principalei porunci.

«trei sfaturi evanghelice»: ce se înțelege și ceea ce nu se înțelege

Din referirile istorice făcute reiese tendința de a distinge calitativ cele două căi, una a poruncilor și aceea a sfaturilor evanghelice. Se vede apoi cum forma de viață s-a dezvoltat gradual în formula celor «trei sfaturi evanghelice». Pentru o perioadă de timp era în prim-plan descrierea vieții monastice în totalitatea sa, lucru ce s-a reflectat în formula profesiei religioase a benedictinilor: monahul face «vota de castitate și ascultării» (permanența în comunitatea călugărească), de «conversio morum» (această este o schimbare concretă a vieții monastice) și de «oboedientia» (ascultarea ca înțelegere și supunere față de abatele care-l reprezintă pe Cristos)²³. Și în regula sfântului Francisc de Asisi este pe planul întâi urmarea lui Cristos, concretizată în aspectele săvârșirii și ascultării.

În ele însele, cele trei sfaturi nu sînt ușor de interpretat ca «sfaturi» pe care trebuie să le urmezi²⁴.

- Pentru «sfatul sărăciei» se face trimitere la *Mc* 10, 17-31, însă aceste cuvinte se referă la cel chemat și pentru ucenici, în termeni alții de deciziile care nu pot fi interpretate ca «sfat».

- Pentru «sfatul ascultării» se face trimitere la ascultarea lui Isus (*Fil* 2, 6-11; *Ev* 10, 17-22; *In* 4, 34; 6, 38-40; 17, 4). Însă nu e acesta sensul primar al acestor pasaje biblice care vorbește despre sfatul ascultării. Desigur, Noul Testament vorbește despre ascultarea de la Dumnezeu (în ambientul statal, familial, ecleziastic), dar nu este nici un text care să sugereze «supunerea propriei voințe unei alte persoane pentru a dobîndi perfecțiunea».

- Un «sfat» în sens propriu există numai pentru celibat. Pentru el se poate face trimitere mai ales la *Mt* 19, 10-12, unde se vorbește despre celibatul pentru Împărăția lui Dumnezeu, precum și la *1 Cor* 7, 25, unde apostolul dă un «sfat» pentru fecioare, care nu este de nici o «poruncă» a Domnului referitor la această problemă. Și aici, de

În acest context trebuie să ne întrebăm și asupra sensului conceptului de «sfat» sau «sfat» al lui Isus. Prin sfat se înțelege o directivă, o orientare a Evangheliei care nu este obligatorie pentru toți, dar care este recomandată pentru a obține mai ușor perfecțiunea. Este neașteptată prezența în Noul Testament a unei etici a celor două nivele, se ia și baza pentru diferite interpretări. Mai ales termenul «sfat» poate fi înțeles greșit. Sfatul ar putea fi o recomandare încredințată liber «arbitrului» fiecăruia. În timp ce în sensul reflexiv al sfatului, asupra realității vocației fiecăruia, trebuie să spunem că atunci când cineva își dă seama că este chemat de Dumnezeu la viața religioasă, această cale a sa pentru el nu mai este o alegere, dar devine o datorie sfântă.

Formula «celor trei sfaturi evanghelice» nu este, deci, așa de clară și univocă ca pare să fie. De fapt, ea nu descrie în mod exhaustiv viața religioasă, iar pe de altă parte nu poate fi aplicată la cele trei sfaturi care ar fi prezente în Evanghelie, nici că astfel de sfaturi răsună numai pentru cei ce sînt chemați să le trăiască.

La neo-testamentară a vieții religioase

Viața religioasă nu a fost instituită direct de către Isus. Sau, cel puțin, textele Biblice nu spun nimic referitor la asta. Însă textele radicale, mai ales acelea care vorbesc despre căsătoria la bunurile pămîntești și despre celibat, au constituit un impuls determinant pentru o viață care-și punea drept obiectiv central, realizarea acestor valori. La început nu existau distincții asupra «celor trei sfaturi», însă numai efortul de a trăi aceste cuvinte radicale a condus la o formă de existență care să meargă dincolo de parametrii normali.

Deja în secolele II și III se poate vorbi despre o asceză pre-monastică, trăită în comunitățile ecleziale. Ne sînt exponenți, mai ales în ambientul siro-palestinian, pe care îl constituie apostolii itineranți care continuau stilul de viață al primilor misionari, căutînd în mod constant să realizeze idealul «ascetismului itinerant» (cfr. 1 Pt 2, 11; Ev 11, 38), iar pe care îl constituie aceia care trăiau în comunitate ca celibati «pentru Împărăție». Din aceste grupuri a apărut la începutul secolului al III-lea, adevărata asceză monastică, trăită în afara comunității. Urmările clare ale începuturilor acestei forme de viață se află în Egipt. Figura lui Ananiaș care pe la 275, inspirat din Mt 19, 21, s-a retras în pustiu, reprezintă primul tip de viață eremitică; forma de viață eremitică, sau de anahoret; viața comună rînduită cu rigurozitate, cenobitismul este legat de egipteanul Pahomie († 346).

În special, sînt două serii de motive care determinau pe creștini la viața monastică. Unele radicale ale lui Isus referitoare la urmarea sa și descrierea din *Fap* a vieții primare din Ierusalim.

Intr-un studiu publicat prima oară în 1963: *Grupul discipolilor lui Isus ca semn* (și ca model original al vieții religioase în Biserică), Heinz Schürmann a încercat de ce se face referire în primul rând la urmarea lui Isus pentru a motiva o viață. Să vedem pe scurt observațiile sale fundamentale.

Schürmann pornește de la constatarea că alcătuirea cercului celor 12 ucenici a fost simbolic. Nu toți cei ce au dat ascultare cuvintelor lui Isus (cfr. *Lc* 10, 38-42; *Mt* 10, 1-4) și-au mărturisit propria credință în el (cfr. *Lc* 12, 8 ș.u. *Mc* 5, 19) au fost numiți ucenici, care la început era mai amplu (cfr. *In* 6, 66), a fost redus la numărul simbolic 12 (*Mc* 3, 13-19). În felul acesta, Israelului i se făcea o mare promisiune: restabilirea lui celor 12 triburi se prospecta ca un eveniment viitor, în cazul că Israel se convertea și l-ar fi recunoscut pe Isus ca Păstor al său (cfr. *Lc* 12, 32; 22, 30 ș.u.).

Însă, în afară de promisiune, lui Israel îi era adresată în termeni și mai clari, o chemare: acești discipoli ai lui Isus au dat ascultare proclamării apropiatei Împărății cerești, s-au convertit și l-au urmat pe Isus, la fel, întregul Israel trebuie să asculte cuvântul lui Isus și să-și mărturisească propria credință în el.

Astfel, grupul celor 12 ia o semnificație exemplară. Ilustrează și evidențiază că trebuie să facă: să se convertească la Isus și să-i asculte cuvântul (cfr. *Lc* 10, 38-42; *Mc* 3, 13-19). Cercul ucenicilor devine «familia lui Dumnezeu» (cfr. *Mc* 3, 35) pentru că îndeplinește voia lui Dumnezeu.

Schürmann clarifică această idee fundamentală a dimensiunii simbolice a cercului și deci a sfaturilor - în trei momente succesive:

- Sensul și scopul grupului de ucenici este descris în *Mc* 3, 13-19 într-o dublă dimensiune: ei sînt chemați pentru a asculta cuvintele lui Isus și pentru a învăța stînd cu el. Ei trebuie să fie înglobați în misiunea mesianică de vestire a Împărăției și de realizare a ei. În grup, călugării trăiesc cu adevărat vocația lor atunci cînd pe primul plan pun ascultarea de la Isus și mărturia dată lui. O viață zidită pe aceste exigențe constituie pentru toți creștinii un semn care trimite la dimensiunile de nerenunțat ale urmării.

- Pentru a fi primiți în cercul pre-pascal al ucenicilor, trebuie să se realizeze condițiile necesare: «ascultarea docilă» pentru a intra în comuniunea de viață, de acțiune cu Isus din Nazaret, și «lipsa de patrie» ca și condiție pentru acest «a fi» cu Isus, pentru că numai cel care se separă de orice legătură, de familie și avere, poate intra în comuniune cu Isus.

În felul acesta sînt identificate elementele formei de viață caracteristice călugărilor noi le numim «sfaturi evanghelice». Ascultarea ca docilitate, sărăcia și celibatul locuinței proprii. În grupul pre-pascal al ucenicilor, aceste condiții constituie condiția pentru a intra și a face parte din cercul auditorilor exemplar. Nici pentru călugări, nici pentru creștinii laici «sfaturile» nu reprezintă în sine perfecțiunea, ci «îi întăresc într-o stare de viață «per se» un semn; mai mult încă îi fac liberi pentru a asculta și urma cuvântul lui Dumnezeu și de a-și mărturisi eficacitatea».

nunitatea ucenicilor trebuie să fie trăită în unitate, trebuie să izvorască din i
iă și să constituie un semn pentru lume. În mod similar, viața călugărească treb
ărturia unei conviețuiri fraterne, a unei uniri profunde.

La drept vorbind, o astfel de formă de ucenicie a existat numai cât timp Don
fizic pe acest pământ:

«Chiar dacă toți creștinii de acum în Biserică, în situația post-pascală, pot să-l «urmeze» pe
maniera dată fiecăruia, fiind astfel «discipoli», lipsește însă în această urmare și ucenicie ceva
fie caracteristic tocmai cercului ucenicilor lui Isus: dimensiunea simbolică. Mai există încă după
posibilitatea de a se raporta în termeni atât de legați de cuvântul lui Dumnezeu, într-o atitudine
ascultare și de a-l mărturisi (prin fapte și învățătură), așa cum puteau face ucenicii, pe care I
adunat înainte de Paști, în jurul său în acest scop?»

Printr-o astfel de întrebare Schürmann ne trimite la starea «sfaturilor evanghelice
: sînt chemați să le trăiască pot vedea în cercul ucenicilor prototipul vocației și mi

Comunitatea primară din Faptele apostolilor*

Printre mărturiile monahismului antic se găsesc deseori referiri la comunitate
ată de comunitatea primară din Ierusalim. De exemplu, în Pahomie, Vasile și m
stin, care la începutul regulii sale monastice formulează în următorii termeni obicei
religioase: «A trăi în comuniune și a fi în Dumnezeu cu o singură inimă și un
» (Fap 4, 32)*.

Tradiția monastică consideră această comuniune primară a creștinismului ca
solică»*. O atare formă de viață reiese din mărturia următoarelor pasaje din Fap:

- Fap 2, 43-47: Comunitatea primară este prezentată drept o comuniune în care
comun. Primii creștini îl laudau pe Dumnezeu și erau iubiți de populație. Frî
și mînceau împreună.

- Fap 4, 32-37: În acest text se exprimă în special comuniunea bunurilor: «Mul
a care veniseră la credință avea o singură inimă și un singur suflet și nimeni nu
lin avutul propriu ca un bun al său, ci toate le aveau în comun... Nimeni nu ducea
2.34a).

- Fap 5, 12-16: Aici se vorbește despre semne și minuni ale apostolilor, care
nitatea ca izvor de binecuvîntare.

O atare comunitate - și deasemenea comunitatea religioasă care ar voi să trăiască
model - este caracterizată mai ales de două momente:

- de comuniunea vie cu Domnul care vorbește prin gura martorilor și este ascu

Referindu-se la textele urmăririi și la descrierile comunității primare, vechile stice au oferit o interpretare a lor și explicarea propriului stil de viață. Pentru cimportant să-l urmeze pe Cristos, să trăiască în mod radical exigențele Evangheliei timp este interesat să realizeze Biserica drept o comuniune cu Domnul și o conviețuiri, pentru a da mărturie despre Evanghelie în lume.

tru o teologie a vieții călugărești

Acela care, după o perioadă de încercare, face profesie, face vot de castitate și ascultare; aceasta se realizează în fața Bisericii. Prin voturile religioase, candidatul la viața călugărească, totdeauna, cu întreaga sa viață, pe drumul urmăririi radicale a lui Cristos, care trăiește în observarea sfaturilor evanghelice, ci își găsește în ele o expresie concretă.

Faptul în sine implică deja puncte de vedere esențiale ale unei considerații teologice «sfaturilor». Se pune însă problema raportului între acest tip de viață și viața creștină, ca cea a sensului vieții religioase pentru întregul popor al lui Dumnezeu.

Șăraul și creștinul de rînd

Fundamentul oricărei vocații creștine este botezul, prin care am fost făcuți copii ai lui Cristos (cfr. *Rm* 6, 3-11). Botezul îi face pe creștini cetățeni ai unei noi lumi și străini pe acest pămînt (cfr. *1 Pt* 2, 11). Comuniunea baptismală cu Cristos însoțită de iparea la misiunea sa în lume. Prin botez, toți creștinii sînt luați în slujirea Domnului și jurat fidelitate veșnică lui. De aceea, distincția dintre călugări și ceilalți creștini se face la acest nivel.

«Fundamental, nu poți fi mai mult sau mai puțin mort pentru lume, nici nu poți fi mai mult sau puțin dăruit lumii în iubirea lui Cristos. Nici separarea de lume, nici dăruirea pentru lume nu sînt categorii creștine, nu sînt, mai ales, dacă sînt folosite pentru ele însele, sau una împotriva sau atribuite fiecare la grupuri diferite de creștini. Credincioșii sînt caracterizați de o consacrare lui Cristos, și în urmarea lui Cristos, de o unică dăruire lumii întregi (In 17, 9); și în cadrul acestei consacrări, fiecare primește carisma proprie (1 Cor 7, 7)»^o.

Distincția între călugări și ceilalți creștini se poate realiza în aceste moduri:

- O primă idee, folosită și de H.U. von Balthasar, pornește de la modelul vocațiilor și a raportului lor cu ceilalți auditori ai lui Cristos. În această privință se face două «mișcări», ambele fiind expresii ale iubirii:

«Unii, aleși și chemați, stau pe lîngă Domnul și merg împreună cu el, urmînd mișcarea sa de înălțare de la Tatăl către lume, către oameni, în misiunea creștină, pentru a se întoarce spre el și să-și aibă punctul de odihnă. Alții sînt «în lume», dar cu o neliniște interioară, care îi determină conti-

depășească lumea: privind acolo unde ar voi să fie, tinzând spre acel loc, sperînd; și odată mulțumind și lăudînd»^o.

- O a doua idee, propusă de teologul canadian J.M.R. Tillard^o, pornește de la mal, mai precis de la tensiunea care derivă din acel «deja» al mîntuirii actualității cu Cristos și acel «nu încă» al îndeplinirii. Călugărul - susține Tillard - se cîntăscă punînd accent pe «deja»; se înrădăcinează în tot ceea ce este esențial necesar al prin botez fiecărui creștin. Călugărul exprimă această viață în Impărăția lui Dumnezeu prezentă renunțînd în sărăcie, castitate și ascultare, la valorile esențiale ale creației umane.

În felul acesta este posibilă descrierea aspectului constitutiv al vieții religioase, alături pe creștinii care trăiesc «în lume».

Karl Rahner consideră «sfaturile evanghelice» o

«realizare concretă, perceptibilă a credinței (care iubește și speră) în harul lui Dumnezeu ca superior lumii și care constituie mîntuirea noastră»^o.

Aceasta nu înseamnă că credința care speră și iubește își află expresia numai în viață, călugărească.

«Actul de acceptare a lumii, întrucît este sanabilă și de sfințit, este și el, o formă de realizare a credinței. Însă numai în renunțare apare dimensiunea specifică a credinței ca primire a harului lui Dumnezeu superior lumii»^o.

Hans Urs von Balthasar vede starea religioasă ca

«expresia trăită a formei pure a vieții Bisericii»^o.

De fapt este tipic vieții creștine și a urmării creștine a fi dezlipiți de toate, a sta înaintea lui Dumnezeu istos cu iubire virginală, cu disponibilitate și dăruire totală. Pentru Balthasar, Feștea este realizarea globală a acestei forme de viață. Este modelul primar și începutul formării a Bisericii. Viața urmării sfaturilor evanghelice este o existență răstignită.

Simbolismul și semnificația simbolică a vieții călugărești

Simbolismul și semnificația simbolică a vieții călugărești

Deja prin referirea făcută în unele reguli monastice la descrierile care se găsesc în Scriptură, viața comunității primare, rezultă clar că prin viața sfaturilor evanghelice se caută realizarea urmării radicale a individului, ci și o realizare a Bisericii ca și comunitate. De altfel, și teza lui Balthasar arată dimensiunea eclezială a formei de viață religioasă.

Viața călugărească este un semn profetic pentru Biserică, mai precis un semn al logicii, întrucît în cadrul poporului lui Dumnezeu sînt propuși vizibil «oameni care trăiesc în comuniune cu Dumnezeu». Viața călugărească este o realizare a Bisericii ca și comunitate. De altfel, și teza lui Balthasar arată dimensiunea eclezială a formei de viață religioasă.

Si Rahner, în reflexia sa teologică asupra vieții călugărești, pune accent pe dimensiunea eclesiologică a acestei forme de viață. Dacă Biserica în ansamblul său este o realitate care în credință tinde spre o realitate ultra-mundănă și este pătrunsă de victorie în Hristos, atunci sfaturile constituie o mărturie escatologică, întrucât «obiectivele vizibile ale credinței care în speranță tinde spre realitatea viitoare care este realitatea primită în această credință»⁰.

institutele seculare:

după sfaturile evanghelice «în mijlocul lumii»⁰

Per se, tratarea formei de viață a institutelor seculare (numite și «comunități seculare») are locul în secțiunea asupra spiritualității vieții religioase, pentru că astfel de comunități ordonează viața călugărească în sens propriu. Numai laicii și preoții seculari pot aparține comunităților seculare și să fie membrii ai lor. Totuși, legătura între aceste instituții și viața religioasă constă tocmai în decizia de a trăi o viață după «sfaturile evanghelice».

Forma cea mai veche a acestei forme de viață⁰

«Inventatorul» formei de viață a «comunităților seculare» poate fi considerat ieșeanul Joseph Picot de Clorivière († 1820)⁰. Întrucât din 1773 până în 1814, Societatea a fost suprimată, s-a format o comunitate de preoți care trăiau în spiritul ordinului și au vrut să pregătească renașterea în Franța. La 2 februarie 1791 s-a constituit asociația a Inimii lui Isus» (Société du Coeur de Jésus) cu aprobarea episcopului de Angoulême. După moartea la Paris a lui Cristos Rege. Dezvoltarea ulterioară a societății a fost grav prejudiciată, fiind oprită din cauza morții fondatorului, și se pare că după 1840 nici nu a mai existat. În 1888 parohul parizian Daniel-Marie Fontaine († 1920) i-a redat viața. La 2 februarie 1888 a fost reînviată comunitatea de preoți a primit recunoașterea definitivă ca «Institutum saeculare» de către Sfântul Scaun.

La baza primului Institut secular feminin îl aflăm tot pe P. de Clorivière. În anul 1814 a fondat împreună cu domnișoara Adelaide de Cicé, o societate de femei fără masă și viață comună, dar legate între ele prin voturi și destinate să lucreze în dieceza de Angoulême.

⁰ K. RAHNER, *Über die evangelischen Räte*, p. 433.

ii pentru a-i susține pe păstori. Această «Societate a fiicelor inimii Mariei» («Société du Coeur de Marie») sub Pius al IX-lea a devenit o congregație de drept pontifical.

Idealul de viață al comunităților seculare și-a primit recunoașterea oficială din nou prin Constituția Apostolică a lui Pius al XII-lea, *Provida mater ecclesia*, din 1947 și prin «motu proprio» *Primo feliciter* din 12 martie 1948^o.

Conciliul Vatican II în decretul asupra vieții religioase, menționează «instituțiile» și delimitează trăsăturile caracteristice ale acestei forme de viață. Institutele se țin în ordine călugărești, «totuși comportă o adevărată și completă profesiune a sfatului helice în lume, recunoscută de Biserică»^o.

Caracteristicile esențiale ale acestei forme de viață

Jean Beyer, unul dintre cei mai mari experți ai aspectelor teologice și canonice ale formelor de viață, vede rădăcina institutelor seculare în existența lui Isus din Nazaret

«devine vizibil idealul unei vieți umane, al unui apostolat al prezenței printre oameni, al inserării în un anumit ambient... Cristos, pentru membrul institutului secular este un Cristos discret, pelerin în Emaus, un Cristos care apare Mariei Magdalena fără a se face recunoscut direct»^o.

Această formă de viață este caracterizată de dăruirea față de Dumnezeu și față de frații și surorile. Deja prin botez există o unire cu Cristos în dăruirea sa față de Tatăl și față de oameni.

Membrul institutului secular intenționează să trăiască explicit această dăruire față de Dumnezeu și lumii și pentru lume. Această «consacrare» se concretizează în obsequiile evanghelice. Comuniunea cu Isus cel mort și înviat devine concretă:

- în aspectul sărăciei, care nu poate să fie uniformă, dar trebuie să fie adăptată la condițiile și circumstanțelor vieții fiecăruia;
- în aspectul ascultării, orientată mai ales spre Dumnezeu și spre chemarea sa, care cere atenție la circumstanțele vieții și în norme concrete pentru fiecare;
- în aspectul celibatului, care îi face liberi pentru o iubire și o disponibilitate totală.

Totuși, această dăruire, spre deosebire de viața de călugărie, este caracterizată de «laicitate». Apostolatul și misiunea membrilor institutelor seculare sînt un apostolat al prezenței în mijlocul lumii, în exercitarea unei munci sau a unei profesii cu caracteristici care le revin.

«Mărturia vieții comunităților seculare trebuie să fie exercitată cu fidelitate nu numai în lume, din interiorul lumii, și deci, în profesii, forme, locuri și circumstanțe ce sînt adaptate la viața seculară»^o.

Si luarea totală a unei persoane din partea lui Cristos în slujirea Bisericii Preoției cere, în cadrul spiritualității în ansamblul său, o subliniere aparte. despre ea aici, presupunând cunoscute cunoștințele teologice fundamentale a clerului ecleziastic^o.

Aspecte ale unei spiritualități sacerdotale în Noul Testament^o

Alături de afirmațiile evangheliștilor asupra celor «doisprezece», se pot scoate la viață și aspecte ale vieții sacerdotale, mai ales privind la figura apostolului Paul.

El afirmă de mai multe ori că este «apostol prin chemare» (cfr. *Rm* 1, 1; *Gal* 1, 1; trimis de către oameni, ci de Domnul înviat (*Gal* 1, 1; *1 Cor* 9, 1; 15, 8).

Orientarea fundamentală a acestei vocații este exprimată de el în *2 Cor* 5, 20: «Ca nișă așadar, împuterniciți din partea lui Cristos, iar prin noi, de fapt, vă îndeamnă Dumnezeu. În numele lui Cristos vă rugăm: împăcați-vă cu Dumnezeu!».

Ca și «colaborator al lui Dumnezeu» (*1 Cor* 3, 9; cfr. *1 Ts* 3, 2), pe apostol îl se simte că se așază propria onoare sau propriul avantaj. El poartă în trupul său suferința de misionar, este disprețuit, expus batjocurii (cfr. *2 Cor* 4, 7-6, 10; cfr. *1 Cor* 4, 9-13).

Această vocație comportă o disponibilitate totală: fidelitatea față de misiune, chiar în situații potrivnice, totala dăruire și angajarea completă în predica evangheliei.

Aspecte din istoria spiritualității^o

În epoca patristică, episcopul era modelul păstorului. Martori ai unei spiritualități totale sînt marii episcopi ai Bisericii Orientale și Occidentale în angajarea lor pastorală lor de a predica cuvîntul lui Dumnezeu. Pot fi considerate expuneri exemplare ale vocației sacerdotale scrierea sfîntului Ioan Gură de Aur despre la preoție și Regula pastorală a Grigore cel Mare († 604)^o.

Teologia medievală vede existența sacerdotală legată în mod special de Euharistia, în care se realizează puterea asupra adevăratului Trup al lui Cristos, preotul se mai bucură în ceea ce privește Trupul mistic al lui Cristos, Biserica. La conciliul Tridentin, în legătură cu preoției neotestamentare a fost văzută (mai ales în confruntare cu conținutul scrierilor apocrifelor), în puterea de a consacra și de a dezlega^o. Însă decretul de reformă

0 Cfr. de exemplu, publicația cea mai recentă asupra problemei slujirii sacerdotale și a spiritualității sale: G. GRESHAKE, *Priestersein. Zur Theologie und Liturgie des Priestertums im Neuen Testament*, Freiburg 1982.

iului, exprimă și aspectul activității pastorale, în special misiunea predicării cuvîmnezeu».

«L'école française» din secolul al XVII-lea, școala spirituală care are ca inspira alul Bérulle, își concentrează atenția asupra pietății sacerdotale, pornind de ogie sacerdotală. Datorită întrupării, Cristos este preotul. El este «adoratorul» T ră lui, este cu totul la dispoziția sfințirii noastre și a împăcării cu Dumnezeu. De datorie a preotului este adorația și cultul, însă în această perspectivă se pune acc siunea sa, pe elementul misionar».

ii fundamentale ale unei spiritualități sacerdotale astăzi

Noua reflecție asupra Bisericii, care își află expresia mai ales în docum iului Vatican II, determină și reflecția asupra misiunii ministrului consacrat, a preo

Conciliul Vatican II a încercat să unească cele două puncte de vedere - care une , erau excesiv de separate unul de altul - în sensul că se înțelegea o preoție e: lă ori excesiv misionară.

Preotul se plasează în orizontul global al misiunii Bisericii, care este sacrame ire pentru toți. Misiunea sa este strîns legată de mandatul episcopului. De aceea, f ilui este strict caracterizată de predicarea Cuvîntului care își are intensitatea sa maj ul eficace al sacramentului, mai ales în celebrarea Euharistiei. În același timp, p estinat să slujească comunitatea și lumea.

Dimensiunea mai profundă a existenței sacerdotale este indicată în două eler il este chemat să acționeze «in persona Christi», să-l reprezinte astăzi în mod v s, Domnul Bisericii, în fața comunității. În același timp este chemat și să acțione: ia Ecclesiae», să reprezinte Biserica, să se plaseze în fața lui Dumnezeu, pe p itor, ca reprezentant al poporului său.

Spiritualitatea sacerdotală apare din această realitate a preotului. A fi ales p a ministerială presupune disponibilitatea în a se dedica complet acestei misiun creștin, și preotul este chemat să parcurgă în mod concret calea ce duce la sfir itul pentru Împărăția Cerurilor exprimă cu ce fel de seriozitate trebuie să se declar onibil în misiunea sa».

IRITUALITATEA VIETII CASATORIE SI FAMILIE^o

Pentru cei mai mulți creștini, vocația concretă este cea la viața de căsătorie, o misiune esențială a existenței lor în lume. Aceasta conferă realizării spirituale un accent aparte.

Căsătoria și familia: forme ale vieții spirituale în Biblie

Relatările biblice ale creației arată raportul dintre bărbat și femeie ca un raport de comuniune și de reciprocitate. Acest lucru este ilustrat, fie de autorul jahwist (cfr. *Gen* 1, 5), fie de către codicele sacerdotal, în care sînt exprimate împreună relatarea olografică după chipul lui Dumnezeu și raportul dintre bărbat și femeie (*Gen* 1, 27).

Însă pentru înțelegerea creștină a căsătoriei este important faptul că în literatură, pactul lui Dumnezeu cu omul, este asemănat cu raportul dintre bărbat și femeie (*Os* 1, 3; *Ier* 2, 3.32; *Ez* 16, 23; *Is* 54, 62).

«Căsătoria este, deci, gramatica cu ajutorul căreia sînt exprimate iubirea și fidelitatea lui Dumnezeu. În predicarea Impărăției este evocată imaginea căsătoriei (cfr. *Mc* 2, 19; *In* 3, 32) definitiv al lui Dumnezeu spus omului în Isus Cristos folosește alografică»: Isus este mirele noului și adevăratului popor al lui Dumnezeu.

Accentul pus pe fidelitatea și indisolubilitatea acestei comuniuni dintre bărbat și femeie (*Mt* 5, 32; 19, 3-9; *Mc* 10, 2-12; *Lc* 16, 18), este și el expresia acelei fidelități radicale față de Dumnezeu față de om destinată să fie realizată și în comunitatea căsătorească unită de iubirea lui Dumnezeu. Pe de altă parte, referirea asupra «împietririi inimii» (*Mc* 10, 5) este o referire la faptul că această comuniune poate fi amenințată chiar și în urmașii lui Isus, și cu puterea sa, este posibil să se reziste acestei amenințări.

În predica Bisericii apostolice, căsătoria este văzută - mai ales în «casa domestică» - ca o dovadă despre autenticitatea propriei credințe. Conduita soțului față de părinții și a fiilor, trebuie să se inspire din iubirea față de fidelitatea și dăruirea Bisericii sale (cfr. *Col* 3, 18 ș.u.; 1 *Pt* 3, 1-7; 1 *Tm* 2, 8-15; *Tit* 2, 1-6). «Căsătoria» din scrisoarea către Efeseni cu considerațiile sale asupra căsătoriei merge dincolo de apartenență (*Ef* 5, 22-33): pactul dintre bărbat și femeie este imagine și semn actualizat al comuniunii și fidelității lui Dumnezeu dăruite tuturor odată pentru totdeauna în Isus Cristos și în El.

Aici se găsesc elementele esențiale pentru spiritualitatea matrimonială. Căsătoria, ca imagine a comuniunii de iubire dintre Isus Cristos și Biserică, compune o realitate bine precizată. Această dăruire trebuie să fie trăită și realizată în ciuda împotrivirii omului, în disponibilitate și generozitate, în suportare și iertare.

Spiritualitatea matrimonială în istoria spiritualității creștine

În Evul Mediu își face apariția o spiritualitate matrimonială mai pozitivă. Teologi și scriitori spirituali vorbesc despre «ordo coniugorum» al căsătoriei, ca forță instituită de Dumnezeu însuși. Începînd cu secolul al XVI-lea, se găsesc în literatură multe texte și scrieri destinate direct soților.

Prin Enciclica *Casti connubii* a lui Pius al XI-lea din 1930, se face o cotitură în spiritualitatea matrimonială. În ea răsună pentru prima oară și elemente personaliste. Teologii și teologii a acestei enciclice, au apărut studii relevante, care intenționau să delimiteze teologia căsătoriei și să prospecteze realizarea vieții creștine în această formă de existență.

Teologia căsătoriei și a familiei

Un rod al efortului intens pentru a crea o teologie a căsătoriei și a familiei în prima jumătate a secolului nostru este reprezentat de capitolul asupra căsătoriei din consiliul al II-lea al conciliului Vatican II, *Biserica în lumea contemporană*.

Căsătoria ia naștere «din actul uman prin care soții se dăruiesc și se primesc reciprocă legătură intimă a persoanelor și acțiunii lor se verifică ajutorul și slujirea reciprocă. Dăruirea reciprocă este rînduită spre generarea și educarea fiilor, în aceasta găsim a înălțare.

Această realitate este însoțită de iubirea și dăruirea lui Isus și se fondează pe ajutorul oamenilor și Mirele Bisericii vine în întâmpinarea soților creștini pentru căsătoria».

Realizarea acestei vocații e posibilă, în fața amenințării constante a împietririi inimii. Sfîntul: «În Duhul lui Cristos, prin care întreaga lor viață este pătrunsă de credință și iubire, soții tind să ajungă mereu mai mult la propria perfecțiune și la pace și, împreună, dau slavă lui Dumnezeu».

INDICATII BIBLIOGRAFICE

În domeniul spiritualității bibliografia este imensă. Scopul semnalărilor care urmează este de a oferi o primă orientare, în vederea unei aprofundări mai mari, cu privire la problemele principale ale acestei discipline teologice.

RARI GENERALE

Există pentru partea bibliografică prețioasa lucrare *Bibliographia Internationalis Spiritualitatis*, de care experții de la Theresianum (Roma) se îngrijesc încă din 1969, și din 1970 până acum au apărut 18 volume. Aici se adună în ordine sistematică bibliografia cu referințe la spiritualitate de la sfârșitul conciliului Vatican II până astăzi. În anii '70 au fost publicate două dicționare de spiritualitate. Primul a fost *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità* (prin grija lui E. Ancilli), 2 vol., Studium, Roma 1975-1976, cu mai multe surse, fie teoretice, fie istorice; apoi, *Nuovo Dizionario di Spiritualità* (prin grija lui E. Ancilli), Paoline, Alba 1979, cu o propunere nouă și «bine îngrijită» (aproximativ 1000 de subiecte). Domenii noi încearcă să deschidă *Dizionario di Spiritualità dei Laici* (prin grija lui E. Ancilli), 2 vol., OR, Milano 1981, însă propunerea este cea clasică și mai curată (puțini dintre colaboratori sînt laici).

O bună completare, cel puțin pentru figurile principale, poate fi considerată *Thesaurus Sanctorum*, 13 vol., Universitatis Lateranensis, Roma 1961-1970 (un al XIV-lea volum de aducere la zi a fost publicat recent). Referitor la perspectivele vieții consacrate astăzi de neîmpărțit *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (prin grija lui G. Pelliccia-Clivio), început de Paoline cu mulți ani mai înainte și publicat începînd din anul 1974; pînă acum au fost editate 8 mari volume (din cele 10 prevăzute).

Mereu de mare prestigiu internațional este francezul *Dictionnaire de Spiritualité*, editat de Beauchesne din Paris începînd din 1932, ajuns acum la litera C (vol. XIV). Mai puțin angajante, chiar dacă utile, mai sînt alte texte ca: *Encyclopédie des Spiritualités*, Laffont, Paris 1972; *Enchiridion asceticum*, Herder & Co., Friburgi Br. 1974; *ILAR V.*, *Lessico di Spiritualità*, Queriniana, Brescia 1973; *A Dictionary of Christian Spirituality* (editor Wakefield G.S.), SCM Press, Londra 1983.

TRATAREA SPIRITUALITĂȚII

Acest ultim deceniu cunoaște o importantă angajare în acest domeniu.

Clasica *Histoire de la Spiritualité Chrétienne*, pe care în anii 1960 L. Bouyer, J.

spiritualit✚ italiana, Ed. Storia e Letteratura, Roma 1984; AUMANN J., *Sommari della spiritualit✚*, Ed. Dehoniane, Napoli 1986; *Le grandi scuole della spiritualit✚* (prin grija lui E. Ancilli), Teresianum-OR, Roma-Milano 1984. Citește istoria c narele volum *Storia vissuta del popolo cristiano* (director J. Delumeau; ediția italia rija lui F. Bolgiani) SEI, Torino 1985, la care se adaugă noi adăugiri în ediția italia

RODUCERI SI MANUALE

Tratatele abundă, dar sînt puține cele actualmente în uz, pentru că puține răspund ilităților actuale culturale. Cităm printre cele mai răspîndite: BOUYER L., *Introdu ita spirituale*, Borla, Roma 1979, clasic, însă insuficient în tematicile dezvoltate; D ERT J., *Leçons de Théologie spirituelle*, Apostolat de la Pri✚re, Toulouse 1955, ș clasic și valid și azi. Teologul din Louvain Thils G. a rescris *Santit✚ cristiana* (Pa într-o perspectivă mai cristocentrică în lucrarea (netradusă în italiană) *Existence et té en Jésus-Christ*, Beauchesne, Paris 1982.

Intre tratatele mai folosite azi, merită o atenție specială trilogia profesorului de la riana, iezuitul francez BERNARD C. A., *Teologia spirituale*, *Teologia simbolica*, *gia affettiva*, toate editate de Paoline; cunoaște o mare răspîndire și DAGNINO A., *ristiana*, Paoline, Roma 1978. O nouă concepție apare în libretul lui GOFFI T., *rienza spirituale, oggi*, Queriniana, Brescia 1984. În limba spaniolă există un trata al carmelitanului RUIZ SALVADOR F., *Caminos del Esp✚ritu: compendio de teo tual*, Editura de Espiritualidad, Madrid 1979¹.

Utile pentru o înțelegere a întregii discipline sînt următoarele studii: *Problemi e ettive di spiritualit✚* (în grija lui T. Goffi-B. Secondin), Queriniana, Brescia 1983; *ualit✚: fisionomia e compiti* (în grija lui B. Calati-B. Secondin), LAS, Roma 1981; LI G., *Guida allo studio teologico della spiritualit✚ cristiana*, Pro Manuscripto, o 1983. Pentru evoluția spiritualității în secolul nostru, unicul studiu cu adevărat v e GARCIA C., *Corrientes nuevas de teologia espiritual*, Studium, Madrid 1971. D andat, pentru o primă apreciere validă, pentru limba engleză *The Study of Spritual ite* de C. Jones-G. Wainwright-E. Yarnold), SPCK, Londra 1986.

E SPECIALE

Alegînd între multe sectoare ce s-ar putea indica, semnalăm:

Pentru fundamentele biblice: lucrarea *Parola di Dio e spiritualit✚* (în grija lui B. din-T. Zecca), LAS, Roma 1984, care abordează problema într-o manieră foarte bi gată, prin cîțiva autori specialiști. Idei utile se găsesc și în *Incontro cn la Bibbia: le*, *qua*, *manuscripto* (în grija lui G. Zecca), LAS, Roma 1978; *refletia pe teme clasic*

Despre antropologia spirituală: rămîne mereu considerat ca un text clasic ALLONI R., *Le strutture umane della vita spirituale*, Morcelliana, Brescia 1971. Un interes au și textele Conferințelor anuale de spiritualitate ale lui Teresianum: *Ten spirituale* (1971); *L'uomo nella vita spirituale*, (1974); *Ascesi cristiana* (1978). O mare de a aborda tema, într-un mod inovator, este cartea scrisă în colaborare *L'uomo spirituale* (în grija lui P.L. Boracco-B. Secondin), IPL, Milano 1986. Pe baze interdisciplinare de cercetare a lui RULLA L.M., *Antropologia della vocazione cristiana*, Piemme, Caserta 1985.

Referitor la noi probleme și perspective: asupra perspectivelor deschise de conciliu important și de neînălțat este dublul volum *Vaticano II: bilancio e prospettive* (ui R. Latourelle), Cittadella, Assisi 1987; pe linie generală volumul deja citat: *Prospettive di spiritualità*. Referitor la dezbaterea temei «laicului» sînt importante acțiuni din Verona, de la Universitatea Catolică: *Laicità, problemi e prospettive*, Vita e Pensiero, Milano 1977. Sectoriale, însă de inspirație pentru propria tematică: GOFFI T., *Laicità, problemi e prospettive*, Queriniana, Brescia 1981; VANIER J., *La comunità, luogo del perdono e dell'inculturazione*, Jaca Book, MILANO 1980; *Inculturazione: concetti, problemi, orientamenti*, CIS, Milano 1979; COX H., *La svolta ad Oriente*, Queriniana, Brescia 1978.

Dezbaterea de noi probleme, cum ar fi cea a mediației culturale, în *Secondin I. Il dialogo evangelico e culture*, Paoline, Roma 1982, sau aceea a inculturării: *Poupard G. Il gelo nel cuore delle culture, nuove frontiere dell'inculturazione*, Cittadella, Padova 1982. Sau problema culturii tehnologice: *Etica e trasformazioni tecnologiche: Inculturazione, lavoro, vita*, Vita e Pensiero, Milano 1987.

Cu privire la masivul fenomen al noilor mișcări în Biserică, se completează reciproc *Secondin B., Segni di profezia nella Chiesa: comunità, gruppi, movimenti*, OR, Milano 1982, precum și *Movimenti ecclesiali contemporanei* (în grija lui A. Favale), LAS, Roma 1982. Cu privire la spiritualitatea laicilor: ANGELINI G.-AMBROSIO G., *Laico e cristiani: le condizioni comuni del vivere*, Marietti, Torino 1987. Pentru o aprofundare teologică în teologia vieții consacrate: LOZANO J.M., *La sequela di Cristo. Teologia sistematica della vita religiosa*, Ancora, Milano 1981; în același timp ne este oferit al reînnoirii post-conciliare de către documentele unei conferințe pe această temă: *Consacrata. A vent'anni dal Concilio* (în grija lui L. Guccini), EDB, Bologna 1986.

Bruno SECONDIN

i	5
TUALITATE-TEOLOGIE A SPIRITUALITATII.	
PIERI SI DRUMURI DIFERITE	8
itualitatea în sensul vieții spirituale	9
1. Realitatea «spiritualitate»: aprofundări	10
2. Incercări de definiții teologice ale spiritualității	17
ritualitatea ca teologie a vieții spirituale	21
1. Teologia spirituală ca disciplină teologică	21
2. Inserarea în ansamblul teologiei	23
IGURATIA FUNDAMENTALA A VIETII SPIRITUALE	25
nele fundamentale ale vieții spirituale	25
1. Viața spirituală, drum spre unirea cu Dumnezeu	26
2. Viața spirituală, urmarea lui Cristos	36
3. Viața spirituală, viață în Duhul Sfânt	43
4. Sinteză	48
ele fundamentale ale vieții spirituale	49
1. Virtuțile teologale,	
acte fundamentale ale vieții spirituale	50
2. Existența creștină ca existență de credință	53
3. Speranța ca act fundamental al vieții creștine	60
4. Iubirea ca răspuns global	66
ața spirituală ca situație de călătorie	72
1. Reflecții antropologice preliminare	73
2. Dinamismul vieții spirituale după scrierile biblice	74
3. Modele de drum spiritual	
în istoria spiritualității creștine	78
4. Drumul spiritual al creștinului de astăzi	84
portul vieții spirituale cu comunitatea	89
1. Raportul comunității creștine cu comunitatea eclezială	90
2. Creștinul în comunitatea sfinților	93
3. Direcțiunea spirituală	98
NSIUNILE VIETII SPIRITUALE	101
a înaintea lui Dumnezeu - Viața cu Dumnezeu	101
1. Lectura: «lectio divina - lectio spiritualis»	102
2. Meditația	107
3. Rugăciunea	121

3. Chemarea universală la sfințenie	
în conciliul Vatican II	248
Chemarea fiecăruia dintre noi	250
1. Biblia: chemarea ca apel și trimitere	251
2. Vocația fiecăruia	
în mărturiile spiritualității creștine	252
3. Reflecții sistematice asupra chemării lui Dumnezeu adresată fiecăruia; cum să o aștem?	255
Vocațiile ca tipuri de spiritualitate	257
1. Spiritualitatea vieții călugărești	258
2. Spiritualitatea preotului	275
3. Spiritualitatea vieții în căsătorie și familie	279
ANEXA II BIBLIOGRAFICE	283
INS	289