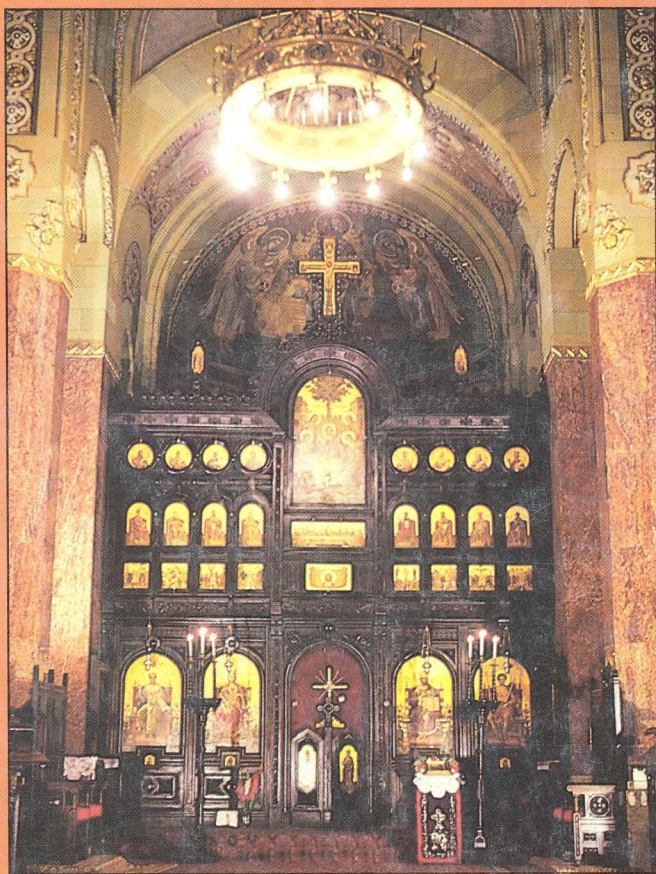


Preot Prof. ILIE MOLDOVAN

“ În Hristos și în Biserică ”



**Adevărul și frumusețea
căsătoriei
Teologia iubirii II**

**Alba Iulia
1996**

Preot Prof. Ilie Moldovan

"În Hristos și în Biserică"

**Adevărul și
frumusețea căsătoriei**

Teologia iubirii II

Introducere

Adevăr și frumusețe în taina căsătoriei

Privind la căsătorie ca la un fenomen ce aparține unei intervenții tainice divine, existent ca atare în viața celor ce-și mai păstrează credința ortodoxă vie, am urmărit, în prima încercare a unei teologii a iubirii, dintr-o trilogie consacrată acestui subiect, prezentarea semnificației ce o are dragostea dintre miri la întemeierea unei familii. Iubire în sine se arată, în toată întinderea ei, a fi un mister anevoie de pătruns. Pentru a putea fi sesizat oarecum de noi, în adâncimea lui teologică, se cuvine să fie perceput și trăit printr-o prefacere tot atât de profundă a minții noastre, pregătită astfel să se unească cu inima. Pe același drum, precum și cu aceeași exigență, vom trece la prezentarea valorilor în care se întrupează aceeași iubire, descoperindu-se ca adevăr și frumusețe. E vorba despre adevărul și frumusețea prin care Mântuitorul Iisus Hristos inaugurează și face să se afirme, tot mai mult în lume, Împărăția lui Dumnezeu.

Dar mai înainte de toate, "Ce este adevărul?" Nu se întreabă numai Pilat, afându-se față în față cu Mântuitorul la judecata dinaintea răstignirii, ci se întreabă numeroși cercetători ai vieții sociale de astăzi, preocupați să afle și să definească în esență căsătoria, dincolo de numeroasele degradări și contrafaceri ce le înregistrează această instituție în existența vremii noastre. În cei mai fericiți termeni, ei au ajuns la formularea unei definiții de felul acesta "Căsătoria este un contract solemn, *sui generis*, civil și religios, prin care două persoane de sex diferit convin să stabilească între ele, într-o dragoste și fidelitate mutuală, o asociație internă și perpetuă de viață, cu scopul de a transmite viață și de a promova dezvoltarea facultăților și a resurselor lor" (Paul Bureau). Alături de aceste date de ordin mai mult sociologic s-au mai adăugat și alte elemente de natură psihologică, recunoscând căsătoria drept o "societate conjugală pe care o crează liber un bărbat și o femeie când își angajează credința lor în vederea fondării unei familii, asigurându-și unul altuia binefacerile

materiale și spirituale ale vieții în comun" (E. Baudin). Precum se vede din aceste definiții lipsește tocmai conținutul sacramental cel mai de seamă al Căsătoriei, pe care nici sociologia și nici psihologia nu-l pot exprima și epuiza. Teologia morală ortodoxă nu se mulțumește să privească adevărul căsătoriei la acest nivel și în această perspectivă imanentistă. Ideea de taină presupune că bărbatul și femeia, care devin mire și mireasă, nu sunt niște ființe care prezintă doar niște funcții fiziologice și psihologice sociale și civile, ci sunt, în primul rând, cetățeni ai Împărăției lui Dumnezeu, chemați să transpună în viața lor pământească comorile credinței cu valori veșnice valorile lor veșnice.

Acest adevăr pe care îl pretinde o autentică definiție a căsătoriei privită din punct de vedere creștin, implică, la rândul lui, și noțiunea de frumusețe. Purtătoare a unor puteri ale începutului, puteri nemuritoare, productive și reproductivă, datorită iubirii și în iubire, căsătoria este o realitate de ordin spiritual, ce cuprinde în structura sa intimă universul cosmic, nu mai puțin lumea socială și cea religioasă. *"Taina aceasta este mare, eu zic în Hristos și în Biserică"* (Efes. V, 32). Cu aceste cuvinte, Sfântul Apostol Pavel relevă ceea ce este într-adevăr nou în căsătoria creștină și care nu poate fi redus la o normă de viață utilitaristă sau legalistă din gândirea laică : posibilitatea de a transfigura unirea dintre mire și mireasă într-o realitate nouă, realitatea Împărăției lui Dumnezeu. Creștinismul nu a înobilat doar natura căsătoriei, ci a zidit-o pentru a doua oară în starea ei de *"taină"*, conferindu-i frumusețea supremă, iar acest lucru înseamnă ceva mai mult decât spiritualizarea scopului pe care ea îl are încă de la creație, mai mult decât purificarea legăturilor matrimoniale care au avut de suferit de pe urma căderii. Natura umană însăși, prin distincția sexelor, ne arată clar că Dumnezeu este acela care a voit instituirea căsătoriei. Bărbatul și femeia au fost constituiți de către Creator, atât din punct de vedere corporal cât și spiritual, în așa fel încât ei să se unească și să se completeze într-o comunitate de viață și de iubire, prin care se asigură și perpetuarea neamului omenesc. Taina căsătoriei privește *"o nouă naștere din apă și din Duh"*. Mirele devine un singur trup, o singură ființă cu mireasa, după modul în care Fiul lui Dumnezeu nu a încetat, după Întruparea Sa, a fi El însuși, Dumnezeu adevărat și om adevărat. Taina deci nu privește o simplă binecuvântare

cerească conferită unui fenomen natural, deși de origine divină, o simplă aprobare de sus la dorința de unire a mirilor, ci are ca obiect unirea reală cu Hristos. În cursul împlinirii ei, căsătoria care presupune împreunarea mirelui și a miresei cu Hristos, ajunge să îngemăneze în sine aceste două naturi, fără ca să se poată distinge vreodată *"natura pură"* și harul ca două realități puse alături. În unitatea firii comune, persoanele în Căsătorie nu formează doar niște părți ale unui întreg, ci fiecare din ele, la rândul ei, este un tot, care își găsește împlinirea desăvârșirii în unirea cu Dumnezeu. Sfântul Duh se face în aceste persoane principiul însuși al conștiinței lor comune, care se deschide din ce în ce mai mult realităților dumnezeiești. Nu fără o deosebită semnificație, în Sfânta Evanghelie, Împărăția lui Dumnezeu este comparată cu o nuntă -nunta Fiului de Împărat- iar dobândirea ei e una cu participarea la ospățul Împărăției.

E adevărat că și în afară de creștinism nunta poartă pecetea unui act religios care nu poate fi socotit o afacere privată. Căsătoria unică, întemeiată pe dragostea eternă a bărbatului și a femeii, o aflăm și în Vechiul Testament, însă numai ca o imagine ideală, cum ar fi în istoria creării primilor oameni, în Cântarea Cântărilor, în imaginile iubirii lui Dumnezeu iubire arătată către poporul Său, iar nu ca un proiect religios concret. În general, căsătoria a cunoscut în lumea precreștină un proces de vicieră profundă, pentru salvarea căreia a devenit necesară intervenția divină a lui Dumnezeu. Dar pentru a reda căsătoriei demnitatea ce i-a fost răpită, cu alte cuvinte, adevărul și frumusețea, nu ajunge religiei creștine s-o apere ca pe un lucru natural și permis. Știind cât este de periclitată ordinea naturală pretutindeni unde pasiunile omenești au joc liber, ea nu ignoră faptul că pericolul cel mai de temut se află pe terenul unde apetiturile senzuale se dezlănțuie așa de ușor. Istoria însăși ne confirmă acest lucru. Ca să-și ajungă scopul, care era acela de a ridica natura zidită la gradul de curăție și frumusețe, pe care le-a avut la început în Eden, creștinismului i-a stat la îndemână un mijloc eficient pe care l-a introdus în viața credincioșilor lui. În acest fel, în lumea creștină, căsătoria, pentru a se afla la înălțimea care corespunde exigențelor vieții din Paradis, a fost adăpostită după pavăza unei consacării liturgice. Dar Căsătoria în creștinism e mai mult decât această restaurare edenică, dobândind -"în Hristos și în Biserică"- încă *"har peste har"* (Ioan I,16). De aici rațiunea

pentru care Biserica, în fața tuturor atacurilor îndreptate asupra sfințeniei supreme a ei, a ținut todeauna ferm la prerogativele dobândite de căsătorie "în Hristos". În noua ordine de lucruri, creată de către dumnezeiescul ei Întemeietor, această reunire sau conviețuire, care până atunci nu a fost nici măcar un raport sănătos și natural între parteneri, a fost transformată într-o consacrare religioasă dintre cele mai sfinte, într-o sursă bogată și veșnic fășnitoare de sănătate sufletească și trupească, atât pentru soți cât și pentru copii. Biserica o socotește, pe drept cuvânt, în numărul tainelor sale. Avem aici o pildă, dintre exemplele cele mai concludente, că ordinea prezenței și lucrării Sfântului Duh în lume restabilește rânduiala naturală a vieții în integritatea ei și o pune în siguranță împotriva tuturor atacurilor, după cum o și apără de toate denaturările.

Diferența dintre căsătoria păgână și Căsătoria creștină nu constă doar într-o schimbare de ritual sau de ceremonie, ci în faptul că cea dintâi privește un contract încheiat de către un păgân și o păgâna, iar cea de a doua privește unirea dintre un creștin cu o creștină, zidiți amândoi în Hristos și pecetluiți de Duhul Sfânt care sălășluiește în ei. Symbolismul sacral, în creștinism, este mai mult decât o reprezentare ce se adresează simțurilor, pentru a ne aminti de niște realități de natură duhovnicească. Imaginea propusă de către Sfântul Apostol Pavel, în această privință, este edificatoare: "*duo in carne una*". Unirea aceasta face parte din categoria lucrurilor "*ascunse cu Hristos în Dumnezeu*" (Col. III,3). De aceea, numai mintea curățită de patimi poate înțelege ceva din adâncimea acestui mister. Ideea sacramentală cere ca faptele mântuitoare ale lui Hristos, chiar dacă istoricește au trecut, să fie iarăși prezente în mod real. Realitatea mântuirii se obține, după legea lui Hristos, nu printr-o simplă distribuire de daruri și de haruri, ci printr-o împreună trăire și unire cu Domnul. Nu învățătura face pe creștini, nici ritualul și nici chiar harul divin ca simplă aplicare, ci numai deplina unire cu persoana lui Hristos, prin retrăirea vieții Lui. Așadar, pentru definirea Căsătoriei creștine nu ajunge să căutăm o formulă sociologică căreia să-i conferim o semnificație religioasă. Retrăirea vieții lui Hristos, a jertfei Sale izbăvitoare, idee ce nu poate lipsi din înțelegerea nici unei taine, trebuie să însemne ceva mai mult decât ajutorul "supranatural" pe care mirii îl primesc cu ocazia Cununii. De la actul, să zicem așa, "contractual" prin care bărbatul

și femeia își dau unul altuia dreptul exclusiv și perpetuu la iubire, precum și la faptele procreerii și creșterii copiilor, respectiv la ajutorul vieții comune, gândirea creștină ajunge să conceapă Căsătoria drept un mijloc de a pătrunde în spațiul fericit al Împărăției cerești. Pentru aceasta Biserica recunoaște ca legitim și "contractul conjugal" amintit. Ea nu tinde să înlăture normele de viață și exigențele societății în care ea se află. Ca atare, nu urmărește să distrugă lumea creată de Dumnezeu, ci să o transfigureze din interior. E vorba de o transfigurare în adevăr și frumusețe.

Cum e posibil ca Taina Cununii să împreune într-o funcție unică natura și harul? Iată o întrebare căreia logica formală nu-i poate răspunde. Căsătoria ca taină e cea dintâi încercare de refacere a firii, privită într-o perspectivă cuprinzătoare. Ea face parte din acele realități mari ale vieții care au ceva substanțial, ultim, unic, dar care se manifestă în aspecte multiple. Singura explicație, pe care o putem da acestui fapt, este în sensul, și acesta este esențial pentru înțelegerea Căsătoriei, că taina solidarizează cele două planuri ale existenței: planul divin și planul natural, planul inteligibil și planul sensibil. În Căsătorie intră, așadar, un factor divin și unul uman, chiar atunci când vorbim despre natura ei aparent doar empirică. Marea valoare a tainei constă în aceea că ea unește în mod permanent divinul cu umanul, fără a reduce vreodată un plan la altul și fără a introduce un hiat, dureros pentru înțelegerea noastră, între acestea două. Taina este un curent de continuă modelare a vieții, în văpăile căreia intră neîncetat realitatea prezenței divine și realitatea naturii vizibile. Ea poate fi privită ca o articulare în timp și spațiu a celor două planuri ce rămân îngemănate pentru veșnicie. De aceea a considera Căsătoria numai sub raportul naturii umane, adică a o privi numai dintr-o perspectivă sociologică și psihologică, înseamnă a devaloriza ideea creștină de Căsătorie; tot așa după cum a nu ține seama de aceste înseamnă a rămâne străin de realități. Factorul uman e alcătuit de legile fizice ale naturii, pe de o parte, iar pe de alta, de libertatea psihologică și realitățile sociale. Factorul spiritual aparține realității ultime, divine, și se constituie într-o libertate de fond profund în noi, întrucât prin el participăm direct la afirmarea lui transcendentală. Realitatea elementului divin e confirmată tainic în Hristos și în trupul Său: Biserica. Prin aceasta, Căsătoria își pierde caracterul ei de lucru

lumesc, din afară, pur natural, adică de o oarecare stare socială cum este "autoritatea sau magistratura". Unirea Mântuitorului cu Biserica Sa nu e pentru Căsătoria creștină numai prefigurarea unui model sub chipul unirii dintre două părți. Mireasa se prezintă în mod necesar cu trăsături personale: ea este persoana iubită de Mirele său, și pe care ea îl iubește la rândul ei. (Cf Efes. V, 28-33). Cine este însă această persoană iubită de Mire? Sfinții Părinți văd în mireasă în același timp Biserica, precum și fiecare din cele două persoane care intră în unire cu Dumnezeu. "*Taina aceasta este mare*" (v.32). Ea aparține veacului prezent și viitor.

Numeroasele degradări pe care le suferă căsătoria, cu răsfrângeri nemijlocite în viața familiei contemporane, sunt și ele urmărite în cartea de față. Rămâne totuși ca o analiză aprofundată a lor, la nivelul destinului neamului românesc în special, să fie abordată într-o lucrare ulterioară.

A. Valorile iubirii

I. Demnitatea Căsătoriei creștine ca taină dumnezeiască.

1. Aspecte morale privind relația Căsătoriei cu celălalte SfinteTaine

a) Însemnătatea Sfințelor Taine în viața creștină. Sfintele Taine alcătuiesc, în unitatea lor indestructibilă, adevărata "viață în Hristos". Fiul lui Dumnezeu, plecând cerurile și venind în lume, nu i-a dăruit neamului ales al Său o religie oarecare, ci i-a dăruit Viața, i-a dăruit propria Lui viață. "*Eu am venit ca (lumea) viață să aibă și din belșug să aibă*" (Ioan X,10), zice Mântuitorul. Într-adevăr, Iisus Hristos a dăruit lumii nu doar o religie nouă, i-a dăruit Religia, i-a dăruit Viața. El însuși devine viața noastră, în sensul deplin al cuvântului. Ce avem mai sfânt, mai curat și mai de preț în noi se temeiniceste pe Hristos. Sălășuind și lucrând în noi, Fiul lui Dumnezeu ne creează din nou, după chipul și puterea Lui. Astfel, unindu-se cu noi, conlucrează la propria noastră desăvârșire, la mântuirea noastră. Sfințenia lui Hristos, care ne pătrunde și ne transformă mereu, este harul divin, este viața lui Hristos în noi care ni se dă prin Sfintele Taine. Deși este vorba despre o realitate dumnezeiască, perceptibilă doar prin simțurile noastre reînnoite și transfigurate, ea ni se împărtășește pe o cale văzută și cunoscută, într-un așezământ orânduit de Mântuitorul însuși. De aceea, putem spune că prin Sfintele Taine trăim o viață nouă în Hristos, fără de care nu suntem și nu putem fi creștini. Printre cele șapte Taine, la care ține cu tărie Biserica Ortodoxă, se numără și Taina Căsătoriei¹.

Însemnătatea Sfințelor Taine pentru viața morală creștină are mai multe aspecte, pe care le vom aminti cu scopul de a pune în lumină demnitatea Căsătoriei creștine. În primul rând, Tainele sunt izvoare ce împrăspătează forțele morale ale tuturor credincioșilor ce le primesc cu vrednicie. Harul divin pe care-l dobândește cineva cu ajutorul acestor

Taine este puterea care îl pune în legătură nemijlocită cu Dumnezeu, izvorul binelui suprem. Crearea din nou, care nu este o simplă formulă sau o simplă figură de stil, este rezultatul revărsării în inima noastră a sfințeniei lui Dumnezeu, ea fiind înnoirea, întărirea și creșterea puterilor noastre morale, până la *“starea bărbatului desăvârșit”* (Efes. IV, 13). E vorba despre o forță ce se trezește în sufletul care se deșteaptă la lumină. Nevrednicia omului vechi, care a ținut să spună: *“Nu fac binele pe care îl voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc”* (Rom. VII, 19), se înlătură deodată, iar credinciosul cu conștiința înnoită poate să afirme: *“Legea duhului vieții în Hristos m-a izbăvit de legea păcatului și a morții”* (Rom. VIII, 2). Deci Sfintele Taine, care revarsă în noi harul dumnezeiesc, zidindu-ne pentru a două oară și făcându-ne fii ai Celui Preaînalt, sunt fântânile din care curge viața cea nouă. E vorba de un realism activ al prezenței lui Hristos în viața și activitatea noastră, fără ca această conlucrare să ia vreodată sfârșit. În acest teandrisim se află antrenată și Taina Cununiei, prin faptul ca în ea se află și se manifestă aceeași relație vie și sfințitoare a noastră cu Hristos ².

b) Caracterul teandric al Căsătoriei ca taină. Harul divin pe care-l dobândim prin Sfintele Taine e, într-adevăr, cauza prefacerii noastre într-o făptură nouă, dar totodată e și motivul principal care face să apară imperativul unei gândiri și al unei cooperări morale cu energiile divine, lucrări necreate ale lui Dumnezeu. Măslinul sălbatic, după un exemplu al Sântului Apostol Pavel, nu va face niciodată roade bune, dar le va face măslinul altoit. Omul aflat sub povara păcatului strămoșesc, ne învață același Apostol, nu e în stare să săvârșească faptele dreptății, dar pe acestea le va săvârși credinciosul renăscut în Hristos, împlinind toate poruncile divine. Prin Sfintele Taine creștinul dobândește atât posibilitatea cât și obligația unei noi vieți morale. *“Dacă trăim cu Duhul, cu Duhul să și umblăm”*, ne îndeamnă Apostolul (Gal. V, 25), adăugând la indicativ imperativul. Noile puteri spirituale nu pot fi privite ca o simplă podoabă a sufletului renăscut, căci dobândirea lor are un scop și anume să fie folosite pentru a aduce roadă bogată. Ele trebuie să acționeze în sensul descoperirii făpturii celei noi, în cele mai diverse condiții de afirmare ale vieții. Referindu-ne cu această idee la Căsătorie, care este o “taină”, ne dăm

seama că vorbim adresându-ne unei realități faptice din sfera existenței umane, care nu se poate reduce la un simplu ideal irealizabil. Diferența dintre “taină” și “ideal” este evidentă. Taina nu poate fi o abstracție imaginară, ci o experiență în care nu este numai credinciosul care lucrează, ci creștinul în unire cu Dumnezeu ³.

c) Caracterul epifanic al Căsătoriei ca Taină. Cu ajutorul Tainei și în cuprinsul acesteia, realitatea umană se unește cu realitatea supremă a prezenței Sfântului Duh, fără ca cea dintâi să-și piardă caracterul ei uman. Dimpotrivă, ea devine încă și mai umană, mai autentic umană, împlinind un destin care este al ei pentru vecie. Prin realismul sacramental privitor la Căsătorie, gândirea ortodoxă își descoperă o concepție integrală despre om și despre viața omenescă, în orizonturile căreia își afirmă adevărul său autentic și definitiv, iar nu o simplă teorie parțială și unilaterală. Taina sau “sacramentul” este “trecerea” la viața adevărată, la mântuirea omului, la transfigurarea vieții în lumina cerească, la epifanie. În acest fel, o taină nu va putea fi niciodată confundată cu magia, căci Sfântul Duh, care nu suprimă libertatea nimănui, îi deschide omului drumul spre lumină, conferindu-i posibilitatea unei vieți noi în Hristos ⁴.

Primind Sfintele Taine, credincioșii au parte încă din lumea aceasta de cereasca lumină. Apropierea de Harul divin al Tainelor mântuitoare e tot una cu apropierea de lumina cea pură a fiitoare. În această lumină, creștinul dobândește simțirea prezenței depline și iubitoare a lui Hristos. Oricine primește o Sfântă Taină și intră în dumnezeiasca ei lumină, face experiența intrării în cortul cel nefăcut de mână al Dumnezeirii, care este Duhul lui Hristos, înțelepciunea și puterea lui Dumnezeu. În acest sens, la Sfânta Liturghie se cântă: *“Văzut-am lumina cea adevărată, luat-am Duhul cel ceresc”*. Sfântul Apostol Pavel ne vorbește despre *“lumina cunoștinței slavei lui Dumnezeu”* care strălucește în inimile celor ce înaintează în acest templu sfânt al vieții sacramentale, *“în fața lui Hristos”* (II Cor. IV, 6). Fața Domnului e un tainic izvor nesecat care face posibil un progres infinit în cunoașterea lui Dumnezeu și în îndumnezeirea firii omenesti, de care nu e lipsită mai ales Taina Împărtășaniei, Sfânta Euharistie ⁵. Legătura directă pe care

trebuie s-o stabilim între Euharistie sau Sfânta Liturghie și Căsătorie și privește locul central pe care Euharistia îl deține în viața noastră creștină, întrucât aceasta face ca Împărăția lui Dumnezeu, epifania, să devină nemijlocit accesibilă experienței noastre, personale și familiale ⁶. Prin Euharistie, Căsătoria este cu adevărat o nouă realitate a vieții creștine.

d) Caracterul eclezial al Căsătoriei ca taină. Eficacitatea concretă a mântuirii aduse prin Hristos ne este asigurată, în genere, de către Sfintele Taine, eliberându-ne astfel de orice moralism subiectivist. Acest act nu privește doar o relație individuală a credinciosului cu Hristos-Domnul, ci creează o legătură între toți aceia care se bucură în comun de unul și același Domn. Prezența reală a Mântuitorului în Sfintele Taine devine focarul interesului nostru comun, fântâna din care ne adăpăm împreună, sursa harului de care ne folosim toți laolaltă. Ființarea în Hristos nu este o realitate individuală. Cei ce sunt "în Hristos" nu sunt izolați, ci toți împreună constituie un întreg. "Nu mai este nici iudeu nici elin... fiindcă toți suntem una în Hristos Iisus" (Gal. II, 21). Această nouă realitate ce se naște între Hristos și credincioși, având ca esență o unire adevărată, este ea însăși o taină, întrucât poate fi numită "Hristos cel Tainic"⁷. În virtutea actualizării neîntrerupte a tainei lui Hristos în Biserică, tot ceea ce are umanitatea Domnului, care a venit pe pământ, a pățimit, a murit și a înviat pentru sfințirea făpturii, trece și asupra celor ce îl urmează pe El. În acest orizont se înscrie și caracterul eclezial al Căsătoriei creștine, această taină fiind întru totul distinctă de legitimitatea sa formală: ea provine, nu atât de mult dintr-un rit religios special, cât din faptul că Nunta se desfășurează datorită legăturii dintre două mădulare ale unuia și aceluiasi trup tainic al lui Hristos, orice Căsătorie având loc "în Hristos și în Biserică"⁸.

În desfășurarea rituală a tainelor divine, credincioșii participă activ la principalele momente din drama mântuirii. Toată existența creștină, de la Sfântul Botez și până la învierea cea de obște, este determinată de comuniunea în moarte și viață "cu Hristos". Hristos este subiectul principal pe care se sprijină toată viața creștină. El ne domină existența. El este cel ce se răstignește, e îngropat și înviază, dar "cu El" și "în El", în mod tainic, sunt și credincioșii răstigniți (Col. II, 19), îngropați (Col II,

20), înviați și suiți la cer (Ef. II, 6). Afirmția că creștinii se răstignesc, se îngroapă și înviază în Hristos, nu e valabilă decât în planul tainei lui Hristos, care dobândește înfățișarea dumnezeirii sacramentale. Întrucât am primit în firea noastră omenească "dumnezeiescul foc" și am deveni mădulare noi, curate și sfinte ale Fiului lui Dumnezeu (I Cor. III, 17; Efes. V, 23), e de la sine înțeles faptul că în Hristos dezbinul nu poate să aibă loc. După această normă, iar nu după una exterioară, juridică, dobândește și Taina Căsătoriei caracterul ei indisolubil, sfânt și sfințitor ⁹.

e) Caracterul parusiatic al Căsătoriei ca taină. Prin Sfintele Taine, nu suntem numai înviați și unificați în Hristos, ci, așa cum ne arată Epistolele pauline, suntem așezați în cer cu El (Efes. II, 6; cf. Col. III, 3). Hristos este în cer, Biserica este alături de mirele ei. "Vedeți că Apostolul ridică pe creștini în cer?", zice Sfântul Ioan Gură de Aur. Grijă lui este de a arăta ca ei au tot ceea ce are Hristos¹⁰. Părtași ai vieții lui Hristos, prin Sfintele Taine creștinii au dobândit arvuna tuturor bunurilor. În această privință, învățătura ortodoxă despre Căsătorie se distinge cu precizie de cea a altor confesiuni creștine, prin faptul că sensul ei esențial îl constituie dragostea și unitatea veșnică a mirelui și a miresei¹¹. Ei fac parte din categoria celor despre care Sfântul Apostol Pavel spune că "au iubit arătarea (parusia) Domnului" (II Tim. IV, 8).

După ce am arătat caracteristicile generale ale Căsătoriei creștine ca Taină în viața morală a credincioșilor ortodocși, punând în relief locul pe care-l ocupă Taina Căsătoriei în rândul celor șapte Taine, putem să privim și raportul în care se află Căsătoria cu fiecare dintre Sfintele Taine, ținând seama de perspectiva valorilor morale proprii.

2. Relația Căsătoriei cu Taina Botezului

a) Sublimul vieții creștine inaugurate de Botez și consacrate de Taina Căsătoriei. Intrarea noastră într-o nouă legătură cu Dumnezeu și integrarea noastră "în Hristos" se face prin Botez. "Căți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat" (Gal. III, 24). Botezul este Taina nașterii din nou, începutul vieții spirituale. Prin Botez suntem altoiți în

butucul viei care este Hristos și devenim mlădinițe ce se hrănesc din sevele vieții Lui divine. Botezul nu este numai mormântul în care ne îngropăm, ci este și mormântul plin de slava învierii în care și din care ne înălțăm (Rom. VI, 3). Sfințenia primită în Botez trebuie să se manifeste în sfințenia vieții, și în special, în sfințenia vieții conjugale și a vieții familiale. A existat o perioadă în istoria Bisericii primare, vreme în care, pentru anumite cazuri speciale pe care le prezentau soții de căsătorie, între slujba Botezului și slujba Cununie nu avea loc nici un interval de timp. Cei ce intrau în creștinism, în această perioadă, venind de la păgâni, soți și soție, în urma unei împreunări "civile", primeau Botezul, spre "iertarea păcatelor" și "înnoirea vieții", în același timp cu harul unirii lor într-o viață creștină comună. ⁺Astfel, integrarea lor în viața nouă avea loc prin unul și același act sacramental. Taina Nunții dobândește, prin Botez, puterea acestei uniri și a acestei integrări. "Eu sunt butucul viei, voi mlădițele", le zice Mântuitorul, amândurora. "Cel ce rămâne în Mine și Eu întru el acesta aduce roadă multă, pentru că fără mine nu puteți face nimic" (Ioan XV, 5). Sunt cuvinte care privesc deopotrivă Taina Botezului și a Căsătoriei.

Faptul de a vedea în Taina Nunții o înnoire a Tainei Botezului, deși cele două taine rămân deosebite, aduce cu sine considerații din cele mai importante privitoare la Căsătorie. Având în Taina Botezului mai mult decât, în mod formal, ușa de intrare la celelalte Taine bisericesti, izvorul însuși din care curge "viața în Hristos", ne putem da seama de "comoara pe care o păstrăm în vase de lut" (cf. II Cor. IV, 7) atât în căsătorie, cât și în familie. Sfințenia ca putere formativă în Botez devine iubirea ca putere formativă în Căsătorie. Tot ceea ce apare sublim în Taina Botezului este sublim și în Taina Căsătoriei. După cum am mai spus, în virtutea actualizării neîncetate a tainei lui Hristos în Biserică, tot ceea ce are umanitatea Domnului, care a venit pe pământ, și se află cu noi în istorie, trece și asupra celor botezați, în toate condițiile concrete ale vieții lor, deci și a celor căsătoriți. Dumnezeu s-a descoperit în trup într-un fel unic, și, prin înviere, a sfințit sufletul și trupul, după cum i-a fixat și perechii umane un centru, cu alte cuvinte i-a conferit existenței conjugale un sens și o țintă a desfășurării ei.

În Botez, ne unim cu Hristos și devenim o "creatură nouă".

Suntem aieva mădulare ale Trupului lui Hristos, organe duhovnicești ale Sfintei Biserici. Într-adevăr, e un început ce se descoperă ca o noutate absolută. Căci a primi Botezul înseamnă în gândirea creștină primară a fi născut din Dumnezeu (Ioan I, 13; Ion V, 4; Ioan III, 5), a fi creat nu doar virtual ci actual, pentru a două oară. "Chiar și în nașterea carnală pântecel mamei primește o sămânță, dar mâna divină o modelează. Așa și în Botez apa devine un pântec pentru cel care se naște, dar harul Duhului modelează acolo pe cel care este botezat pentru a doua naștere"¹². Cu alte cuvinte, Botezul este o retopire integrală a plasmei umane și o refacere a ei în "Duhul lui Hristos", afirmație ce depășește în valoare orice idee a unei simple restaurări virtuale a naturii noastre *ante peccatum*. Faptul unei existențe noi pe care o dobândim prin Botez, constituind o a două origine a noastră, înzestrată și ea cu o finalitate proprie, ceea ce înseamnă noi aptitudini și noi vocații, îl descoperă Mântuitorul, îl afirmă Sfântul Apostol Pavel și îl comentează, pe măsura preocupărilor, aproape toți Sfinții Părinți. În perspectivă unei vieți noi pe care o imaginează Botezul, Căsătoria creștină ne apare, în toată valoarea și demnitatea ei, una dintre formele "nașterii celei de a doua". Prin urmare, o reînnoire a vieții creștine în căsătorie și în familie presupune, mai întâi, redescoperirea valorii Botezului.

b) Botez și Cununie-"în Hristos și în Biserică". Considerând Taina Sfântului Botez drept o naștere-înviere într-un înțeles absolut, ce nu are nimic din sincretismul precreeștin, de nuanță și esență platoniciană, o raportăm la tot ce a săvârșit și săvârșește încă Hristos pentru noi. Botezul ne introduce în comuniune cu Hristos, în comuniune cu "destinul Lui", cu moartea și învierea Lui. Spre a reda realitatea tainică a unirii cu Hristos, Sfântul Apostol Pavel întrebuintează diferite expresii. De exemplu: a boteza "în Hristos" (Rom. VI, 3; Gal. III, 27), a se boteza "în numele Domnului Iisus" (I Cor. 1, 13; VI, 11). E adevărat, însă, că "ființarea în Hristos" nu apare la Sfântul Apostol aproape niciodată ca o realitate individuală: cei ce sunt "în Hristos" nu sunt izolați, ci totdeauna constituie un întreg: sunt soți în căsătorie, membrii în familie, frați în chinovie, etc. În ce privește Căsătoria, Apostolul Pavel ne precizează: "Taina această mare este, iar eu zic "în Hristos" și "în Biserică" (Efes. V, 32).

Uniunea dintre soți nu aparține, așadar, existenței profane, ci vieții noi în Hristos. Acest lucru nu este posibil decât prin faptul că Fiul lui Dumnezeu cel preamărit de-a dreapta Tatălui “încorporează în Sine”, atrage în sfera vieții Sale pe cei botezați potrivit unei rânduieli divine consacrate. Această nouă realitate, ce se naște între Hristos și aleșii Săi, nu este o simplă atracție, ci o unire adevărată cu Sine, “împreună-părtășia” de la Efeseni III, 6. Astfel, apare lângă expresia “în Hristos” și expresia “în Biserică”, amândouă referindu-se atât la Botez, cât și la Căsătorie. Despre Biserică aflăm din Sfânta Tradiție “că este aceea care a ieșit din rana coastei lui Hristos, El făcând din ea mireasa Sa”¹³. În ce privește imaginea Bisericii, din această perspectivă, suntem datori să cunoaștem cele spuse de către Sântul Apostol Pavel privitoare la viața cea nouă, atât în căsătorie, cât și în familie.

c) Imaginea morții Mântuitorului la Botez și Cununie. De la ideea ființării noastre “în Hristos”, Sfântul Apostol Pavel merge mai departe spunând : “*Au nu știți că toți câți în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Deci ne-am îngropat cu El în moarte prin Botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții*”(Rom. VI, 3-4). Și “*Îngropați fiind împreună cu El prin Botez, cu El ați și înviat... v-a făcut vii împreună cu Sine*” (Col. II, 12-13). În ritualul Botezului avem de a face vizibil cu imaginea morții, deoarece apa primește trupul celui ce se botează ca într-un mormânt; Duhul în mod nevăzut infuzează forța vie care reinnoiește viața și îi conferă veșnicia. În sensul acesta ne vorbește și Sfântul Vasile cel Mare: “Există o singură moarte și o singură înviere a căror prefigurare este Botezul. Pentru că Domnul a așezat legământul Botezului, conținând imaginea morții și a învierii, apa realizând imaginea morții, Duhul împărtaşind viața. Prin Trei afundări și tot atâtea invocări pentru ca marea Taină a Botezului să fie împlinită, pentru ca imaginea morții să fie reprodusă și ca prin transmiterea cunoștiinței lui Dumnezeu cei botezați să fie luminați¹⁴. Toate acestea corespund faptului că Mielul lui Dumnezeu s-a jertfit pentru noi, pentru a ne face părtași, încă de pe acum, la preamărirea Sa. Surprinzând în adâncime acest adevăr, Nicolae Cabasila va rezuma într-un cuvânt o

întreagă gândire teologică răsăriteană privitoare la acest subiect. “Prin moartea Sa, Domnul ne-a dăruit puterea de a omorâ păcatul, iar prin învierea Sa ne-a dăruit nașterea vieții celei noi”¹⁵.

Mai înainte de a se îmbrăca cu slava învierii, prin proiectarea asupra ei a unei lumini baptismale, Căsătoria primește pecetea Crucii lui Hristos. Mărirea și cinstea în care se împodobesc mirii sunt simbolizate de cununile martirilor. Căci drumul către Împărăție este un martiriu, o stare teopatică. De vreme ce se hotărăsc să intre, pe poarta cea strâmtă a existenței sau a lumii noi, mirii se cuvine să respingă fără echivoc lumea veche, datorită căreia ei se află sub apăsarea păcatului și a morții, ceea ce într-adevăr înseamnă crucificare și suferință. Refuzând pe Dumnezeu și cedând în fața realității răului, în momentele răstignirii Mântuitorului, lumea veche s-a condamnat în primul rând pe sine. Nu Dumnezeu a condamnat-o, ci lumea însăși s-a condamnat, iar odată cu ea propria ei iubire, descoperindu-i sfârșitul mort. Soții care nu-și răstignesc egoismul și suficiența, care nu mor ei înșiși pentru a se depăși, nu formează o căsătorie creștină. Mai înainte chiar de adulter, idolatrizarea, care aduce cu sine refuzul înțelegerii Nunții ca drum spre Împărăția lui Dumnezeu, este păcatul de moarte al căsătoriei din zilele noastre.

a) Harismele Învierii în Taina Botezului și a Căsătoriei. Pe de altă parte, potrivit marii descoperiri a Evangheliei, misterul Crucii este și misterul noii creații. “Prin Cruce a venit bucuria la toată lumea”. Prin Cruce, miracolul creator pătrunde în existență. Crucea este și pentru Căsătorie, deopotrivă, răstignirea lui Hristos pentru o lume decăzută și epifania mării Domnului și a întronării Lui ca Pantocrator. “*Datu-Misa toată stăpânirea în cer și pământ*” (Matei XXVIII, 18), mărturisește Mântuitorul. Prin una și aceeași Cruce se descoperă autocondamnarea și sfârșitul acestei lumi, dar și noul ei început ca fapt al dragostei și al grijii infinite a lui Dumnezeu față de ea. Crucea este adevăratul pom al vieții, restabilirea axului lumii prin care creația găsește o nouă stabilitate. Într-o foarte veche omilie pascală, autorul ei anonim, inspirat din Tratatul asupra Paștelor a lui Hipolit, pronunță aceste cuvinte: “Acest pom este pentru mine o planetă a mântuirii veșnice; din el mă hrănesc, prin rădăcinile lui mă înrădăcinez și prin ramurile lui mă întind, rouă se face bucuria mea

și adierea sa mă îmbogățește... O Paște divin... prin tine noaptea întunecoasă a fost distrusă și viața răspândită asupra lucrurilor, porțile cerului au fost deschise... Datorită ție cămara imensă a nunții a fost umplută, toți poartă haina nupțială și nimeni nu va fi aruncat afară că nu are haină de nuntă”¹⁶. Numai în sensul acestor cuvinte putem înțelege cum demnitatea și vocația Căsătoriei, conferite soților printr-o consacrare sacramentală, le dă acestora puterea tainică de a transcende și de a învinge finalitatea lumii vechi, limitele ei naturale, orizonturile ei închise, ca și de a trece într-o altă lume, în lumea unei frumuseți cerești prezente pe pământ. Primind cununile pe frunte, lucrurile în totalitatea lor dobândesc cu anticipare pentru miri, o pecete sacramentală, toate fiind văzute ca niște daruri ale lui Dumnezeu și totodată ca niște ofrande ce pot fi aduse lui Dumnezeu.

Realismul tradițional al gândirii ortodoxe, de origine baptismală, ne obligă să vedem că esența Tainei Căsătoriei este însăși moartea-înviearea Mântuitorului în viața mirilor care se cunună. În mod real mirii sunt îngropați “întru asemănarea morții Mântuitorului”, precum în mod real sunt părtași și învierii Lui. Pentru a sublinia acest adevăr, tradiția răsăriteană pune în evidență caracterul pascal al vremii în care se săvârșește Cununia. În fiecare Duminică dimineața, auzim cântându-se “Prin Cruce a venit bucuria la toată lumea”. Este vorba despre bucuria unei stări pure, care nu depinde de nimic de această lume, după cum este vorba și de lipsa recompensei pentru meritele noastre. Duminica, ziua Cununii, e sărbătoare pascală în sensul integral al cuvântului. E vremea darului care poate fi numit și har sau grație¹⁷. Numai acest dar, această bucurie are în sine o putere transformatoare, în direcția binelui, singură în măsură să schimbe condiția vieții umane, căci numai prin Înviere s-au schimbat condițiile ontologice ale existenței.

Actul religios al Cununii, privit ca un eveniment pascal al “înnoirii vieții”, are o răsfrângere deosebită asupra întregii vieți căsătoriale și familiale. Însușirii acestui act în continuă înnoire îi corespunde o seamă de vocații pe care le inspiră nemijlocit Hristos-Domnul soților în căsnicie. Relațiile acestora din urmă cu Mântuitorul veșnic viu nu se întemeiază doar pe niște norme, cu un caracter distributiv. Binele însuși ca idee centrală a vieții umane și sursă a tuturor evaluărilor vitale, ar rămâne în

fond un bine normativ. Câtă vreme binele se află sub lege, el este doar binele pe care omul îl cunoaște după cădere, un bine din care lipsește sâmburele de foc al prezenței divine. În unirea inimilor cu Hristos, lucrurile stau altfel și se cuvine să le urmărim în noua situație a celor ce se căsătoresc.

3. Dimensiunea sacramentală a vieții conjugale.

a) *Înțelesul celor două uniri a mirilor cu Hristos în Taina Căsătoriei.* În Taina Căsătoriei, unirea mirilor pentru a fi “amândoi un trup”, ceea ce înseamnă a fi și “amândoi un duh”, se săvârșește, conform viziunii pauline, “în Hristos și în Biserică” (cf. Efes. V,31-32). Conceptul de unire, cu toate consecințele lui, este și el de inspirație baptismală și corespunde “îmbrăcării în Hristos”, “*Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat*” (Gal. III,27). Îmbrăcarea exprimă unirea cea mai strânsă cu Hristos. căci nuami așa ne facem “*împreună odrăsliti*” (Rom. VI,5) cu El. Baza indistructibilă a unirii noastre cu Dumnezeu, înaintea oricărei alte uniri, o formează faptul că suntem uniți cu Hristos atât după har, cât și după identitatea umanității. Exegeza pe care o face Sfântul Ioan Gură de Aur la Gal. III,27 este concludentă în această privință: De ce nu a zis oare (Apostolul Pavel): “*Câți în Hristos v-ați botezat, din Dumnezeu v-ați născut*”?, căci acesta ar fi fost rezultatul firesc al ideii! Ceea ce el exprimă însă aici este un lucru foarte înfricoșător. Că Hristos este Fiul lui Dumnezeu, iar tu te-ai îmbrăcat în El, avându-L în tine și identificându-te cu El, te-ai ridicat la o afinitate cu El și te-ai făcut la fel”¹⁸. Din spusele Sfântului Ioan Gură de Aur aflăm, în primul rând, că prin unirea noastră după fire cu Fiul său, Dumnezeu a binevoit să dea unirii noastre cu El, prin har, o temelie intimă și definitivă, deoarece comuniunea noastră cu Hristos, după umanitate, este temeiul comuniunii noastre cu Hristos prin har, cele două uniri, deși sunt deosebite, fiind nedespărțite. Cum nedespărțite sunt și cele două uniri ce-i privesc pe miri, “în Hristos” și “în Biserică”. Numai prin amândouă, primate laolaltă, ni se descoperă viața creștină, în oricare din condițiile ei, întru asemănare cu Hristos. Prin unirea după fire cu Hristos, omul, neofit sau mire, are

posibilitatea unică și total nouă de a muri cu adevărat în Hristos și cu Hristos, ca astfel să poată “umbla întru înnoirea vieții”. Asemănarea cu Hristos în sine, descoperită și exprimată ca realitate sacramentală, în Taina Botezului ca și în Taina Nunții, este expresia harului divin, al cărui înțeles și scop este de a vindeca și de a transcende toată ruptura dintre omul vechi și omul nou, dintre formă și conținut, dintre eros și iubire, precum și de a uni cu adevărat umanul cu divinul, iară și iară, “întru înnoirea vieții”.¹⁹

b) Lucrarea interioară a harului în viața conjugală. În virtutea dobândirii harului unei Sfinte Taine, creștinul primește forma lui Hristos prin imprimarea în ființa lui a “chipului Fiului lui Dumnezeu” (cf. II Cor. IV, 4). După o expresie paulină, el devine o “scrisoare a lui Hristos” (cf. II Cor. III, 3). Astfel, ne este dat să vedem cum Hristos-Domnul, Fiul iubit al Tatălui ceresc, îi smulge din adâncul ființei inima de piatră (aluzie la tablele legii) și o înlocuiește cu o inimă sensibilă de carne. Pe această nouă tablă de carne a inimii, Mântuitorul își întipărește nu doar noua lui lege, ci iubirea Lui, imprimându-se pe Sine însuși. Îmbrăcat în Hristos, creștinul este îmbrățișat de chipul Domnului, chip care se lipește de el, “mai mult decât pielea care îi acoperă corpul”, după o expresie a lui Nicolae Cabasila. Viața nouă, podoaba dumnezeiască a acestui dumnezeiesc chip, este întemeiată pe o iubire divină supremă, pe legătura ce unește sufletul cu această iubire pentru a fi mai puternică decât orice suferință și chiar decât moartea. Din această iubire, în cazul Nunții, se inspiră iubirea sponsală și conjugală. De fapt, iubirea aceasta constituie cel mai de preț dintre toate darurile Sfintei Cununii.

Amintind mai înainte despre bine ca reper de orientare în existența umană, putem acum adăuga adevărul că el nu precede decât din această iubire. În lege, când această lege rămâne o simplă normă, binele se rupe de ființă și nu are nici o înrâurire asupra ei în sensul unei schimbări radicale. Însă în Hristos binele, pe care se sprijină căsătoria și familia, este un dar prin care Dumnezeu reia legătura cu viața, triumfă asupra oricărei rupturi, introducându-l astfel în interiorul firii. “Dumnezeu este Cel care lucrează în voi, și ca să vă răsuflați și ca să vă săvârșiți, după a lui bunăvoință”, ne spune Sfântul Apostol Pavel (Filip. II, 13).

Hristos -Domnul care locuiește în cel care l-a primit la Botez și Cununie, devenind principiul lăuntric al vieții sale, se află și în afara lui, descoperindu-se ca un model suprem de viață. Unirea sacramentală cu Hristos nu este pentru el numai temelie și izvor, ci este, totodată, țintă și scop al vieții lui. Viața istorică a lui Hristos este concretizarea desăvârșită a sfințeniei divine. Dacă în interiorul nostru se află Hristos, lucrarea lui urmează să se concretizeze într-o viață asemănătoare și în afară noastră. Sfinții Apostoli, mai întâi, se socotesc următori ai lui Hristos, de aceea îndeamnă pe credincioși să umble și ei așa cum a umblat Iisus : să fie sfinți, după modelul Mântuitorului (cf. I Ioan II, 6; III, 7; I Cor. XI, 1; Efes. V, 1). La rândul lor martirii, pe care mirii îi întruchiează simbolic la Cununie, sunt și ei imitatori: “pe mucenici ca ucenici și urmăritori ai Domnului după vrednicie îi iubim, ai căror părtași și împreună ucenici să fim și noi”, se spune în martiriul Sfântului Policarp (XVII). Într-adevăr, cel care îl urmează pe Hristos, cu prețul vieții, îl și cunoaște, după cum îl și iubește, dincolo de tot ce este vrednic de cunoscut și de iubit în lumea aceasta. La această cunoaștere și la această iubire sunt chemați și mirii să cugete, auzind la Slujba Cununii cântarea: “Sfinților mucenici... rugați-vă să se mântuiască sufletele noastre”

În vederea urmării lui Hristos în viața conjugală, Taina Nunții le reînnoiește soților credința baptismală, a cărei forță lăuntrică este certitudinea prezenței Mântuitorului cu ei “până la sfârșitul veacurilor” (Matei XXVIII, 20). De fapt această certitudine nu atâră atât de ei, cât de darul lui Dumnezeu pe care l-au primit la Botez și le-a fost rânduit într-un chip mai deosebit la Cununie. În concret, e certitudinea ce le-o dă integrarea lor în realitatea vieții și a lumii restaurate, reînnoite și rezidite în Hristos la Înviere. A cunoaște lumea în Hristos, după slăvita lui Înviere, este de fapt a cunoaște că totul în lume, și însăși lumea, este darul iubirii lui Dumnezeu, este autorevelarea lui Dumnezeu prin tot ce există, este chemarea de a recunoaște în toate pe Hristos, de a fi în comuniune cu El prin toate, precum și de a dobândi și de a stăpâni totul ca viață întru El.²⁰

c) Caracterul spiritual al unității realizate de miri și soți în viața conjugală. Cu ocazia celebrării Cununii, spre încheierea rânduielii, adresându-se lui Dumnezeu în vederea ocrotirii mirilor, preotul îl roagă

cu aceste cuvinte : “Primește cununile lor în Împărăția Ta!” În împărăția lui Dumnezeu mirii nu pot fi primiți decât cu condiția transfigurării făpturii lor printr-o nouă zidire, care să-i descopere “uniți într-un gând și încununați într-un trup”. Astfel se cuvine să precizăm și faptul că unitatea ce se realizează în actul Cununii nu este o unitate a lumii de jos, ci a celei de sus. E o unitate căreia Sfântul Duh îi încredințează o vocație și o misiune. În afară de unitatea de sus, în cuprinsul căreia realitatea biologică este profund transfigurată, rezultat al zidirii noii ființe în Hristos, orice unitate de jos poartă cu sine primejdia idolatrizării sale, care o îndeamnă să-și făurească un mit și să-și însușească o pseudo-misiune.

Chemarea mirilor la înfăptuirea unei unități de sus, care le descoperă și le împărtășește demnitatea vieții în așa-zisa “biserica domestică”, nu este vocația unei simple îndeletniciri sociale, în măsură să realizeze pe pământ o fericire convențională. Regăsirea unei funcții sacerdotale, în cadrul acestei unități domestice, îi angajează pe miri într-o lucrare pe care Hristos însuși, mai întâi, o săvârșește pentru binele și fericirea lor. Adevărul dezvăluit de Mântuitorul Iisus Hristos prin cuvintele: “*Iată, Eu sunt cu voi până la sfârșitul veacurilor!*” (Matei XXVII, 20) privește, printre altele, și viața conjugală cum am mai spus. În acest fel, oricare ar fi, după criteriile acestei lumi, condiția unei căsătorii, măreață sau umilă, importantă sau puțin semnificativă, ea capătă un înțeles nou și devine o sursă de bucurie, tocmai pentru că ea nu mai este fondată în ea însăși, ci în Hristos. “*Fie lumea, fie viața, fie moartea, fie cele viitoare, toate sunt ale voastre, iar voi sunteți ai lui Hristos, iar Hristos al lui Dumnezeu*” (I Cor. III, 22,23). Desigur, este și aceasta un mod de a aparține unității de sus.

Chemarea la unitatea de sus, la plinirea “ecclesiei domestice”, este chemarea la comuniunea în iubire, nu numai în sensul că mirii, respectiv soții, intră într-o nouă legătură de regăsire și dragoste, ci, mai mult, că, prin această iubire a unuia față de altul, ei înșiși îl descoperă și altora pe Hristos. În căsătoriile aparținând lumii căzute, respectiv unității de jos, domnește dezbinarea, separarea ce se manifestă în diferite moduri ale degradării moravurilor, pe care iubirea “naturală” nu le suprimă, ci, dimpotrivă, ea este care le favorizează, provocând cu ele dezorganizarea căsătoriei și a familiei. Specificul căsătoriei creștine, determinat de valorile

baptismale cu care este înzestrată “ecclesia domestica”, este descoperirea și prezența în lume a iubirii ca viață și a vieții ca iubire. Realizându-se pe ei în iubire, soții sunt păstrătorii unei puteri în măsură să vindece rănilor căderii, aducând astfel cu ei roadele lucrării divine de care sunt stăpâniți, iar acestea au o înrâurire binefăcătoare asupra întregii comunități.²¹

Spiritualitatea ce apare ca desăvârșire în om, în urma dobândirii darurilor baptismale, se concretizează drept realizare a unui nou ideal, dar și ca împlinire a unei vocații, în care se oglindește asemănarea creștinului cu Hristos. Ne raportăm în special la vocația ce poartă cu sine pecetea unei vrednici, cunoscută cu denumirea de demnitate împărătească. Prin natura ei, ea este expresia regăsirii omului ca stăpân al lumii, așa cum a fost rânduit de Dumnezeu în Eden, dar mai ales așa cum a fost reșezat de Hristos, prin slăvita Sa înviere, într-un nou paradis. De vreme ce întreaga lume este restaurată în Hristos, urmează că și responsabilitatea omului față de lume este înnoită, precum și înălțată la o demnitate corespunzătoare, ceea ce este tot una cu redobândirea de către om a calității sale de colaborator cu Dumnezeu într-o nouă lucrare divină. Referindu-ne la soți, această demnitate împărătească ia forma unei slujiri mai deosebite, pe care aceștia o exercită în cadrul unității lor spirituale, unitatea de sus. În cea dintâi calitate de creștini, de oameni botezați, soții sunt însărcinați de Dumnezeu cu o misiune de seamă în noua ordine cosmică a lumii. Împreună cu Sfântul Apostol Pavel, Părinții Apostolici, în polemica lor cu gnosticii, au subliniat în unanimitate adevărul că mântuirea nu este a spiritului în afară de lume, ci a lumii întregi pe care omul o personalizează în sine în întregime. Hristos-Domnul este mântuitor al lumii, ceea ce înseamnă al întregii ordini create, și nu mântuitor de lume sau din lume. Prin urmare, vocația soților în calitate de creștini, vocație inaugurată de Cruce și Înviere, este faptul de a descoperii în spatele unei lumi învechite, în spatele unei puteri viclene stăpânitoare (cf. Ioan V, 19), înapoia tuturor degradărilor cosmice și a “rupturilor” existente pe pământ, revărsarea unei noi bunătăți, a unor noi frumuseți, aparținătoare noii creații.²² Noua zidire a lumii, cuprinsă ca atare în unitatea de sus, este împărăția darurilor Învierii: “*Căutați mai întâi Împărăția lui Dumnezeu și toate acestea se vor adăuga vouă*” (Luca XII, 31).

Cu toate acestea, felul în care universul este personalizat (recapitulat) de soți în căsătorie este un mod specific, creator de istorie. Familia și neamul sunt laboratoarele învierii, iar în slujba lor se află mirii și soții. Cu fiecare nou-născut, neamul își descoperă năzuința spre nemurire. Având ca punct de plecare realizarea unei forme a Împărăției lui Dumnezeu în căsătorie și familie, ni se deschide perspectiva înțelegerii dimensiunii cosmice a unității de sus, pusă în lumină de ideea unei noi creații ce are loc prin săvârșirea Botezului și Cununiei, idee pe care o aflăm la Clement Alexandrinul, Tertulian, Ciril al Ierusalimului etc., fiind veche în tradiția patristică. E bine să specificăm adevărul ca numai întrucât căsătoria este constituită drept "ecclesia domestica" i se poate atribui dimensiunea cosmică la care ne referim, căci numai unde este prezent Duhul este prezentă Biserica și unde este prezentă Biserica este prezent Duhul lui Dumnezeu. În iconomia Sa divină, Duhul se unește din nou cu apele creației pentru a efectua în ele o transformare tainică, cum se petrec lucrurile la Bobotează, la Paști și la Rusalii, pentru a le face capabile să comunice cu divinul și de a le permite să devină izvoarele vieții și ale îndumnezeirii pentru cei care beneficiază de ele. Noua creație este Biserica (Ecclesia) zidită pe apă, potrivit arătării din viziunea a două a Păstorului lui Herma. Hristos-Domnul este stâncă Templului din care țâșnește apa cea vie, noua prezență în lume a Sfântului Duh. Apa care curge din coasta Mântuitorului crucificat este însăși inundația Duhului, care se revarsă prin Hristos înviat. Căci Domnul în ziua ridicării din mormânt s-a umplut de plenitudinea Duhului tocmai în vederea reînvierii lumii și a răspândirii Sfântului Duh în întreaga lume. Căsătoria este cel dintâi cerc în existența lumii care se constituie ca "biserica" pe apele creației și întruchipează un univers propriu.

Tema de care se folosesc scriitorii perioadei primare pentru a pune în evidență ideea noii creații este aceea pe care au aflat-o într-un text de la Iezechiel, unică de fapt în tot Vechiul Testament (Iez. XLVII, 1-10). "*Această apă (vie), care curge în partea de răsărit a țării, se va coborâ în șes și va intra în mare și apele ei se vor face sănătoase. Toată vietatea care mișună acolo unde va trece râul va trăi*" (Iez. XLVII, 8-9). Potrivit textului în întregime, revărsarea acestor unde nu face doar să crească arborii într-un deșert arid, ci, datorită ei, vietățile

revin în existență, deși se află în apele moarte. E o viziune asemănătoare cu aceea a osemintelor reanimate prin puterea creatoare a lui Dumnezeu (Iez. XXXVII, 1-4).

De vreme ce omenirea a făcut în mod definitiv proba unei neputințe radicale, Sfinții Părinți nu așteaptă ca, în urma căderii, lucrurile lumii să revină la forma lor de existență din Eden printr-un simplu ajutor de sus, după cum nici căsătoria să revină de la sine la starea primordială. Singura spernță, după ei, aparține inițiativei divine care reia gestul original al creației și rezidește ce a mai fost odată zidit. Căsătoria nu-și refacă nici ea ordinea decât prin refacerea ordinii cosmice; dar și invers, nici ordinea cosmică nu se refacă decât prin refacerea ordinii care privește căsătoria, căci cosmosul însuși participă la sfințenia divină prin oameni. În sensul acesta se exprimă, într-un fel, și Sfântul Grigorie de Nyssa. Comentând textul profetic de mai sus, el afirmă: "Această apă răspândindu-se în Galileea, va sfinți apele și va ajunge ca tot sufletul care va primi această apă să trăiască și să se sfințească".²³

4. Raportul Căsătoriei cu Taina Mirungerii

a) *Sensul legăturii Mirungerii cu Taina Căsătoriei.* Taina Mirungerii, în unitate cu cea a Botezului, este pregătitoarea și totodată susținătoarea vieții launtrice a Căsătoriei. Căci Mirungerea este taina care îi conferă plinirea Duhului. Începând cu perioada apostolică, Biserica consideră Mirungerea, pe care o privește ca o lucrare prin excelență harismatică, drept darul desăvârșirii, taina prin care Sfântul Duh se dăruiește pe Sine însuși, realizare deplină a făgăduinței pe care Mântuitorul Iisus Hristos o face ucenicilor Săi, cu ocazia Înălțării Sale la cer. În gândirea ortodoxă, această taină nu este o simplă confirmare a dobândirii harului baptismal. Sfinții Părinți insistă asupra "revărsării" directe a vieții divine necreate în inimile celor botezați. Mai ales Sfântul Chiril al Alexandriei, pentru care mirul sfințit este "semnul participării noastre la Sfântul Duh", nu acceptă nici o separare între harul sfințitor care ne este împărtășit, încă de la Botez, și persoana proprie a Duhului, care ni se dăruiește și, în acest fel, ne sfințește. De asemenea, Sfântul Chiril afirmă

că prin Sfântul Duh în persoană, noi suntem încorporați Fiului și ca atare îndumnezeiți harismatic.²⁴

Având de a face cu o înfiere tainică, potrivit căreia cei botezați sunt modelați din nou, refăcându-se în ei chipul lui Dumnezeu, această lucrare privește și pe miri, ca și pe soți, care sunt rezidiți în unul și același chip dumnezeiesc. *Împărtășirea Sfântului Duh* cf. II Cor. XIII, 13 nu se referă doar la o realitate personală, ci și la una sponsală sau conjugală, întrucât în esență este una cu împărtășirea de Împărăția lui Dumnezeu. Știm că în anumite manuscrise ale Evangheliei Sfântului Luca, noțiunea de Împărăție este substituită cu aceea de dar al Sfântului Duh. Prin urmare, Sfântul Duh este conceput ca realizarea însăși a Împărăției lui Dumnezeu.²⁵ Împărăția aparținând persoanei și comuniunii între persoane. Prezența Sfântului Duh în miri și soți, îi face pnevmatofori, precum îi și predispune, totodată, la "sfințenie și nemurire". Iar acest lucru presupune în primul rând desființarea în ei "a sticăciunii aducătoare de moarte a păcatului". Sfântul Chiril va spune: "Noi bem această sevă a sufletului pentru fecunditatea noastră spirituală".²⁶ Aceasta, desigur, după ce firea umană păcătoasă le-a fost curățită prin spălarea baptismală.

Modul în care Sfântul Duh este conferit perechii umane poate fi urmărit după felul în care același Duh Sfânt pogoară în lume și se împărtășește omenirii. Insuflat de Iisus ucenicilor Săi după Înviere (Ioan XX, 22), Duhul este dat pe deplin Sfinților Apostoli la Rusalii. Prin acest eveniment se constituie, în condițiile istoriei, Biserica creștină, cu toate structurile ei harice. În chipul limbilor de foc, Sfântul Duh a coborât în foisorul din Ierusalim, peste "toți" ucenicii Domnului, priviți într-o unitate, ca și peste fiecare din ei luat în parte. Mirungerea ca act sacramental este o Cincizecime personală, prin care neofitul, redobândindu-și sfințenia chipului dumnezeiesc din el de la creație, primește pe Sfântul Duh, "har peste har", și devine mădular al trupului tainic al Domnului. "Duhul e Dumnezeu tainic, Dumnezeu interior, mai profund decât cea mai mare profunzime a noastră. El dă viață tuturor lucrurilor și noi îl respirăm fără să-l știm, fiind respirația lui Dumnezeu în cea a lumii, în cea a omului... Această suflare vibrează în tine, în vocea ta. Aceasta este suflarea lui Dumnezeu pe care tu o respiri și tu nu o știi".²⁷

Taina Căsătoriei face ca "cele două suflări", ce aparțin celor doi

soți, să devină o singură vibrație, să corespundă ontologic expresiei "doi într-un duh". Mângâitorul se află în adâncul ființei mirilor, în eul lor conjugal. Iată, într-adevăr, ceea ce Sfântul Ioan a scris: "*de ne iubim unul pe altul Dumnezeu locuiește în noi. Noi știm că locuim în El și că El locuiește în noi prin aceasta că El ne-a dat Duhul Său*" (I Ioan, 12-13).

b) Valorile din viața conjugală, roade ale Sfântului Duh din Taina Mirungerii. Imperativele vieții morale în Căsătorie nu își au izvorul într-un simplu ideal, ci într-o dumnezeiască taină. Nimeni nu se poate întreba dacă realizarea unei căsnicii "ideale" este posibilă ori nu. Obstacolele care stau în calea ctitoririi Împărăției lui Dumnezeu în lume, ceea ce înseamnă și în familia creștină, au fost înlăturate de lucrarea săvârșită pentru noi de Mântuitorul Iisus Hristos. Acesta este și motivul pentru care, imitând patimile și Paștile Domnului, în Taina Botezului, ne putem bucura de praznicul Rusaliilor, de Cincizecimea noastră personală. Această din urmă sărbătoare, privită în caracterul ei sacramental, vine să desăvârșească propria noastră renaștere spirituală, prin "ungerea începuturilor Împărăției cerurilor", cum se exprimă Sfântul Vasile cel Mare, căci nici un obstacol nu mai stă în calea "împărtășirii Duhului oricărui trup", potrivit vestirii profetului Ioil (cf. Fapte II, 17). Pe de altă parte, Duhul Sfânt însuși vine în lume să ne unească cu Hristos. Primind ungera cea de viață dătătoare, nu suntem părtași numai unei noi grații simple și neipostatice: "Căci suntem templu al Duhului, existent și subzistent, ca unii ce ne-am împărtășit prin unire cu Hristos".²⁸

Dacă Botezul conferă omului născut din "apă și din Duh" un început de existență spirituală reală, ungera cu Sfântul Mir, care urmează imediat acestei lucrări divine, îi împărtășește viață și întărire, elan și consolidare. E vorba despre energia și dinamismul care permite ființei nou formate deplina realizare a capacităților sale. Când vine Sfântul Duh, în ultima zi a Cincizecimii, inaugurează cu adevărat viața din belșug și Împărăția lui Dumnezeu pe care ni le comunică atât în mod personal, cât și comunitar, sponsal și conjugal. Sfântul Duh, pe care Hristos l-a avut din veșnicie ca pe viața Lui, ne este dat acum ca viața noastră, viața căsătoriei și familiei noastre. Căsătoria creștină ca atare, în sânul căreia soții sunt pnevmatofori, este depozitară a unei valori spirituale noi.

“Ascunsă cu Hristos în Dumnezeu” (Col. III, 3) , viața soților deobândește un sens superlativ.

Pentru miri și pentru soți, Mirungerea apare astfel drept o taină de forță care îi înarmează ca pe niște soldați și atleți ai lui Hristos. Înrolarea lor în apostolatul iubirii harismatice devine un fapt real în măsura în care ei se inspiră din izvoarele atotputerniciei prezențe a Sfântului Duh. Căci prezența Duhului nu este doar una cu puterea credincioșiei și a bunăvoinței, a devotamentului și a fidelității, deși le conține și le implică pe acestea. Ea este expresia ultimă a oricărei virtuți, sfârșitul și depășirea tuturor, pentru că această prezență este realitatea însăși în care tot ce există își are împlinirea.

c) Dobândirea Sfântului Duh ca putere înnoitoare a vieții conjugale. Dobândirea Sfântului Duh, pe calea deschisă de Taina Mirungerii, atât de necesară în vederea atingerii scopurilor unei căsătorii creștine, în raport cu darurile primite de miri și soți ca neofii încă de la Botez, nu privește un oarecare progres ce urmează a se înfăptui în viața conjugală, un simplu augment al harului dumnezeiesc, ci o reală desăvârșire prin Duh a chipului lui Dumnezeu viu și operant, unul și același, în cele două persoane ce compun perechea umană. Să ne reamintim textul de la Geneză I,27: “Și a făcu Dumnezeu pe om după chipul Său ; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut : a făcut bărbat și femeie”. E vorba despre o înflorire harismatică a tuturor făgăduințelor și, totodată, o depășire a tuturor facultăților naturale, proprii întemeierii căsătoriei, pe care tot Sfântul Duh le pune în mișcare. “Puterea de lucrare întru slava lui Dumnezeu”, pe care o conferă Dătătorul de viață, este un dar superior tuturor harismelor, o manifestare a puterii lui Hristos. El face ca viața în căsătorie să fie viață , bucuria bucurie, iubirea iubire, frumusețea frumusețe. Unul și același dar pecetluiește pe miri și pe soți, adică îi arată și confirmă ca mădulare ale Trupului lui Hristos, cetățeni ai Împărăției lui Dumnezeu. Prin această pecete, le redă cu adevărat propria lor identitate căsătorală, îi “hirotonește” spre a fi ceea ce Dumnezeu, din veșnicie, vrea ca ei să fie, relevând personalitatea lor autentică ce se definește printr-o viață în doi.²⁹

Ceea ce constituie “în principiu” forța prezenței Sfântului Duh în

viața conjugală, nu e, însă, tot una cu eficacitatea reală, cu puterea efectiv înnoitoare la care ne referim. Tot ceea ce este real se cuvine să fie activ. Chipul se cuvine să devină asemănare, ne lămurește Diadoh al Foticeei.³⁰ Sântul Duh asigură desăvârșirea în dragoste a soților și succesul înfăptuirii vieții celei noi în familia creștină, din orice loc și orice timp. Mulți soți, însă, dacă nu chiar prea mulți, nu fructifică de loc, în viața lor comună, harul sfințitor. Și chiar mai mult: par să ignore până și eficacitatea Tainei Euharistiei, dovedind că nici aceasta nu are nici un ecou în existența lor. La drept vorbind, eficacitatea Tainelor, privite în unitatea lor reală și funcțională, formează un tot organic. Din această cauză, suntem obligați să distingem temeuriile sacramentale formale, pe care le primesc toți mirii și soții, de efectele lor, care nu mai sunt ale tuturor, ci numai a aceluia care, râvnind la roadele Duhului, se încred în lucrarea pe care Dumnezeu o săvârșește prin ei. Nu putem omite adevărul că libertatea umană are un cuvânt deplin în conlucrarea omului cu harul divin. Soții sunt chemați ca prin “ostenelile și sudorile” lor personale, prin actele lor de voință, disciplinate prin asceză, să îmbrățișeze noul conținut al vieții ce li se conferă de către Duhul Sfânt. Astfel, prin intervenția Paracletului și ridicându-se în mod liber în sfințenia pe care au primit-o de la El, să ajungă la transformarea și transfigurarea propriei lor existențe “în Hristos și în Biserică”. În unanimitate, Părinții Sfintei noastre Biserici formulează acest avertisment: “Darul nu servește omului la nimic dacă omul nu conlucrează cu el”. Pentru aceasta, însă, prioritatea și gratuitatea darului rămâne pentru Părinți o axiomă.³¹

d) Darul Sfântului Duh și vindecarea arborelui genealogic.

Chemarea supremă a oricărui creștin care a primit Taina Botezului și a Mirungerii este aceea de a reda vieții veșnicia și veșniciei viața. Împlinirea acestei meniri ține de participarea la lucrarea Sfântului Duh care, în cazul celor două taine, creează din nou firea omenească, curățind-o și sfințind-o, pentru a o uni cu Trupul lui Hristos. Sfântul Duh împărtășește, mai întâi, persoanei umane dumnezeirea, dar o conferă, cum am văzut mai înainte, și perechii umane, făcând să fructifice unul și același dar bap-tis-mal și penticostal în viața comună a celor doi soți. Vorbind de acest mod de existență creștină, suntem siliți să observăm sensul ce-l poate avea

înnoirea și sfințirea atunci când în cauză nu se află doar persoana, ci perechea. În căsătorie avem de a face, pe lângă calitățile și aptitudinile specifice ale partenerilor, cu o zestre biologică și spirituală ereditară, pe care o poartă cu ei cei doi soți. Viața cea nouă, pe care Sfântul Apostol Pavel o definește ca fiind *“trăirea în Duhul și umblarea în Duhul”* (Gal. V, 25), nu înseamnă o altă viață pe care ne-a dat-o Dumnezeu și nu este un succedaneu; este una și aceeași viață pe care ne-a dat-o Dumnezeu, dar transformată și transfigurată prin Duhul Sfânt. Această viață nouă vine în întimpinarea arborelui genealogic, care nu este altceva decât zestrea ereditară a perechii umane, căreia vrea să-i vindece rănilor, redându-i vigoarea și ridicând-o la integritatea firii restaurate și reînnoite în Hristos. În pragul vieții noi este înfiptă Crucea, iar valoarea sângelui lui Hristos o reflectă Sfintele Taine. De aceste izvoare de sănătate se leagă marile nădejdi ale vindecării arborelui genealogic în viața creștină.

Modul în care arborele genealogic ar putea să fie supus unei lucrări sacramentale purificatoare ni-l lămurește, în oarecare măsură, explicația care se dă, în cateheza perioadei creștine primare, Tainei Botezului și a Mirungerii, într-o manieră mai deosebită. Astfel, Botezul reproduce, prin actul cufundării neofitului în apă, mai întâi, itinerariul figurativ al răscumpărării, în sensul în care cel ce se botează se află pe urmele Mântuitorului care pătimește, moare și învie. Cufundarea în apă nu semnifică numai coborârea cu Hristos în moarte, ci și coborârea în iad, iar scoaterea din apă semnifică întoarcerea spre ziua cea neînserată. *“Lumina de pe Iordan”*, care strălicește în lumina acestui act sacramental și ne dezvăluie iluminarea întunecimilor infernale, am putea s-o punem, urmând explicației Sfântului Ioan Gură de Aur, în legătură cu Taina Mirungerii. *“Iluminat, botezatul se unește în chip sacramental cu sufletele care s-au urcat cu Hristos din iad spre viața eternă”*³². Iată cuvinte care privesc o intervenție directă a Sfântului Duh în viața celui botezat. Coborârea la iad, pe care neofitul o parcurge astfel cu Hristos și-l face să treacă prin *trichuum*, află o semnificativă paralelă cu sensul slujbei Înghenuncherii din ziua de Rusalii, de la Vecernea mare. În una din rugăciunile pentru morți, de la această slujbă, se face, e adevărat într-un mod implicit, o referire atât la coborârea lui Hristos în iad, cât și la mângâierea pe care adormiții o primesc, cu ocazia Rusaliilor, de la Duhul Sfânt. Harul

supraabundent al Rusaliilor are, potrivit numeroaselor datini străbune de la noi, puterea vindecării arborelui genealogic, iar acest lucru nu mai este implicit, ci explicit.

Seminificația zilei de Rusalii, zi unică în istorie și existență, ne este descoperită de către Mântuitorul Iisus Hristos însuși când spune: *“În ziua aceea (ziua Rusaliilor) veți cunoaște că Eu sunt în Tatăl Meu și voi în Mine și Eu în voi”* (Ioan XIV, 20). Prepoziția *în*, din aceste cuvinte ale Domnului, atât în expresia *“în ziua aceea”*, cât și în expresia *“Eu sunt în”*, ne deschide perspectiva unei înțelegeri tainice. Mai întâi, ea vrea să spună că nu-l putem cunoaște pe Sfântul Duh decât înăuntrul nostru, prin lucrarea în care Duhul ni-l revelează pe Hristos în noi, ca și prin prezența Lui care se manifestă în diferite chipuri ale unor mari împliniri sufletești.³³ În același fel ne și indică prezența Duhului în momentele alese din viața oamenilor, momente când viața este plină de viață, pentru că realizează în existența acestora ziua fericirii, ziua unică a unei Cinzecimi providențiale. Un eveniment de acest fel este și cel care privește Cununia, iar momentul în care ea are loc nu este altul decât acela al unei Cinzecimi. O veche tradiție a Ortodoxiei românești are în vedere un anume ritual de binecuvântare a coroanelor din spice de grâu verde, cu ocazia slujbei Înghenuncherii de la Vecernea Rusaliilor, urmând ca la toate cununile mirilor dintr-o parohie, de peste an, să fie folosite drept cununite. Această binecuvântare se săvârșește în același timp și cu aceeași slujbă, cel dintâi și cel mai eficient remediu al arborelui genealogic. Însă *“ziua”* și fericirea nu provin din motive care să aparțină lumii acesteia, deși se traduc prin bucuria împreună-viețuirii cotidiene, ci sunt rezultatul revărsării Duhului descoperit de cuvintele Mântuitorului. *“Rodul Duhului este dragostea, bucuria, pacea, îndeluga-răbdarea, bunătatea, bunăvoința, credința, blândețea, stăpânirea de sine”* (Gal. V, 22).

5. Raportul Căsătoriei cu Taina Euharistiei.

a) *Comuniunea euharistică revelatoarea conținuturilor tainice ale Căsătoriei.* A considera, împreună cu creștinii epocii primare

și a celei patristice, că pecetea divină ultimă pe actul Căsătoriei nu poate fi alta decât cuminecarea celor doi miri din același Potir, la Sfânta Liturghie, e tot una cu a vedea în unitatea căsătoriei un mod de existență teandric prin care această unitate se integrează în opera răscumpărătoare a Mântuitorului Iisus Hristos. În Taina Euharistiei, care este mai mare decât oricare dintre Taine, și totodată desăvârșirea celorlalte, întrucât le conduce spre culmea bogăției spirituale, Hristos Domnul însuși este Cel care oprește "săgețile vrășmașului" lansate din afară asupra celor credincioși, ocrotindu-i și apărându-i din toate părțile. Mai mult decât atât pe cei ce se unesc cu El în Taina Nunții n îi desăvârșește. Orice imperfecțiune întâlnită înlăuntrul vieții conjugale este înlăturată, neînțelegerile dintre miri și soți sunt îndepărtate, distanțele nepotrivirilor dintre ei sunt suprimate. Ceea ce se petrece între Hristos și sufletul fiecăruia dintre cei doi devine un fapt semnificativ și pentru unirea lor. Cuminecându-se cu Hristos euharistic, mirii nu dobândesc doar ceva de la El, ci pe El însuși, nu primesc doar câteva raze de lumină, ci primesc Soarele întreg, nu se învrednicesc doar de un dar din mulțimea de daruri ale Sfântului Duh, ci de Sfântul Duh însuși, odată cu Trupul și Sângele lui Hristos. Căci Trupul Domnului nu provine din viața omului, ci din Duhul Sfânt al lui Dumnezeu (cf. Ioan I, 13). În aceste condiții, din momentul în care trupul mirilor, sufletul, facultățile, respectiv ființa lor în întregime, devine spirituală, ținând seama tocmai de unirea fiecăruia din cei doi cu Hristos, ajung a privi împreună, mire și mireasă, soț și soție, lumea în care trăiesc, precum Dumnezeu o privește, a o iubi precum Dumnezeu o iubeste, după cum și a se regăsi unul prin altul precum Dumnezeu voiește.

Ceea ce face, așadar, incontestabila superioritate a Euharistiei în raport cu celelalte Taine, pe lângă faptul că "la Sfânta Masă găsim viața în cea mai mare intensitate a ei", rezidă în ceea ce ar putea să exprime termenul de "posesiune": "primim nu darurile Sfântului Duh, ci pe Binefăcătorul însuși, comoara care cuprinde toată plenitudinea harurilor" ³⁴. În cuvântul "posesiune" trebuie, însă, să vedem trei sensuri specifice ale împărtășirii cu acest suprem Dar, cu consecințe ce se dovedesc implicate în Taina Căsătoriei.

Mai întâi, e vorba despre caracterul posesiv al primirii Mântuitorului însuși în făptura și viața celor ce se cuminecă, iar nu de

oarecare dobândire doar material-parțială a Pâinii euharistice. Faptul euharistic în sine nu poate fi privit decât în următorul fel: Nu dumnezeiasca Pâine este asimilată de cel care o mănâncă, ci Pâinea vieții este cea care schimbă, transformă și asimilează pe cel care o mănâncă, căci acesta din urmă, fiind mișcat de Duhul, trăiește mai departe în funcție de Pâinea cerească, în funcție de viața care este în Hristos.³⁵ Această transformare profundă, prin care Hristos își împărtășește celor ce se cuminecă "personalitatea" Sa, este condiția realizării unirii sfinte și indisolubile dintre miri. Unirea face parte din categoria lucrurilor "*ascunse cu Hristos în Dumnezeu*" (Col. III, 3). Mântuitorul însuși confirmă adevărul: "*Așa încât nu mai sunt doi. Deci, ce a împreunat Dumnezeu omul să nu despartă*" (Matei XIX, 6). În felul acesta, Hristos - Domnul, pe lângă faptul că îi invită pe miri la dobândirea cununii cerești, îi eliberează de toate servituțile distructive, îi recrează, în sensul că-i naște din nou unul pentru altul, îi face fii ai lui Dumnezeu. În această calitate de fii le deschide calea Împărăției și îi introduce în "Ecclesia domestica". Nu numai că le arată dragostea Lui, dar îi și antrenează pe acest drum nou, îi susține și îi convinge de faptul că au inaugurat un destin comun.

A doua consecință a primirii Euharistiei este unirea personală a celor ce se cuminecă cu Hristos, unire prin care mirii ajung într-un contact nemijlocit cu Mântuitorul, așezați fiind față în față cu El. În organismul supranatural constituit de Mântuitorul Iisus Hristos cu aleșii Săi, care este Trupul tainic al Său, această unire personală vizează nu o alcătuire abstractă, ci mădularele acestui "trup tainic" în interiorul pleromei divine, Se pune în evidență astfel puterea și intimitatea legăturii ce se stabilește între Hristos, Centrul viu al acestor mădulare, și cei doi miri. Hristos este butucul viței pe care sunt altoite noile ramuri, care sunt mirii, și care nu pot exista și nu pot crește, ca fii ai Împărăției, decât în "Hristos și în Biserică". Acesta este și sensul în care mirii devin contrupești, nu numai cu Hristos, ci și laolaltă. Fiecare mire trăiește și simte viața celui alt ca viață a lui proprie, luminată de mintea lui Hristos, precum și sensibilizată și îndreptată spre bine de Duhul lui Hristos "*Cel ce rămâne în Mine și Eu în el., acela aduce roadă multă*" (Ioan XV, 5). Așadar, mirii nu sunt numai înrudiți, ci realmente "consângeni" (cf. Eles. III, 6) cu Hristos și întreolaltă, încât nu-și mai despart, după ce își aduc și aportul voinței lor

proprii, nici darurile și nici aspirațiile, nici gândurile și nici simțirile. În sentimentul lor comun de dăruire deplină lui Dumnezeu, murind tainic împreună cu Hristos, ca și în starea lor de pregustare a stării de înviere, ei constată că noua lor legătură, prin Sângele dumnezeiesc, devine mai importantă și mai esențială decât legătura părintească naturală : “*Va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa*”.³⁶

A treia consecință de care se cuvine să ținem seama, având ca punct de reper adevărul că dincolo de Euharistie, în raportul nostru cu Hristos, nu se poate merge mai departe, privește orizontul spiritual-cosmic al actului Cuminecării. Dacă nu suntem îndreptățiți să adăugăm nimic relației cu Dumnezeu, în schimb suntem chemați să înaintăm infinit în cuprinsul acestei legături ; nimic nu ne împiedică dorința, setea noastră de bucurie și mulțumire, nimic nu ne îngrădește năzuința noastră de a ne vedea fericiți. Dar bucuria, înainte de a fi bucurie pentru ceva, este mulțumire pentru “binefacerea lui Dumnezeu revărsate asupra noastră, văzute și nevăzute, arătate și nearătate”, ce ni se dăruiesc la Sfânta Liturghie, ca plinătate a fericirii din rai a sufletului “care vede fața bunătății lui Dumnezeu cea nespusă”, ca frumusețe a unei lumi rezidite în Hristos. Ce se petrece cu ocazia cuminecării mirilor, înainte și odată cu înfăptuirea acestui act, e lucru demn de relevat. Înainte încă de împărtașanie, mirii își aduc prescura lor la Sfântul Altar. În momentele înălțării, prin mijlocirea preotului slujitor, își încredințează ofranda Mântuitorului Iisus Hristos, “care primește pâinea în sfințele, preacuratele și neprihănitele Sale mâini”. Aceasta înseamnă că Hristos primește materia, lumea, făptura, iar mirii sunt ei înșiși din nou martori la zidirea din nou a lumii, la recreerea ei ca “hrană nemuritoare a raiului”. Așadar, universul creat de Dumnezeu este chemat să devină părtaș cu mirii la iubirea Tatălui Ceresc pentru tot și pentru toate. Cuminecarea cu Trupul și Sângele Domnului se face “spre trezirea sufletului, iertarea păcatelor, spre împărtașirea cu Sfântul Duh”, dar și spre “plinirea Împărăției cerurilor”. Acest din urmă scop descoperă caracterul eshatologic al Euharistiei, dar și adevărul că Împărăția este de pe acum dăruită Bisericii, deci și Căsătoriei, ca *ecclesia domestica*, tocmai pentru că împărtașirea mirilor face ca cerul și pământul să se unească prin acest act, la care cei doi iau parte.³⁷

În cele di urmă, se pune întrebarea : ce urmează în cazul

împărtașirii mirilor cu nevrednicie ? Unicul răspuns ni-l dă Sfântul Apostol Pavel : “*Oricine va mânca pâinea aceasta sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie, va fi vinovat față de trupul și sângele Domnului. Să se cerceteze însă omul pe sine și așa să mănânce din pâine și să bea din pahar. Căci cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie, osândă își mănâncă și bea, nesocotind trupul Domnului. De aceea, mulți dintre voi sunt neputincioși și bolnavi și mulți au murit. Căci de ne-am fi judecat noi înșine, nu am mai fi judecați*” (I Cor. XI, 27-32). Cuminecarea cu nevrednicie, în această ocazie, este una cu intrarea în Căsătorie printr-un sacrilegiu. Urmările acestui sacrilegiu sunt nebănuite de grave, nu numai pentru că se răsfrâng asupra vieții conjugale în întregime, ci și pentru că pătrund în vistieriile vieții neamului.

b) Integrarea actului nupțial în taina Sfintei Liturghii. Sfânta Euharistie nu este numai o nouă îmbogățire în har, pentru toți cei ce nădăjduiesc să ajungă la “statura” Domnului, ci este împărtașirea de Hristos însuși, este izvorul vieții divine. Prin ea se realizează cea mai intimă unire posibilă între Hristos și credincioși, după cum am mai văzut. “*Cel ce mănâncă trupul meu și bea sângele Meu, petrece întru mine și Eu întru El*”, a spus Mântuitorul (Ioan VI, 16). Euharistia face ca Biserica pământească să fie într-adevăr Biserica lui Dumnezeu, Hristos devenind capul unei comunități care este astfel trupul Lui, prin înlăturarea oricărei bariere între procesul istoric și eternitate. Fără integrarea în viața euharistică, căsătoria nu poate primi demnitatea de Taină. Comuniunea euharistică conferă Cununii norma eternă a iubirii nemuritoare și o transformă în noua realitate a vieții veșnice. Astfel, Sfânta Euharistie fiind dătătoare a celor mai înalte forțe morale, împărtașește și tăria legăturii dintre cei doi soți. Pe de altă parte, comuniunea euharistică este temeiul unității creștine : “*fiindcă este o pâine, un trup suntem și noi cei mulți, căci toți ne împărtașim dintr-o pâine*” (I Cor. X, 17). Ideea de pâine unică devine cea mai izbutită imagine a Bisericii, sub aspectul ei de comunitate, dar și cea mai izbutită idee a căsătoriei, dacă ținem seama de însușirile ei de unitate și de indestructibilitate.

Raportul Căsătoriei cu Taina Euharistiei, cel mai important raport cu una dintre celălalte Sfinte Taine, se cuvine să fie urmărit în faptul

integrării actului nupțial în ritmul Sfintei Liturghii, chiar dacă celebrarea Cununii se săvârșește astăzi în afara acestui ritual. În Biserica primară, nu mai puțin în cea patristică, nu a fost cunoscut un ceremonial religios particular al Nunții, care să aibă loc ca un serviciu religios de sine și pentru sine.³⁸ Dacă fiecare aspect al vieții își fixează sensul în faptul Învierii lui Hristos, prin care s-au schimbat condițiile ontologice ale existenței, iar Euharistia este considerată Taina care descoperă tocmai acest lucru, se înțelege că numai prin includerea Căsătoriei în acest act central al comuniunii euharistice ea poate primi o nouă semnificație, deosebită atât de cea păgână, cât și de cea "naturală". Această semnificație nouă desemnează intrarea căsătoriei din ordinea vieții sociale, în marea taină a lui Hristos și a Bisericii, ceea ce e tot una cu a fi recunoscută, restaurată și transformată în taină a Impărăției lui Dumnezeu. Scoaterea celebrării Cununii din ritmul rânduielii liturgice euharistice a adus cu sine o "desacralizare" progresivă.³⁹ De aceea, o înțelegere a căsătoriei creștine, în esența ei, nu o putem dobândi decât dacă o privim din nou prin perspectiva desfășurării liturgice a Tainei Sfintei Euharistii. În sensul acesta, în cele ce urmează vom examina actul nupțial reflectat de către cele patru etape ale Sfintei Liturghii, în ordinea desfășurării liturgice : trecerea, intrarea, înălțarea și comuniunea.

c) Trecerea, pregătire și primă împlinire în actul nupțial.

Drumul pe care credincioșii îl parcurg din pragul casei lor și până în acela al bisericii, în vederea adunării liturgice, reproduce drumul pe care îl stăbăteau neofiii de la locul în care, în perioada primară, avea loc botezul catehumenilor și până la biserică. În drum spre acest sfânt lăcaș, unde urma a se săvârși Sfânta Liturghie, precum și a se oficia Cununia, se găsesc și astăzi mirii, inaugurând astfel un act sacramental.⁴⁰ Este actul care constituie prima mișcare în ceremonialul nupțial în curs de desfășurare. Căci mirii sunt în drum spre a alcătui "ecclesia domestica", în pragul transformării căsătoriei naturale într-o biserică a preamării lui Dumnezeu. E adevărat că ei sunt încă, în acest drum, doi înși sau două persoane, care reprezintă două entități ale unei lumi "naturale", dar itinerariul pe care îl străbat conduce spre o comuniune "sui generis", urmând să fie trăită într-o viață nouă. Scopul acestei transformări nu

este acela de a adăuga o dimensiune religioasă unei comuniuni naturale, de a-i rândui o mai bună statornicie și de a fi, în acest fel, mai creștină. Scopul este de a se împlini ca biserică, adică de a fi în măsură să îl reprezinte și să îl facă prezent în mijlocul ei pe Cel Unic, pe Iisus Hristos însuși, în care toate lucrurile, după slăvita Sa înviere, își găsesc o nouă plinire, după ce toate, mai întâi, s-au golit de ele însele prin Cruce.

În pragul locașului de închinare, mirii se află în fața unei reale separări de o lumea veche. E vorba despre hotarul de trecere "din moarte la viață, de pe pământ la Cer". Cuvântul "pesah" din limba ebraică ("trecere") devine cuvântul "paște" din limba română. El însemnă, mai înainte de orice, trecerea lui Dumnezeu la noi, în realitatea vieții umane. Și numai în al doilea rând trecerea firii umane în viața dumnezeiască, îndumnezeirea sau transformarea după har, trecerea la un plus de viață, la "*mai multă viață*" (Ioan X, 10). Iisus Hristos este "Paștile", în care s-a realizat îndoita misiune a "trecerii" lui Dumnezeu în om și a omului în Dumnezeu, nu ca un eveniment istoric trecut, ci ca un eveniment viu, actual, un Paște continuu, care se petrece neîntrerupt în Sfânta Biserică, "Trupul tainic al lui Hristos". Trecerea de la o lume veche la o altă nouă e un fapt real, despre care Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că "Iisus și Cuvântul lui Dumnezeu, Cel ce a străbătut cerurile (Evrei IV, 14) și s-a făcut Arhiereu mai presus de toate cerurile, pururea *trece* și mută pe cei ce-L urmează pe El... de la cele mai mici la cele mai mari și de la acestea mai presus de ele". După cum tot el spune în sensul acestei treceri, : Moartea lui Hristos pe cruce este o judecată a judecății"⁴¹

Să nu uităm nici aceea că Mântuitorul, după înviere, nu a fost recunoscut nici chiar de proprii Săi ucenici. Când doi dintre aceștia se aflau în drum spre Emaus, Iisus se apropie de ei, însoțindu-i pe cale, "*dar ochii lor erau ținuți ca să-L cunoască... (până când) luând El pâinea, a binecuvântat și frângând-o, le-a dat-o lor. Și s-au deschis ochii lor și L-au cunoscut*" (Luca XIV, 16, 30). În alte ocazii, Iisus pătrunde la cei unsprezece "*prin ușile încuiate*". Cu alte cuvinte, pentru trecerea în planul învierii lui Hristos, ceea ce e una cu recunoașterea Mântuitorului ca om și Dumnezeu, nu este suficientă inițiativa noastră, neavând materialmente nimic care să ne constrângă cunoașterea în acest sens. Recunoașterea Lui ne vine odată cu inițiativa divină și ea presupune

o "trecere" pe care noi nu o poate opera, aflându-ne față în față cu Hristos, decât cu ajutorul Sfântului Duh, căci acest lucru presupune convertirea unei realități într-o altă realitate. "Pentru ce căutați printre morți, ca pe un om, pe Cel ce este întru lumina cea pururea fiitoare?" e o întrebare în Canonul Învierii. O cunoaștere nouă a Mântuitorului este și o inițiere într-o lume nouă. Astfel, una din cele mai mari greșeli ar fi să pretindem că am putea aduce dovezi sau argumente pentru dovedirea prezenței lui Hristos cel înviat în condițiile unei lumi vechi. Singurul, dar și deplinul argument pe care îl avem este cel al inițierii în misterul liturgic. Cine nu ajunge să-i constate prezența ca act liturgic, acela nici nu va ajunge vreodată să-l cunoască pe Hristos ca "Dumnezeu adevărat, din Dumnezeu adevărat".

Dacă proslăvirea Mântuitorului, amintită aici, nu are evidența constrângătoare și obiectivă a lumii vechi, a umilinței și a suferinței de pe Golgota, în schimb ea aduce cu sine revărsarea unei lumini din strălucirea Treimii. Pentru ca mirii să cunoască această lumină să se desăvârșească și ei prin ea, se cuvine să-și retrăiască înnoirea Botezului și a Mirungerii, să redevină curați prin moartea tainică în apele baptismale și iluminați prin ungerea cu Sfântul Duh. Cunoașterea la care au acces mirii, părăsind o lume veche și pe omul cel vechi, în pragul lăcașului de închinare, privește deschiderea ochilor inimii lor spre a intra în biserică, loc de preamărire, chip al Trupului tainic al Domnului; înseamnă de a semenea a recunoaște în biserică pe Hristos și a se împărtăși în ea de viața învierii Sale. Doctrina sacramentală a Bisericii Ortodoxe este mărturia strălucită a adevărului că Sfântul Duh, întrupând din nou Cuvântul în Taina Euharistiei, săvârșește trecerea la care ne referim, cu scopul de a-i uni pe miri cu Dumnezeu, în revărsarea dragostei Sale preasfinte.⁴²

Binecuvântarea inaugurală a Sfintei Liturghii, identică cu binecuvântarea de la slujba Cununii de astăzi, constituie esența a ceea ce se poate numi "trecere" în actul nupțial de care ne ocupăm. Ea se exprimă printr-o doxologie solemnă: "Binecuvântată este Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh". Această binecuvântare proclamă, în ce privește Căsătoria, însăși finalitatea acesteia: darul care duce la Împărăție, nu într-un mod simbolic, ci real. A binecuvânta Împărăția, pe seama celor doi miri, nu înseamnă pur și simplu a o aclama. Înseamnă a

anunța clar și solemn scopul vieții celei noi, termenul propriu al intereselor majore și al năzuințelor unei căsătorii ce tinde să fie cu adevărat creștină, înseamnă a pune în lumină valoarea de neprețuit a Nunții, privită sub aspectul ei universal-cosmic. A binecuvânta înseamnă a primi în iubire darul lui Dumnezeu și a înainta, cu ochii ațintiți spre vârf, spre o plinire în Hristos. Preamărirea Împărăției încununează trecerea "de la moarte la viață" și "de pe pământ la cer". Ea implică o sinteză a elementelor inaugurale privind actul nupțial: mărturisirea Sfintei Treimi ca act de credință, lucrarea harului dumnezeiesc mai presus de orice, rugăciunea ca formă a legăturii mirilor cu Dumnezeu. Or, de vreme ce trecerea se face în vederea apropierei de Dumnezeu precum și a intrării în prezența Lui, înțelegem totodată și ce înseamnă transcendența slavei și a măreției Lui. Astfel, de aici izvorăsc și sentimentele de mulțumire și adorare, însoțite de tainică înfiorare ce se trăiește în fața lui Dumnezeu, ceea ce este în realitatea ei ultimă doxologia. În exprimarea doxologică ne aflăm dincolo de orice categorie umană a necesității, a utilității apropiate sau îndepărtate, pe primul plan apărând frumusețea spre care aspiră inimile celor doi miri. Această frumusețe nu este doar contemplație, ci mai presus de orice, iubire. De prea multe ori, însă, seriozitatea care constituie într-adevăr un temei moral de seamă al căsătoriei este înțeleasă numai ca teamă de căderi și eșecuri, devieri și depravări.⁴³

Or "În iubire nu este frică... pentru că frica are cu sine pedeapsa, iar cel ce se teme nu este desăvârșit în iubire" (I Ioan IV, 18). Câtă vreme mirii iubesc Împărăția lui Dumnezeu și nu se mulțumesc doar să vorbească despre ea, ci realmente o re-prezintă, ei o și semnifică în frumusețea spre care năzuiesc și chiar o descoperă. Și astfel, celebrând taina regăsirii lor în Hristos, se apropie de Sfântul Altar încununați în mărirea Împărăției, pentru că, chiar într-o formă omenească, Dumnezeu li se arată în slavă. Intrucât căsătoria este exprimată de un act mai solemn și mai înalt decât acela pe care îl proiectează în realitatea cotidiană simpla imaginație, este firesc ca înfățișarea mirilor să corespundă și ea doxologiei care inaugurează ceremonialul Nunții însăși.

d) Intrarea sau inițierea în Taina Nunții prin mijlocirea itinerarului euharistic. Termenul liturgic de "intrare" va fi folosit în

lămurirea raportului Căsătoriei cu Taina Euharistiei după cum l-am folosit și pe acela de "trecere", punând accentul pe ceea ce Hristos-Domnul însuși săvârșește mai întâi pentru om. Prin intrare, în genere, vrem să înțelegem modul în care mirii, cu ocazia săvârșirii Liturghiei, intră sacramental în viața înviată a lui Hristos. Totul este de așa fel încât intrarea în prezența lui Hristos este intrarea în noile dimensiuni ale unei existențe apărute în lume prin Crucea și Învierea Domnului. Acest fapt permite mirilor să devină conștienți că se află în suprema realitate a vieții, ceea ce înseamnă și în realitatea căsătoriei restaurate și transfigurate în Hristos. Nu este vorba despre o evaziune din lume sau de o retragere din istorie, ci, dimpotrivă, de o situație a mirilor într-un punct privilegiat, din perspectiva căruia ei pot cunoaște mai profund ce se petrece cu lumea, după cum o pot și personaliza, împropriind-o, spre a fi adusă omagiu lui Dumnezeu. Pentru o mai bună precizare a termenului de "intrare" ne vom referi mai cu seamă la două aspecte ale lui.

Intrarea, în unul dintre aceste două aspecte, privește intrarea Absolutului în relativ, intrarea Veșniciei în timp, intrarea lui Dumnezeu în istorie. Este vorba, așadar, aici, de reluarea în atenție, iară și iară, a noțiunii de intervenție creatoare divină, a pătrunderii miracolului creator din nou în existență, care este altceva decât ar fi o contopire între divin și uman. Operă de unire prin excelență, o anume întrepătrundere reală a divinului și umanului, "intrarea Domnului" se descoperă drept inaugurarea unui mod teandric al prezenței Mântuitorului în istorie.⁴⁴ Termenul final al acestui mod îl constituie Sfânta Euharistie. Căsătoria creștină atarnă și ea de realitatea acestui mod teandric. Încă la consemnarea influinței Botezului asupra Căsătoriei, într-un subcapitol anterior, am amintit de lumina care coboară până în adâncul firii mirilor și îi preschimbă, descoperind în ei pe Hristos. Puterea transformatoare la care ne-am referit este focul adus pe pământ de Domnul Hristos (cf. Luca XII, 49), foc al Botezului cu Duh Sfânt, simbol etern al iubirii. Mai mult însă decât focul baptismal, asupra teandrismului căsătorial se răsfrânge o putere semnificativ denumită "foc euharistic", care acționează asupra mirilor cu preeminența pe care Taina Euharistiei o exercită asupra Tainei Botezului și Cununiei. Cuvintele Sfântului Episcop-martir Ignățiu de Antiohia ar putea să ne aducă, în legătură cu această preeminență, un

plus de înțelegere. Înainte de martiriu, Sfântul Ignățiu ne transmite acest mesaj de neuitat: "Pâinea lui Dumnezeu pe care o vreau este trupul lui Iisus și drept băutură vreau sângele Lui care este desăvârșita iubire" (Rom. 7,2). În altă epistolă pastorală, tot el face această precizare realistă, în termenii următori: "Faceți din voi creaturi noi prin credința care este trupul Domnului și prin iubirea care este sângele Domnului" (Efeseni XIV, 1). În această conjuncțiune dintre credință și iubire, credința cerută spre a anticipa comuniunea euharistică se referă îndeaproape la baia baptismală, căci prin ea, se aderă în primul rând la Hristos, comuniunea euharistică fiind rezervată posesiunii plene, întrucât aparține actului însuși al iubirii care unește. Avem, astfel, în noțiunea de credință o certitudine indiscutabilă că angajamentul conjugal, în perspectiva unei împărții veșnice, nu se mărginește la păstrarea unei fidelități până la moarte, ci trece dincolo de ea, în veacul ce va să fie.

Al doilea sens al intrării este indicat, în cazul încadrării și integrării actului nupțial în cel liturgic, de pătrundere propriu-zisă a mirilor în naosul sfântului locaș de închinare, odată cu intrarea (mică) a preotului slujitor în sfântul altar. (Intr-un model mai vechi al ritualului de Cununie, este prevăzută o anume mișcare a mirilor din pronaos în naos). E momentul în care Biserica însăși ca popor al lui Dumnezeu se află în pragul intrării în sanctuarul ceresc, în sensul că singurul sanctuar este Hristos însuși, umanitatea pe care El și-a asumat-o și din care El a făcut un templu al lui Dumnezeu, un altar al prezenței Lui.⁴⁵ Nu este vorba, prin urmare, doar de un oarecare act al revărsării darului lui Dumnezeu peste miri, cât mai ales de intrarea lor, cu întregul popor, în noul nor al harului, căci harul de data aceasta semnifică existența nouă, raiul și Împărăția, în care Biserica introduce pe miri. În acest fel, intrarea este un moment de seamă nu numai al celebrării liturgice, ci și a celei nupțiale. Dacă pentru miri este un act inedit, pentru soții care se află prezenți la sfințele slujbe, în toate ocaziile următoare Nunții, în duminici și sărbători, intrarea este un moment al înnoirii Cununii lor. Nu se cuvine să uităm că de fapt căsătoria de astăzi, ca și toate lucrurile din zilele noastre, este o căsătorie decăzută și degradată și că ea are nevoie nu doar de a fi descoperită ca atare, ci de a fi restaurată. Cu atât mai mult cu cât restaurarea aduce cu ea o împlinire "în Hristos" și "în Biserică", ceea ce e, într-un fel, altceva decât

simplică restaurare paradisiacă.

Intrarea în viața și moartea, în învierea și înălțarea la cer a Mântuitorului, pe care nu le simbolizează, ci le actualizează momentul liturgic al intrării, în vederea trimerii Sfântului Duh, la epicleză, înseamnă și intrarea mirilor în noul eon descoperit de pogorârea Duhului la Rusalii. Sfânta Biserică însăși nu este altceva decât sacramentul acestui eon. Putem astfel înțelege că adevărata funcție pe care o îndeplinește Cununia nu constă doar de a conferi căsătoriei o "sanctificare religioasă", adică de a-i acorda "grația supranaturală", în măsură să redea vieții în doi virtuțile morale pierdute, așa cum consideră acest lucru unele confesiuni creștine. Rolul și funcția ei constau în mijlocirea intrării căsătoriei ca realitate psihologică și sociologică în mare taină a lui Hrisos și a Bisericii. În afara celebrării liturgice este greu, dacă nu chiar cu neputință, de a se sesiza valoarea acestui act.

Momentul în care, în Biserica primară, mirii treceau pragul sfântului locaș, intrând în pronaos, pentru a săvârși prima parte a Cununii, era acela în care sinaxa eclesială, poporul lui Dumnezeu, intona imnul pe care îngerii îl cântă veșnic înaintea tronului lui Dumnezeu: "Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte fără de moarte!". Al doilea moment, al înaintării mirilor în naos, era acela în care preotul slujitor rostea în rugăciune cuvintele: "Stăpâne Doamne... fă ca împreună cu noi să fie și intrarea Sfinților Tăi Îngeri". Așadar, îngerii însoțesc pe miri la Cununie. Ingerii, însă, nu sunt prezenți la Cununie pentru a alcătui un decor sonor, ci pentru dezvăluirea sfințeniei divine, tezaurul misterios al Nunții. "Sfânt" este cuvântul, este cântecul, este "reacția" Bisericii în clipele intrării în cerul lui Dumnezeu, ducându-i și pe miri în sânul ei. Dacă "trecerea" a însemnat separarea mirilor de lume ("prin ușile încuiate" s-a arătat Hristos), intrarea, însoțită de credincioși și de îngeri, se săvârșește de miri în vederea mântuirii lor, dar și a lumii, Căsătoria având un caracter cosmic-universal, precum am mai văzut. Căci numai mirii, perechea umană, care sunt trup din trupul lumii acesteia și sânge din sângele ei, care au personalizat în ei întreg cosmosul, numai cu ei și prin ei lumea se poate înălța către Creatorul, Mântuitorul și Stăpânul ei spre scopul și împlinirea sa. Prin trecerea pascală mirii s-au separat de lume tocmai pentru ca să o aducă, prin intrare, înaintea lui Dumnezeu, pentru a o face pătașă Împărăției veșnice a Lui.

În aceasta și constă una din menirile Căsătoriei, pentru aceasta ea și este rânduită ca arcă a mântuirii lumii în istorie.

Tot în sensul liturgic al intrării trebuie să privim și citirea Evangheliei de la Cununie, în care se vorbește despre prezența Mântuitorului la Nunta din Cana Galileii. Mai întâi, proclamarea liturgică a Cuvântului este în sine un act sacramental. El transformă vocabulele umane ale Evangheliei în cuvinte ale lui Dumnezeu, menite să descopere Împărăția. Nu mai puțin, însă, face pe cei care le ascultă, mire și mireasă, tabernacole ale Cuvântului dumnezeiesc. Introduși, astfel, în taina evenimentului consemnat de pericopa evanghelică, mirii au acces la minunea transformării apei în vin. Apa curată a sentimentelor lor omenești se preface în vinul nobil al unei iubiri restaurate și transfigurate de Mântuitorul Iisus Hristos.

e) Înălțarea ca sens și finalitate a Nunții. Iconomia divină ca istorie a mântuirii ar putea fi privită drept o dramă de iubire, o imensă Cântare a Cântărilor. Mai puțin ar putea fi vorba despre mireasa care îl caută pe Mire, adică pe Dumnezeu, cât de Mire sau de Dumnezeu, care îl caută pe om. Această căutare-coborâre are însă drept consecință înălțarea sau ridicarea la cer. În privința aceasta, nu noi ne mișcăm și ne ridicăm spre Dumnezeu, cât Dumnezeu vine, pogoară la noi, dar și ne înalță la El. Euharistia însăși se săvârșește în cer, iar nu pe pământ. "Pe noi cei ce eram morți prin greșelile noastre, ne-a făcut vii împreună cu Hristos, prin har sunteți mântuiți, și împreună cu El ne-a sculat împreună ne-a așezat în ceruri, în Hristos Iisus" (Efeseni II, 5-6). Pentru "lumea aceasta" aparținătoare a eonului vehi, Împărăția lui Dumnezeu cea cerească, cea de Sus, urmează să vie, dar "în Hristos" ea este de pe acum prezentă și descoperită. Flacăra dragostei divine (Amor Dei) îi ridică și pe miri acolo unde se găsește Hristos, iar împreună cu El și Biserica Sa. Primii creștini credeau cu tărie că pentru a deveni "mădulare ale lui Hristos", cum năzuiau soții să fie, în perioada la care ne referim, trebuiau să urce la cer, acolo unde Hristos-Domnul se găsea de-a dreapta Tatălui preamărit. De asemenea, ei considerau că această înălțare era condiția însăși a misiunii lor în lume sau serviciul pe care ei se cuvine să-l aducă lumii. Căci numai acolo, în cer, socoteu ei că puteau să

aibă părtașie la un *mysterium fascinosum* și care nici nu e altceva decât transpunerea motivului de nuntă pe un plan ceresc. "Hristos Iisus este pâine din cer", afirmă Hipolit.⁴⁶

Înălțarea, despre care vorbim, mai poate fi numită și "trecere", dacă ne raportăm nemijlocit la actul pascal. Fericitul Augustin spune : "Domnul a trecut din moarte la viață și ne-a deschis nouă, celor ce credem în Înviere, o cale de a trece ca și El, de la moarte la viață... A crede că El a murit nu e nimic... Credința creștină este o credință în Înviere. Iată ce este important. El a voit să avem conștiința Inverii Sale, adică a trecerii Sale"⁴⁷ Fericitul Augustin numește înălțarea trecere pentru că el se referă la faptul invizibil, dar real, al trecerii noastre de pe pământ la cer, de care avem parte în mod sacramental, în raport cu faptul vizibil și indicativ pe care îl constituie moartea și învierea istorică a Mântuitorului. "Trecerea" aceasta de pe pământ la cer, care constituie ființa Paștelui creștin, nu înseamnă deci o trecere dintr-un loc în alt loc, ci înălțare de la modul de existență pământesc la modul de existență ceresc. Sfântul Ioan Gură de Aur a spus și el : "Din pricina Crucii, pământul a ajuns în cer". În sensul categoriilor de gândire formulate aici, ceremonialul Nunții nu are loc pe pământ, ci în cer. Mirii se găsesc la locul ce li s-a pregătit de către Dumnezeu înainte de a fi fost creată lumea. Aflându-se "în Hristos", pe locul înalt, înaintea Altarului lui Dumnezeu, stau "în Hristos", în cer, chiar în Fața lui Dumnezeu și în mod liber, în plinătatea iubirii, se aduc pe ei ofrandă, după cum unind în ei întreaga făptură, lumea întreagă, o aduc și pe aceasta dar de mulțumire și preamărire.

Într-adevăr, înălțarea privește faptul că "în Hristos" făptura omenească, prin ea înțelegând -se și perechea umană, este înălțată până la Altarul "cel mai presus de ceruri", după cum, tot "în Hristos", ea este binecuvântată în acest loc de Dumnezeu. Așadar, prin darul de negrăit al înălțării sacramentale la cer, pentru miri este pregătită calea înfățișării lor înaintea Tatălui, urmând ca jertfa lor să le fie bine primită, iar rezidirea "într-un duh" să fie împlinită. Liturgic vorbind, Hristos-Domnul este Singurul care restabilește în Sine și întoarce la Dumnezeu "chipul căzut" al omului, dar în El și cu El mirii aduc și se proaduc, participând la acest moment al înălțării, acum, când are loc marea rugăciune euharistică, poruncită ca atare de asemenea de Hristos și care are menirea de a uni pe oameni cu

Dumnezeu. Mirii depun mărturie de ridicarea lor la cer, în ziua Cununii, prin cuvintele de preamărire pe care le-a rostit și Sfântul Apostol Pavel: "*Binecuvântat fie Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, care ne-a binecuvântat pe noi, în ceruri, cu toată binecuvântarea duhovnicească*" (Efes. I,3). Astfel sunt gata să primească misiunea ce li se încredințează prin Taina Nunții, la Intercesiune, și să se împărtășască cu trupul și sângele Domnului.⁴⁸

f) Minunea euharistică și cuminecarea mirilor în rânduiala Cununii. Ceea ce se petrece în Sfântul Altar, urmând înălțării, e minunea euharistică : pâinea se preface în Trupul lui Hristos, iar vinul în Sângele lui Hristos. La nunta din Cana, apa s-a preschimbato în vin, iar la Epicleză vinul se preface în Sânge. Într-o colindă românească se spune că Maica Domnului, aflându-se pe Golgota în ceasul Răstignirii, i-a scurs Mântuitorului într-un potir sângele ce-i curgea din coastă și l-a dus în biserică, așezându-l pe Sfânta Masă. Evident, este un mod popular de a exprima adevărul că Sângele euharistic are puterea să săvârșească minuni. Vreme de opt sute de ani, neexistând o slujbă specială pentru Cununie, juruina mirilor avea loc în fața Sfântului Potir cu Sângele Mântuitorului. Căci nu în altă parte, ci numai în acest Sânge stă puterea menită ca "*pe cei doi să-i zidească într-un singur om nou*" (Efes. II, 15), după cu aflăm de la Sfântul Pavel. "*Uniți într-un trup, prin cruce*" (Efes. II, 16) mirii sunt și ei în măsură să vadă că această apropiere o au numai "*prin sângele lui Hristos*" (Efes. II, 13). Prin pecetluirea consimțământului lor la unirea pentru totdeauna cu acest Sânge, în viața mirilor apare nodul divin care le împreună sufletele într-un singur "duh". Momentului liturgic de la Epicleză, în care Mirele Divin se unește în proaducere cu Biserica,⁴⁹ sfântă și aleasă logodnică-fecioară, îi corespunde momentul în care mirii, primind Trupul și Sângele Domnului, se învrednicesc de rezidirea lor "în Hristos". E adevărat că între Epicleză și momentul cuminecării mirilor se interpune un interval, cunoscut în rânduiala liturgică cu denumirea de "intercesiune". E intervalul în care mirii primesc din partea lui Dumnezeu, printr-un act de inspirație liturgică, în prezența tuturor îngerilor și a sfinților, dar mai ales a Maicii Domnului, ce sunt invocați, comunicarea misiunii ce o au de îndeplinit ca soț și soție. De fapt, misiunea aceasta este circumscrisă

de adevărata iubire, cei doi termeni, misiune și iubire, devenind sinonimi.

În jertfa pe care o aduce Mântuitorul Iisus Hristos, în ziua săvârșirii Cununii, pentru viața lumii, ca și pentru miri, se descoperă felul în care soții sunt chemați și consacrați a se iubi cu o iubire, nu de pe pământ, ci din cer, adică o iubire dumnezeiască. Se cuvine, mai întâi, să ținem seama că această "jertfa" este îndeplinită de Hristos în mod real și nu la un mod figurat adică simbolic. Jertfa ca atare nu este un sacrificiu în pâine, ci în trupul însuși al Mântuitorului, fiind astfel într-adevăr Jertfa Mielului lui Dumnezeu, cu suferința și moartea de pe Cruce. Mai presus de orice, în chiar esența sa, jertfa este iubire, iar prin iubire răscumpărare de păcat și de moarte, de patimi și de stricăciune. Din nici una din faptele săvârșite de Hristos pentru noi, nu reiese această iubire, așa cum se descoperă din jertfă, ea fiind însăși autodescoperirea și autorealizarea iubirii. La drept vorbind, nu există iubire fără jertfă și nici jertfă fără iubire. Când iubirea pierde caracterul de jertfă, din ea nu mai rămâne decât voluptatea și se transformă în ceea ce nu este ea. Iubirea este jertfa ce purcede din intenția de a te dăruia altuia, de a-ți pune viața pentru altul. Jertfa, la rândul ei, este expresia ultimă a iubirii. Sfântul Apostol Pavel, referindu-se la marea taină conjugală, adaugă și aceea că "*Hristos a iubit Biserica și S-a dat pe Sine pentru ea*" (Efes. V, 25). De altfel, jertfa este însoțită de totdeauna de bucuria și mulțumirea dăruirii. În felul acesta, în tradiția liturgică răsăriteană, Euharistia, taina supremei mulțumiri, apare drept un motiv de nuntă, cuprinzând în ea desăvârșirile unirii lui Hristos cu Biserica Sa.⁵⁰ În Vechiul Testament, scrierea cu denumirea de Cântarea Cântărilor, atribuită altădată lui Solomon, un imn care exaltă calitățile mirilor, se pretează admirabil, în ordinea iubirii pe care o prezintă, unei exegeze prefigurative: Mirele și Mireasa, Hristos și Biserica, atât prin tensiunea sa interioară, cât și prin vibrațiile sale lirice. Toate acestea ne îndreptătesc să privim Nunta acolo unde o ridică Biserica însăși: la înălțimea contemplării jertfei veșnice a Mielului și, în același timp, la dăruirea liturgică și actuală a aceluiași Domn Iisus Hristos, în aducere de Sine faptică pentru "viața lumii" și pentru unirea în duh a mirilor.

g) *Cununia ca anticipare a venirii întru putere a Impărăției lui Dumnezeu.* În virtutea celui mai mare dar dumnezeiesc de care se

poate învrednici omul pe pământ, prin cuminecarea în ziua Cununii, mirii primesc în interiorul ființei lor conjugale pe Hristos euharistic. Împărtășindu-se cu Trupul și Sângele Domnului, ei nu dobândesc aceste "sfinte taine" ca pe niște simboluri ale unor realități divine, instituite doar să-L reprezinte pe Hristos, ci ca pe Mântuitorul însuși, în măreția și plenitudinea vieții la care a ajuns prin Înviere. Hristos Domnul este Cel care atrage și transformă în El pâinea și vinul, după cum îi atrage, îi transformă și îi face pe miri mădulare ale Trupului Său Tainic.⁵¹ "*Ieri și azi și totdeauna, Hristos este Același*". Hristos euharistic este și Hristos cosmic, care la Înviere a schimbat condițiile ontologice ale existenței și a recapitulat sau a "rezidit" totul în Sine. Așadar, Hristos este prezent în Euharistie ca plenitudine finală a lumii, fiind cel "*Care S-a suit mai presus de toate cerurile ca pe toate să le umple*" (Efes. IV, 10). "*Toată plinătatea Dumnezeirii locuiește întru El*", dar "*trupește*" (Col. II, 9). "*El este chipul lui Dumnezeu cel nevăzut*" (Col. I, 15), chipul perfect, revelare exactă a lui Dumnezeu, chiar în condițiile acestei lumi. (cf. Col. I, 16). Nu mai puțin adevărat este că El rămâne transcendent acestei lumi întrucât "*toate s-au făcut în El și pentru El*" (Col. I, 16) și toate subsistă în El: "*în Acesta au fost făcute toate*" (Col. I, 16). Legătura dintre Hristos cosmic și Hristos euharistic este pusă în lumină de către Sfântul Maxim Mărturisitorul, relevând urmările ce le are înălțarea Sa cu trupul la cer: "*Hristos terminându-și lucrarea mântuitoare pentru noi și urcându-se la cer cu trupul pe care l-a adoptat, realizează în acest trup unitatea cerului cu pământul, a ființelor sensibile și a ființelor spirituale și demonstrează astfel unitatea creației în polaritatea părților sale*"⁵² Țesut din carnea și oasele noastre, trupul lui Hristos a intrat, prin Înălțare, în sânul Sfintei Treimi. Odată cu acest act al iconomiei divine, creștia se află în Dumnezeu, ajungând "o pădure în flăcări", cum se exprimă Sfântul Maxim. În același timp, însă, ea mai rămâne și cufundată în întuneric, în spațiul și timpul morții, îngropată adică în condițiile existenței adamice. Acestea sunt primele date necesare înțelegerii semnificației eshatologice și cosmice ale împărtășirii mirilor la Cununie.

A te uni cu Hristos, cu Trupul și Sângele Lui, înseamnă a distruge o grea crustă ce apasă asupra existenței umane și a te urca, cu întreaga ființă, la suprafața incandescenței tainice a Învierii. Cu alte cuvinte,

înseamnă a permite vieții, în Iisus Hristos euharistic, să absoarbă moartea și să învingă răul. Ca anticipare manifestă a Împărăției în plinătatea ei, Cununia se descoperă, în această privință, drept biruință asupra stricăciunii și morții, relevând, cu prilejul săvârșirii ei, prezența tainică a Mântuitorului veșnic viu între cei doi miri. Intrarea în spațiul și timpul Invierii e crearea unei noi comuniuni, comuniunea dintre cei de "aici" și cei de "dincolo". Liturgia pământească se unește cu liturgia cerească, pe care o celebrează puterile îngerești, iar în momentele cuminecării, când primirea Trupului euharistic face să dispară separarea între cer și pământ, mirii sunt puși în fața întâlnirii cu cei adormiți "întru nădejdea învierii și a vieții veșnice" din neamul lor. E o cuminecare din unul și același izvor al Sângelui dumnezeiesc. Morții, în Hristos, sunt vii. Pentru miri, în aceste clipe, se deschid posibilități de edificare spirituală nebănuite, ce li se conferă de către neamul din care fac parte, în vederea împlinirii unui destin comun, atât a celor vii cât și a celor morți.

Împărtășirea mirilor la Cununie, cu trupul și sângele Domnului, mai înseamnă și transfigurarea întregii lumi odată cu trasfigurarea ființei lor conjugale. "Hristos unește în dragoste, zice Sfântul Maxim Mărturisitorul, realitatea creată și realitatea necreată, o minunată prietenie și mărinimie divină pentru noi, și arată că, prin har, cele două nu mai sunt decât un singur lucru. Lumea întreagă intră total în Dumnezeu, dovedind, într-un fel, ce este Dumnezeu, exceptând identitatea naturii".⁵³ În nici un alt chip nu apare mai evidentă legătura dintre Hristos cosmic și Taina Căsătoriei.

Note

1. Noțiunea de taină, în general, vezi Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. Prof. Dr. Theodor Bodogaie, Sibiu, 1964, p.1-7. Cf. M. Lot. Borodine, *L'anthropologie théocentrique de Nic. Cabasilas*, în "Revue des sciences philosophique et théologique", 1935, 6-7.

2. Nicolae, Mitropolitul Ardealului, *Valoarea morală a Sfințelor taine*, în *Studii de teologie Morală*, Sibiu, 1969, p.283-284.

3. Jean Meyerdoeff, *Mariage et Eucharistie*, în "Messenger Orthodoxe", nr.49, p.22.

4. Rudolf Schnackenburg, *L'Église dans le Nouveau Testament*, trad. de R.L. Oechslin, Paris, 1964, p.48-54.

5. Pr. Ilie Moldovan, *Teologia Sfântului Duh după catehezele Sfântului Simeon Noul Teolog*, în "Studii teologice", XIX (1967), nr. 7-8.

6. J. Meyendorff, *op.cit.*, p.15.

7. R. Schanackenburg, *op.cit.*, p.183-196.

8. O frumoasă definiție a căsătoriei la Andrei Saguna, *Compediu de dreptul canonic al sfintei sobornicești și apostolești Biserici*, Sibiu, 1913, ed. II: "Căsătoria este misterul legii cei noue, în care întru închiupuirea spirituală a lui Hristos cu Biserica se binecuvântă legătura însoțitoare pentru toată viața a unei persoane bărbătești și femeiești înaintea preotului și a publicului", p.53.

9. Cf. Ilie Moldovan, *Învățătura paulină cu privire la taina lui Hristos și implicațiile ei ecumenice*, în "Ortodoxia", XXIX (1971), nr.1.

10. Sf. Ioan Gură de Aur, *In Col. hom VII*, P.G., LXII, c.345.

11. Paul Evdokimov, *Sacrament de l'amour*, Paris, 1962, p.143-196, S. V. Troitsky, *La Philosophie chrétienne de mariage*, Paris, 1932, cf. J. Meyendorff, *op.cit.* p.16-17.

12. Silvestru Ep. de Canev, *Theologia dogmatică ortodoxă*, trad. de Arhim. Gherasim Miron, București, 1903, vol.IV, p.475-477.

13. Origen, *Com.Ps.*, XXVII, P.G.XVII, 141.

14. *Tratat despre Sfântul Duh*, P.G. XXXII, 128-129.

15. Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, P.G. CL, 493-494.

16. Omilie pascală anonimă inspirată din *Tratatul asupra Pașilor a lui Hipolit*, S.C. 27, p. 185-191.

17. A.Schmemmann, *Pour la vie du monde*, Desclee, p. 106-109.

18. *Comentariu la Galateni*, P.G. LXI, 656.

19. Cf. Pr. Ilie Moldovan, *Învățătura despre Sfântul Duh în Ortodoxie*, (teză) în "Mitropolia Ardealului", XVIII, nr.7-8, 1973, p.787

20. *Ibidem*, p. 775-780.

21. Vezi volumul anterior, "În Hristos și în Biserică- Iubirea

taina căsătoriei. Teologia iubirii I."

22. Întruparea însăși trebuie replasată în contextul dinamismului creației. Căderea omului a transformat-o în "mântuire", dar Întruparea rămâne, în mod fundamental, marea sinteză în Hristos a divinului, umanului și cosmicului (cf. Col. I, 16-17).

23. P.G. XLVI, 232 A.

24. "Dobândind participarea la Sfântul Duh noi devenim posesorii lui Hristos", *Despre dreapta credință către Theod.*, P.G. LXXIII, 1188.25. *Ibidem.*

26. După M.L. Bordine, *op.cit.*, p. 89.

27. Teofil al Antiohiei, A treia carte către Antholic, I,7, S.C.20.72.

28. *Tratatul despre Sfântul Duh*, P.G. XXXII, 140.

29. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia 3,4 la II Corinteni*, P.G. XLI, 411.

30. *Filocalia rom.* I, p.369.

31. *Ibidem*, p. 342.

32. Paul Evdokimov, *Rugul aprins*, trad.rom., 1944, p. 115.

33. D. Stănițoae, *Criteriile prezenței Sfântului Duh*, în "Studii Teologice" XIX (1967) nr. 3-4

34. Nicolae Cabasila, *op.cit.*, p.97.

35. "Pâinea din cer este Hristos Iisus", Hipolit, *Tradiția apostolică*, S.C. 11, p.54.

36. "Euharistia transformă pe credincioși în ea însăși", zice Sfântul Maxim Mărturisitorul.

37. "Hristos S-a avântat din prăpăstii într-o lumină strălucitoare și, lăsând aici razele Sale, El a urcat până la tronul ceresc. Or acesta este trupul pe care El ni l-a dat ca să-l păstrăm și să-l mâncăm" Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia 24,5 la I Corinteni*, P.G. LXI, 204.

38. A. Schmemmann, *Pour la vie du monde*, p.108.

39. *Ibidem*, p.109.

40. *Ibidem*, p.108.

41. P.G. XC, 408.

42. "Iată pentru ce, în iconomia harului, El Se dă ca o sămânță credincioșilor; acest trup compus din pâine și vin, se amestecă în trupul lor pentru a permite omului, datorită unirii cu trupul nemuritor, să participe la condiția care nu mai cunoaște stricăciune", *Marea Cateheză*, 37, P.G.

XLVI, 96.

43. În Liturghie, mirilor li se oferă o modalitate transfigurată a creației, pentru a se putea asocia operei divine realizată de Hristos prin Înviere. "Pâinea comuniunii, va zice Sf. Ioan Damaschinul (*Despre credința ortodoxă*, IV, 13), nu este pâine simplă, ci pâine unită cu dumnezeirea, nu printr-un nou proces al întrupării, ci prin integrarea în trupul lui Hristos. Pâinea și vinul sunt transformate în Trupul și Sângele lui Hristos și prin aceasta chiar împlinite" și, am adăuga noi, desăvârșite, transfigurate după destinația lor originală.

44. Euharistia anticipează Parusia, întoarcerea lui Hristos sau mai degrabă reîntoarcerea lumii în Hristos.

45. "Cuvântul luând trup s-a amestecat omului și a luat în sine natura noastră astfel ca umanul să fie îndumnezeit, prin acest amestec cu Dumnezeu, aluatul naturii noastre este sfințit întreg prin Hristos începutul creației." Sf. Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Apolinarie*, P.G. XLV, 1128.

46. Hipolit, S.C. 11, p.54.

47. Fer. Augustin, *En. in Ps.* 120,6.

48. A. Schmemmann, *Euharistia, taina Împărăției*, trad.rom. p.223-224.

49. *Ibidem.*

50. E vorba despre "Nunta Mielului" din Apocalipsă: "Fericiti cei chemați la Cina Nunții Mielului", Apoc. XIX,9.

51. Vezi nota 36.

52. P.G. XC, 877.

53. P.G. XCI, 1308-1309.

II. Premisele instituirii căsătoriei ca taină

1. Căsătoria privită în condiția ei originară

a) *Natura și structura căsătoriei în perspectiva modelului ei primar.* Gândirea ortodoxă nu vede în natura căsătoriei o realitate de ordin strict duhovnicesc, câtă vreme unitatea ei lăuntrică e un complex de date și, de la sine, se descoperă în afară sub forma unei rânduieli a stării conjugale. Între caracterul ființial al tainei căsătoriei și cel social, determinat de așezământul statornic al căsătoriei în viața publică, este o relație intimă, o îmbinare de dumnezeiesc și omeneșc, în stare să se afirme printr-o energie specifică unei "teantropii", în care umanul și pământescul devin un simbol real ale dumnezeiescului și cerescului. Taina Căsătoriei a fost prefigurată în actul creării făpturii omenești, a protopărinților noștri Adam și Eva. După Sfântul Maxim Mărturisitorul, "unirea naturii create cu energia dumnezeiască necreată" este vocația cea dintâi a zidirii¹. Astfel, căsătoria are de autor pe Dumnezeu, Creatorul și Proniatorul preînțelept al naturii omenești. Numai dintr-un elan de iubire infinit și veșnic a putut să apară alte existențe alături de Dumnezeu. Întreaga existență vorbește despre "Tatăl care atât de mult a iubit lumea" (Ioan III, 16), iar această lume este, în primul rând, natura omenească. Într-adevăr, Dumnezeu a zidit făptura omenească într-un chip deosebit. "Firea omenească rezidă nu în individ, ci în cele două sexe. Perechea care este formată din indivizi de sexe deosebite, care se completează unul pe altul, atât din punct de vedere trupesc, cât și din punct de vedere spiritual, formează modelul desăvârșit al omului"². De asemenea, Dumnezeu a vrut să conserve și să înmulțească neamul omeneșc, cum rezultă din însăși capacitatea și înclinarea naturală a bărbatului și a femeii pentru a naște copii. Dar și acest scop, avut în vedere de Dumnezeu, n-a vrut să se împlinească altfel decât prin uniunea conjugală și indisolubilă dintre bărbat și femeie, adică prin căsătorie. În paradisul terestru, înainte încă de căderea protopărinților, Creatorul a statornicit rânduiala căsătoriei, printr-o lege morală pozitivă (Gen. I, 27-28).

Omul creat și așezat în rai este imaginea vie a ceea ce a voit

Dumnezeu: o prezență a puterii Lui în urzeala existenței. Firea zidită este rânduită pe mai multe trepte de existență și de viață. Acest caracter e propriu vieții lumii în care se aude, în diferite chipuri, porunca divină: "Să fie!"³. Actul zidirii omului însă marchează o nouă fază în viața lumii, în care porunca lui Dumnezeu devine o chemare, iar existența omului un răspuns. În starea paradisiacă, căsătoria însăși este un răspuns al omului la chemarea lui Dumnezeu, prin vocea naturii. Căsătoria implică un act de dăruire, de iubire, iar iubirea poartă în sine dorul după veșnicie. Iubirea este și forță creatoare. Ea cheamă la viață potențialitățile ascunse în făptura umană prin actul creației și le actualizează. După tradiția consemnată în Cartea Facerii, Dumnezeu zidind pe Adam, a văzut că era singur. L-a adormit, a luat o coastă din trupul lui și i-a făcut femeie, tovarășe de viață. Bărbatul încântat se recunoscă în Eva pe sine însuși și pronunță cuvintele de dragoste: "Iată os din oasele mele!" (Gen. II, 23-24). În geneză e cuprinsă, astfel, în germene, istoria constituirii căsătoriei și sunt consemnate premisele instituirii ei ca taină.

Prin însăși ființa sa, omul este predestinat spre comuniune, nu poate trăi singur, nu se poate desăvârși singur. Iubirea este această tendință fundamentală a ființei umane după comuniune. "Nu este bine să fie omul singur a zis Dumnezeu. Îi voi face un ajutor pe potrivă lui" (Gen. II, 18). Omul avea nevoie de un partener, care să fie pe măsura lui și prin care să se îplinească. În acest fel, iubirea apare drept o sete, nu numai după unitatea de cuget și simțiri, sentimente și atitudini, ci după o unitate mai adancă: unitatea ființială⁴. Natura omenească confirmă această idee din referatul biblic. Unitatea ei este una cu năzuința iubirii; dualitatea, distincția firească dintre bărbat și femeie e o condiție necesară a desăvârșirii. Afară de reciproca dăruire și perfecționare a celor doi soți, caracterul dinamic și creator al iubirii își găsește expresie în iubirea pentru copii. În acest fel, iubirea se dovedește încă odată creatoare: ea cheamă la viață, ea creează viața, ea îmbogățește viața. În iubirte însă este prezent Dumnezeu, pentru că "Dumnezeu este iubire".

b) *Valoarea căsătoriei în general.* Valoarea căsătoriei este exact aceea a vieții însăși, întrucât căsătoria nu este altceva, în modalitatea sa dintâi, decât omul complet. Nici bărbatul singur, nici femeia singură,

cu atât mai puțin copii, nu formează încă omul. Adevărata formă vie a existenței create este perechea, înconjurată de progenitura sa, constituind o unitate strânsă și creind schimburi fructuase în care constă propriu-zis viața căsătorală. Prefigurarea căsătoriei ca taină are ca imagine deplină și permanenta viețuire comună dintre două fături deosebite prin sex, care se completează în toate privințele. "Adevărata unitate rezultă abia din anularea dualismului sexual prin unitarismul conjugal"⁵. În căsătorie se satisface adâncă nevoie după dragostea exclusivă a unei alte ființe, după unitate în dualitate. În iubire se realizează o unitate suprapersonală, în care persoanele prin comuniune nu dispar, ci se desăvârșesc. Fiecare om, de îndată ce devine de sine stătător, are dorința arzătoare după cineva care să împartă cu el soarta și viața, care să-i aparțină cu totul ca un alt eu al său, care să-l elibereze de singurătate și existența straină pe care o simte chiar între cei mai apropiați oameni, care să fie iubit și să trebuiească să iubească cu deplină dăruire. Pe de altă parte, pe această chemare a stării conjugale reazimă și rânduiala prin care Dumnezeu vrea ca neamul omenesc să se mențină în existență și să se înmulțească, lucru ce nu s-ar putea îndeplini printr-o însoțire nestatornică și dezordonată, ci numai printr-o uniune indisolubilă, ce își are izvorul în natura iubirii ce constituie unitatea ființială dintre soți⁶.

Tot ceea ce este natural în actul căsătoriei este totodată și religios: sentimentul fidelității, al dragostei, ca și îndatoririle a căror împlinire fac să curgă izvoarele vieții. Bărbatul și femeia sunt purtători a unuia și aceleași naturi umane. În fond, firea lor este aceeași, voința și rațiunea sunt conduse de aceleași legi. Mai presus de toate, amândoi au același scop al desăvârșirii propus pentru întreaga lor existență. Dar parcă și-au împărțit rolurile pentru a le atinge. Fiecare dintre ei a fost înzestrat de Creator cu perfectiuni și attribute pe care celălalt nu le are. Tocmai aceste deosebiri duc la necesitatea ca amândoi să-și contopească viețile ca două părți ale uneia și aceleiași ființe. Dumnezeu a sădit în firea omenească germenii căsătoriei de care depinde legătura stabilă a conviețuirii, care asigură demnitatea soților și scopul natural al înmulțirii și educației copiilor. Legătura dintre soți nu apare ca un simplu accident în cursul vieții biologice a celor ce s-au căsătorit sau ca o efemeră pulsare rapidă a unui sentiment care la urmă să se retragă în straturile obscure ale sufletului⁷.

Dragostea nu este acel delir al imaginației și al simțurilor cu care este de foarte multe ori confundată. Ea este o putere vie, o energie care se manifestă printr-un sistem reflectat, forța de coeziune între două suflete ce se atrag prin toate punctele și care, prin urmare, înainte de a se da unul altuia, au avut timpul pentru a se observa și înțelege. Această dragoste are un efect moral de mare însemnătate: consacră egalitatea celor două sexe. Căci dacă sentimentul acesta nu-i exclusiv și reciproc, dacă nu-i dăruire de ambele părți, încetează îndată de a mai exista⁸.

2. Căsătoria sub aspect instituțional

a) *Căsătoria ca instituție specific umană.* Prin actul creației se pun bazele căsătoriei ca instituție. Caracterul de așezământ statornic al căsătoriei nu se opune celui de comunitate în dragoste. Căsătoria nu este o instituție în sensul înzestrării ei cu un sistem de norme impersonale, ci o realitate plină de har, care corespunde prefacerii harismatice a fapturii zidite și a iubirii pe care o aduce Hristos atunci când îi conferă demnitatea de taină. Premisele aparțin însă creației⁹. Căsătoria este un bun original al primilor părinți, care nu se poate reduce la o valoare de semnificație psihologică. Căsătoria în sine nu se confundă cu ansamblul fenomenelor psihice. Fenomenele care țin de constituția căsătoriei, privite din exterior, ajung de cele mai multe ori să se obiectiveze, să ia forme specifice vieții comunitare și chiar să se încorporeze material. Căsătoria nu aparține doar primului rând de oameni, ci ea se transmite de la o generație la alta, capătând pentru generația care o moștenește un caracter exterior și adesea constrângător. Astfel, ea se afirmă printre valorile menite să dăinuiească dincolo de cei ce le-au purtat întâi și să își păstreze o semnificație și un rost independent de ei, cunoscute ca atare cu termenul de *spirit obiectiv*. În acest sens, vorbim despre căsătorie ca despre o instituție divină, adică în mod direct rânduită de Dumnezeu, El însuși fiind acela care i-a dat constituția sa intimă și i-a stabilit scopurile. Spiritul obiectiv, care poate fi numit *instituție*, desemnând forme de viață pe care un grup de oameni le găsește gata "instituite", fiind transmisibile prin înfățișarea lor exterioară, continuă să se păstreze și să se impună cu toată schimbarea

neconținută a membrilor unei comunități.

Căsătoria ca instituție este în primul rând viață. Dar, spre deosebire de viața individuală, e viața transmisibilă de la o generație la alta. Natura acestei vieți este spirituală și exterioară¹⁰. Suntem constrânși să observăm că nu voința omului este aceea care a determinat esența căsătoriei și de asemenea, că instituția căsătoriei nu este o afacere oarecare, ci un bun spiritual, original¹¹. Specificul instituțional al căsătoriei, așa cum o aflăm la origini, îl constituie natura ei religios morală. Instituția nu rămâne străină de realitatea iubirii dintre bărbat și femeie. Soții care compun societatea conjugală și căsătoria însăși alcătuită de soți, nu sunt două realități, ci fețele unei singure realități, care nu se pot concepe una fără alta. Nici soți fără căsnicie nu există și nici căsătorie fără soți. Societatea conjugală nu este o nouă realitate față de membrii care o compun, ci numai un nou plan de existență și de manifestare, planul coexistenței și al conviețuirii, dar prin care soții sunt transformați în toată structura lor sufletească. Căsătoria se găsește, cu alte cuvinte, permanentă în însăși structura lor ontologică¹².

b) Conținuturile esențiale ale căsătoriei ca instituție. Am văzut mai înainte că iubirea dintre soți, în esențialitatea ei, este tendința spre comuniune. În iubire se desfășoară izvoarele tuturor energiilor spirituale și viața unui soț se revărsa în viața celuilalt, până la impresia de totală identificare, deși nu poate fi vorba de nici o contopire. Din punctul de vedere al coeziunii sociale, în structura actului prin care se descoperă iubirea distingem un moment care ține de viața sufletească a omului și care îl face social mai înainte de a trăi în societate. Acest element psihic, care îi dă omului un caracter anticipativ social e cunoscut de la Max Scheler încoace cu numele de simpatie¹³. E vorba de efectul însoțitor al conștiinței de sine, alături de iubirea de sine și religiozitate, simpatia fiind factorul care leagă pe om de semenii lui, prin actul specific al proiectării eului propriu în conștiința semenului. Natura simpatiei nu este de loc simplă, ea are numeroase forme în care sunt implicate atât elemente intelectuale, cât și elemente emoționale¹⁴. Dar sub mai toate formele, este un factor care deschide sufletul uman spre coexistență. Astfel, toate actele și sentimentele superioare de natură morală presupun societatea

prin însăși felul lor de a fi, anterior deci trăirii efective în societate. După referatul biblic, prima formă de existență socială umană este familia. “Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie” (Gen. I, 27). Mila, recunoștința, respectul, iubirea nu au nici un înțeles pentru omul izolat, ele sunt fapte de intenționalitate, care nu au rost decât în lumea socială, instituțională, pe care omul o cuprinde în structura sa spirituală. Familia se caracterizează și printr-o puternică sudură internă, menținută datorită unor forțe de coeziune lăuntrică, iar “sudura internă face ca familia să fie grupul primar esențial, care se formează în mod natural în procesul satisfacerii spontane a nevoilor”¹⁵. Din acestea toate rezultă că omul realizează forma primară a societății, adică căsătoria, nu din convenție, din calcul sau din întâmplare, ci din nevoia de a se realiza pe sine ca om.

c) Instituția căsătoriei între iubire și contact. În lumina concepției ortodoxe despre căsătorie, problema consimțământului personal pentru încheierea ei care este aceea a afirmării unei libertăți în iubire primește o dezlegare proprie înțelegerii sale. Căsătoria este o asociere a voinței divine, care a instituit-o, cu voința umană, chemată la firesca ei împlinire. Din latura umană, e vorba de un act liber și voluntar al soților, prin care fiecare dă și primește dreptul propriu al însoțirii, atât de necesar pentru constituirea căsătoriei adevărate, încât nu poate fi înlocuit de nici o putere externă. “În această reciprocitate perfectă și această comunitate absolută de existență constă caracterul dinstinctiv și demnitatea căsătoriei”¹⁶. Comunitatea pe care o creează în mod liber un bărbat și o femeie, din momentul în care își angajează adeziunea lor în vederea fondării unei familii, asigurându-și astfel unul altuia binefacerile materiale și spirituale ale vieții în comun, constituie o veritabilă societate conjugală. Statutul și condițiile esențiale ale căsătoriei se impun în fața conștiinței soților ca o normă obiectivă, deoarece soții nu sunt chemați nici a delibera, nici a conveni asupra modului în care pot fi primite. Iar acest lucru nu provoacă nici o perturbare în ordinea libertății și a iubirii. În felul acesta, căsătoria apare drept o “societate” naturală și morală și nicidecum contractuală. Scopurile și legile ei sunt dictate de fire și de morală și nu determinate convențional de către un contract matrimonial. Ele sunt de așa natură

încât contractul nu le atinge cu nimic¹⁷. Unirea persoanelor morale trebuie să fie efectul voinței lor libere, ori tocmai acest lucru trebuie să-l asigure buna lor înțelegere. Dar pentru aceasta căsătoria nu derivă de la principiul obligațiilor pe care le determină un contract, ci de la esența sa de societate naturală și morală¹⁸.

b) Elementele de coerență și stabilitate ale instituției căsătoriale. Concepția despre căsătorie, care unește în sine ideea de instituție cu aceea de adeziune liberă, are în sprijin numeroase rezultate din domeniul psihologiei, după care omul este determinat să trăiască în societatea conjugală de un "interes înnăscut". Atitudinile înnăscute ale omului ajută căsătoria să-și îndeplinească scopurile și funcțiunile sale și să se constituie pe sine. E vorba, mai întâi, de acele "instincte" care fac să se unească bărbatul cu femeia pentru procrearea urmașilor prin care ei supraviețuiesc. Tot prin ele se atașează și se dăruiesc unul altuia, spre a realiza împreună fericirea lor și perfecțiunea lor proprie. "Instinctul" matern și patern este acela care mână părinții să se devoteze copiilor. "Instinctul" social, în fine, are la bază o propulsie nativă în însăși structura sa sufletească¹⁹. "Omul se simte mai făcut pentru o societate conjugală, decât pentru cetate", se spunea în antichitate. Scopurile, funcțiile și aptitudinile înnăscute, care întemeiază căsătoria, sunt din natură convergente și stabile. Convergența lor explică și face necesară unitatea căsătoriei, care este o unitate naturală. De asemenea, stabilitatea lor explică și face necesară stabilitatea acestuia, care este de asemenea o stabilitate naturală²⁰.

3. Perspective interconfesionale.

a) Două viziuni privitoare la căsătorie ca instituție. Teologia morală romano-catolică, dominată în perioada contemporană încă de un juridism și formalism de origine medievală, nu a ajuns până la înțelegerea instituției căsătoriei ca realitate religios-morală, expresie a afirmării *spiritului obiectiv*, din cauza disjunției pe care o face între instituție și viață. În gândirea ortodoxă, *spiritul obiectiv* e în primul rând viață, după

cum am văzut, transmisibilă de la o generație de credincioși la altă generație de credincioși, fiind de natură spirituală și obiectivă, totodată²¹. În Biserica răsăriteană canoanele nu sunt orânduite în modul în care se găsesc legile de drept, adică nu sunt "instituționalizate" ca norme juridice. Sfinții Păinți, purtători de Duh Sfânt, nu au "întărit" canoanele privitoare la căsătorie pentru a se asemena literei care ucide, ci le-au încredințat menirea de a sluji vieții celei noi aduse de Hristos²².

Romano-catolicii, însă, privesc căsătoria sub două înțelesuri. Căsătoria poate fi o *stare*, o instituție propriu-zisă, care rezultă din legătura de drept permanentă între bărbat și femeie. Dar tot ea poate fi și un *act* esențialmente contractual și natural religios, prin care soții se leagă unul cu altul (traducerea juridică a conceptului de viață și iubire, din gândirea ortodoxă). Sub forma dintâi, căsătoria e numită *in facto esse*, iar sub a doua formă, *matrimonium in fieri*²³. Considerată ca *stare* sau ca instituție, căsătoria se poate defini drept: "o unire perpetuă și exclusivă, încheiată prin contract, între un bărbat și o femeie, în scopul principal de a avea și de a crește copii și în scopul secundar de a-și da sprijin mutual". Considerată ca *act*, ea se poate defini: "o convenție prin care un bărbat și o femeie își dau unul altuia dreptul exclusiv și perpetuu la actele necesare procreerii copiilor și ajutorului vieții comune"²⁴.

b) Perspectiva contractuală a căsătoriei. Ideea de contract corespunde spiritului juridic din teologia romano-catolică, cum am spus, de care, însă, cel puțin în parte, nu a rămas străină nici teologia morală ortodoxă. Un contract bilateral apare ca un consens legitim între două sau mai multe persoane, care îi face fiecăreia parte de justiția comutativă. Căsătoria prezintă astfel toate elementele de perspectivă prin care se încadrează între categoriile dreptului canonic, punând în umbră ordinea morală propriu-zisă. Contractul presupune asociația, iar aceasta are ca obiect material conviețuirea în comun și un consens liber în vederea unui scop. Scopul prin excelență al căsătoriei e văzut în procreație. În funcție de ideea nașterii de prunci, se vorbește și de obligația fidelității. Desigur, morala romano-catolică consideră căsătoria ca un contract "sui generis". 1) Prin puterea sa, caracterul sau inițiativa lui, acest contract este sfânt și religios, având ca autor pe Dumnezeu însuși. 2) E un contract "natu-

ral”, care dintr-o rațiune singulară se fondează în natură și tinde la binele naturii și al întregului neam omenesc. 3) Consensul dintre cei doi soți nu poate fi înlocuit de nici o putere omenească sau autoritate exterioară. 4) În alte cazuri decât cel al căsătoriei, contractanții pot determina prin hotărâre particulară multe lucruri în ce privește obiectul conviețuirii, efectele, obligațiile etc., dimpotrivă, în contractul matrimonial, însăși natura determină cele ce privesc substanța căsătoriei, nerămânând voinței sau arbitrarului contractanților nimic de determinat. 5) Căsătoria prin sine și prin natura sa este un contract perpetuu, care ne conduce până la moarte, fiind vorba despre o perpetualitate pe care nu o are nici unul din celălalte contracte. 6) Soții sunt astfel legați, încât nu pot desface prin consens natural sau în alt mod contractul matrimonial, încheiat valid și hotărât. Dimpotrivă, în toate celălalte contracte, fiecare parte își rezervă dreptul în rezilierea contractului²⁵.

După această concepție, taina căsătoriei nu rămâne altceva decât un contract adevărat și legitim. E firesc ca o astfel de idee să creeze numeroase conflicte, contribuind la falsificarea noțiunii de căsătorie între creștini. În genere se observă că această legătură matrimonială nu se aseamănă contractelor vulgare prin care oamenii schimbă, transmit, angajază bunurile lor, serviciile lor, rodul muncii lor, ci este o legătură permanentă. Prin juridismul său moral, gândirea romano-catolică a pierdut însă din vedere specificul tainic al căsătoriei creștine, operând o reducere esențială a sacramentului la o realitate pe care teologia ortodoxă o consideră cel mult o premiză a realizării unei taine divine²⁶.

c) *Noi puncte de orientare în Apus.* Catolicismul contemporan își formulează din elemente noi o concepție despre demnitatea căsătoriei și a familiei, pe care o înscrie în constituția pastorală “Gaudium et spes”, promulgată la Conciliul Vatica II și prin care încearcă părăsirea poziției sale tradiționale. Ideea de contract matrimonial e înlocuită cu grijă prin aceea de “comunitate în dragoste”²⁷. Comunitatea profundă de viață și dragoste care formează însoțirea, este fondată și dotată cu legi proprii de către Creator : ea este statornică de către alianța soților, prin consimțământul lor personal, irevocabil²⁸. Actul iubirii se leagă de ideea instituției pe care o confirmă legea divină, fără ca între aceste două realități

să se stabilească, în constituție, o relație organică. Totuși, drumul spre o nouă înțelegere a tainei căsătoriei pare a fi deschis. Căsătoria se consideră o completare naturală a celor doi soți, care o acceptă ca lege divină, fiind viața și existența pe care o duce bărbatul la un loc cu femeia. El aparține ei, ea aparține lui. Ambii au aceeași voință, aceleași interese, aceleași griji, aceleași bucurii. Numai aceste relații pot face din viața conjugală o “comunitate de dragoste”. Ideea aparține într-un fel și gândirii, respectiv, și moralei ortodoxe. Abia deplinul acord și liberul schimb al vieții personale, abia completarea mutuală a ființei, unitatea internă în lupta vieții și bucuria vieții face căsătoria perfectă și fericită. Egoismul, care este limitarea în propria ființă, fiind și aceasta o contrafacere a iubirii, nu are ce căuta într-o legătură conjugală²⁹.

Când bărbatul și femeia se însoțesc prin căsătorie, ei își dau unul altuia persoana lor, viața lor, libertatea lor, inima lor : lucruri sacre, intime, care scapă controlului unei puteri exterioare, străine de substanța lor, dar care atârnă de Dumnezeu, Stăpânul persoanelor și al vieții. Ele însă atârnă de Dumnezeu într-un mod obiectiv, rânduiala divină fiind și ea o instituție. Legătura matrimonială este o legătură de conștiințe, între două ființe omenești, care ascultă de poruncile lui Dumnezeu. Stând pe temeiul instituției, căsătoria se menține în rânduiala divină și în același timp, aparține în întregime soților care o realizează³⁰.

Note

1. *Filocalia*, vol.III, Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, trad. Prot. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1948, p.438.
2. H. Andruzos, *Sistem de morală*, Sibiu, 1946, p.300.
3. Pr. Ilie D. Moldovan, *Invățătura despre Sfântul Duh în Ortodoxie și preocupările ecumeniste contemporane*, teză, în “Mitropolia Ardealului”, XVIII(1975), nr.7-8, p.728-731.
4. A se vedea și la Nicolae, Mitropolitul Ardealului, *Familia creștină*, în “Studii de teologie morală”, p.352.
5. Johannes Muller, *Beruf und Stellung der Frau*, Munchen

1919, p.34.

6. Cf. D. I. Belu, *Despre iubire*, Timișoara, 1946.
7. Ion Biberi, *Eros*, București, 1974, p. 159-171.
8. Ad. Frank, *Famille*, art. în *Dict. de sciences philosophiques* ed. II, Paris, 1875, p.518.
9. Pr. Ilie Moldovan, *Invățătura despre Sfântul Duh*, p.711.
10. Traian Herseni, *Sociologie și etică*, București, 1968, p.29-54.
11. Fr. von Streng, *op. cit.*, p.11-12.
12. Cf. Jean Viollet, *Morale familiale*, Paris, 1933.
13. M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, Paris, 1928, p.7.
14. *Ibidem*.
15. J. Szczepanski, *Noțiuni elementare de sociologie*, trad. N. Mareș, Buc. 1972, p.247.
16. Ar. Frank, *op. cit.*, p.518.
17. H. Collin, *Manuel de philosophie thomiste*, tom.II. 8-eme., Paris, 1932, p.27.
18. E. Baudin, *op. cit.*, p.362.
19. G. Mausbach, *op. cit.*, p.78, precum și prof. Al Roșca, Prof. Zorga, *Psihologia generală*, ed.II, București, 1976, p.376-395; Cf. Al. Roșca, *Motivele acțiunilor umane*, Sibiu, 1943, N. Mărgineanu, *Psihologia persoanei*, Cluj, p.261-279.
20. E. Baudin, *op. cit.* p. 352.
21. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Caracterul permanent și mobil al Tradiției*, în "Studii teologice", XXV(1973), nr.3-4, p.156.
22. Pr. Ilie Moldovan, *Canoanele și raportul lor cu Revelația divină*, în "Ortodoxia", XXVII(1976), nr.2, p.373.
23. F. Cimetiere, *Mariage*, în "Dic. pratique de con. religieuse", tome IV, Paris, 1926, col. 708.
24. *Ibidem*
25. Felix M. Capello, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol.IV, par. I-II. *De matrimonio*, ed. IV, Romae, 1939, 1,27.
26. Cf. *Enciclica Arcanum*. Aruncând invective asupra căsătoriei civile, nu are în vedere alceva decât ideea că "dreptul uman s-a substituit celui natural și divin și a început astfel a se distruge nu numai înfățișarea

și conceptul căsătoriei, dar vițiul s-a strecurat până la căsătoriile creștinilor".

27. Vatican II. *L'Eglise dans le monde de ce temps*, Tome II, Commentaires, Paris, 1967, p.423-424. Cf. E. Schillebeeckx, *Le mariage realite terestre et mystere du salut*, Paris, 1966.

28. Vatican II, *L'Eglise dans le monde de ce temps*, Tome I (1967), p.106, G.S.I, art.1.

29. J. Muller, *op. cit.*, p.36.

30. Pr. Prof. Liviu Stan, *Har și jurisdicție*, în "Studii teologice" XXII (1970), nr.1-2, p.10-11.

III. Modul de realizare a căsătoriei ca taină

1. Desăvârșirea în iubire ca scop al căsătoriei.

a) *Distincția dintre două semnificații ale căsătoriei, înainte și după Hristos.* Iubirea dintre soți e o punte de comuniune cu Dumnezeu. Încă de la zidire, căsătoria se încadrează în relația generală dintre Creator și creatură și prin ea strălucește puterea, lumina și frumusețea divină. Cea mai deplină descoperire a măreției pe care Dumnezeu o reflectă în căsătorie nu o aflăm din Cartea Facerii, ci din Evanghelie. Privind creația dintr-o perspectivă platonistă, Origen ne atrage atenția asupra faptului că în Geneză uniunea naturală așează prima pereche de oameni în rândul speciei la care aparțin, pe treapta de existență de unde protopărinții aud porunca: "Creșteți și vă înmulțiți!". Deși eronată, observația lui Origen nu e lipsită de însemnătate. În Evanghelie soții nu mai sunt priviți doar în rândul speciei, ci în ordinea nouă inaugurată de Cruce și Inviere, în care omul a devenit o ființă eternă, dezbracat de făptura cea veche și înnoit după chipul Celui ce l-a creat. Taina Nunții ridică pe om la starea de înnoire și transfigurare adusă în lume de Hristos. "Când bărbatul și femeia se unesc prin căsătorie, ei nu apar ca oarecară lucruri pământești, zice Sfântul Ioan Gură de Aur, ci ca chipul lui Dumnezeu însuși". Dumnezeu nu e o singură persoană, dacă ar fi o singură persoană nu ar mai fi Dumnezeul iubirii. Tot la fel și la ființa omenească, dacă ar fi o monadă închisă nu s-ar putea asemana cu Dumnezeu. Lucrurile lumii sunt create doar după anumite "idei" ale Înțelepciunii divine, dar prototipul omului e însuși Dumnezeu - Cuvântul. Acesta ne-a adus real pe pământ fericirea Împărăției veșnice. Întreaga fire creată rezidită "în Hristos" dobândește o nouă semnificație².

Prin învierea și înălțarea Sa la Tatăl Ceresc, Domnul nu a părăsit lumea, ci, "rânduit întru putere" (Rom I, 4), a rămas o realitate permanent actuală pentru credincioși. "Desăvârșindu-se s-a făcut... pricină de mântuire veșnică" (Evr. V, 9). Firea noastră omenească e ridicată întru mărire ca fire a Cuvântului dumnezeiesc, de aceea suntem

încredințați că ea este înveșnicită în Dumnezeu, după cum și Dumnezeu există nu numai în afară de lume, ci în chip negrăit există înlăuntru ei. Iisus Hristos devine astfel izvor și putere transfiguratoare și a vieții conjugale, prezența Lui modelând neîntrerupt această realitate. Iubirea dintre soți se intensifică, se adâncește, se înobilează continuu, și mai presus de toate, dobândește un sens divin, pe care îl descoperă cu adevărat iubirea Domnului. Căsătoria apare ca o "mare taină" întrucât închipuie raportul dintre Hristos și Biserică. Analogia este deplină și ea ridică căsătoria la nivelul întâlnirii cerului cu pământul, a divinului cu umanul. Sfințenia creștină nu e o simplă însușire individuală și subiectivă a darurilor câștigate de Hristos, ci o lucrere structural fundamentală a harului divin, în toate relațiile pe care Hristos le stabilește cu viața omenească și prin care se realizează o unire continuă și efectivă cu Dumnezeu. Astfel, "reînvierea" care privește căsătoria, nu se referă în mod simplu la o anumită normă de organizare a ei, deoarece ea nu se săvârșește numai la nivelul formelor contingente, ci privește însăși viața duhovnicească, la înălțimea căreia cei doi soți trăiesc vremea Paștilor și a Parusiei³.

b) *Sensul unic al căsătoriei "în Hristos și în Biserică".* Scopul vieții creștine, după concepția ortodoxă, e dobândirea Sfântului Duh. Acest lucru privește respectul priorității absolute a harului izbăvitor în realizarea Căsătoriei ca taină. Viața conjugală trebuie să fie și ea o lucrare omenească condusă de Sfântul Duh, căci numai Acesta transcende și biruie toate obstacolele ce stau în calea restaurării firii omenești și a ridicării ei la o demnitate nouă. Înnoirea vieții, pe care Sfântul Duh o împlinește în virtutea jertfei și învierii lui Hristos, e o lucrare ce se desfășoară pe cele două planuri ale existenței, planul fenomenelor naturale și cel al misterului, între care nu există nici un hiat, căci amândouă formează unitatea realității transfigurate. De aceea și căsătoria creștină este o existență unică de rugăciune și taină, de virtute și dar⁴. Ca atare, ea nu poate fi înțeleasă decât "în Hristos și în Biserică".

Din faptul că Logosul ziditor al lumii e însăși fața lui Dumnezeu care se întrupează, gândirea ortodoxă mărturisește că între creație și răscumpărare există o relație tainică încă înalte de veac, care arată că lucrurile lumii nu-și descoperă sensul deplin decât în planul mântuirii.

Dumnezeu e singura viață deplină și adevărată⁵. În ce privește Căsătoria, nu e cu puțință să cugetăm la ea independent de Dumnezeu prin care a fost rânduită și prin care ea subsistă, nu-i putem aprecia valoarea după scopurile ei secunde, nu-i putem înțelege sensul, făcând abstracție de acțiunea imediată a harului. E adevărat că pentru a ajunge la Taina Căsătoriei, trebuie să trecem prin pragul “morții lui Hristos”. Totuși, a concepe o separație ontologică între realitatea empirică a vieții conjugale și misterul de necuprins al prezenței divine care-i garantează autenticitatea și veșnicia, stabilind o distincție reală între actul natural al căsătoriei și Taina Nunții, înseamnă a face o spărtură care dezbină însăși ideea iubirii creatoare⁶. Am ajunge astfel să privim creația și harul ca două acte esențial distincte ale lui Dumnezeu, între care nu ar fi o relație ființială, intimă, de întrepătrundere, ci numai una paralelă, de coexistență. Sensul divin al căsătoriei nu e determinat de un adaos de putere cerească, ci de introducerea ei într-o lume nouă, în viața și lumea Duhului creator și înnoitor, unde totul este activitate și dinamică spirituală. Deși mare în sine încă de la zidire, căsătoria este “supranaturalizată” în creștinism, care face din ea nu numai parțial, ci total, un lucru spiritual, văzând în ea chipul legământului tainic, dar foarte real, dintre Hristos și Biserică, reprezentând astfel umanitatea regenerată⁷.

c) Sentimentul iubirii în căsătorie. Prin realizarea căsătoriei se înțelege adesea modul în care se îndeplinesc scopurile pentru care ea a fost rânduită. Gândirea ortodoxă a ținut totdeauna la ideea că iubirea, care leagă pe soți întreolaltă, este una din formele posibile de comuniune umană, căreia îi revine însă o însemnătate de prim ordin. Iubirea aceasta e chiar forma originară a comuniunii umane, deoarece comuniunea primordială a fost constituită ca punte de legătură paradisiacă între Adam și Eva. Deși anagajează ființa umană în întregime, ea este fundamental spirituală. Această iubire e ridicată în creștinism la demnitatea de taină și prin ea este ridicată căsătoria însăși. Regenerată după faptul căderii protopărinților în păcat, iubirea devine iarăși o realitate pleneră prin lucrarea Sfântului Duh, care transfigurează universul simțurilor, făcând din el expresia comuniunii spirituale. Căsătoria este o cerință a naturii omenești după latura sa personală, profund spirituală, cel mai de seamă

scop al ei fiind desăvârșirea în dragoste. Părerea că unirea sau comuniunea conjugală, trupească și spirituală în același timp, e numai un epifenomen al actului înmulțirii, o premiză indispensabilă pentru nașterea copiilor sau numai justificarea neapărat necesară în viața morală față de invazia concupiscentei, susținută cu titlu de prestigiu de către o gândire apuseană milenară, este superficială⁸. Vocația unei stări sau a unui sacerdoțiu conjugal este o aspirație către desăvârșire. Sub influența acestei chemări, soții pot să vadă că cea mai înaltă îndatorire a legăturii lor este ajutorul ce și-l acordă unul altuia în vederea propășirii lor spirituale, cunoscând astfel și sfințenia legământului lor. Prin însăși statutul său ontologic, omul nu poate trăi singur sau izolat. Pentru el, căsătoria este singura comunitate deplină de viață necondiționată.

Sensul vocației conjugale e dăruirea. De fapt, nu în mod simplu simpatia reciprocă dintre soți și nici comuniunea în cuget și simțiri sunt acelea care fac căsătoria. Prima ar putea fi doar o condiție principală, iar a doua numai un rezultat. Ci voința ca două făpturi ale lui Dumnezeu să devină o singură ființă, realizând minunea de a fi amândouă “într-un trup”, de a se uni adică în văpaia dragostei, într-o unitate de nedespărțit. Unitatea ființială este idealul căsătoriei. Această voință întrece elementarul impuls natural al instinctului de conservare. Legea naturii care face ca să simțim trebuința unei ființe de sex contrar pentru desăvârșirea personalității noastre și unitate durabilă, are temeiul în asemanarea noastră cu ființa divină, în aspirația spre împărăția desăvârșirii, în setea după veșnicie a făpturilor create⁹.

d) Prioritatea iubirii în căsătoria creștină și temeiurile ei. Concepția ortodoxă referitoare la realizarea căsătoriei ca taină divină se temeinicește pe învățătura nouă cuprinsă în Evanghelie. Ea nu se leagă într-un mod îngust de gândirea Vechiului Testament. Continuarea neamului apare la iudei cu o semnificație proprie, pe care poporul ales o are cu privire la căsătorie: un mare număr de copii și înmulțirea lui “ca nisipul mării” constituie semnul principal al binecuvântării cerești. Dimpotrivă, absența copiilor este o nenorocire, mai ales în ce privește femeia¹⁰. Acest punct de vedere al Vechiului Testament este în mod intim legat de lipsa unei idei clare despre viața vesnică. Iudeul Vechiului Testament nu credea

în supraviețuirea personală după moarte sau dacă nutrea oarecare nadejde în acest sens, viața viitoare i se părea o existență diminuată, o umbră de viață în "șeol"¹¹. În acest fel, singura prelungire sigură a vieții aparținea posterității din lumea aceasta, după cum am mai văzut în volumul anterior. Căsătoria era subordonată acestei credințe, admitându-se odată cu ea poligamia și concubinajul, în vederea propagării neamului. (Gen. XVI, 1-3). Legea "leviratului" pretindea ca un frate "să ridice sămânța" fratelui său mort fără a fi avut copii, prin o căsătorie cu văduva lui (Gen. XXXVIII). Ideea unei căsătorii unice, întemeiată pe iubire veșnică între bărbat și femeie, a rămas doar o imagine ideală, lipsită însă de consistența unui principiu de viață religioasă.

Învățătura din Noul Testament se distinge în mod categoric. Textele neotestamentare despre căsătorie nu reduc, într-un sens iudaic, căsătoria la procreație, văzând în aceasta scopul principal al conviețuirii celor doi, precum și justificarea unirii lor conjugale. Această opoziție apare cu lumpezime în trei cazuri precise: a) În istorisirea sinopticilor (Mt. XXII, 23-32; Mc. XII, 18-26; Lc. XX, 27-37) privind atitudinea Mântuitorului la adresa legii leviratului, ideea creștină despre viața veșnică înlocuiește grija de "nemurire" terestră prin înmulțirea unui neam. Mai ales din pericopa de la Luca reiese cu evidentă imposibilitatea de a concepe, în viața eternă, relațiile dintre bărbat și femeie potrivit gândirii iudaice: unire simțială și procreatoare¹². (În teologia romano-catolică raspunsul lui Iisus către Saducheii a fost adesea utilizat ca o probă a caracterului strict temporal al căsătoriei, chiar pentru creștini, și ca o aprobare necondiționată a recăsătoriei în cazul vaduviei). Hristos afirmă doar că în lumina Învierii, căsătoria nu poate să rămână, în Împărăția lui Dumnezeu, drept o instituție destinată nașterii de prunci. El însă nu suprimă ideea unei iubiri veșnice dintre soți, după cum nici nu înlătură scopul nașterii de prunci în căsătoria din această lume, dependent și acesta de una și aceeași iubire. b) În cuvintele Mântuitorului referitoare la imposibilitatea divorțului, apare mai clar învățătura pe deplin nouă a căsătoriei, în opoziție cu Deuteronomul iudaic (Mt. V, 32; XIX, Mc. X, 11; Lc. XVI, 18). **Indisolubilitatea** căsătoriei exclude prin ea însăși caracterul utilitar, subordonat procreației și presupune legea iubirii, legătura eternă între persoane unice, predestinate vieții veșnice. Dragostea e un fapt care nu poate fi conceput decât

de experiență, ea nu poate fi compatibilă cu păcatul adulterului, care e singura cauză de provocare a despărțirii, după Evanghelia de la Matei. În cazul de adulter, însă, Biserica nu "desface" căsătoria care, în realitate, nici nu trebuie "desfacută", de vreme ce această însoțire ca unire în dragoste nu există, întrucât legea Împărăției nu s-a împlinit¹³. c) Atitudine Sfântului Apostol Pavel față de căsătorie este expusă clar în Epistola către Efeseni, dar ea se completează cu ideea că Taina Căsătoriei nu încetează prin moarte, căci "dragostea nu piere niciodată" (I Cor. XVIII, 8). Fidelitatea conjugală devine astfel absolută. După moartea soțului sau a soției ea este, pentru creștini, nu numai un ideal, ci o normă, un imperativ moral. A doua căsătorie, fiind vorba despre văduvi sau divorțați, orice s-ar crede și s-ar spune astăzi, nu a fost binecuvântată în Biserică până în veacul al X-lea și se menține încă drept un impediment canonic de acces la preoție. În concluzie, ne putem da seama că preceptele evanghelice privitoare la căsătorie nu sunt niște reguli disciplinare sau elemente cu caracter juridic formal, ci îndreptare sigure în conștiința Bisericii având menirea să apere idealul unității absolute și al tainei căsătoriei creștine¹⁴.

e) Iubirea ca scop al căsătoriei după Sfinții Părinți. Iubire și sfințenie. În continuarea învățăturii neotestamentare se dezvoltă și gândirea Sfinților Părinți, după care căsătoria se împărtășește din taina cea mare a vieții veșnice, având izvoarele ei ascunse în Dumnezeu. Clement din Alexandria numește căsătoria "casa lui Dumnezeu", văzând în ea un sanctuar, o prezență a lui Hristos cel veșnic: "unde sunt doi... adunați în numele Meu, acolo sunt și eu în mijlocul lor" (Mt. XVIII, 20). Prezența Domnului preface iubirea dintre soți într-un dar sacramental, prin care aceștia dobândesc arvuna tuturor bunurilor eshatologice. Sfântul Ioan Gură de Aur numește și el căsătoria o "biserică mică", în felul în care Biserica nu aparține numai lumii acesteia¹⁵. Hristos, ca mire ceresc al ei, o unește cu Sine, o umple de viața divină, o încadrează în realitatea cea mare a Bisericii, în Trupul său tainic, o luminează, o întărește, o sfințește. Prezența lui Hristos face din căsătorie o "biserică" în sensul că aceasta devine un organism în care pulsează veșnicia. De această idee se leagă un fapt psihologic fundamental; din momentul în care se naște

iubirea, toate gândurile trupești sunt cu totul excluse, absente. Sfântul Ioan a înțeles bine acest lucru, spunând ca singurul remediu eficace împotriva destrăbălării și a concupiscentei este *magnus amor*¹⁶.

Fidelitatea față de moștenirea apostolică a ideii de căsătorie ca taină n-a însemnat pentru Părinții din Răsărit o închidere în anumite texte scripturistice, ci o adâncire continuă a noii viziuni, o îmbogățire neconținută a sensurilor ei. Evoluția noțiunii de sfințenie pe care o cuprinde acel *magnus amor* a mers însă adesea în sensul exaltării fecioriei de către mulți Sfinți Păinți, cum au fost în Răsărit Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nyssa, iar în Apus Augustin, Ieronim, sau Ambrozie¹⁷. Astfel s-a ajuns ca acești mari bărbați ai credinței creștine să aibă uneori cuvinte tari la adresa căsătoriei: "Să punem mâna pe secure și să tăiem din rădăcină copacul steril al căsătoriei. Dumnezeu a permis căsătoria la începutul lumii, dar Iisus Hristos și Maria au consacrat fecioria", scrie Fericitul Ieronim¹⁸. Sfântul Ioan Gură de Aur, care a dat dovadă de cea mai echitabilă gândire în ceea ce privește evaluarea căsătoriei, totuși a avut și momente în care a explicat căsătoria ca urmare a păcatului original, referindu-se desigur la aspectul utilitar al acesteia. "Fără prima greșală, zice el, Dumnezeu ar fi putut altfel să îngrijască de nașterea oamenilor"¹⁹. O privire atentă asupra scrierilor Sfinților Părinți ne face, însă, să ne dăm seama ca ei apară idealul sfințeniei și a unității absolute a căsătoriei ca taină, pe care Mântuitorul și Sfântul Apostol Pavel, înaintea lor, îl opun concepției iudaice, pentru care scopul suprem al căsătoriei este strict procrearea, cu avatarurile ei, eliminând astfel rațiunea de a fi a legii leviratului.

Un principiu mai puțin excesiv și riguros la Sfinții Părinți constă din a interzice căsătoria a doua ca o poligamie succesivă și un veritabil adulter. "Orice căsătorie secundară, scrie Atenagora în Apologie (C. XXVIII), nu-i în fond decât un adulter"²⁰. De asemenea, trebuie să avem în vedere orizontul spiritual în care sunt cuprinse afirmațiile de acest fel. De altfel, Canoanele bisericești temperează această rigoare, ele tolerează căsătoria a doua, în cazul decesului primului soț, dar o interzic absolut în caz de repudiere sau divorț. Totuși divorțul pe motiv de adulter este autorizat până în secolul al IX-lea, în Apus,²¹ și până în zilele noastre, în Răsărit, privind partea rămasă nevinovată. În general, Biserica în totalitatea

ei a condamnat în mod categoric disprețul față de căsătorie, în special prin canoanele Sinodului de la Gangra. Relațiile dintre soți sunt binecuvantate de Biserică, transfigurate prin harul Sfântului Duh și transformate într-o alianță eternă de dragoste.

2. Avatarurile gândirii vechi testamentare.

a) *Principii legaliste și finaliste la Fericitul Augustin și Thoma de Aquino.* Principiul legist și finalist al gândirii iudaice cu privire la căsătorie s-a strecurat însă și în gândirea creștină și s-a dezvoltat pe o arie foarte largă. Persistența și difuzarea lui în vremea Evului Mediu a angajat anumite practici și reguli de conduită care nu își au o explicație decât în insuficiența înțelegere a semnificației căsătoriei la iudei și a unor practici din Vechiul Testament²². Acest principiu și-a găsit mai ales posibilitatea de afirmare în teologia apuseană, cum este aceea a lui Augustin și a lui Thoma de Aquino. Expunerea clasică a scopurilor căsătoriei se află dezvoltată deopotrivă la Fericitul Augustin, ca și la Thoma de Aquino, cu o foarte mare extindere. "Noi avem îndrăzneala de a zice, consideră un gânditor catolic, că această teologie nu ni se pare a exprima în mod fericit esența căsătoriei creștine. Nu trebuie să uităm că Sfântul Thomas era tributar, pe de o parte, lui Aristot (și în mod special concepțiilor lui biologice) și, pe de altă parte, Părinților... care nu au putut face în mod deplin abstracție de organizarea specială a vremii lor"²³. "Dacă (Thoma de Aquino) dă dragostei un loc atât de neînsemnat și subordonat este din cauza unei mentalități care vine de departe și care persistă încă în secolul al XIII-lea"²⁴.

Thoma de Aquino, ca să ne referim mai întâi la el, trasează una din liniile directoare ale gândirii apusene, degradând ideea de femeie, pe care o așează într-o ordine strict biologică. "Femeia era necesară, scrie el, comentând referatul biblic al Genezei, ca parteneră pentru lucrarea de procreare și nu pentru alte activități, cum pretind unii, căci pentru toate celălalte lucrări, bărbatul este mai bine ajutat de către alt bărbat, decât de o femeie"²⁵. Gândirea lui Thoma intră ca un element definitiv în înțelegerea căsătoriei ca o instituție destinată procreației și educației

copiilor.

Al doilea element este mai vechi și aparține Fericitului Augustin. Pentru doctorul teologiei apusene, păcatului originar, concupiscenta, este întotdeauna prezentă în actul conjugal, iar căsătoria nu este decât un paleativ al concupiscentei, *remedium concupiscentiae*, tolerată și legitimată în vederea procreării. Actul conjugal este un mijloc determinat în întregime de scopul ce-l are în vedere²⁶. Dacă Fericitul Augustin ar avea dreptate, identificând relațiile conjugale cu păcatul, ar fi limpede că singurul mod de viață pentru un creștin ar trebui să fie celibatul, căsătoria neputând să fie decât tolerată, pentru ca să nu dispară neamul omenesc. Chiar dacă ar rămâne căsătoria o instituție eclesială, toți bunii credincioși ar fi chemați să-i limiteze uzajul și să se orienteze spre continența totală²⁷.

b) Punctele de vedere teologice contemporane referitoare la scopul căsătoriei. Gândirea catolicismului contemporan rămâne tributară celor doi titani ai raționalismului ei moral, care din adâncul vremii lor îi urmărește cursul dezvoltării. Despre scopurile căsătoriei s-a scris și se mai scrie încă mult în Apus. Numeroase enciclice pontificale sunt consacrate acestui subiect, astfel că bibliotecii întregi de lucrări de înaltă erudiție, de erudite mijlocie, ca și lucrări de popularizare sunt scrise de moraliști, de canoniști sau de alți specialiști în discipline religioase. Abundența acestei literaturi nu exclude însă contradicțiile dintre ei. Ceea ce îi unește printr-un numitor comun este neputința lor de a părăsi albia în care se mișcă de veacuri teologia morală a căsătoriei din catolicism. O ilustrare elocventă a acestui adevăr ni-l oferă Papa Paul al VI-lea, care, în pofida sfaturilor date de unii teologi catolici actuali, și-a luat sarcina dificilă de a apăra punctul de vedere catolic tradițional asupra căsătoriei considerată doar ca un mijloc de a se naște prunci²⁸. E adevărat că cea din urmă enciclică a Papei Paul al VI-lea despre căsătorie, "Humanæ Vitæ" nu se sprijină direct pe doctrina lui Augustin, dar aceasta e subînțeleasă în sublinierea sensului pe care îl dă vieții umane. De vreme ce "concupiscenta" constituie principiul vieții naturale, urmează că păcatul e inevitabil chiar în raporturile dintre soți și ca atare căsătoria nu se poate justifica decât datorită procreației²⁹. Papa a uitat însă faptul că pesimismul antropologiei care vine de la Fericitul Augustin a făcut pe

Luther să vadă căsătoria pătată de acel rău al concupiscentei de care sunt afectate toate lucrurile și astfel să o considere o simplă instituție naturală, lipsită de orice valoare sacramentală³⁰.

La Conciliul Vatican II, teologii romano-catolici insistă mult asupra aspectului personalist al iubirii conjugale, fără ca perspectivele finaliste ale căsătoriei să fie părăsite. Sinodalii duc cu un pas mai departe încercarea enciclicei *Casti connubi* de a uni concepția despre căsătorie a teologiei augustiniene cu ideea iubirii conjugale, care pătrunde toate datoriile vieții căsătoriale și care ține în căsătoria creștină un fel de prioritate de noblețe. Tentația cugetării lui Augustin este de a considera procreația ca *finis operis* și iubirea ca *finis operantes*, ceea ce ar însemna, după o formula consacrată, "de a prezenta iubirea în slujba fecundității"³¹. Cu toate eforturile Conciliului de a realiza sinteza mult așteptată "a iubirii conjugale în sine fecundă", teza augustiniană e totuși triumfătoare. Iubirea sponsală rămâne "eminamente umană", pentru că infuzia harului divin nu o schimbă cu nimic. Rămânând la punctului de vedere al ontologiei tomiste, care menține deosebirea dintre natură și supranatură, Conciliul Vatican II nu poate dovedi că iubirea dintre soți are un caracter tainic în sine. Până la secularizarea deplină a căsătoriei nu mai rămâne decât un pas. O eră nouă va putea începe numai după ce va cadea definitiv ideea augustiniană că concupiscenta constituie modul raporturilor conjugale, întrucât ar servi de instrument la transmiterea păcatului original, putând fi înlocuită cu ideea unei iubiri sfinte, binecuvintate de Dumnezeu³².

3) Unitatea căsătoriei creștine

a) Specificul însușirilor căsătoriei creștine. Privind la finalitatea căsătoriei ca la cea mai profundă năzuință a celor doi soți de a realiza împărtășirea integrală de existență și de viață comună, trebuie să vedem în iubire o temelie de care reazimă toată structura vieții conjugale. Astfel caracterele acestei structuri, care constau în unitatea și indisolubilitatea căsătoriei, nu ne apar ca condiții ale unui contract, ci ca exigențele iubirii, iar izvorul acesteia este Dumnezeu. Iubirea care unește pe cei doi soți este o treaptă spre Dumnezeu și o oglindire a unor realități

transcendente. "Iubirea însăși are ceva de *mare taină*, ea este ca o comunicare din esențele vieții, unde se simte suflul creator al Divinității"³³. Dragostea ce o păstrează bărbatul femeii sale este cea mai înaltă dintre toate afecțiunile naturale. Iubirea n-a jignit niciodată, ea onorează și respectă, ea înalță pe cel către care se referă. Dragostea este temelie de neclintit pentru *unitatea* căsătoriei creștine. Iubirea celor doi soți este exclusivă. Nu iubirea în trei, ci numai în doi. Este cu neputință să ne imaginăm o iubire de aceeași natură și putere care să depășească limitele vieții conjugale. Iubirea aceasta însăși este aceea care pretinde *indisolubilitatea* actului matrimonial. Având un caracter atât de cuprinzător și de adânc, iubirea cere o unire veșnică. Ea dă impresia că persoanele s-au căutat și și-au aparținut din veșnicie. Cel care iubește cu adevărat nu poate cugeta la o unire temporală, anticipând astfel momentul în care nu va mai iubi.

În lumea romană, concepția despre căsătorie se distingea de concepția iudaică, prin aceea că legătura dintre soți era privită nu în funcție de procreație, ci de un anumit drept civil. Biserica creștină primară nu a negat semnificația civilă a căsătoriei ce se încheia conform legilor societății în care se afla. Cu toate acestea, creștinii vedeau și o nouă dimensiune a căsătoriei, "în Hristos și în Biserică". Căsătoria ca taină aparține *Legii creștinești*. Specificul aceste legi îl constituie natura ei religios morală. Ea reprezintă legătura vie a Mântuitorului cu toți cei care-i urmează Lui. Conținutul interior al Legii este Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, răstignit, înviat și înălțat întru mărire, este Hristos care ne unifică cu Sine și ne mijlocește mântuirea printr-o continuă mișcare de desăvârșire, care are loc în cuprinsurile acestui veac. Privită ca element al Legii creștinești, căsătoria primește un caracter eclesial care o distinge de orice legitimitate formală, devenind o comuniune ce se alcătuiește de către doi membrii ai Trupului lui Hristos, pentru care fapt este o taină. Pentru "chivernisirea" acestei taine, Biserica nu a avut nevoie să-și însușască nici normele juridice ale sinagogei iudaice și nicidreptul civil al legilor romane. Introducerea noțiunii de drept în gândirea creștină, cu principiul partenerilor egali, ar fi produs o perturbare în viața bisericească, atingând raportul intim dintre Dumnezeu și om³⁴. Biserica nu a negat legătura dintre soți ca un contract, dar a ocrotit-o și a conservat-o, mai

ales ca un dar ceresc, accesibil "cetățenilor" Împărăției lui Dumnezeu, de neînțeles însă pentru cei ce nu cunosc sensul Legii noi, neavând nici o intimitate cu Hristos. Cele două proprietăți esențiale ale căsătoriei, care primesc în Biserica creștină tărie de sacrament, unitatea și insolubilitatea, nu mai sunt noțiuni ce pot fi explicate doar prin categoriile de drept, ci în primul rând prin specificul Legii creștinești³⁵.

b) Unitatea monogamică a căsătoriei în genere. Ideea de unitate reiese în mod spontan și necesar din analiza naturii adevăratei căsătorii, în așa fel că fără ea nu se poate concepe nici semnificația întemeierii unei familii. Unirea normală dintre un bărbat și o femeie este unirea monogamică. În slujba acestui ideal s-a aflat și dreptul roman. Căsătoria monogamică este dovedită de etnografie a fi cea mai veche și cea mai mult practică, de vreme ce se află la mai toate popoarele primitive și mai puțin evolute³⁶. În Vechiul Testament, legea unității căsătoriei a fost în vigoare până la potop. Până atunci nici un patriarh n-a fost poligam, în afară de Lameh (Gen. IV, 9), care e acuzat de adulter. Monogamia se poate considera ca fiind forma naturală a familiei. Această afirmație rezultă și din analiza avantajelor pe care ea le prezintă în viața conjugală și familială. a) Căsătoria monogamică este, mai întâi, conformă cu condițiile biologice ale speciei umane, în care numărul indivizilor de două sexe este egal. b) Ea favorizează categoric procrearea. c) Tot ea favorizează în mod egal demnitatea, virtuțile și fericirea soților. d) Întărește legaturile familiei și prin aceasta și pe cele sociale. e) Copiii, la rândul lor, sunt mai favorizați prin viitoarea stabilitate conjugală. Educația câștigă în soliditate, viața câștigă în siguranță. f) Părinții înșiși se bucură de o bătrânețe întârziată, de o viață prelungită în blândețe și forță, de o atmosferă de tandrețe și respect ce este pentru vârsta îmbătrânită tocmai ceea ce este pentru trupul obosit patul de odihnă. g) În fine, monogamia se acordă cu formele cele mai înalte ale moralei și religiei, care o proclamă ca singura căsătorie admisibilă³⁷.

c) Unitate și sfințenie. Unitatea căsătoriei ca taină, în gândirea creștină, este expresia sfințeniei de care se bucură credincioșii ca fii ai lui Dumnezeu. Prin opera răscumpărării, întreaga făptură este introdusă

într-o sferă superioară și divină, iar acest fapt nu este numai pregătirea, ci însăși luarea în stăpânire de pe acum a realității învierii lui Hristos. Prefacerea firii prin Taina Căsătoriei ne este indicată de minunea săvârșită de Mântuitorul la Nunta din Cana Galileii (Ioan II, 1-11), preschimbând apa în vin. Despre această minune ne amintește Sf. Grigorie de Nazianz, când are în vedere curăția și sfințenia Căsătoriei: "dacă nu te-ai atins de trup, ești curat și după intrarea în căsătorie... Hristos - Mielul cel curat face minuni la nuntă și prin prezența Lui procură cinste căsătoriei"³⁸. Sfântul Ioan Gură de Aur învătă cu aceeași claritate că nunțile trebuie să se săvârșască prin binecuvântarea și rugăciunile preoților, deoarece prin acestea se comunică celor căsătoriți deosebitul har dumnezeiesc, pe care sunt chemați să-l păstreze totdeauna sfânt. În puterea acestui har stă unitatea taincă dintre soți, care îi face să se împărtășească din sensul unirii Bisericii cu Hristos. "Cum au procedat mirii din Cana Galileii, zice el, așa să procedeze și acum cei care se căsătoresc: să aibă în mijlocul lor pe Hristos"³⁹. Primind pe Hristos, unicul Mire, soții dobândesc sentimentul integrității și al superlativului vieții.

d) Unitate și iubire. Potrivit viziunii cu care e cuprinsă noțiunea de unitate în teologia morală a căsătoriei din Ortodoxie, ea trebuie căutată și în conceptul de dragoste conjugală. În simțul dragostei propriu-zise, în afară de "instinctul" elementar, se exteriorizează icoana celuilalt individ în specificul său și bucuria intimă față de el. Nici "instinctul" nu lucrează însă ca o forță oarbă, ci deschide privirile pentru natura celeleilalte persoane și prepară astfel drumul spre o dăruire care stă mai sus decât legătura fizică. Însemnătatea etică a acestui "instinct" pentru o treaptă mai înaltă va fi aceea că descoperă și prețuiește proprietățile personale care altfel rămân nebăgate în seamă. Iubirea nu e tot una cu dizolvarea eului propriu în subiectul iubit, căci dizolvarea este identică cu negația iubirii, după cum e identică și cu negația unirii. Persoana umană chemată la împlinire prin căsătorie este și rămâne un scop în sine, totdeauna subiect, niciodată obiect⁴⁰.

Căsătoria este punctul de intersecție între două lumi paralele, prin care se exprimă unitatea de viață. Persoanele prin comuniune nu dispar, ci se desăvârșesc. Unitatea este zidită pe puterea paradoxală a

iubirii: de a uni și totodată de a menține persoanele în libertatea care edifică. Libertatea unui soț în căsătorie însă nu privește ordinea de drept, ci demnitatea sacerdotală a împlinirii datoriei, căci ea presupune un răspuns la o chemare divină⁴¹.

e) Poligamia, contrafacerea căsătoriei unitare. Aspectul imoralității ei. Unității căsătoriei i se opune poligamia, care poate fi simultană sau succesivă. Se zice simultană: uniunea unui bărbat cu mai multe femei în același timp; succesivă sau bigamie, dacă un bărbat se căsătorește în mod succesiv cu mai multe femei și invers. În cazul poliandriei, femeia are mai mulți bărbați.

Contrară instituției primitive a căsătoriei, poligamia a fost tolerată de Dumnezeu de la Avram în continuare, în istoria poporului israelit. Mulți patriarhi și bărbați aleși ai Vechiului Testament au avut mai multe femei (Gen. XVI, 3, 22, 14, 30, 3, 36, 13; Deut. XVII, 17: 21, 15, etc.), fără să fie socotiți, de mentalitatea iudaică, a fi săvârșit desfrânare. Condamnarea legii leviratului de către Iisus e condamnarea însăși a grijii de supraviețuire a iudaismului prin procreare. Monogamia a rămas și în Scriptura Vechiului Testament un ideal adesea reamintit (Prov. V, 18, Sirah XXV-XXVI), după cum a rămas și tipul raporturilor lui Iahve cu poporul său⁴². Revocarea permisiunii poligamiei în Noul Testament nu înseamnă numai readucerea căsătoriei la forma sa primitivă de instituire, ci ridicarea ei la o demnitate religioasă pe care nu a avut-o niciodată⁴³.

Căsătoria unică constituie norma morală a vieții creștine. O comuniune de persoane umane numai atunci poate fi deplină când nici una din acestea nu servește alteia ca simplu mijloc. Toate formele de poligamie contrazic acest principiu. În poligamie se împarte un bărbat între mai multe femei. În acest fel nu poate avea loc nici un devotament care angajază o persoană față de altă persoană, nu poate avea loc nici o legătura între două inimi. "Într-o poligamie, zice Kant, persoana care se dăruiește câștigă numai o parte a aceluia cărui a se da și astfel devine doar un simplu lucru"⁴⁴. În poligamie iese la iveală, în mod necesar, numai elementul fizic. Nu poate fi vorba în poligamie de dragoste, nu-i loc decât pentru pasiune. Bărbatul nu-și poate stima femeia când vede în ea doar un instrument de plăcere. Femeia încă nu-și poate stima bărbatul care o

tratează astfel. Consecințele directe ale poligamiei sunt înjosirea demnității femeii, imoralitatea celor două sexe și suprimarea integrității familiale. Pretutindeni unde domnesc aceste moravuri e și o imoralitate fără frâu. "Prin poligamie, plăcerile senzuale sunt trezite până la incitare și niciodată saturate. Aceasta înseamnă de fapt disoluția completă a familiei, educația copiilor fiind și ea compromisă"⁴⁵.

Atitudinea Bisericii, în decursul veacurilor, față de poligamia succesivă scoate în lumină interesul major al creștinismului de a păstra unitatea căsătoriei. În asamblul ei, legislația canonică rămâne fidelă principiului enunțat de către Sfântul Apostol Pavel, potrivit căruia nunta a doua nu este decât o derogare de la norma de viață creștină. Ea nu poate fi tolerată decât din motivul slăbiciunii omenești (I, Cor. VII, 9). Sfântul Vasile cel Mare precizează faptul ca a doua căsătorie, după văduvie sau după divorț, din cauza adulterului, presupune o vreme de "penitență", care aduce cu sine o excomunicare temporală. "O astfel de căsătorie, scrie el în Can. 4, nici nu o numim căsătorie, ci poligamie sau mai precis adulter, care implică o pedeapsă canonică." Preocuparea de a arăta că în Legea nouă căsătoria a doua nu este decât tolerată, că nu constituie decât numai o derogare a unui ideal, un pogorământ față de slăbiciune, a rămas vie în preocupările pastorale ale Bisericii răsăritene. Chiar și limitarea acestei "iconomii" numai până la a treia nuntă este semnificativă. "Nu în această limitare formală se află sensul tradiției Bisericii, ci în fidelitatea față de o normă neotestamentară fundamentală. Căsătoria creștină este unică, după imaginea lui Hristos și a Bisericii, iar recăsătoria privește doar trebuințele "omului vechi" și nu cele ale Împărăției lui Dumnezeu"⁴⁶.

f) Poliandria, contrafacere a căsătoriei și condamnarea ei.

Poliandria fiind uniunea unei femei cu mai mulți bărbați, se flă în așa conflict cu natura căsătoriei încât n-a putut prinde radacini nici la cele mai înapoiate popoare, decât în condiții foarte particulare. Acolo unde se mai găsește este privită ca o monstruoșitate. Contrafacerile ce le prezintă poliandria nu sunt lipsite de oroare, rezultând din mai multe laturi ale ei. a) Din punct de vedere biologic, poliandria duce în mod frecvent la sterilitate. b) În ceea ce privește interesul personal al soților, o astfel de combinație

rătoarnă cu totul rânduiala căsătoriei, expunând femeia la toate abandonurile, iar pe bărbat la toate exigențele rivalilor. c) În ce privește educația, viitorul copiilor, cu tată necunoscut sau absent, este lăsată pradă hazardului. Poliandria este prostituția cu cortegiul sau întreg de rele și rușini, de unde infamia care s-a atașat de ea totdeauna⁴⁷.

Condamnând aceste forme de conviețuire care se opun unității căsătoriei, morala ortodoxă nu face altceva decât să ia apărarea cauzei naturii. Poliandria și poligamia contrazic scopurile naturii, restrâng efectele moralizatoare ale căsătoriei, sacrifică femeia și compromit copilul. Aceste instituții sunt nefaste. E adevărat, poliandria a fost în situația să dispară în măsura în care progresau moravurile, se pare însă că această instituție reînvie. Legea vieții omului însăși este contrară ei. Poligamia, bunăoară, nu se prezintă cu caractere care să provoace o repulsie ca poliandria, fie că e simultană ca la musulmani, fie că-i succesivă, cum vor partizanii uniunii libere, ea uneori s-ar identifica doar cu indisciplina în rosturile căsătoriei, cu dezorganizarea familiei. Față de contrafacerile unității căsătoriei, însă, morala ortodoxă se impune mai ales cu o exigență care ține de motive speciale, scoase din pretențiile sale spirituale. Adevărata căsătorie creștină nu poate fi decât unică, nu atât datorită observării unei legi abstracte sau a unei interdicții ce aparține ordinii vieții naturale, cât datorită esenței sale însăși, în calitatea sa de taină a Împărăției veșnice. Teologia morală romano-catolică nu s-a ocupat însă, până în prezent, de această latură a vieții creștine⁴⁸.

4. Indisolubilitatea căsătoriei creștine.

a) Temeiurile teologice ale indisolubilității căsătoriei creștine.

Vorbind despre Iisus ca Mesia sau Unsul lui Dumnezeu, Origen ne spune că Domnul "este chiar El Împărăția", potrivit marturisirii lui Hristos despre Sine: "Împărăția lui Dumnezeu este în mijlocul vostru" (Lc. XVII. 21)⁴⁹. În adevăr, arătarea în trup a Mântuitorului, în istorie, constituie o apropiere tangibilă pentru contemporanii Săi. Taina căsătoriei, prin însăși natura sa, este o realitate a Împărăției, prin venirea lui Hristos și prin puterea Sfântului Duh, dovedindu-se a fi prezentă pentru soți "înlăuntru

lor". De aici aroma de veșnicie a iubirii conjugale, "ascunsă cu Hristos în Dumnezeu". Veșnicia iubirii face una cu indisolubilitatea comunicării ce nu poate fi cuprinsă în limitele unei legitimități formale sau în norme juridice⁵⁰.

Referatul biblic din Cartea Facerii (II. 18) ne redă pe scurt istoria instituirii căsătoriei. Dumnezeu a voit ca uniunea cea mai stransă să domnească între bărbat și femeie. Așa că Dumnezeu "a zidit" pe Eva din coasta lui Adam. Puțin importă cum trebuie interpretată relatarea aceasta. Ceea ce e sigur este faptul ca avem exprimată în mod explicit o învățătura morală. Bărbatul și femeia alcătuiesc o unitate. Bărbatul își va iubi femeia ca pe o parte din el însuși, iar femeia își va iubi soțul ca pe cealaltă parte a sa. Legătura stabilită între ei este cea mai puternică dintre legături, e mai intimă decât cea care există între păinți și copii, căci soțul la căsătorie "va părăsi pe tatăl său și pe mama sa și se va alipi de femeia sa" (Ef. V, 31). În starea primordială, la care se referă Sf. Apostol Pavel, în epistola către Efeseni, în îndemnul său către soți, indisolubilitatea era absolută. Omul nu putea desface ceea ce Dumnezeu a unit. După cădere lucrurile se schimbă. În conformitate cu Legea lui Moise (Deut. XXIV, 1), bărbatul avea dreptul să dea carte de despărțire femeii. E o permisiune pe care Mântuitorul, în Noul Testament, o anulează (Mt. V, 31; XIX, 9), revenind la dispoziția originară de la creație. Prin aceasta se determină indisolubilitatea căsătoriei în sensul unei comuniuni de trup și de suflet, ca o poruncă divină "ceea ce Dumnezeu a unit, omul să nu se despartă" (Mc. X, 9)⁵¹.

În cuvintele Mântuitorului privitoare la indisolubilitatea căsătoriei apare în mod evident noțiunea într-un tot nouă a căsătoriei, care se opune legii mozaice (Mt. V, 32; XIX, 9; Mc. X, 11; Lc. XIV, 18). Ideea indisolubilității exclude, prin ea însăși, orice caracter utilitar al căsătoriei și presupune legea iubirii. Căsătoria e o legătură ce are în ea tăria veșniciei. Singura excepție, admisă numai în Evanghelia după Matei, are în vedere păcatul adulterului, care nu este, în fond, ceea ce se numește în limbajul juridic actual "o cauză de divorț". Adulterul nu este menționat decât ca o probă a faptului că nu s-a realizat căsătoria ca taină, întrucât legea împărăției lui Dumnezeu nu s-a împlinit⁵². Dispozițiile acestei legi nu mai sunt norme juridice, ci porunci în care e ascuns Hristos. "Cel ce ascultă

poruncile mele mă iubește", ne-a spus Mântuitorul, iar în continuarea acestui precept evanghelic, Marcu Ascetul ne învață că "Domnul e ascuns în poruncile Sale și cei ce-l caută pe El, îl găsesc pe măsura împlinirii lor"⁵³. Să nu ne închipuim dar că poruncile sunt date pentru a fi ținute de noi, ci dimpotrivă, le-am dobândit pentru a ne ține ele pe noi. Nefăcarea poruncilor e una cu căderea din har. Mântuitorul nu face aprecierea adulterului după principiile juridice ale vremii, ca o lezare a unor drepturi, ci după criteriile prezenței Sfântului Duh, potrivit cărora există sau nu există căsătoria ca comuniune în dragoste, în afara oricărui formalism iudaic sau păgân.

b) Sensul religios - moral și valoarea socială a indisolubilității căsătoriei creștine. Căsătoria indisolubilă este ceva din infinit introdus în fragila viață umană. Dragostea dă soților sentimentul că ei se angajează pentru un lucru etern. Înainte de obligația fecundității și a loialității conviețuirii soților laolaltă, căsătoria comportă constrângerea, pe calea conștiinței, la o fidelitate deplină, cu ecou până dincolo de veac. Conștiința e templul în care vorbește Dumnezeu, dar după o expresie a Sintilor Păinți, "Dumnezeu nu vorbește decât către dumnezei". Demnitatea sacerdoțiului conjugal obligă. Indisolubilitatea aparține ființial căsătoriei. În primul rând, soții au asigurată trăinicia legăturii lor, trăinicie cerută de "contopirea" propriilor lor inimi, ca și de natura dragostei care "niciodată nu piere". Trăinicia căsătoriei impune garanția fidelității împotriva îndemnelor necurăției, asigură o certitudine liniștită, pentru vremea bătrâneții, se întărește ajutorul mutual. Asigură, de asemenea, o bună creștere și educare a copiilor⁵⁴.

Permiterea legăturii conjugale constituie un izvor pentru o viață onestă, de care depinde integritatea moravurilor și prosperitatea socială, cea mai fecundă sursă a binelui obștesc. "Este evident că un lucru stabilit pentru totdeauna este mai solid, că el aruncă în inima omului rădăcini mai profunde decât acelea ce pot fi distruse de un capriciu, alcătuite de o latură a pasiunii. În căsătorie, sentimentul legăturii este o legătură"⁵⁵. Sentimentul acesta este o forță interioară, un act de conștiință ce prevelează asupra tuturor obstacolelor. Dacă uniunea soților este punctul de stabilitate familială, iar aceasta a stabilității sociale, cum ar putea ca o

societate să nu aibă interesul cel mai mare să ferească de fragilitate acest pivot pe care toate se sprijină ? “Perechea indisolubilă”, aceasta-i piatra neclintită, acesta-i rubinul pe care îl pune ciasornicarul în complicația mobilă a roților. Cu cât acest punct de sprijin va fi mai dur, cu atât mișcările ce le permite vor fi mai ușoare, simple, regulate, mai eficiente”⁵⁶. O căsătorie bine așezată este o valoare socială inestimabilă. Legăturile de rudenie ce le produce, ce le întreține prin însăși coeziunea sa, îi poate influența până departe: ele crează un fel de rețea care fixează în siguranță o întreagă porțiune a familiei naționale.

Ideea de indisolubilitate, pe care o susțin în viața conjugală poruncile morale și religioase, nu e supusă primejdiilor unui spiritualism dezincarnat. Viața creștină e o icoană a Împărăției cerurilor și ea se descoperă prin ordine, iar această ordine e întreținută de Biserică datorită principiilor sale de conduită stabilite în cănoane. Canoanele privitoare la fermitatea și perpetuarea căsătoriei implică o anumită viziune și anume aceea a soților care vreau să se realizeze în Hristos. Fără ele și fără transpunerea lor în datini creștinești, normative pentru conștiința credincioșilor, preceptele evanghelice ar arata o culme pentru admirația poetică, un spectacol frumos, dar nu o înălțime sensibilă a vieții pământești. Stăpânirea lui Hristos peste suflete (Mt. XXVIII, 18) este autoritate, iar Sfântul Duh face din ea viață creștină îndumnezeită⁵⁷. Un mare educator modern observă că, în femeia neprihănită, un adânc simțământ de rușine protestează ca legătura trupească dintre soți să ajungă un scop în sine. Dar acest lucru se poate întâmpla numai atunci când o atare legătură e lipsită de simbol și izolată de așezăminte ce se alătură solemn de către celălalte orandui, interese și datorii ale vieții. “Această îmbinare vazută, formală, este pavăza ocrotitoare după care o femeie aleasă va râvni deapururi în iubire. Sancțiunea exterioară înseamnă aici mai mult decât o formă: în ravna de a pune iubirea ei în pavăza unei chezași și rânduieli mai trainice decât jurămintele bărbatului, iese la iveală o concepție mai adâncă a vieții sexuale: o întreagă filosofie a răspunderii”⁵⁸.

c) Încercări privitoare la încălcările principiului indisolubilității. În căsătoria în care sentimentul legăturii veșnice dintre soți slăbește, apar germenii infidelității. Simpla idee că uniunea conjugală

poate sfârși, provoacă adesea sfârșitul ei. Conflictele care se pot aplana fără urmări în căsătoriile de tip tradițional, în care nu este cunoscut divorțul, își măresc intensitatea în perspectiva posibilității unei despărțiri facile a soților. Când inimile sunt necăjite și când una dintre ele aruncă ochii către o eliberare totală, este pericol să fie tentată de ea. Și când ești ispitit, ești în detrimentul păcii și al unui aranjament posibil. În nădejdea despărțirii, orice conflict ia proporții, orice dificultate amenință să se marească fără măsură. Apărând infidelitatea, adulterul va găsi prin faptul divorțului posibilitatea de a se transforma în drept.

Biserica Ortodoxă n-a cerut niciodată unui credincios al ei să facă abuz de dreptul său la despărțire, în cazul că el a rămas parte nevinovată în urma trădării celuilalt soț⁵⁹. Ea a promovat întotdeauna ideea iertării, în condițiile observării legii morale, în scopul refacerii unui cămin ruinat de adulter⁶⁰. E adevărat, indisolubilitatea antrenează cu sine uneori și victime, dar acestea sunt sacrificii individuale cerute de binele comun, mai ales de binele care primează față de toate celălalte. Nevinovații care acceptă astfel de sacrificii, care renunță la gândul întemeierii unei alte căsătorii, sunt mult mai puțini numeroși decât cei sacrificați prin divorț. Pentru aceștia viața morală se descoperă prin alte valori. “Ei înțeleg că existența omenească este țesută din numeroase sacrificii, în care intră spoliațiunile și restricțiile drepturilor noastre personale, responsabilități civile, chiar jertfirea vieții pentru binele obștesc. Desigur, individul nu trebuie să fie privat de drepturile sale în lumea în care trăiește. Dar să păstrăm partea de adevăr necesar pentru a condamna individualismul egoist, care pretinde să pună deasupra tuturor dreptul la fericire, pentru a stabili supremația datoriei față de copil și resemnarea față de libertatea și licența omului nedisciplinat”⁶¹.

d) Concepția contracțională privitoare la indisolubilitatea căsătoriei. Teologia romano-catolică, a cărei tendință de veacuri a fost aceea de a coborâ adevărurile Evangheliei la categoriile unei societăți umane, susține o concepție legalistă a indisolubilității. Această concepție se reazemă pe ideea că scopul principal al căsătoriei este procrearea, având în sprijin înțelegerea contractuală a naturii căsătoriei. Atâta vreme cât soții sunt în viață, contractul lor nupțial este efectiv. “Orice căsătorie,

valid încheiată, se bucură de o indisolubilitate intrisecă, atât după dreptul natural, cât și după legea divină pozitivă, în așa fel încât nu poate fi desfăcută în nici un caz de *consensul contractanților*. Acesta are valoare chiar și pentru căsătoria considerată numai ca instituție omenească⁶². Interpretarea cuvintelor Mântuitorului, referitoare la imposibilitatea divorțului primesc, în această gândire, o orientare legalistă. Iată cuvintele "Oricine va lăsa pe femeia sa, în afară de pricină de desfrânare, și se va însura cu alta, săvârșește adulter" (Matei XIX,9). În aceste cuvinte, ca și în altele, menționate mai sus, exegeții romano-catolici văd o adâncire și o extindere a "legii" din partea lui Iisus. În acest fel : a) Iisus nu admite nici un temei pentru lăsarea femeii; b) Înfiează recăsătoria ca un adulter; c) Apreciază adulterul după principiile juridice ca o lezare a drepturilor bărbatului, dar le extinde, văzând în adulter și un delict împotriva femeii proprii. d) Mântuitorul ridică femeia la același rang cu bărbatul. e) Adulterul femeii (Mt. V, 31) este doar motiv de lăsarea ei și nu de desfacerea căsătoriei⁶³. Numai că aceste interpretări sunt, în parte, eronate. Desfrânarea e privită de către Domnul drept pricină de despărțire.

Neputința teologiei morale romano-catolice de a exprima caracterul specific eclezial al căsătoriei creștine și încercarea de a-l introduce, în măsura în care îl percepe, în cadrul legitimității formale, se traduce și prin ideea de a prezenta despărțirea soților în două feluri, perfectă și imperfectă, arătând prin forma despărțirii imperfecte a căsătoriei menținerea principiului indisolubilității. Despărțirea imperfectă ar fi aceea în care soții rămân pe mai departe în legătura căsătoriei, în următoarele condiții : a) Nu mai sunt datori să-și îndeplinească datoriile lor de soți (despărțirea de pat) și b) Nu mai sunt datori să locuiască împreună (despărțirea de masă)⁶⁴. Principiile de bază ale acestei practici, care descoperă un compromis esențial în acest domeniu, sunt rediate astfel în enciclica *Casti Connubii* : "Actul liber al voinței prin care amândoi soții își dau și primesc reciproc dreptul conjugal, este atât de necesar pentru realizarea unei adevărate căsătorii, încât nici o putere omenească nu-l poate înlocui. Totuși, această facultate a soților de a dispune se referă numai la dreptul de a se căsători și de a alege persoana, nu însă la natura căsătoriei, așa încât cine s-a căsătorit odată se și găsește

supus legilor divine și a proprietăților esențiale ale căsătoriei". Se pune astfel, încă odată, în evidență coborârea adevărului evanghelic, pentru care Taina Nunții este o anticipare a Împărăției, la norma indisolubilității juridice.

Note

1. P.G. XIII. col. 1229.
2. Pr. Ilie Moldovan, *Invățătura despre Sfântul Duh*, p.773-777.
3. "Prin Sfintele Taine oamenii ajung Dumnezeu și Fii ai lui Dumnezeu, iar firea noastră omenească se învrednicește de cinstea care numai Domnului i se cuvine, omul care altfel e praf și cenușe, se ridică la atâta mărime încât ajunge deopotrivă cinstit și îndumnezeit, chiar după fire ca și Domnul". N. Cabasila, *op. cit.*, p.11.
4. Ideea de transfigurare o găsim la S.Bulgakov, *Cerul pe pământ*, în "Raze de lumină", V, 1933, nr.2, p.47-50.
5. Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, trad. ro., p.327 și notele.
6. Pr. Ilie Moldovan, *Învierea ca sens și finalitate a lumii*, în "The Altar Almanach", 1971-1972, Londra, p.129.
7. "Domnul ne-a slobozit din patimi și ne-a făcut cetățeni ai altei împărății", și "ne-a dat și puterea să ajungem fiii ai lui Dumnezeu" (Ioan I, 12), împreunându-ne cu El atât prin trupul pe care l-a renăscut în carne, cât și prin cel care ni se împărtășește sub forma Sfintei Taine". N. Cabasila, *op. cit.*, p.14.
8. A se urmări până la capăt linia augustiniană din morala romano-catolică.
9. J. Muller, *op. cit.*, p.36.
10. P. Grelot, *Le couple humain dans l'Écriture*, Ed. du Cerf, Paris, p. 40.
11. R. Patai, *L'amour et le couple aux temps bibliques*, Tours, 1967.
12. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 17.

13. Ideea lui N. Cabasila este aceasta: după cum înainte de a te împăca cu prietenii nu poți sta în mijlocul lor, tot așa, nici în stare de păcat și de stricăciune nu te poți împărtăși de sfintele taine de care sunt vrednice numai sufletele curate, *op. cit.*, p.27.
14. Cf. P. Benoit, *Exegese et theologie*, vol. II, Paris, 1961, p.53-96; J. Meyendorff, *op. cit.*, p.18-20.
15. Vezi și Clement Alexandrianul, P. G. VIII,1169, Sf. Ioan Gură de Aur la Nicolae Mladin, Mitropolitul Ardealului, *Familia Creștină*, p.351.
16. După P. Evdokimov, *op. cit.*, p.34.
17. H. Leclercq, *Chastite*, art. în Dict. d'Arheologie, tom. III, p.I, col.1145-1174.
18. Ep. XXII, P. L. XXII, c.394.
19. *De virginitate* P.G., t. XLVIII, col.533.
20. Atenagora, *Apologie* c. XXVIII.
21. H. Leclercq, *Femme*, art. în Dic. d'Ach. chr. tom. V, col.1341.
22. Cf. Dominikus, Linder, *Der Usus Matrimonii*, Munich, 1929, la P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 20.
23. R. Flaceliere, *Amour humain, Parole divine*, Paris, 1947, p. 18.
24. *Ibidem*, p.20.
25. S. Thomas, *Sum. theol.* 1.1, q 92 a.1.
26. P.L. XLIV, 730; 460; XL, 381.
27. După P. Evdokimov, *op. cit.*, p.30.
28. G. Martelet, *Pour mieux comprendre l'encyclique Humanae Vitae*, în "Nouvelle Revue Theologique", nov. 1968, p. 897-918; dec. 1968, p.1109-1063.
29. G. Perico. *L'enciclica Humanae Vitae alla luce delle dichiarazioni episcopali, Aggiornamenti sociali*, febr.1969, p. 97-99.
30. J.Ellul, *Position des Eglises protestantes a l'égard de la famille*, în "Renouveau des idées sur la famille", cahiers 18, Paris, 1954, la P. Evdokimov, p. 32.
31. Vatican II, *L'Eglise dans le monde*, II, p.402.
32. Rosemary Goldie, *Que devient la famille*, în "Vatican II, L'Eglise dans le monde de ce temps", tome III, *reflexions et perspec-*

- tives*, Paris, 1967, p. 100-102.
33. Nicolae, Mitropolitul Ardealului, *op. cit.* p. 355.
34. Pr. Prof. Liviu. Stan, *Jus Ecclesiasticum. Dreptul în viața Bisericii*, în "Studii teologice", XII(1960), nr. 7-8, p. 470.
35. Alexei St. Homiakov, *Incercarea de expunere catehetică a învățaturii despre Biserică: Biserica este una*, trad. Prof. N. Chițescu, în "Mitropolia Moldovei și Sucevei", XXXVI(1960), nr. 9-12, p. 592.
36. I. Gemenelli, *Origine de la famille*, trad.R. Jolivet, Paris, 1923.
37. P. Sertillages, *Les sources de la croyance en Dieu*, V-eme, Paris, 1908, p. 452, cf, Idem, *L'amour chretien*, p. 182.
38. *Cuv. XL la Botez* după Silvestru Ep. dec nev, IV, p. 1484.
39. *Homil. XX, în Ephes.* c.5, v. 32; *Stam.* LXII, în *Math.* c. 19, v. 4, *Hom. în illud propter fornic. nr. 2*, după Silvestru Ep. de Canev, IV, p.485.
40. G. Marcel, *Journal metaphysique*, Paris, 1935, p. 314. Dumitru Ghișe, *Existențialismul francez și problemele eticii*, Buc., 1967, p.104-111.
41. "Noi ardem parfumul profetic în tot locul și Lui (Hristos) îi jertfim rodul binemirositor al unei teologii practice". Cu aceste cuvinte este exprimată funcția sacerdoțiului conjugal la Eusebiu al Cezareii. P.G. XX, 92-93.
42. R. Patar, *L'amour et le couple aux temps bibliques*, Tours, 1967.
43. Felix M. Cappello, III, 1, p.43-48 ; Andre Baudrillart, *Moeurs paiennes, moeurs, chretiennes*, I-ere, serie : La famille dans l'antiquité paiennes et aux premiers siècles du christianisme. Paris, 1929.
44. Cf. Harold Hoffding, *Ethik*, III, Auflage Leipzig, 1922, p. 265.
45. A. Weiss, *op.cit.*, p.491. I.
46. Cf. Ioan Gură de Aur, P.G., LXI, col.155, Meyendorff, *op. cit.*, p.27.
47. P. Sertillanges, *op.cit.*p. 446.
48. Aspectele spirituale ale căsătoriei nu au intrat în atenția teologiei morale ale Conciliului Vatican II, ci numai cele de ordin social.

A se urmări textele conciliare: "Demnitatea căsătoriei și a familiei", *Gaudium et spes*, 47-52; în Vatican II. *L'Eglise dans le monde de ce temps*, tom. I, texte, p. 105-125.

49. *Com. la Matei XIV*, P.G. XIII, 1197.

50. Iubirea de Dumnezeu și iubirea de oameni în care este cuprinsă și aceea a soților în căsătorie, zice Sfântul Maxim Mărturisitorul că nu sunt două iubiri, ci două aspecte ale unei singure iubiri totale. P. G. XCI, 401 D.

51. După Sfântul Maxim Mărturisitorul, creația cuprinde cinci despărțăminte, care dau loc la sfere concentrice ale ființei, în centrul cărora se află omul, cuprinzându-le pe toate în el în chip virtual. Omul e despărțit în două sexe, împărțire ce se va actualiza în mod definitiv după păcat, în ordinea decăzută. Această ultimă despărțire va fi săvârșită de Dumnezeu, ca o prevedere a păcatului după Sfântul Maxim, care repetă aici gândirea Sfântului Grigorie de Nyssa: (Dumnezeu) "a adăugat chipului împărțirea în bărbat și femeie, împărțire ce nu are nici o legătură cu arhetipul dumnezeiesc" (*De hominis officio*, XIV, P.G. XLVI, 181-185).

52. Despre căderea din har, vezi catehezele Sfântului Ciril al Ierusalimului, IV, XIX, la Pr. M. Bulacu, *Conștiința creștină*, Buc. 1941, p. 158.

53. *Filocalia* rem. I, ed. II, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 247.

54. H. Tandiere, *Famille*, art. în *Dict. apologetique de la foi catholique*, Tome, Iere, Paris, 1925, col. 1890-1897.

55. P. Sertilanges, *Les sources de la croyance*, p. 451.

56. *Ibidem*.

57. Mit. Ignace de Lattaguite, "Voici, Je fais toutes choses nouvelles", în "Irenikon", XLI (1968), nr. 3.

58. Fr. W. Forster, *Indrumarea vieții*, trad. N. Pandelea, Buc. 1924, p. 201.

59. Canoanele sfintelor sinoade și regulele Sfinților Părinți înseamnă numai cazul acesta, pentru care este permisă dezlegarea cununii; totuși ei observă că chiar în cazul acesta se poate menține legătura soților prin împăcare și rămâne nedespărțiți. Sin. Neocez. can. 8; Cartag. can. 115; Can. Sf. Vasile, 9, 21, 39, 41; Sinodul al VI-lea ecum.

can. 87.

60. Pavel Florensky, *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*, cap. Die Freundschaft, Munchen, 1925, p. 180. Vezi și Diac. Prof. Orest Bucevschi, *Hristos în viața socială*, în "Ortodoxia", VII, 91955), nr. 1, p. 145-146.

61. P. Castilian, *Mariage*, art. în *Diac. apolog.* III, col. 101-102.

62. Cappello, III, I, 49.

63. Joseph Herkenroth, *Die Etik Jesu*, Dusseldorf, 1926, p. 197.

64. V. Suci, *Teologia dogmatică specială, Despre sacrameinte*, Blaj, 1927, p. 558-559.

B. Condițiile religio-morale ale întemeierii căsătoriei creștine

I. Pregătirea pentru căsătorie

1. Fecioria și valoarea ei spirituală

a) *Pregătirea pentru căsătorie în fața conștiinței.* Căsătoria creștină este o Taină, în sensul celui mai divin și mai concret lucru din lume. Unitatea naturală dintre bărbat și femeie devine, printr-un ritual consacrat, o unitate de existență harică, unitatea celor doi miri în Hristos și în Biserică. Astfel, pentru soții, piatra de temelie al vieții lor conjugale este Hristos, izvorul harului divin care pecetluiește iubirea dintre ei. De aici izvorește și imperativul ca toți care pășesc spre Cununie să-și modeleze viața în conformitate cu năzuința lor de a se învrednici de primirea unui dumnezeiesc dar, care nu este altul decât Hristos, Mirele existenței veșnice și fericite. Pregătirea pentru Taina Cununii este mai întâi pregătirea pentru unirea cu Hristos, într-o condiție care nu este a nici uneia dintre celelalte Taine. În fața Cununii, orice tânăr se află înaintea unui prag de viață. A se pregăti din vreme, a se pregăti serios, nu înseamnă numai a face o alegere cuminte, ci mai ales a aduci Domnului, în unitatea de existență pe care o întemeiază, comorile de gânduri și de idealuri, de năzuințe și de virtuți, pe care le-a adunat într-o întregă tinerețe. Așadar, se cuvine să se pătrundă de taina vieții la a cărei împlinire este chemat să colaborezi și să se edifice pe sine.

Pregătirea pentru căsătorie aparține vieții spirituale. Spiritul nu-și poate întinde aripile aici pe pământ dacă nu se simte înconjurat de veșnicie și nemărginire, aflându-se totuși în timp și spațiu. Acest capitol de educație creștină constă în formarea unei conștiințe adevărate, religio-morale, despre căsătorie. Lupta între bine și rău, între doririle înalte ale sufletului și înclinările spre păcat se dau în conștiință. În momentul în care cineva își fixează conștiința în fața lui Dumnezeu, el se bizuie pe o certitudine absolută ce i se împrumută de sus, se simte atras spre un ideal

superior, împărtășindu-se de o energie nebănuită, în stare să-l smulgă din primejdiile oricărei ispite. Numai cine cultivă o viață interioară și ține aprinsă torța conștiinței trăiește o tinerețe de entuziasm și înălțare care îi inspiră tărie în fața obstacolelor și rezistență înaintea păcatului. Idealul exercită asupra sentimentelor lui o acțiune de purificare, iar asupra voinței o energie de lucrare. Toată importanța faptelor atârnă de starea lăuntrică a omului. "A fi în stare să primești îndemnul lăuntric al lui Dumnezeu înseamnă să te ridici peste tine însuși"¹. Înainte de a păși la împlinirea unei căsătorii, năzuința unui fecior sau a unei fecioare de a se învrednici de un așa mare și sfânt lucru, trebuie să constituie idealul suprem al tinereții sale. Din sufletul plin cu acest ideal izvorește o mare și rodnică putere. În perspectivă unui viitor fericit, căsătoria apare ca o revelație a unei alte lumi ce se cuvine să fie introdusă în viața noastră pământească. În orice tinerețe nobilă, prin mijlocirea celei dintâi îndrăgostiri, se trezește și se înfîrșește un avânt tainic ce sălășluiește în suflet, care trece apoi asupra obiectului iubirii concrete. Drept simbol al acestui elan, poate fi privită Beatrice din "Divină Comedie" a lui Dante. Frumusețea pământească conduce la frumusețea eternă. Despre acest lucru știa ceva și Platon, însă creștinismul ne învață că frumusețea eternă luminează ea însăși cu stralucire suprapământească chipul muritor².

b) *Taina și natura castității.* Calea spre Taina Căsătoriei o deschide castitatea. Noțiunea de castitate arată înainte de toate o calitate spirituală, "înțelepciunea" totală, puterea care susține integritatea ființei, mai bine zis, a persoanei ce se bucură de nevinovăție și curăția inimii. Sfântul Apostol Pavel vorbește despre mântuire "*prin mijlocirea castității*" (I Tim. II 15), înțelegând prin acest lucru integrarea tuturor elementelor ființei umane într-un întreg feciorelnic, o stare de cuget și simțire care este în mod esențial manifestarea interioară a spiritului. După un înțeles imediat, ar putea fi vorba despre orientarea eshatologică a vieții spre veacul viitor, unde "oamenii vor fi ca îngerii". Ținând de o posibilă traducere a textului grecesc, versetul la care ne referim ar putea lua următoarea formulare: "(Femeia) se va mântui prin naștere de prunci, ... prin mijlocirea castității". Neputând fi vorba despre o contradicție în termeni, ajungem să înțelegem prin castitate o cale spre

B. Condițiile religio-morale ale întemeierii căsătoriei creștine

I. Pregătirea pentru căsătorie

1. Fecioria și valoarea ei spirituală

a) *Pregătirea pentru căsătorie în fața conștiinței.* Căsătoria creștină este o Taină, în sensul celui mai divin și mai concret lucru din lume. Unitatea naturală dintre bărbat și femeie devine, printr-un ritual consacrat, o unitate de existență harică, unitatea celor doi miri în Hristos și în Biserică. Astfel, pentru soții, piatra de temelie al vieții lor conjugale este Hristos, izvorul harului divin care pecetluiește iubirea dintre ei. De aici izvoarește și imperativul ca toți care pășesc spre Cununie să-și modeleze viața în conformitate cu năzuința lor de a se învrednici de primirea unui dumnezeiesc dar, care nu este altul decât Hristos, Mirele existenței veșnice și fericite. Pregătirea pentru Taina Cununii este mai întâi pregătirea pentru unirea cu Hristos, într-o condiție care nu este a nici uneia dintre celelalte Taine. În fața Cununii, orice tânăr se află înaintea unui prag de viață. A se pregăti din vreme, a se pregăti serios, nu înseamnă numai a face o alegere cuminte, ci mai ales a aduci Domnului, în unitatea de existență pe care o întemeiază, comorile de gânduri și de idealuri, de năzuințe și de virtuți, pe care le-a adunat într-o întreagă tinerețe. Așadar, se cuvine să se pătrundă de taina vieții la a cărei înfăptuire este chemat să colaborezi și să se edifice pe sine.

Pregătirea pentru căsătorie aparține vieții spirituale. Spiritul nu-și poate întinde aripile aici pe pământ dacă nu se simte înconjurat de veșnicie și nemărginire, aflându-se totuși în timp și spațiu. Acest capitol de educație creștină constă în formarea unei conștiințe adevărate, religio-morale, despre căsătorie. Lupta între bine și rău, între doririle înalte ale sufletului și înclinările spre păcat se dau în conștiință. În momentul în care cineva își fixează conștiința în fața lui Dumnezeu, el se bizuie pe o certitudine absolută ce i se împrumută de sus, se simte atras spre un ideal

superior, împărtășindu-se de o energie nebănuită, în stare să-l smulgă din primejdiile oricărei ispite. Numai cine cultivă o viață interioară și ține aprinsă torța conștiinței trăiește o tinerețe de entuziasm și înălțare care îi inspiră tărie în fața obstacolelor și rezistență înaintea păcatului. Idealul exercită asupra sentimentelor lui o acțiune de purificare, iar asupra voinței o energie de lucrare. Toată importanța faptelor atârnă de starea lăuntrică a omului. "A fi în stare să primești îndemnul lăuntric al lui Dumnezeu înseamnă să te ridici peste tine însuși"¹. Înainte de a păși la înfăptuirea unei căsătorii, năzuința unui fecior sau a unei fecioare de a se învrednici de un așa mare și sfânt lucru, trebuie să constituie idealul suprem al tinereții sale. Din sufletul plin cu acest ideal izvoarește o mare și rodnică putere. În perspectivă unui viitor fericit, căsătoria apare ca o revelație a unei alte lumi ce se cuvine să fie introdusă în viața noastră pământească. În orice tinerețe nobilă, prin mijlocirea celei dintâi îndrăgostiri, se trezește și se înfiripează un avânt tainic ce sălășluiește în suflet, care trece apoi asupra obiectului iubirii concrete. Drept simbol al acestui elan, poate fi privită Beatrice din "Divină Comedie" a lui Dante. Frumusețea pământească conduce la frumusețea eternă. Despre acest lucru știa ceva și Platon, însă creștinismul ne învață că frumusețea eternă luminează ea însăși cu stralucire suprapământească chipul muritor².

b) *Taina și natura castității.* Calea spre Taina Căsătoriei o deschide castitatea. Noțiunea de castitate arată înainte de toate o calitate spirituală, "înțelepciunea" totală, puterea care susține integritatea ființei, mai bine zis, a persoanei ce se bucură de nevinovăție și curăția inimii. Sfântul Apostol Pavel vorbește despre mântuire "prin mijlocirea castității" (I Tim. II 15), înțelegând prin acest lucru integrarea tuturor elementelor ființei umane într-un întreg feciorelnic, o stare de cuget și simțire care este în mod esențial manifestarea interioară a spiritului. După un înțeles imediat, ar putea fi vorba despre orientarea eshatologică a vieții spre veacul viitor, unde "oamenii vor fi ca îngerii". Ținând de o posibilă traducere a textului grecesc, versetul la care ne referim ar putea lua următoarea formulare: "(Femeia) se va mântui prin naștere de prunci, ... prin mijlocirea castității". Neputând fi vorba despre o contradicție în termeni, ajungem să înțelegem prin castitate o cale spre

împărăția lui Dumnezeu, o taină a lumii viitoare, care în conținutul ei este una cu Taina Căsătoriei: nașterea eoului cel nou în căsnicie. În acest fel, castitatea, care se împărtășește de "taina dragostei" divine, preîntâmpină și pregătește, mai întâi, căsătoria, o însoțește pe cărările acestei lumi și o conduce până dincolo de hotarele ei, unde cei doi soți, rezidiți într-o ființă nouă, veșnic vie și fericită, se regăsesc în Dumnezeu. Căsătoria și castitatea nu sunt două noțiuni care se exclud. Dimpotrivă. Integrată în orizonturile castității, căsătoria se depășește pe sine prin propria sa simbolică : simbol al unității, ea se transcende spre integritatea spirituală a unei singure ființe conjugale, viața într-un "singur duh".

Virtuțile prin care castitatea pregătește realizarea Tainei Nunții sunt cunoscute mai mult datorită sensului comun ce i se acordă acestei energii spirituale. E vorba de supunerea senzualului față de spiritual, identică cu puterea lui Hristos în suflet, care dezarmează orice obsesie a pornirilor senzuale, trezind până și corpul la o astfel de viață, încât și aceasta își integrează trebuințele în sensul intereselor superioare. "Castitatea este legea care trebuie să domnească în latura simțială înaintea căsătoriei și ea constă în abținerea totală de la orice exercițiu al instinctului genezic. O astfel de abținere se impune în mod egal tinerilor și fetelor, în numele demnității lor morale, în numele căsătoriei la care trebuie să ajungă intacti la trup și la suflet, în numele viitorilor lor copii, a căror sănătate fizică și morală depinde de propria lor integritate. Castitatea se impune la fel tuturor celibatarilor, ce într-un fel oarecare renunță la căsătorie"³. În castitate sunt acumulate primăverile vieții. Fiind virtutea aceea care apropie inimile, ea conferă unui partener intuiția demnității personale a celuilalt partener de care se atașează, aflând în el duminica aleasă a sufletului său. Și dacă este adevărat că "iubirea adevărată naște din virtute", castitatea fiind tocmai starea morală din care se poate naște o adevărată iubire. A concepe castitatea drept ceva negativ, ceva ce constă din opreliști, din renunțări, înseamnă a nu o cunoaște. Prin definiție, ea este ceva pozitiv, ceva ce zidește, lăsând, fără îndoială, în urmă noroiul și tot ce poate împovăra zborul spre înălțimi ⁴.

c) *Specificul castității creștine.* Înainte de căsătorie, castitatea ne apare ca un dar al fecioriei. Fiecare știe, din proprie experiență, că

fecioria este starea naturală care precede căsătoria. E vorba de lujerul crinului, nu însă de floare. Fecioria din copilărie, prin însuși faptul că este o simplă stare naturală, nu poate fi opera libertății și nici rodul unei lupte și, prin urmare, nu poate fi socotită o virtute. Ea se numește, într-un fel foarte convenabil, *nevinovăție*, pentru că este lipsită de orice greșală contrară castității. Ea nu are în sine aceea vrednicie care aparține adevăratei feciorii, e o fecorie fără dar. Fecioria ca biruință, ca virtute, ca floare a curăției, ca drum către desăvârșire, ca elan spre Împărăție, apare numei atunci când tânărul, care a ajuns la vârsta nubilității, ia hotărârea de a nu se supune legii trupului. Ordinea firească îl predispuce mai mult sau mai puțin la căsătorie, dar el nu se lasă antrenat de natură. Prin contactul sufletului cu Dumnezeu, fecioria lui este castitate. Dacă fecioria în general este exprimată în termeni "fizici", prin ea se descopreă o altă virginitate, mai aleasă, cu semnificație mai profundă, căreia "fecioria fizică" îi este numai un semn, o virginitate spirituală, anume castitatea. Această curăție feciorelnică, de care se bucură "cei o sută și patruzeci de mii, care fuseseră răscumpărați de pe pământ" din viziunea apocaliptică a Sfântului Ioan Evanghelistul, fiind "cei care merg după Miel ori unde se va duce" (Ap. XIV, 4), nu este numai rodul unor ostenele personale, ci o revărsare din misterul de necuprins al vieții divine⁵. Fecioria aceasta este ca un cristal. Dacă ții cristalul în lumina soarelui, el însuși devine un adevărat focar de lumină și se aseamănă cu soarele din ale cărei raze se împărtășește.

Castitatea este virtutea care dă puterea tinereții, pregătind-o pentru o viața de înălțimi, arătându-i culmea fără să-i ascundă urcușul ce trebuie înfruntat și tocmai de aceea prin ea se rezolvă problema tinereții în conformitate cu natura ei spirituală specifică. Ea îl face pe creștin veșnic tânăr, păstrându-i inima fragedă, voința tare, mintea mereu trează, vie. Însă, după cum "cel ce se luptă în jocuri nu ia cununa dacă nu s-a luptat după legile jocului" (II Tim. II, 5), tot astfel și tânărul, care ia asupra sa ostenele fecioriei, trebuie să cunoască, să-și reamintească cea dintâi lege a acestei lupte, care constă în aceea de a fi făcută pentru Hristos, în vederea Împărăției cerurilor. Fecioria este urmărită, în primul rând, pentru dorința de a plăcea lui Dumnezeu. Sfințenia sufletului și a trupului constituie scopul principal al celor ce se luptă pentru fecorie.

“Din cauza acestei angajări pline de ardoarea Duhului și a dragostei către Dumnezeu, ca și a încredințării tuturor puterilor sale spre slujirea lui Dumnezeu, sufletul feciorelnic dobândește titlul de mireasă a Mirelui ceresc”⁶. Tânărul se află astfel pregătit pentru a trece pragul Nunții.

Din această lege capitală a fecioriei nu este greu să deducem că îndepărtarea strict corporală, înainte de căsătorie, de tot ce aparține căsătoriei, nu înseamnă încă dobândirea deplină a castității, fiind doar o condiție sau prima treaptă a ei. Căci fecioria trupului nu face decât să suprime obstacolele ce se pot opune elanului duhovnicesc. Se cuvine, în continuare, ca însuși trupul să devină un mijloc de afirmare spirituală. Trupul (carnea) nu este un element care s-ar putea despărți de duh sau să fie redus la tăcere. El este biosfera în care se încarnează duhul. Fericitul Augustin a zis: “Cel ce nu este spiritual până în carnea sa (trupul său) devine trupesc până în spiritul său”. Prin parafrază, un teolog ortodox ține să completeze: “cel care nu este spiritual până și în sexul său, devine sexual până în spiritul său. O oprire la jumătatea drumului este un eșec ce nu poate fi iertat și produce monștrii oazele confuziei ale erotismului mistic sau ale spiritului devenit carne”⁷.

Pentru înlăturarea oricăror devieri de la norma dezvoltării firești în feciorie, învățătura ortodoxă propune, ca mijloc de siguranță, primirea cu smerenie a harului divin, înțelegând că nu atât de mult omul este acela care trebuie să lucreze, cât mai mult Creatorul trebuie lăsat să-și realizeze în el fapta Sa. “Până nu va crede omul cu adevărat că nu prin stăruință și nici prin castitatea sa, ci prin acoperământul și ajutorul lui Dumnezeu se izbăvește de orice neputință nu se va ridica la înălțimea curăției. Fiindcă lucrul acesta este mai presus de fire și cel care a călcat întărâtările trupului și plăcerile lui, ajunge într-un chip oarecare afară din trup. De aceea este cu neputință omului (să zică așa) să zboare cu aripile proprii la această înălțime și cerească cunună a sfințeniei”⁸.

d) Condițiile în care se dobândește și se păstrează castitatea.

Câștigarea castității nu înseamnă numai cunoștință ci și aplicare, întrupare, urmare practică. Aceasta implică angajarea și tensiunea eroică a voinței. Important este, însă, înainte de orice, tot ce se aplică, ce se întrupează, adică tot ce se urmărește practic. Singura voință cu adevărat rodnică

este aceea care izvorăște din har, din harul dobândit întru smerenie. Orice altă voință rămâne înrobitea înclinărilor trupești. Fără har, nimeni nu va putea câștiga desăvârșit virtutea curăției. Dobândirea harului se face una cu realizarea smereniei cugetului. Ca să deslușim înțelesul neprihănirii, vom pomeni și de un cuvânt al Apostolului: “*Căutați pacea cu toată lumea și sfințenia, fără de care nimeni nu va vedea pe Domnul*” (Evr. XII,14). Că despre curăție grăiește Apostolul, se vede din cele ce adaugă zicând: “*Să nu fie vreunul desfranat sau întinat ca Esau*”⁹. În vederea dobândirii castității, ținta o constituie înobilarea “instinctului” senzual prin legătura strânsă cu viața superioară a sufletului. Dar această țintă tot nu va putea fi ajunsă decât atunci când năzuința noastră religioasă nu se va pierde în preocupările vieții naturale, când nu se va readuce planul existenței spirituale la cel firesc creat, ci acesta din urmă va împrumuta energiile divine necreate ale Învierii. Năzuința spre absolut trebuie să-și descopere și să-și înțeleagă cel mai de seamă bun al său, pentru ca astfel dominând să patrundă până dincolo de lumea iubirii pământești. Numai așa putem observa pentru ce primirea învățaturii ortodoxe despre energiile divine necreate este inevitabilă condiție a justei aprecieri ce revine castității în pregătirea Tainei Căsătoriei. Izvorul principal al degenerării erotice și al tuturor sclaviilor senzuale nu zace în lumea “instinctelor”, care prin firea lor nu au nimic vicios în ele, așa cum eronat se considereră acest lucru în teologia scolastică. El constă în faptul că puterile spirituale superioare ale omului se pierd prin coborârea lor la nivelul intereselor terestre, în loc ca ele să amintească mereu conștiinței de valorile celei mai înalte și anume acelea ale Împărăției, spre care e atrasă neconștient ființa în care s-a sălășluit Hristos încă de la Botez¹⁰.

Trebuie să avem clar în minte adevărul că morala ortodoxă nu cere izolarea omului de lume, de întregul existenței date lui de către Dumnezeu, de aceea ea nu urmărește despărțirea sufletului de nevoile trupului, a spiritului de natură, ci dimpotrivă, propune pătrunderea lumii și spiritualizarea vieții. Dar acest din urmă lucru nu e tot una cu stabilirea în mod simplu a unei armonii între omul senzual și cel spiritual. Un echilibru clar se poate statormici numai printr-o schimbare, prin transfigurarea senzualului de către puterea divină pe care Duhul lui Hristos ne-o revarsă în suflet. “*Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*”, va zice

Fericitul Augustin. Într-o viață castă se realizează această armonie din care trebuie să se nască pacea interioară: imboldurile simțurilor, fără să fie omorâte, vor fi transfigurate, vor fi "supuse" minții și credinței și astfel spiritul va "stăpâni" hotărârile, dorințele, gândurile omului și mai ales iubirea lui. Ideea de transfer a energiei spirituale de pe un plan al vieții tainice pe cel biologic, dar și a celei biologice pe plan spiritual, e o noțiune fundamentală în spiritualitatea ortodoxă¹¹. Învățătura răsăriteană nu este răspunzătoare de abuzurile și exagerările gândirii medievale din Apus. Ea nu are nimic cu disprețul naturii¹². Mai mult, conștiința de scopul ei, a avut de luptat chiar de la început cu un dispreț exagerat al naturii, care a încercat să pătrundă în interiorul ei din filosofia păgână. Ea a ținut cu deosebit interes la cuvintele Sfântului Apostol Pavel: "Nu știți că trupul vostru este templu al Sfântului Duh care este în voi, pe care îl aveți de la Dumnezeu și că voi nu sunteți ai voștri?" (I Cor. VI, 19).

Castitatea depinde de inimă în ce privește proveniența ei, dar se referă la trup ca la materia ei. De aceea ea se câștigă și se păstrează printr-o lucrare lăuntrică și se poate pierde prin toate simțurile exterioare ale corpului. Spiritul european și-a făcut un titlu de glorie din domesticirea, stăpânirea și întrebuințarea puterilor naturii. Dar puterile neîmblinzite ale naturii nu sunt numai cele din lumea din afară, ci și cele din lăuntru omului. Sufletul este și el o lume. Mântuitorul a zis: "Ori cine se uită la femeie, poftind-o, a și săvârșit adulter cu ea, în inima lui" (Mt. V, 28)¹³. Elementul esențial al castității interioare îl formează stăpânirea de sine. După cum există un adulter al inimii, tot așa trebuie să fie și o virtute opusă acestui viciu, o feciorie a inimii. "Cel care lupta pentru această virtute trebuie să-și păstreze inima sa curată de orice dorință trupească, de orice gânduri contrare curăției, el trebuie să respingă fără amânare orice apropiere, chiar involuntară, de cugete necurate și, prin aceasta, să vegheze cu atenție asupra tuturor mișcărilor, gândurilor și dorințelor sale, să ocupe și să păzească inima sa, fie prin meditații la cuvintele lui Dumnezeu, fie prin o rugăciune atentă și interioară"¹⁴.

Iubirea omului cast este cea mai înaltă, cea mai generoasă, cea mai trainică iubire, cu un cuvânt, este iubirea adevărată. Aprecierea deosebită de care se bucură castitatea în morală ortodoxă se leagă de înțelegerea rolului pe care îl are această virtute în pregătirea iubirii. Iubirea

sinceră este aceea care conferă un sens spiritual căsătoriei. Castitatea însă nu este numai izvorul acestei iubiri, ci totodată este și temeiul vieții monahale. Literatura creștină romano-catolică s-a preocupat de castitate mai mult în sensul ei monahal. Atitudinea acesteia față de valorile castității nu este lipsită de însemnătate, o vom mai urmări în capitolul care urmează. Atât pentru căsătorie, cât și pentru călugărie, castitatea nu e altceva decât atmosfera înaltă în care se desprind cele mai mari și mai sfinte obligații și drepturi ale vieții spirituale.

2. Sensul și originea iubirii sponsale în Taina Căsătoriei.

a) Elementele distinctive și determinante ale iubirii sponsale.

"Mâna lui Dumnezeu unește pe cei ce se iubesc" a spus un părinte bisericesc¹⁵, vrând prin aceasta să ne facă să înțelegem că iubirea curată emană din interioritatea spirituală și exprimă o realitate lăuntrică. Latura sa văzută nu este decât o manifestare a celei nevăzute. Dragostea nu este altceva decât afirmarea ființei în plenitudinea sa și în eternitatea sa. Iubirea autentică este totdeauna o iubire a ceva individual și concret, este totdeauna iubirea persoanei, viziunea sa în Dumnezeu și afirmarea vieții sale eterne. Sensul ei autentic și scopul ei nu rezidă atât în ajutorul pe care-l acorzi celui căruia te adresezi, în faptele bune sau în virtuțile prin care înobilezi subiectul iubit, mijlocindu-i astfel calea spre desăvârșire, cât în unirea sufletelor. Dragostea este un binom, care presupune întâlnirea celor două ființe, unirea și comuniunea lor. "Un alt eu însumi se descoperă ochilor prin dragoste", spune Sfântul Ioan Gură de Aur¹⁶.

Există și o iubire care face abstracție de lumea psihică, de individualitate și concret, fiind un tot indistinct sau mai bine-zis, un sentiment pentru care se cuvine un alt nume, acela de *caritate*. Adesea acest sentiment e cunoscut și cu denumirea de "iubire duhovnicească". Adevărata iubire, așadar, prin însăși esența sa semnifică distincție și alegere ce individualizează și purcede de la persoană către persoană, cu alte cuvinte ea este personalistă. Iubirea dintre două persoane, care se caută în vederea căsătoriei, are acest caracter pregnant personalist, este *iubirea sponsală*. E iubirea căruia Biserica îi conferă o celebrare cu

Fericitul Augustin. Într-o viață castă se realizează această armonie din care trebuie să se nască pacea interioară: imboldurile simțurilor, fără să fie omorâte, vor fi transfigurate, vor fi "supuse" minții și credinței și astfel spiritul va "stăpâni" hotărârile, dorințele, gândurile omului și mai ales iubirea lui. Ideea de transfer a energiei spirituale de pe un plan al vieții tainice pe cel biologic, dar și a celei biologice pe plan spiritual, e o noțiune fundamentală în spiritualitatea ortodoxă¹¹. Învățătura răsăriteană nu este răspunzătoare de abuzurile și exagerările gândirii medievale din Apus. Ea nu are nimic cu disprețul naturii¹². Mai mult, conștiința de scopul ei, a avut de luptat chiar de la început cu un dispreț exagerat al naturii, care a încercat să pătrundă în interiorul ei din filosofia păgână. Ea a ținut cu deosebit interes la cuvintele Sfântului Apostol Pavel: "Nu știți că trupul vostru este templu al Sfântului Duh care este în voi, pe care îl aveți de la Dumnezeu și că voi nu sunteți ai voștri?" (I Cor. VI, 19).

Castitatea depinde de inimă în ce privește proveniența ei, dar se referă la trup ca la materia ei. De aceea ea se câștigă și se păstrează printr-o lucrare lăuntrică și se poate pierde prin toate simțurile exterioare ale corpului. Spiritul european și-a făcut un titlu de glorie din domesticirea, stăpânirea și întrebuițarea puterilor naturii. Dar puterile neîmblinzite ale naturii nu sunt numai cele din lumea din afară, ci și cele din lăuntru omului. Sufletul este și el o lume. Mântuitorul a zis: "Ori cine se uită la femeie, poftind-o, a și săvârșit adulter cu ea, în inima lui" (Mt. V, 28)¹³. Elementul esențial al castității interioare îl formează stăpanirea de sine. După cum există un adulter al inimii, tot așa trebuie să fie și o virtute opusă acestui viciu, o feciorie a inimii. "Cel care lupta pentru această virtute trebuie să-și păstreze inima sa curată de orice dorință trupească, de orice gânduri contrare curăției, el trebuie să respingă fără amânare orice apropiere, chiar involuntară, de cugete necurate și, prin aceasta, să vegheze cu atenție asupra tuturor mișcărilor, gândurilor și dorințelor sale, să ocupe și să păzească inima sa, fie prin meditații la cuvintele lui Dumnezeu, fie prin o rugăciune atentă și interioară"¹⁴.

Iubirea omului cast este cea mai înaltă, cea mai generoasă, cea mai trainică iubire, cu un cuvânt, este iubirea adevărată. Aprecierea deosebită de care se bucură castitatea în morală ortodoxă se leagă de înțelegerea rolului pe care îl are această virtute în pregătirea iubirii. Iubirea

sinceră este aceea care conferă un sens spiritual căsătoriei. Castitatea însă nu este numai izvorul acestei iubiri, ci totodată este și temeiul vieții monahale. Literatura creștină romano-catolică s-a preocupat de castitate mai mult în sensul ei monahal. Atitudinea acesteia față de valorile castității nu este lipsită de însemnătate, o vom mai urmări în capitolul care urmează. Atât pentru căsătorie, cât și pentru călugarie, castitatea nu e altceva decât atmosfera înaltă în care se desprind cele mai mari și mai sfinte obligații și drepturi ale vieții spirituale.

2. Sensul și originea iubirii sponsale în Taina Căsătoriei.

a) Elementele distinctive și determinante ale iubirii sponsale.

"Mâna lui Dumnezeu unește pe cei ce se iubesc" a spus un părinte bisericesc¹⁵, vrând prin aceasta să ne facă să înțelegem că iubirea curată emană din interioritatea spirituală și exprimă o realitate lăuntrică. Latura sa văzută nu este decât o manifestare a celei nevăzute. Dragostea nu este altceva decât afirmarea ființei în plenitudinea sa și în eternitatea sa. Iubirea autentică este totdeauna o iubire a ceva individual și concret, este totdeauna iubirea persoanei, viziunea sa în Dumnezeu și afirmarea vieții sale eterne. Sensul ei autentic și scopul ei nu rezidă atât în ajutorul pe care-l acorzi celui căruia te adresezi, în faptele bune sau în virtuțile prin care înobilezi subiectul iubit, mijlocindu-i astfel calea spre desăvârșire, cât în unirea sufletelor. Dragostea este un binom, care presupune întâlnirea celor două ființe, unirea și comuniunea lor. "Un alt eu însumi se descoperă ochilor prin dragoste", spune Sfântul Ioan Gură de Aur¹⁶.

Există și o iubire care face abstracție de lumea psihică, de individualitate și concret, fiind un tot indistinct sau mai bine-zis, un sentiment pentru care se cuvine un alt nume, acela de *caritate*. Adesea acest sentiment e cunoscut și cu denumirea de "iubire duhovnicească". Adevărata iubire, așadar, prin însăși esența sa semnifică distincție și alegere ce individualizează și purcede de la persoană către persoană, cu alte cuvinte ea este personalistă. Iubirea dintre două persoane, care se caută în vederea căsătoriei, are acest caracter pregnant personalist, este *iubirea sponsală*. E iubirea căruia Biserica îi conferă o celebrare cu

Fericitul Augustin. Într-o viață castă se realizează această armonie din care trebuie să se nască pacea interioară: imboldurile simțurilor, fără să fie omorâte, vor fi transfigurate, vor fi "supuse" minții și credinței și astfel spiritul va "stăpâni" hotărârile, dorințele, gândurile omului și mai ales iubirea lui. Ideea de transfer a energiei spirituale de pe un plan al vieții tainice pe cel biologic, dar și a celei biologice pe plan spiritual, e o noțiune fundamentală în spiritualitatea ortodoxă¹¹. Învățătura răsăriteană nu este răspunzătoare de abuzurile și exagerările gândirii medievale din Apus. Ea nu are nimic cu disprețul naturii¹². Mai mult, conștiința de scopul ei, a avut de luptat chiar de la început cu un dispreț exagerat al naturii, care a încercat să pătrundă în interiorul ei din filosofia păgână. Ea a ținut cu deosebit interes la cuvintele Sfântului Apostol Pavel: "Nu știți că trupul vostru este templu al Sfântului Duh care este în voi, pe care îl aveți de la Dumnezeu și că voi nu sunteți ai voștri?" (I Cor. VI, 19).

Castitatea depinde de inimă în ce privește proveniența ei, dar se referă la trup ca la materia ei. De aceea ea se câștigă și se păstrează printr-o lucrare lăuntrică și se poate pierde prin toate simțurile exterioare ale corpului. Spiritul european și-a făcut un titlu de glorie din domesticirea, stăpânirea și întrebuițarea puterilor naturii. Dar puterile neîmblinzite ale naturii nu sunt numai cele din lumea din afară, ci și cele din lăuntru omului. Sufletul este și el o lume. Mântuitorul a zis: "Ori cine se uită la femeie, poftind-o, a și săvârșit adulter cu ea, în inima lui" (Mt. V, 28)¹³. Elementul esențial al castității interioare îl formează stăpânirea de sine. După cum există un adulter al inimii, tot așa trebuie să fie și o virtute opusă acestui viciu, o feciorie a inimii. "Cel care lupta pentru această virtute trebuie să-și păstreze inima sa curată de orice dorință trupească, de orice gânduri contrare curăției, el trebuie să respingă fără amânare orice apropiere, chiar involuntară, de cugete necurate și, prin aceasta, să vegheze cu atenție asupra tuturor mișcărilor, gândurilor și dorințelor sale, să ocupe și să păzească inima sa, fie prin meditații la cuvintele lui Dumnezeu, fie prin o rugăciune atentă și interioară"¹⁴.

Iubirea omului cast este cea mai înaltă, cea mai generoasă, cea mai trainică iubire, cu un cuvânt, este iubirea adevărată. Aprecierea deosebită de care se bucură castitatea în morală ortodoxă se leagă de înțelegerea rolului pe care îl are această virtute în pregătirea iubirii. Iubirea

sinceră este aceea care conferă un sens spiritual căsătoriei. Castitatea însă nu este numai izvorul acestei iubiri, ci totodată este și temeiul vieții monahale. Literatura creștină romano-catolică s-a preocupat de castitate mai mult în sensul ei monahal. Atitudinea acesteia față de valorile castității nu este lipsită de însemnătate, o vom mai urmări în capitolul care urmează. Atât pentru căsătorie, cât și pentru călugărie, castitatea nu e altceva decât atmosfera înaltă în care se desprind cele mai mari și mai sfinte obligații și drepturi ale vieții spirituale.

2. Sensul și originea iubirii sponsale în Taina Căsătoriei.

a) Elementele distinctive și determinante ale iubirii sponsale.

"Mâna lui Dumnezeu unește pe cei ce se iubesc" a spus un părinte bisericesc¹⁵, vrând prin aceasta să ne facă să înțelegem că iubirea curată emană din interioritatea spirituală și exprimă o realitate lăuntrică. Latura sa văzută nu este decât o manifestare a celei nevăzute. Dragostea nu este altceva decât afirmarea ființei în plenitudinea sa și în eternitatea sa. Iubirea autentică este totdeauna o iubire a ceva individual și concret, este totdeauna iubirea persoanei, viziunea sa în Dumnezeu și afirmarea vieții sale eterne. Sensul ei autentic și scopul ei nu rezidă atât în ajutorul pe care-l acorzi celui căruia te adresezi, în faptele bune sau în virtuțile prin care înobilezi subiectul iubit, mijlocindu-i astfel calea spre desăvârșire, cât în unirea sufletelor. Dragostea este un binom, care presupune întâlnirea celor două ființe, unirea și comuniunea lor. "Un alt eu însumi se descoperă ochilor prin dragoste", spune Sfântul Ioan Gură de Aur¹⁶.

Există și o iubire care face abstracție de lumea psihică, de individualitate și concret, fiind un tot indistinct sau mai bine-zis, un sentiment pentru care se cuvine un alt nume, acela de *caritate*. Adesea acest sentiment e cunoscut și cu denumirea de "iubire duhovnicească". Adevărata iubire, așadar, prin însăși esența sa semnifică distincție și alegere ce individualizează și purcede de la persoană către persoană, cu alte cuvinte ea este personalistă. Iubirea dintre două persoane, care se caută în vederea căsătoriei, are acest caracter pregnant personalist, este *iubirea sponsală*. E iubirea căruia Biserica îi conferă o celebrare cu

oazia săvârșirii logodnei. Ea nu are nimic cu așa-zisa “iubire duhovnicească”, care este impersonală și abstractă. În *Poemul moral*, Sfântul Grigore de Nazianz ne învată că orice cultură umană are la originea sa comuniunea conjugală: “dar există și un alt lucru mai înalt și mai minunat... Căsătoria este cheia care deschide ușa către castitate și iubirea perfectă”¹⁷. Sub denumirea de iubire perfectă se înțelege aici iubirea sponsală, care nu-și are în căsătorie o limită, ci o împlinire, ea anticipează căsătoria și îi conferă superlativul vieții. Sfântul Grigore are însă dreptate să ne spună că numai prin Taina Căsătoriei ea devine un fenomen spiritual particular.

b) Etern și temporal, divin și uman în iubirea sponsală.

Iubirea sponsală este în primul rând aceea care aplică relațiilor umane principiul alegerii. Scopul și sensul uniunii celor ce se iubesc, logodnici și miri, aparține în primul rând persoanei, fiind totodată cea mai evidentă expresie a aspirației sale către plenitudine și eternitate. Indisolubilitatea și eternitatea acestei iubiri corespunde unui adevăr ontologic. Proprietatea ei fundamentală e libertatea. Considerată chiar în elementul său specific, pur, în originalitatea sa, iubirea sponsală îngemanează în sine două principii, eternul și temporalul, divinul și umanul. Morala ortodoxă diferențiază iubirea spirituală de iubirea naturală, dar acordă acestei distincții o altă semnificație decât aceea care îi este atribuită în general. Ea ne arată că adesea iubirea naturală este decăzută, că se aliază nenumăratelor atracții și pasiuni de ordin inferior, care o desfigurează, o împiedică de a vedea persoana și de a orienta sentimentul spre integritate. Iubirea aceasta este, de cele mai multe ori, lipsită de putere, pentru că nu este nici deplină și nici iluminată, pentru că este viciată de egocentrism, plină de atracții opuse chiar sensului ei¹⁸. Compromisă de gelozie, ea duce la despotism și naște idolatria. În schimb, iubirea sponsală, departe de a însemna o distrugere sau nimicire a iubirii naturale, este însăși transfigurarea și întărirea acesteia, prin acea putere care îi conferă integritatea și sensul. Morala ortodoxă, făcând distincție între cele două aspecte ale iubirii sponsale, nu vrea să spună altceva decât aceea că elementul natural al acestei iubiri trebuie spiritualizat. El trebuie salvat din atracția naturală ce provoacă adesea dezintegrarea sau chiar anihilarea persoanei, fie că e vorba de

cel ce iubește, fie de cel iubit. Numai revelația unui principiu spiritual poate feri iubirea sponsală de această primejdie și chiar de alunecarea spre forme demonice¹⁹.

În una din cele mai importante cărți ale sale, *Sensul și iubirea*, gânditorul rus V. Soloviov arată că iubirea nu aparține speciei umane, ci persoanei²⁰. Procrearea ar fragmenta persoana, iar dragostea ar integra-o. În existența umană, diferența dintre cele două sexe și-ar afla sensul independent de specie, de lumea din afară a binelui comun. Dacă ar fi întru totul adevărată această constatare, am putea vorbi despre o putere a speciei asupra persoanei, care ar duce, totdeuna, prin procreare, la distrugerea demnității umane. Ceea ce nu înțelege V. Soloviov, iar după el nici P. Evdokimov, este faptul că între persoană și specie se află etnicul, în care se descoperă o unitate de viață spirituală, unitate de sus, iar persoana este și purtătoarea eului etnic. Astfel, între persoană și procreare se stabilește o legătură imediată pozitivă. Totuși, față de o anumită putere biologică, semnificația spirituală a castității constă în dezrobirea personalității din viața impersonală subjugată de către “instinctele speciei”, în ipostaza căderii. Așadar, castitatea servește, deopotrivă, persoanei și etniei, aflându-se în slujba iubirii sponsale.

Iubirea sponsală, care pregătește Taina Căsătoriei și o realizează, îmbină în sine simțămintele cele mai înalte din viața sufletească personală, iar aceste simțăminte reclamă statornicie și credință. Credințioșia se dovedește a fi originea elementului spiritual din iubirea sponsală, pentru că în ea se dă la iveală adevărata dezvoltare a personalității, biruința persoanei asupra tiraniei imboldului natural. De aceea, rânduielele severe care pregătesc căsătoria, izvorâte din spiritul acesta de statornicie, stăpânirea de sine, castitatea etc., sunt adevărata cetățuie a personalității față de asaltul firii căzute, în vederea conservării vieții integre²¹. Deși în aparență lucrarea pe care o săvârșește credințioșia pare să fie o limitare a libertății persoanei, în realitate e o frână de stăvilire a imboldului sălbatic și capricios, în interesul descoperirii pentru tânăra adevăratei sale persoane și a consolidării propriului său caracter. Rânduielele acestea în care sunt cuprinse obligații canonice, datini și obiceiuri creștinești, corespund exigențelor iubirii sponsale adevărate și adânci, ce nu se pot satisface cu jurăminte trecătoare, ci numai cu legăminte statornice. Viața personală

izvorăște în creștinism dintr-o puterea “epifanică” ce modelează lăuntric pe om, “bulgărele de țărână”, după idealuri spirituale. O personalitate cu adevărat liberă, în măsură să-și aleagă cu discernământ și grijă partenerul de viață, se dezvoltă numai în funcție de o concepție de viață înaltă și mai cu seamă de o disciplină severă, pentru că personalitatea înseamnă, în primul rând, tocmai acea suprafață care o conferă tânărului credințioșia ca demnitate spirituală ²².

c) Exigențele iubirii sponsale. Idealul unității absolute, spre care tinde Taina Căsătoriei creștine, e unul din conținuturile prin care se definește iubirea sponsală. Această iubire este monofilie și ea se proiectează cu anticipație în viața morală a mirilor. O singură iubire, ca o singură viață, înainte de căsătorie, în căsătorie și în veșnicie. Ea este reazemul de supremă garanție pentru fidelitatea conjugală. Ce înseamnă iubirea sponsală putem să deducem și din compararea ei cu infidelitatea, care este un fenomen de limită, echivalând cu o trădare, cu o victorie a morții asupra vieții, cu pierderea eternului din existența temporală. Cei ce nu țin seama de ocolirea ocaziilor ce duc la înfiriparea unor legături de dragoste efemere, de circumstanță, ignoră și caracterul imperativ al iubirii sponsale. Câte prilejuri pentru întărirea voinței și pentru înnobilarea inimii se ivesc tocmai în primele legături ale partenerilor ce se caută reciproc. Rareori însă sunt folosite aceste prilejuri pentru întărirea personalității acestora față de puterea momentului, de care are așa mare nevoie iubirea în întreaga viață.

Principiile moralei ortodoxe nu urmăresc asuprirea vieții, cum am mai spus, ci eliberarea ei; astfel, bogăția e preferată sărăciei, puterea e preferată slăbiciunii, bucuria e preferată tristeții. Nu de puține ori, însă, iubirea pretinde sacrificarea bogăției, puterii și bucuriei, mai ales atunci când acestea sunt de sorginte materială. În numele unei iubiri mari și curate, partenerul trebuie să se uite pe sine și se îngrijească din toată inima de fericirea celuilalt, cu orice preț. “Spre a putea iubi cu adevărat, trebuie să ai un caracter și o cultură sufletească și anume, acea concentrare a simțământului, acel cavalerism prevăzător, acea putere de voință, acea subțiere a simțirii, pe care nu le găsești niciodată la cei care nu au trecut prin școala înfrânării, ci cred că învață ce-i iubirea când se lasă în voia

soartei și gustă ceasurile de plăcere ori unde le găsec”²³. Cel care înnoadă “legături de dragoste” efemere, fără nici o preocupare de a se edifica pe sine într-un sens moral, suportă consecințele nechibzuinței sale. Năzuința lui în dragoste fiind aceea de a sorbi doar clipa de față și de a risipi fără câștig anii cei mai de preț într-un joc dulce și într-o alintare searbădă, părăsind ceea ce înseamnă păstrare, reculegere și întărirea omului lăuntric, îi aduce pierderea șansei de a ajunge vreodată să știe ce înseamnă iubirea sponsală. Adevărata școală a iubirii nu stă niciodată în a gusta fără măsură și înainte de vreme tot ceea ce are să-ți hărăzească mai târziu un legământ pe viață și tot ceea ce te conduce spre izvoarele existenței veșnice și fericite. Iubirea adevărată este o floare rară în lumea noastră, tocmai prin faptul că în sprijinul ei trebuie să intervină o pregătire corespunzătoare, plină de renunțări și nevoițe.

d) Sănătate și caracter, elemente ale iubirii sponsale. Cele mai relevante aprecieri care privesc viața morală a credințioșilor, în care este cuprinsă și iubirea sponsală, nu au putut fi dobândite printr-o metodă deductivă, pornind de la oarecare principii teoretice, ci printr-o metodă inductivă, ce are ca origine experiența. Exemplul vieții rămâne totdeauna cel mai bun și mai convingător dintre raționamente. Pregătirea în vederea întemeierii unei căsătorii în statornicie și credință este o însemnată sursă de sănătate. Risipa duce la ruină, îngrădirea de sine la îmbogățire sufletească și trupească. Jocul zadarnic cu puterile de atracție ale pomirii inferioare are o influență nenorocită chiar asupra rădăcinilor sănătății, împiedicând pe cel în cauză să se împotrivescă predispozițiilor moștenite și contribuie la dezvoltarea unor germeni bolnăvicioși care îl fac neputucios de a-și ordona activitatea. Există o foarte strânsă legătură între degenerescența nervoasă a unei categorii de tineri încă neformați și lipsa idealului moral din viața lor²⁴. O concepție înaltă a vieții menține în stare latentă multe temperamente nervoase pe care le păzește de excitațiile tulburătoare ale unui mare număr de capricii.

În această ordine de idei este de observat și faptul că un tânăr cu o viață castă nu e un timid, un bigot, un autosugestionat care se pierde în fața încercărilor, ci omul hotărât, plin de curaj, bărbat pe care biruințele asupra sa îl fac capabil să înfrunte greutățile vieții. E omul deplin sănătos,

în care idealul castității e deșteptat de tot ceea ce este eroic, făcându-l să vadă în orice încercare un drum care duce către forță²⁵. Obiecția că această luptă interioară, pe care o pretinde iubirea sponsală, această încordare ce o presupun lupta cu simțurile, ar aduce cu sine oboseala sistemului nervos, neurastenia sau alte anomalii fiziologice și psihice, este neîntemeiată. După cum înfrânarea sau castitatea nu este împotriva naturii, nu este nici dăunătoare sănătății. Este normal ca înclinările inferioare să fie supuse celor superioare sau, mai bine-zis, înclinările biologice să fie și ele spiritualizate. Natura spirituală a omului este și ea natura noastră, ea nu este un lux în iconomia existenței: în ea își are rădăcina legătura noastră mai adâncă cu comunitatea omenească, precum și cu ordinea cosmică, dar mai ales ea înfățișează țelurile vieții noastre personale, ultima rațiune a tuturor străduințelor de care dispunem²⁶.

e) *Dimensiunea cosmică a iubirii sponsale*. În acest context privitor la aspectul moral al iubirii sponsale am putea adăuga și câteva idei care să prezinte extinderea noțiunii de curăție sufletească la dimensiuni cosmice. În acest scop ne vom referi la o viziune pe care o întâlnim în folclorul nostru religios. Ideea de curăție sufletească îmbrățișază, în tradiția poporului nostru, firea întregă. În vederea atingerii unei stări de sfințenie, natura însăși poate ajuta credinciosului nespuse de mult, fiindcă este învrednicită și ea cu un har înaintea lui Dumnezeu. Harul acesta se apropie de ceea ce trebuie să fie starea creștinului desăvârșit. "Numai că sfințenia omului e cu totul de altă esență decât a celorlalte fapte ale firii. Sfințenia omului e un pisc, cea a naturii o realitate cotidiană. Sfințenia omului e o dureroasă înfrângere de sine, a firii e o stare nativă, cu o singură rădăcină: puritatea (nevinovăția). Sfințenia naturii e început, a omului e sfârșit"²⁷. Legătura aceasta intimă între puritatea naturii și iubire o aflăm și la S. Kierkegaard, chiar dacă este exprimată mai mult sub forma unei metafore: "Precum liniștitul lac își are cauza sa adâncă în izvorul ascuns, nevăzut de ochii omenești, așa și iubirea omului își are izvorul ei cel mai adânc în iubire lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu nu ar fi iubire, atunci nu ar exista nici lacul cel liniștit și n-ar exista nici iubirea omului. Precum lacul cel liniștit ia naștere din izvorul ascuns vederii, tot așa și iubirea omului își are temeiul ei misterios în iubirea lui Dumnezeu"²⁸.

Gândirea folclorică a poporului român, pentru care iubirea sponsală e o preocupare esențială, este profund personalistă. Evaluând iubirea, ea nu face niciodată abstracție de ceea ce e personal și concret în existență, nici chiar atunci când e vorba de firea necuvântătoare. În viziunea ei, firea e încărcată de sfințenie datorită purității ei, ceea ce e tot una cu neștiința ei de păcat, deci în opoziție cu realitățile lumii căzute. Puritatea firii poate atinge desăvârșiri îngerești, dar pentru aceasta ne este prezentată în funcție de anumite categorii personale^{29a}. În acest sens, Maica Domnului se bucură de o deosebită venerație. Ideea zămislirii feciorelnice este poetic redată, într-o legendă, în care Fecioara Maria miroasă un crin, adus de înger^{29b}. Iubirea sponsală se extinde asupra întregului regn vegetal. Judecata din urmă, în care miresmele florilor dobândesc prestigiul înalt al unor fapte de ordin moral, aduce cu sine mântuirea sau osânda. E implicată în această gândire "un original, profund și excepțional simț metafizic", cum zice Lucian Blaga³⁰. Cosmismul acestei viziuni "sponsale" nu e naturalism, pentru că nu se poate confunda cu ceea ce se numește la moderni sentimentul naturii. E vorba de sentimentul participării omului, cu toate ale lui, la armonia cosmică. "Frunza verde", care însoțește orice poezie de dragoste, nu e o simplă invocăție stereotipă, ci e una din dovezile intimității sufletului românesc cu natura, cu veșnicia și grava ei tinerețe și mai ales dovada încrederii în ordinea sacră a cosmosului. Numai într-o asemenea viziune natura a putut dobândi aureola unui ceremonial nupțial, în capodopera populară Miorița. Natura însăși îi dă credinciosului ortodox, prin măreția ei, precum și prin permanența ei, prilejul să-și întărească credința în nemurire. În Miorița avem ilustrată ideea căsătoriei ca taină a vieții veșnice. Liniștea ciobanului moldovean în fața morții nu este un simplu incident în nemurirea cosmică, ci traducerea pe un plan cosmic a unei idei definitorii cu privire la iubirea sponsală. Moartea însăși e "a lumii mireasă". Gândirea populară raportează fiecare existență individuală la un tip, care este neschimbător și oarecum etern. Existențele concrete, individuale, nu sunt însă simple copii ale ideilor eterne, ca la Platon. Fiecare dintre ele are un fel de relație directă cu însuși Creatorul lumii.

f) Sfințenia iubirii cosmic-sponsale și atingerea ei prin păcat.

Sfințenia de care se bucură natura este în gândirea noastră religioasă o certitudine adâncă și tot o astfel de certitudine este și realitatea răului, ce are ca izvor de seamă, în primul rând, contrariul iubirii sponsale, adică infidelitatea. Astfel, firea nu poate răbda păcatul infidelității. Credința în puritatea fapturilor naturii se vede în grija credinciosului din viața satului tradițional de a feri de suferința păcatului celălalte fapte. Participarea lui la stările de spirit ale cosmosului se constată din aceea că el personalizează natura, atribuind adesea plantelor și animalelor simțirii și reacții asemănătoare cu ale oamenilor. Să revenim la un exemplu dinainte, bine să prindă numai un om curat roiul, se spune în popor, pentru că la acesta trag mai iute albinele decât la altul și dacă le prinde nu pier³¹. Paza aceasta privitoare la puritatea firii ajunge astfel la concepte de un extrem rigorism moral. O concepție explicit ascetică a vieții se înfiripă din grija de a nu întina prea mult cu păcatele omenești blândețea și puritatea firii, ocrotitoare iubirii sponsale. Căci nu numai animalele suferă fără voia lor în apropierea păcatului omenesc, ci și pământul întreg, iar odată cu pământul suferă omul. "Femeia care trăiește în fărâdelege, pe unde umblă, pământul arde sub picioarele ei". Sunt credințe cu o mare sferă de circulație în viața practică. Să luăm și un exemplu din poeziile populare. În una din acestea, codrul răspunde astfel voinicului, care, urmărit de poteră, îi cere adăpost împreună cu "mândra": "Voinice, voinicule/ Sub umbră nu te-oi lăsa/ Ca ți-i mândra tinerea/ Și-i face păcat cu ea/ Și mi-i veșteji frunza"³². Desigur, avem de a face și cu numeroase exemple pozitive, de care ne-am folosit într-o lucrare anterioară. E destul să amintim că de această participare cosmică e legat un anumit eroism al vieții petrecute în curăție, de care dă dovadă ciobanul din Miorița. E vorba de un eroism feciorelnic sau de un eroism "sponsal", suprapersonal, devenit un simbol. E un simbolism adânc, nu de ordin demonstrativ, ci de o realitate indiscutabilă, ce-și păstrează în discreție un aer anonim de aleasă intimitate și deplină încadrare cosmică, de cuprindere în general, de unde izvorește eticismul său³³.

g) Iubirea sponsală în perspectiva altor viziuni teologice. În teologia romano-catolică actuală tema iubirii sponsale a devenit un subiect

de largă dezbateră, având ca punct de plecare programul Conciliului Vatican II, care și-a propus, în cadrul schemei privitoare la rolul Bisericii în lume, să traseze linia de orientare în materie a catolicismului contemporan. Acordând un loc de frunte dragostei în căsătorie, Constituția *Gaudium et spes* încearcă să-și asume una dintre valorile lumii moderne, fără să părăsească drumul gândirii tradiționale din Apusul papal, scoțând în relief caracterul natural al planului ei psihologic și "sexual". Ideile din capitolul "iubirea sponsală" sunt polarizate în jurul celor patru puncte principale: a) Planul intersubiectivității personaliste; b) Iubirea conjugală ca asumare fără reticențe a valorilor sexualității; c) Specificitatea iubirii sponsale, și d) Convergența a două atitudini față de iubirea sponsală. Situația în care ajunge gândirea catolică poate fi privită printr-o perspectivă istorică³⁴.

Literatura creștină din Apus, în perioada ei patristică, cu un pregnant caracter ascetic, a micșorat valoarea iubirii sponsale, în favoarea fecioriei. Exaltarea fecioriei de către mulți Sfinți Părinți, în special de către Sfântul Ambrozie, a avut drept urmare o creștere a demnității femeii creștine, în faptul că pudoarea și castitatea femeilor au primit o incomparabilă strălucire. Cei vechi se preocupau foarte puțin de castitate și de loc de pudoare. Creștinismul și-a luat asupra sa o sarcină pe care și-a indeplinit-o în așa fel că de la apariția lui pudoarea și castitatea au devenit pentru femeie sinonime cu cel mai rar și mai complet elogiu. A vorbi de virtutea femeii, începând cu secolul al IV-lea, înseamna a face aluzie la castitate și pudoare³⁵. Exaltarea fecioriei însă a avut ca revers desconsiderarea iubirii sponsale și interpretarea ei într-un spirit antipersonalist. Un anumit pesimism teologic cu privire la valoarea omului, pe care l-am identificat mai înainte în gândirea Fericitului Augustin și a lui Thoma de Aquino, a făcut ca dragostea pentru Dumnezeu să apară ca singura posibilă, ca unicul scop al vieții creștine. Dragostea dintre soți a rămas cel mult tolerată, fiind adesea considerată ca primejdioasă pentru mântuire, întrucât risca să devieze iubirea pe care credinciosul o datorează Mântuitorului său. Prăpastia dintre cele două iubiri era deschisă. În sufletul credincios, Dumnezeu trebuie să ocupe totdeauna locul întâi, întrucât El însuși pune granița altei iubiri, mai ales a celei care leagă pe cei ce se căsătoresc. În această teologie, iubirea este de la început împărțită. Fericiti

rămân numai cei ce se consacră vieții monahale, căci iubirea după care flămânzesc ceilalți conduce spre moarte, apărând credinței numai ca îngaduită pentru restul lumii acesteia, al carui chip piere.

De o tendință asemanatoare nu-i străină nici literatura ascetică din Răsărit, în care putem aminti operele Sfântilor Isaac Sirul, Ioan Scărarul, Maxim Mărturisitorul etc., care nu s-a îngemnat totuși cu antropologismul antipelagian pesimist din Apus. În Răsărit, dificultatea de a concilia iubirea Creatorului cu iubirea creaturii și-a găsit o rezolvare în învățătura despre natura necreată a harului divin³⁶.

Tendința de a micșora valoarea iubirii sponsale nu exprimă însă unica năzuință a gândirii medievale, căci odată cu pătrunderea spiritualității catolice de un curent nou, cum a fost cel franciscan, în morala iubirii se afirmă și elementul personal și uman. În acest fel putem menționa pe Bonaventura sau pe Duns Scotus³⁷, în opera cărora doctrina finalistă despre căsătorie a scolasticilor nu mai are nici un rol. Pentru Hugo de Saint Victor, de asemenea, esențialul căsătoriei îl formează legătura de dragoste, unirea celor două inimi³⁸. "Dragostea conjugală este taina comuniunii realizate între Hristos și Biserică prin intermediul Întrupării"³⁹. La sfârșitul Evului Mediu, printr-o puternică reacție împotriva albigenzilor, o seamă de predicatori au pus într-o lumină favorabilă valoarea căsătoriei, soții fiind considerați ca formând un *sacer ordo*, iar iubirea sponsală fiind privită ca o stare de demnitate căreia nu-i lipsește o sfințenie particulară.

Pe această linie, apar în teologia romano-catolică dintre cele două războaie mondiale, mai mulți gânditori a căror reflexie se atașează aspectului personalist al căsătoriei, în care dragostea joacă un rol important⁴⁰. Ca o încununare a acestor eforturi de a pune în acord teologia căsătoriei cu învățătura biblică, apare enciclica papei Pius XI, *Casti Connubii*, în care căsătoria este "comunitatea totală de viață" și "căutarea perfecțiunii", "dragostea conjugală pătrunde total și deține un fel de comunitate de noblețe...". În această mutuală formare interioară a soților se poate vedea tot adevărul... cauza și rațiunea primă a căsătoriei". Dar acesta nu este ultimul cuvânt al teologiei catolice din această perioadă. În decretul papei Pius-XII, din 1944, se revine la vechea concepție care subordonează comunitatea dragostei dintre soți interesului procreației. E

adevărat că nu va mai fi contestată comunitatea dragostei, dar ea va deveni pur sentimentală, în serviciul speciei și al binelui comun⁴¹. În aceste condiții, Conciliul Vatican II aduce în dezbatere tema iubirii sponsale, așezând-o între două atitudini diferite, dintre care una este aceea a concepției apusene clasice.

h) Analiza punctului de vedere apusean în raport cu cel răsăritean. În textele emise de către constituția *Gaudium et spes* se observă grija de a fi subliniată concepția personalistă privitoare la căsătorie, insistându-se asupra importanței persoanei care își asumă actele genezice și care, prin însăși structura sa organică, își imprimă acest mod de a fi în toate activitățile vieții sale. De teama unei confuzii posibile între iubirea sponsală și pasiunea vinovată, se vorbește în același timp de aspectul voluntar al iubirii și de ajutorul lui Dumnezeu care vine pentru al purifica (n. 49, 1)⁴². Se pare, astfel, că dragostea sponsală nu mai este o simplă aprindere pasională, pur sensibilă, ci mai presus de sensibilitate, se înțelege ca o intenție sau voință de angajare. Iubirea sponsală poate fi numită "eminamente umană", pentru că ea aparține unei persoane luată în toată dimensiunile constituției sale și este orientată spre altă persoană, care se bucură de aceeași realitate. Textele precizează că *spiritul* este acela care se exprimă prin *trup* și că gesturile trupești asemănătoare celor din ordinea vieții animale au un sens cu totul diferit: "Această iubire poate deci să îmbogățească de o demnitate particulară expresiile corpului și ale vieții psihice și să le valorifice ca elemente și semne specifice conjugale" (49, 1)⁴³. Hylemorfismul tomist e aplicat astfel vieții sexuale, înțelegându-se prin aceasta că uniunea trupească poate fi o expresie a sufletelor ce formează cuplul conjugal. Formularea care se acordă ideilor urmărește să depășească definirea iubirii conjugale ca o simplă înclinație erotică, cultivată pentru ea însăși (49, 1). *Amor concupiscentiae* vrea să fie înlocuit cu *amittitia*. O intervenție de ultimă oră aparține Papei Ioan Paul al II-lea, cu cele două scrisori ale sale, "Scrisoarea enciclică *Evangelium Vitae*" și "Scrisoarea către familii" din 1994. Încercările acestea se pare însă că rămân fără rezultat.

La o analiză mai profundă constatăm că această iubire pământească nu-și poate schimba sensul. Ei i se opune *caritatea*, iubirea

divină. În teologia conciliară, ca și în teologia Papei Ioan Paul al II-lea, apare de fapt o paralelă, concupiscentă și păcat, pe de o parte, grație și caritate, pe de altă parte. Ceea ce Adam a distrus, Hristos a restaurat. “Această iubire, zice constituția, Domnul a binevoit să o curețe, să o perfecționeze, s-o înalțe. Asociind umanul cu divinul, o astfel de iubire conduce pe soți la o dăruire liberă, care se descoperă prin sentimente și gesturi de tandrețe și le umple toată viața lor” (49,1). Astfel grația, se apreciază, perfecționează natura. Căsătoria naturală a fost înnobilită și îmbogățită devenind o taină. Totuși se susține, iubirea sponsală nu poate fi confundată cu caritatea teologică. Între aceste două valori se păstrează diferența dintre natură și grație. La dragostea sponsală se adaugă caritatea: “Autentica iubire conjugală este asumată în iubirea divină” (48,2), în sensul că Domnul umple de binecuvântări cerești sentimentele naturale ale soților. Însă, pentru aceasta, soții trebuie să participe la două planuri diferite ale propriei lor existențe conjugale sau o singură spiritualitate conjugală trebuie să țină seama de două puncte de vedere diferite. Dragostea conjugală trebuie să fie întreținută, dezvoltată și conservată ca atare. Ea scapă de acel moralism al Evului Mediu, care suprimă natura în profitul grației, pentru a face pe Dumnezeu să triumfe deasupra ruinelor omului. Eliberarea trebuie să fie totuși relativă, soții sunt datori să țină seama de obligația lor de a participa la caritatea impersonală divină cum va spune un text: “intimitatea conjugală este de o relativă necesitate” (51,1). În cele din urmă observăm că textele conciliare privitoare la iubirea sponsală, nu sunt scutite de echivoc. E vorba despre echivocul care va permite, încă o dată, Papei Paul al VI-lea să readucă ideea comunității de dragoste la sensul ei instrumental, devenit clasic în romano-catolicism.

Dezbaterile care au avut loc la Conciliu Vatican II au meritul de a evidenția, în romano-catolicism, valoarea iubirii sponsale în afară de genitalitate, aruncând o bună parte din balastul gândirii augustiniene, fără însă să-i surpindă semnificația eshatologică. Viața conjugală nu mai este, în mod simplu, “scuzată”, ea constituie o valoare în ea însăși. “Această compenetrare a cărnii și a spiritului, a instinctului și a libertății, a trupului și a sufletului, a omeneșului și a divinului, această influență exercitată de activitatea sexuală asupra nașterii și dezvoltării personalității, explică

vigoarea, precizia și ținuta universală, valoarea imuabilă și absolută pe care morala creștină (romano-catolică n.n.) n-o făurește, ci o găsește în legile care stăpânesc această delicată materie”⁴⁴. Iubirea sponsală este bună și sfântă în ea însăși, susține noua gândire romano-catolică, trebuind să fie primită de către creștini fără o falsă teamă, cu exigențele și legile ei proprii. Soții în căsătorie pot să se considere unii pe alții nu ca simplii procreatori, ci ca niște persoane iubite pentru ele însele. Iubirea sponsală este în mod integral umană, ea este alcătuită dintr-o activitate corporală și o duioșie spirituală, analoagă aceleia a lui Iahve pentru poporul Său⁴⁵. Cu toate acestea observăm că, ea rămâne o realitate circumscrisă în ordinea naturală. Iubirea dintre un bărbat și o femeie: “are o rădăcină animală și dă o floare spirituală”⁴⁶. Apelul pe care teologia conciliară îl face la noțiunea de comunitate, Papa Paul al VI-lea îl face la noțiunea de civilizația iubirii, iar Papa Paul Ioan al II-lea îl face la noțiunea de comuniunea existențială a soților, este în măsura să ducă lucrurile mai departe.

Cea mai penibilă dificultate căreia nu i-a putut face față teologia conciliară, și nici cea papală, rezultă din raportul în care se situează caritatea însăși față de iubirea sponsală. Caritatea, deși e considerată ca elementul spiritual prin excelență, ne apare ca o realitate care se opune iubirii sponsale personale. E tocmai tendința gândirii romano-catolice de crearea unei opoziții între iubirea supranaturală și iubirea naturală. Iubirea nu poate fi spirituală în sens abstract, ignorând persoana concretă și realitatea sa integrală. Principiul spiritual abstract este incapabil prin el însuși să dea naștere la o iubire pentru ființa vie. Pentru a da naștere acestui sentiment trebuie, dimpotrivă, să coboare și să se integreze în elementul psihic și în elementul spiritual. Cu alte cuvinte, caritatea trebuie să facă una cu iubirea sponsală, ceea ce n-a reușit să înțeleagă teologia conciliară. Spiritualul trebuie să fie principiul care iluminează, sintetizează și determină integritatea vieții conjugale. Acest principiu conferă tuturor lucrurilor un sens, iar iubirii sponsale îi acordă un sens particular, eshatologic. Fără acest sens, viața sufletească și trupească, în unitatea ei indestructibilă, își pierde orientarea spre etern, iar unitatea dintre soți, caracterul tainic. Teologia romano-catolică va înțelege acest lucru în măsura în care va înțelege ce înseamnă Taina Căsătoriei.

divină. În teologia conciliară, ca și în teologia Papei Ioan Paul al II-lea, apare de fapt o paralelă, concupiscentă și păcat, pe de o parte, grație și caritate, pe de altă parte. Ceea ce Adam a distrus, Hristos a restaurat. "Această iubire, zice constituția, Domnul a binevoit să o curețe, să o perfecționeze, s-o înalțe. Asociind umanul cu divinul, o astfel de iubire conduce pe soți la o dăruire liberă, care se descoperă prin sentimente și gesturi de tandrețe și le umple toată viața lor" (49,1). Astfel grația, se apreciază, perfecționează natura. Căsătoria naturală a fost înobilată și îmbogățită devenind o taină. Totuși se susține, iubirea sponsală nu poate fi confundată cu caritatea teologică. Între aceste două valori se păstrează diferența dintre natură și grație. La dragostea sponsală se adaugă caritatea: "Autentica iubire conjugală este asumată în iubirea divină" (48,2), în sensul că Domnul umple de binecuvântări cerești sentimentele naturale ale soților. Însă, pentru aceasta, soții trebuie să participe la două planuri diferite ale propriei lor existențe conjugale sau o singură spiritualitate conjugală trebuie să țină seama de două puncte de vedere diferite. Dragostea conjugală trebuie să fie întreținută, dezvoltată și conservată ca atare. Ea scapă de acel moralism al Evului Mediu, care suprimă natura în profitul grației, pentru a face pe Dumnezeu să triumfe deasupra ruinelor omului. Eliberarea trebuie să fie totuși relativă, soții sunt datori să țină seama de obligația lor de a participa la caritatea impersonală divină cum va spune un text: "intimitatea conjugală este de o relativă necesitate" (51,1). În cele din urmă observăm că textele conciliare privitoare la iubirea sponsală, nu sunt scutite de echivoc. E vorba despre echivocul care va permite, încă o dată, Papei Paul al VI-lea să readucă ideea comunității de dragoste la sensul ei instrumental, devenit clasic în romano-catolicism.

Dezbaterile care au avut loc la Conciliu Vatican II au meritul de a evidenția, în romano-catolicism, valoarea iubirii sponsale în afară de genitalitate, aruncând o bună parte din balastul gândirii augustiniene, fără însă să-i surpindă semnificația eshatologică. Viața conjugală nu mai este, în mod simplu, "scuzată", ea constituie o valoare în ea însăși. "Această compenetrare a cărnii și a spiritului, a instinctului și a libertății, a trupului și a sufletului, a omenescului și a divinului, această influență exercitată de activitatea sexuală asupra nașterii și dezvoltării personalității, explică

vigoarea, precizia și ținuta universală, valoarea imuabilă și absolută pe care morala creștină (romano-catolică n.n.) n-o făurește, ci o găsește în legile care stăpânesc această delicată materie"⁴⁴. Iubirea sponsală este bună și sfântă în ea însăși, susține noua gândire romano-catolică, trebuind să fie primită de către creștini fără o falsă teamă, cu exigențele și legile ei proprii. Soții în căsătorie pot să se considere unii pe alții nu ca simplii procreatori, ci ca niște persoane iubite pentru ele însele. Iubirea sponsală este în mod integral umană, ea este alcătuită dintr-o activitate corporală și o duioșie spirituală, analoagă aceleia a lui Iahve pentru poporul Său⁴⁵. Cu toate acestea observăm că, ea rămâne o realitate circumscrisă în ordinea naturală. Iubirea dintre un bărbat și o femeie: "are o rădăcină animală și dă o floare spirituală"⁴⁶. Apelul pe care teologia conciliară îl face la noțiunea de comunitate, Papa Paul al VI-lea îl face la noțiunea de civilizația iubirii, iar Papa Paul Ioan al II-lea îl face la noțiunea de comuniunea existențială a soților, este în măsura să ducă lucrurile mai departe.

Cea mai penibilă dificultate căreia nu i-a putut face față teologia conciliară, și nici cea papală, rezultă din raportul în care se situează caritatea însăși față de iubirea sponsală. Caritatea, deși e considerată ca elementul spiritual prin excelență, ne apare ca o realitate care se opune iubirii sponsale personale. E tocmai tendința gândirii romano-catolice de creea o opoziție între iubirea supranaturală și iubirea naturală. Iubirea nu poate fi spirituală în sens abstract, ignorând persoana concretă și realitatea sa integrală. Principiul spiritual abstract este incapabil prin el însuși să dea naștere la o iubire pentru ființa vie. Pentru a da naștere acestui sentiment trebuie, dimpotrivă, să coboare și să se integreze în elementul psihic și în elementul spiritual. Cu alte cuvinte, caritatea trebuie să facă una cu iubirea sponsală, ceea ce n-a reușit să înțeleagă teologia conciliară. Spiritualul trebuie să fie principiul care iluminează, sintetizează și determină integritatea vieții conjugale. Acest principiu conferă tuturor lucrurilor un sens, iar iubirii sponsale îi acordă un sens particular, eshatologic. Fără acest sens, viața sufletească și trupească, în unitatea ei indestructibilă, își pierde orientarea spre etern, iar unitatea dintre soți, caracterul tainic. Teologia romano-catolică va înțelege acest lucru în măsura în care va înțelege ce înseamnă Taina Căsătoriei.

3. Pregătirea apropiată tinerilor pentru primirea Tainei Căsătoriei

a) *Vocație și pregătire.* În Biserica Ortodoxă, pregătirea pentru primirea Tainei Căsătoriei face parte integrantă din pregătirea pentru dobândirea harului sfințitor al căsătoriei, pentru cei care nu rămân celibatari, adică nu intră în monahism. Vocația pentru Căsătorie, ca și chemarea la Preoție, este un fapt providențial, un act prin care Dumnezeu cheamă pe o anumite persoană spre "slujirea preotească" în căsătorie, îmbrăcând-o cu daruri specifice în virtutea cărora are putere de a-și îndeplini cu sfințenie misiunea⁴⁷. Chemarea nu exclude pregătirea, ci dimpotrivă, o impune. Față în față cu fecioria, Căsătoria nu este de mai puțină cinste în ce privește slujirea preotească, căci e o taină a Împărăției cerești. De aceea, cea mai bună pregătire pentru căsătorie devine și cea mai de seamă formare sufletească în vederea hirotoniei. Am avut ocazia de să arătăm și până acum felul în care căsătoria specific creștină, considerată ca taină divină, constă în transfigurarea iubirii reciproce dintre mire și mireasă, iubirea naturală devenind o alianță eternă indisolubilă pe care moartea însăși nu o poate distruge. Căsătoria este taina în care se realizează, cu anticipație, dobândirea bunurilor viitoare, ospățul nupțial al Mielului (Apoc. XIX, 7-9) și unirea pentru totdeauna a lui Hristos cu Biserica sa (Efes. V, 32). În unitatea firii comune, cele două persoane, mirele și mireasa, nu sunt ca niște părți ale unui întreg, ci fiecare este un tot, care își găsește împlinirea desăvârșirii sale în unirea cu Dumnezeu. În semnificația esențială a căsătoriei, în finalitatea sa transcendentă, care e altceva decât satisfacerea trupeză și chiar decât prosperitatea socială, întrezărim legătura intimă dintre Căsătorie și Preoție. Căsătoria creștină presupune spirit de sacrificiu, responsabilitate familială, maturitatea deplină a sufletului și trupului, cu alte cuvinte tocmai acele condiții pe care le implică pregătirea pentru hirotonie.⁴⁸

Pregătirea pentru Taina Căsătoriei constituie un capitol special de formare spirituală creștină. Din punct de vedere al firii omenești, lucrarea aceasta nu are ca scop nimicirea naturii, prin care înțelegem unitatea indestructibilă dintre suflet și trup, ci scopul ei este eliberarea firii întregi de sub impulsurile păcatului și dezvoltarea a tot ce este pozitiv,

frumos, nobil, bun și înalt în natura omenească. Spiritualitatea are ca țintă desăvârșirea firii în Hristos; omul nu este mutilat, ci spiritualizat, este eliberat doar din robia păcatului și ridicat pe planul unei vieți superioare. Pregătirea spirituală este esențial internă, fiind înainte de toate efort voluntar. Obiectivul ei, deși privește omul în totalitatea lui psihologică, este întru totul lăuntric: instaurarea omului nou pe ruinele celui vechi, prin oțelirea puterilor voinței care ne dau dominația supra vieții și asupra noastră înșine. În tinerețe ispitele cele mai puternice sunt pe tărâmul vieții senzuale, iar puterea sfințitoare ce se afirmă pe acest tărâm are cea mai mare înrăurire asupra voinței. Creșterea în virtutea castității și înlăturarea desfrâului, sub toate formele lui, nu se realizează de la sine, ci pretinde o luptă consecventă și îndelungată. Morala nu s-ar contopi atât de des cu morala vieții de căsătorie, dacă biruințele și înfrângerile de pe acest tărâm nu ar avea atâta însemnătate pentru toate faptele unui creștin^{48b}. Tânărul, ca oricine se lasă aici în voie, pierde foarte lesne simțământul mai delicat al cinstei și inițiativa personală în toate domeniile. Dimpotrivă, dacă biruie afirmarea de sine, aceasta are o noimă simbolică în viața viitorului sacerdot conjugal pentru toate celalate laturi ale formării sale morale. "Castitatea este absolut obligatorie și reprezintă cea mai bună pregătire psihologică, pe lângă că este cea mai buna garanție fizică pentru fidelitatea conjugală a vieții de familie"⁴⁹.

După Sfântul Maxim Mărturisitorul, harul singur nu produce în sfinți puterea de cunoaștere și patrundere a tainelor dumnezeiești, ci numai în colaborarea strânsă cu facultățile noastre de înțelegere⁵⁰. Ar fi greșit să ne inchipuim că harul singur, fără nici o contribuție personală la primirea și conlucrarea cu el, ar oferi unui slujitor al altarului puterea care îl îndreptățește să-și îndeplinească înfricoșătorul său oficiu. Cu atât mai puțin am putea crede că fără un element subiectiv fundamental, fără o participare personală, care să coopereze la deschiderea ființei celor doi miri spre primirea harului divin, s-ar putea realiza căsătoria ca taină într-un mod eficient. Purtător al harului ar putea fi și cel inconștient, dar numai cel conștient e în măsură să se edifice pe sine în lucrarea divină transformatoare la care ia parte. Pregătirea predispune și deschide potirul inimii spre lucrarea harului și face din suflet un vas curat, receptiv și prielnic pentru acțiunea divină. În cazul nostru, îndrumarea nu trebuie să

fie prematură, inițierea intelectuală nu trebuie lăsată la voia întâmplării, mai ales cea cu privire la cunoașterea realităților erotice. Părinții sunt cei dintâi care au datoria să lămurească copiii, după venirea epocii pubertății, scopul căsătoriei⁵¹.

b) Factorii educativi în pregătirea apropiată pentru căsătorie.

Dacă, prin naștere de prunci, părinții iau parte la lucrarea creatoare a lui Dumnezeu, prin educație aceiași părinți iau parte la pedagogia divină, în același timp maternă și paternă. Pe de-o parte, paternitatea divină, cea la care se referă Sfântul Apostol Pavel, constituie originea și modelul oricărei paternități și maternități în cosmos, prin care se plămuește etnicul și se pun bazele oricărei educații (cf. Ef. III, 14-15), pe de altă parte, prin Învierea Mântuitorului, această educație intră în dimensiunea mântuitoare a pedagogiei divine. Părinții sunt primii și principalii educatori ai copiilor, având o competență fundamentală în acest domeniu și ținând seama că într-un fel pregătirea pentru căsătorie se face încă din copilărie. La vremea consacrată, însă, acestei pregătiri, părinții își împart misiunea educativă cu alte persoane și alte instituții, ale Bisericii și ale comunității etnice și ecumenice, în nici un caz străine de idealurile vieții creștine, tradiționale, urmărindu-se o dreaptă observare și aplicare a principiului subsidiarității. Potrivit acestui principiu, ajutorul pe care îl primesc părinții în vederea educației prenuptiale se face numai cu respectarea limitelor intrinsece și de netrecut indicate de suveranitatea drepturilor lor la informare și formare pe acest tărâm pedagogic.

Satul românesc, cu tradițiile și datinile sale de sărbători, a constituit un mediu deosebit de favorabil pentru o educație corespunzătoare iubirii sponsale. Pedagogia divină din viața satului s-a identificat cu așa-zisa lege românească. Această lege este concrescută cu însăși ființa neamului. Legea privește acele rânduiești de viață pe care oamenii pământului le respectă în comportamentul lor, în așa fel încât ei devin, prin manifestarea lor în afară, ceea ce sunt de fapt în esența lor. Așadar, pentru acești oameni, legea neamului este de nedespărțit nu numai de conștiința lor, ci și de ființa lor. Prin lege, își spun cuvântul strămoșii. Ei sunt un important factor educativ, fiind nu simpli delegați ai părinților, ci chiar părinții părinților. Prin ei iubirea sponsală nu este modelată doar în cadrul familiei

umane restrânse, ci a familiei mai mari a neamului. Toate datinile satului aveau în vedere confreriile de tineri, de juni și de fecioare, care aveau, la rândul lor, drept scop al constituirii acestor confreri pregătirea pentru căsătorie.

Datinile de Crăciun, mai mult decât alte ocazii, erau consacrate în special manifestărilor prenuptiale. Colindele strămoșești, din categoria celor mai arhaice, descoperă o lume de eroi tineri, feți frumoși și fete de crai, ce trăiesc în culmea fericirii, nu doar că li s-a deschis perspectiva unui viitor luminos, garantat ca atare de Nașterea Domnului, ci mai ales pentru că au ajuns să guste, în duhul sărbătorii, fericirea adusă în lume de Hristos, sesizând astfel modelul divin al neamului, model pe care ei urmează să-l întrupeze în existență. În colinda pentru juni și lioare, castitatea ca esență a iubirii sponsale nu apare numai ca virtutea virtuților, ci ca virtutea legii românești însăși. Factori de educație, și de data aceasta, sunt mai ales părinții: preoții, strămoșii și părinții propriu-ziși. Nu putem omite a semnală faptul că pătrunderea pornografiei, în zilele noastre, până în cele mai intime colțuri ale căminului familial, pe calea undelor inductoare, a schimbat condițiile de educație prenuptială. Educația însăși e pusă sub semnul întrebării. Împreună cu alte tare ale vieții contemporane, pornografia surpă pedagogia divină din familie și din viața neamului.

La împlinirea datoriei privind pregătirea tinerilor pentru căsătorie sunt chemați toți dascălii neamului, din învățământului școlar, liceal, seminarial și universitar, în fruntea tuturor aflându-se de fapt preoții. Desigur, pentru a veni în sprijinul solicitat de iubirea inspiratoare și creatoare a părinților. Se înțelege că părinții nu sunt în stare, în condițiile vremii noi, să răspundă singuri tuturor exigențelor fenomenului educativ în ansamblul său. Subsidiaritatea acestora ar completa astfel iubirea paternă și maternă. Ca înlocuitori ai părinților, având obligația de a pregăti pe candidații la căsătorie, și chiar la preoție, printr-o viață preconjugală curată, acești dascăli, prin activitatea lor educativă, atestă caracterul fundamental al misiunii ce le revine și dovedesc că ei nu acționează decât în numele părinților. În calitate de dascăli ai neamului, însă, ei nu au doar consimțământul părinților, în rândul cărora se numără și strămoșii, ci chiar confirmarea acestora, vii și morți (morții-vii), pentru că au fost și sunt însărcinați de ei. În antiteză cu această misiune, ca o contrafacere a ei, în

zilele noastre , în școli de toate gradele, în instituții și “întreprinderi” particulare, se înfiripă cabinete de planificarea familiei, adevărate oficine ale morții, a căror finalitate contraceptivă și contragestivă constituie baza unei noi educații prin care se urmărește desființarea pedagogiei divine tradiționale. Părășiți adesea de părinți și de dascăli, tinerii de azi sunt chemați, în vederea salvării lor, să-și ia destinul, printr-o autoeducație prenuptială, nu însă în afară de Biserică, în prurile lor mâini.

c) *Principiile pregătirii tinerilor pentru căsătorie.* Educația tinerilor pentru căsătorie e lucrarea pe care o săvârșesc “părinții”, comunicându-le “fiilor” lor darurile ce le-au fost încredințate de către Sfântul Duh, cu intenția ca aceștea să se folosească de ele în vederea inaugurării unei noi Împărății a lui Dumnezeu pe pământ: *ecclesia domestica*. În calitate de “părinte”, Sfântul Apostol Pavel le spune credincioșilor din Corint: “*Eu v-am născut pe voi prin Evanghelia în Iisus Hristos*” (ICor.IV,15). Asemenea Sfântului Apostol, educatorul este persoana care “dă naștere” unei vieți noi, pe un tărâm al pedagogiei divine, patronat de Hristos și de Duhul Sfânt. De această educație atarnă două mari adevăruri. Unul se referă la faptul că tinerii sunt chemați să trăiască, în adevăr și în iubire, principiile vieții celei noi, iar alt adevăr privește modul în care se trăiesc aceste principii, nu urmărindu-se o desăvârșire a a vieții personale, de sine și pentru sine, ci trăirea și desăvârșirea acestei vieți în vederea fericirii celuiilalt. Acest lucru este valabil pentru cel care educă, precum și pentru cel educat. Pentru amândoi se impune condiția paulină: noua naștere să aibă loc “*prin Evanghelia în Iisus Hristos*”. În situația gravă a zilelor noastre, de generalizare în societate a pornografiei, tânărul își poate face uneori și propria lui educație, integrându-se în ritmul liturgic al vieții bisericești. În cazul acesta, numai preotul i-a mai rămas “părinte”. Am amintit de “autoeducație” doar cu scopul ca tânărul să ia aminte personal la principiile educației, pe care le redăm în continuare, privind cu toată seriozitatea drumul pe care îl are de parcurs până în pragul căsătoriei. Normele de față, departe de a fi niște rețete, sunt schița unui itinerariu, la îndemâna “părinților și “fiilor”, redată sub forma unei expuneri sinoptice. Norme sau principii, acestea sunt următoarele:

- *Necesitatea de a uni principiile vieții morale cu simțirea inimii câștigate de Hristos*, lucrare menită să pună bazele unei conștiințe religioase despre căsătorie. Nesimțirea inimii împietrite e semnul morții duhovnicești, care face ca orice disciplină să-și piardă valoarea și eficiența. Inima este centrul ființei omenești, rădăcina facultăților active, ale intelectului și voinței, punctul de unde provine și unde se întoarce toată viața duhovnicească. În inimă sunt ascunse visteriile harului, dar tot acolo se găsesc cuprinse și toate patimile. Pe de altă parte, mintea este cea mai înaltă latură a firii omenești, facultatea prin care omul tinde spre Dunezeu. Fiind cea mai personală parte a omului, principiul conștiinței și al libertatii sale, se poate spune ca ea este sediul persoanei. Prin unirea minții cu inima pătrunde în credincios *duhul* care înlătură orice fărâdelege. Fără inimă, *duhul* este neputincios, viața creștină rămâne un ideal; fără *duh* (mințe), inima rămâne oarbă, lipsită de direcție. Necesitatea cultivării intense a interiorității reiese de la sine. Dobândirea dragostei desăvârșite, care este una cu deplintatea harului, trebuie să fie precedată de curăție, de schimbarea voinței și în general de slobozirea de patimi. Toate acestea fiind lucruri de ordin general, să vedem și alte laturi particulare ale pregătirii pentru căsătorie⁵².

- *Necesitatea unei vieți active*, în care trupul însuși, cu toate simțurile lui, să funcționeze normal sub conducerea spiritului. Activitatea fizică e de mare însemnătate. “O viață sănătoasă de mișcare și de activitate musculară, precum și igiena de mâncare și îmbrăcăminte, e de mare folos unui regim de castitate, după cum o viață de trândăvie, petrecută în visări și lecturi erotice sau excese de mâncare și băutură, nu-i poate decât strica”⁵³. E vorba de asigurarea unor puternice mișcări prin gimnastică, sport, plimbări și excursii. E de observat și faptul că toate acestea nu sunt decât un substitut al muncii țaranului de pe ogoare și de la câmp, din pădure și de pe plaiuri. Trebuie, de asemenea, să avem în vedere și aceea că orice exagerare în această privință aduce cele trupești pe planul întâi al gândirii și al vieții, iar din acest fapt imboldurile firii căzute sorb un nou curaj și o nouă semeție. Foarte important , pe lângă sportul activ cu măsură, (pentru că nu e vorba de cel pasiv), este lucrul manual în câmp, casă sau grădină. De aceea, e bine să observăm că din

lumea spirituală vin impulsurile cele mai favorabile sănătății, curajului și răbdării fizice. Numai în armonie cu dezvoltarea sufletului, cultură fizică și asceza externă au o valoare pentru viața morală. “Nu ajunge numai postul trupesc pentru dobândirea dasăvârșitei neprihăniri și adeveratei curățenii, de nu se adaugă și zdrobirea inimii și rugăciunea întinsă către Dumnezeu și citirea deasă a scripturilor și osteneala în lucrul mâinilor, care abia împreună pot să oprească pornirile cele neastâmpărate ale sufletului”⁵⁴. “Postul nu ni s-a rânduit de fapt numai spre chinuirea trupului, ci și spre trezia minții, ca nu cumva, întemeindu-se de mulțimea bucatelor, să nu fie în stare să se păzască de gânduri”⁵⁵.

- *Necesitatea informării și formării intelectuale.* Ideile au o mare însemnătate asupra felului nostru de a vedea și de a prețui lucrurile, asupra întregului nostru mod de a fi și de a trăi. Pentru a cunoaște valoarea castității, care nu e numai abținere de la anumite acte externe, ci o încadrare în planul providențial al unui act divin și al unui ideal de viață, trebuie să avem în vedere exemple concrete, care constituie raționamentele cele mai convingătoare. Citirile bune din viețile sfinților sunt de un real folos. A îmbina numaidecât citirea cu fapta nu trebuie să rămân un simplu îndemn. Orice cunoștință trebuie să însemne și o mică biruință în sine. Fără atari fapte, intelectul se obișnuiește să plutească sfios pe deasupra vieții, în loc să pătrundă cu energie și să o domine⁵⁶.

- *Necesitatea înlăturării atenției.* O anumită asceză indirectă trebuie să aibă precădere față de înrăurirea cu țintă directă. E o mare greșală de tactică să se pună pe primul plan al sufletului lupta directă pentru înfrânare, pentru apararea nemijlocită față de ispita senzuală. Înlăturarea atenției, iar nu concentrarea ei asupra păcatului ce urmează a fi dezarmat, trebuie să constituie un principiu fundamental. Prin natura lor, “instinctele” sunt destul de “conștiente” și ar fi o aberație ca acestea să fie proiectate prin însuși actul educativ în centrul preocupărilor viitorului mire și sacerdot. Odată ce atenția se trezește asupra acestui subiect, imaginația lucrează, curiozitatea și dorința se aprind, iar rațiunea nu li se mai poate împotrivi. Intelectul nu e singurul care profită în cazul informațiilor pe care le primesc tinerii. Bunăoară, mai este și curiozitatea

care lucrează asupra voinței, mai repede chiar decât inteligența⁵⁷.

- *Necesitatea disciplinării imaginației.* Imaginile care hrănesc închipuirea au o adâncă înrăurire asupra faptelor și a statorniciei în credință a celui ce se pregătește pentru căsătorie. Dacă sufletul lui nu este fericit, apărât și ocupat cu imagini și gânduri înalte, ajunge să dea un răsunet sporit oricărei iluzii ce izvorăște din tendințe și apucături nesăbuite. În schimb, dacă și-a apărât imaginația, oprind ațățările fantastice să inunde în viața sufletului său, nu va cădea pradă acelei suprasensibilități ce iese la iveală în ținuta celui care dă de gol o tristă dezbinare între voință și faptă⁵⁸. Sensibilitatea dezordonată a acestuia din urmă e trezită de tot felul de imagini pe care le rulează spectacolul vieții văzute sau numai părute, după cum e întreținută și de o literatură de îndoielnică valoare, dar mai ales de produsele pornografice ale mass-mediei. “Cine vrea să progreseze cu adevărat și încă nu e sigur de puterea lui, trebuie să lucreze nu numai la sporirea puterii lăuntrice, ci să împuțineze și să îndeapărteze atățările din afară”⁵⁹.

Un mijloc eficace de a orienta imaginația într-un sens pozitiv îl aduce, în viața tânărului credincios, contemplarea icoanelor religioase. Această contemplare naște o comunicare, un dialog ontologic între Hristos, înfățișat în icoană, și credincios. Când icoana reprezintă un sfânt, dialogul cultic, trăit de credincios în fața icoanei nu se schimbă, deoarece sfântul reprezentat este și el un mădular al lui Hristos. Icoana e, atât pentru cugetul, cât și pentru mintea celui care o privește, o scară spre cele cerești, o punte aruncată între viața pământească și cea de dincolo, o punte ce ne ajută să creștem spre asemanarea modelului ce-l avem în față⁶⁰. Se înțelege astfel, ce însemnătate are icoana atât pentru purificarea imaginației, cât și pentru crearea acelor simțăminte prin care persoana iubită este proiectată într-o lumină ideală.

- *Necesitatea unei educații se sus în jos.* Pentru câștigarea castității, nu trebuie să avem în vedere o instrucție care pleacă de jos, ci una care își ia punctul de plecare de sus. Cateheții perioadei apostolice și patristice dădeau sufletului o hrană tainică, îi vorbeau despre destinul său înalt, îl conduceau spre o lume superioară, eliberând astfel viața

simțuală de greutatea reflexiunii vădit conștiente, precum și sufletul de presiunea procupărilor senzuale. Credința este aceea care apără sufletul de primejdiile ce pot surveni din lumea de jos. Momentul decisiv în stârnirea unei reflexiuni întinate este însăși alunecarea rațiunii din poziția ei firească, atrasă de apariția unei poftes trezite în conștiință⁶¹. Păcatul începe de fiecare dată prin căderea rațiunii din adevăr. Rolul ei devine, în stare de cădere, asemenea unei lămpi ascunse purtate de hoți, ce nu luminează decât dorința prin care tind să se satisfacă. Credința are menirea de a readuce rațiunea pe pozițiile ei de rezistență. Ea nu este numai un anumit punct de vedere, ci și un act de voință, după cum e și un ajutor moral prin care tânărului i se împărtășește o certitudine religioasă. Singura voință cu adevărat rodnică este aceea care izvorăște din har. "Cine n-a purtat jugul lui Dumnezeu", acela poartă, conștient sau inconștient, jugul lumii de jos"⁶².

- *Necesitatea unei pregătiri complete.* O bună pregătire a candidaților, tineri și tinere, pentru Taina Cununii constă din educația completă a caracterului, iar o bună instrucție este aceea care pune în lumină forța inepuizabilă de care dispune spiritul pentru a se face stăpân pe dorințele și dispozițiile trupești. Amândouă încep cu săvârșirea unor lucruri simple și ușoare, pentru ca din bucuria izbânzilor dobândite, viitorul soț și viitoare soție să deprindă puteri pentru altele și mai mari. O atenție deosebită trebuie acordată exercițiilor preventive de emancipare și antrenare spirituală⁶³. Există și o "propedeutică" spirituală, constând dintr-o luptă conștientă și hotărâtă împotriva a tot ce ne poate lua libertatea interioară: pasiuni, instincte, moliciune, limbuție sau încă boli, desgust, melancolie, lene, lașitate etc. Specialiștii în patologie (Freud și discipolii sai) se pare că sunt lipsiți de o cultură psihologică și pedagogică generală⁶⁴. Ei se opresc la amănunt, fără să considere viața întregă a sufletului. Grija religioasă de suflet lucrează asupra subconștientului într-un mod mai sigur și mai puțin periculos⁶⁵.

- *Necesitatea luptei împotriva mimetismului vârstei.* Lumea creștină are nevoie, înainte de toate, de credincioși în care principiile eterne ale Adevărului și ale Dreptății să fie înrădăcinate. Sufletul care nu

este mișcat de Adevăr este lipsit de har. Se întâmplă uneori tinerilor că le este rușine să-și mărturisească unii altora sentimentele lor cele mai bune, făcând paradă de o mulțime de sentimente josnice pe care nu le au. E mimetismul vârstei, tendința naturală de a lua culoarea morală a mediului înconjurător. S-a spus adesea că cel mai bun mod de a te apăra este să ataci⁶⁶. Acest lucru este adevărat și când e vorba să ne apărăm împotriva influențelor rele ale unui anumit mediu. Să stimulăm pe viitorii miri să răspândească principii bărbătești, în loc să se lase câștigați de corupție și erezii morale. Să-i convingem că menirea lor este să arate ce schimbări aducătoare de belșug poate aduna într-un mediu stricat o voință hotărâtă la bine. Să le trezim dorința de a se identifica cu cavalerii Graalului⁶⁷. Îmbrăcarea platoșei și încingerea săbii sunt exigențe care privesc deopotrivă Taina Căsătoriei și Taina Preoției. Numai hotărârea neclintită și iubirea cuceritoare pot aduce izbânda într-o lume morală care, neputincioasă să-și apere crezul și idealul, le împing pe amândouă în sânul mediocrității. Astăzi nu mai suntem triumfaliști. Avem curajul să ne privim în față.

d) *Problema pregătirii pentru căsătorie a candidaților la preoție.* Biserica romano-catolică nu e preocupată de acest subiect al căsătoriei preoților, de vreme ce nu sunt admiși în cler decât celibatarii. Cărțile Noului Testament ne arată însă că cei mai mulți dintre Apostoli au fost căsătoriți și, prin urmare, Taina Căsătoriei nu poate fi incompatibilă cu slujirea preoțească. "Se cuvine însă episcopul să fie fără de prihană, bărbat al unei femei, cuminte, cuvincios, primitor de străini, destoinic să învețe pe alții... bun chivernisitor în casa lui, având copii ascultători, cu toată bunăvoința" (I Tim. III, 2-4). Aceste criterii pauline de selecționare a candidaților la hirotonie nu au prezentat, pentru exegeți, nici o dificultate la interpretare, în afară de condiția ca cel ales pentru altar să fie "bărbat al unei femei". Cea mai temeinică interpretare însă ne face să înțelegem: o singură dată căsătoriți⁶⁸. Această interpretare corespunde întru totul concepției pauline despre căsătorie, precum și spiritului în care marele Apostol al lui Hristos înțelege să se facă selecționarea candidaților la hirotonia întru preot și diacon⁶⁹.

Ne-am fi așteptat, poate, ca autorul exaltării stării de feciorie,

Sfântul Pavel, să se situeze în rezolvarea acestei probleme pe punctul de vedere al idealului monahal, pretinzând sau cel puțin recomandând să rămână necăsătorit, cel ce aspiră la hirotonie. Dar nu a făcut acest lucru; nu din considerentul că la vremea aceea trebuie să fi fost destul de redus numărul bărbaților creștini necăsătoriți, dar capabili să îndeplinească celelalte condiții de intrare în cler. Alte motive, superioare, de ordin doctrinar și tainic, trebuie să fi fost avute în vedere la selecția clerului. Exigențele Sfântului Apostol Pavel se referă, mai presus de orice, la unicitatea absolută a căsătoriei candidatului la preoție. Biserica nu recunoaște importanța sacramentală în plenitudinea sa decât unei singure căsătorii⁷⁰. De aceea preoții trebuie să practice ei înșiși învățătura pe care se cuvine să o predice și altora. În creștinism relațiile dintre soți, nu mai sunt simple legături trupești, ci un mod concret de a realiza în viața personală a celor doi imaginea unirii dintre Hristos și Biserică. Căsătoria este adusă astfel în cea mai intimă apropiere de preoție. E firesc, așadar, să se pretindă candidaților la preoție o educație deosebită, pregătirea pentru căsătorie făcând, în același timp, totuși, una cu pregătirea pentru preoție.

Lipsa de interes a teologiei romano-catolice pentru căsătorie ca taină o face să rămână, și în zilele noastre, la ideea obligativității celibatului, impus tuturor membrilor clerului. Exegeții sunt însă împărțiți în două, ca și teologii din domeniul moralei catolice, de altfel. După unii: "Celibatul este o lege bisericească, care își are fundamentarea principală în Noul Testament (Mt. XIX, 12 ; I Cor. VII, Ap. XIV, 4). După alții însă: "La Pavel... ca și în Evanghelia... nici o vorbă de celibat obligatoriu"⁷¹. Adevărul este însă că, în temeiul învățaturii pauline, preoții și diaconii e bine să fie căsătoriți, nu numai pentru a nu da loc la suspiciuni în ce privește corectitudinea vieții lor particulare, dar și pentru faptul că familia constituie proba superioară a celui ce râvneste să chivernisească Biserica (casa) lui Dumnezeu (I Tim. II, 5). Însă, mai presus de toate, rămâne faptul că Biserica vede în căsătorie o taină.

4. Femeia în fața Căsătoriei ca Taină

a) *Destinul și locul femeii în univers.* Bărbatul este destinat să ducă greul luptelor vieții și să slujească altarului. El pune plinătatea forțelor spirituale ale personalității sale în independență față de devenirile existenței, împotrivindu-se dominației stihiiilor trecătoare. Femeia este predestinată iubirii. Destinul ei nu este mai puțin încărcat de slavă. Ea nu se împotrivește, ci imprimă unei stări trecătoare eternitatea sa. Ea este aleasă să fie preoteasă în creație. Punând în iubire plinătatea înzestrărilor sale, ea își leagă toate speranțele de iubire. De aceea ea este mai strâns legată de toate tainele vieții. Înțelegerea Tainei Căsătoriei e mai aproape de inima femeii. Îmbrăcată în frumusețea regăsită a asemănării cu Dumnezeu, ca un cristal învăluit de lumina soarelui, femeia are în creștinism mișcările sufletului îndreptate din lumea văzută spre lumea nevăzută, spre tainic, spre Dumnezeu. În iubirea femeii este prefigurată unirea pământului cu cerul. Ursita femeii este mai ales aceea de a-l căuta și afla pe Hristos în Taina Căsătoriei. Gustând din dulceața binefacerilor divine, pe care numai experiența trăită poate să le descopere, ea se ridică spre Dumnezeu ca mireasă și se dăruiește lui Dumnezeu până la jertfirea de sine. În acest sacrificiu este cuprinsă atât iubirea mirelui său cât și nașterea de prunci. De fapt, aceasta este și temelia "Cetății lui Dumnezeu", a cărei piatră unghiulară e Taina Nunții⁷².

Afinitatea cosmică pe care ființa femeii o are cu elementul ceresc, prin care se descoperă sensul divin al căsătoriei creștine, reiese din faptul ca ea este ultima creatură zidită de mâinile lui Dumnezeu. Între îngeri și femeie se cuprinde tot universul. Prin femeie, creațiunea este chemată la desăvârșire și înveșnicire⁷³. Ea nu apare pe ultima treaptă a existenței ca un cast decor al cosmosului și nici ca un fragment de realitate prin care se plinește o lacună a creației. Bărbatul a fost chemat să fie colaborator cu Atotțiitorul în creație. El e factorul dinamic al dezvoltării și spiritualizării progresive a creațiunii. Lumea are pe bărbat drept capul ei, centrul ei ontologic. Femeia însă, după Sfântul Apostol Pavel, e "slava bărbatului" (I Cor. XI, 7). În puritatea sa luminoasă dintâi, ea este ca o oglindă care reflectă chipul bărbatului, îl descoperă lui însuși, iar prin acest lucru îl predispune unirii cu Dumnezeu. În acest fel,

ajutorul pe care îl acordă bărbatului este acela de a se înțelege pe sine, de a-și realiza în lume destinul propriu, dar în același timp și de a-și realiza împreună un destin comun specific vieții creștine. Printr-o supremă încordare și activitate creatoare, care presupune o întrepătrundere cu harul divin, omul trebuie să devină făuritorul unității făpturii. Femeia rămâne puterea receptivă a elementului divin. Vocația cea dintâi a Creațiunii, care constă în "unirea naturii create cu energia dumnezeiască necreată" e rânduită în planul providențial a se împlini prin femeie⁷⁴. Ea va mărturisii în lume, prin faptul că rămâne o icoană a paradisiului ce nu poate fi dat uitării: ultimul act în timp al iubirii divine creatoare, dar mai mult decât atât, va reflecta și va împărtăși această iubire în universul nou, spiritual, pe care îl creează împreună cu bărbatul în Căsătorie.

b) Semnificația iubirii în viața femeii. În viața femeii iubirea nu este un accident, un sentiment accesoriu. Iubirea ei este esența sufletului ei; ea este o preoteasa a iubirii. Este mireasă și mamă. Omul a fost creat după imaginea lui Dumnezeu. Perechea umană păstrează în moduri distincte chipul lui Dumnezeu, de care atârnă aptitudinile diferite ale celor două persoane. Astfel, bărbatul nu posedă "instinctul" patern în felul în care îl posedă femeia pe cel matern. Bărbatul nu are nimic din acel imediat în natură care să reproducă în mod spontan categoria religioasă a paternității. Într-un text al unui vechi fragment liturgic referitor la Preacurata Fecioară Maria, se spune: "Tu ai născut pe Fiul fără tată, pe acest Fiul pe care Tatăl mai înainte de veci l-a născut fără mamă". Analogia, deși nu este pe deplin adecvată marilor realități divine, este totuși sugestivă, în înțelesul că Fecioara devine chipul omenesc al paternității divine, o punte a unei apropieri intime de Dumnezeu. "Dacă paternitatea este categoria vieții divine, maternitatea este categoria religioasă a vieții umane"⁷⁵. Esența tainică a acestei maternități este castitatea, un element interior prin care se manifestă spiritul ca iubire, care face din femeie o vestală a iubirii și o așează pe verticala vieții. Destinul se îndreaptă în direcția orientării ei: spre lumină sau întuneric, după cum și femeia are în cuget și simțiri pe Fecioara Maria sau pe strămoașa Eva, se îndreaptă spre Taina Nunții sau spre contrariul acesteia, degradarea iubirii.

Neasemuit mai mult decât bărbatul, femeia este impregnată de iubire. Ea se dăruiește exclusiv și integral bucuriei iubirii. În vreme ce la bărbat iubirea apare mai degrabă ca un talent, atitudinea lui față de iubire nefiind universală, la femeie se arată mai adâncită în ființa ei, dându-i o nuanță mai hotărâtă de originalitate și amploare. Femeia se dedică în întregime iubirii. Caracterul personal al iubirii face din femeie un organ de receptivitate spirituală, care ține lumea dreaptă și pe bărbat aproape de Dumnezeu. Femeia este mai capabilă decât bărbatul să se elibereze de impulsurile senzuale, să se înalțe în feciorie și castitate, să-și desprindă destinul de impulsurile fizice și de economia organică a propriului său trup. Tăria puterii spirituale a femeii constă în ceea ce se numește "cinste femeiască" sau "etern feminin". Între aceste două expresii există o relație de complementaritate. "Cinstea" femeii nu poate fi altceva decât revelația "eternului" cu care e investită demnitatea femeii în creștinism. Această concepție nu pornește de la vreă dispoziție din afară, ci este expresia acelei nobleți de simțire pe care un suflet feminin, dezvoltat în orizonturile vieții creștine, îl aduce în față căsătoriei ca taină. Deși nu se opune cu dârzenia bărbatului stihilor trecătoare, femeia nu poate trăi numai pentru clipa de față. Chiar și din punct de vedere biologic, ea se află într-o lume de consecințe nesfârșite. Morala și cinstea femeiască izvorasc din spiritul de răspundere și prevedere al femeii, care se referă la un destin veșnic, din împotrivirea ei față de toți aceia care fac dintr-un instinct natural suprema lor lege și mărginesc iubirea, reducându-o la capriciile cele mai contradictorii și mai nestatornice⁷⁶. Castitatea pentru femeie, cerută de sancțiunile căsătoriei religioase și răspunderile familiei, nu este numai ceva natural și social. Pornind dintr-un instinct mai sănătos de conservare a vieții în întregul ei, castitatea nu degenerază nici atunci când funcțiile biologice ale femeii urmează căile maternității⁷⁷.

c) Femeia față în față cu realitățile căsătoriei. Adevărurile care exprimă grandoearea luminoasă a femeii stau în legătură cu semnificația tainică a căsătoriei, prefigurată de crearea ei în paradis. Ceea ce Beatrice a fost pentru Dante, un chip gingaș și feciorelnic, femeia este pentru orice tânăr curat, în vederea realizării căsătoriei creștine, un imbold de reculegere și libertate morală, după cum lucrurile pieritoare

sunt o icoană a celor nepieritoare, iar frumusețea pământească o chemare pentru tot ceea ce este desăvârșit. Dante cere Beatricii să-l călăuzească spre paradis și ea îi servește de călăuză în sferele cerești. Paradisul însuși se oglindește în Beatrice, iar frumusețea ei crește pe măsura ce se apropie mai mult de Dumnezeu. Prin venirea Sfântului Duh la Cinzecime, paradisul e o nouă realitate, nu mai este imaginea nostalgică a Edenului pierdut, ci este o nouă realitate a istoriei. Sionul devine Noul Ierusalim. Sublimă în măreția ei, ziua de Rusalii e priveriștea existenței restabilită în frumusețea dintâi, temelul împreunării Bisericii cu Hristos, alianța definitivă a bărbatului cu femeia, amândoi uniți pentru totdeauna în Dumnezeu⁷⁸. Femeia creștină este Beatricea noului paradis.

Prin Taina Căsătoriei, măreția femeii e mai presus de orice măreție. Căsătoria creștină este locul în care Dumnezeu este de față cu adevărat și sălășluiește în viața celor doi soți. De cele mai multe ori, Hristos se adresează bărbatului prin sufletul femeii. Ea poate înrâuri adânc și tainic asupra soțului prin influența ei asupra conștiinței și a părții mai bune din firea lui. Pentru aceasta însă, femeia trebuie să stea mai sus decât acesta. "Femeia trebuie să fie regina și capul sau trebuie să poarte corana regală, adică trebuie să ajungă la căsătorie într-o stare de feciorelnică curăție și aceasta, în orice grad de viață socială, fără excepție. Pentru ca să o poată privi, bărbatul trebuie să-și ridice ochii în sus, trebuie să poată spune în orice clipă: "e mai bună decât mine". "În cazul acesta femeia e stimată și deține locul pe care îl așteaptă. Dar dacă femeia a greșit și nu a ajuns la căsătorie strălucind de curăție, în ochii soțului ea și-a pierdut coroana, e detronată, chiar dacă el este seducătorul. Ajungând nemulțumit că nu vede o frunte încinsă cu diadema virginității, bărbatul nu are nici o considerație pentru ea, nici o iubire și lasă să se dezlanțuie toată brutalitatea lui asupra ei. Acolo unde castitatea femeii nu opune frână sa, bărbatul se lasă dus de orice exces"⁷⁹. Diadema curăției are o nemărginit de mare și decisivă pondere în destinul vieții conjugale, ca și în istoria popoarelor. Bărbatul vrea ca femeia să fie mai sus decât el, fiindcă ține să se ridice deasupra lui însuși, într-un elan de desăvârșire spirituală. El privește femeia cu dorul după veșnicie. De aceea, nu va ierta niciodată pe femeia care îl face să piardă respectul pe care îl are cineva pentru altul mai sus decât el și pentru aceea femeii i se interzice

mai mult decât bărbatului, nu fiindcă e mai puțin decât bărbatul, ci fiindcă e mai mult decât el. Bărbatul se poartă cu femeia cum se poartă cu ceea ce are el mai de preț în sine, cu propriul său suflet și cu propria sa conștiință, iar după concepția cu care privește femeia își destăinuie și destinul său veșnic⁸⁰.

d) Pregătirea specială a femeii pentru căsătorie. În ce privește pregătirea pentru Taina Căsătoriei, femeii îi revine un rol decisiv. Căile Domnului trec prin ea. În făptura ei, tainica împreunare a omului cu divinul se vedește mai pură și mai luminoasă. Femeia trebuie să-și dea seama limpede de lucrarea pe care ea o poate întreprinde în vederea ctitoririi unei adevărate căsătorii creștine, pentru ca în educația ei proprie să nu-și greșească drumul. Să ne amintim de Ifigenia lui Goethe, unde ni se prezintă, mai întâi virtutea îngustă a bărbatului, în tot tragicul său, orbirea lui, chiar în silințele cele mai nobile, neputința de a combate un rău, fără a pune altul în loc. E tema pe care, sub un alt unghi de vedere, o tratează și Dostoievski în *Demonii*⁸¹. La Goethe însă, în fața bărbatului e adusă femeia din sufletul căruia izvorește cea mai rodnică putere, tocmai pentru că ea nu se îngrijește de ceea ce trebuie să facă, ci de ceea ce trebuie să fie: grija ei se îndreaptă asupra adevărului, dreptății și sfințeniei, căci numai din acestea poate izvorî energia de realizare a idealului. Ifigenia, în cazul de față, se identifică cu Maria sora lui Lazăr, din Evanghelie, care stă la picioarele Mântuitorului. Ea s-a spălat de orice prihană diavolească, ea se ferește de orice ticăloșie și stăruie în nesdruncinata credință ce o are în puterile mai înalte ale sufletului⁸². "Liniștea sfântă" a femeii este "eternul feminin". Pestalozzi, cere și el ca fetele să fie educate în vederea "liniștii lăuntrice"⁸³.

În vederea alcătuirii unei căsătorii creștine, este de mare folos ca energiei bărbatului ce se afirmă în afară, în tumultul luptelor vieții să-și vină în sprijin acea putere a femeii care se adună înlăuntru și lucrează cu liniște și prin liniște. Femeia aduce cu sine în cămin setea liniștei eterne. Însă liniștea lăuntrică înseamnă: a te izbăvi de zbuciumul egoismului și activismului steril, a săvârși în fiecare zi lepădarea de sine, ca cea mai de aproape de suflet, cea mai tăcută lucrare, știind bine că numai așa firea trece din nou prin durerile facerii. Femeia este ființa care dăruiește și se

dăruiește, ființa care se roagă în tacerea nopții sfinte. Noaptea a devenit simbolul înrâuririi sale binefăcătoare în familie. Dar noaptea aceasta nu e mai puțin minunată decât ziua. Tenebrele ei sunt izvoare de lumină. Noaptea are revelații pe care ziua le ignoră, ea are mai multă familiaritate cu misterele originii și cu cele ale veșniciei. În ea e cuprinsă și Taina Căsătoriei. De aceea nu trebuie să uităm, ca un fapt de mare actualitate, opera ei cea mai importantă și cea mai adânc pedagogică : să încurajăm și să sprijinim particularitatea spirituală a femeii, spre a o pregăti în chip divin pentru neasemuita ei răspundere în cooperarea duhovnicescă a celor două sexe la întemeierea căsătoriei creștine⁸⁴.

Pregătirea pentru căsătorie, în cazul femeii, privește direct neprihănirea ca sfințenie. De fapt, sfințenia pe care trebuie să o aducă în căsătorie femeia este superlativul și supranaturalul rugăciunii și a dăruirii de sine. "Cu cât o femeie e mai sfântă, cu atât este mai mult femeie"⁸⁵. "Când se păcătuiește împotriva sfințeniei se păcătuiește împotriva eternului feminin"⁸⁶. Decăderea de la sfințenie este începutul perversității. Aflându-se pe verticala vieții, cum am mai spus, femeia poate să se îndrepte spre țeluri opuse, spre ceea ce este mai pur și mai înalt, dar și spre deplinatarea josniciei. Sfânta Fecioară Maria este modelul suprem al dăruirii de sine, ca și al neprihănirii întru sfințenie, pe când vechea Eva este modelul decăderii. Josnicia aceasta este înveșmântată adesea în farmecul exterior al femeii, care acoperă un imens pustiul sufletesc. Corupția bărbatului nu este atât de hotărâtoare în destinul căsătoriei pe cât de decisivă este a femeii, deși statutul etic al conviețuirii impune obligații identice celor doi soți. Decăderea femeii se prefăce în înșelătorie, care poate deruta, în cazul nostru, o bună apreciere a unei viitoare soții.

e) Evaluarea femeii de către bărbat în vederea întemeierii căsătoriei. O educație temeinică a gustului pe tărâmul pregătirii pentru căsătorie nu este un lucru atât de simplu. Orbirea și nesiguranța judecății în privința alegerii unei mirese se întâmplă când cineva nu este îndrumat serios asupra celor pure și nepieritoare, lundu-se după aparențe. Cu toată declarațiile de bună credință, oricât de elocvente, care încearcă prezentarea non-valorilor ca valori, adevărul nu poate să fie ascuns. Goliciunea și falsitatea nu pot avea ascendent asupra sufletului curat.

"Toți acei care se depărtează de lucrurile fără prihană, fie oricât de tainic, se tradează foarte repede în alegerea lor față de sexul celălalt și sunt atunci aspru pedepsiți prin înjosirea și pustiul ce aduce cu sine orice legământ cu prihană. De aceea, nu rareori un bărbat nehotărât, care nu s-a dezbărat de cultul superficialității, este pedepsit de către o femeie superficială care, potrivit alegerii lui tainice, trebuia să-i fie ursită. Aceasta nu ar fi câștigat niciodată putere asupra-i, dacă el și-ar fi făcut educația în vederea unei hotărâri depline între adevăr și minciună, aparență și realitate, vreme și veșnicie. Cu cât e cineva mai hotărât și mai nezduncinat pornit spre neprihănire, cu atât mai fin și mai limpede va pătrunde falsitatea și superficialitatea, chiar fără a cunoaște mai deosebit oamenii. O educație de sine prevăzătoare poate în orice caz să ajute siguranța gustului și judecății pe acest tărâm. Mai întâi ne dăm foarte bine seama de ceea ce are preț în viață: apoi ne ascuțim ochiul pentru semnele exterioare ale vieții lăuntrice și ne facem atenți la graiul convingător al lucrurilor mici și al momentelor de nesupraveghere în viața semenilor noștri. Atârnă de educația de sine să ne constrângem și să ne stăpânim față de orice capitulare pripită și trădătoare a ochilor, graiului și întregii noastre ținute la impresiile care ne vin de la sexul celălalt... Pavăza cea mai sigură față de orice amăgire este următoarea : să te dezbari înlăuntrul tău de orice slăbiciune pentru jocul înșelător al aparențelor exterioare și al formelor pieritoare. Cine nu are putere trebuitoare pentru această prefacere de sine și cerbicia pentru atare hotărâre cată să sufere urmările . Nimeni nu-i poate veni în ajutor"⁸⁷. Am redat pe larg acest citat pentru a atrage atenția asupra obligațiilor ce revin candidaților la căsătorie în alegerea viitoarelor mirese. O evaluare justă este și pentru tineri apanajul unei bune pregătiri.

f) Pregătirea viitoarelor preotese pentru căsătorie. Având o concepție înaltă privitoare la căsătorie, nu ar mai fi nevoie de o pedagogie specială de care să depindă formarea viitoarelor preotese. Căci rigoarea moralei tradiționale exercită o acțiune educativă de așa natură, încât ea poate fi numită sacerdotală. Se impune, însă, următoarea observație. Primii ani ai adolescenței fac parte din viața romantismului și a idealismului visător. Nimic nu e mai periculos decât a introduce în această lume de

reverie, poezie și de credință elemente de instruire prozaică. Date pe înțelesul vârstei lor, anumite advertisemente, din partea unor mame credincioase, va fi destul pentru viitoarele soții-preotese a le impresiona într-un mod edificator. Un ideal de curăție după modelul fecioarelor și mamelor sfinte din istoria creștinismului, le va feri mai bine de pericolele dinlăuntru și din afară, decât cunoașterea umbrelor din această lume din literatură sau filme⁸⁸. În viața tradițională a satelor noastre, din care s-a recrutat numărul mare al preoteselor de altă dată, mamele își creșteau fetele în frica lui Dumnezeu și rușinea față de oameni. "Rușinea" aceasta nu este jena nesănătosă a conduitei, care provine tocmai dintr-o atenție prea mare dată lucrurilor cu caracter senzual. Dimpotrivă, rușinea este o funcție sufletească protectoare și indispensabilă tinereții, este viața inconștientă ce se apară contra reflexiunii indiscrete. Vechea concepție despre viață, care se bazează pe această calitate a "fetelor fecioare" ține seama mai bine de realitățile vitale ale neamului decât lipsa de pudoare ale multor domnișoare de astăzi care ar dori să ajungă preotese.

g) *Femeia privită în perspectiva teologiei apusene.* Pentru a aduce în discuție atitudinea teologiei romano-catolice cu privire la raportul în care se află femeia față de căsătorie, ar trebui să revenim la mărturia marelui doctor al Apusului scolastic, adică la Thoma de Aquino. Inspirat din filosofia antică a lui Aristotel, pentru care singur elementul masculin este măsura tuturor lucrurilor și constituie omul prin excelență, femeia apare la Thoma o ființă degenerată și o făptură păcătoasă. Fiind zidită exclusiv în vederea procreerii, rolul ei spiritual, în vederea realizării căsătoriei creștine, este minor. "Prin natură, femeia este inferioară bărbatului" zice el⁸⁹, contestandu-i se în acest fel o legătură imediată cu Dumnezeu. Numai bărbatul este acela care se ridică până la Dumnezeu, stabilind un raport nemijlocit cu El. Femeia rămâne în întregime în serviciul naturii, rânduită în mod providențial de a nu fi altceva decât o matrice a perpetuării rasei umane. De fapt, se spune, calitatea de genitor aparține bărbatului, iar femeia ar fi aceea care, în mod auxiliar, îi furnizează materia. În orizonturile acestei viziuni, căsătoria nu are decât o valoare "lumească", deși marele doctor nu s-a grăbit să-i rupă pecetea sacramentale. Mântuirea femeii este dublă: una este universală, privind întreaga făptură,

iar alta este secundară, particulară, care face pe femeie să fie răscumpărată din păcatul propriei sale feminități⁹⁰. Desigur, concepția lui Thoma de Aquino nu-și trage esența numai din considerațiile biologice ale lui Aristotel; ea are radacini înfipte în solul unei tradiții apusene din vremea patristică, cu unele ramificații în Răsărit. Pentru Fericitul Ieronim, femeia este "ianna diaboli, via iniquitatis" - poarta diavolului, calea nelegiurii. E adevărat că epitete acuzatoare folosesc și Sfinții Păinți când vorbesc sau scriu despre femeia care lucrează pe plan negativ: "antiquum diaboli organum" - mădular străvechi al diavolului (Sf. Ioan Gură de Aur). Niciodată însă un părinte din Răsărit nu se va referi la natura însăși a femeii cu epitete de acest gen și nu o va degrada, așa cum o face Thoma de Aquino. Mai drastic decât Thoma apare însă Ieronim: "diabolum mulierum accipium", socotind pe femeie drept diavol.

Indiscutabil, Conciliul Vatican II pune în alți termeni "problema femeii". Raporturile dintre bărbat și femeie, în prima parte a capitoului II al constituției *Gaudium et spes*, prezintă un caracter net impersonal, în care de fapt e vorba de sensul comunitar al voinței umane, prin care familia e introdusă în alte forme sociale mai cuprinzătoare, printre "legăturile sociale necesare avântului uman" și care "corespund întru totul naturii sale intime" (GS n. 35)⁹¹. Constituția face un pas înainte în raport cu simpla constatare pe care o găsim în enciclica *Pecem în terris*, unde printre "semnele vremii" figurează și "intrarea femeii în viața publică". Reevaluarea situației pe care o prezintă femeia în viața publică apare ca un factor esențial de îmbogățire pentru întreaga umanitate, fiind un indiciu prețios al faptului că "omul modern este în drum spre o dezvoltare mai completă a personalității sale" (GS. n. 41). Recunoașterea însăși a demnității feminine marchează un progres imens în evoluția umanității, o manifestare mai explicită "a acțiunii creatoare a lui Dumnezeu". Din această cauză, constituția notează că "această societate a bărbatului și a femeii este expresia primă a comuniunii persoanelor" (GS. n. 12). Tot ceea ce se poate spune cu privire la necesitatea de a permite o deplină dezvoltare a calităților pe care le au femeile, în același fel în care aparțin bărbaților, își găsește explicația sa în această simplă afirmație conciliară⁹².

Pentru tezele formulate la Conciliul Vatican II nu există o "problemă a femeii" care ar trebui izolată și rezolvată în sine, de aceea

nici mesajul pe care Conciliul îl adresează femeii nu este lipsit de echivoc. El nu urmărește "promovarea femeii". Cu atât mai puțin, nu se pomenește despre rolul femeii în constituirea familiei sau în realizarea căsătoriei ca taină. De aceea am putea spune că, la Vatican II, ideea tomistă care face din feminitate un "păcat original" a rămas neclintită pe poziția sa tradițională : ea exprimă contrariul, devenit clasic, de la Geneză II, 18-23, după care, în afară de femeie, bărbatul nu ar avea un ajutor care să-i fie potrivit. Cel mai înalt titlu pe care femeia l-a dobândit în teologia romano-catolică este *fons vitae*, fântâna vieții, leagăn conștient al omenirii. Strâns lipită de natură, femeia furnizează Creatorului (termen prin care Thoma de Aquino înțelege "bărbatul") aluatul trupesc al viitorului om. Concluzia este categorică: în timp ce în bărbat domină elementul logic și spiritual arhitectonic, în femeie domină elementul biologic și afectiv.

Note

1. Fr. W. Forster, *Hristos și viața omenească*, trad. de Nicolae Colan, Sibiu, ed. II, 1946, p. 208.
2. Max Scheler, *Über Scham und Scange fuhl*, în *Schriften aus dem Naiclass, Der Neue Geist* Verlag, Bd. I, p.53-148. Scheler va compara "eternul feminin" cu o aură fină care învăluie ca o sferă corpul uman, reprezentând o graniță obiectivă a sentimentului de inviolabilitate și intangibilitate al acestuia", p. 52.
3. E. Baudin, *op. cit.*, p.383.
4. E. Dublanchy, *Chastete*, D.T. II, 2, Paris, 1923, 2319-31.
5. Charles Brutsch, *La Clarte de l'Apocalypse*, V-eme, 1966, p.240-242.
6. Philarete M. *Choix de sermons et discours*, trad. A. Serpinet, III, 1866, p.169.
7. P. Evdokimov, *op. cit.*, p.22.
8. *Filocalia*, I, p.100.
9. *Filocalia I*, p.102.
10. *Ibidem*, p.247.
11. *Filocalia rom.* vol.II, trad. Preot Dr. D. Stăniloae, Sibiu,

1947, p.276-277.

12. Joseph Sittler, *Appelles a l'unite*, în "Istina", 1962, nr. 2-3.
13. "Prin aceasta a îndreptat nu numai ochii cei curajoși și desfrânați cât sufletul cel așezat înlăuntru, care folosește rău ochii cei dați de Dumnezeu" *Filocalia*, p.102.
14. Philarete, *op. cit.*, p.169.
15. Origen, P. G. XIII, 1230.
16. P.G.LI. 30, LXII, 406.
17. P.G. XXXVI, 541-542.
18. M. Berdiaeff, *De la destination de l'homme, Essai d'etique paradoxale*, 1935, p. 244.
19. *Ibidem*, p.247.
20. Lucrarea este indicată și analizată la P. Evdokimov, *op. cit.*, p.53-54.
21. Pr. Vasile Coman, *Religie și caracter*, Brașov, 1944, p.102-103.
22. F.W. Forster, *Scoala și caracterul*, trad. I.S. Constantinescu, ed. III, Buc.1936, p.29.
23. F. W. Forster *Indrumarea vieții*, p.160.
24. Mariano Lepore, *La purezza forza del corpo*, Roma, 1938, p.25-26.
25. M. Philarete, *op. cit.*, p.167.
26. F.W.Forster, *Indrumarea vieții*, p.190.
27. Ovidiu Papadima, *O viziune românească a lumii, Studiu de folclor*, Buc, 1941, p110.
28. După D.I. Belu, *Despre iubire*, p.103.
- 29 a. A se vedea la Ovidiu Bîrlea, *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, Buucurești, 1967, Albină, p.5-8, Oaie, p.268-270.
- 29 b. Th. Fecioru, *Poporul român și fenomenul religios*, Buc.1939 p.64.
30. Lucian Blaga, *Spațiul mioritic*, Buc. 1936, p.118-119.
31. O. Papadima, *op.cit.*, p.114.
32. *Ibidem*
33. George Vîlsan, *Nedeile de pe culmile Carpaților*, în "Opere alese", București, 1971, p.659.

34. Philippe Delhaye, *Dignite du mariage et de la famille*, în "Vatican II L'Eglise dans le monde de ce temps" tome II, p. 387-409.
35. H.Leclercq, *Femme*, p.1340.
36. Prof. N. Chițescu, *Doctrina despre Sfântul Har*, în "Biserica Ortodoxă Română", LXI (1943), nr.10-12; Prof. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigore Palama*, Sibiu, 1938.
37. Cf. Binkowski, *Die Eheguter nach Duns Scot*, în "Wissenschaft und Weisheit", 1940, la P. Evdokimov, op. cit., p.55.
38. Cl. Schahl, *La doctrine des fins du mariage dans la theologie scolastique*, 1946.
39. P.L. 176, 860.
40. P. Sertillange, E. Chenou, A. Weiss, H. Tandiere, Fr. Streng, Herbert Doms, Beradin Krempel, D. Hildebrand, J. Muller, etc.
41. R. Boigelot, *Du sens de la fin du mariage*, în "Nouvelle revue Theologique", 1939, p.3-33; E. Boissard, *Question theologique sur le mariage*, 1948.
42. Vatican II, *op.cit.*, texte, p.111-112.
43. *Ibidem*.
44. J. Dermine, *L'institution de mariage*, Paris, 1932, p.33.
45. Există o deosebire între concepțiile platoniene și aristotelice pentru care afinitatea conjugală e o concesie făcută trebuințelor speciei și concepția biblică. "Idealul este de a depăși acest stadiu pentru a ajunge la iubirea "ideii" de frumusețe. Ph. Delhaye, *Dignite de la mariage*, p.402, nota 22.
46. Gustav Thibon, *L'amour humain*, Paris, 1927, p.14.
- Pentru teologia morală romano-catolică, atât căsătoria cât și nașterea de prunci rămân ceea ce fost întotdeauna și pentru juriștii latini: un exemplu privilegiat al legii naturale. cf. Ph. Delhaye. *Permanence au droit natural*, Lauvain-Lille, 1960.
47. Le cardinal Gibbons, *L'ambassador du Christ*, IV-eme, Paris, f.a.p.84.
- 48 a. A se avea în vedere următoarele : "Preotul de va curvi sau va preacurvi, sau sodomie făcând...să nu mai fie preot : canonul 81 al marelui Vasile" *Molitfetic*, Editura Institutului biblic și de misiune ortodoxă București, 1965, p.65. Primirea la taina preoției, pentru care exisră și impedimente, e un subiect al teologiei canonice, de care nu ne ocupăm. Cu toate acestea,

- aspectul moral nu poate fi neglijat. "Când te-ai învednicit de preoția dumnezeiască și cinstită, te-ai îndatorat de mai înainte să te ai pe tine jertfit morții patimilor și plăcerilor și așa să îndrăznești a te atinge de jertfa cea vie și înfricoșată, dacă nu vrei să fie ars de focul dumnezeiesc, ca o materie ce arde cu ușurință...Cel preoțit trebuie să se curățească de toate patimile, dar mai ales de curvie...să nu aibă nici măcar vreo închipuire, dacă nu vrea să se apropie de tronul împărătesc schimosit sau cu funingine pe față, și de aceea să fie urât și greșos". *Filocalia* rom. vol.IV, trad. Pr. D. Stăniloae, Sibiu, 1948, Teognost, *Despre făptuire, contemplație și preoție*, 13, 17, p.254-255. Vezi și la Sfântul Ioan Gură de Aur, *Tratatul despre preoție*, p.953.
- 48 b. F.W.Forster, *Indrumarea vieții*, p.208.
49. Pietro Babina, *Iubire și instinct*, Blaj, 1944, p.51.
50. "Din plinirea lui (a lui Hristos) primim necontenit, la orice înaintare a noastră, harul pe măsura noastră". Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cele două sute capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*, II, 76, în *Filocalia* vol. II, trad. Dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, p.197.
51. J.Mausbach, *op. cit.*, p.91.
52. Vezi și E. Popa, *Tineretul și căsătoria*, 1945, p.27.
53. *Ibidem*.
54. *Filocalia I*, p 99.
55. *Ibidem*, p. 100
56. Creștinismul nu constă într-un ideal abstract, străin de viață, ci unul întrupat, mai întâi în Iisus Hristos și apoi într-un șir nesfârșit de sfinți. Mihai Bulacu, *Pedagogia creștină ortodoxă*, București, 1935, p.495.
57. Metoda aceasta formulată de F.W. Forster este o primă etapă premergătoare unei alte metode, încetățenită în spiritualitatea ortodoxă de școala sinaită, anume aceea a trezviei. Amândouă urmăresc înlăturarea interioară a păcatului. Înlăturarea atenției are un aspect pasiv, eficace în perioada de formare a tinerilor. Trezvia e o metodă de combatere a păcatului de la origine. Ea este atenția continuă, prin care devine harul eficace, fiind o încordare interioară. "Trezvia este o metodă duhovnicească durabilă, urmărită cu râvnă, care, cu ajutorul lui Dumnezeu, izbăvește pe om cu totul de gânduri și cuvinte pătimase și de fapte rele". Isihie Sinaitul, *Scurt cuvânt de folos sufletului și mântuitor spre trezvie și virtute*, în *Filocalia IV*, p.41. Metoda

trezviei are două principii dominante, unul psihologic moral și altul teologic. După cel psihologic tot păcatul începe printr-un gând. De aici ideea înlăturării atenției. După cel teologic fără pomenire neîncetată a lui Iisus, identică cu prezența lui în conștiința noastră, nu putem face nimic.

58. Cf. F.W. Forster, *Indrumarea vieții*, 223. Trezvia face legătura între înlăturarea atenției și disciplinarea imaginației, întrucât e metoda care curăță mintea de închipuiri și gânduri face să se nască în ea înțelesuri dumnezeiești. Pentru formarea unei discipline a imaginației, prețioase îndrumări aflăm la Nicodim Aghioratiul, *Război nevăzut*, trad. Nicodim Ioniță, 1937, p.74-76.

59. F. W. Forster, *op.cit.*, p.221.

60. Pr. Ilie Molodovan, *Cu privire la icoanele ortodoxe*, în *Mitropolia Ardealului*, XVII, 11-12, p.904.

61. E vorba despre un principiu întemeiat psihologic. Omul duce o viață virtuoasă când sentimentul și voința se supun rațiunii. Dacă atenția rațiunii cedează de la rolul ei de stăpânitoareasupra puterilor sufletești, ocupand-o cu închipuiri care o împrăștie, impulsurile senzuale nu mai întâlnesc nici o frână. A se urmări Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, în *Filocalie IV*, p.99-119.

62. F.W. Forster, *Hristos și viața omenească*, p.209.

63. Pregătirea completă e propusă de către Sfântul Ioan Gură de Aur, *Tratatul despre preoție*, p.950-964.

64. Nicolae, Mitropolitul Ardealului, *Problema omului*, în "Studii de teologie morală", Sibiu, 1969, p.126.

65. Pr. Vasile Coman, *Religie și caracter*, p.102, cit. F.W.Forster, *Religia și formarea caracterului*, p.190.

66. F.W. Forster, *Scoala și caracterul*, p.63.

67. Cf. George Bălan, *Muzica și lumea ideilor*, Buc.1973, 206-282.

68. Pr.Prof. G.T.Marcu, *Sfântul Apostol Pavel despre personalitatea religioasă-morală a păstorului de suflete*, în "Studii teologice VII (1955), nr.3-4, p.213.

69. *Ibidem*, cf. V.Gheorghiu, *Ce hotărăște Sfântul Apostol Pavel cu privire la căsătoria preoților ?* excurs exegetic, 1911, p.8-12.

70. "Cel ce se căsătorește pentru a doua oară nu este încununat și

nu poate fi admis la împărțirea Sfintelor Taine vreme de doi ani ; cel care se căsătorește pentru a treia oară este exclus pentru cinci ani (*Canonul 2* al Sfântului Nichifor, Patriarhul Constantinopolului, p.806-810).

71. bis Man Meinertz, *Die Pastoralbriefe des heiligen Paulus*, Bonn, 1931, p.44. vezi și Jean Douvet, *L'ascese dans Saint Paul*, Lyon, 1936, p.165.

72. Sfântul Ioan Gură de Aur numește căsătoria "taina iubirii". *Om.I.Cor.* P.G.LI,230.

73. Orice gândire teologică devine întunecată dacă nu desface cele două planuri ce se suprapun, acel al creației și cel al căderii ; neputând concepe pe cel dintâi decât prin imaginile proprii celei de al doilea, așa cum s-a realizat în firea căzută. Adevăratul înțeles al planului creației nu va putea fi întrezărit decât acolo unde împărțirea în cele două sexe e depășită într-o plinătate nouă, în Taina Nunții. Cf. V.Lossky, *Essai*, p.104.

74. Concepția Sfântului Maxim Mărturisitorul urmează însă cunoscuta linie patristică a exaltării fecioriei.

75. P. Evdokimov, *Sacrament de l'amour*, p.43.

76. P. Evdokimov își completează aprecierile privitoare la "eternul feminin" în lucrarea *"La femme et le salut du monde"*, Paris-Tournai, 1958.

77. Vezi și O. Clement, *La vie et l'oeuvre de Paul Evdokimov*, în "Contact", XXIII(1971), 73-74, p.86-89.

78. Elsie Gibson, *Femmes et ministeres dans l'Eglise*, Casterman, 1971, vezi prefața Yves Congar, p.7-15. Aprecieri în cartea I. Suci, *Mama*, Oradea, 1946, p.25-28.

79. E.Nurger, *Fiocco bianco*, trad. M.Paradosi, Roma, 1937, p.111.

80. Elsie Gibson, *op.cit.*, p.129-133 privește raportul dintre bărbat și femeie în orizontul scrierilor pauline.

81. Prezentarea romanului *Demonii* de către Ion Ianoși.

82. F.W. Forster, *Indrumarea vieții*, p.116.

83. San Alexandru, *Visul lui Pestalozzi*, Buc, 1959, p.142.

84. "Femeia- punctul de întâlnire între Dumnezeu și om" este titlul unui capitol din lucrarea lui P. Evdokimov, *Sacrament de l'amour*, p.47-51.

85. Leon Bloy, *La femme pauvre*, Paris, 1959.

86. I. Suci, *Mama*, p.9.

87. F.W. Forster, *Indrumarea vieții*, p.177-178.

88. Max Scheler, *op. cit.*, p.78, Cf. Baudin, p.383.

89. Saint Thomas, *Sum. Theol.* 1, q 92, a.2, ad.2.

90. Odo Schneider, *Vom Priesterum der Frau*, Vienne, 1940, B.Brugge, *Le diaconat de la femme*, în "La vie spirituelle", nr.114, p.184-202.

91. Vatican II, *L'Eglise dans le monde*, I, texte, p.77-79.

92. Rosemary Goldie, *Un point de vue "feminin"?*, în *Vatican II, L'Eglise dans le monde*, tome III, p.97.

C. Taina Căsătoriei și problemele moralei conjugale

I. Datoriile soților în căsătorie.

1. Devotamentul conjugal și datoriile generale ale soților

a) *Semnificația devotamentului conjugal.* Căsătoria creștină este eternă și de nedesfăcut. Viața veșnică din care se împărtășește comuniunea dintre cei doi soți oglindește în sine imaginea paradisiacă a firii umane, fiind luarea în stăpânire de pe acum a Împărăției lui Dumnezeu. Într-adevăr, Evanghelia ne descoperă viața absolută, în care nu găsim nimic relativ. Acest absolut este pentru soți, în primul rând, o revelație, care nu poate fi transformată într-o oarecare normă de conduită a vieții lor exterioare. Dar căsătoria, după cum am văzut, nu este un simplu ideal, este o taină. Prin caracterul ei obiectiv, taina este extensiunea eclesială, văzută, a Mântuitorului înviat¹. În această calitate, ea dobândește o lege proprie, care este o putere dumnezeiască și totodată cadrul ei de dezvoltare. Semnificația acestei legi e dată de valoarea jertfei euharistice (Mt. XXVII 28), de care nu se pot lipsi mirii, care își unesc inimile în Hristos. Conținutul ei este iubirea, iar condiția afirmării iubirii este libertatea. Toți aceia care vor să se bucure de binefacerile Tainei Căsătoriei își însușesc legea ei. Numai căsătoria întemeiată pe iubire și libertate se distinge ca o taină divină, de alte rânduiele ale lumii, chiar dacă în afară ea nu se deosebește întru totul de instituțiile sociale, precum sunt cele juridice sau economice.

Îngemănând iubirea și libertatea, una și aceeași lege se descoperă în afară prin devotament, ceea ce într-un fel înseamnă, în același timp, datorie și fidelitate. În spațiul relațiilor spirituale adevărate, din care face parte și viața conjugală, legăturile dintre oameni dobândesc trăsături specifice, ele devin aspecte ale profunzimilor existenței. Scopul și sensul uniunii conjugale nu ține nici de impulsurile speciei și nici de normele sociale, ci în primul rând de năzuințele persoanelor în cauză, de aspirația acestora la plenitudine, la integritatea vieții, la veșnicie². Dar acest lucru

nu vrea să spună că revendicările naturii sau ale societății ar fi respinse. Pentru ordinea iubirii, inaugurată de Taina Cununii, devotamentul conjugal apare ca un fenomen spiritual, care angajează pe soți în mod existențial. Mai presus de orice, devotamentul se afirmă, în căsnicie, prin dăruirea de sine și jertfelnicie a unui soț în raport cu celălalt soț. Cine nu ajunge până la devotament, acela nu iubește. Adevăratul nume al devotamentului este dăruirea. El este nelipsit de sentimentul datoriei și cel al fidelității. Într-adevăr, căsătoria nu cunoaște decât o singură definiție a datoriei: când iubești îți poruncești, singur, ție însuși. Iar în ce privește fidelitatea, de data aceasta prin ea se înțelege nu doar o credincioșie pur exterioară, care l-ar ține pe fiecare soț departe de orice legătură adulteră, ci o fidelitate a inimii, interioară, pentru păstrarea căreia fiecare din soți trebuie să întreprindă ceva împotriva lui însuși, împotriva dificultăților și a tendințelor lui, într-o luptă fără răgaz³. Căsătoria nu este un simplu dans și nici chiar un legământ pe viață, este o alianță pentru veșnicie. Astfel, intimitatea ei are nevoie nu numai de efectele unei puternice atracții naturale, ci mai ales de ale unei serioase angajări spirituale, spre a nu-i duce pe soți la neîntrerupte jigniri și învinuiri reciproce, care pot ajunge până la moartea sufletească. Pentru a păstra în căsătorie credința fermă și în gândurile cele mai lăuntrice, soții au datoria să-și cerceteze cu regularitate sentimentele și să le pună de acord cu imperativul devotamentului absolut. La rândul ei, virtutea fidelității este aceea care dovedește ce înseamnă în căsătorie credincioșia în natura ei intimă și arată cum aceasta nu este asupra vieții personale a unuia dintre soți, ci dimpotrivă, cea mai deplină dezvoltare a ei. Ea înfățișează existența cu adevărat personală a unui soț și trasează drumul unui destin care trece dincolo de hotarele vieții pământești.

b) Exigențele devotamentului conjugal. Ajutorul mutual și susținerea reciprocă, care sunt un corespondent al devotamentului conjugal, pe plan temporal, cuprind ansamblul de sacrificii de timp, de satisfacții, de egoism personal, ce se depun de ambii soți pentru o bună stare morală și materială a conviețuirii comune⁴. Acest lucru cere ca soții să-și domine tendințele lor egoiste, să se sprijine unul pe altul, oricare ar fi deficiențele lor. Trebuie să ieși din tine însuși și să înțelegi gândurile,

dorințele și trebuințele ființei iubite. În cuvântarea sa eshatologică, Mântuitorul spune : *Unde va fi stârvul, acolo se vor aduna vulturii*" (Mt. XXIV, 28). Hristos a fost răstignit și e răstignit mereu în toată vremea. O cruce strălucitoare străjuie în "biserica mică" a căminului conjugal, acolo unde soții înghenunchează în momentele lor de reculegere, implorând ajutorul de Sus. Tot acolo, sfatul ce li se trimite le aduce aminte de sânge și de suferință⁵. Soții însă nu trebuie să vadă crucea fără înviere și nici poruncile fără fericiri.

În aceeași perspectivă a devotamentului conjugal, uniunea în căsătorie este făcută dintr-o mulțime de mici servicii mutuale care fac din fiecare soț servitorul celuilalt. "Este un calcul imoral și periculos de a căuta în căsnicie un mijloc de a crește suma plăcerilor egoiste. Un astfel de calcul nu poate decât să prepare decepții și să înmulțească cazurile și împrejurările de neînțelegere"⁶. A ști că uniunea inimilor nu poate crește decât prin primirea cu bucurie a tuturor sacrificiilor implicate în viața în doi, înseamnă să adorăm crucea care ne atacă cruzimea voinței noastre și egoismul nostru exaltat, să luăm dinaintea măsurii împotriva variațiilor caracterului și a firii. "Dragostea este un sentiment de care nu-și ajunge sieși. Pentru a se conserva și a crește, ea are nevoie de o hrană specială și aceasta este făcută din miile de mici servicii mutuale care sunt ca ochiurile unui uriaș năvod, ca punctele unui covor care nu se vor sfârși decât odată cu viața"⁷. Orice sfârșit însă pune temelia unui început. Odată ce sufletele și-au recunoscut viața lor eternă și au înțeles că în unirea cu Hristos se pot împărtăși de viața dumnezeiască, înțeleg lămurit și adevăratele condiții ale desăvârșirii ei pe pământ și astfel vor săvârși din dragoste și de bună voie tot ceea ce ar trebuie să îndeplinească din ascultare față de o legea exterioară.

c) Demnitate și datorie în viața conjugală. În paginile Noului Testament sunt consemnate importante date cu privire la demnitatea și datoriile soților în căsătorie. Mai întâi, demnitatea pe care le-o conferă soților Dumnezeu însuși. Înainte de patimi, în rugăciunea sacerdotală către Tatăl, Mântuitorul, a rostit aceste cuvinte: "*Slava pe care Tu mi-ai dat-o, Eu le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem*" (Ioan XVII, 22). În Biserica noastră, mirii sunt încununați: "cu mărire și cu

cinstire”⁸. Slava semnifică arătarea Sfântului Duh care se revarsă și peste dragostea - comuniunea conjugală, fapt amintit de Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Efeseni (IV, 16: 23, 32). Această concepție paulină a făcut pe Sfântul Ioan Gură de Aur să vadă în căsătorie o icoană vie a lui Dumnezeu, o “teofanie” adevărată. “Starea de căsătorie este sfântă”⁹. Devotamentul, într-un fel, este conținutul acelei imagini profetice prin care se anticipează realitatea slavei viitoare.

Din demnitatea conferită soților, decurg și datoriile soților. În acest sens trebuie să înțelegem învățătura pauliană după care soții își datorează unul altuia devotament și fidelitate reciprocă. Ei câștigă unul asupra trupului celuilalt un drept real, a cărei întindere e indicată în I Cor. VII, 3-6. De asemenea între soți domnește o egalitate perfectă, ceea ce aduce o noutate absolută în lumea păgână. Această egalitate a soților, din punct de vedere al datoriilor, nu diferențiază ierarhia pe care e așezată demnitatea conjugală la origini. “Supunerea” femeii are ca reazem de suprem prestigiu ideea “supunerii lui Hristos” (Efes. V, 22), cu alte cuvinte, tocmai ideea teofaniei pe care o întruchipează căsătoria. Adulterul este condamnat (Mt. VI, 9), iar divorțul exclus, pentru ca în mod definitiv este exclusă biruința morții. Sfântul Apostol Pavel nu se mulțumește să pretindă pentru femeie o simplă protecție, ci el cere, din partea soțului, o adevărată iubire față de ea (Efes. V, 25, 28, 33), iar confluența iubirii celor doi soți, pe același meridian existențial, creează realitatea destinului lor comun, cu prelungire în viața de dincolo de veac.

Noul Testament nu se ocupă cu predilecție de aspectul social al căsătoriei. Cu toate acestea, creștinismul primar a exercitat o influență indirectă asupra regimului matrimonial. El a introdus ideea unei comunități de viață deplină între soți, de datorii și de lucruri materiale, necunoscute în perioada precreștină¹⁰ (cf. Efes. V, 22, 25, Col. II, 19, Tit. II, 3 : Petru III, 1 etc.).

d) Datoriile soților privite în conținuturile lor. În ideea de comunitate a iubirii sunt cuprinse în general și datoriile reciproce dintre soți, așa cum le găsim la Sfinții Părinți : 1) Soții au datoria să viețuiască în comun. E o obligație reclamată de ființa și scopul căsătoriei, la vreme de nevoie ea putând fi cerută în mod expres de oricare dintre ei. O despărțire

mai lungă, fără motive juste, este inadmisibilă¹¹. 2) De asemenea, soții au datoria să păzească să nu se destrame legătura dragostei și a credinței, ci dimpotrivă, să o întărească prin răbdare, spirit de jertfă, marinitate și hărnicie. Faptul că își datorează respect, aceasta implică excluderea oricărei jigniri, aserviri sau tiranii exercitate de unul față de altul. Ideea de fidelitate implică adevărul că adulterul și abandonul căminului sunt sfidări capitale ale acestei datorii. Comunitatea iubirii trebuie să se limpezească în încercări și să devină temei pentru o comunitate trainică de viață. În iubire e cuprinsă dăruirea totală și irevocabilă de sine însuși, devotament și încredere, comunitatea bucuriilor și supărărilor. Ajutorul mutual în trebuințe, boli și încercări de tot felul e legat de deplina înțelegere și de aceea ea se comportă în voința de uniune, adaptare reciprocă a caracterelor, suportarea defectelor și răbdare în încercări grele¹². 3) Soții mai au datoria să-și chivernisească cu înțelepciune bunurile lor. Comunitatea averii e o prevedere de mare însemnătate în rosturile familiei, analizată în toate scrierile Sfinților Părinți¹³.

e) Două viziuni privitoare la datoriile soților: răsăriteană și apuseană. Teologia morală ortodoxă privește la demnitatea și datoriile soților, din perspectiva gândirii sale despre căsătorie ca taină, în felul următor: la creație cele două sexe formează lumea umană arhetipică: Adam-Eva. Căderea a dislocat această lume în două individualități separate, situate în mod exterior una față de alta, creînd doi poli ai existenței umane, între care apare o diastază ce menține în opoziție două forțe contrare. Restaurarea în Hristos readuce viața cuplului la arhetipul original și îl transpune într-un nou mod de existență. Amândoi soții fiind uniți în Hristos, centrul ontologic al acestei comuniuni e constituit de către “sacramentul iubirii”, după o minunată formulă a Sfântului Ioan Gură de Aur. Comunitatea conjugală se descopere într-o imagine profetică a Împărăției: îngemănarea elementului masculin și feminin e o comuniune ce se desăvârșește în Dumnezeu. Taina iubirii formează cheagul unei realități lăuntrice, care în latura exterioară a vieții conjugale, sociale și juridice, se traduce sub o formă empirică de drepturi și datorii¹⁴.

Datoriile pe care le prestează soții în căsătorie sunt și în atenția teologiei morale romano-catolice. Această literatură e abundentă, dar

abundența nu exclude nici de astă dată contradicțiile. Obligațiile la care sunt supuși soții sunt privite mai ales ca expresii ale unor funcții naturale prevăzute în alcătuirea oricărei societăți conjugale¹⁵. Unele sunt predeterminate de către constituția psihofizică a bărbatului și altele de cea a femeii, deosebite profund între ele. În genere este vorba de o gândire afectată de "sexism", care pune mai mult accentul pe elementul diferențial decât pe cel complementar. Astfel, prin înfățișarea sa fizică, constituția naturală a bărbatului pare mai robustă decât a femeii. Despre bărbat se spune că are o rațiune mai bine diferențiată de sensibilitate, aflându-se astfel mai la adăpost de emoții și impulsurile firești¹⁶. Acest fapt l-ar predestina, pe de o parte, la muncile oboșitoare din afara căminului, pe de altă parte la exercițiul autorității în lăuntrul acesteia¹⁷. Astfel, lui îi revine datoria să conducă societatea conjugală și familială, însă fără să excludă demnitatea și rolul femeii. Mai slabă și mai sensibilă sub raport fizic, femeia este predestinată grijilor căminului, la exercițiul blândeței și al tandreței. Această afinitate pe care ființa femeii o are cu elementul afectiv și care reiese din însăși structura ei funcțională, e ceva specific care consacră inferioritatea femeii în multe laturi ale existenței umane¹⁸. În vreme ce bărbatul, respiră împingând pieptul înainte, ca o anticipare a mersului și a stăpânirii pământului prin muncă, femeia respiră de jos în sus, prefigurând astfel vocația ei de a rămâne în slujba vieții, de a avea un loc specific în procreare. În aceste date se circumscriu datorile soților în căsătorie, în morala apuseană, sondând, după cum vedem, alte izvoare decât cele ale moralei ortodoxe.

2. Fidelitatea sau accesul la absolut.

a) *Semnificația fidelității conjugale.* Iubirea poate să aibă mai multe înțelesuri. În lume pot să existe mai multe iubiri. Ceea ce le deosebește adesea nu este numele, ci roadele ce le produc în sufletele celor ce le poartă. În Taina Căsătoriei, Dumnezeu unește pe soțul cu soția lui chiar prin sângele Său. De aceea unirea aceasta este atât de puternică, încât mai degrabă sufletul trebuie să se despartă de trupul propriu, decât soțul de soție. Iar această unire se înțelege a fi, în primul

rând, aceea care leagă laolaltă două inimi. Un alt efect al iubirii conjugale este credința (credincioșia) conjugală nestrămutată. Odată pe inele erau gravate niște peceți ca însemne ale credinței. Prin mâna preotului, Biserica binecuvintează un inel, pe care îl dă, mai întâi bărbatului, făcând astfel dovada vădită a faptului că ea, Biserica și soție totodată, sigilează și pecetluiește inima lui prin această taină, pentru că niciodată, nici numele, nici iubirea altei femei să nu poată intra în acest sanctuar. Pecetea poartă valoarea veșniciei. Mirele, apoi, pune inelul în degetul miresei, pentru că în mod reciproc și ea să știe că niciodată inima ei nu trebuie să primească dragostea pentru un alt bărbat. Această e dovada credinței: "Dragostea e mai tare decât moartea"¹⁹.

Iubirea conjugală poartă cu sine taina prezenței divine ce se descoperă prin caracterul ei creator și se traduce aievea în viața zilnică a celor doi soți. Ea e totdeauna delicată, statornică și sinceră. Un soț trebuie să apară în ochii celuilalt soț ca cel mai intim confident. Din persoana lui trebuie să iradieze un spirit de generozitate și dăruire, o căldură care încălzește pe celălalt și îi dă sentimentul întăritor al înțelegerii, împreună cu bucuria că nu e singur. El trebuie să fie "un miel nevinovat", gata totdeauna să se jertfească pentru fericirea celuilalt soț, să-și asume durerile lui, dar în același timp să fie un zid de neclintit, care să se ofere în sprijin și în apărare. Câtă comportare delicată, transparentă, puritate în gânduri și sentimente dezvăluie o inimă plină de dragoste. În comportarea soțului nu trebuie să existe nici o trivialitate, nici o josnicie, nici o meschinărie. El nu poate fi afectat și lipsit de sinceritate, ci dimpotrivă, trebuie să actualizeze, într-un grad superior, delicatețea, sensibilitatea, mărinimia și curăția²⁰. În viața unei soții, pentru care căsătoria este o taină, aceste calități și virtuți nu sunt idealizări subiective, ci iradiații ale unei realități divine, ce străbat prin vălul creaturalului și care sunt receptate de iubire. Prin iubire devin fapte, dovezi de curată și sinceră prietenie care leagă inimile, le apropie și servesc drept întocmire fericită a înțelegerii reciproce.

b) *Raportul fidelității conjugale cu castitatea.* Dacă fidelitatea este marea realitate a căsătoriei creștine, ea nu este un fenomen de ordin natural sau profan, ci de ordin spiritual și tainic. Prezența lui Hristos

nu face concurență iubirii conjugale naturale, ci o înalță pe culmi divine. Când această prezență devine fundamentul ontologic al iubirii, problema necesității monofiliei și a monogamiei absolute nu se mai pune. Fidelitatea deplină este un rezultat al conlucrării soților cu harul Sfântului Duh. Fidelitatea își destăinuie tăria și nevinovăția prin castitate, care își are măreția ei proprie și în căsătorie. E vorba de măreția acelei virtuți ce împodobește atât sufletul cât și trupul celor doi soți. Căsătoria stabilește o corelație ideală între fidelitate și castitate. Nu este niciodată îngăduit să avem vreo voluptate care să transforme iubirea conjugală într-o ipocrizie convențională.

Castitatea nu înlătură voluptatea, dar păstrează cumpătarea, un lueru mai de preț decât suprimarea plăcerii însăși. Fidelitatea nu este inerentă "naturii" omului, ea nici nu există pretutindeni, ci se formează numai la un anumit stadiu de dezvoltare morală. Ea obligă soții la continență, care are ca regulă de a nu folosi raporturile conjugale decât după scopurile lor superioare²¹. Căsătoria nu a fost binecuvântată și rânduită drept leac pentru îmblânzirea concupiscentei, ci ca un mijloc de regenerare, o cale de a schimba legăturile naturale în legături spirituale. De aceea castitatea nu este doar un remediu salutar, ci un principiu eroic de a proteja lumea spiritului și de a o salva de la o ruină definitivă. "Castitatea se poate pierde în atatea chipuri câte necurății și feluri de desfrâu există, care, după cum sunt mai mari sau mai mici, unele o știrbesc, altele o rănesc și altele o fac să moară de-a binelea. Există anumite intimități și pasiuni nestăpânite, ușuratic și senzuale, dar nu ating propriu-zis nevinovăția și totuși o slăbesc, o lăncezesc și o înnegresc. Există alte intimități și pasiuni, nu numai nestăpânite, dar voluptoase și prin acestea castitatea este cel puțin foarte grav rănită și atinsă. Smintelile și desfrăul dau trupului ultimul grad al plăcerii voluptoase". Castitatea, prin exigențele sale ferme, rămâne un criteriu de evaluare a fidelității pe linie spirituală.

Nu e însă suficient să denunțăm întregul cortegiu de rele ce pun în primejdie statutul etic al căsătoriei creștine, ci să punem în lumină căile ce duc la Împărăția lui Dumnezeu. Ceea ce vine de la har este, fără nici o îndoială, un lucru mai de preț decât ceea ce vine de la o normă morală. Este de remarcat, însă, că o greșită interpretare a raportului dintre fidelitate și castitate, nesocotind rigorile acesteia din urmă, ne poate

conduce la neonecolism. Prezența dumnezeiescului har, care înconjoară și ocrotește viața celor doi soți, nu justifică nici libertinajul intimităților conjugale și nici utilizarea în căsătorie a tehnicilor contraceptive și contagestive. Ortodoxia unor teologi actuali, care le susțin, cum e bunăoară Michel Philippe Laroche, este pusă la grea încercare.^{23a} Cartea de față, cu întreg conținutul ei, se delimitează categoric de presuposițiile acestei gândiri, cu urmări nefaste asupra vieții conjugale, familiale și etnice.

c) Raportul fidelității conjugale cu continența. O presuposiție foarte răspândită, în vremea noastră, este aceea că se rezervă femeii singure toate restricțiile și durerile care însoțesc disciplina conjugală, absolvindu-l, în schimb, pe bărbat de acestea. Soțul se crede liber să facă ce-i place. Pentru soție s-au instituit norme de comportare, ei îi revin toate jertfele, iar soțul se crede autorizat la toate plăcerile vieții^{23b}. În această concepție e ascunsă o rămășiță a gândirii juridice care protejează bărbatul²⁴. De fapt, răul rezidă în deformarea juridică a harului și a iubirii însăși. În mod indiscutabil putem afirma că nu există două morale conjugale, ci numai una singură. Jertfele și durerile femeii trebuie să fie compensate, mai întâi, de intențiile și eforturile bărbatului de a înțelege ce se petrece în alcovul conjugal. Sacrificiile pe care femeia le depune în timpul sarcinii și alăptării trebuie compensate de către bărbat în eroica primire a unei continențe mai mult sau mai puțin prelungită²⁵. Continența căsătorală nu este o exigență morală care s-ar referi la depășirea puterilor creștinului. Sunt momente în viața familiei, ca și a istoriei, (un exemplu ar putea fi acela al perioadelor concentrării și războiului), când continența se impune la modul absolut. În toate cazurile, virtutea continenței este aceea care desfunde izvoarele "mării iubiri" în măsură "să îmblânzească pornirile cele grele de purtat ale plăcerilor". La drept vorbind, nu atât mult soțul este îndemnat să-și activeze această putere salvatoare, de care dispune, cât mai mult se cuvine ca el să fie acela care îl lasă pe Mântuitorul însuși să-și realizeze în ființa lui fapta Sa.

Soții fideli sunt aceia care se îngrijesc unul de altul ca de niște bunuri veșnice ale sufletului lor. Acest lucru mai înseamnă, într-un mod practic și concret, că bărbatul este obligat să ia toate precauțiile necesare de a nu întreține în imaginație scene lascive și de a evita împrejurările

priculoase²⁶. Cei care sunt văduvi, trebuie și ei să se preocupe de viața lor lăuntrică, ținând la o castitate curajoasă, care să disprețuiască nu numai ocaziile de față, dar și pe cele viitoare. Ei se cuvine să reziste și imaginației pe care voluptățile îngăduite, primite altădată în timpul căsătoriei, o accentuează în noua lor situație, fiind din cauza aceasta mai sensibili la atacurile necinstite. Castitatea care nu a fost încă atinsă sau micșorată poate fi păstrată în mai multe chipuri, dar odată stinsă, nimic nu o mai poate regenera.²⁷

d) Fidelitatea privită în cadrul legii universale a solidarității umane. Afirmția că fidelitatea este un fenomen de ordin spiritual și tainic, iar infidelitatea o trădare personală a vieții veșnice, nu aduce cu sine opinia că comunitatea, mai mică sau mai mare, nu ar avea dreptul să se ocupe de ele. Printre argumentele împotriva fidelității și castității sunt și acelea care obiectează că omul, ca individ sau ins, are libertatea de a dispune după voie de propriul lui corp și că, de fapt, comunitatea nu are competența de a se amesteca cu nimic. E adevărat că această comunitate, familială sau etnică, nu poate impune prescripții transcrise în dreptul penal sau în regulamente administrative și nici nu poate exercita o altă constrângere oarecare. Însă, e cu totul greșit să se susțină că individul, bazat pe libertatea și autonomia sa, are dreptul de a face din activitatea sa genezică usajul care îi convine. Omul nu are o libertate asupra persoanei sale făcând abstracție de rânduielile lui Dumnezeu. Viața socială, respectiv comunitară, este o rețea de relații multiforme, o interferență de acțiuni și reacțiuni, în mijlocul cărora nici o activitate nu poate fi concepută ca izolată și separată de altele²⁸. Fiecare gând, fiecare gest are un rasunet în comunitatea umană. Calitatea de ființă socială nu este la om o calitate adăugată din afară și accesorie a umanității sale, ea este imanentă și fiecare domeniu al activității omului este supus sistemului universal de legături interioare, de nenumărate conexiuni. De aceea, nici activitatea din domeniul intim al vieții conjugale nu are prilejiul să scape de legea universală a solidarității²⁹. Fidelitatea, sub formă de continență conjugală, de care ne-am ocupat în acest capitol, dă un sens bine definit și o semnificație proprie marelui îndatoriri a castității celibatului, pe care o anume tradiție o proclamă. Această castitate nu mai apare ca o datorie impusă

din aer și necesară în mod tranzitoriu. Perioada de castitate ce precede căsătoria apare în mijlocul unei morale coerente ca preparație, antrenament pentru continența mai grea pe care o cere viața conjugală însăși. Nici o ruptură nu separă cele două perioade. A doua este urmarea logică a celei dintâi și aici e nevoie mare de deprinderi dobândite prin disciplina simțurilor și controlul spiritului asupra simțialității³⁰.

3. Problema autorității în căsătoria creștină

a) Definirea teologică a autorității în căsătorie. Căsătoria creștină nu este o arcă pe care se refugiază două egoisme, ci o adevărată unitate de viață realizată prin prezența Domnului în această nouă alcătuire. Unirea nu distruge demnitatea și egalitatea soților, după cum nu contrazice nici legile vieții. A propovădui ceea ce se numește diarhie conjugală și a face din căsătoria creștină o asociație guvernată de un acord care trebuie înnoit mereu, înseamnă a-i distruge unitatea harică. Cuplul format dintr-un binom spiritual, în loc să fie o combinație creatoare, devine o juxtapunere de părți izolate și o materie amorfă. Căsătoria creștină nu e lipsită de structură, de aceea nu e lipsită nici de autoritate. Datorită harului special cu care e înzestrată, ea are puterea de a reprezenta real legătura Bisericii cu Hristos, unindu-se astfel cu Hristos în jertfă și însușindu-și factorul divin, care o preface într-o "casă a lui Dumnezeu"^{30b}.

De la Sfântul Apostol Pavel aflăm în ce constă autoritatea în căsătorie și investirea soțului cu această demnitate. "*Bărbații sunt datori să-și iubească femeile, ca pe înseși trupurile lor... pentru că bărbatul este cap femeii, precum și Hristos este capul Bisericii, trupul Său, al cărui Mântuitor este*" (Efes. V, 28, 23). Înțelegerea autorității pe care o deține bărbatul în căsătorie depinde de înțelegerea acestor versete pauline. În Sfânta Scriptură există texte care pe lângă sensul istoric-literal au și un sens numit anagogic. Acesta nu suprimă sensul literal, nu exclude sensul istoric, ci îl însoțește, îl întregește prin adăugarea unei idei mai înalte, care rezultă din reflexiunea interpretului și care este de cele mai multe ori de ordin moral³¹. Ar fi vorba despre o ridicare a înțelesului scripturistic de la realitățile sensibile la cele spirituale, despre o străduință

de a descoperi un sens mai înalt, spiritual, în litera Scripturii. Avem de-a face cu anagogia, care nu se confundă cu alegoria, fiind un principiu al reprezentării ideilor mai puțin înțelese, prin exprimarea altora, ce ne sunt explicate anterior, între ele existând o legătură organică, nu de simplă comunicare, ci de relație ființială³². De această înțelegere anagogică a textului de mai sus avem nevoie pentru a putea surprinde semnificația autorității în căsătoria creștină.

După sensul anagogic, comunitatea conjugală nu ne descoperă unirea Domnului cu Biserica într-un mod indistinct, ci ne revelează pe Hristos-Mirele ca arhetip al soțului, iar Biserica-Mireasa ca arhetip al soției. Totalitatea vieții divine, care se găsește în zona ontologica a umanității Domnului, trece în Biserică; aceasta este umplută de viață, iar nu invers³³. Din acest principiu decurge autoritatea ce i se conferă bărbatului, după un sens anagogic. Femeia niciodată nu va putea lua locul bărbatului și nici invers. Taina Căsătoriei, prin care se primește harul sfințitor, e într-adevăr o taină a legăturii dintre cei doi soți, dar ea aparține în primul rând Sfântului Duh, care împărtășește roluri și harisme diferite celor doi ce alcătuiesc comuniunea conjugală. Dacă Sântul Duh lucrează prin inimile celor doi soți, transmițându-le o putere mai mare decât a facultăților proprii, acest lucru înseamnă că El însuși susține structura societății conjugale, încredințând bărbatului care îl reprezintă pe Hristos o menire corespunzătoare. Biserica nu se află în raport cu Mirele ei într-o stare de inferioritate, din care ar recurge o coborâre a demnității ei. După Sfântul Apostol Pavel, Biserica are rostul să-l *plinească* pe Hristos (Efes. I, 23), adică să-i confere ea însăși suprema perfecțiune, consacrarea funcției și a slavei Sale. Biserica nu poate fi un compliment accesoriu al Domnului, câtă vreme *pleroma* (plinătatea) indică perfecțiunea. De aceea soția, căreia i s-a acordat grija sporirii iubirii sponsale nu rămâne mai prejos în ce privește demnitatea ei în căsătorie, Dumnezeu înălțând prin ea relațiile conjugale până în pragul veșniciei³⁴.

b) Considerații comparative referitoare la autoritatea în căsătoriei. Autoritatea soțului în căsătorie e susținută de către teologia romano-catolică de pe poziții scolastice. Nefiind o simplă asociație, societatea conjugală e înzestrată prin însăși natura sa cu o unitate în care

e implicată autoritatea de conducere. Trebuie să fie o legătură, trebuie să fie un suflet al grupului și acest suflet este autoritatea. "Distrugeți autoritatea, veți distruge unitatea, veți crea anarhia, veți împiedica realizarea finalității familiei"³⁵. Este adevărat, socotesc moraliștii catolici, că această autoritate la popoarele înapoiate în cultură a luat forme abuzive, desfășurând o adevărată tiranie asupra femeii și copiilor. Dar când a triumfat rațiunea și s-au curățit moravurile, dreptul a luat locul forței. Pe baza autorității e consacrată, așadar, inegalitatea dintre soți. "Orice filosof va spune că unitatea niciodată nu se compune din piese egale"³⁶.

Preocupată de acest subiect al autorității căsătoriei, teologia romano-cataolică încearcă o explicație a naturii ei, după sistemul metodei comparative. Se compară, mai întâi, autoritatea soțului cu cea a șefului militar, care impune disciplina soldaților, fără să le permită să discute ordinele primite. Soțul care ar lucra la fel cu privire la femeia lui, ar comite un abuz intolerabil. Soțul nu poate comanda soției asemenea unui șef. Ea, totuși, într-un fel, este egalul său și nu se poate concepe ca soțul să pretindă a impune în mod arbitrar legea celui mai tare. Rolul specific al bărbatului nu poate să se definească nici printr-o comparație cu autoritatea educatorului asupra copiilor, deoarece copilul e incapabil să se conducă singur, pe când femeia rămâne liberă și stăpână pe actele sale³⁷. În cele din urmă, teologia romano-catolică contemporană conchide că autoritatea bărbatului înseamnă o delegație de putere, după o înțelegere mutuală. Amândoi soții constituie un fel de adunare deliberantă, în care fiecare își valorifică părerile sale când e vorba de luat hotărâri. Înțelegerea odată realizată, soțul este delegat pentru a veghea la buna executare a deciziilor³⁸. În ce privește ascultarea femeii față de bărbat, teologia apuseană consideră acest fapt ca o datorie religioasă, după cuvintele Sfântului Apostol Pavel: "*Femeilor, supuneți-vă bărbaților*" (Efes. V, 2). Comentând acest text, Thoma de Aquino făcea această restricție necesară: femeia trebuie să asculte de soțul ei ca de un stăpân. Există și o diferență și anume: stăpânul folosește servitorul pentru utilitatea sa, pe când soțul nu trebuie să stăpânească asupra femeii decât în vederea utilității comune. Autoritatea soțului nu are voie să pornească din capriciu sau din interes egoist. Dar în afară de această autoritate, nu există un mijloc salutar de a se putea fonda datoria conjugală³⁹. Autorii de tratate

morale catolice susțin că supunerea femeii față de soț a luat totdeauna forme religioase. Femeia persană “trebuia să venereze pe soțul ei ca pe Dumnezeu”. Chinezul, adorator al cerului, va scrie poetic că “soțul este cerul soției”. Hindușul va exagera zicând că soțul este pentru soție mai mult decât Dumnezeu⁴⁰. La greci și romani, fata tânără își părăsește zeii pentru a-i adopta pe cei ai bărbatului, pentru că în ochii săi bărbatul este autoritate irecuzabilă și prin aceasta reprezentantul divinității⁴¹. E adevărat, creștinismul apusean nu a mers până la a admite o astfel de abdicare de la personalitatea omenească. Totuși, a considerat ascultarea conjugală ca o datorie religioasă pe care a introdus-o în categoria normelor de drept.

c) Soluția ortodoxă la problema autorității în căsătorie. În teologia ortodoxă, pentru care comuniunea conjugală rămâne o epifanie, problema autorității, după cum am văzut, primește o altă dezlegare. Soții se află într-o reciprocitate tainică de viață și de acțiune, după modelul oferit de Hristos și Biserică. Bărbatul trebuie să se poarte cu femeia sa cum se poartă cu propriul său suflet sau cu propria sa conștiință. Înaintea oricărei autorități, trebuie să predomine iubirea. Fără iubire, autoritatea nu e decât tiranie⁴². În ce privește persoana și menirea soției, morala ortodoxă are în vedere că și femeia este purtatoarea unui suflet nemuritor, fiind pusă pe aceeași treaptă de datorii și drepturi morale cu bărbatul ei. “*Toți suntem fiii lui Dumnezeu*” (Gal. III, 26). Intipărirea deosebită a două sexe în una și aceeași natură nu întemeiază o deosebire de valoare morală, ea face din femeie o tovarășe a bărbatului și nu o sclavă. Egalitatea psihologică dintre cele două sexe, pe temeiul diferențierii corporale, face excepții în câteva fenomene sufletești, îndeosebi în sfera fanteziei și a sentimentului. Dar din punct de vedere al moralității, aceste deosebiri nu aduc după ele obligații deosebite.

Printre îndatoririle ce-i revin soției, care este stăpână în casa sa, iar nu o sclavă, într-un mod particular s-ar cuveni să amintim pe acela de a veghea asupra căminului cu deosebită grijă, pentru a-l face intim și agreabil soțului și copiilor. Femeia trebuie să-și ia în serios rolul de sfătuitoare înăscută a soțului ei, în măsura competenței sale, având nobila ambiție de a fi ajutorul său, sprijinitoarea și colaboratoarea lui. Supunerea

și ascultarea de bărbat nu poate avea decât sensul dăruirii de sine ce aparține “eternului feminin”⁴³.

În concluzie, rămâne ca autoritatea în căsătorie să fie considerată aceea pe care o impune prezența Mântuitorului veșnic viu, în măsură să prefacă o instituție cum e familia în “ecclesia domestica”, “*ca s-o sfințească... și ca s-o înfățișeze Sieși, Biserica măritată... să fie sfântă și fără prihană*” (Efes. V, 26,27).

4. Sensul spiritual al “datoriei conjugale”

a) “Datoria conjugală” privită ca o problemă religio-morală

În viziunea moralei ortodoxe, ideea datoriei conjugale propriu-zise, respectiv a unirii fizice între soți, e cuprinsă în noțiunea de taină care nu e niciodată omisă din definirea căsătoriei. Sfântul Duh se unește cu cei doi soți, creându-i din nou într-un singur trup, pentru a se sălășlui în inimile lor și pentru a le comunica într-un grad maxim dragostea divină. Sfântul Ioan Gură de Aur, scria în acest sens : “soții desăvârșiți nu sunt cu nimic mai prejos decât călugării, ei pot să dea dovadă de virtuți mai mari decât cele monastice”⁴⁴. Obligația soților este de a trăi în sfințenia comuniunii lor cu Hristos fără întrerupere. De vreme ce căsătoria e o taină, ea este și spațiul unei neconținute Cinzecimi. Hristos trimite continuu pe Duhul Său în căminul conjugal, iar Acesta, la rândul său “hristifică” pe soți, îi face împreună moștenitori cu Hristos. Nici una dintre datoriile soților nu rămâne în afara acestei acțiuni divine. Dragostea sponsală este ea însăși restabilirea principiului personal în viața conjugală, dar nu a unui principiu natural, ci spiritual. Considerată în întreaga sa complexitate concretă, problema datoriei conjugale implică înțelegerea mai multor aspecte ale realității umane și creștine.

A pune în lumină favorabilă sensul unirii fizice dintre soți înseamnă a-l aduce în corelație cu valoarea persoanei umane, a naturii, iar nu a contranaturii⁴⁵. Creștinismul primar a avut ocazia să creeze cultul fecioriei, pe care l-a atașat pe lângă acela al Preacuratei Maria. Cu această ocazie abordează într-o manieră profundă și problema legăturii fizice dintre soți. Trecerea de la starea edenică la aceea a vieții care urmează căderii,

face pe mulți dintre Sfinții Părinți să ezite în gândirea lor. Pentru mulți dintre ei, diferențierea între cele două sexe este o consecință a păcatului strămoșesc. În antropologia sa, Sfântul Grigorie de Nyssa, alunecă spre o spiritualizare excesivă, reducând ființa umană la angelism, la spirit pur⁴⁶. Ipostaza sa însă nu este convingătoare. Comunitatea conjugală este în mod clar, după referatul biblic, voită și binecuvântată de Dumnezeu. *A văzut Domnul că toate sunt bune "foarte"*. Totuși, după unii scriitori bisericești, starea feciorelnică rămâne legată de persoană, iar căsătoria de specie, fapt care a făcut să perpetueze în gândirea teologică eroarea origenistă a identificării nașterii de prunci cu păcatul originar.

Făcând din nașterea de prunci unicul scop susceptibil prin care să se justifice căsătoria, creștinismul din Apus, în frunte cu Fericitul Augustin, subordonează acest scop relațiilor fiziologice care însoțesc pierderea fecioriei, supunându-le unui dispreț metafizic și considerându-l ca stare inferioară⁴⁷. De la spiritualitatea excesivă până la angelism nu mai este decât un pas. Continuarea neamului omenesc ar implica pierderea integralității, aservirea persoanei și a spiritului unui element generic inconștient, în cele din urmă materiei. Un rigorism ostil sensului datoriei conjugale licite identifică în bloc trupul, iubirea și păcatul. Față de această atitudine, Biserica sinoadelor ecumenice a reacționat în mod hotărât. Abstenența conjugală suprimă erosul fără să-l transfigureze. Dragostea curată dintre soți deschide un alt drum de apropiere către Dumnezeu⁴⁸. Sfântul Ioan Gură de Aur, în perioada de maturitate a gândirii sale, susține cu deosebită energie această dreaptă învățătură, restabilind în mod magistral echilibrul tradițional.

b) "Datoria conjugală" între castitate și păcat. Înțelegerea limpede a adevărului că fecioria spirituală sau castitatea este cu totul alt lucru decât o frustrare a firii, fiind un dar dumnezeiesc, primit de creștin la botez, ne conduce la ideea că iubirea conjugală poartă în sine un sacrificiu, fiind și acesta întemeiat pe unul și același act de depășire, pe aceeași transcendență divină. Castitatea nu desparte două stări ale vieții creștine, amândouă integral îndreptate spre Dumnezeu, fecioria și căsătoria. Realizarea unirii conjugale, care nu presupune pierderea castității, după cum am mai văzut, nu e totuna cu o contrafacere a naturii

umane și nu reprezintă sensul căderii omului în viața senzuală. Sensul iubirii conjugale, ideea sa și principiul său corespund cu precizie unei biruințe asupra acestei vieți decăzute a sexului, în care atât persoana cât și spiritul sunt convertite în instrumente ale speciei impersonale⁴⁹. Biruința aceasta e un semn evident că răul nu mai poate substitui eternitatea. Dar ea nu poate avea loc decât prin Hristos.

Luând seama la iubirea conjugală ca la un fenomen complex, observăm că în mod empiric ea este atrasă, pe de-o parte, către zone inferioare, desfigurată ca atare prin atracții naturale, fapt ce ar justifica atitudinea de suspiciune față de ea. Pe de altă parte, însă, atât prin ideea cât și prin sensul ei, ea se distinge în mod esențial de poftă, se desface de supremația impulsurilor păcătoase, rupând legătura cu ordinea din care acestea purced. "Iată pentru ce sensul uniunii conjugale nu poate să rezide decât în dragoste, în ceea ce aceasta are spiritual, în măsură deci să restaureze și să transfigureze firea, în iubirea personală a celor două ființe, ceea ce e tot una cu biruința asupra solitudinii"⁵⁰. Recunoașterea acestui adevăr, pe care își întemeiază cei doi soți unirea conjugală, nu e o tăgăduire a faptului că femeia se mântuie prin naștere de prunci, ci dimpotrivă, o confirmare. Sigur, în această afirmație e mai mult decât ceea ce vrea să spună Berdiaeff sau Evdokimov referindu-se la iubire. Din actul datoriei conjugale nu poate lipsi niciodată dorința sotilor de procreare. Dragostea dintre soți, însă, este chemată să învingă dorințele dezordonate ale trupului, nu printr-un fel de extirpare a vreuneia dintre ele, ci prin transformarea lor spirituală, prin descoperirea unor sensuri noi, prin care unirea dintre cele două persoane, departe de a pretinde pierderea castității, implică realizarea ei, ceea ce e tot una cu integritatea naturii umane. Iubirea conjugală pune astfel bazele transfigurării firii.

Teologia ortodoxă, ținând seama de morala uniunii conjugale, privește relațiile dintre soți că fiind binecuvântate de Dumnezeu și nu le consideră ca fiind conducătoare ale păcatului, de aceea le-a și descoperit o semnificație spirituală. Păcatul este, desigur, prezent în toate manifestările vieții umane decăzute, dar acest lucru nu înseamnă că relațiile căsătoriale îl posedă în mod exclusiv. Tocmai aceste relații, transfigurate prin harul Sfântului Duh, sunt transferate în alianța eternă a

iubirii sponsale. Într-o altă perspectivă, gândirea romano-catolică ne descoperă priveliștea unei alte lumi, de care a fost mult preocupată în trecut și de care se mai ocupă și astăzi. O prezentare pe larg a tematicii telogice din catolicism de pe acest tărâm al moralei creștine, pe lângă faptul că ne informează asupra unei laturi imens dezbătute în Conciliul Vatican II, ne familiarizează cu ideile care au așezat temelia unei concepții milenare.

c) *Dezbateri actuale pe tema "datoriei conjugale"*. Datoria conjugală rezidă, potrivit teologiei morale apusene, în actul trupesc care unește bărbatul cu femeia, în scopul continuării speciei umane sau al potolirii concupiscentei. În interiorul acestei gândiri finaliste este adesea citat Sfântul Apostol Pavel: "*Bărbatul să-i dea femeii iubirea datorată, asemenea și femeia bărbatului. Femeia nu este stăpână pe trupul său, ci bărbatul; asemenea nici bărbatul nu este stăpân pe trupul său, ci femeia*" (I Cor. VII, 3-5). Având în sprijin o dispoziție scripturistică, unirea fizică dintre soții legitimi e considerată onestă în estența sa⁵¹. Ea apare astfel însuși mijlocul stabilit și poruncit de Dumnezeu pentru a permite propagarea legitimă a neamului omenesc. E ușor de constatat că, în romano-catolicism, procrearea este scopul principal al căsătoriei, chiar atunci când acest lucru nu e mărturist. E vorba despre finalitatea care nu este contrazisă cu nimic prin faptul că soții, dându-și datoria conjugală, se gândesc, în primul rând să-și manifeste dragostea lor reciprocă și numai în al doilea rând să aibă copii, cum bine s-a observat acest lucru în dezbaterile Conciliului Vatican II. Procrearea rămâne scopul suprem pe care soții în dragostea lor îl atrag și îl realizează⁵². Numai împlinită cu condiția să nu împiedice procrearea prin mijloace contrare naturii, unirea fizică dobândește un caracter religios. Primind de la Dumnezeu porunca iubirii, după cum au primit tot de la Dumnezeu și facultățile procreatoare, soții se bucură de privilegiul de a participa la puterea creatoare divină. În condițiile fixate datoriei conjugale, soții urmează să țină seama de rânduielile firii, în conformitate cu adevărul că ea este îngăduită de Dumnezeu, care îi trasează legile și limitele, pentru a apare în ochii tuturor drept o faptă licită și morală bună⁵³.

Ca întotdeauna însă gândirea apuseană nutrește părerea că

legătura dintre soți este numai tolerată de Dumnezeu, e un pogorământ pe care Domnul îl face la adresa slăbiciunii omenești⁵⁴. La Conciliul Vatican II s-au subliniat de fapt două idei mai importante. Pe de o parte, zestrea conjugală a fost considerată ca un domeniu "sacru" și rezervat, pentru care omul este numai păzitor, fiindcă ea este dinainte orientată spre binele speciei; pe de altă parte, ideea de a asuma fără reticență valoarea acestei uniuni, chiar în afară genitalității⁵⁵. "Această afecțiune (dilectio) are maniera de a se exprima și împlini prin lucrarea proprie a căsătoriei. În consecință, actele care realizează uniunea intimă și castă a soților sunt acte oneste și demne. Trăite într-o manieră în adevăr umană, ele semnifică și favorizează darul reciproc prin care soții se îmbogățesc amândoi în bucurie și recunoștință" (GS n. 49, 2)⁵⁶. Cu aceste cuvinte s-a urmărit să se arate că uniunea soților este legitimă chiar în cazul când, pentru rațiuni străine de acțiunea și voința omenească, nu poate fi izvor de procreare. Actul conjugal rămâne permis și nu pierde caracterul său specific (sacru), întru cât rămâne semnul și consemnarea dragostei și a fidelității, realizând și atrăgând în sine unul din scopurile fundamentale ale căsătoriei, potolirea concupiscentei⁵⁷.

Raporturile conjugale sunt exprimate de către teologia romano-catolică într-o concepție legalistă și supuse unor categorii de drept, prin care își pierd caracterul sacramental creștin. Soții sunt datori, chiar în virtutea contractului matrimonial, pe care l-au consimțit în mod liber, să se dea unul altuia. "*Femeia nu este stăpână pe trupul ei, ci bărbatul; asemenea nici bărbatul nu este stăpân pe trupul său, ci femeia*" (I Cor VII, 4). Citatul se referă la egalitatea absolută între bărbat și femeie, amândoi soții putând a se prevala de drepturile lor. Exegeții romano-catolici nu urmăresc aspectele spirituale implicate în asemenea texte. E adevărat că soții trebuie să țină seama de anumite norme de comportare, dar mai ales trebuie să știe a nu se lăsa pradă instinctelor, expunându-se efectelor dezastruoase care urmează tiraniei simțurilor. Sinceritatea unirii conjugale însă, ce ține de îndeplinirea scopului onest, prin care se înțelege procrearea și înlăturarea concupiscentei, nu e tot una cu transfigurarea launtrică a acesteia prin iubire. Conciliul Vatican II a fost, într-adevăr, preocupat de moralitatea vieții conjugale. Căsătoria nu mai poate fi un simplu fenomen legal și fiziologic, în care omul abdice de la orice control

asupra poftii, pentru a contracta jocul firesc al instinctului genezic spre a-l înșela în menirea lui⁵⁸. Tocmai din acest motiv a ținut să se ocupe de "demnitatea căsătoriei", într-un capitol important al constituției *Gaudium et spes*. Dar Conciliul n-a găsit calea ieșirii din impasul la care fost a adus catolicismul contemporan datorită gândirii sale milenare. Această cale ar fi fost aflată în ideea iubirii teandrice, întotdeauna concretă și personală.

Note

1. A. Khomiakov, *L'Eglise latine et le Protestantisme au point de vue de l'Eglise a-Orient...*, Saussanne, 1892, p.240.

2. "Câtă vreme este cineva în viața aceasta, chiar de ar fi desăvârșit după starea de aici și în fapte și în contemplație, are numai în parte cunoștiința, prorocia și arvuna Duhului, dar nu plinătatea însăși. Dar când va ajunge, după isprăvirea veacurilor, la sfârșitul desăvârșit, când se va arăta celor vrednici față către față însuși Adevărul de sine stătător, nu va mai avea numai o parte din plinătate, ci va primi prin împărtășire însăși plinătatea harului (Cf. Ef.IV, 13)". Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Filocalie II*, p.202.

3. J. Viollet, *Morale familiale*, Paris, 1933, p.14.

4. *Ibidem*.

5. În rugăciunea ce precede așezarea cununiiilor pe frunțile mirilor, la săvârșirea tainei nunții, preotul rostește aceste cuvinte de implorare: "Si să vie peste dâșii bucuria aceasta, pe care a avut-o fewricita Elena, and a aflat cinstita Cruce", *Molitfelnic* 1965, p.78.

6. J. Viollet, *op. cit.*, p.41.

7. bis *Ibidem*.

8. "Si-i binecuvintează preotul de trei ori cântând; Doamne, Dumnezeul nostru, cu mărire și cu cinste încununează-i pe dâșii", *Molitfelnic*, p.80. Cuvintele acestea ne aduc aminte de viziunea Noului Ierusalim, unde neamurile vor umbla în lumina ei, iar împărații pământului vor aduce la ea mărimile lor" (Ap.XXi, 24). Simbolica binecuvântării arată, astfel, că taina Căsătoriei este punctul de întâlnire dintre alfa și

omega destinului uman.

9. Clement Alexandrianul, *Strom.* III, 12, 84.

10. E. Chenou, *Le role sociale de l'Eglise*, Paris, 1928, p.63-64.

11. E. Baudin, *op. cit.*, p.363.

12. H. Tandiere, *Famiile*, p.1873.

13. J. Bricout, *Mariage*, art. în Dic. conn. rel.II, col. 883-898.

14. J. Foussogrives, "*Devoirs de epoux*", D.T.C. VI, 1924, c.374-386.

15. *Ibidem*.

16. J. Viollet, *op. cit. Subordination et equivalence*, p.18.

17. E. Baudin, *op. cit.*, p.364.

18. Cf. E. Gibson, *Femme*, p.131.

19. "Căci de fapt pe cei care poartă în trupul lor chipul morții - moarte pentru care și-a dat viața Fiul Omului - pe aceea îi zidește din nou, le dă iar formă și îi face părtași la însăși viața Lui" N. Cabasila, *Viața în Hristos*, p.8.

20. Pr. Prof. Dumitru Săniloae, *Sfințenie și delicatețe*, în Almanahul parohiei ortodoxe române din Viena, Viena, 1976, p.115-118.

21. E. Baudin, *op. cit.*, p.383.

22. Francisc de Sales, *Indrumare la viața evlavioasă*, Iași, 1930, p.178.

23. Michel Philippe Laroche, *Un singur trup - aventura mistică a cuplului*, trad. rom. 1995, p. 95.

23 b. J. Viollet, *op. cit.*, p.66.

24. E. Gibbon, *Femmes*, p.132.

25. J. Viollet, *op. cit.*, p.67.

26. *Ibidem*, p.68.

27. Francis de Sales, *op. cit.* p.177.

28. P. Bureau, *L'indiscipline des moeurs*, p.230.

29. *Ibidem*, p.309.

30. *Ibidem*, p.477.

31. J. Moisescu, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfântului Ioan Hrisostom*, 1932, Extras "Candela", 1939-1940, p.99.

32. *Ibidem*, p.101.
33. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Filocalia* II, p.202.
34. Nauđin Baudrillant A. *Moeurs chrestiennes*, p.120-125.
35. P. Sertillanges, *Les sources de la croyance*, p.457.
36. *Ibidem*, p.458.
37. J. Viollet, *op. cit.*, p.18.
38. *Ibidem*, p.20.
39. J. Mausbach, *op. cit.* p.78-79. H. Collin, *Manuel de philosophie thomiste*, tom. II, Paris, 1932.
40. P. Sertillanges, *op. cit.*, p.459.
41. *Ibidem*, p.460.
42. Cf. K. Rahner, *Problemes actuelles de christologie*, Paris, 1965, p.30.
43. *Sexe et moralite*. Rapport presente au Conseil britannique des Eglises en octobre 1966, trad. J. Montomollin, Neuchatel, 1967, p.47-62.
44. P.G. LXII, 147 ; LI, 209.
45. "Cei care iubesc cu adevărat trebuie să caute dragostea în căsătorie, adică dragostea fără iluzii" (Albert Camus).
46. P.G. XLIV, 188.
47. "De nuptiis et concupiscentia" ad Vallerium, Liber I, c. XV. întreg.
48. Cf. P. Evdokimov, *op. cit.*, p.225.
49. Cf. *Sexe et moralite*, p. 65-67.
50. N. Berdiaeff, *De la destination de l'homme*, p.311.
51. P. Sertillanges, *op. cit.*, p.85.
52. Ph. Delhay, *Dignite du mariage et de la famille*, p. 343-443.
53. P. Sertillanges, *op. cit.*, p.86.
54. Faussagrives, *Devoirs des epoux*, p.378-379.
55. Ph. Delhay, *op. cit.*, p.389.
56. *Ibidem*. p.430.
57. J. Mausbach, *op. cit.*, p.93.
58. Ph. Delhay, *op. cit.*, p. 391-395.

II. Aspectele negative ale relațiilor din cadrul vieții conjugale

1. Adulterul, căderea din harul căsătoriei.

a) *Adulterul ca trădare a fidelității conjugale*. Păcat împotriva fidelității, adulterul este căderea din harul căsătoriei. Iubirea dintre soț și soție are originea în iubirea divină, ea însăși fiind o participare la iubirea lui Dumnezeu față de lume. Prin iubire soții sunt în comuniune spirituală cu Dumnezeu. De fapt, nu există decât o singură iubire, iar celălalte nu sunt decât fulgurante sau continue participări. Căsătoria face din actul iubirii o realitate nouă, conferindu-i o structură fundamentală. Totuși, soții nu posedă iubirea, așa cum posedă alte lucruri, ci o au așa cum îl au și pe Dumnezeu. Tocmai din această cauză ea nu exprimă o stare fixă, un orizont închis, o realitate încrămpeată în imobilitate. În conceptul de iubire personală, care dobândește în căsătorie un caracter de fidelitate, e vorba de o unitate harică dată și, totodată, de un proces de dăruire și asimilare în neconținută creștere, o viață de continuă modelare după chipul lui Hristos. E vorba despre o relație vitală de împlinire reciprocă a mădularelor ce fac parte din unitatea unui întreg pecetluit cu harul căsătoriei. Această "naștere din nou" presupune menținerea iubirii în flăcările neconținute ale purificării, implică necesitatea unei asceze¹. Experiența trăirii împreună e situată la nivelul vieții celei mai înalte, căci numai adeziunea la descoperirea tainelor mântuirii poate să însemne pentru soți o autentică împărțășire de lumină. Până când căsătoria, ca fapt de viață spirituală, intră definitiv în marele viitor al Împărăției lui Dumnezeu, cu alte cuvinte, se mai află încă în această lume, în viața conjugală rămâne posibilitatea destrămării unirii întemeiate pe dragoste, posibilitatea desfacerii binomului spiritual. Acest lucru se săvârșește prin adulter. E adevărat însă că rămâne și posibilitatea concilierii celor doi soți în același "trup tainic" care a fost dezmembrat².

Din punct de vedere spiritual și tainic, adulterul este un fenomen abominabil, o trădare și o apostazie, un rău care începe în lumea spirituală și tot aici se consumă. Infidelitatea este atragerea voinței unui soț spre

neant, o tăgăduire a ființei, a creației lui Dumnezeu, o negație în care este cuprinsă împotrivirea față de har, căruia voința răsvrătirii i se opune cu îndărătnicie. Gravitatea acestui păcat nu apare în conștiința soțului trădător în toată amploarea și profunzimea lui, decât atunci când este privit din perspectiva efectelor sale ultime, în eternitate³. Dintr-un parazit al firii, păcatul adulterului devine o tăgadă, devine anti-har: Împărăția lui Dumnezeu este astfel respinsă de către natura căzută. Sensul iubirii sponsale se referă la biruința veșniciei, mai bine-zis, la pătrunderea eternității în timp sau la introducerea temporalului în eternitate, echivalând cu o victorie asupra infernului și a puterilor sale. Dimpotrivă, adulterul e o înfrângere, o dărâmare a unui templu. Păcatul se introduce acolo unde a domnit harul și în locul plinătății dumnezeiești se cascadează o prăpastie de neființă în însăși zidirea lui Dumnezeu, deschizându-se astfel în viața conjugală porțile iadului. Adulterul mai înseamnă și dezagregare cosmică, uciderea naturii.

b) Nelegiuirea adulterului privită în conținuturile ei. Adulterul este legatura nelegiuită a unui bărbat căsătorit cu altă femeie decât a sa sau al unei femei căsătorite cu un bărbat, altul decât soțul său⁴. Se deosebește de desfrâu, întrucât acesta este un raport nelegiuit între persoane libere de orice angajamente matrimoniale. El se referă la unirea trupească, la consumarea faptului rușinos, iar la natura acestor crime de ordin spiritual participă și dorințele rușinoase, îmbrățișările neonestе și chiar, după unii, abuzul egoist de corpul partenerului de căsătorite. Adulterul poate fi simplu sau dublu, după cum numai unul din cei doi soți vinovați este căsătorit sau amândoi⁵.

Oricare ar fi forma ei, infidelitatea conjugală este una din crimele cele mai grave care pot murdări conștiința religioasă. Caracterul abominabil al adulterului apare mai ales când e privit în lumina eternității, neavând din acest punct de vedere nimic banal în el. Dar gravitatea lui e marcată și din alte considerente. Călcând în picioare drepturile cele mai sacre înscrise în suflet de Dumnezeu însăși, adulterul, pe cale de trădare și sperjur, răpește și prostituează un trup ce este proprietatea altuia, aduce dezolare și ruină în societatea domestică, otrăvește izvoarele vieții, disprețuind legile privitoare la propagarea neamului omenesc, corupe

bucuriile și satisfacțiile paternității, ruinează natura. După toate acestea, nu-i de mirare că popoarele, care au ajuns conșiente de efectele adulterului, chiar acelea care priveau la început desfrâul ca pe un act indiferent din punct de vedere moral, l-au urmărit și pedepsit fără cruțare⁶. (Fenomenele orgiastice, care sunt și ele fapte deosebit de grave, după cum am văzut într-o lucrare anterioară, aparțin unui alt registru social). La romani, înainte de a fi vorba de instaurarea codului lor juridic, păcatul adulterului se pedepsea cu implacabilă severitate⁷. August face o lege în care declară adulterul ca o crimă socială, dictând exilul celor care se faceau vinovați. Mai târziu, nu se știe în ce epocă, pentru acest păcat a fost prevăzută pedeapsa cu moartea⁸.

c) Sensul adulterului consemnat în Evanghelie. După cuvintele Mântuitorului din predica de pe munte, adulterul distruge însăși realitatea, esența tainică a căsătoriei. "Ați auzit ce s-a zis celor de demult: să nu săvârșiți adulter. Eu însă vă spun vouă că, oricine se uită la femeie, poftind-o, a și săvârșit adulter cu ea în inima lui" (Mat. V, 27-28). Iisus nu se oprește la condamnarea faptului material. Ca totdeauna, cuvântul Său privește o înțelegere ce urcă de la trup la suflet, de la carne la voință, de la ceea ce se vede la ceea ce nu se vede, de la temporal la etern⁹. În dorință trădarea e deplină, pentru că ea se referă la un fapt de ordin spiritual. Bărbatul nu se unește doar cu trupul femeii, ci și cu sufletul ei. Dacă acest suflet este pierdut pentru bărbat, bărbatul a pierdut cea mai prețioasă parte din femeia sa, am putea spune că a pierdut totul. Totul e spiritual. Cine vrea să se păstreze curat, trebuie să alunge din sufletul lui umbra oricărei poftе trecătoare. Numeroase texte din Noul Testament condamnă adulterul, dar nici unul nu pătrunde atât de adânc.

d) Atitudinea față de adulter în lumea creștină răsăriteană. Părinții primelor secole creștine sunt într-un glas stigmatizând adulterul ca o crimă din cele mai grave. Clement Romanul, în Epistola către Corinteni, numește adulterul "crimă înfiorătoare"¹⁰ și asemenea lui Părinții bisericești, în deosebi Sfântul Vasile și Sfântul Grigorie de Nyssa¹¹. Însă consensul lor se întrerupe când e vorba de stabilit pedeapsa ce trebuie

aplicată adulterilor. Ciprian, în Epistola către Antonian¹², ne spune că, înainte de el, unii episcopi nu admiteau deloc pe adulteri la pocăință. El însă admitea că fiecare episcop ar fi liber să trateze acest păcat după conștiința sa, având a da seamă de hotărârea ce o ia numai lui Dumnezeu. Deci disciplina penitențială a variat în primele trei secole după loc și după timp. În general însă, aproape toți Părinții socoteau că adulterii care fac pocăință suficientă să fie primiți în Biserică, după exemplul pe care îl dă Sfântul Apostol Pavel cu incestuosul din Corint (I Cor, V, 5; II Cor. 5-11)¹³. Tertulian se arată mai sever în această privință, el refuză primirea adulterilor în Biserică¹⁴. Origen este de aceeași părere și spune că episcopii care iartă păcatul adulterului și îi împacă pe cei vinovți cu Biserica, depășesc puterea lor sacerdotală¹⁵. Hipolit se ține cam de același limbaj, ridicându-se cu severitate împotriva relaxării pe care o măsură a vremii sale o introduce în Biserică^{15b}. Tot la fel, Sinodul de la Elvira are o atitudine foarte severă cu privire la adulteri, nu le dă acces la împărtașanie nici chiar în ceasul morții¹⁶. Abia episcopul Romei Calist a schimbat această disciplină severă zicând: "Ego et moechinae et fornicationis delicta paenitentiae functis dimitto"¹⁷. Această atitudine a lut-o în numele păcii ce trebuie să domnească în Biserica lui Hristos.

Adulterul deține un loc important și în legislația împăraților creștini, putând urmări astfel atitudinea morală față de acest păcat. Constantin cel Mare a mărit pedeapsa cu privire la adulter. Soțul vinovat era pasibil de exil și chiar de pedeapsa cu moartea, iar complicele său trebuia să fie decapitat dacă era liber și ars dacă era sclav¹⁸. Această legislație a fost agravată în 339 de fiul lui Constantin, care a interzis apelul contra sentinței și a stabilit împotriva adulterilor pedeapsa rezevată paricizilor¹⁹. Sub Teodosie, vinovații erau conduși public într-un loc de prostituție²⁰. Acest împărat a prescris să se grăbească instrucția proceselor de adulter. Tot influența creștinismului a tins să aplice soțului vinovat de adulter o pedeapsă de la care nu avea dreptul să se sustragă. Din punct de vedere civil, el devine pasibil de pedeapsa cu moartea și numai în cazul în care avea descendenți până la al treilea grad i se cruța averea²¹. În același timp, legislația aceasta se arată mai puțin severă față de soție, care va fi de aici înainte închisă într-o mănăstire vreme de doi ani. Dacă după acești doi ani, soțul nu o primea, căsătoria era considerată desfacută, femeia

era tunsă și închisă în mănăstire pentru restul vieții sale. Mănăstirea primea averea sa, după ce soțul își lua partea, suma egală cu o treime din zestrea soției. Nu avem dovezi că femeia trebuia să primească lovituri de vergi înainte de a fi închisă în mănăstire²². Împăratul Leon Filozoful a decretat, la rândul său, ca vinovaților de adulter să li se taie nasurile și să nu se mai poată căsătorii niciodată. Cu privire la închiderea în mănăstire, a fost adusă o ușurare în sensul că cei doi ani de ședere în mănăstire nu aduceau și ruperea căsătoriei, iar soția îndepărtată putea fi reluată de soț. Totuși, tatăl păstra dreptul său vechi de a pedepsi cu moartea fiica sa vinovată²³.

e) *Condamnarea adulterului de către canoanele Bisericii Ortodoxe*. Din aceste nenumerate dispoziții juridice emise în decursul vremii, ceea ce e important de a reține nu e rigoarea pedepselor ce s-au aplicat adulterului, ci intenția legiuitorilor de a arăta fidelitatea în căsătorie ca fiind o normă de viață creștină. Pentru a-și apăra credințioșii de primejdiile adulterului, ca și a tuturor formelor pe care le poate îmbrățișa acest păcat, Biserica Ortodoxă și-a formulat principiile de conduită morală în anumite canoane. Canoanele sunt legi pentru cler și popor, deși nu cuprind în ele însele întreaga lege morală. Prin cuprinsul ei, legea morală creștină e un adevărat univers religios, un organism tainic, ca și Sfânta Biserică, iar canoanele nu ajung decât în mod parțial să o exprime. Cu toate acestea, numai prin ele se afirmă funcțiile normative ale legii morale. Dintre canoanele care se referă la adulter, amintim canonul 58 al marelui Vasile, care oprește de la împărtașanie 15 ani pe cel care a săvârșit acest păcat, precum și canonul 81 al aceluiași Sfânt Părinte care oprește de la cele sfinte pe preotul cazut în adulter²⁴. Dar Biserica s-a mai folosit și de anumite legi ale societății organizate juridic în care a trăit, pe care le-a turnat în tiparul unor forme speciale. Din îmbinarea normelor bisericesti propriu-zise sau a canoanelor cu legi de stat au rezultat "nomocanoanele"²⁵. În nomocanoane sunt cuprinse cele mai multe dispoziții și pedepse privitoare la adulter, din care reiese cu limpezime adevărul că Biserica a ținut totdeauna în mod strict la curăția vieții conjugale.

f) *Condamnarea adulterului prin cultul adresat Maicii Domnului.* Căderea în adulter are aceeași gravitate la bărbat ca și la femeie, după cum am mai spus, neputând vorbi, în gândirea ortodoxă de existența a două morale deosebite. Cu toate acestea, păcatul femeii pare a avea un caracter și mai grav, în funcție de înălțimea la care a fost ridicată femeia-soție în creștinism. “Minunat este Dumnezeu întru sfinții Săi”, exclamă credincioșii noștri într-o doxologie, iar între sfinți, Maica Domnului este considerată “mai cinstită decât Heruvimii și mai marită fără de asemanare decât Serafimii”. Cinstirea Fecioarei Maria ridică ea însăși sufletul bărbatului la înălțimea femeii desăvârșite, sfințită de către Duhul lui Dumnezeu încă de la Bunavestire. În noua alianță a Tainei Căsătoriei, soția este aceea care deține locul pe care Maria îl are în Alianța Răscumpărării. Întrucât sensul oricărei “bune vestiri” este și sensul iubirii, femeii-soție îi revine menirea de a fi preoteasa acestei iubiri. Odată pângărită iubirea nimic nu-i mai poate lua locul. Păcatul specific al femeii devine astfel adulterul. Într-o veche rugăciune liturgică, credinciosul se adresează Preacuratei Fecioare cu aceste cuvinte: “Prin iubirea ta, leagă sufletul meu”²⁶. Acestea sunt cele mai curate cuvinte pe care mirele le adresează în clipele Nunții alesei inimii sale. Mireasa care-și pierde castitatea își pierde toată puterea de integrare a sufletului bărbătesc în ordinea existenței fericite la care aspiră, iar soția care își pierde cinstea dăruie un cult și lasă loc unei închinări la idoli.

g) *Gravitatea infidelității conjugale privită social, în mod distinct la femei și bărbați.* Gravitatea adulterului pentru femei prezintă și alte aspecte, care privesc mai ales laturile comunitare ale vieții omenești și asupra cărora se insistă mai mult în zilele noastre. “Orice soț necredincios este un om nedrept și barbar. Dar femeia necredincioasă face și mai mult: ea distruge familia și rupe legăturile firești. Dând bărbatului copii care nu sunt ai lui, îl trădează și pe el și pe copii, unind perfidia cu necredința. Nu se poate închipui pe lume o situație mai groaznică decât a unui nenorocit care, fără încredere în nevasta sa, nu poate asculta cele mai dulci mângăieri ale vieții, căci îmbrățișându-și copilul se teme să nu îmbrățișeze copilul altcuiva, dovada rușinii sale și răpitorul bunurilor adevăraților lui copii. În acest caz, familia devine o societate de

dușmani ascunși, pe care o femeie vinovată îi înarmează pe unul împotriva altuia, silindu-i pe toți să se prefacă cum că se iubesc. Prin urmare, nu e destul ca femeia să fie credincioasă, trebuie să fie socotită ca atare de bărbatul ei, de neamuri și de toată lumea”²⁷. Așadar, accentul de data aceasta se pune pe consecințele sociale ale păcatului săvârșit de femeie, pentru care reputația este tot atât de necesară ca însăși nevinovăția ei. Fără să aplicăm relațiilor de căsătorie principiul primordialității ordinii naturale, socotind ca unicul scop al unirii dintre bărbat și femeie procrearea, suntem constrânși să constatăm că efectele infidelității conjugale trec dincolo de raporturile personale ale celor doi soți, în actualitatea vie a realității sociale.

Căderea în adulter își are gravitatea sa și pentru bărbați, putând fi urmărită mai ales în configurația pe care o prezintă moravurile în destrămare. Despre adulter s-a spus că el modelează ceea ce pare prea excesiv în ordinea fidelității, pentru acei soți pe care o tinerețe prea înzvăpăiată, sau cel puțin lăsată totdeauna pe seama unei fantezii capricioase, i-a pregătit prost pentru o credincioșie exactă. Frecvența adulterului la bărbați e mult mai mare decât la femei, uneori ajunge până acolo încât în multe medii, cu toată propovăduirea preceptelor evanghelice, e considerată ca o greșală mică de tot și soțul crede ca e achitat de obligațiile sale dacă salvează aparențele²⁸. Aceste aparențe pot fi constituite de observarea exterioară a unor obiceiuri și “practici tradiționale”. Astfel, este admis că femeia este obligată să păstreze față de soț fidelitatea inimii și a trupului, dar soțul se crede despovărat de ele, mai mult, “soția prudentă nu trebuie să caute să cunoască aventurile soțului ei și e chiar bine să țină ochii închiși. Și dacă în dauna acestei recomandări ea ajunge să cunoască poznele soțului, morala practică îi creează obligația de a răbda, de a ierta și de a lucra ca și când nu s-ar fi întâmplat nimic. Din contră, în caz de adulter săvârșit de femeie, nimeni nu crede că bărbatul trebuie să rabde și să ierte”²⁹. Morala care pretinde soțului încornorat să scape de ridicol, să ceară imediat înlăturarea legăturii nepermise sau să pedepsească cu strășnicie pe vinovat, are legături organice cu concepția care face din femeie un simplu partener necesar bărbatului în vederea potolirii concupiscentei. Taina iubirii sponsale e redusă la un contract inserat într-un context juridic, în care părțile sunt

condiționate de elementele naturii lor specifice³⁰.

Învățătura de credință ortodoxă e vocea eclezială care atestă continuarea în istoria creștinismului a unei tradiții vii și puternice. Această învățătură a văzut totdeauna în adulter o cădere din har. Mai presus de toate a ținut la respectul pentru iubirea care atârnă de Taina Căsătoriei, pe care n-a schimbat-o niciodată cu un contract al cărui statut nu exprimă decât obligații seculare.

2. Căsătoria nefericită și disoluția ei (divorțul)

a) Diminuarea sfințeniei și a iubirii în căsătorie, cauza apariției nefericirii dintre soți. Sfințenia e una din finalitățile căsătoriei creștine. Virtuțile ce cresc în răsadnița căsătoriei sunt consecințele sigure ale sfințeniei și ale frumuseții spirituale. Taina Nunții mai ales e îngemănarea dintre aceste două. Împreunarea lor ne dezvăluie în ce constă fericirea în căsătorie, a cărei temelie este iubirea. Iubirea cere ca frumusețea să lumineze în tot timpul vieții și să susțină în inimile celor doi soți aspirația de a descoperi în ei și prin ei darurile Împărăției lui Dumnezeu. O antinomie însă staruie la confluența dintre iubire și frumusețe. Numai frumusețea spirituală se cuvine a fi iubită, căci numai ea este manifestarea sensibilă a Sfântului Duh, scopul vieții fiind tocmai dobândirea Acestuia. Dar frumusețea cerească poate fi umbrită și întunecată de cea pământească, iar soții pot astfel uita de destinul lor veșnic. În această situație, adevărul divin se degradează și poate să dispară³¹. Având frumusețea spirituală în centrul vieții sale, căsătoria creștină nu poate da naștere decât la roade fericite. Ea va satisface deopotrivă năzuințele sfinte ale celor doi soți, ca și trebuințele tot atât de sfinte ale copiilor lor. Vor fi lipsiți, însă, de aceste roade când sfințenia se va pierde, iar dragostea dintre ei va uita de calea frumuseții spirituale.

E un fapt de constatare curentă că sunt multe căsătorii nefericite. Vorbind în termeni accesibili înțelegerii comune, ele au drept cauză principală uitarea, la unul sau la altul dintre soți, dacă nu la amândoi, a obligațiilor lor sfinte, uitare ce se traduce adesea prin nesocotirea devotamentului, fidelității, bunavoinței, înțelegerii și a respectului reciproc.

După cum se știe, absența iubirii adevărate are efecte lamentabile în viața conjugală, care pot duce până la disoluția căsătoriei însăși. Ar fi o eroare să credem că virtuți de felul celor amintite în capitolele anterioare, necesare vieții comune, nu ar comporta nici o profunzime și nu ar fi legate ființial de căsătorie, refuzându-li-se în mod superficial un sens spiritual. Acest sens nu rezidă doar în faptul că iubirea este înserată, sub diverse forme, între nenumăratele lucruri ale vieții zilnice, pe care le transfigurează, ci tot atât de mult în faptul că vatra în jurul căreia se află cei doi soți devine un altar de jertfă, prin care ei își unesc sufletele în încercări și suferințe comune, mai ales cele legate de nașterea și creșterea copiilor.

Altarul vieții conjugale trezește în soți vocația unei vieți duhovnicești. Dragostea, însă, mai ales la începutul căsătoriei, împotriva aparențelor chiar, rămâne între soți fragilă. Dacă soții nu iau bine seama, absorbiți de însăși nevoile vieții căsătoriale, vor fi incapabili să accepte sacrificiile cerute de traiul în comun. Ei vor lăsa să crească și să se dezvolte capriciile lor individuale și va veni o zi când aceste capricii vor ucide dragostea³². La capricii se adaugă vrivolitățile. Dacă soții știu de obligațiile ce revin iubirii curate, ei vor evita tentațiile, neînțelegerile, vor căuta să potolească disensiunile și, astfel, se vor exercita mutual în blândețe și iertare. În măsura dezvoltării unei vieți spirituale, în căminul conjugal sporește și intimitatea dintre cei doi soți. Iubirea autentică prevalează asupra oricăror conflicte și rezolvă, în modul cel mai fericit, multe din problemele relațiilor dintre ei. Lipsa acestei iubiri, dimpotrivă, îi face pe fiecare dintre ei să meargă până la capătul resentimentului și nemulțumirilor lor. Dimpotrivă, aspirația spre frumusețe și curăție obligă pe cei ce se iubesc să lucreze asupra lor înșiși, să substituie prezența resentimentelor cu efortul de a se smulge din lanțurile realității pământești³³.

“Făpturile sunt întemeiate pe cuvântul creator al lui Dumnezeu, ca pe o punte de diamant, dedesubtul adâncului infinității lui Dumnezeu, deasupra adâncului propriului neant” spune Filaret al Moscovei. Dintr-un elan infinit și veșnic de iubire dumnezeiască au putut să apară și alte existențe, alături de Dumnezeu și în dependență de Dumnezeu. Omul a fost creat să servească doar proslăvirii Celui Preaînalt. Din această cauză, făpturii i s-a încredințat iubirea ca supremă valoare. Iubirea nu este

posibilă decât între două persoane, între două subiecte. Sfântul Ioan Gură de Aur ne explică faptul că dragostea, când unește soții în comuniunea veșnică, “nu are principiul ei în natură, ci în Dumnezeu, după cum nici Iisus Hristos, unindu-se cu mireasa Sa, Biserica, nu a fost mai puțin unit cu Tatăl”³⁴. Astfel, Dumnezeu se face și garantul libertății făpturii sale. Ajutorul acesta nu-i revine omului din afară, ci din interior, din vistieriile inimii sale. El se adresează libertății spiritului său ca o invitație la fericire, dar și ca o chemare la dăruire. Devotamentul lui este viu în măsura în care își păstrează credința în Cel care îl susține. Pierderea credinței duce la alterarea devotamentului și chiar la pierderea lui³⁵.

b) Divorțul definit drept cădere din har. Problema divorțului dintre soți nu a constituit la noi, până în prezent, o preocupare specială de teologie morală, fiind mai mult un subiect de drept bisericesc. Nedesfacerea căsătoriei, privită dintr-o perspectivă care exclude un caracter strict utilitar, atârând de legea iubirii, nu e un simplu precept evanghelic, pe care Biserica să-l transforme într-o normă juridică, ci un principiu care depășește formalismul legii, pentru a pătrunde în zona Împărăției lui Dumnezeu. După cum se știe, singura excepție admisă în Evanghelie pentru desfacerea căsătoriei este “păcatul adulterului”. Prin urmare, adulterul este menționat ca o dovadă a faptului că nu a fost realizată căsătoria, că legea Împărăției lui Dumnezeu nu a fost împlinită. Dragostea și adulterul se exclud reciproc, de aceea și Taina Căsătoriei e incompatibilă cu infidelitatea conjugală³⁶. Temeiul iubirii este credința³⁷. Biserica nu “dezleagă” căsătoria, de vreme ce comuniunea în iubire nici nu există, fie că nu a avut niciodată loc, fie că nu mai are loc. Biserica constată căderea din har a unor soți ce s-au căsătorit.

Adulterul distruge esența tainică a căsătoriei, el devine semnul evident al faptului că din căsătorie a dispărut iubirea, că viața conjugală și-a pierdut sfințenia. Întrucât iubirea dintre soți este materia Tainei Căsătoriei, într-o novelă a Împăratului Justinian se afirmă că “o căsătorie nu este reală decât prin iubire” (Nov. 74). “Divorțul nu este decât o constatare a absenței, a dispariției, a distrugerii iubirii și prin urmare simpla declarație a neexistenței căsătoriei”³⁸. Dar această afirmație nu contrazice ideea nedesfacerii căsătoriei, așa cum este concepută în Ortodoxie și

cum vom constata în capitolul următor.

Viața creștină este o realitate teandrică, ea are un aspect divin, dar totodată are și un aspect omenesc, social-religios, întrucât se află aici pe pământ. Elementul organizatoric comun sau elementul juridic propriu-zis nu lipsește cu desăvârșire din normele religioase și etice, care reglementează existența și activitatea Bisericii. Mântuitorul n-a înzestrat Biserica cu norme de drept, dar nici n-a exclus omenescul din buna rânduială ce trebuie observată în viața creștină. Dreptul nu intră în conținutul specific al Revelației nou-testamentare, însă o oarecare prezență a normei de natură juridică aflăm și în religia creștină, chiar de când ea este organizată în chip social³⁹. Numai în sensul conformității cu norma canonică, păcatul adulterului, la care se referă Mântuitorul la Matei XIX, 9, devine “un caz de divorț”, în înțelesul juridic actual al cuvântului. Astfel, nici legea bisericească sau canonică nu trebuie desconsiderată: abrogarea ei sub pretextul că iubirea trebuie să se înfăptuiască de la sine, ar constitui și acest lucru o ipocrizie. Ceea ce dobândim din lucrarea harului e, desigur, mai presus decât ceea ce primim prin dispoziția legii. Dar pentru aceasta, o realitate superioară nu trebuie să nimicească una inferioară. Pe această linie, Biserica Ortodoxă și-a stabilit atitudinea sa canonică față de divorț: “Legătura de căsătorie între două persoane încheiată legal se poate desface numai prin moarte sau printr-un astfel de motiv care prin sine însuși este mai puternic decât ideea Bisericii despre indisolubilitatea căsătoriei și care distruge baza ei morală și religioasă și care, de asemenea, este moarte, numai că în altă formă”⁴⁰. Adulterul este moartea morală. Prin acest păcat, căsătoria intră în soluția ei interioară. În suportarea poverii pe care i-o procură partea ce a comis sperjurul, soțul nevinovat ajunge în situația de a îndura un adevărat martiriu, devenind o victimă a unei căsătorii nefericite. Deși adesea mai puțin remarcate, căsătoria nefericită prezintă și alte victime, tot atât de grave: copiii care suferă și a caror educație e mai mult decât compromisă⁴¹.

c) Eforturi necesare în vederea salvării căsătoriei de la divorț. La apariția creștinismului, în viața socială greco-romană, în căsătorie domnea imoralitatea. Legile matrimoniale erau departe de statutul etic al conviețuirii cinstite și astfel divorțul era, în toate privințele,

la discreția soților. Numai influența morală a Bisericii creștine a putut pune stavilă opiniei denaturate privitoare la căsătorie, proclamând indisolubilitatea legăturii dintre soți, după norma eternă a vieții spirituale (Mt. XIX, 6). Divorțul este o soluție extremă. În afara ordinii divine, conviețuirea împreună a bărbatului cu femeia, în condițiile arătate mai înainte, are, de cele mai multe ori, neajunsurile ei, asupra cărora nimeni nu poate închide ochii. Ele pot fi înlăturate, dar numai printr-o influență și intervenție morală. Chiar în cazul trădării prin adulter de către un soț a destinului conjugal comun, celălalt soț nu are numaidecât datoria de a face ruptura lăuntrică dintre ei atât de mare încât să ajungă până la consumarea tragediei⁴². Dimpotrivă, obligația lui morală este de a aștepta întoarcerea prin pocăință a soțului sperjur. Este trist, fără îndoială, ca o femeie nevinovată să fie condamnată a ispășii într-o văduvie anticipată greșeli care nu sunt ale sale. Dar suferința acestei femei, care va evita însă orice complicitate cu bărbatul căzut, este o jertfă care asigură viitorul căminului, fericirea și liniștea generală. Înainte de orice tentativă de divorț, soțul care a rămas nevinovat se cuvine să fie aplecat spre iertarea celui vinovat.

În precizarea naturii și a sensului iertării în viața morală, învățătura ortodoxă nu rămâne la simpla condamnare a răului, ci ea duce până la capăt ideea nimicirii lui. Nu poți scăpa de tirania exemplului dat de semenul care ți-a făcut o nedreptate decât zdrobind însăși puterea răului care a ajuns până la tine, îndepărtând din inima ta tot resentimentul față de persoana în cauză⁴³. Venirea în lume a Mântuitorului a pus într-o nouă lumină valoarea omului și a deschis un drum nou pentru nimicirea răului, drum care constă într-o răspundere vie a omului pentru semenul său, mai ales când acestas este un soț, într-o dorință aprinsă pentru salvarea sufletului lui, cu orice preț ar fi plătită. Iubirea face ca iertarea să nu fie o simplă trecere cu vederea și o nesocotire a greșelii pe care a săvârșit-o un soț, ci să fie o iertare creatoare. Păcatul se opune harului și dragostei deopotrivă. La temelia desființării lui, împreună cu puterea cunoașterii tainelor sfinte, se află nimicirea egocentrismului. Dumnezeu comunică harul iertării acolo unde este prezentă iubirea⁴⁴.

d) Remediile căsătoriei nefericite. Remediile căsătoriei nefericite privesc, deopotrivă, metode terapeutice și preventive, în funcție de rolul pe care îl au de a vindeca sau de a preveni relele ce se cuibăresc în căminul conjugal. Între remediile terapeutice numim pe acelea ce vor să suprimă, să atenueze și să paralizăze cauzele prezente ale căsătoriilor nefericite actuale. Aplicarea lor, în genere, aparține artei duhovnicești, respectiv scaunului mărturisirii. De cele mai multe ori, cauzele actuale provin din neglijarea îndatoririlor morale ce le revin soților în viața conjugală. De aceea cel mai bun sfat ce li se poate recomanda este întoarcerea la practica obligațiilor fundamentale care au fost uitate sau violate. Fărădelegea trebuie să fie însă iertată de Dumnezeu însuși. Astfel, soții vinovați se cuvine să-și restabilească relația lor cu Dumnezeu, pe drumul strămt al înălțării care edifică. Prin intervenția duhovnicului în scaunul mărturisirii, soții ajung să-și aparțină din nou lor înșiși, să se bucure de libertatea pe care o regăsesc pe drumul refacerii spirituale, să fie persoane care trăiesc pentru sfințenie și adevăr. Nimeni nu ajunge la starea de har dacă nu-și supune voința sa naturală voinței divine. Soții cei mai recalcitranti vor afla împăcarea într-o voință sinceră și eficace de a fi unul față de altul respectuoși, fideli, iubitori și devotați. E vorba de principiul și garanția unei împăcări sincere. Forțele care le sunt necesare pentru a se ierta mutual și a inaugura o viață nouă de uniune perfectă le sunt garantate de către harul divin izbăvitor⁴⁵.

Remediile preventive urmăresc să suprimă cauzele care duc la încheierea unor căsătorii expuse de la început primejdiei de a se desface. Despre pregătirea candidaților la căsătorie, în vederea primirii Tainei Nunții, am vorbit într-un capitol anterior. De data aceasta ne vom mărgini la acele motive care crează o atmosferă nefavorabilă înfiripării căsătoriei trainice. Între acestea amintim: perversiunea unor moravuri, datini sau obiceiuri, diviziunea concepțiilor morale privitoare la căsătorie (hedonism, senzualism, individualism). "Independența de orice lege care ar putea să-și rostească imperativul în interiorul conștiinței; ignorarea oricărui scop de ordin moral, social sau religios și ca urmare totală nepercepere a jertfei, a devotamentului care nu rodește o imediată și simțită "binefacere", refuzul de a crede în valoarea și realitatea a ceea ce nu e util și nu se întoarce spre profitul individual, sunt elemente potrivnice concepției

naturale și creștine ale căsătoriei”⁴⁶. Viitorii soți trebuie să evite orice orientare nerealistă. Vor reuși la aceasta cu atât mai ușor cu cât vor lua mai multe precauții atunci când se căsătoresc.

Unul dintre cele mai mari inconveniente în calea pregătirilor pentru căsătorie constă în faptul că perspectiva divorțului face să se neglijeze însăși luarea precauțiilor. Astfel, această perspectivă înmulțește căsătoriile nefericite, deoarece strecoară nădejdea că te poți angaja fără risc într-o căsătorie din care ești sigur că poți ieși fără mari dificultăți. ”Rațiunea și prudența se impun deci ca datorii stricte viitorilor soți și la fel acelora care îi sfătuiesc și-i călăuzesc în alegerea lor, începând cu părinții”⁴⁷. Cu cât mai mulți își dau seama de caracterul unitar absolut și indisolubil al căsătoriei creștine, cu atât trebuie să îndemni pe logodnici să se retragă la vreme, dacă socotesc că alegerea lor e greșită. ”Toți aceia care se depărtează de lucrurile fără prihană, fie acest lucru cât de tainic, se tradează foarte repede în alegerea lor de sexul celălalt și sunt atunci aspru pedepsiți prin înjosirea și pustiul ce-l aduce cu sine orice legământ cu prihană. De aceea nu arareori un bărbat nehotărât și care nu s-a dezbărat de cultul superficialității este pedepsit de o femeie superficială care, potrivit alegerii lui tainice, trebuie să-i fie ursită”⁴⁸.

3. Principiul nedesfacerii căsătoriei în Ortodoxie

a) Sinergismul realist ortodox în susținerea nedesfacerii căsătoriei. Mai presus de orice, Căsătoria este sacramentul vieții conjugale, este o taină, este o realitate eternă, de nedesfăcut. Intr-adevăr, prin Taina Nunții, eternul este introdus în efemera existență omenească. Ceea ce dă soților sentimentul că ei s-au angajat la o operă de valoare veșnică este iubirea. De aici rezultă atât certitudinea dăinuirii eterne a legăturii dintre soți, cât și imperativul unei fidelități absolute. De fapt, acestea două sunt conținuturile intrioare ale principiului nedesfacerii căsătoriei în Ortodoxie.

Concepția privitoare la neacceptarea divorțului, în gândirea teologică apuseană, medievală sau nouă, se înscrie în alte orizonturi. Ea se afirmă mai mult pe linia unui formalism juridic, de care n-a fost straină

nici gândirea romană precreștină, dominată de dreptul civil. Eternul, iubirea, fidelitatea, nefiind noțiuni juridice, nu sunt luate în seamă. Ea nu are viziunea eshatologică a valorii veșnice a căsătoriei consfințită în creștinismul primar. Sensul principiului nedesfacerii căsătoriei, pe care îl menține în act Ortodoxia, îi este necunoscut. Un accent mai deosebit pe care scolastica l-a pus pe rațiune, pe immanent și social, a făcut ca morala indisolubilității căsătoriei să ajungă a fi expresia deformării juridice a harului și a iubirii însăși. În această gândire, căsătoria își păstrează statutul ei de însoțire indisolubilă, datorită încheierii unui contract matrimonial, valoarea lui menținându-se în lipsa iubirii nimicite de adulter. Numai că indisolubilitatea, identică doar cu observarea exterioară a unei norme obligatorii, impusă unor soți care calcă în picioare cele mai de seamă temeuri ale existenței umane, este departe de a putea fi considerată o însușire esențială a căsătoriei creștine. Dacă există un antidivorționism ortodox, acesta nu poate fi decât sinergist, pe deplin realist, deosebit în parte de antidivorționismul apusean propriu-zis.

Morala antidivorționistă contemporană a acumulat un vast material informativ, din care fac parte și adevăruri de mare valoare, peste care nu se poate trece ușor cu vederea. De aceea, având misiunea combaterii divorțului, morala ortodoxă ia în considerare acest material, situându-se categoric pe linia nedesfacerii căsătoriei. Astfel, împreună cu morala romano-catolică, gândirea ortodoxă definește divorțul ca o ruptură a unui menaj nefericit, iar din perspectiva aceasta judecă în comun una din cele mai evidente cauze a dezorganizării familiei moderne și contemporane. Un anume drept arbitrar de desfăcere a căsătoriei poate fi considerat, ca atare, o rămășiță dintr-o societate anterioară, mai mult sau mai puțin inferioară, în care femeia, lipsită de demnitatea sa, a fost considerată ca o proprietate a bărbatului, divorțul constituind un apanaj al soțului, respectiv, ”dreptul lui de repudiere”⁴⁹. Din așa-zisele societăți ”primitive”, după cum ne asigură etnografi, e cu totul necunoscut⁵⁰. Cu timpul, societățile superioare care l-au admis, l-au acordat bărbatului și femeii deopotrivă.⁵¹ Inconvenientul divorțului, din acest punct de vedere, constă în faptul că el împiedică împlinirea scopurilor naturale ale căsătoriei, cu implicații numeroase și foarte serioase în ordinea vieții morale. În mod anticipat va trebui să spunem că copiii sunt victimele cele dintâi și directe

ale divorțului. Desfacerea căsătoriei părinților îi privează de căminul familial ce nu poate fi înlocuit cu nimic. Sunt astfel destinați să devină niște osândiți la soarta tristă de copii părăsiți, nenorociți și rău crescuți. Dar nu numai copiilor, ci chiar soților implicați și adesea interesați în acest proces, divorțul le este dăunător, deși e făcut doar pentru salvarea intereselor lor. El îi face să iasă cu moralul scăzut dintr-o căsătorie pe care o socotesc ca o aventură nenorocită și îi orientează spre alte direcții, unde riscă să nu găsească condiții mai bune de fericire.

b) Obiecțiuni privitoare la nedesfacerea căsătoriei.

- *Biologismul modern*. Obiecțiunea cea mai puternică a biologismului împotriva indisolubilității căsătoriei o constituie ideea că o căsătorie sterilă trebuie să fie în mod necesar desfăcută, cel puțin la cererea soțului care dorește și speră copii⁵². Această logică e combătută de ambele morale, ortodoxă și catolică. Ea ar putea fi decisivă dacă căsătoria nu ar avea și alte scopuri decât procrearea. Or, în căsătorie, nașterea de prunci, nu e unicul scop de realizat⁵³. Chiar fără să aibă copii, soții sunt obligați la toate îndatoririle lor reciproce, la toate angajamentele ce și le-au luat de a se consacra fericirii și perfecționării unuia față de celălalt⁵⁴.

-*Hedonismul vechi și contemporan*. Teza hedonistă este aceasta: întrucât căsătoria are ca scop exclusiv fericirea celor doi indivizi, căutată în plăcerile amorului, ea trebuie desfăcută în mod necesar de îndată ce se observă că este inaptă pentru acest scop, de îndată ce cauzează mai multe necazuri decât plăceri. Mulți dintre partizanii concepției augustiniene privitoare la scopurile căsătoriei, de la Conciliul Vatican II, au văzut în apărarea acestui amor liber⁵⁵, pe care l-au identificat cu concupiscenta, *amor concupiscentiae*, teza ortodoxă a iubirii. Logica hedonismului însă are alte resorturi. Argumentația pe care ea se sprijină cade în fața principiilor moralei ortodoxe. Ea nu întrezărește în scopurile căsătoriei realizarea iubirii ca taină divină. De îndată ce scopurile cele mai de seamă ale căsătoriei, precum sunt regăsirea soților într-o iubire teandrică, sprijinirea lor reciprocă pe un plan moral superior,

interesele familiei, ale copiilor și ale societății, sunt negate, se înțelege că despre ea nu se mai poate vorbi, în sensul tradițional al cuvântului. Hedonismul este contrazis categoric de către o logică autentic ortodoxă.

- *Utilitarismul*. Teoretic și practic, utilitarismul este considerat și el o apologie a divorțului. Dacă, într-adevăr, căsătoria se reduce la un contract bilateral, el este reziliabil prin natură. El nu obligă pe contractanți decât cu condiția de a fi respectat de amândoi. Primul care îl violează, îl dezleagă pe celălalt de angajamentele sale. Ambii pot renunța la el și să-l suprime de comun acord. Astfel, dreptul de divorț nu-i decât o aplicare a drepturilor de reziliere a contractelor individuale libere. Acest argument descoperă întreaga slăbiciune a jurisdismului gândirii naturaliste.⁵⁶[353]. Legea indisolubilității, la care ține atât de mult catolicismul, e un adaos la alte legi proprii contractului matrimonial, determinat de societatea conjugală⁵⁷[354]. După cum nu poate fi absolut un drept care-i dă fiecărui om accesul la fericire, nu poate fi absolut nici alt drept întemeiat pe un interes deosebit de individ, dar de aceeași natură cu el. Adevărata combatere a utilitarismului contractual nu aparține decât sinergismului răsăritean, pentru care căsătoria este o realitate ce nu poate fi cuprinsă în categoriile gândirii naturaliste, laice sau religioase.

c) Argumentele specifice ale antidivorționismului apusean.

Morala romano-catolică se opune cu înverșunare ideii seculariste care susține că desfacerea căsătoriei ar putea constitui calea lecuirii situațiilor deosebit de dureroase și de nemeritate a unora dintre soți. Într-o societate normală și sănătoasă, încheierea căsătoriilor trebuie însoțite de garanții foarte serioase, de reflexii și atenții sporite. Dacă s-au luat aceste măsuri de precauție, numărul căsătoriilor nefericite ar fi extrem de redus. În consens cu gândirea ortodoxă, se poate vorbi aici despre căsnicie ca despre o tovărășie a două persoane de sex diferit, care se învoiesc să trăiască împreună, și la bine și la rău, întrucât această unire, incomparabilă cu alte uniri, atârnă de dăruirea completă a dragostei adevărate. Ce se întâmplă însă când această dragoste lipsește nu ne mai spune nimic morala romano-catolică⁵⁸.

Una din temele predilecte ale apărării indisolubilității căsătoriei,

de pe poziții religioase morale formaliste, o constituie ideea de mărginire și chiar de sacrificare a libertății personale, incompatibilă în conținut cu noțiunea de nedeșfacere din tradiția răsăriteană. Căsătoriile nefericite, se spune, chiar dacă nu sunt excepții, nu au dreptul să suprimă o lege morală, sub pretextul că ea ar face să sufere oarecare indivizi, devenind jenantă în una din aplicațiile sale particulare⁵⁹. Dacă sunt căsătorii nefericite, acestea sunt sau pedeapsă sau o încercare. Dacă e o "pedeapsă", soții nu au dreptul să se plângă. Ei s-au căsătorit fără pregătire și reflexiune. Odată căsătoriți, prin neînțelegeri, prin adulter, calcă în picioare datoriile stării lor. Ei singuri și-au creat supliciu. Sunt pedepsiți prin aceea că au păcătuit. Legea divină nu poate ceda înaintea unor nefericiri pe drept meritate. Responsabili de pedeapsa care îi apasă, soții nu au decât un lucru de făcut, să suporte cu resemnare soarta și să prefacă amaraciunile vieții lor conjugale, în ispășire⁶⁰.

Intr-o altă situație, soții nefericiți pot fi chiar nevinovați de nenorocirea lor. În acest caz, e vorba de o "încercare", de care nu au dreptul să scape, susține aceeași gândire, prin divorț. Viața creștină este o viață de sacrificii. Dacă e dificil de trăit cu un partener ce are un caracter insuportabil, totuși omul e dator să se supună sorții, gândindu-se la recompensa finală. Așa cum lipsa nu oferă un motiv pentru furt, tot așa nici căsătoria nefericită nu poate permite divorțul. Apoi cine ar putea garanta că divorțul aduce fericirea pentru cei ce se despart? Cine îi asigură că vor culege trandafiri în a doua căsătorie, când nu au recoltat decât spini în prima? Abisul cere abis. Dacă divorțații sunt nefericiți în a doua căsătorie, trebuie să li se permită și a treia și a patra. Sub pretext de a-i scăpa de nenorocire, îi facem să cadă din decepție în decepție, până la unirea liberă sau disperare. "Și astfel, remediul este mai rău decât răul"⁶¹. Pentru că în aceste afirmații se ascund oarecare adevăruri, se cuvine să le confruntăm cu atitudinea generală a moralei ortodoxe față de divorț.

d) Atitudinea gândirii morale răsăritene față de instituția divorțului. Revenind la viziunea răsăriteană și având drept reazem de prestigiu teologic al ei principiul sinergismului, vom constata modul în care Ortodoxia ține partea libertății. Prin libertate însă nu înțelegem o simplă disponibilitate de alegere. E vorba de libertatea la care credinciosul

are dreptul să apeleze, în numele cultivării iubirii conjugale adevărate. Adulterul ucide iubirea. Libertatea de fapt este cu totul altceva decât licența. De libertate credinciosul are oricând dreptul să se folosească, dar nu de licență. Căci libertatea este numai aceea care, uneori, în vederea binelui superior, devine ea însăși condiția jertfirii de sine. Nedeșfacerea căsătoriei nu este un bine superior în sine, ea este doar expresia valorii veșnice a iubirii spirituale, care se realizează și se dezvoltă în libertate. Simpla normă juridică a indisolubilității disimulează adesea penibile conflicte sufletești, cu puternice crize în subconștient. Numai iubirea adevărată poate birui aceste dificultăți și să aducă liniștea conștiinței, sporind bogăția vieții morale. Ea impune eforturi generoase și produce rezultate nobile. Așa numita "nepotrivire de caracter" apare numai acolo unde lipsește iubirea.

Câte rele cuprinde divorțul în sine, abia se poate spune. Sunt însă rele care nu aparțin propriu-zis divorțului, ci vieții conjugale lipsită de substanța sacramentală și care nu mai este decât o profanare perpetuă a căsătoriei creștine: legăturile dintre soți devin schimbătoare, slăbește încrederea mutuală, apar stimulente periculoase pentru infidelitate, se pune în primejdie conceperea și creșterea copiilor, scade și se depreciază demnitatea soților. În timp ce întreaga atenție a moralei catolice e îndreptată numai spre divorț, iar nu spre cauzele care îl generează, morala ortodoxă se ocupă în primul rând de cauze. Dar pentru aceasta nu acceptă nici divorțul în termenii laici obișnuiți. Altminterea, la a doua căsătorie a părții rămase nevinovată în cazul adulterului, și numai aceasta este primită la recăsătorie, nu avem de a face cu ceea ce în morala catolică se numește "admiterea divorțului". E de amintit și faptul că în Biserica Ortodoxă, a doua căsătorie, chiar a văduvilor, nu mai este o sfântă taină. Indiscutabil și pentru todeauna, în morala răsăriteană divorțul propriu-zis rămâne o rea și nedorită instituție. Cu atât mai mult cu cât ar fi vorba despre un soț vinovat de adulter, care ar intenționa să se recăsătorească; el ar clătina, într-un fel, toate căsătoriile existente prin primejdia exemplului, ar compromite viitorul propriilor lui copii din noua sa căsnicie și, mai ales, s-ar opune la împăcarea pe care ar aduce-o cu timpul căința. Tot datorită exemplului său, ar arunca în uniriile cele mai sfinte ale altora un ferment de discordie, care ar putea răsări mai devreme sau mai târziu⁶². E drept,

morala aceasta are un fel propriu de a privi realitățile vieții umane. În caz de adulter, legătura dintre soți proclamată de către morala apuseană indisolubilă, dar în realitate esențial distrusă, nu va putea niciodată fi refăcută cu rigoarea unei legi care înlocuiește harul divin.

Condamnarea divorțului în gândirea ortodoxă se face în numele binelui obștesc, dar și al iubirii conjugale, și prin urmare a libertății soților, de care trebuie să țină seama orice morală socială. Oricum, divorțul trebuie privit ca un ferment care e în măsură să distrugă viața conjugală și familială. “Simpla posibilitate a divorțului ajunge ca să-l provoace. Pe măsură ce-i permis, divorțul progresa. Instituindu-se ca un mijloc de a scădea numărul familiilor dezorganizate, s-a constatat că a rezultat tocmai contrariul: procesele dintre soți s-au înmulțit”⁶³. Odată cu acceptarea divorțului, căsătoria se dovedește a fi numai un contract reziliabil. O mică societate pentru un timp provizoriu. În această condiție, oamenii se căsătoresc fără să reflecteze, fără prudență, din capriciu, din spirit de aventură. Ce poate urma, dacă se intră în viața matrimonială oricum, cu posibilitatea de a ieși din ea oricând, după voie? Dacă persoana aleasă încetează de a mai plăcea, se va căuta o alta? Cu divorțul, în loc să se potolească depravarea omenească, i se dă un mijloc de a o satisface. Adevărul este că ideea legăturii conjugale de nedesfăcut forțează într-un fel pe soți cel puțin să se suporte reciproc, în vreme ce simpla posibilitate a despărțirii ajunge pentru a face să se nască în ei, adesea, în momente neprielnice bune înțelegeri, nădejdea rupturii, să dezlănțuie în cămin bănuiala, ruina, răzburarea, injuriile, bătăile, vexațiunile de tot felul⁶⁴.

e) Suferințele femeii și ale copiilor provocate de despărțire. Situația femeii implicate în divorț stă în atenția tuturor teologilor moraliști, deși nu totdeauna aceștia o evaluează în mod just. În general este recunoscut faptul că cel ce suferă mai puțin de pe urma divorțului este soțul. E drept că de el depind, mai întâi, mijloacele de subzistență ale familiei. Forța sa fizică și productivitatea materială de susținere a familiei durează la el până la o vârstă înaintată. Tot el se va putea mai ușor descurca fără femeie, decât femeia fără el. Se înțelege că bărbatul va ieși din societatea conjugală, care se dezorganizează, cu toate avantajele forței și autorității sale, pentru a se angaja în alte legături.⁶⁵

Cu femeia, însă, lucrurile stau altfel: “Femeia iese din căsătorie cu demnitatea și integritatea știrbită. Părăsind căminul, ea lasă aici bunurile sale cele mai alese, lamura cinstei sale și farmecele tinereții sale... În urma divorțului este ca o plantă veștejită, din care o insectă necurată i-a scos vлага”⁶⁶.

Neajunsurile divorțului pentru copii sunt tot atât de mari ca și pentru femeie, ba chiar mai mari. Căci legătura dintre soți trebuie să fie permanentă, nu numai din motivele care privesc nemijlocit pe soți, ci și din cauza copiilor. Copiii pentru a fi crescuți au nevoie de tată și de mamă. Odată căsătoria desfăcută, un tată oarecare va da copiii pe seama unei mame vitrege, iar o mamă îi va impune unui alt soț, pentru care ei vor fi o sarcină insuportabilă și odioasă. Impărțirea copiilor între tată și mamă propagă, mai departe, discordia dintre părinți, ivindu-se în acest fel generații deșirate și vieți otrăvite⁶⁷.

Preocupările moralei contemporane, în special cele din domeniul eticii sociale, destul de numeroase, se concentrează în jurul apărării familiei și a copilului născut. Nu același lucru se întâmplă cu copilul nenăscut. Oricum, ocrotind familia, teologii și sociologii de astăzi vor să ne demonstreze că apară societatea însăși. Divorțul degenerază și distruge societatea, ca și familiile care o compun. Ca mărturie istorică ne este dată decadența societății romane, în care femeile “socoteau anii lor după numărul soților lor, iar nu după consuli”. Departe de a vindeca relele căsătoriei de astăzi, mai mari decât cele de altă dată, divorțul le consacră, le legitimează, le amplifică și le înmulțește⁶⁸. Toate aceste afirmații ne fac să înțelegem felul în care se înfiripă strânsa dependență a pruncuciderii de divorț. Căci dacă unirea rău întocmită par a chema divorțul ca remediu lor, divorțul cheamă mai sigur unirea prost încheiată ca justificare a lui⁶⁹. Pe de altă parte, avortul apare și el drept o justificare a divorțului. Chiar și numai perspectiva posibilității divorțului înclină pe cei ce îl doresc spre adultere, certuri și neînțelegeri, dar mai ales spre avort, care îl fac inevitabil. Combaterea divorțului constituie astfel un mijloc de seamă în combaterea avortului, ca și a practicilor contraceptive.” În națiunile unde se introduce divorțul, el crește printr-un dinamism neînțeles”⁷⁰. De acord cu toate aceste adevăruri, morala ortodoxă condamnă categoric divorțul propriu-zis, acceptând doar primirea la recăsătorie a părții rămase

nevinovate, în cazul adulterului, precum am mai spus. Acceptarea aceasta vine în urma identificării celui nevinovat cu un văduv din deces. În esență, această morală rămâne să-și mărturisească respectul său infinit față de ființa umană, ca și față de taina iubirii creatoare.

Note

1. Nicolae, Mitropolitul Ardealului, *Asceza creștină*, în Studii de teologie morală, Sibiu, 1969, p.340-345.
2. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Predici despre pocăință și despre Sfântul Varava*, trad. St. Bezdechi, Sibiu, 1938, p.8.
3. H. Leclercq et. E. Nacadard, *Adultere*, art. în Dict. d'Archeologie chretienne et de la lithugie, Paris, 1907, tome I, col. 546-554.
4. R. Parayre, *Le peche d'adultere*, art. în D.T.C., t.I, Paris, 1923, p.464-465.
5. *Ibidem*, p.469.
6. *Ibidem*, p.466.
7. *Ibidem*
8. *Ibidem*
9. Giovanni Papini, *Viața lui Iisus*, trad. A. Marcu, Buc. 1928, p.117.
10. C. XXX, P. G. I, col. 269.
11. După H. Leclercq, *Adultere*, p.550.
12. P.G. III, 881.
13. Pr. Ilarion V. Felea, *Pocăința*, Sibiu, 1939.
14. Tartulian, *De pudicitia*, I-III, P.L.II,980.
- 15 a. Origen, *De ratione*, c. XXVIII, 551, P.G.X, 529.
- 15 b. Hypolit, *Philosophumen*, c.IX-XII, P.G.XVI, 3385.
16. După H. Leclercq, *Adultere*, p.552.
17. *Ibidem*, p.554.
18. *Cod. Just.* c.IX, tit.XI;
19. *Ibidem*. c.VII, tit.LXV.
20. Socrate, *Istoria eclez.* V, c.XVIII, P. G. LXXVII, 612.

21. După H. Leclercq, *Adultere*, p.549.
22. *Ibidem* p.549.
23. *Ibidem*, p.350.
24. *Molitfelnic*, aed.1964, p.65.
25. Pr. Prof. Liviu Stan, *Tradiția pravoslavnică a Bisericii*, în "Studii teologice", XII(1960), nr.5-6, p.360.
26. Cf. P. Evdokimov, *op.cit.*, p.48.
27. Citatul eprimă cu fidelitate gândirea romano-catolică cu privire la moralitatea femeii căsătorite, vezi și J.J.Rousseau, *Emile*, p.281.
28. P.Bureau, *op.cit.*, p.80.
29. *Ibidem*
30. *Ibidem*. p. 87
31. B. Dohagaroy, *Concubinage*, în D.T.C. III, 1, Paris, 1923, 796-803.
32. S. Bulgakov, *Cerul pe pământ*, p.133-134.
33. Bar. de Knigge, *Cadoul de mireasă*, trad. C. Adămoiu, Sibiu, 1933, p.4-20, vezi și Ion Biberi, *Eros*, p.172-200.
34. III, *Omilia despre căsătorie*, 3.
35. P. Evdokimov, *op. cit.*, p.91.
36. Ordinea cronologică a virtuților, după Sfântul Maxim Mărturisitorul, începe cu credința. *Cele patru sute capete despre dragoste*, I, 1-2, în Filocalie, II, p.37.
37. *Ibidem*
38. Novela 74, Numeroase mărturii în rânduielile canonice ale Bisericii Ortodoxe. Vezi și Iorgu D. Ivan, *Recăsătorirea soților despărțiți*, București, 1937, p.80 și urm.
39. Pr. Prof. Liviu Stan, *Har și jurisdicție*, p.10-11.
40. D. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol.I, partea II, Arad, 1931, p.465.
41. J. Bricaut, *Divorce*, art. în Dic. comm. rel. II, col. 883-898.
42. Temeiurile canonice ale acestei atitudini morale au fost expuse mai înainte.
43. Motivul care determină voința creștinului la iertare privește raportul de la persoană la persoană, adică relația dintre sufletul meu și sufletul aproapelui meu. Vezi Max Scheler, *Nature et formes de la*

sympathie, p.7.

44. Pr.Prof. D. Stăniloae, *Taina pocăinței ca fapt duhovnicesc*, în "ortodoxia", XXIV 91972), nr. 1, p.9.

45. E. Baudin, *op. cit.*, p.375.

46. *Mama*, p.43.

47. E. Baudin, *op. cit.*, p.376.

48. F.W. Forster, *Indrumarea vieții*, 1976, p. 177.

49. Fustel de Coulanges, *Cetatea antică*, trad. A. Alexianu, Buc., p.52-54.

50. Gemelli, *Origine de la famille*, trad. R. Jolivet, Paris, 1923, p.123.

51. *Ibidem*

52. E. Baudin, *op. cit.*, p.43.

53. Rosemary Haugton, *The theology of marriage*, Cork, 1971, p.57.

54. *Ibidem*, p.58.

55. Vatican II, *L'Eglise dans le monde*, II, p.391-395.

56. R. Haugton, *op. cit.*, p.73-75.

57. P. Bureau, *op. cit.*, p.405.

58. *Ibidem*, p.410-411.

59. Mgr. Gibier, *La desorgation de la famille*, III-eme, Paris, 1924, p.59.

60. *Ibidem*, p.60.

61. *Ibidem*

62. P. Sertillages, *op. cit.*, p.65.

63. *Ibidem*

64. M. Gibier, *op. cit.*, p.54.

65. *Ibidem*

66. M. Gibier

67. P. Sertillages, *op. cit.*, p.56.

68. R. Haugton, *op. cit.*, p.73.

69. E. Baudin, *op. cit.*, p.373.

70. Termenele utilizate de către moralistii romano-catolici sunt preluate de la sociologul A. Compte.

Partea a treia : Roadele iubirii

A.TAINA NUNȚII CA TEMEI AL FAMILIEI CREȘTINE

1. Familia privită din perspectiva existenței umane naturale

a) *Constituirea familiei prin căsătorie.* Având una și aceeași rădăcină cu căsătoria, familia își află obârșia în dragostea lui Dumnezeu pentru făptura Sa. Confirmând cele spuse încă în Geneză (I,1), Mântuitorul Iisus Hristos aduce acestei descoperiri o întregire de supremă însemnătate: "Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Unul- Născut Fiul Său L-a dat..." (Ioan III,16) Cuvintele acestea ne oferă privilegiul de a vedea binecuvântarea lui Dumnezeu asupra familiei, știind că Dumnezeu-Tatăl și-a "dat" Fiul în grija unei familii. Totodată aceleași cuvinte ne dau și posibilitatea de a privi familia, în originea și esența ei, dinspre Dumnezeu spre om. E adevărat că Hristos-Domnul nu s-a născut într-o familie, în sensul comun al acestui cuvânt, întrucât Maica Sa nu a fost soția dreptului Iosif, ci numai logodnica Lui. În sânul familiei, însă, Hristos a crescut, a fost ocrotit o mare parte a existenței Sale pământești, "supus" rânduielilor unui cămin părintesc, ca "Fiu al omului", fiu al Mariei, al Maicii Sale. Afirmând despre Sine că a venit în lume "să slujească", este firesc să constatăm, mai întâi de toate, că Mântuitorul a venit să slujească familiei, sursa iubirii și a nașterii de copii.

Din orice perspectivă ar fi privite, aspectele familiei sunt multiple. Având ca temei al existenței sale căsătoria, familia este prima societate naturală care se sprinjină pe legătura indisolubilă dintre bărbat și femeie și care se completează cu o lume nouă în care apar copiii. Familia este prima condiție și prima formă a societății umane, primul pas pe care îl face omul în viață și fără de care nu poate face altul. Familia este un grup compus din persoane unite prin legături de căsătorie și relații paterne. Acestea reprezintă două raporturi de bază care determină apariția și existența familiei: căsnicia și înrudirea. Putem spune că valoarea

familiei este exact aceea a vieții însăși, căci familia este adevăratul om întreg. Nu e bine să fie "omul" singur, aflăm scris în referatul biblic al creației, și desigur nici femeia nu e bine să fie singură, dar și mai greu ar fi acest lucru pentru copii. Căci nici bărbatul singur, nici femeia singură, cu atât mai puțin copiii, nu formează încă omul. Prin unirea bărbatului cu femeia, unire privită ca un act spiritual, moral și fiziologic, are loc crearea unui al treilea, iar acesta aduce cu sine o viață mai înaltă și o unitate mai completă. Chiar acei oameni care renunță pentru o rațiune să-i zicem superioară la viața familială, caută să-i regăsească binefacerile într-un fel sau altul. Dar acel ce trăiește în ea se află în legea ei comună și realizează condițiile morale necesare pentru ca facultățile sale să se dezvolte, ca trebuințele multiple ale firii sale să se satisfacă și pentru ca datoriile sale să se împlinescă ¹.

Teologia morală ortodoxă, pastrând cu fidelitate concepția tradițională despre familie, care, după Sfânta Scriptură, este specific umană, deosebită fundamental de cea animală, fiind rodul iubirii sponsale, care însumează activitatea corporală și cea spirituală, consideră că în esență e vorba de o comunitate de viață, în sensul biblic al cuvântului. Familia este cea dintâi instituție umană. E un așezământ prin care viața socială se desfășoară într-un mod organizat și eficient ². Potrivit Scripturii, după ce Dumnezeu a făcut pe bărbat și pe femeie, i-a binecuvântat și le-a zis: "Fiți rodnici și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți!" (Gen. I, 27-28). Instituție mamă a tuturor celorlalte, unitate primordială a societății, familia care se află la confluența vieții individuale și a celei colective, poartă în sine toată viața, precum celula organică poartă energiile materiei brute și aceea a țesăturii vie pe care ea trebuie să o furnizeze.

Un adevăr de observație curentă îl constituie faptul că familia se caracterizează printr-o puternică sudură internă. "Forțele interne care unesc familia sunt sentimentele puternice și atașamentul emoțional al soților, precum și al părinților și al copiilor, respectul reciproc, solidaritatea și alte atitudini care rezultă din satisfacerea reciprocă a nevoilor personale emoționale, năzuința spre intimitate, spre simțământul de încredere și siguranță, etc... Sudura internă face ca familia să fie grupul primar esențial, care se formează în mod natural în procesul satisfacerii spontane a

nevoilor. Această apare pe baza atașamentului emoțional, deci în primă fază a existenței sale unită prin cea mai puternică adeziune sentimentală"³. Familia este punctul gravitațional de existență comunitară, primul și cel mai important în acest sens, fiind în același timp comun persoanelor care îl alcătuiesc și deosebit de a altor persoane, în mod absolut unic, după cum și fiecare persoană este unică sau fiecare ființă conjugală este unică.

Ca unitate socială vitală, reală și cea mai veche dintre toate formele sociale, familia deține toate sarcinile vieții, e completă în sine, nu poate fi redusă la altă unitate. În această stare naturală aflăm familia de la creație⁴. Dacă privim importanța familiei în genere, atât pentru individ cât și pentru societate, și constatăm că familia e omul, iar buna ei funcționare înseamnă viața, urmează să ne dăm seama că adevărurile ce stau la baza familiei trebuie să fie considerate ca având o valoare umană indiscutabilă, o valoare absolută pe care nu o putem dezavua fără să ne dezavuăm pe noi înșine, umanitatea noastră și natura întregă. Dar asupra acestor constatări vom reveni.

b) Definirea familiei din punctul de vedere al existenței umane naturale. Familia este prin esență o societate naturală, cum rezultă și din universalitatea ei în timp și spațiu și cum o dovedesc încă finalitățile sale⁵. Dar tot prin esența sa, familia este și o societate morală, întrucât părinții și copiii sunt persoane morale, cărora familia are datoria să le realizeze drepturile firești și protecția morală. Așadar, trăsăturile specifice ale acestei forme de viață umană, care are ca temei căsătoria, sunt constituite de către menirea sa protectoare, ca și de sarcina ce-i revine în opera de modelare socială. "Familia este unicul grup reproducător, adică grupul care se înmulțește, nu prin primirea de membrii din exterior, ci prin nașterea copiilor, constituind grupul care menține continuitatea biologică a societății. În familie se nasc noi membri cărora ea le transmite, pe calea nașterii naturale, trăsăturile biologice ale speciei. A doua sarcină a grupului familial constă în transmiterea moștenirii culturale. Familia nu este unicul grup în care au loc procese de socializare și educație, cu toate acestea, însă, felul coeziunii care-l unește pe copil de părinți face ca influența familiei să fie decisivă pentru dezvoltarea eului subiectiv și al altor trăsături importante ale personalității"⁶. Familia

este o instituție indispensabilă progresului individual și social, al cărui tip rămâne fundamentul ei și modelul ei, după referatul biblic, ca și după orice observație nemijlocită.

Familia este de origine divină și reprezintă, în societate, elementul tradițional, educativ și progresiv totodată. Adevărata sarcină a familiei este de a face oameni, de a produce și de a conserva viața. Ea formează generațiile viitoare. În ea se naște și tot în ea se dezvoltă copilul. Nici o făptură vie, din lumea animală, nu-i așa de slabă și de neputincioasă ca să se conserve, cum e copilul. El are nevoie de griji nenumarate și delicate pentru a i se asigura viața pe pământ. Câte eforturi nu sunt apoi necesare pentru a face din această ființă "instinctivă" un om, prin dezvoltarea inteligenței și a voinței sale. Părinții care l-au născut, sunt cei mai indicați de a îndeplini acest rol. Dragostea lor comună pentru rodul muncii lor le inspiră devotamentul necesar pentru creșterea copilului⁷.

Cu toată aparența unei întregiri depline, unitatea conjugală realizată în căsătorie prin cei doi soți nu este completă. O anumită lege a echilibrului dinamic cere coexistenței unei forțe reglatoare pentru a asigura stimularea și armonizarea neîncetată a puterilor naturale, distincte pe care le prezintă bărbatul și femeia. Această nouă componentă, necesară desăvârșirii familiei este copilul. În lipsa lui, și mai ales în lipsa unei iubiri superioare, aspirațiile spre unitate pot deveni forțe antagoniste care tind la dezechilibru. Lipsa copilului uneori înseamnă atrofierea anumitor calități sufletești ale soților, sporirea egoismului lor, îmbătrânirea sufletească precoce. A procrea este o necesitate vitală pentru părinți și tot vitală este necesitatea ocrotirii copiilor, educația acestora prin părinți, care nu este decât desăvârșirea procreației.

În fine, nu e mai puțin adevărat că familia este o instituție necesară pentru toate vârstele, ea fiind aceea care le va dezvolta tuturor mai bine calitățile vieții lor. Între soți ea stabilește o nouă uniune a sufletelor, a cărei noblețe reiese din datoriile ce revin nașterii și creșterii copiilor. "Din sânul vieții familiare toate vârstele au de câștigat: tinerețea aici se dezvoltă, vârsta coaptă aici își asigură fecunditatea, bătrâneții familia îi acordă un supliment de fericire, un sprijin, o prelungire a existenței sale"⁸.

c) *Elemente întregitoare în definirea familiei.* Alături de aceste sarcini ce revin familiei în mod natural și care prin îndeplinirea lor devin funcțiuni ce reprezintă un ansamblu de acțiuni și de urmări ale celor dintâi, trebuie să punem în relief și un anumit număr de trebuințe legate de cadrul de viață, pe care le putem numi *trebuințe-obligații*, a căror satisfacere este vitală pentru viața familială. În această privință, trebuințele economice sunt cele mai evidente. Fără un minim de condiții materiale, sănătatea fizică riscă să fie atinsă și astfel cadrul vieții se deteriorează, iar posibilitățile de educație și de cultură sunt suprimate. O categorie de existență de acest gen corespunde trebuințelor de spațiu și de timp. "Termenul de *spațiu familial* se înțelege în mai multe feluri. Locuința reprezintă un spațiu social, primar, esențial... Timpul permițând membrilor familiei de a se regăsi cu toții, cu prilejul prânzului și cinei sau în orele de repaus sau de simple întrevederi libere, este tot atât de vital pentru familie"⁹. Cu această completare, și încă cu multe altele din această categorie, totuși, nu ajungem la înțelegerea în esență a familiei. Ea ne apare numai ca o formă de viață naturală, o unitate biologică și spirituală, de spațiu și timp, și, ca atare, de destin. Familia concentrează, într-adevăr, totalitatea interioară a acelor însușiri și aptitudini originare, sufletești și corporale, moștenite din străbuni, formeând radacina ei primară. Dar e mai mult decât atât.

2) Familia privită în perspectiva existenței umane spirituale.

a) *Familia creștină definită în raportul ei cu Taina Căsătoriei.* Despre familie ca celulă a existenței din care s-a născut și pe care se bazează societatea omenească s-a scris o literatură abundentă¹⁰. Dar despre legătura dintre această "celulă" și Taina Căsătoriei, un subiect care nu poate fi epuizat nici de sociologie și nici de psihologie, s-a vorbit, mai puțin. Ca cetățean al Împărăției lui Dumnezeu, creștinul vede în familie un mijloc de a promova valorile vieții eterne, scopul ei însăși fiind și acela de a lărgi hotarele acestei Împărății. "Folositi-vă cu înțelepciune de viața familială, ne învată Sfântul Ioan Gură de Aur, și veți fi primiți în Împărăția cerurilor și vă veți bucura de tot binele"¹¹.

Familia creștină însăși nu e doar o transparență vagă a divinului, ci este imaginea precisă a unor realități divine, așa cum ne-au fost mai întâi descoperite în Noul Testament. Evanghelia ne-a descoperit pe Dumnezeu ca Tată. “Când ai cunoscut odată ce înseamnă să fii copil al lui Dumnezeu, nu mai poți avea altă țință de viață decât să-i faci bucurie Părintelui ceresc”...¹². “Nu există decât un singur mijloc de mântuire și o singură sfințenie pentru toți, fie ei preoți sau mireni : să iubești pe Dumnezeu cum își iubește copilul pe tatăl lui”¹³. “Ceea ce lipsește multor creștini cu tot botezul lor...este cea mai însemnată cunoaștere creștină. Cunoașterea *Tatălui* celui din ceruri”¹⁴. După Evanghelia de la Ioan (I,1-11), prima minune a lui Iisus a avut loc la nunta din Cana Galileii, unde apa a fost prefăcută în vin. E o imagine ce servește drept preludiu care anunță nașterea Bisericii pe Cruce: “din coasta străpunsă a ieșit sânge și apă”. Intervenția Maicii Domnului, la aceeași nuntă, care s-a adresat celor de față cu cuvintele: “*Faceți orice vă va spune* (Hristos)” (Ioan II,5), este și ea un preludiu al momentului în care Născătoarea de Dumnezeu, la Rusalii, devine inima Bisericii, centrul ei tainic. Fecioară și Mamă, Biserica are de pe acum o culme a ei personală, care deschide calea dumnezeirii întregii făpturi, în care e cuprinsă și familia creștină.

Pe de altă parte, Sfinții Părinți numesc familia imagine a Sfintei Treimi. Ceea ce este comuniunea tri-personală în sânul Dumnezeirii, aceea este și comuniunea interpersonală în sânul familiei. Precum acolo există o unitate de viață, dar și o unitate de persoane, tot așa aici există o unitate de viață și iubire, dar și o pluralitate de persoane. Comuniunea familială rămâne totuși o imagine imperfectă a desăvârșirii comuniunii trinare, dar nu-i mai puțin o imagine, prin care strălucește în familie prototipul ei transcendent, pe care o transformă într-o “biserică domestică”¹⁵. (Adevărul acesta l-am prezentat și analizat în prima parte a preocupărilor noastre privitoare la teologia iubirii). Așadar, modelul original al familiei trebuie căutat în taina trinitară a existenței lui Dumnezeu, în structura comunității Persoanelor divine, unite în iubirea eternă și infinită. Dumnezeiescul “Noi” constituie arhetipul și modelul supranatural și veșnic al omenescului “noi”, care este alcătuit din cei doi soți, la care se adaugă pruncii pe care i-au primit de la Dumnezeu. Acestei familii

restrânse îi corespunde familia mai mare a etniei.

Symbolismul Scripturii relevă o corespondență foarte intimă între cele două planuri, cel al Tainei Căsătoriei și cel al familiei, arătând ca două expresii diferite ale unei singure realități. Demintatea la înățiimea căreia este ridicată familia, în perspectiva Tainei creștine, o putem urmări în funcție de harismele care-i sunt conferite de Sfântul Duh și prin care ea devine într-adevăr “o biserică domestică” (cf. Rom.XVI,5). În această calitate nu mai este o simplă “celulă a societății”. Familia creștină e cu totul altceva, ea este matricea generatoare a unei vieți noi, este laboratorul sacru în care se pregătește, se formează și se întreține în fiecare ceas firea restaurată în starea originară predestinată nemuririi.

b) Familia, izvor și albie a vieții. Nu poate fi fericire mai deplină pe pământ pentru făptura care are ca scop al existenței sale îndumnezeirea, decât aceea pe care o conferă familia ca biserică. Omul ajunge să aibă prin har ceea ce Dumnezeu are prin fire¹⁶. Asemenea unui univers creat și mărginit, familia creștină poartă în ea un scop nou, având și o plinătate necreată și nemărginită, în situația ei de “biserică mică”, de familie creștină. Desigur, numai în Biserică, numai în unitatea Trupului lui Hristos îi sunt împărtășite darurile Sfântului Duh, iar membrii ei sunt chemați să se unescă cu Dumnezeu. Familia însă este chemată să intre în Biserica lui Hristos, pentru a fi preschimbată, după sfârșitul veacurilor, în Împărăția veșnică a mării divine.

Căile pregătirii, prin care Taina Căsătoriei conduce familia la desăvârșire spirituală, nu sunt străine de sarcinile ce-i revin acestei instituții ca societate naturală, adică creaturală. Primul serviciu pe care îl face familia societății este acela al menținerii continuității ei biologice¹⁷. Într-adevăr, familia contribuie prin natalitate la creșterea și dezvoltarea nemului. Dar ea nu este numai purtătoarea unor puteri reproductive, este și vatra anumitor puteri ale începutului, puteri veșnice și productive. Neamul omenesc biologic se consumă și îmbătrânește pe zi ce trece. El ar fi sortit să dispară dacă ar fi lipsit de un proces de regenerare spirituală. Din cele mai depărtate origini ale umanității, familia își asumă nobila și anevoioasa sarcină de a se îngriji de recrutarea elementului nou care prin transmiterea vieții combate și depășește opera morții. Prin familia creștină,

moartea însă este biruită din interior. Viața omenească s-ar stinge dacă nu ar fi bărbatul și femeia care să-și împrumute reciproc darurile cu care sunt înzestrați de Creator, și, atrași de o dragoste mutuală, să convină a stabili între ei o asociație atât de trainică, atât de penetrantă și de intimă, încât Sfântul Pavel, raportându-se la ei și la lucrarea ce le-a fost încredințată de Dumnezeu, repetând în parte cuvintele Facerii, a putut zice despre ei că nu sunt decât un singur trup “în Hristos”. (cf. Efes. V, 31). Cuvânt sublim, care exprimă o latură a vieții tot atât de sublimă¹⁸. Una și aceeași realitate e rânduită de Dumnezeu să mijlocească înfiriparea vieții în lume și să trazeze căile istoriei.

Pentru a se întemeia un cămin e nevoie de tineri, de ambele sexe, robuști la trup și viteji la suflet, care acceptă să se unească prin legăturile căsătoriei. Sensul pregătirii lor în direcția promovării vieții, în albia familiei creștine, în care e rânduită atât nașterea cât și succesiunea generațiilor, nu privește instinctul întunecat și năzuința oarbă a unei stări erotice cunoscute în antropologia Părinților cu denumirea de “contranatură”, ci vederea spirituală și modelarea conștiinței. Numai renunțând liber la tot ceea ce nu aparține firii dintru început, persoana omenească, fecior și fecioară, se pot realiza deplin în har, în actul căsătoriei, în vederea nașterii de prunci¹⁹. Ceea ce nu este liber, ceea ce nu este conștient, nu are valoare personală, familială și etnică. De asemenea, în viața intimă a soților, supunerea inconștientă la puterile “instinctului” nu este altceva decât anihilarea persoanei, semn al degradării iubirii conjugale, sau, după o expresie a Sfântului Simion Noul Teolog, “somnia sufletului”. Dând naștere copiilor proprii, soții credincioși și conștienți de actul ce-l îndeplinesc se găsesc aproape de rădăcinile dumnezeiești ale vieții, se află în slujba întregii creații, având fericirea de a sesiza tainicul și adâncul din existență peste tot, într-o legătură nemijlocită cu originea vieții și cu sensul ei. Viața va izbucni mereu în Taina Nunții și Nunta va fi mereu o sărbătoare aniversară a creației. Atât familia cât și neamul renasc mereu în fiecare generație. Neamul nu este decât o familie mare, cum am mai spus, o comunitate de familii înrudite. Această afirmație ne conduce la o mai bună înțelegere a noțiunii de familie, ca și a sarcinilor ce-i revin.

Familia creștină nu este numai natură, ci natură transfigurată lăuntric în har. Ceea ce îi leagă pe oameni, ceea ce îi face să persiste în

solidaritate în mijlocul nevoilor vieții, ceea ce face să participe la un destin istoric, nu este numai instinctul de conservare, ci disciplina spirituală, care împreună harul cu fapta, în primul rând. Aceste două din urmă stau la izvoarele vieții umane.

c) Familia, așezământ al ordinii morale. Continuitatea vieții, în albia familiei, nu e asigurată decât de o anumită ordine care o susține lăuntric și care îi garantează transmiterea modelelor ei de existență umană peste veacuri²⁰. Familia este așezământul moral care sădește și îngrijește plămada făpturii umane într-un fel în care nu poate fi înlocuit cu nici unul altul. “Incercați, într-a-devăr, de a rupe legăturile din care e formată (familia), ca în locul căsătoriei să nu fie decât pasiunea și întâlnirile fugitive, ca copiii să nu-și mai recunoască părinții și părinții copiii, ca cele două nume de frate și soră să devină goale de înțeles. Veți distruge cu aceeași lovitură sentimentele cele mai nobile, mai pure și mai profunde ale omului, veți lipsi activitatea omenească de mobilele cele mai obișnuite și cele mai puternice”²¹. Astfel, prin esența sa, familia e o “comunitate”, mai mult decât o societate, o confirmare aparte a iubirii paterne și materne, permițând revelarea frumuseții și profunzimii ei originare. Părinții și copiii sunt persoane, iar nu obiecte, cărora familia le asigură, mai mult decât condițiile de existență și de formare, împlinirea unei anume misiuni morale²². Vorbind la modul universal, istoricii convin că epocile de prosperitate și de putere ale popoarelor coincid întotdeauna cu epocile de puritate și solidaritate a vieții familiale. Dar și invers. Corupția și degradarea vieții sociale sunt contemporane cu decăderea morală a familiei. De aici deducem că familia, nu în mod simplu, ci prin esența sa, într-adevăr, este o “comunitate”, în funcție de concepția morală care stă la temelie ei, ca și de felul în care membrii ei își realizează menirea²³. Familia este așezământul ordinii morale în lume, în viața oamenilor și a popoarelor.

d) Familia, laborator al formării spirituale și școală a sfințeniei. Morala ortodoxă consideră că lucrarea harului divin are un rol eficient în constituirea familiei creștine ca societate morală, precum am văzut. În celălalte societăți, credinciosul participă numai cu o parte a ființei sale, în familie trăiește propriu-zis ca om întreg. Trebuințele cele

mai elementare, ca și simțirile cele mai elevate, își află aici locul lor. În această lume mică, lucrarea harului divin pune toate puterile omului în activitate. În familie, mai mult decât în oricare altă comunitate, prezența harului unește elanul neatârării personale cu liantul cel mai intim care îi stânge pe membrii casei laolaltă. Cu cât sfințenia căsătoriei, fermitatea legăturii și împlinirea datoriei pe care o presupune se află mai respectată, cu atât se afirmă mai mult superioritatea etică a familiei ca putere formativă și cresc șansele ei de progres spiritual. În familie, de asemenea, mai mult decât oriunde, puterea formativă rezidă în iubire.

Numai iubirea care este *“răbdătoare”*, iubirea care este *“binevoitoare”* și care *“pe toate le îndură”* (ICor.XI,4.7), este iubirea formativă. Ea edifică adevărul bine a celor dintr-un așezământ familial, făcându-l să se împărtășească toți din el. Iubirea este formativă când creează binele personal și în același timp îl dăruiește și celorlalți.

Creștinismul sfințește familia de la originile sale. El îi asigură demnitatea și frumusețea spirituală. El face din ea Noul Ierusalim, alianța definitivă a lui Dumnezeu cu membrii ei. Un anume “noi” al părinților, al soțului și soției, din ziua Nunții, se prelungește, prin lucrarea harului, în “noi” al căminului familial, care se altoiește pe trunchiul generațiilor precedente și apoi se deschide, treptat, spre generațiile viitoare. Puterea formativă a familiei nu se vădește numai prin dăruirea liberă și generoasă, trupească și sufletească, făcută de cei doi părinți copiilor lor, despre care am vorbit mai pe larg într-un capitol anterior, ci și prin contribuția copiilor care vin să aducă ofranda fumuseții și a proșteștii vieții omenești pe care ei o descoperă în lume ca generație nouă. Dacă părinții părinților au un rol deosebit în stabilirea legăturii membrilor familiei cu moșii și strămoșii, făcându-le intimă prezența celor adormiți, la rândul lor, copiii copiilor au și ei un rol formativ, care nu poate fi trecut cu vederea. Noțiunea de nouă generație e sinonimă cu aceea de invazie cerească. Până și pruncii afectați de handicapuri psihice și fizice, dar mai ales ei, vin să dea acțiunii formative din familie, prin crearea unei atmosfere de puritate și sfințenie, o intensitate cu totul deosebită.

În aceste orizonturi ale iubirii formative, eficiența atârării neîndoelnic și de existența unor modele. Evident că aceste modele ni le oferă acele ființe curate, pline de devotament și abnegație, care aduc cu

ele ce au mai de preț și mai sfânt în slujba familiei și a neamului. Prunci care își pertec anii în candoare, adolescenți înflăcărați de visuri și idealuri, feciori și fecioare, din rândul bunilor noștri creștini, care traiesc în curăție și în respectul de sine, părinți de familii numeroase, conștienți de răspunderea și riscurile ce le revin, primind cu curaj greaua sarcină a întreținerii și a educației copiilor lor, mame care acceptă cu bucurie să-și aducă rodnicia în serviciul neamului și omenirii întregi, iată aceștia sunt cei care consideră viața drept o valoare supremă, întrucât începe pe pământ, dar nu se termină aici. Tot ei sunt cei care ne oferă adevăratele modele întregii educații creștine, în școală, ca și în alte instituții ale pedagogiei sociale.

e) *Vatra casei, paradis restaurat în Hristos.* Prezența lui Hristos în familia creștină, modelând toată viața ei și transformând-o într-o școală a sfințeniei, nu o rupe din complexitatea relațiilor sale cu lumea și cu comunitatea mai largă din care face parte, ci mai mult o implică, devenind un centru al întregului univers care îl privește pe om. Prin familie se afirmă legea eternei creații, legea triumfului vieții asupra morții. Ea întruchipează continuitatea de viață între cer și pământ, între cosmic și etnic, între Biserică și lume. Înainte de toate, din acest punct de vedere, familia, împreună cu vatra care îi corespunde, reprezintă un paradis regăsit. Sfinții Părinți numesc familia “casa lui Dumnezeu” și în sensul că vatra casei, locul în care sălășluiesc membrii familiei, se bucură de o prezență a Mântuitorului: *“Eu sunt în mijlocul vostru”* (Matei, XVIII,20). “Biserica familială”, de care ne vorbește Sfântul Apostol Pavel (cf. Rom. XVI, 5), se află într-o corespondență ideală cu locuința care adăpostește familia. Alungată din paradis, în urma căderii, perechea umană se întoarce în paradis, într-un spațiu al fericirii. Locuința este cămara de nuntă, este casa din Cana, în care Iisus, crainicul adevărului dumnezeiesc, se înfățișează pe Sine drept piatra din capul unghiului. În jurul acestui Hristos al vetrei strămoșești, ce se descoperă prin minunea prefacerii apei în vin, găsesc părinții și copiii puterea necesară în fața tuturor încercărilor vieții.

“Ceea ce este ritualul în timp, este casa în spațiu”. În Eden, orientarea omului a fost dată de către Dumnezeu, El însuși sădind pentru

om raiul cu pomii în "răsărit". După cădere și izgonirea din rai, omul se simte "asvârlit" într-un mediu de întindere aparent nelimitată, necunoscută, amenințătoare. Spațiul devine o spaimă. Omul nu poate trăi în amețiala provocată de dezorientare. Căci dezorientarea în lume este un fapt identic cu acela de a nu mai vorbi cu lucrurile lumii despre Dumnezeu și nici cu Dumnezeu despre lucrurile lumii. În această situație, unicul reper ce i-a rămas omului a fost propria lui familie, căci numai familia a mai păstrat ceva din sfințenia paradisiului dintâi, din care și-a creat un "axis mundi", un centru. Prin simbolul acestui centru, între cosmos și microcosmosul uman se interpune un microcosmos secundar, locuința sau casa. Fixată pe coododatele universului, casa se bucură și ea de transfigurarea pe care o aduce în lume Învierea lui Hristos. Astfel a ajuns țărânul român să creadă că osia lumii trece prin vatra casei sale. Capătul ei se sprijine pe o stea, iar steaua aceasta nu este alta decât steaua lui Iisus. În acest univers al Învierii, osea leagă jăraticul casei de jăraticul unui soare, de focul lui Sânmedru. Așadar, o vatră în casă și o vatră în cer. Cu acest paradis al casei, care îl smulge pe om din mecanica apăsătoare a universului din afară, dându-i un nou univers al regăsirii lui în Hristos, se pun și temeliele paradisiului etnic. Intimitatea căminului familial, prin casa care participă la un ritual cosmic, își transmite virtuțile ei de paradis etnic.

f) Familia, cale neîntreruptă de la etnic la ecumenic.

Comunitate de viață și de iubire, familia este o realitate spirirtuală temeinic înrădăcinată în existență și, într-un mod cu totul deosebit, apare drept o comunitate suverană, putând astfel să-și extindă influența asupra celorlalte forme de viață socială, regională, națională și chiar universală. Iubirea și adevărul familiei, prin însăși natura lor, tind să se comunice. Astfel, ele nu creează și nu dăruiesc binele doar persoanelor din preajma lor, ci îl dăruiesc și celorlalți, conferindu-l comunităților umane, ce se află pe diversele trepte de existență: ale familiei, etniei și ecumenei. Constituită drept o *ecclesia domestica*, la diferite popoare și în diferite țări, familia este, pretutindeni și totdeauna, din toate punctele de vedere, puterea de regenerare morală a omenirii. Chiar și acolo unde familia se află în suferință, cum poate fi cazul în zilele noastre, marcată de crize puternice,

care îi amenință coeziunea internă, datorită unor influențe culturale, sociale și economice dăunătoare, ea rămâne punctul de plecare pentru orice încercare de refacere a existenței umane.

În ce ne privește pe noi, "legea românească", despre care Lucian Blaga²⁴ spune că este "legea organicului", este aceea care stă la temelia familiei țărănești, în care se plăsmuiește și se întărește sufletul de veacuri al poporului nostru: limba, tradițiile, cultura. Trupul și sufletul, cu toate valorile lor, formează în familie o totalitate organică vie, specifică, în continuă devenire. Familia devine etnie, iar etnia, la rândul ei, devine unitatea în care se plămădește un neam nou, având loc o prefăcere a ființei umane în întregul ei. Dar nici etnia nu este o realitate de sine stătătoare, căci ea se atașează altor etni. Având conștiința că este purtătorul unui destin, neamul nostru s-a dovedit, de la începutul zbuciumatei sale istorii, un factor activ al solidarității dintre popoare. Se poate vorbi despre o adevărată vocație a acestei solidarități la români, căci în orice moment important al existenței lor, ei au respectat drepturilor altor popoare, le-au adresat apeluri la înfrățire, fie pentru apărarea credinței, fie pentru cucerirea libertății, după cum le-au împărtășit adesea bunuri din visteria lor spirirtuală, dar și materială. *Torna, torna fratre* au fost, se pare, primele cuvinte românești cunoscute prin hrisoave, atestând că frăția noastră s-a referit dintodeuna, nu numai la neamul și la glia românească, ci la toate neamurile.

3. Valorile familiei în societatea modernă. Valențe și contrafaceri

a) *Semnale privind degradarea valorii vieții în familia modernă.* De valoarea familiei ne dăm seama printr-o transpunere nemijlocită în condiția ei, tocmai pentru că valoarea familiei este valoarea vieții însăși, iar familia este omul întreg. Familia este adevărata formă vie și durabilă de existență. Într-adevăr, familia suntem noi înșine, căci sensul ei se afirmă și se trăiește în noi și cu noi. Referindu-ne la situația în care ea se găsește în societatea contemporană, sunt mai multe lucruri de

constatat. După cum am mai amintit, se repetă neconținut, și încă din partea specialiștilor în materie, formula: "familia este celula societății". Chiar dacă nu e cazul să scoatem din uz această formulă, se cuvine însă să-i aducem completări de rigoare. Familia adevărată, care își păstrează valențele primordiale, ca instituție voită și rândută de Dumnezeu, este mai mult decât celula societății. În calitatea ei de putere formativă a neamului omenesc este sursă creatoare și laborator sacru în care se plăsmuiește, ia chip și se întreține ca atare, în fiecare moment, societatea întregă. Iar de vreme ce chiar în acest laborator viața se dezorganizează și se dezintegrează, ne putem aștepta la cele mai grave prejudicii ce pot fi aduse existenței sociale. Mai mult decât de orice, familia are nevoie de Hristos și de Biserică, de Hristos-"vița", de la care "mlădițele" primesc seva. Pe măsură ce această "celulă" nu mai este hrănită de seva divină, se anemiează și suferă un fenomen de dezorganizare, cunoscut și ca deșădăcinare din ordinea spirituală a existenței, care îi vine atât din interior cât și din exterior.

Ceea ce s-a încercat în experiența sovietică, din primii ani de după Revoluția din 1917, sunt fapte profund semnificative. Năzuind să rupă legăturile din care este formată familia, autentic obstacol în calea realizării unui anumit ideal de existență socială, revoluționarii au atacat, cu toate mijloacele de constrângere, formele tradiționale ale vieții comunitare. Astfel s-a ajuns ca în locul căsătoriei, ce în mare parte a fost distrusă, să nu mai rămână decât pasiunea, copiii să nu-și mai recunoască părinții, după cum nici părinții copiii, iar în cele din urmă chiar numele de frate și soră să devină gol de orice înțeles. Cu o singură lovitură au fost distruse sentimentele cele mai nobile și profunde ale omului. Deși lucrurile au revenit cu timpul, în parte cel puțin, în matca lor firească, experiența sovietică rămâne să poarte semnificația istorică a modului în care valorile familiei se pot degrada, în societatea contemporană, în însăși esența lor. Semnale de acest fel sunt numeroase; un exemplu mai aproape de zilele noastre ni-l oferă cele petrecute în Statele Unite ale Americii, în jurul anului 1960. Faptul că izbucnește, într-un timp relativ scurt, un fenomen atât de complex, care înmănușiază laolaltă divorțul, homosexualitatea, drogarea și altele, nu poate fi lipsit nici el de semnificație. Desigur, avem de a face cu unele și aceleași semnale ale degradării valorii vieții în familia

modernă și contemporană.

b) Valorile perene ale familiei în societate. Familia este liantul social prin excelență, este fibra organică activă a vieții comunitare, fără să se lase complet absorbită de ea. În sânul familiei se continuă datinile străbune și se împlinesc idealurile generațiilor trecute, se întăresc și se perpetuează tradițiile și bunele rânduieli care se constituie drept sursa sufletului unui neam. Apropiindu-se între ei, membrii societății se sprijină unii pe alții, iar soliditatea edificiului social este făcută din răbdarea cetățenilor de a se suporta unii pe alții, în măsura în care fiecare se uită pe sine pentru alții. Cu alte cuvinte, dacă sacrificiul este esența întregii societăți, pentru care interesul individual și pasiunea egoistă sunt cei mai aprigi dușmani, nu există mai bună școală socială decât familia, unde bucuria căminului este făcută din obligația fiecăruia și bunăvoința comună.

Se impun și anumite precizări. În acest subcapitol ne referim la societatea contemporană luată în întregul ei, dar și în specificul ei. După specific, ar fi vorba să ne raportăm la societatea pe care noi o numim europeană, fie că aceasta se găsește în România sau în Franța, în America sau în Australia. De asemenea, ne referim la societate și nu ne mai referim, într-un fel mai deosebit, la comunitate. Cu alte cuvinte, avem în vedere familia într-o civilizație de tip urban, iar nu familia dint-un mod de existență tradițional sătesc. Ideea de familie pe care ne-o putem face având în îndemână mijloacele mass-mediei de astăzi și căreia îi corespunde noțiunea de "societate contemporană", este o familie secularizată.

Despre societatea căreia i-am zis naturală, pentru că poate fi identificată în ordinea naturală, respectiv creaturală, chiar secularizată fiind, va trebui să spunem și aceea că de fapt ea nu își poate îndeplini scopul său propriu decât cu ajutorul supranaturalului, adică decât cu ajutorul lui Dumnezeu. Familia își va trăda îndatoririle și rostul ei, cu atât mai mult cu cât, cunoscund acest rost, ea îl disprețuiește și îl respinge. Într-un cuvânt este o lege generală că natura, lăsată doar la puterile sale, este neputincioasă a se conserva, că fără ordinea supranaturală, virtuțile și morala nu pot subzista intacte. Istoriceste vorbind, familia a avut ca fundament și ca suport religia. Și tot atât de adevărat și justificat istoric

este și faptul că doar religia creștină i-a permis să-și dezvolte completamente valențele și virtuțile. Credința creștină pătrunde și susține familia în sensul formării unei structuri puternice, ridicând-o în sferele cele mai înalte, și face din ea o cetate inexpugnabilă, o *ecclesia domestica*.

c) *Sacralitatea familiei și felurile descoperirii acesteia în creștinism*. Într-adevăr, creștinismul sfințește familia de la originea sa sacramentală, din momentul Nunții. El îi asigură durată și demnitate. El îi asigură scopul adevărat, ca și singurul mijloc ca să-și atingă acest scop : devotamentul inspirat, susținut de credință. Funcțiile familiei sunt multiple: de la cea unificatoare, adică socializatoare, la cea sfințitoare sau purificatoare, de la cea regeneratoare de vieți omenești în societate la cea edificatoare în ordinea morală, de la cea creatoare de valori economice și culturale la cea creatoare de destin etnic. Reproducerii naturale îi corespunde, astfel, în sânul familiei, un proces de reproducere spirituală, sufletească, pe care se bazează continuitatea valorilor morale. Întrebarea e, în ce constă specificul forței datorită căreia instinctele își schimbă sensul, prefacându-se în sentimente, unde e substratul explicației faptului că atașamentul inconștient devine simpatie gingașă și respectuoasă pentru persoana celui cu care ești înrudit după sânge? Un răspuns nu poate fi exclus factorul divin. Până aproape de zilele noastre, familia se bucura de o indiscutabilă sacralitate, în cadrul căreia exista o ierarhie consfințită ca atare, bărbatului revenindu-i autoritatea și responsabilitatea față de femeie, iar părinților responsabilitatea față de soarta copiilor. Dacă creștinismul a ridicat la un nivel de maximă înălțime valoarea iubirii dintre soți, a ridicat totodată și valoarea pe care o reprezintă copilul. Din punct de vedere creștin, nu copiii trebuie să lucreze pentru părinți, ci dimpotrivă, părinții trebuie să lucreze pentru copii (II Cor. 12,16). Copilul nu mai este un mijloc. Chiar prin faptul că este chemat să participe la societatea lui Dumnezeu, să devină un fiu a lui Dumnezeu, el devine unul din scopurile principale ale căsătoriei, urmând desăvârșirii în dragostea soților, obiectivul cel mai de seamă al paternității. El nu se mai naște pentru părinți, ci părinții există pentru el. Viitorul nu-i făcut pentru trecut, ci, dimpotrivă, trecutul pentru viitor. Nu pentru morți se operează nașterea celor vii, ci

pentru viii prezenți și viitori au trăit toți morții și încă trăiesc.

d) *Aspecte negative istorice*. Dezorganizarea familiei se produce treptat, urmând drumul decăderii religioase în societatea europeană. Ținând de o anumită prezentare istorică, luăm ca punct de plecare Revoluția franceză. Naturalismul propriu al acestei revoluții a atacat în mod explicit familia în bazela ei. În decursul secolului al XVIII-lea, filozofii și scriitorii de literatură au pregătit calea acestei lovituri, ridiculizând căsătoria și fidelitatea conjugală, propovăduind ireligiozitatea și disprețul tradițiilor, negând orice raport necesar de dependență în familie. "Părinții, zice Enciclopedia, nu au dreptul de a porunci copiilor lor". Revoluția franceză a tradus în practică aceste idei. Încercarea a fost împlinită cu ardoare și o temeritate nemaiauzită : sub pretext de a distruge tradițiile, pe care le-au declarat feudale și tiranice, ea a suprimat în familie orice autoritate, nu mai înainte însă de a fi distruse bazele ei spirituale. La aceleași cote de desacralizare a vieții de familie, prin mijloace de constrângere tiranică, s-a situat și Revoluția rusă, care în plus a adus cu sine și suprimarea bazelor ei economice, prin etatizarea proprietății familiale, nu numai la orașe, ci și la sate.

Revoluția franceză a început prin a seculariza căsătoria, considerată de aici înainte ca un simplu contract în afară de orice caracter religios și sacramental, declarând indisolubilitatea contrară naturii și rațiunii. Revoluția franceză a proclamat libertatea divorțului, iar autoritatea părinților a fost deființată. Mirabeau și Danton au spus că copilul aparține mai întâi republicii, înainte deci de a fi al părinților. Orice ierarhie în familie a fost privită ca un soi de tiranie. Urmarea : decăderea completă a moravurilor familiale, odată cu nimicirea tuturor resorturilor tradiționale.

În decursul secolului al XIX-lea, modificarea stării sociale a lumii vine să completeze acest tablou. Condițiile sociale și economice schimbate au mai zguduit odată fundamentele familiei. Această zguduire a fost (și) efectul introducerii marii industrii, risipind membrii familiei în diferite uzine, pe cei care până atunci lucrau sub ocrotirea uneia și aceleiași familii. Cauzele acestei dezrădăcinări sunt mai multe. Ușurința plecărilor și deplasărilor a generat gustul de schimbare, de instabilitate, cu privire la condițiile sociale și etnice. Dezvoltarea luxului a întreținut febra de

îmbogățire, ducând totodată la egoism și sterilitate. Campaniile antireligioase au ucis sentimentul de respect, de datorie, spiritul de devotament și sacrificiu, indispensabile pentru existența familiei. Asistăm la o renaștere a unui păgânism, unde triumfă egoismul individual, punând mai presus de toate interesul individului, libertatea pentru fiecare de a prefera, înaintea datoriilor esențiale ale vieții, plăceri și uneori și celei mai josnice contrafaceri ale vieții morale. Literatura veacului apără această stare de lucruri, făcându-se avocatul unei “descătușări a tuturor forțelor”, glorificând cele mai urâte pasiuni. Legăturile conjugale, cinstea, devotamentul, jertfelnicia sunt combătute. Statul burghez se face complice a acestor tendințe nefaste.

Scoala romantică a fost lucrătoarea neobosită a acestei opere de dărâmare și “eliberare”. Se cuvine să enumerăm, în trecere, mulțimea de factori care au contribuit la slăbirea vieții familiale moderne și contemporane: libertatea necontrolată a celibatarilor de sex masculin, se adaugă, mai târziu, și de sex feminin, cu concursul prostituției, a practicilor neomaltuzianiste și avorturilor; căsătoria privită din punct de vedere strict individualist, puternic așezată pe principiul sterilității sistematice și găsind, pentru a se menține sau desface, colaborarea avortului, a adulterului și a divorțului. Toate aceste practici, toate aceste instituții, nu sunt decât părți conexe ale unui sistem complet coerent care ruinează familia din zilele noastre, din interior și din exterior. Din interior, prin trădarea iubirii, iar din exterior, prin însușirea modelelor străine. În unul și același complex intră, mai aproape de noi, pornofilia, homosexualitatea și pilula. De asemenea, toate acestea se constituie în niște concepții noi de viață. Astfel, ele ne apar drept coordonatele unei “noi” civilizații. Avem de a face cu principii și concepții, moduri de a fi și de a se manifesta, susținute de filozofia vremii, de ideologie, de literatură, mass-media, care contrazic în mod flagrant concepția creștină fidelă naturii imperativelor vieții voite de Dumnezeu. Cu multă ușurință omul este ispitit să uite ceea ce face esența căsătoriei și a familiei, așa cum a voit-o Dumnezeu și astfel o consideră o afacere pur privată. Fiecare vrea să facă din căsătorie ceea ce consideră el că aceasta ar putea să fie. Fiecare se caută pe sine în mod egoist. Consorțiul devine, așadar, un instrument de plăcere. Din mijloc se face un scop și se caută căsătoria “perfectă” în

metodele cele mai rafinate de satisfacere a pomirilor subnaturale. Efectele acestei concepții trec din familia modernă în cea contemporană, făcând un pas revoluționar, de aceea se cuvine să le urmărim, în capitolele următoare, potrivit specificului lor.

4. Considerații teologice privitoare la raportul căsătoriei cu familia de azi

a) Rolul familiei în societatea contemporană. Tema privitoare la rolul familiei în societatea contemporană a fost și este abordată de teologia romano-catolică cu mult interes. Potrivit dezbaterilor ce au avut loc la Vatican II, familia este privită ca o instituție de drept natural. Societatea omenească, s-a spus la Conciliu, nu-i o adunare de indivizi răzleți, lipsiți de orice consistență. Ea este un țesut de familii. Familia este o societate anterioară oricărei alte societăți, o comunitate de muncă, de economie, de afecțiune, de putere prin care omul se realizează ca o ființă deplină, păstrând și propagându-și propria sa viață, ajutând-o să se dezvolte în toate dimensiunile sale fizice și spirituale²⁵. Indispensabilă progresului individual și colectiv, familia constituie piatra unghiulară a societății, ca și modelul ei. Rămânând la conceptul tradițional apusean de familie, romano-catolicismul contemporan, pe care caută să-l îmbogățească actualul Papă Ioan Paul al II-lea, riscă, totuși, să decadă în secularism. Salvarea din această situație e cauată în accentuarea unei discipline a moravurilor legate de morala familiei: prohibirea absolută a relațiilor din afară de căsătorie, săvârșirea încheierii căsătoriei ca taină în mod oficial, fermitatea cu care susține principiul monogamiei și al indisolubilității, perseverența ce o desfășoară în îterzicerea precauțiilor anticoncepționale, artificiale, dar nu și naturale, și, se poate adăuga în cele din urmă, respectul cu care înconjoară persoana copilului pentru care e rânduită căsătoria însăși. Cu toate acestea, putem constata următoarele: Taina Căsătoriei instituită de Mântuitorul nu are rolul de a transfigura sau spiritualiza universul familial creat de Dumnezeu, ci numai acela de a restaura familia în condițiile stării originare. De la început, susține morala catolică,

îmbogățire, ducând totodată la egoism și sterilitate. Campaniile antireligioase au ucis sentimentul de respect, de datorie, spiritul de devotament și sacrificiu, indispensabile pentru existența familiei. Asistăm la o renaștere a unui păgânism, unde triumfă egoismul individual, punând mai presus de toate interesul individului, libertatea pentru fiecare de a prefera, înaintea datoriilor esențiale ale vieții, plăceri și uneori și celei mai josnice contrafaceri ale vieții morale. Literatura veacului apără această stare de lucruri, făcându-se avocatul unei "descătușări a tuturor forțelor", glorificând cele mai urâte pasiuni. Legăturile conjugale, cinstea, devotamentul, jertfelnicia sunt combătute. Statul burghez se face complice a acestor tendințe nefaste.

Scoala romantică a fost lucrătoarea neobosită a acestei opere de dărâmare și "eliberare". Se cuvine să enumerăm, în trecere, mulțimea de factori care au contribuit la slăbirea vieții familiale moderne și contemporane: libertatea necontrolată a celibatarilor de sex masculin, se adaugă, mai târziu, și de sex feminin, cu concursul prostituției, a practicilor neomaltuzianiste și avorturilor; căsătoria privită din punct de vedere strict individualist, puternic așezată pe principiul sterilității sistematice și găsind, pentru a se menține sau desface, colaborarea avortului, a adulterului și a divorțului. Toate aceste practici, toate aceste instituții, nu sunt decât părți conexe ale unui sistem complet coerent care ruinează familia din zilele noastre, din interior și din exterior. Din interior, prin trădarea iubirii, iar din exterior, prin însușirea modelelor străine. În unul și același complex intră, mai aproape de noi, pornofilia, homosexualitatea și pilula. De asemenea, toate acestea se constituie în niște concepții noi de viață. Astfel, ele ne apar drept coordonatele unei "noi" civilizații. Avem de a face cu principii și concepții, moduri de a fi și de a se manifesta, susținute de filozofia vremii, de ideologie, de literatură, mass-media, care contrazic în mod flagrant concepția creștină fidelă naturii imperativelor vieții voite de Dumnezeu. Cu multă ușurință omul este ispitit să uite ceea ce face esența căsătoriei și a familiei, așa cum a voit-o Dumnezeu și astfel o consideră o afacere pur privată. Fiecare vrea să facă din căsătorie ceea ce consideră el că aceasta ar putea să fie. Fiecare se caută pe sine în mod egoist. Consorțiul devine, așadar, un instrument de plăcere. Din mijloc se face un scop și se caută căsătoria "perfectă" în

metodele cele mai rafinate de satisfacere a pornirilor subnaturale. Efectele acestei concepții trec din familia modernă în cea contemporană, făcând un pas revoluționar, de aceea se cuvine să le urmărim, în capitolele următoare, potrivit specificului lor.

4. Considerații teologice privitoare la raportul căsătoriei cu familia de azi

a) Rolul familiei în societatea contemporană. Tema privitoare la rolul familiei în societatea contemporană a fost și este abordată de teologia romano-catolică cu mult interes. Potrivit dezbaterilor ce au avut loc la Vatican II, familia este privită ca o instituție de drept natural. Societatea omenească, s-a spus la Conciliu, nu-i o adunare de indivizi răzleți, lipsiți de orice consistență. Ea este un țesut de familii. Familia este o societate anterioară oricărei alte societăți, o comunitate de muncă, de economie, de afecțiune, de putere prin care omul se realizează ca o ființă deplină, păstrând și propagându-și propria sa viață, ajutând-o să se dezvolte în toate dimensiunile sale fizice și spirituale²⁵. Indispensabilă progresului individual și colectiv, familia constituie piatra unghiulară a societății, ca și modelul ei. Rămânând la conceptul tradițional apusean de familie, romano-catolicismul contemporan, pe care caută să-l îmbogățească actualul Papă Ioan Paul al II-lea, riscă, totuși, să decadă în secularism. Salvarea din această situație e cauată în accentuarea unei discipline a moravurilor legate de morala familiei: prohibirea absolută a relațiilor din afară de căsătorie, săvârșirea încheierii căsătoriei ca taină în mod oficial, fermitatea cu care susține principiul monogamiei și al indisolubilității, perseverența ce o desfășoară în interzicerea precauțiilor anticoncepționale, artificiale, dar nu și naturale, și, se poate adăuga în cele din urmă, respectul cu care înconjoară persoana copilului pentru care e rânduită căsătoria însăși. Cu toate acestea, putem constata următoarele: Taina Căsătoriei instituită de Mântuitorul nu are rolul de a transfigura sau spiritualiza universul familial creat de Dumnezeu, ci numai acela de a restaura familia în condițiile stării originare. De la început, susține morala catolică,

creștinismul s-a prezentat cu pretenția de a reduce la puritatea primară căsătoria și familia. Prin toate legile și dispozițiile care au fost adoptate de autoritatea creștină, nu s-a urmarit altceva decât de a se realiza intenția pe care Dumnezeu a avut-o în vedere creând raporturile familiale și chipul în care a voit ca această intenție să fie executată (cf. Matei XIX, 4-9).

Demonstrația prin care se afirmă concepția catolicismului conciliar aparține lui Thomas de Aquino, având în acest punct de vedere despre familie o confirmare expresă a aserțiunii lui Aristotel, după care atât căsătoria cât și familia sunt lucruri întemeiate pe natura omului. Uniunea conjugală și comunitatea domestică preced, după amândoi, orice altă unire. E vorba cu totul de alt concept despre "natură", decât acela de care se folosește gândirea ortodoxă. În această concepție, Aristotel și ucenicul sau încreștinat, Thomas, au pus la îndoială în așa mod natura intimă și personală a omului, răsturnând complet justetea raporturii dintre natură și persoană, încât ei nu au mai văzut în familie decât o parte din stat²⁶. Sfinții Părinți din Răsărit au făcut cunoscut sensul superior al raporturilor "naturale" care trebuie să existe între familie și societatea organizată și au dat familiei importanța morală care îi este proprie, precum și independența sa. Când gnosticii, manihei și urmașii lor, au încercat să-și atace legitimitatea și sfințenia, Sfinții Părinți s-au angajat să apere familia. Acest lucru se poate spune și despre unii scolastici, care s-au ridicat împotriva prihănirii aduse familiei de către albigenzi²⁷. În general, însă, teologii apusen i rămân la jumătatea drumului.

b) Naturalismul familial, propriu gândirii apusene. După morala catolică, drepturile naturii triumfă definitiv prin creștinism, prin aceea că i se aplică căsătoriei trei idei care, în noua concepere a familiei, devin stâlpi de neclintit: unitatea, egalitatea și indisolubilitatea. În nici o altă parte, se pretinde, n-a fost renegată mai mult natura decât în acest domeniu al vieții căsătoriale. Sub acest unghi de vedere, e definită și familia, în raportul ei cu căsătoria, care nu mai prezintă nimic tainic în esența sa. Sudura între căsătorie și familie e lipsită însă de coeziune firească. Astfel, societatea domestică îngemanează două noțiuni principale: societatea conjugală între soți și societatea paternă, între părinți și

copii. Definiția este luată de la Cicero: "Prima societas in ipso conjugio est, proxima în liberis deinde una domus. Id autem est principium quasi seminarium reipublicae". Din aceste elemente rezultă că "familia", așa cum e concepută de Thomas de Aquino, este: "un grup de persoane care participă la într-ajutorarea zilnică, făcând față împreună necesităților curente ale vieții, mâncând la aceeași masă, încălzindu-se la același cămin"²⁸. Felul în care societatea conjugală se afirmă prin dreptul natural scoate în evidență juridismul gândirii apusene, după care legea naturală determină scopul și mijloacele esențiale prin care familia își ajunge țelul. Legea constituie singurul mijloc în măsură să atingă scopurile acelea în vederea cărora natura a înzestrat pe om cu aptitudini specifice. E vorba, mai întâi, de acele tendințe și exigențe care privesc propagarea neamului omenesc prin copiii născuți și bine crescuți și, în al doilea rând, de asistența mutuală, dintre bărbat și femeie. Acest ultim scop, impregnat de principiul indisolubilității juridice, este propriu naturii inteligente a omului capabil de dragoste, de stimă, de respect și ea distinge, tot prin natura creată, societatea conjugală de însoțirile animalice, a căror singur scop este propagarea speciei²⁹. Cu toate acestea, dacă legea naturală permite fiecăruia să între în societatea conjugală, nu obligă la acest fapt decât genul omenesc luat în general și nu pe fiecare individ luat în particular. Nu numai că celibatul onest este și licit atunci când se face pentru un rost nobil, dar este chiar recomandat ca o stare mai perfectă pentru individul pe care îl face să se ridice deasupra iubirii sponsale, îmbibată și această de plăceri senzuale³⁰.

Drumul pe care îl urmează familia este dictat imperios de principiile ce susțin căsătoria, dar pentru aceasta ele nu mai prezintă aspectele unor precepte religioase, ci reguli reclamate de necesitatea vieții sociale. Astfel, familia are ca temelie natural și moral propria sa necesitate, care este necesitatea scopurilor și a funcțiilor pe care trebuie să le îndeplinească. Elementul spiritual este omis, în schimb nu este omisă ierarhia scopurilor, care precizează contururile concepției clasice despre familie în romano-catolicism. "Scopul și funcția primară a familiei este propagarea și perpetuarea rasei omenești". Ea, familia, ste prin esență organizată în vederea copilului, întreținerii, educației și stabilirii sale într-un nou cămin, la timpul potrivit. Secundar: ajutorarea reciprocă a membrilor

săi, în toate trebuințele lor materiale și spirituale, fizice și morale. Terțiar : familia are ca scop și funcție serviciile pe care le aduce societății superioare (cetatea, națiunea) în care se integrează. Ea îi asigură existența și prosperitatea, furnizându-i membrii, inițiindu-i pe aceștia cea dintâi în viața socială, oferindu-le, prin propria sa organizare, garanții de moralitate și activitate, ordine și pace. Din acest punct de vedere ea este “prima celulă socială” cum afirmă Le Play, care mai zice și că societatea se alcătuiește din familii nu din indivizi³¹. ”Căsătoria ramâne actul creator al unei tovarășii de viață cu menirea proliferării și astfel nu pierie niciodată (G. Renard). Pentru a-și păstra unitatea sa și a se conserva, familiei i se acordă fundamentul juridic, pe care ea îl află în căsătoria unică și indisolubilă. În final, familiei rămâne un fapt biologic de necontestat, în starea sa “pură”, care se traduce în familie prin sentimentele care leagă, deopotrivă, pe soți unul de altul, după cum leagă pe parinți de copii.

c) Dezorganizarea “revoluționară” a vieții familiale contemporane. Numeroși cercetători ai fenomenelor sociale actuale, teologi și sociologi, consacră o activitate susținută și prezintă o literatură bogată în ce privește ruina și dezorganizarea familiei, în general, iar a celei creștine în special. Avem de a face cu diverse studii din domeniul eticii sociale. Pentru teologi, mai ales, redresarea familiei decăzute constituie astfel o preocupare importantă. Realmente, demnitatea familiei contemporane se află în primejdie. “Sănătatea persoanei și a societății, atât umane cât și creștine, este strâns legată de prosperitatea comunității conjugale și familiale”, s-a afirmat și de către teologii catolici, la Vatican II (G.S.n. 47,1)³². Toți cercetătorii onești constată că, în noul ansamblu de realități, pot fi amintiți o mulțime de factori care contribuie la slăbirea vieții familiale, unii amintiți și mai înainte, vizând căsătoria așezată pe principiul sterilității sistematice și găsind, în sprijin, cum am mai văzut, colaborarea adulterului și a divorțului, a pornofiliei și corupției, dar mai ales a pruncuciderii. Toate aceste instituții, unele moșteniri directe ale Revoluției franceze, altele noi, nu sunt, după cum am mai văzut decât părți componente ale unui sistem complet coerent, a unui complex de date abuzive, o adevărată cultură a fărădelegii, în măsură să distrugă familia, făcând-o să piardă și valorile ce i-au mai rămas în urma încercărilor

prin care a trecut în secolele trecute.³³ Într-adevăr, e cazul să se identifice și să se insiste asupra concepțiilor greșite care contrazic în mod flagrant ideea naturii căsătoriei creștine, mai mult decât în trecut, precum sunt egoismul, individualismul, hedonismul și senzualismul, într-un mod exacerbat. (47,2)³⁴.

Degradarea “revoluționară” ce caracterizează ruina familiei în zilele noastre se face prin introducerea în alcovul conjugal a unor și mai grave perturbări, odată cu utilizarea sistemului mondial de “planificarea familiei”, în primul rând a pilulei anovulatorie. Apariția acestei pilule are, într-adevăr, ceva din ceea ce se numește revoluție. Pentru prima dată în istorie, prin invenția unor substanțe hormonale contraceptive și contraceptivă, omenirea dispune de arme absolute care îi permite să disocieze sexualitatea de procreație. Efectele acestei revoluții sunt amplificate de contribuțiile pornografiei contemporane, puse la punct prin cele mai subtile și moderne mijloace tehnologice. În felul acesta, consorțiul, de care aminteam și în capitolul anterior, privește o familie trunchiată, mai bine-zis, un instrument de plăcere, “un egoism în pereche, spre a se desfăta cât mai deplin unul de celălalt”³⁵. Ebrietatea senzuală a amorului nu satisface exigențele adevăratei societăți conjugale. Înregistrările de ordin negativ, pe care le face etica socială, în ultima vreme, pe de altă parte, se referă la toate aspectele așa-zisului “amor liber”, pentru a ne insinua că și căsătoriile temporare, căsătoriile de încercare, căsătoriile de “prietenie”, sunt nume pentru unele și aceleiași false concepții și realizări de căsătorie și familie.

În legătură cu afirmațiile din aliniatul precedent, ar urma să ne întrebăm, se află teologia romano-catolică, în mod categoric, împotriva “pilulei” și a revoluției pe care aceasta o înfăptuiește? Actualul Papă, urmând celui anterior, afirmă în enciclica “Evangelium vitae” textual: “Declar că avortul direct, adică voit ca scop sau ca mijloc, constituie totdeauna o dezordine morală gravă, întrucât este uciderea deliberată a unei ființe umane nevinovate”³⁶. Nu se referă, însă, la fenomenul pe care îl crează utilizarea pe cale mondială așa-zisa “pilulă”. De asemenea, nu condamnă cele exprimate de enciclica “Casi connubii”, care admite drept soluție a vieții conjugale metoda Ogino, ce se bazează pe faptele “sterilității temporare fiziologice” ale femeii. De pe această platformă, alta decât

cea laică, teologia morală romano-catolică a inaugurat propria ei "planificare naturală a familiei". E foarte important să amintim și aceea că în Biserica apuseană o anume teologie a "pilulei" are un cuvânt greu de spus, în contextul gândirii actuale. Cu aceasta teologie, însă, concepția ortodoxă este departe de a fi de acord.

d) Individualismul familial specific al vremii noastre. Se cuvine să ne referim, în continuare, și la individualismul familial, rod al "condițiilor economice, social-psihologice și civile", de care se ocupă de asemenea teologia socială conciliară (G.S.n. 47,2). Observațiile pe care se sprijină această teologie provin din lumea societății de consum, de unde a apărut un gen deosebit de individualism și de unde își descoperă dezastrul, privind mai ales tineretul din zilele noastre. În numele acestei concepții individualiste, se propăvăduiește emanciparea copiilor de părinții lor și la fel, deși se observă mai puțin, emanciparea părinților de copii. Această emancipare invită, și pe unii și pe alții, să se preocupe, înainte de toate, de ei înseși și de interesele lor individuale, de persoana lor și de "autonomia" lor, căutând să se elibereze pe cât pot de obligațiile lor familiale respective, considerate ca "heteronomice". Individualismul copiilor se îndreaptă împotriva autorității părinților, făcându-i neresppectuoși, neascultători și egoiști. E cazul mișcărilor de tineret de tipul "hippy". Pe de altă parte, individualismul părinților, care îi deslipește de copii lor, îi îndeamnă să renunțe și la propria lor autoritate, făcându-i neglijenți, lași și egoiști. Aceste două individualisme unite concurează la slăbirea familiei, la exterminarea datoriilor ce revin membrilor ei, la paralizarea valorilor educative, ceea ce e tot una cu reducerea duratei și eficacității educației însăși ³⁷.

Există oare o posibilitate de ieșire din acest impas, un remediu pentru redresarea familiei decăzute, în societatea la care ne referim? Legalismul moral al romano-catolicismului ne împiedică să-l întrezărim. Concepția romană privind căsătoria ca taină e clădită pe un formalism juridic, iar remediile juridice nu ajung. Sunt regiuni pe care legile nu le ating. Legile se opresc neputincioase în fața conștiinței. Ele nu pătrund în forul interior al credinciosului. Răul este în conștiință și conștiințele nu pot fi câștigate decât de forța transcendentă a harului divin.

e) Spre o nouă orientare în viața de familie. Preocupările teologice din domeniul eticii sociale, cu deschidere față de lumea contemporană, au adus cu ele o concepție nouă, mai pozitivă, despre progres, ordine socială și cultură umană, încercând să ia în serios creația și schimbările ce au loc în ea. Au înțeles, prin urmare, că atât căsătoria cât și familia sunt în același timp instituții permanente, dar și realități supuse evoluției ideilor și faptelor istorice. Ele posedă în esență ceva constant, un fel de "etern", în ce privește uniunea conjugală, paternitatea sau maternitatea. Despre paternitatea și maternitatea responsabile, datorită facultății procreatoare a actului conjugal, se vorbește cu insistență, începând cu enciclica Papei Paul al VI-lea, *Humanae vitae*. Pe de altă parte însă, aceste trăsături instituționale constante sunt trăite în contexte psihologice foarte diferite după timp și loc (G.S.n.6,1). Familia constituie "fundamentul societății", nu numai datorită raporturilor dintre soți sau datorită procreației și educației copiilor, ci și din cauza rolului ei central în societate. Etica socială catolică contemporană a înțeles că "ideea de progres modelează existența" ³⁸, în schimb nu a înțeles că ordinea integrală a familiei trebuie să urmeze și ea unui curs ascendent, chiar dacă nu este acela al orientării societății de consum, individualistă și evdemonistă. Recunoscând marile metamorfoze sociale ale secolului al XX, eliberarea popoarelor coloniale și revoluția tehnico-științifică, nu a recunoscut că ar putea să se schimbe și condiția în care se află familia, mai precis, să se schimbe proprietatea, de care aceasta într-un fel atârână, să se sustragă, adică "proprietății private" (G.S.n.7,1), în înțelesul ei tipic capitalist și individualist. În Ortodoxie, proprietatea nu e privită nici ca o categorie economică colectivă, potrivit gândirii ateist-comuniste, și nici ca una particulară, potrivit gândirii capitaliste, etic-calviniste, ci divină, avându-l stăpân pe Dumnezeu, care o conferă familiei.

Afirmația că de bună starea familiei este legată și bună starea societății, fără îndoială, este justă. Familia, însă, trebuie să fie încadrată într-o anumită ordine socială morală. Proprietatea societății omenești se sprijină pe muncă, iar munca nu are imbold mai puternic, mai curajos și mai nobil, în același timp, decât dorința de a asigura fericirea aceluia pe care îi iubim cel mai mult pe lume și pentru care constituim un fel de providență aici pe pământ. Munca noastră se întinde dincolo de necesitățile

noastre și uneori chiar ale familiei noastre. Fără a înceta să fie personală, în creștinism munca are un caracter profund familial și totodată social, căci de fapt copiii noștri suntem noi înșine, putându-ne astfel socoti drept tinerețea și viitorul patriei. În același timp, familia îl face pe om mai util altora și mai interesat de prosperitatea comună. Ea dubleză forțele omului pentru muncă, pune în joc toate resorturile activității sale și trezește solitudinea asupra viitorului, ca și asupra prezentului său. Socialismul fără Dumnezeu nu a înțeles sensul familial al muncii și, prin urmare, nici al proprietății.

Societate naturală, făcând parte din ordinea naturii, familia contemporană își află forțele regenerării sale în condiția în care a fost creată de Dumnezeu dintru început, desigur, cu ajutorul harului divin. Iată o teză enunțată de către Papa Paul al VI-lea și transpusă într-un plan nou de Papa Ioan Paul al II-lea, în scrisoarea acestuia către familii. În scrisoare se pot citi următoarele: "Experiența arată importanța rolului unei familii ce trăiește după normele morale, pentru ca omul care se naște și se formează în ea să ia fără ezitare calea binelui, care de altfel este totdeauna înscrisă în inima lui"³⁹. E adevărat că nu se uită nici faptul că familia totdeauna a avut ca fundament și ca suport o credință religioasă și că numai religia creștină i-a permis să-și dobândească completa desăvârșire. "Religia pătrunde familia cu toate influențele pentru a o ridică în sferele cele mai înalte și pentru a face din ea o libertate fecundă"⁴⁰. E un adevăr pe care îl susține și teologia morală ortodoxă, dar într-un fel deosebit. Credința în Hristos sfințește familia. Ea îi asigură demnitatea și veșnicia. Ea îi asigură scopul adevărat și singurul mijloc ca să-și atngă acest scop : dobândirea Sfântului Duh. Fără intervenția Duhului, natura se schimbă în "contra-natură". Natura nu poate fi lăsată doar la puterile sale, fără să cadă. Refacerea familiei creștine contemporane, potrivit gândirii ortodoxe, nu este o chestiune de strategie umană, ci de intervenție divină, de primirea unui dar dumnezeiesc. Acest dar ni-l conferă Hristos-Domnul în Sfânta Liturghie, conferindu-ni-l pe Duhul Sfânt însuși. Sfântul Duh este Acela care încredințează roluri și misiuni familiei creștine. Cea dintâi dintre misiunile prin care familia se află în slujba neamului și a societății este nașterea de prunci.

Note

1. Nicolae, Mitropolitul Ardealului, Familia creștină, în "Studii de teologie Morală, Sibiu, 1969, p.356.
2. J. Szczepansky, *Noțiuni elementare de sociologie*, București, 1972, p. 163.
3. *Ibidem*, p.246-247.
4. "In evoluția speciei umane și a vieții sociale, familia a apărut și se prezintă în continuare sub diferite forme. Aceste forme diferențiate ale familiei pot avea și au deseori funcții specifice într-o anumită societate. Ea poate fi, totodată, o unitate a cultului religios, poate exercita, de asemenea, funcții de justiție, poate câteodată înlocui școala, funcțiile ei economice pot fi extinse. Ca de exemplu în gospodăria țărănească din sec. al XIX-lea, unde organizarea familiei era strâns legată de organizarea gospodăriei", J. Szczepanski, *op. cit.*, p.251.
5. H. Leclercq, *Famille*, art. în DAC et L. tome V, col. 1082-1090.
6. J. Szczepanski, *op. cit.*, p.245.
7. H. Tandiere, *Famille*, p.1873.
8. P. Sertillanges, *Les sources de la croyonce*, p.438.
9. P. H. M. J. Chombart de Lauve, *Evoluția trebuințelor și concepția dinamică a familiei*, în "Sociologia franceză contemporană", Antologie, trad. Almaș, București, 1971, p.658-659.
10. Vezi *Sociologia franceză contemporană*, Antologie.
11. După P. Evdokimov, "Taina iubirii".
12. Emil Fiedler, *Omul nou*, trad. N. Colan, Cluj, 1941, p.51.
13. *Ibidem*, p.53.
14. *Ibidem*, p.57.
15. Ideea aparține Sf. Ioan Gură de Aur.
16. VI. Lossky, *op. cit.*, p.106.
17. J. Szczepanski, *op. cit.*, p.248.
18. P. Bureau, *op. cit.* p.348.
19. VI. Losky, *op. cit.*, p.174.
20. J. Szczepanski, *op. cit.*, p.249.

21. Ar. Frank, *Famille*, Paris, 1975, p.517.
22. E. Baudin, *Cours de la philosophie morale*, Paris, 1936, p.350.
23. J. Szczepanski, *op. cit.*, p. 252.
24. Lucian Blaga, *Spațiul mioritic*, București, 1936, p.50, 54.
25. Lacordaire, P. H. D., *Oeuvres*, tome III, Paris, 1921, p.309-310.
25. A. Weiss, *Apologie du christianism au point de vue de moeurs*, I, 459.
26. Cl. Schahl, *La doctrine de fins du mariage dans la theologie scolastique*, 1946.
28. H. Collin, *Manuel de philosophie thomiste*, tome II, 8-eme, Paris, 1932, p.321.
29. *Ibidem*, p.323.
30. *Ibidem*.
31. Vezi L. Levy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs*, ed. VII-a, Paris, F.a. p. XXV.
32. Vatican II, *l'Eglise dans le monde*, tome II, 423-424.
33. G.S. 48,1.
34. G.S. 48, Vatican II, *op. cit.* p.224.
35. Fr. Streng, *Le mystere du mariage*, p.16-17.
36. Vatican II, *op. cit.*, p.484.
37. Alvin Toffler, *Socul viitorului*, București, 1973, p. 278-281.
38. Prof. G. Baum, în "*Il Regno*", Documentatione art. din 15 oct. 1970, p.408-411.
39. Tandiere, p. 1878.
40. *Ibidem*.

B. Taina căsătoriei și taina nașterii de prunci

1.Procreerea și contrafacerea ei.

a) *Taina iubirii divin-umane creatoare*. În actul iubirii se întâlnește taina căsătoriei cu taina nașterii de prunci. Iubirea e energie creatoare, ea cheamă la viață și îmbogățește viața. Comuniunea dintre soți și soție nu impune numai veșnicia sau nedesfacerea acestei legături, ci aduce cu sine puterea ziditoare dintru început. Consfințită în Taina Căsătoriei, iubirea care își găsește expresia în reciproca dăruire a celor două ființe chemate la desăvârșire spirituală, urmează o lege univesală ieșită din plinătatea divină: procrearea. Iubirea pătrunde până la rădăcinile fapturii umane, prin care aceasta își trage seva din existența lui Dumnezeu. De aceea ea este învăluită în taină. Aceași iubire, însă, ieșind de la Dumnezeu, se întoarce tot la El, nu singură, ci cu spor de viață nouă și sfințită de o altă taină: copilul. "A ne iubi nu înseamnă a ne avea drag unul pe altul, a spus Antoine de Saint Exupéry, ci a privi împreună în aceeași direcție". Iubirea nu e doar contemplație statică, ci e mers înainte, e efort spre biruință a vieții, e participare la puterea creatoare a lui Dumnezeu. În iubire răsună glasul Sfântului Duh din ultima zi a creației: "Să fie!" Dacă în iubirea ce leagă pe soți laolaltă se răsfrânge o rază din lumina paradisului, în rodul acestei iubiri, în ființa copilului, aceeași lumină pregătește cu anticipare venirea Împărăției lui Dumnezeu pe pământ.

b) *Natura iubirii creatoare*. Teologia iubirii creatoare, iubire care e o "fărămă" din puterea cu care Dumnezeu a zidit lumea, se sprijină pe două temeuri din Sfânta Scriptură. Cel dintâi privește crearea omului în ziua a șasea (Gen. II,18-25). Chemarea Sa la existență este înainte de toate un dar al dragostei lui Dumnezeu față de un subiect liber. Omul apare ca o ființă ontologic constituită la încheierea universului, adică se descoperă ca persoană liberă și conștientă. Libertatea constituie natură intimă a ființei create și în același timp principiul dinamic al apropierii ei de Dumnezeu¹. Caracterul personal îl face pe om să participe la voința

divină, să fie un recipient al harului și un “cooperator”: al lui Dumnezeu². Voința Creatorului, ce urmărește să realizeze o comuniune cu făptură ce El o aduce în existență, nu poate fi exprimată decât prin zidirea unor ființe ce se vor împărtăși de fericirea Să. Fără să se multiplice la infinit, printr-o risipă a ființei proprii, Dumnezeu-Tatăl creează și alți fii, ceea ce înseamnă ca și aceștia îi poartă chipul ca și Cel Unul-Născut din veci, Dumnezeu-Cuvântul.

În orice iubire, care se împărtășește din iubirea lui Dumnezeu, sălășluiește o năzuință spre veșnicie. Felul ei de a fi, după asemanarea cu iubirea divină, are un caracter creator. Universul este în continuă naștere. *“Tatăl meu până acum lucrează și Eu lucrez”* (Ioan V,17)³. Creația este un act exclusiv al lui Dumnezeu, dar desăvârșirea universului creat, prin acțiunea proniatoare, angajază făptură umană care își unește voia cu lucrarea harului divin. În iubire ne ridicăm spre har și spre îndumnezeire. A iubi nu înseamnă numai a accepta să nu mori, a iubi înseamnă a inaugura existența fericită. Orice iubire adevărată aspiră la eternitate, în iubirea conjugală însă această se realizează în timp. Copilul este subiectul acestei iubiri în care zace dorul după veșnicie. Izvorând nemijlocit din puterea divină, procreația nu mai aparține speciei, în sensul naturii decăzute, ci persoanei. Prin copil, viața personală a celor doi soți crește, își îmbogățește sensul, se justifică ca o nouă legătură pe care o primește comuniunea permanentă dintre amândoi⁴.

În același timp, însă, înălțată la superlativul existenței, iubirea este și o multiplicare a existenței după modelul divin: o nouă icoană a lui Dumnezeu își face loc pe pământ. Asemanarea dintre iubirea sponsală și actul divin al creației, face ca orice naștere să însemne o treaptă de spiritualizare, o revărsare de raze din frumusețea spirituală, o nouă împărtășire din lumina pură a cerului care pătrunde în casa părinților ca să lărgească hotarele Împărăției lui Dumnezeu în lume. Sinteza a două inimi, a două puteri de viață, a două voințe de depășire de sine, copilul e calea deschisă spre veșnicie.

c) *Copilul în perspectiva iubirii creatoare*. Un alt temei biblic al teologiei iubirii creatoare îl aflăm în Noul Testament. De când Iisus a luat copilul în brațe și l-a cuprins în Evanghelia Sa, pentru noi s-a făcut o

nouă descoperire. *“Și chemând la Sine un prunc, l-a pus în mijlocul lor și a zis: Adevărat zic vouă: de nu vă veți întoarce și nu veți fi ca pruncii, nu veți intra în Împărăția cerurilor”* (Matei XVIII,2-3). Copilul pe care Domnul îl înfățișează ucenicilor e o mărturie vie, concretă, despre lumea transcendentă a luminii, neprihănirii și bucuriei veșnice. Ridicându-l deasupra celor și îmbrățișându-l, Iisus a întipărit și mai luminos în această faptură icoana sa, chipul Său dumnezeiesc și a cerului din care El a pogorât. Copilul nu se va mai desprinde niciodată de la pieptul Mântuitorului. În adevăr, în fiecare prunc, în mod explicit în cel nou botezat, sălășluiește Hristos. Fiecare prunc este o nouă “întropare” a lui Iisus. El pășește în lume, însoțit de acest cuvânt divin: *“Cine va primi un prunc ca acesta în numele Meu, pe Mine mă primește”* (Matei XVIII,5). Prelungind pruncia lui Iisus sub chipul nevinovăției sale, copilul, care a primit și Sfântul Botez, ascunde sfințenia lui Hristos într-un fel asemănător celui care, în mod absolut, cuprinde și ascunde sub vălurile pâinii și ale vinului dumnezeirea Sa. Iisus poate zice copilului: “tu ești icoana Mea, în tine sunt Eu!”. La fel, părinții aceluiași copil pot spune: “ești trup din trupul nostru și sânge din sângele nostru”. Părții care primesc acest prunc se bucură de o îndoită împărtășire: împărtășire cu sfințenia lui Iisus și împărtășire cu iubirea creatoare a celuilalt soț. Venirea copilului în lume deschide o nemurire, dar în același timp angajează și pe părinți la veșnicia vieții lui. Mântuitorul a vorbit despre bucuria nașterii de copii cu ocazia Cinei celei de taină, înainte de a se oferi pe Sine spre pătimire, zicând: *“Femeia, când e să nască, se întristează, fiindcă a sosit ceasul ei; dar după ce a născut copilul, nu-și mai aduce aminte de durere, pentru bucuria că s-a născut un om în lume”* (Ioan XVI,21). Între această bucurie a aducerii în lume a pruncului și bucuria învierii pe care Iisus o pregătește ucenicilor Săi, ca un temei al cuminecării lor din potirul nemuririi, e mai mult decât o concordanță, e o oarecare identitate: *“Deci și voi acum sunteți triști, dar iarăși vă voi vedea și se va bucura inima voastră și bucuria voastră nimeni nu o va lua de la voi”* (Ioan XVI,22). Într-o căsătorie cu adevărat creștină, cei doi soți, fără nici o îndoială, recunosc prezența acestei bucurii. “O căsătorie în care copiii nu sunt doriți e întemeiată pe o formă de dragoste egoistă, trupească și prin urmare imperfectă. Viața omenească în întregime vine de la

Dumnezeu, pentru care lucru omul poartă în el “chipul și asemănarea lui Dumnezeu”, posedă în mod deosebit răspunderea de a da viață altora. Refuzând această responsabilitate a procreației, omul respinge asemănarea sa cu Dumnezeu, respinge pe Creatorul său și, prin această, alterează propria sa umanitate”⁵. În ființa sa curată, ca într-o cupă cristalină, copilul cuprinde prezența celor mai mari iubiri: iubirea lui Dumnezeu și iubirea soților, bucuria lui Dumnezeu și bucuria soților.

d) Iubirea soților raportată la puritatea și sfințenia pruncului.

Despre copilărie s-a spus că este “o prelungire pe pământ a cerului”. “Suntem atâta creștini câtă copilărie pură am izbutit să păstrăm în noi”⁶. Fiecare copil e un ram din paradis, o rază de lumină din lumea îngerilor. Dar orice copil aduce cu sine o enormă răspundere care privește pe cei doi părinți ai lui. Nașterea nu e o întâmplătoare invenție omenească. Așa cum Hristos a iubit Biserica și s-a dat pe Sine pentru ea (Efes. V,25), iar soțul își iubește soția până la jertfa vieții sale, tot așa amândoi părinții au datorii care îi leagă de copiii lor (cf. Efes. VI,4). Ei nu sunt liberi să-i accepte sau să-i refuze, să-i crească sau să-i lase în părăsire. Soții nu pot suprima intenția divină. Copiii sunt ai părinților și ai lui Dumnezeu deopotrivă. Binecuvântată “invenție” a iubirii lui Dumnezeu, copilul unește pe soți laolaltă într-un singur cuget și o singură simțire. El le verifică iubirea, le-o menține, le-o face veșnică, pentru că în el soții și-au întrupat iubirea. “Copilul dovedește că Dumnezeu s-a angajat în destinul a două iubiri, ele au să-și citească, astfel, în pupila ochilor că Cerul nu-i străin de iubirile pământești”⁷.

Cele mai frumoase pagini despre duhul de puritate pe care-l aduc în lumea noastră copiii, deșteptând în noi setea de sfințenie, sunt scrise în Evanghelie. Întoarcerea spre copil echivalează cu luarea în stăpânire de pe acum a Împărăției lui Dumnezeu. Aducând un copil în lume, părinții zidesc o nouă biserică lui Dumnezeu. Lucrarea această îi împovărează cu o mare răspundere, dar în același timp îi înalță la aceea vrednicie la care sunt chemați prin Taina Căsătoriei. Copilul e un dar a lui Dumnezeu încredințat părinților. O comoară pe care ei nu o pot îngropa în pământ.

Dacă procreația înseamnă o binecuvântare a lui Dumnezeu, ea totuși nu poate să apară ca singurul scop al căsătoriei. Am amintit adesea

că concepția neotestamentară despre Taina Căsătoriei, pe care gândirea ortodoxă o privește dintr-un centru de semnificații și profunzimi spirituale, nu este utilitaristă: unitatea dintre soți și soție, după imaginea lui Hristos și a Bisericii, nu este doar un mijloc de înmulțire a neamului omenesc, ci are un scop în sine. Procreația însă rămâne o menire vrednică de împlinit, sfântă și naturală a vieții conjugale. Transmiterea vieții fiind și ea o expresie a chipului lui Dumnezeu din om, soții-credincioși au datoria de a o spiritualiza, deodată cu transfigurarea propriei lor condiții umane⁸. Această unitate interpersonală, care este căsătoria, menită să desăvârșescă pe cei doi soți, nu trebuie să fie redusă la un anumit aspect funcțional, finalizat prin procreație. Viața spirituală e constituită din nenumărate eforturi de a aduce pe bărbat și pe femeie, prin formarea între ei a unei conștiințe creștine veritabile, la un raport personal și direct cu Dumnezeu. Întoarcerea spre subiect și interioritate, ca și punerea pe primul plan a experienței trăite, pe care o persoană o ia din propria sa existență, în raportul libertății sale cu Absolutul, presupune ca darul și scopul unirii dintre soți să fie plenitudinea “ființei conjugale”, care nu se poate realiza decât în Dumnezeu. Omul nu trebuie privit în afară de condiția sa religioasă specifică, rupt din legăturile sale ființiale. De aceea nici procrearea nu-și descoperă sensul dacă e considerată exclusiv în ea însăși, tocmai pentru că e legată de o realitate mai adancă. Această realitate este iubirea sponsală, care, la rândul ei, este o transcendență creatoare de istorie și viață.

e) Taina căsătoriei între iubire și procreare. Problemele pe care le ridică procrearea sunt numeroase, iar ele apațin în primul rând conștiinței. În viața duhovnicească, conștiința se numește și cunoaștere, iar acestei conștiințe-cunoașteri, căreia i se alătură voința personală, îi este străină automatismul vieții senzuale, prin care iubirea e subjucată pasiunii oarbe. Adevărata libertate este aceea a persoanei, care este chipul lui Dumnezeu propriu fiecărui om. “Procreația voluntară este mai nobilă decât aceea care se datorește orbește hazardului, de cele mai multe ori neprevăzut și indezirabil”⁹. Ceea ce nu este liber, ceea ce nu este conștient, nu are valoare personală. Reducerea iubirii sponsale la instinct și sensual în procreație, face ca legăturile dintre soți să fie coborâte

la un nivel animal. Dimpotrivă. "Iubirea umană ridică psihologicul la nivelul darului reciproc a spiritualului și îmbogățește toată viața de armoniile sale. Dragostea include procrearea, dar această din urmă nici nu o definește și nici nu o epuizează niciodată"¹⁰. Soții singuri, suverani și liberi în săvârșirea faptelor lor, vor decide în fața lui Dumnezeu și în fața propriei lor iubiri asupra cursului ce-l oferă procreației. Decizia însă nu poate fi identică cu nici o eludare. Imperativul și responsabilitatea, de care nu este despărțită conștiința lor, se cuvine să-și spună cuvântul. Legea divină nu se impune nimănui printr-o constrângere din afară, pentru că harul nu lucrează într-o manieră extrinsecă, nu este exterior naturii, suprapus ei, ci e prezent intrinsec, lucrând prin convingere și solicitări. "La nivelul persoanei, nimic nu poate fi impus din exterior iubirii. Iubirea nu cunoaște normele morale într-o accepțiune a lor doar juridică (exterioare n.n), ea cunoaște numai valorile normative, spirituale, în care domnesc libertatea și inspirația"¹¹. Toate acestea fiind profund reale, nu aduc cu ele ideea unei "libertăți" de felul dezavuării principiului care-l impune în căsătorie nașterea de prunci, cu atât mai puțin ar putea constitui un temei pentru utilizarea așa-zisei pactici a "planificării familiei", ci dimpotrivă se opun oricărei forme de onanism conjugal și pruncucidere. În această privință, nu toți teologii ortodocși contemporani privesc într-un mod just raportul dintre decizia liberă și responsabilitatea procreației, lăsând loc unei fisuri prin care se poate strecura nefasta idee a "planificării familiei". De această fisură nu e scutit nici P. Evdokimov și nici M. Laroke.

Chipul lui Dumnezeu, de care atârnă la om procrearea, este ceva dăruit ființei umane zidite ca atare. Restaurarea acesteia în Hristos transfigurează însăși calitatea vieții omenești, o străbate în întregime, creștinul devenind într-un total o existență pneumatică. Totul este raportat, legat, dinăuntru luminat de elementul spiritual din om. Acest chip își poate dovedi forța creatoare numai în cazul în care viețuim în Hristos. Libertatea este darul care lucrează în noi ca energie transformatoare, ca putere de manifestare personală numai dacă trăim în Adevăr. (Ioan VIII,32). Ca organ al adevărului, rațiunea noastră trebuie să fie luminată de rațiunea Bisericii. Prin urmare, Biserica este nemijlocit implicată în rezolvarea problemelor procreației, ea neputând face abstracție de deciziile credincioșilor care o alcătuiesc, după cum nici credincioșii nu pot face

abstracție de ea.

În măsura în care aparținem Bisericii, făcând loc afirmării chipului lui Dumnezeu în noi, în aceeași măsură ni se descoperă din interior taina libertății, ni se luminează calea adevărului și dobândim înțelegerea Tainei Căsătoriei și a finalității sale. Nu în mod simplu libertatea va fi aceea care ne mijlocește recunoașterea unei valori cum este aceea a căsătoriei și a familiei. "Subiectul libertății în Dumnezeu este calitatea noastră de membri ai Bisericii"¹². Elementul fundamental al conștiinței se cuprinde în intuirea directă a adevărului și a binelui, iar Bisericii îi revine rolul de a restabili puritatea conștiinței. Conștiința infailibilă, pe care nu o deține decât Biserica, e cu totul altceva decât un mecanism care ar asigura cunoașterea adevărului infailibil de la sine, fără căutarea lui în osteneală și în rugăciune și pe deasupra conștiinței personale a credinciosului. Nu persoanele singulare, ci Biserica însăși, în care au loc trăirile adevărului, este organul infailibilității, al persistenței cu convingere în adevărul moral, etern și actual. Numai ca funcție a vieții bisericești, numai ca forță a sobornicității, conștiința revarsă din sine lumina "cea pură fiitoare" și se împreună cu adevărul. O conștiință strâmbă va limita iubirea la ansamblul plăcerilor senzuale, introducând întunecarea în viața conjugală. "În Hristos și în Biserica", însă, adevărata iubire poartă cu sine rezolvarea problemelor procreației, văzând în copii o invazie cerească. Ei sunt reflexe ale iubirii divine. A lor este Împărăția Cerurilor.

2. Problemele procreației în vremea noastră

a) *Puncte de vedere referitoare la ordinea procreației din perioada contemporană.* Luând drept reper de orientare în analiza subiectului privitor la problemele procreației, din vremea noastră, dezbaterile teologice, din cadrul cercurilor catolice, ne propunem să precizăm atitudinea gândirii ortodoxe în raport cu un fenomen nou în istorie. Dacă iubirea conjugală a fost o idee cultivată dintr-un spirit de precauție de către teologii apuseni în dezbaterile ce au avut loc bunăoară la Conciliul Vatican II, procreația dimpotrivă a constituit o temă favorită,

ajungând cu ocazia aceasta aproape o obsesie¹³. Textele conciliare ocolesc cu grijă afirmarea augustinianismului strâmt, care identifică relațiile conjugale cu păcatul în general, în schimb, promovează ideea primordialității procreerii în căsătorie din care vor decurge importante consecințe privind atitudinea pe care o adoptă în materie de sterilitate voluntară. Teza generației ca scop primar al căsătoriei nu este afirmată și formulată în mod explicit, dar ea se impune odată cu menținerea moralei apusene tradiționale, în care ea s-a întipărit de veacuri. Formula “generația-scop principal” a fost exclusă din schema XIII a Conciliului Vatican II, nu atât de mult din rațiuni teologice, cât din grija de a lăsa deschisă problema “contraconcepției”. Astfel, nașterea de prunci apare, pe mai departe, drept scopul intrinsec al căsătoriei.

Când într-un text se spune că “prin însăși natură proprie (indole autem sua naturali) instituția căsătoriei și iubirea conjugală sunt rânduite în vederea procreației și educației, și prin urmare, ca o culme, le constituie împlinirea” (48,1), avem o referință directă la învățătura Fericitului Augustin și a lui Thomas de Aquino¹⁴. Tot la fel, într-un alt text se spune: “Căsătoria și iubirea sunt ele însele (indole sua) rânduite pentru procreație și educație” (50,1). În amândouă din aceste texte apare cuvântul *indoles*, fire, însușire, prin care se impune aserțiunea augustiniană a instituirii căsătoriei cu scopul esențial al generării. Concluzia care se desprinde este aceea că procrearea fiind o calitate intrinsecă a căsătoriei, se descoperă în mod natural prin legile psihologice ale amorului conjugal. Copilul este încununarea dragostei, atingerea țelului pentru care există deopotrivă căsătoria și iubirea.

Naturalismul moral, afirmat categoric în concepția privitoare la căsătorie de către textele Conciliului Vatican II, îl aflăm cu anticipație la teologii romano-catolici, preocupați să rezolve unele “probleme urgente” ale familiei din viața contemporană, după cum îl aflăm și la alți moralști ce au urmat dezbaterilor conciliare. Pentru cei dintâi, șirul problemelor pe care le ridică procreația începe cu datoria soților de a avea copii. Fecunditatea generoasă a căsătoriilor, după aceștia, ar fi cerută atât de interesele veritabile ale soților, cât și de cele ale societății. Fără să meargă până acolo încât să afirme că realitățile conjugale nu ar avea alt scop legitim decât nașterea copiilor, ceea ce ar duce la osândirea conviețuirii

celor ce nu pot ajunge la procreare¹⁵, susțin categoric că o căsătorie trebuie să aibă drept scop esențial înmulțirea neamului omenesc. De aceea, trebuie să fie condamnată, cu cea mai riguroasă severitate, orice convenție de fraudă conjugală încheiată între logodnici și chiar de la începutul vieții conjugale¹⁶.

Din punct de vedere ortodox, menirea căsătoriei, chiar având drept resort lăuntric iubirea dintre soți, nu exclude, ci presupune procreația. Creația omului se continuă prin om. Dumnezeu a împărțit soților puterea să fie “creatori de oameni” și a prins de căsătorie obligația aducerii ei la îndeplinire. Această putere este legată și de valoarea lor morală, aparținând conștiinței religioase. Soții care se împotrivesc procreației se împotrivesc însăși desăvârșirii lor morale. Numai acei soți care caută printr-un act cu adevărat omenesc ca prim rod al iubirii și al căsătoriei copilul, numai aceia vor putea lucra simultan și la propria lor desăvârșire spirituală¹⁷. Prin încercarea de a suda între ele cele două scopuri ale căsătoriei, iubirea conjugală și nașterea de prunci, sinergismul moralei ortodoxe nu e în nici un fel anulat. Numai în lumea animală, automatismul vieții care duce la fecunditate urmează drumul prescris de natura căzută. La om, însă, ordinea de viață, fiind în mod total diferită, iubirea nu se reduce la simpla procreație, care ar exprima oarecare ieșire din cercul vicios al concupiscenței¹⁸.

Obiectul consimțământului soților în căsătorie fiind constituit din dăruirea sufletească și trupească spre nașterea după trup și suflet a pruncilor, el trebuie să aibă și un caracter spiritual, exclusiv și irevocabil¹⁹ [426]. Legea căsătoriei exclude fecunditatea trupească arătată într-un număr de copii determinat sau aproximativ. Procreația se constituie ca datorie în virtutea poruncii divine “*Vă înmulțiți*” (Geneza I,28). În nici un caz consimțământul liber la actul procreator nu se plasează între “iepurismul” inconștient și continența forțată și impusă, acte care nu descoperă nimic din puterea transfiguratoare introdusă de harul divin în firea omenească.

b) Sterilitatea voluntară: nota caracteristică a vieții conjugale din zilele noastre. În orizontul de gândire pe care-l creează legătura dintre iubire și procreație, concepția ortodoxă afirmă că Dumnezeu a rânduit

o anume emoție amoroasă, specifică datoriei conjugale, voind astfel să-i lege pe soți de serviciul scopurilor primordiale ale căsătoriei. Dar civilizația noastră nu mai este în stadiul în care soții să fie dispuși să asculte de imperativele naturii. Ei nu le respectă decât în măsura în care legile vieții concordă cu dispozițiile lor. Or, nicăieri oamenii de astăzi nu-și dovedesc independența lor, într-un fel de autonomie "personală", cum și-o dovedesc în cazul așa-zisei vieți intime, luând plăcerile alcovului conjugal și refuzându-i sarcinile. Nu numai că pentru omul de azi imensele solicitări ale instinctului genezic nu au ca scop transmiterea vieții, dar în majoritate indivizii acestui veac, care participă la viața conjugală, nici nu-și imaginează cel puțin că un astfel de rezultat cum e propagarea vieții poate și trebuie să fi legat de ceea ce săvârșesc ei."Corectând" natură, ei iau toate precauțiile preventive pentru a-i dejuca planurile. Când prin imposibil și în ciuda precauțiilor ce se iau, viața amenință să triumfe, intervin mijloacele radicale²⁰.

Sterilitatea voluntară se asigură de cele mai multe ori de comun acord între amândoi soții. Dar cu sau fără asentimentul unuia dintre soți, rezultatul este același. Opera naturii este împiedicată, sterilitatea se substituie fecundității. În sfera căsătoriei a pătruns o perturbare care îi neagă însuși scopul pentru care a fost instituită. "Concluzia logică și fizilogică la care ajungem, se exprimă un cercetător în materie, este că aproape în toate menajele numărul copiilor este numărul care a fost consimțit. Dacă cineva nu are mai mult de trei copii asta este pentru că nu a voit să aibă patru"²¹.

Tema sterilității voluntare a precedat și a precizat termenii morali în care va pune teologia în genere în discuție problema reglementării nașterilor. Cauzele sterilității sunt mai multe. Dacă există o sterilitate ce apare drept consecință a viciilor pe seama cărora cineva s-a lăsat, și care este pe deplin vinovată, este alta care nu poate fi învinuită de nimic. Anumite căsnicii sterile, fără copii, nu sunt din cauză această mai puțin onorabile decât cele fecunde și de o valoare morală ireproșabilă²². Câte eforturi concentrate nu se depun de către soți ca să triumfe asupra acestei sterilități, care constituie disperarea celor loviți de ea și cărora le pricinuieste torturi negrăite. Mai există și un alt gen de sterilitate nevinovată și care se obține în mod artificial printr-o operație chirurgicală. Dacă

organe trupești, care servesc la transmiterea vieții sunt atinse de vreo boală care pune în primejdie viața individului, se poate recurge, în toată liniștea conștiinței să se facă operația, chiar dacă ea are drept urmare involuntară incapacitatea de a naște copii. În schimb, dacă operația nu are alt scop decât acela de a împiedica o sarcină periculoasă și indizerabilă, care poate fi împiedicată prin continență, nu mai este îngăduită, de gândirea morală generală, și chiar este absolut ilicită²³. "Dar oricât de largă ar fi poartă acestei sterilități naturale, suntem obligați să spunem ca ea nu-i decât o excepție, care fără îndoială, este foarte departe de a atinge 20% din nenumaratele cazuri de sterilitate totală sau parțială"²⁴.

Sterilitatea voluntară care pune sub semnul întrebării sensul însuși al căsătoriei creștine, după una și aceeași gândire religios morală, recrutează consorții pe care le încadrează în mai multe categorii. Prima este formată din acei soți pe care o boală venerică contractată înainte, în timpul sau după căsătorie îi face incapabili de a transmite viața; o altă categorie adună pe toți aceia pe care pornirea lor spre desfrâu sau egoismul lor fără limită îi fixează în sterilitatea sistematică; în fine, ultima, și cea mai numeroasă, cuprinde mulțimea imensă a însoțirilor care își reduc la minimum numărul descendenților lor²⁵. Sustragerea de la datoria principală a căsătoriei e considerată de către morală creștină încălcarea unui plan divin, după care de îndată ce soții îndeplinesc actul generator de viață nu au nici un drept să stăvilească mersul natural al lui. Orice deviere voluntară de la acest mers firesc al colaborării cu puterea creatoare, de care se legă nașterea de prunci, este un atentat la planul Creatorului și o trădare a angajamentelor luate.

c) *Contracepția ca eludare a unei legi a căsătoriei.* Cea mai mare vină ce revine sterilității voluntare o constituie atingerea unei fidelități datorate, într-un fel, lui Dumnezeu însuși, cu atât mai gravă cu cât păcatul nu se săvârșește în momente de slăbiciune, ci e dinainte intenționat, voit și soții rămân în perpetuă contradicție cu sfințenia voinței lui Dumnezeu²⁶. Cu privire la contracepție, Tertulian se exprimă în felul următor: "Homicidi festinatio prohibere nasci" (a împiedeca nașterea înseamnă a te grăbi să ucizi). Folosirea precauțiilor care împiedică nașterea, s-a observat pe drept cuvânt, nu este nouă în umanitate și, fără a mai fi vorba de exemplul

amintit în Biblie, unde Onan a practicat înșelăciunea pentru a nu da urmași văduvei fratelui său, este sigur ca la Roma era cunoscut acest păcat. Acest lucru ni-l spune Juvenal într-o satira a sa, unde se vorbește de sterilitate voluntară, procurată de un avort sau alte precauțiuni luate de femeile măritate sau de curtezane²⁷. Pentru creștini, încălcarea legii morale a genitalității nu e numai o atingere a conștiinței umane, ci, în primul rând, a celei creștine, lipsind pe soți de participarea la o însușire divină. De la acest adevăr nu s-a îndepărtat niciodată gândirea ortodoxă.

Tratatele de teologie morală, în general, scot în evidență întreg cortegiul de nelegiuiri ale atitudinii anticoncepționale²⁸. Odată cu inaugurarea unei căsătorii oarecare se instalează practic în alcovul conjugal și metodele sterilității voluntare. Orice menaj care afirmă dreptul său la plăcere fizică făcută artificial sterilă, afirmă prin această că bărbatul și femeia au dreptul să separe această plăcere de serviciile și de funcțiunea pe care natura le-a atașat de ea. Prin conduita lor, ei profesază că această plăcere este un scop în sine al legăturii conjugale, care legitimează intervențiile capabile să pună piedici în calea transmiterii vieții. Să iei drept scop ceea ce voia lui Dumnezeu a rânduit să fie un simplu mijloc, înseamnă să-ți faci din voluptate un idol și să desparți ceea ce Dumnezeu a împreunat : efectul actului genezic de viața menită să fie concepută. “Opera lui Dumnezeu este stavilită. Domnul este împiedecat să-și desăvârșască visul iubirii”²⁹ [436]. Teza este pe deplin ortodoxă.

Iubirea conjugală se descoperă a fi, în această perspectivă, în mod evident doar : *amor concupiscentiae*. Eludând legea căsătoriei ce are ca țintă transmiterea vieții, soții dovedesc că nimic nu este mai păcătos decât plăcerea schimbată în scop și despărțită de rosturile ei de stimulent și recompensă. Se pare că, din acest punct de vedere, logica Fericitului Augustin, deși nu este de neînviș, conține totuși un adevăr. Actul conjugal este un mijloc determinat, dacă nu în întregime, în mod totuși esențial, de către scopul nașterii ce îl are în vedere. “Decus conjugale est castitas procreandi... hoc est opus nuptiarum” (Frumusețea conjugală este curățirea procreației... această este menirea căsătoriei)³⁰. Fidel augustinianismului, Conciliul Vatican II vrea și el să valorifice uniunea conjugală pe această linie, punând un accent mai deosebit pe actul generării speciei; cu grija însă de a arata “valoarea sexualității”, chiar în afară de genitalitate, de

exemplu, în cazuri de sterilitate nedorită. “Această afecțiune (dilectio) are menirea de a se exprima și împlini prin lucrarea ei o dimensiune proprie a căsătoriei”³¹. Iată adevărul adevărat: soții își sustrag beneficiul și câștigul naturii, al lui Dumnezeu și al societății în care se găsesc, însușindu-și plata nedreaptă dar anticipată pentru lucrarea de la care s-au retras, neîmplinind o îndatorire conjugală și neținând seama de un principiu moral esențial, care nu îngăduie ca cineva să se bucure de trup, în alt chip decât în legătură cu nașterea de prunci, în cazurile normale de fecunditate. E un punct de vedere comun pentru cele două concepții teologice.

d) *Atitudinea creștină față de contracepție, în trecut și astăzi.* Pe aserțiunea remarcată mai sus, cu accentul pus însă pe specificul apusean, ca pe o piatră unghiulară, își clădește mesajul Papa Paul al VI-lea, în enciclica *Humanae Vitae*, precum și Papa Ioan-Paul al II-lea, în enciclica *Evangelium Vitae*³². În aceste două enclitici, e părăsită în parte poziția moralistilor catolici dinaintea de Conciliul Vatican II, dar ea nu este uitată. Poate nu sunt uitate nici considerații apusene mai vechi. Ce ar fi în realitate o căsătorie al cărui scop e eludat, dacă nu “o formă legală a prostituției, o asociație a două poftă trupești înhămate ca să desfăteze sub oribile aparențe, într-un fel de desfrâu regulat și îngăduit de lume?”³³. Recunoaștem ușor, în aceste expresii, cuvintele foarte aspre pe care fericitul Augustin le adresează “egoismului carnal”. Numind acest păcat fraudă reciprocă, Augustin refuză pe complici să-i numească soți, deoarece căsătoria nu-și mai păstrează nimic din adevărata ei menire. “Până acolo ajunge uneori această cruzime destrăbălată sau destrăbălare crudă, încât caută doctorii pentru sterilitate și dacă nu reușesc, caută săucidă fătul fiind încă în pântec”³⁴. În acești termeni sunt gândite și cele două enclitici, cu observația că lasă loc și pentru înfiriparea naturalismului “planificării familiei”, ceea ce nu se întâmplă în concepția răsăriteană.

Teologii romano-catolici au încercat să privească întraga sferă asupra căreia se răsfrâng consecințele funeste ale gândirii și practicilor anticoncepționale. Aprecierile pe care le fac aparțin societății lumii civilizate de astăzi, pe care o supun unui aspru rechizitoriu, întocmit însă de pe poziții de gândire scolastică. Intr-adevăr se critică o societate care are

idealul de a constitui un astfel de tip de căsătorie și de viață matrimonială care să fie adaptată gusturilor, necesităților și moravurilor unor oameni sau credincioși obișnuiți să nu admită uniunea conjugală decât ca o sursă de voluptate, puțin dispuși să accepte responsabilitatea unei familii sănătoase și viguroase. Așa cum starea de celibat, în lume, din zilele noastre, nu implică deloc, în opinia generală, datoria abținerii de la relații ilicite, tot la fel starea de căsătorie nu mai presupune obligația pentru nici una din datoriile pe care marea majoritate a soților o primeau altădată să o îndeplinească. Acestei stări de fapt i se dă în morala ortodoxă o mare atenție. Ei i se opune, în primul rând, tradiționala asceză răsăriteană.

Rațiunile pentru care se căsătoresc oamenii societății de astăzi, vorbesc de la sine. Oricare pot să fie acestea, numai nu pentru a avea copii și a realiza scopurile căsătoriei conferite de morala tradițională. Vanitatea, pofta de înbogățire, pentru a asocia două patrimonii, pentru a legitima un copil natural, pentru a pune în rândul ei o veche legătură, pentru a beneficia de pensii, pentru a pune sfârșit unei vieți licențioase de care cineva se satură, acestea sunt motivele celor mai multe căsătorii³⁵. Practicile sterilității voluntare aduc ruină tuturor celorlalte discipline implicate în relațiile conjugale. În societatea în care mai multe milioane de menaje asigură prin fraudă sterilitatea legăturii lor căsătoriale, nu mai e posibil să vorbești celor ce se pregătesc pentru Taina Nunții despre datoria lor strictă de castitate și curăție, despre menținerea principiului fidelității conjugale și a căsătoriei indisolubile. Dreptul la plăcerea făcută artificial sterilă se descoperă cu inevitabile consecințe. Nici una din pericolele ce amenință trăinicia și sănătatea căsătoriei nu dispăre, ci dimpotrivă, toate sporesc, chiar când ar fi vorba despre unele intervenții luate în cazuri excepționale. “Dacă este adevărat că impulsurile fizice sunt atât de constrângătoare cum se zice, de ce oare cei necăsătoriți nu ar pretinde și ei că se află într-un caz excepțional și, la fel, de ce nu s-ar asculta și doleanțele soțului tânăr și ardent, pe care sănătatea soției sale îl constrânge să-și caute în afară patului conjugal indispensabilile compensații?”³⁶.

Convingerea unanimă a teologilor de toate categoriile, din trecut, a fost aceea că în nici un fel nu trebuie să fie admise practicile sterilității voluntare. Se va abuză de ele de îndată ce se vor crede permise pentru cazuri excepționale³⁷. Fiindcă oamenii vor fi todeauna convingși că se află

în unul din aceste cazuri. De asemenea, toți moralisti cinstiți ai zilelor noastre știu bine că copilul rar când este dorit, de aceea nu cred pe cei ce spun că copilul trebuie dorit³⁸. Despre practicile sterilității voluntare poate repeta ceea ce s-a zis și cu privire la divorț: precum simpla posibilitate de schimbare duce la schimbare, la fel și simpla posibilitate de instalare a sterilității voluntare duce la sterilitate, iar modul acesta de gândire și practică este incomparabil mai general și mai puternic decât încurajările date rupturii căsătoriei de către instituția divorțului. În adevăr, obținerea unui divorț este mult mai complicată decât folosirea unei “precauțiuni”³⁹.

e) *Pruncuciderea privită în contextul sterilității voluntare.*

În vederea completării tabloului prezentat până aici, și care constituie premisa majoră a chestiunii “reglementării nașterilor”, ce se află oarecum în centrul preocupărilor moralistilor contemporani, vom schița datele problemei avortului voluntar, pe care îl vom completa, de fapt, în capitolul următor. Atitudinea gândirii creștine tradiționale, față de această anomalie, ce se observă în intimitatea alcovului conjugal, a fost todeauna o atitudine categorică și fără echivoc: “Viața trebuie să fie ocrotită cu o extremă grijă încă de la concepere, pentru că avortul și infanticidul sunt crime abominabile”⁴⁰. Din momentul întâlnirii celor două celule vitale, fătul este zămislit ca un principiu de viață de sine stătător, de esență spirituală, o persoană distinctă de a mamei. “În sânul mamei e o adevărată viață omenească, cu însușirile unei persoane omenești, cu toate drepturile ce revin unei ființe spirituale, cu toate privilegiile pe care nimeni, nicăieri nu le poate avea, fără a viola totodată legea morală”⁴¹. Viața copilului începe din clipa în care e conceput. În acel moment Dumnezeu îi creează sufletul nemuritor. O viață omenească întregă începe atunci și porunca lui Dumnezeu “*să nu ucizi*” se întinde până acolo. Avortul, ca o suprimare ilicită a unei vieți omenești, constituie pentru orice conștiință dreaptă, un păcat foarte grav, comparabil cu masacrul făcut de Irod⁴².

Cercetătorii preocupați de problema socială și morală a avortului, din viața modernă, o tratează ca atare în cadrul general al sterilității voluntare. “Extensiunea practicilor anticoncepționale este însoțită todeauna de creșterea numărului avorturilor”. Nici nu poate fi altfel.

Când din neglijență, nebagare de seamă sau accident, “precauția” n-a oprit, cum se aștepta, transmisia vieții, e logic să se caute a se despăgubi și a se corija greșala printr-un alt mijloc, foarte simplu, devenit aproape inofensiv. Pe de altă parte, dacă individul are dreptul să separe, în patul conjugal emoția senzuală de scopurile procreatoare către care ea tinde, cum s-ar putea ca dreptul soților asupra fătului, respectiv asupra embrionului, pe care femeia îl poartă în pânțe, să fie contestat, cum nu s-ar putea să nu fie absolut?⁴³ Omenirea, în istoria conștiinței sale, se găsește la o răscruce. Cu declararea în Rusia, în 1917, de către puterea sovietică a “liberalizării avortului”, apare în lume așa-zisul drept al mamei de a dispune de viața copilului ei, drept pe care însă mama nu l-a avut niciodată până atunci. În același timp, poziția intransigentă de condamnare a avortului, ca expresie a sterilității voluntare, se pare că atinge, în istoria acestei conștiințe umane, un apogeu. Cu toate acestea, morala profesată de teologii romano-catolici, se găsește la o cumpănă a apelor. Unii și aceiași moralisti inaugurează o altă direcție care lasă curs liber aceleiași sterilități și care aduce cu sine și ideea “reglementării nașterilor”, atât de mult dezbătută în viața ecleziastică a romano-catolicismului contemporan și, în cele din urmă, într-un anumit fel admisă.

f) *Devierea teologiei morale apusene de la atitudinea tradițional creștină privind contracepția și contracepția.* Una din legile fecundității, stabilită de morala romano-catolică, privește îndatorirea soților care îndeplinesc actul generator de viață să nu stăvilească cu nimic mersul său natural, în vederea procreerii. Cercetările din domeniul biologiei au descoperit, în vremea noastră, prin cei doi savanți: Ogino și Knaus, sterilitatea periodică a femeii. Intervenția moralei apusene a fost promptă: soții își pot permite plăcerea “conviețuirii” în perioada lunară de sterilitate a femeii, fără a săvârși un păcat de necurăție. Enciclica “*Casti Cannubii*” admite în mod categoric această soluție a vieții conjugale. Evitarea nașterii devine posibilă din punct de vedere moral. “Deoarece nu este nici un mijloc licit pentru a împiedica nașterea, duhovnicul poate sfătui pe soții care vor să evite nașterea ulterioară a copiilor, totuși cu precauție și prudență, să se abțină de la raporturile conjugale în timpul când concepția se face mai ușor. Acest mod de a lucra este licit”⁴⁴. Metoda Ogino-

Knaus este acceptată în numele unui adevăr religios. “Nu fără rost Creatorul a îngăduit o oarecare odihnă organelor materne ale femeii. Folosind metoda, soții se adaptează sau își adaptează o aserțiune biologică, intrând prin această în mersul firii, căreia nu i se împotrivesc”. Conciliul Vatican II va face un pas înainte pe această linie. “Determinarea numărului copiilor depinde în cea din urmă instanță, de hotărârea soților”. Papa Pius al XII-lea, în 1951 a introdus în această problemă a nașterii copiilor o idee nouă: paternitatea responsabilă, pe care Conciliul și-o împropriază⁴⁵.

g) *Ideea paternității responsabile în morala apuseană.* Viața pe care părinții trebuie să o dea copiilor presupune nu numai o existență fizică, ci încă și o formare psihică, ca și condiții de viață normale. Dând naștere copiilor, părinții iau asupra lor atât răspunderea întreținerii lor, cât și a educației lor. Ei nu au nici dreptul de a avea copii, dacă nu au în același timp posibilitatea de a le asigura existența. Noțiunea de “limitarea nașterilor”, de care se face mult caz în continuare, în morala apuseană, este identică în esență cu aceea a sterilității voluntare. Ce se alege din condamnarea avortului și a celorlalte practici anticoncepționale, pe care catolicismul le-a considerat păcate atât de grave? Rămâne abstenența singură formă acceptabilă a “reglementării nașterii”? Conciliul Vatican II nu află o portiță de scăpare. Se va limita la constatarea unei probleme și la formularea unui ideal; “Biserica recunoaște că nu poate exista o veritabilă contradicție între legile divine care călăuzesc transmiterea vieții și acelea care favorizează iubirea conjugală autentică”⁴⁶. Ferindu-se de a susține cauza maltuzianismului sau a neomaltuzianismului, doctrina conciliară privitoare la limitarea nașterilor încearcă să depășească poziția clasică a moralei romano-catolice, trecând de la ideea generației de pe planul vieții animale la aceea de “raționalitate”. Moralitatea vieții conjugale nu va mai constă numai în respectul față de un anumit număr de acte cu virtuți creatoare, ci și în respectul demnității persoanei, fie ca e vorba de părinți sau copii. “Sexualitatea proprie omului, ca putere omenească de a naște copii, biruie cu prisosință peste tot ceea ce aparține treptelor inferioare ale vieții, de unde urmează ca actele specifice vieții conjugale, împlinite după o autentică demnitate umană, trebuie să fie ele însele înconjurate de un mare respect”⁴⁷. Făcând o concesie subiectivismului

conjugal, teologii romano-catolici rămân în căutarea unor criterii obiective care să determine în conștiința soților numărul copiilor pe care îl acceptă, dar pe care până în prezent nu le-au găsit⁴⁸.

h) *Modul de admitere a planificării familiei de către morala romano-catolică*. Preocuparea pentru aflarea unui mijloc de “limitare a nașterilor” nu constituie o noutate pentru morala romano-catolică. Unii dintre teologii latini, încă înainte de Conciliul Vatican II, au susținut că omul trebuie să intervină împotriva natalității excesive. Din domeniul moral, ideea este transferată în cel social, dobândind o evidentă coloratură maltuzianistă. “Noi trebuie să primim cu curaj restricțiile de fecunditate pe care ni le impune viața socială și să considerăm ca o binefacere și o frână salutară această restricție care ne cruță încă de suferințe mai rele”⁴⁹. Preconizarea castității conjugale, care părea singura formă acceptabilă din punct de vedere moral, în cazul limitării nașterilor, a adus cu sine ideea continenței periodice, dezvoltând pe aceea indicată de enciclica *Casti cannubii*. Combinația aceasta, dă una dintre primele condiții ale refacerii disciplinei conjugale, mai mult sau mai puțin coerentă, a făcut însă loc, datorită duplicității moralei apusene, introducerii unui mijloc “artificial” de restricție în calea fecundității și anume acela al folosirii “pilulei”. În acest fel, actul conjugal, ajuns în situația de a fi degajat de un principiu normativ al integrării lui biologice, nu este privat de posibilitatea intrinsecă a unei reglementări. Tehnicile contraceptive, inserate într-un context etic individual, nu mai sunt prin ele însele ilicite⁵⁰.

Morala romano-catolică și-a dovedit astfel, în mod evident, caducitatea. Întrebarea e următoarea: avem de a face cu o nouă variantă a cazuismului moral romano-catolic? De vreme ce, în locul idealului moral creștin al iubirii dintre soți, a pus un cod de legi, care normează viața conjugală, în mod firesc s-a născut nevoia de a găsi un mijloc pentru ca formele noi de conviețuire să fie încadrate în litera legii. Cazuistica e dezvoltarea necesară a oricărei morale nomiste sau legaliste. Unii observatori protestanți sau anglicani la Conciliul Vatican II au considerat că “subiectivismul moral”, cu privire la viața conjugală, ar fi chiar afirmarea unei “morale noi”⁵¹ (E vorba despre morală contextuală care a luat un mare avânt în sânul protestantismului contemporan⁵²). Influența moralei

contextuale nu poate fi tăgăduită în cazul orientării luate de către Conciliul Vatican II. Dovada o avem în atitudinea moralistilor romano-catolici, din ultima vreme (1957-1965) privitoare la “tehnicile contraceptive” și asupra contracepției în general⁵³. De aceea putem afirma că, mai degrabă, efortul Conciliului Vatican II de a formula ideea noi, într-un limbaj adecvat unei lumi noi, e dublat de un alt efort, anume de acela de a *juxtapune* acestei morale contextuale, în materie de căsătorie, sensurile vechi ale gândirii apusene tradiționale, stăruind să păstreze continuitatea acestei gândiri⁵⁴.

În cadrul acestui paralelism al gândirii morale romano-catolice a apărut enciclica Papei Paul al VI-lea *Humanae Vitae*. Această enciclică papală subliniază sensul pozitiv al vieții umane și se opune în mod categoric folosirii mijloacelor anticoncepționale de natură “artificială”. Doctrina morală a enciclicei nu se sprijină textual pe teza augustiniană care identifică relațiile conjugale cu păcatul, dar această teză constituie resortul ei lăuntric nemărturisit, cum am mai văzut. Pornind de la antropologia naturalistă, care pune accentul pe “drepturile” naturii, socotind căsătoria mai mult din domeniul existenței fizice decât din domeniul spiritualului, e firesc să se străvadă în toată structura acestei gândiri dominația elementului natural asupra celui spiritual. Acolo unde adevărurile evanghelice fundamentale nu sunt admise fără rezervă, problema limitării nașterilor descoperă neputința moralei de a-și exprima cuvântul într-o manieră creștină. Enciclica Papei Paul al VI-lea n-a găsit temeiuri suficiente pentru a condamna absolut toate formele de limitare a nașterii⁵⁵. Mai grav rămâne faptul de a fi deschis un drum de acces la “planificarea naturală a familiei”. Astfel, această enciclică exprimă ultima fază în care se gasește “morala” romano-catolică, în materie de contracepție.⁵⁶ Intervenția Papei Ioan al II-lea, existențialistă și personalistă, nu schimbă cu nimic situația astfel creată.

Nu putem încheia acest capitol, în care am încercat să discernem elementele pozitive de cele negative, din morala apuseană, fără să facem unele precizări de rigoare, cu consecințe practice imediate. În raport cu distincția pe care această morală o face între o “planificare familială naturală” și o “planificare familială artificială”, acceptând ca licită pe prima și respingând ca ilicită pe a doua, suntem obligați să observăm un

refugiul al acestei gândiri la o cazuistică a mijloacelor contraceptive, care trișează litera doctrinei oficiale. La drept vorbind, de vreme ce se admite metoda contraceptivă a calculului lunar (Ogino-Knaus), hotarul dintre firesc și nefiresc, natural și artificial, respectiv licit și ilicit, devine greu de precizat, cu totul imprecis și aleatoriu. Pe de-o parte, actele "prezervate" prin calcularea zilelor, printr-un mijloc mecanic, ca și printr-o continentă voită, dar calculată, sunt în fond acte nefirești. Pe de altă parte, intenția de a împiedica naștera este una și aceeași, atât pentru mijloacele naturale cât și pentru cele artificiale. Așadar, problema nu este cea a mijloacelor, ci problema este a intenției. Păcatul se înfiripă în ordinea vieții spirituale. Ca atare, se evită "fraudele contra naturii", dar se comite fraudă împotriva dreptei conștiințe, prin promovarea judecăților oferite de o conștiință strămbă. Iar aceasta e mai mult decât o fraudă contra naturii, este o perversiune a conștiinței și o rănire a iubirii. privind gravitatea acestui păcat, citim în Pravila bisericească de la Govora: "Orice femeie care bea ierburi ca să nu nască copii să nu se împărtășească șapte ani și metanii două sute pe zi, iar de se va întâmpla ei a muri, să nu se îngroape".⁵⁷

3. Avortul - rana de moarte a iubirii.

a) *Avortul, ultima etapă a nimicirii iubirii conjugale.* A vorbi despre avort înseamnă a ne referi, potrivit moralei ortodoxe, la cel mai mare păcat pe care îl poate săvârși cineva în lume. La începutul creștinismului, trei păcate erau considerate a fi cele mai grave: apostazia, uciderea și desfrânarea. Avortul se pare a fi sinteza acestor trei păcate laolaltă și înca ceva mai mult. E ultima pecete a condamnării la dispariție a iubirii conjugale. În înțelepciunea Sa negrăită, Dumnezeu a hotărât ca un prunc, înainte de a vedea lumina zilei, să petreacă vreme de nouă luni în sânul maicii sale. Acest sân îi este adăpost și hrană, pavază și mijloc de apărare în fața oricărei primejdii. Trupul mamei, sânul matern, este, fără îndoială, cel mai sigur loc ce poate ocroti o ființă umană. E și templul iubirii celor doi soți. Căci asemenea unei providențe divine, acest sân oferă, așa cum se exprimă profetul Isaia, "un loc de scăpare în încercări,

un liman în vremea furtunii și o umbră în plină dogoară" (XXV,4). Dar mama, căreia i s-a încredințat ocrotirea copilului, își trădează această îndatorire, care îi revine prin căsătorie, omorându-și propriul ei odor. Uciderea se savârșește tocmai în acest loc, în care este prezentă, într-un chip deosebit, mâna lui Dumnezeu. Sfinții Părinți ai Bisericii Răsăritene spun că, prin lepadarea voită a copilului, păcatul pătrunde în vistierile vieții. Chiar și din punct de vedere rațional, ridicând o problemă ca aceasta: "suntem sau nu suntem încă în prezența unei ființe umane?", înseamnă să prejudiciem întrebarea. Faptul în sine privește adevărul că Dumnezeu însuși intenționează să creeze o făptură omenească și că această făptură, apărută în sânul mamei, este prin avort, în mod deliberat, privată de viață, iar acest lucru nici nu este altceva decât un asasinat. Orice crimă este un ultragiul adus persoanei și trupului omenească, nici una însă nu se aseamănă cu pruncuciderea, care secătuiește tezaurul vieții, distrugând familia și ruinând neamul.

b) *Atitudinea Bisericii Ortodoxe față de avort.* Ortodoxia este creștinismul unei religii luptătoare. Ea nu se mulțumește cu descoperirea răului, cu formularea unei judecăți de valoare, care spune răului pe nume, respectiv nu e împăcată cu declararea avortului drept crimă, și încă una din cele mai abominabile. Misiunea ei este de a condamna, dar tot misiunea ei este de a salva. În cazul de față, ea nu are numai menirea de a trezi conștiința credincioșilor din comunitatea bisericească, arătându-le tuturor în ce constă păcatul avortului și care este gravitatea lui, ci are și îndatorirea de luptă, cu metodele și forțele ei proprii, pentru respectarea celui dintâi și poate cel mai sfânt drept ce revine fiecărui om din lume și anume acela de a se naște. Biserica condamnă avortul în numele lui Dumnezeu Atotțiitorul care a rânduit apariția vieții omenești în clipa creației: "Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său" (Facerea I,27); în numele Domnului Savaot, care a îngredit această viață, pe Muntele Sinai, cu porunca: "Să nu ucizi" (Ieșire XX,13); dar mai ales în numele Mântuitorului nostru Iisus Hristos care, venind în lume, și-a vărsat propriul Său sânge și a înviat din morți, pentru ca omul "viață să aibă și mai multă să aibă" (Ioan X,10).

Venind în apărarea copilului, din momentul concepției sale,

Biserica creștină încă de la apariția ei, a avut de spus un cuvânt definitiv și categoric cu privire la avort. Ea a proclamat, cea dintâi în istoria omenirii, într-un mod absolut, înainte de “Declarația drepturilor nenăscutului de la Geneva”, din 1922, înainte de “Declarația privind drepturile copilului”, din 1959, ca și de “Convenția privind drepturile copilului” din 1988, protecția supremă de care trebuie să se bucure copilul, mai înainte de orice. La această oră, în care bilanțul unui sfârșit de secol ne avertizează că, în societatea noastră de tip european, post-creștină și deplin secularizată, sub auspiciile industriei avortului, crima colectivă s-a generalizat. În oricare țară, bunăoară, cu aproximativ două zeci de milioane de locuitori, sunt omorâți prin avort peste un milion de copii. În fața acestei situații, creștinii zilelor noastre, nu pot să rămână în expectativă. E momentul să se întrebe dacă mai există un drept al copilului. După cum este momentul să știe ce au de făcut, înaintea de a cădea sub osânda generațiilor viitoare. Dar mai înainte încă sub osânda lui Dumnezeu.

c) *Avortul în perspectiva responsabilității și a culpei.* Cuvântul “avort” derivă din latinescul *aborior*, termen opus lui *orior* (a naște) și înseamnă “a muri” sau a dispărea prematur. Important, deocamdată, este aceea că prin acest termen se exprimă ideea morții premature. Dar moartea la care se referă poate să fie un fapt, după cum poate să fie un act. Vorbind despre un fapt, atunci când avem de a face cu un avort involuntar, care nu-i nici provocat și nici prevăzut. De aceea, el nu poate fi decât o întâmplare profund regretabilă. Câtă vreme nu privește voința liberă a cuiva în săvârșirea ei, se înțelege că nu poate fi vorba despre nici un fel de responsabilitate. Dimpotrivă, atunci când avortul este premeditat și voit, el nu mai este un fapt, ci un act. Fie că este săvârșit de mamă cu scopul de a scăpa de copil, fie ca este comis pentru a-și salva sănătatea, avortul este un act voluntar și ca atare condamnat.

De data aceasta responsabilitatea atârână de femeia în cauză, dar revine, după gradul de participare la înfăptuirea lui, și soțului, după cum revine tuturor celor care, într-un fel sau altul, incidental sau profesional, contribuie la săvârșirea acestui act. Mijloacele prin care se realizează acest act reprobabil sunt mai multe și de diferite feluri: provocări mecanice, administrări de substanțe avortive, intervenții chirurgicale, etc., scopul

tuturor însă, rămâne același. Oricum s-ar face, avortul este, în cazul acesta, un act voluntar, iar efectuarea lui privește nemijlocit porunca: *Să nu ucizi*. Sfânta noastră Biserică nu vede în el simplul fapt al morții, ci suprimarea violentă a unei vieți omenești. Numind această faptă “omor” sau “ucidere”, consideră că este încărcată cu întreaga răspundere a unei acțiuni condamnabile pe pământ și în cer. Canonul al doilea al Sfântului Vasile cel Mare, de exemplu, numește pe femeia ce a săvârșit avortul “ucigașă”, precizându-i, astfel, răspunderea și vina, după cum are în vedere și o vină corespunzătoare complicilor ei⁵⁸.

Noțiunea de ucidere, ce se cuvine să o avem în vedere atunci când ne referim la avortul voluntar, nu poate fi despărțită de aceea de vină sau culpă. Vina, însă, la rândul ei, este de mai multe feluri. În legătură cu avortul putem aminti de două feluri de culpă: culpa religios-morală și culpa criminală. Prima privește eul personal și spiritualitatea sufletului din primul moment al concepției copilului în sânul matern, iar al doilea dreptul omului de a se naște. Aflându-se amândouă în atenția Bisericii, le vom analiza pe rând.

d) *Motivele religios-morale ale condamnării avortului de către Biserica Ortodoxă.* Calendarul Bisericii Răsăritene cunoaște patru sărbători care prăznuiesc nu doar nașterea, ci chiar zămislirea unia dintre sfinți. Bunavestirea este însăși sărbătoarea concepției Mântuitorului în pântecele Maicii Domnului. Pentru a intra în istorie, Fiul lui Dumnezeu Însuși se supune unei legi a firii, întrupându-se în sânul feciorelnic al Mariei, cu nouă luni înainte de nașterea Sa. Așadar, orice prunc, chiar și numai de o zi, odată conceput în trupul mamei, are în el un suflet sau, după cuvântul Scripturii, “duh de viață”. Căci ceea ce s-a petrecut în paradisul dintâi, mai precis, în ziua a șasea a creației, când Dumnezeu a făcut pe om, se petrece și în trupul femeii mame. Chiar umbletul Domnului Dumnezeu, care se preumbla în adierea serii în grădina raiului, poate fi pentru noi o imagine care să ne arate, într-un mod tainic, felul în care ia ființă sufletul copilului în sânul matern. Adresându-se propriilor ei copii, mama Macabeilor se exprimă astfel: “Nu știu cum v-ați zămislit în pântecele meu și nu v-am dat eu duh și viață și închipuirea fiecăruia nu eu am întocmit-o” (II Macabei VII,22). Existența, în sânul mamei, a

unei "suflări de viață", din ceasul conceperii, datorită unei intervenții divine creatoare, este pentru gândirea ortodoxă un adevăr absolut. De aceea și orice atentat asupra fătului odată conceput este un atentat asupra unui om întreg, format din suflet și trup. Sfântul Grigorie de Nissa, făcând o comparație cu bobul de grâu care cuprinde în sine toată specia plantei respective, spune că "nu e drept a zice nici că sufletul e înaintea trupului și nici că trupul e fără suflet, ci amândouă au unic început întemeiat după rațiunea lui mai înaltă, în voia primă a lui Dumnezeu ⁵⁹.

Biserica Ortodoxă, pornind de la adevărul întrupării, înțelege că nașterea unui prunc este o taină a colaborării lui Dumnezeu cu părinții. În același timp, însă, știe că numeroase date ale observației noastre curente, corecte și oneste, pot fi elemente de seamă, care să aducă un spor de înțelegere la cunoașterea acestei taine, întrucât se înscriu în ordinea descoperirii sau a revelației naturale. E vorba despre acele date care, înainte de a constrânge conștiința, într-un anumit fel, constrânge rațiunea de a le constata și accepta.

e) Temeiurile metafizice ale spiritualității sufletului omenesc, suflet creator al unui univers personal în viața pruncului nenăscut.

O privire atentă asupra realității, ne obligă să vedem că între suflet și trup există, în același timp, o diferență profundă, ca și o foarte strânsă intimitate. Simplificând, într-un fel oarecare lucrurile, vom considera că sufletul este spirit, iar trupul este materie (simplificarea pe care o facem numai în ordinea metafizică a existenței). Spiritul este necorporal și imaterial, el nu poate fi tăiat în părți și nu poate fi alcătuit din părți, precum trupul sau materia. Spiritul este creator, inițiator și revendicator, el constituie elementul activ al chipului lui Dumnezeu imprimat în ființa umană. Până la zămislire nu se poate vorbi despre o legătura sau despre o întrepătrundere "locală" dintre spirit și materie. Sufletul, creat el însuși de Dumnezeu, nu se întâlnește cu trupul, unindu-se ca două corpuri, deoarece în orice punct al trupului este prezentă întreaga viață a sufletului. Legătura dintre suflet și trup, care este mai mult decât o unitate, fiind însăși viața copilului; nu poate fi înțeleasă decât ținând seama de realitatea pe care o prezintă fătul ca embrion din momentul conceperii. E vorba despre o realitate stratificată : fizico-chimică și organic-biologică, pe de

o parte, și de una spiritual-psihică, pe de altă parte. În ce privește stratul organic, el se suprapune peste cel fizico-chimic, dar totodată îl și cuprinde în sine, alcătuiind cu el un singur organism. Ca orice corp, organismul este constituit din atomi, molecule etc., chiar dacă admitem că el este ceva nou față de agregatul material, fizico-chimic. Nu același lucru se întâmplă în cazul unirii sufletului cu trupul. Sufletul (creat de Dumnezeu din "plămada" părinților) se suprapune și el organismului, dar el nu integrează în sine organismul, ca și cum celulele vii, împreună cu atomii lor, s-ar cuprinde în suflet. În privința aceasta, spiritul, care este într-un fel sufletul copilului, deși este legat unitar de trup, de toate straturile trupului, nici nu se integrează trupului și nici nu integrează în sine corporalitatea materială. Ca atare, el posedă o existență proprie, o natură ireductibilă⁶⁰. Dar acest lucru este departe de a însemna o simplă coexistență dintre suflet și trup. Sufletul, înțeles iarăși în felul său, este spirit inițiator și revendicator. Din prima clipă a creației sale, de către Dumnezeu, el formează cu trupul un univers nou. În calitate de chip nemuritor al lui Dumnezeu, el își revendică acest univers ca pe un domeniu al său, un întreg aparte, distinct și deosebit, de mamă, înainte de a dobândi autonomia prin naștere, după cele nouă luni de sălășluire în sânul matern. Multe elemente ale manifestării embrionului ca un organism nou, precum contracțiunile vasculare, ritmul inimii sau pulsul dovedesc că el este o existență independentă a unui principiu unificator și organizator, urmărind niște scopuri care sunt ale lui proprii.

f) Avortul, rană de moarte a sufletului etnic. Legătura dintre suflet și trup, ce se înfiripă cu ocazia zămislirii unui copil, nu are un scop efemer, deși moartea pândește pe copil din prima clipă. Finalitatea ei este existența veșnică. Nu este vorba numai de existența personală, ci și de existența neamului. Veșnicia existenței personale, spre care tinde sufletul prin însăși natură lui spirituală, îi este asigurată, după cădere, de faptul Învierii lui Hristos. Veșnicia neamului este și ea o taină pe care ne-o descoperă, în parte, unul și același act al zămislirii copilului în legătură nemijlocită cu părinții, care reprezintă trecutul, adormiții, dar și ca un nod divin, din care purcede solidaritatea fraților între ei în prezent. Neamul nici nu este altceva decât o familie mare. Sufletul nu este numai nucleul

eului personal, ci și a eului etnic. De aceea suprimarea vieții în pântecul matern nu este numai un atentat asupra unei persoane, ci și asupra unui neam. Păcatul pruncuciderii este, în același timp, omor și genocid. În sensul acesta ne spun Sfinții Părinți că acest păcat pătrunde în vistieriile vieții. Cu fiecare concepere, cu fiecare naștere, cu fiecare zâmbet de copil, neamul se imprimăvărează, își descoperă năzuința spre nemurire. În sânul matern, viața lui nu înregistrează doar un simplu popas. În acest sân se înnoiește Taina zămislirii, "Misterium vitae", fiind și taina perpetuării lui. Primejdia care îl paște pe copil îl paște și pe el. Uciderea este contrafacerea tainei conceperii, dar și a tainei neamului.

g) *Combaterea avortului provocat de către sfintele canoane.*
Asupra avortului voluntar cade, în morala ortodoxă, cea mai grea osândă a împiedicării nașterii de prunci. După cum am văzut, în aliniatele anterioare, viața copilului începe din clipa din care e conceput. În momentul tainic al zămislirii, Dumnezeu îi creează sufletul nemuritor. Avortul este ucidere, crimă, genocid și deicid. Este o ucidere, și încă o ucidere cu premeditare. Este o crimă, cu atât mai vinovată cu cât ia dreptul la viață unei ființe omenești înainte de a se bucura de ea și de a se învrednici de Sfântul Botez. Este un genocid, pentru că o dată cu o viață nimicită se distruge și viețile urmașilor posibili a persoanei ce se cuvine a se bucura de ea, adică a unui neam. Este deicid, pentru că odată cu sângele copilului se varsă "sângele" lui Hristos. (E vorba despre o identitate mistică dintre sângele copilului și "sângele" lui Hristos, pe care o aflăm la Matei XXV, 32-46 : "*întrucât nu a-ți făcut unuia dintre aceștia prea mici, nici Mie nu Mi-ați făcut*" v.45). Sfinții Părinți, chiar de ar fi să-i numim numai pe Grigorie Teologul, Maxim Mărturisitorul, Atanasie Sinaitul, condamnă în unanimitate avortul provocat, declarându-l drept ucidere, crimă, deicid. În canonul 2 al Sfântului Vasile se precizează: " Cea care leapădă fătul cu voie este supusă judecății pentru ucidere". Canonanele 91 Trulan, 21 Ancira, 2 și 50 ale Marelui Vasile, consideră doar un pogorământ oprirea femeii vinovate de săvârșirea avortului la 10 ani de la cele sfinte. Altfel, oprirea ar fi pe viață, potrivit hotărârii canonice de la Elvira. Aceleași canoane și pentru complici. De asemenea, canoanele: 66 apostolic, 5 a Sfântului Grigorie de Nyssa, 13, 45, 55 ale Sfântului Vasile, caterisesc pe

preoții care sunt vinovați de complicitate cu cei ce săvârșesc crima de avort, fie dezlegând invalid pe cei ce nu au conștiința păcatului la măsura gravității lui, în scaunul Mărturisirii, fie că sunt vinovați ei înșiși de această crimă comisă în propriile lor familii ⁶¹.

h) *Combaterea canonică a practicilor "anticoncepționale", cu efecte contragestive.* De încălcarea planului divin al nașterii de prunci ține un întreg cortegiu de nelegiuiri, o serie de acțiuni și fapte pe care le-am putea împărți, revenind succint asupra lor, în trei mari categorii de păcate: onanismul conjugal (frauda conjugală), tehnica așa-zisă "contraceptivă" (practicile folosirii produselor farmaceutice, din care face parte mai ales "pilula" ca și al altor tertipuri de ordin mecanic și chirurgical) și avortul provocat (pruncucidera). În ce privește onanismul conjugal, răspândit ca un sistem generalizat în numeroase medii sociale, este păcatul ce se datorează mentalității actuale anticoncepționale și proavortioniste. După precizările pe care le-am făcut mai sus, soții de căsătorie au ajuns să considere plăcerea fizică, vinovată ca atare drept scop al legăturilor conjugale. Acest scop ar fi, chipurile, în măsură să legitimizeze orice manevră în stare să împiedice transmiterea vieții. Pe Onan, însă, care a săvârșit acest păcat, ne spune Sfânta Scriptură a Vechiului Testament, Dumnezeu l-a pedepsit cu moartea (cf. Gen. XXXVIII, 10). În Legea Nouă, Sfântul Apostol Pavel scrie: "*Nu vă amăgiți... malahienii nu vor moșteni Impărăția lui Dumnezeu*" (I Cor. IX, 10). Introducerea mijloacelor artificiale de restricție în calea fecundității, cum sunt acelea a utilizării produselor farmaceutice, mai ales a "pilulei", ca și a tehnicilor mecanice și chirurgicale, constituie și acestea o practică interzise de canoane. Luarea unor substanțe chimice sau produse biologice, în speță hormonale, în mod preventiv, ar putea fi considerată după maniera de utilizare, ca și după intenție, nu doar un păcat asemănător fraudei sau onaniei conjugale, ci de-a dreptul păcat de pruncucidera. Substanțele și tehnicile mecanice contraceptive sunt în realitate, după efectele lor, mai mult contragestive, decât contraceptive, după cum vom vedea, analizând un fenomen proavortiv al vieții contemporane. În orice caz, o anumită nesiguranță în distrugerea celulelor germinative, care ar putea fi mai mult, adică nimicirea unui embrion

format, făcea ca acest păcat să fie trecut, încă dintr-o perioadă mult anterioară vremii noastre, în rândul păcatelor deucidere. Sfântul Vasile cel Mare, în canonul 2, se pronunță astfel: "Cei care dau medicamente preventive sunt ucigași. Și ei și cele care primesc otrăvuri ucigătoare de feți(embrioni)"⁶². În zilele noastre, însă, acțiunea contragestivă hormonală (pilula) creează un fenomen pe care nu l-a mai cunoscut istoria, iar acesta se cuvine să fie analizat și înregistrat în toată gravitatea lui. E vorba despre viața intrauterină a copilului, descoperită în zilele noastre, prin mijloace tehnico-științifice superioare, dar în același timp expusă celor mai mari primejdii, tot datorită descoperirilor în cauză.

i) Poemul și drama vieții intrauterine a pruncului, viață între concepere și implantare. Minunea zămislirii unui prunc, în sânul matern, privește poemul și drama vieții intrauterine dintre concepere și implantare (nidație). Cu unirea celor două celule germinative, masculină și feminină, începe un proces complicat, de creștere și dezvoltare, care nu se încheie până la moartea persoanei respective, mulți ani mai târziu. Fenomenul la care ne referim prezintă o anume dinamică internă. Două pronuclee rezultate, în acest proces, din cele două celule germinative, cu câte 23 de cromozomi, se măresc și-și pierd membrana. În decurs de 12 ore ele se unesc de așa manieră, încât ovulul fertilizat, numit din acest moment "zigot", (dar persoană umană propriu-zisă), deține în mod necesar 23 de perechi de cromozomi, provenite de la cei doi părinți, și astfel se poate dezvolta, descoperindu-se progresiv în imaginea unui copil. Puține fapte din biologie sunt mai emoționante și mai importante în implicații, prezente și viitoare, cum este prima diviziune a zigotului (omușorului) în două părți egale. Prin acest proces, dintr-un un singur ovul fertilizat va rezulta mai multe trilioane de celule ale copilului, de la zămislire și până în momentul nașterii. Fiecare celulă fiică este identică, ca atare, în alcătuirea cromozomială, respectiv în potențialul ereditar, cu zigotul originar. Astfel, fiecare celulă a copilului, care se dezvoltă intrauterin, conține, chiar de la început, un număr egal de cromozomi, de la fiecare părinte, și tocmai acești cromozomi sunt cei care poartă unitățile ereditare, cunoscute și ele cu denumirea de "gene". Codul genetic despre care e vorba, este, prin originea și structura lui, individual și, în sensul acesta, absolut unic în

întreaga existență. Acest cod mărturisește de la sine, dincolo de unicitatea și individualitatea sa, independența lui față de mama în sânul căreia a apărut, el fiind o persoană umană propriu-zisă. Tot prin acest cod, într-o manieră chiar materială, copilul își afirmă dreptul la viață, conferit lui de către Creator. Prima diviziune a zigotului are loc la aproximativ 36 de ore, iar a doua diviziune este realizată la două zile de la concepere. În puține zile, ajunge la un număr suficient de celule, pentru a forma o sferă numită "morulă", înfășurată, la rândul ei, într-un înveliș transparent, numit "zona pellucidă". E important de subliniat faptul că celulele morulei sunt integrate funcțional. Ele și-au pierdut de acum o parte din independența lor și, dacă o celulă ar fi separată de celelalte, nu ar mai putea da naștere la alte celule individuale separate. Când numărul celulelor crește, atunci morula se deplasează de pe locul în care a fost fertilizat ovulul și după aproximativ 3 zile, ajunge, printr-o deschizătură îngustă, în cavitatea uterină. Această cavitate este, metaforic vorbind, sânul mamei. Până la implantare, în acest sân, omușorul își trăiește faza sa numită "embriotropă". În cazul că, în această fază intervin substanțele contragestive hormonale (pilula), se produce așa-zisa distrugere a "endometrului", membrana internă a uterului, aducând cu sine nimicirea oului (omușorului). Astfel, se împiedică trecerea la o nouă fază a vieții umane, cunoscută și ea cu denumirea de fază "histiotropă". Ultima fază a vieții omușorului, căreia îi urmează implantarea, respectiv nidația, este cea "hematotropă", în care embrionul ajunge a se hrăni cu sângele mamei.

Este ușor de văzut, urmărind acest poem, că actualul început al vieții trebuie considerat a fi, în mod indiscutabil, momentul concepției⁶³. Implantarea este pur și simplu un alt pas pe drumul stabilit de primul moment al concepției. Prin urmare, putem afirma că nu întâmplător au vorbit în acest sens Sfinții Părinți, despre concepere ca origine a vieții umane intrauterine, deși nu cunoșteau din punct de vedere științific aproape nimic în această privință. Fără microscopie sau tehnologii moderne, ei cunoșteau prin harul Sfântului Duh că viața începe în momentul miraculos al unirii celor două pronuclee în procesul fecundației. Marele Vasile, în numele Sfintei Biserici, a afirmat categoric necesitatea protecției copilului nenăscut, aflat în diferite etape ale sarcinii, cum este și aceea "embriotropă", cea mai expusă primejdiilor proavortioniste. În

felul acesta, el declară textual: “noi nu facem o distincție precisă între un fetus care a fost deja format și unul care încă nu a fost format”. Aceste cuvinte, în zilele noastre, sunt confirmate științific, atestându-se, cu deplină evidență, că viața umană începe la zămislire și se continuă până la moarte, fie în sânul mamei, fie în viața pe care noi o numim de toate zilele.

i) *Inaugurarea unui nou câmp de bătălie în apărarea vieții copilului nenăscut.* Imaginea unui nou câmp de bătălie, în vederea salvării de la moarte a copilului, care n-a văzut încă lumina zilei, se află în legătură cu un fapt de dimensiuni, în felul lor, extraordinare. Apariția pilulei anovulatorie, în contextul civilizației contemporane, se manifestă ca o adevărată revoluție. Cuvântul “revoluție” poartă în sine ceva din cutremurarea evenimentelor sociale ale cunoscutei Revoluții Franceze, dar nu mai puțin a exploziei bombei atomice, de la Hiroshima, din 6 august 1945. Pentru prima dată în istorie, omenirea dispune de arme absolute care permit să disocieze sexualitatea de procreație. E vorba și de sensul în care iubirea conjugală primește lovitura capitală. Ce a făcut Pincus și Rock, inventatori și descoperitori ai pilulei, nu au făcut Napoleon sau Lenin, Mendel sau Einstein. E adevărat, revoluția lui Pincus și Rock a fost precedată de altă revoluție, aceea care s-a petrecut în conștiința omenirii odată cu decretarea liberalizării avorturilor. Așa-zisul drept de alegere al mamei nu este altul decât dreptul aceleiași femei, cel mai rece dintre monștri, după o expresie a lui Nietzsche, de a săvârși o crimă, pruncuciderea prin avort. De data aceasta, crima pe care poate să o săvârșească o mamă ajunge să se constituie drept o crimă perpetuă, tocmai prin folosirea pilulei. Pilula anovulatorie nu este numai o armă contraceptivă ci, în speță, una contragestivă. Deși posibilitatea întreruperii sarcinii între concepere și implantare părea, cu puțin timp înainte, aproape imposibilă, acțiunea fiind redusă la o intervenție chirurgicală, dezvoltarea industriei și piața planificată a pilulelor a schimbat complet situația. Pilula ajunge nu doar să prevină conceperea, ci și implantarea embrionului, după ce conceperea a avut loc, iar utilizarea ei să dobândească o extindere mondială.

Referirea pe care o facem la produsele farmaceutice, de proveniență hormonală, nu exclude raportarea la celelalte mijloace, care

pe alte căi, urmăresc aceleași efecte. În noul câmp de bătălie împotriva copilului, la pilula de “control al nașterii”, care se ia în doze mici și care se poate găsi peste tot, acționând ca un mijloc chimic de avort, se adaugă și comunul IUD (dispozitivul intrauterin). Totuși, e de notat că pilula avortivă (RU486) rămâne arma principală a pruncuciderii, ea nemaivând nici măcar legitimitatea falsă de a preveni conceperea, ci este de-a dreptul un medicament, considerat sigur și eficient în execuția avortului. Specificul acestei acțiuni contragestive devine relevant prin aceea că pilula actuală de gen “morning after” a ajuns un medicament de întrerupere a sarcinii în funcție de care femeia nu va mai ști niciodată dacă a fost sau nu însărcinată. Este tocmai ceea ce constituie esența crimei infantile neîntrerupte.

j) *Aplicarea sfintelor canoane, privitoare la pruncucidere.*

Dacă din punct de vedere canonic putem vorbi despre acrivie și iconomie, din punct de vedere moral și pastoral acești termeni se traduc prin aceia de rigorism și laxism. Sfinții Părinți atrag atenția preoților, chemați să aplice canoanele privitoare la viața de familie, că ei pot comite două mari greșeli. O greșeală privește iertarea, din scaunul mărturisirii, în cazul în care vinovatul se află fără o pocăință corespunzătoare, iar duhovnicul, fără discernământ și, în afara rânduiei tradiționale, se angajează la dezlegarea unor mari păcate, adulter, divorț dar mai ales avort, pentru că ei înșiși au nevoie de iertare, și astfel fărâdelegea să nu fie stingherită, ci chiar să fie învățată. A doua greșeală este aceea în care duhovnicul se arată prea aspru, apelând la o manieră juridică de utilizarea canoanelor, pentru ca eventual să-și tăinuiască propriile sale păcate. În toate cazurile, locul acriviei sau al iconomiei, respectiv al rigorismului și al laxismului, se cuvine să-l ia realismul. Este tocmai ceea ce prevede și canonul 102 Trulan, indicând la aplicarea canoanelor de penitență dreapta măsură, precum și observarea concretă a posibilităților de îndreptare pe care le are penitentul.

Câteva principii privitoare la aplicarea pastorală a sfintelor canoane, în cazul observării acestora de către duhovnici și penitenți, pot fi utile și eficiente. a) Păcatul nu se vindecă decât adăugând la harul lui Dumnezeu exercițiul virtuții contrare lui (accentul pus pe caracterul pozitiv

al canonului, iar nu pe cel negativ). b) Canonul este mijloc de tămăduire, mai mult decât de ispășire (în nici un caz de "satisfacere"), mijloc de control al pocăinței și măsură de siguranță a îndreptării. c) La aplicarea canonului e important să nu fie pocăința penitentului mai mică decât crima săvârșită. De asemenea, să nu se omită principiul restituției: " nu poți fi iertat, păstrându-ți rodul crimei". d) Aplicarea canonului să țină seama de încadrarea credinciosului în ritmul liturgic. e) Mai presus de orice, la aplicarea canonului, păstorul de suflete să-și descopere întreaga dragoste față de penitent.

4. Sensul realismului în aplicarea canoanelor privitoare la prunc-ucidere.

a) *Responsabilitate și realism în dezlegarea păcatelor.*

Realismul are în vedere trezirea și educarea conștiinței creștine a soților ca soți și a părinților ca părinți în familie. Intreaga noastră tactică de severitate sau indulgență, la care ne îndeamnă canonul 102 Trulan, ne va fi fără de folos dacă nu vom câștiga conștiința soților și părinților de partea lui Hristos. Zadarnice vor fi toate exercițiile de voință pe care le recomandă canoanele, dacă nu oferim celor în cauză o certitudine, un sentiment profund al responsabilității faptelor lor înaintea lui Dumnezeu. Restabilirea autorității unei vieți trăite în sfințenie, imperativul suprem al zilelor noastre, nu poate să aibă loc decât în forul interior al sufletului. Lupta dintre bine și rău, între avânturile înalte ale spiritului și înclinările spre păcat se dau în conștiință. În momentul în care am reușit să fixăm conștiința celor doi soți înaintea lui Dumnezeu, să le descoperim adevărul că ei sunt doi într-un duh, nu numai doi într-un trup, ei se vor bizui pe această certitudine absolută și se vor simți în stare să se smulgă din ispita oricăror tentații vinovate.

Realismul despre care vorbim contrastă, după cum am mai spus, atât cu rigorismul cât și cu laxismul. În ce privește acesta din urmă, adică laxismul, prin realism ne dăm seama că Dumnezeu nu iartă pe păcătos pentru a rămâne păcătos, ci pentru hotărârea lui de îndreptare.

Convingerea că poți călca orice lege divină și omenească și totuși să primești iertare, respectiv poți să comiți adulter sau să ucizi pruncul în sânul matern, nesocotind canoanele Sfinților Părinți, e un puternic stimul de imoralitate, căreia îi urmează degradarea personală și socială. Pe de altă parte, nesocotirea canoanelor este tot una cu nesocotirea responsabilității față de faptele svârșite. Or se știe că responsabilitatea micșorată, micșorează, la rândul ei, responsabilitatea. Cu alte cuvinte, accentuează slăbiciunea celor lipsiți de voință. Mulți păstori de suflete, cu preocupări vădite de a-i ajuta pe soții vinovați, nu știu câtă cruzime se găsește în înțelegerea și așa-zisa lor milă, de cât ajutor lipsesc pe aceea pe care ar voi să-i ajute, dar și câtă caritate se găsește în tărie, în observarea justă a canoanelor. Dacă acest adevăr trece neobservat este că de prea multe ori severitatea se unește cu o falsă asprime, respectiv cu observarea juridică a canoanelor, pierzând astfel sensul autorității Sfântului Duh, amintit mai înainte.

Dar realismul contrastă și cu rigorismul. Suferința este purificatoare și ispășitoare, dar numai dacă este transfigurată de prezența în ea a lui Hristos, dacă ea însăși devine un dar al lui Dumnezeu. Timpul acordat peninței, trebuie văzut și el din perspectiva acestui realism. După ce indică anii de penință, în canoanele sale, Sfântul Vasile cel Mare precizează următoarele : "Acestea toate vi le scriem pentru a se încerca roadele pocăinței. Fiindcă noi judecăm despre acestea nu după timp, ci privim la modul pocăinței". Orice roadă de pocăință descoperă în ea dobândirea Sfântului Duh.

Spre încheiere, ne putem da seama că aplicarea pastorală a Sfințelor Canoane aparține celei mai înalte și desăvârșite arte. E vorba despre arta care presupune la păstorul de suflete o vocație divină, o formație sufletească dobândită sub călăuzirea unui adevărat duhovnic în speță teodidact, o pătrundere adâncă în Sfintele Scripturi, dar și în esența Sfintei Liturghii, și, numai în cele din urmă, o autentică pregătire teologică, privind viața creștină în general și canoanele Bisericii în special. Nici una dintre acestea, dacă cumva lipsește, nu poate fi înlocuită cu nimic.

b) *Ultimul avertisment: Glasul copilului adresat mamei.*

Dragă mamă, sunt fiul tău alcătuit din suflet și trup, persoană

vie, adăpostită lângă inima ta. Sunt fiul tău și-mi întrețin viața cu sângele tău, deci tu ești adevărata mea mamă. Glasul meu nu se aude dar el există și simt acest lucru cum simt că am gură și limbă, ochi și urechi, cap și trup, mâini și picioare. Cu acest glas vreau să-ți vorbesc. Mă găsesc într-un moment unic al existenței mele și nu pot să nu-ți strig în conștiință. Știi mai bine ca mine, că sunt pe punctul de a fi ucis. Vai, ce crudă nefericire, ucis de propria mea mamă! E prea târziu să vorbesc în cugetul tău? Nu vreau decât un singur lucru: **Vreau să trăiesc!** Sunt ființă și mi-e dragă viața. Te implor, scumpă mamă: **lasă-mă să exist!** Nu-mi lua lumina zilei și bicuria existenței! In sânul tău sunt în locul cel mai sigur și liniștit din întreaga lume, de ce nu vrei să mă ocrotești? Mă aflu în acest rai pământesc, dintr-o rânduială divină, de ce-mi iei dreptul la viață?

Mă îndrept, mai întâi, spre inima ta. Îți cer înțelegere și-ți caut iubirea. Niciodată nu ești mai aproape de propria-ți ființă, cu un rost suprem și sfânt de mamă, ca acum. Niciodată sensul vieții tale nu apare mai limpede și mai deplin decât acum când mă porți în pântece. Niciodată făptura ta nu este încărcată de o mai aleasă măreție decât acum când mă aflu și eu în ea. Ești sfântă prin prezența mea, ești sfântă prin jertfa care o faci pentru existența și devotamentul pe care-l arăți fiind însărcinată cu mine. Nu renunța la numele sfânt de mamă, care face ca sufletul tău să fie un rug de iubire. Nu renunța la acest titlu care te onorează înaintea tuturor oamenilor cinstiți și credincioși. Nu te pierde și nu te teme de viața mea și nu fii rece ca un monstru. Dar, mai ales, nu păta cu sânge nevinovat ceea ce ai mai de preț, cea ce ai mai nobil și imaculat în adâncul ființei tale.

Nu pot să nu mă adresez conștiinței tale. Am speranța că glasul meu va pătrunde în ea ca raza de lumină. Ești într-adevăr conștientă de ceea ce te-ai hotărât să săvârșești? Bănuiesc că îmi răspunzi imediat: da, desigur! Oare vorbești dintr-o certitudine sau siguranță deplină? Oare chiar așa îți spune conștiința? Eu știu mai bine decât tine, te ascunzi în dosul conștiinței altora, adică a celor care și-au pierdut de fapt limpezimea conștiinței, îndemnându-te împotriva mea. Ce vor aceștia?

Unii dintre acești potrivnici ai mei îți șoptesc, sau chiar strigă spunându-ți că eu nu as fi om, că nu aș avea viață proprie, deci pot fi avortat. Nu, mamă, nu categoric, nu te lăsa înșelată. Eu nu sunt doar o bucată de carne în pântecele tău, sunt viață și sunt persoană, am suflet și am trup, sunt făptură vie și sunt izvor de existență de sine stătătoare. Nu ai aflat că astăzi se nasc copii în eprubetă? Desigur, aceștia sunt și ei independenți de părinții din care provin.

Alți potrivnici mai spun că aș fi un simplu embrion, fără suflet viu și nemuritor, care poate fi suprimat oricând. În numele acestei presupuneri, mă poți omori pe mine, dar poți omori pe oricine. Nu există suflet, nu există crimă. Ai vrea să fi omorâtă și tu, poate în locul meu, pe baza faptului că omul nu ar avea suflet? Mamă, omul are suflet. Eu nu vreau să mor niciodată! Tot așa potrivnicii mei îți mai spun că nu aș fi om decă și după ce m-aș naște și aș fi conștient de mine însumi. Așadar, ai avea, negreșit, dreptul să mă arunci. Răspunde-mi: omul matur poate fi omorât în somn, pentru că nu este conștient? Nu, nici alienații nu pot fi omorâți și prin urmare nici eu nu pot fi ucis fără a se săvârși o crimă. Fii convinsă: în apărarea mea sunt toți oamenii de știință adevărați din zilele noastre. Te poți informa și lămurii ușor despre aceasta.

Dacă vei fi cu băgare de seamă, luând aminte la tine, vei constata că propria ta conștiință te oprește a săvârși crima avortului. Ea nu-ți îngăduie să te atingi de sufletul meu, pentru că el nu este un obiect în proprietatea ta, nu este un lucru de vânzare. Dimpotrivă, eu sunt în primul rând în proprietatea lui Dumnezeu și din partea Lui am dreptul de a mă naște. Si pentru mine Dumnezeu a rostit cuvinte ca acestea: "Înainte ca să fi ieșit din pantecele mamei tale te-am sfințit" (Ier. 1,5). Deocamdată, spre încheiere, îți mai spun doar atât: când glasul meu de acum va înceta, pentru că m-ai omorât, va apare un alt glas. El îți va aduce aminte neconținut de crima săvârșită. Simplu fapt că mai trăiești după aceea, te va apăsa ca o vină de neiertat :

copilul tău

Privire retrospectivă

În loc de încheiere, o privire retrospectivă. În vederea redescoperirii iubirii, în conținuturile ei spirituale, fiind vorba de cea mai importantă acțiune ce se cuvine să o întreprindem, au fost îndemnați, de propriile noastre intenții, să punem în evidență, nu aspectele negative din tumultul vieții contemporane, ci pe cele pozitive, pe care poate fi ridicat noul edificiu al existenței familiale, integrat ca atare în destinul neamului. Cu alte cuvinte, în datele fluide ale istoriei se cuvine să identificăm osaturile vii și consistente ale vieții. Căderile din ordinea iubirii, semnalate mai ales în ultima parte a volumului de față, sunt semnificative numai întrucât ele degenerază, degradează și desfigurează lucrarea și intențiile lui Dumnezeu în creație, opera iubirii Sale supreme.

În cursul drumului pe care omenirea îl străbate în istorie, printre nenumărate catastrofe, Dumnezeu își descoperă lucrarea sa proniatoare și călăuzitoare spre Împărăție, revărsându-și darurile Sale peste toate neamurile pământului, încredințându-le cu noi și noi harisme. Măsura în care aceste daruri pot fi corupte este tocmai măsura valorii, înălțimii, ca și a bogăției lor. Nu putem fi optimiști în ce privește revenirea căsătoriei în albia tradiției și nici în ce privește reorganizarea familiei, cele două temeuri ale regenerării noastre etnice, decât contând pe o acțiune pe care Dumnezeu însuși o săvârșește pentru noi. Refacerea ordinii divine distruse în căsătorie și familie nu poate avea loc decât printr-o nouă *"aprinde a harului lui Dumnezeu"* (cf. II Tim. I, 6; I Tes. V, 19). Nu se poate, prin urmare, tăgădui adevărul că toți credincioșii sunt chemați să colaboreze cu Dumnezeu la o operă care, într-un anumit fel, îi depășește în mod infinit. De fapt, la această colaborare sunt chemate nu doar persoanele, ci neamurile creștine de pretutindeni.

Rămânând consecvenți cu judecățile de valoare pe care le-am formulat în capitolele imediat anterioare, suntem constrânși să constatăm ivirea în lumea noastră contemporană a unei deplasări de accente

fundamentale, care ating conștiința omenirii, pe care de asemenea le-am semnalat ca atare, și care se descoperă prin faptele de trădare ale iubirii, autentice. Ele sunt consemnate în gândirea generației actuale drept "acte revoluționare". În fața acestor "acte", ce se înșiruie de la infidelitatea în căsătorie până la divorț și de la fraudă conjugală la avort și planning familial, lucrarea pe care am alcătuit-o ar vrea să fie mai mult decât o provocare la reflecție morală, intenționând să producă o spărtură în una și aceeași conștiință a omului de astăzi. Întrebarea e, ne oferă datele prezentate de noi, suficient material exploziv pentru o atare idee și pretenție? Foarte greu de răspuns. Un lucru e sigur: însemnările acestui volum nu pot constitui decât o parte al unui studiu menit să cuprindă întreg fenomenul trădării și al degradării morale la care ne referim. În această privință, sfârșitul volumului de față, într-un anumit fel, nu poate fi decât un început. E vorba de al treilea volum al "Trilogiei iubirii".

Pe întreg parcursul expuzeului de până acum, am constatat că Biserica Ortodoxă, înzestrată cu o misiune și o slujire apostolică, nu-și reduce învățătura privitoare la căsătorie la formulări teoretice și la construcții teologice neroditoare. Pretinzând întruparea principiilor sale spirituale în viață zilnică, în sensul de a răspunde unei chemări divine, vine în întâmpinarea credincioșilor săi, conferindu-le un ajutor de Sus. Ea sfințește căsătoria de la originile sale, pentru a o ridica în sferile cele mai înalte și a face din ea o libertate rodnică. Pe lângă faptul că asigură familiei durata și demnitatea ei vremelnică, asigură mai ales înfăptuirea scopului adevărat al căsătoriei, care este comuniunea veșnică, precum și singurul mijloc de a-și atinge acest scop: devotamentul inspirat și fidelitatea conjugală susținută de credință. În noua ordine de lucruri întemeiată de Fiul lui Dumnezeu pe pământ, această uniune căsătorală, care până la venirea Domnului nu fusese nici cel puțin un raport sănătos și natural dintre cei doi, a fost transformată, printr-o consacrare religioasă din cele mai sfinte, într-o sursă bogată, veșnic țâșnitoare de lumină, într-o dumnezeiască taină. În Biserica Ortodoxă, căsătoria primește suprema spiritualizare, maxima valorificare și, mai ales, acea armonie care o ferește de excese imorale, ca și de devierile nu de puține ori patologice.

Privită sub aspectul ei de realitate spirituală, căsătoria apare în gândirea tradițional-răsăriteană, ca o existență profundă, împletită în urzeala

cosmică, fiind ceva de ordin ontologic. Gândirea însăși care o percepe nu poate fi decât o gândire existențială, nedisociabilă în structura ei. De aceea, semnificația căsătoriei nici nu poate fi însușită decât printr-un mijloc propriu de cunoaștere a realităților spirituale. În orice taină, considerând acest termen într-un sens generic, un moment sau un aspect al vieții umane este situat de-a dreptul în fața lui Dumnezeu și primește, de fapt, o conotație nouă. Este și motivul pentru care Taina Căsătoriei a fost privită mai ales într-un context euharistic. Unele considerații și sunt consecințele acestui adevăr central. Aspectul social, psihologic, ca și cel canonic, primesc *“în Hristos și în Biserică”* o perspectivă nouă, un sens divin, ajungând să înțelegem că ordinea supranaturală sau harică restabilește ordinea naturală și o pune în siguranță împotriva tuturor devierilor, prin însuși faptul transfigurării ei, prin adevăr și frumusețe. Tainele, în acest înțeles al cuvântului, sunt căile firești ale mântuirii, drumul de acces la Absolut, prezența de pe acum a Împărăției lui Dumnezeu pe pământ. Prin urmare, sensul adevărat al căsătoriei îl constituie legătura nemijlocită a soților cu Hristos, îl formează dobândirea *“luminii”* Sfântului Duh. *“Cei ce nu au primit lumina nu au primit încă harul, căci cei ce au primit harul au primit lumina lui Dumnezeu și pe Dumnezeu însuși”* ne spune Sfântul Simeon Noul Teolog. Așadar în Ortodoxie, Taina Căsătoriei face una cu experiența luminii. Numai în această lumină iubirea sponsală își descoperă sensul, adevărul și frumusețea ei.

În rândurile acestei lucrări am urmărit drumul și rezultatele dobândite de teologia apuseană, mai ales a celei romano-catolice, în eforturile ei de a răspunde problemelor ce le ridică morala căsătoriei. Am putut constata, însă, că din preocupările acestei gândiri *“apuseane”* lipsește evaluarea explicită a Tainei Căsătoriei. Naturalismul moral devenit în teologie un principiu clasic, ca și situaționismul spiritual al eticii contextuale, care a câștigat tot mai mult teren în teologia apuseană contemporană, fac să dispară din gândire a percepția realităților sufletești generale, de profunzime. Mai întâi, căsătoria e privită doar în limitele ordinii naturale. Reducerea căsătoriei la această ordine e o coborâre, o materializare a tainei. Neputând înțelege misterul nupțial, conferă în schimb o valoare de accident efemer. Gândirea apuseană contemporană nu se

vede a fi fericit dotată pentru a înțelege căsătoria ca taină, ceea ce înseamnă o lipsă de înțelegere a Tainei Nunții însăși. Nu înțelege sau înțelege parțial și greu natura spirituală proprie misterului căsătorial. Căsătoria pentru ea rămâne un contract, iar cine îi refuză condițiile puse de către Biserică, ca instituție umană, îi refuză în același timp, și ceea ce ar vrea să fie taina căsătoriei. Desigur, nici nu înțelege esența din care această taină se inspiră. În al doilea rând, logica morală naturalistă contemporană e stăpânită de ideea cercetării fenomenelor și aspectelor de suprafață, de unde decurge ideea de *“situație”*, ideea de influență sau de aceea de componente, pe care teologii moraliști de ultimă oră, mai ales din câmpul de investigație protestant, le caută înainte de toate.

Din perspectiva teologiei morale apusene, nu se poate cunoaște, mai ales în cazul Tainei Căsătoriei, nici specificul și nici generalul realității spirituale. Generalul unic, real, resortul lăuntric al etnicului, nu generalul artificializant al inducției sau deducției scolastice. Pentru etica contextuală, ca să ne raportăm în special la această gândire de ultimă oră, nici individul nu mai este o realitate, ci o succesiune de stări și de evenimente, cu atât mai puțin etnicul. Individul dizolvat într-un flux de senzații, fapte și conjuncturi, nu mai poate fi supus unei norme sau orientări morale. Iar dacă este așa, cu atât mai mult Taina Căsătoriei apare ca ceva de neînțeles, ca o realitate străină, ca un drum convențional de valori tranzitorii, ca o inconsistentă cale lactee. Teologia apuseană ajunge în situația de a nu mai cunoaște valoarea supraempirică a Căsătoriei creștine. În intenția promovării unui *“activism moral”*, care de fapt și-a pierdut încrederea în călăuzirea Duhului Sfânt, această gândire alunecă deasupra realului din viața creștină, suflând peste el un polei de abstracțiuni și ajungând astfel la o dezorientare spirituală provocată de propriul ei destin lăuntric. De aici și îndrăzneala din acest expuzeu de a afirma că spiritul modern apusean a ajuns inapt pentru a înțelege în esență Taina Căsătoriei. Tot din această cauză, căsătoria privită numai în sfera realităților naturale, rămâne doar o instituție asemănătoare tuturor asociațiilor umane. Dreptul canonic romano-catolic îi acordă o oarecare superioritate, dar nu-i schimbă cu nimic natura.

E un fapt recunoscut și afirmat în genere, atât de sociologi cât și de teologi, iar în această carte subliniat mereu, că familia este nu numai

primul nucleu al organismului social, cod genetic al vieții umane comunitare, ci și o instituție de a cărei tărie și moralitate atârnă tot binele pentru individ și societate. Biserica Ortodoxă așează la originea căsătoriei iubirea, ea însăși fiind o taină a vieții "în Hristos și în Biserică", iar la obârșia familiei o temelie tare și neclintită care să-i asigure trăinicia. Această din urmă temelie este spiritualitatea actului prin care se constituie Căsătoria ca taină. La rândul ei, așezarea familiei pe o temelie sacramentală adevărată e un serviciu adus neamului. Repetând idei pe care le-am afirmat mai înainte, rămânem încredințați că în căminul domestic se plămădesc, cresc și transmit generațiilor viitoare, nu doar caracterele, datinile și obiceiurile care definesc structurile unei societăți, ci resorturile interioare ale sufletului oricărui popor. Familia este o lume mică, care pune însă în lucrare cele mai intime și active puteri umane. Neamul însuși nu este decât familia noastră mai cuprinzătoare. Toți cei dintr-un neam cu noi, prin neam înțelegând o unitate de sus, iar nu una rasială, călăuziți de aceleași gânduri și simțăminte, formați prin unele și aceleași tradiții, împărțind cu noi aceleași drepturi și datorii, aceleași speranțe, ducând prin muncă și jertfă aceleași greutăți ale vieții și trăind sub farmecul acelorași amintiri, ne sunt într-adevăr frați, iar pământul care ne hrănește, care poartă în sânul său rămășițele moșilor și strămoșilor noștri, devine pentru noi toți un paradis etnic, avutul unei zestre divine și al unei existențe familiale comune. Dar despre toate aceste lucruri urmează să vorbim în studiile viitoare. Considerând că dragostea de neam și umanitate nu sunt sentimente înnăscute, aceleași la toți oamenii, ci apar odată cu "nașterea din apă și din Duh", nu numai a persoanei, ci și a etniei, după cum se și dezvoltă cu vremea, sub impulsul darurilor dobândite "în Hristos și în Biserică", ne putem da seama de contribuția ce revine reflecției creștine la susținerea și sporirea acestor sentimente. Măsura în care pacea, adevărata pace, se statornicește în căminul conjugal, iubirea dintre soți sporește, divorțurile se împutinează, avorturile dispar din ordinea existenței sociale, soții se înfățișează înaintea lui Dumnezeu "sfînți, fără vină și fără prihană" (Col.I,22), este și măsura în care Biserica își impune prestigiul în societate, descoperindu-l ca atare pe Hristos însuși în istorie.

Note

1. Jerome Gaith, *La conception de la liberte chez Gregorie de Nisse*, Paris, 1953, p.32.
2. Pr. Ilie Moldovan, *Invățătura despre Sf. Duh în Ortodoxie*, p.723.
3. *Filocalie* III, p.22-24.
4. F. Sawickv, *Philosophie der Liber*, Paderborn, 1930, p.78.
5. J. Meyendorfy, *Mariage et Euharistie*, p. 44-45.
6. citat după Nicolae Mitropolitul Ardealului, *Familia creștină*, p.357.
7. *Mama*, p.65.
8. P. Evdokimov, *op. cit.*, p.248.
9. *Ibidem*, p.246.
10. *Ibidem*.
11. *Ibidem*. p.248
12. Prof. V.V. Zenkowsky, *Problemele antropologiei creștine*, în "Biserica Ortodoxă Română", LIII(1935), nr.9-10, p.476.
13. Vatican II, *op. cit.*, p.434.
14. Cf. S. Augustin, *De bono conjugii*, P.L. II, 375-376 și 394. S. Thomas, *Somme Theol.* Suppl. q.49. art. 3 ad.1.
15. Ideea de care este preocupat și Conciliu Vatican II.
16. Suntem în faza clasică a moralei romano-catolice.
17. *Mama*, p.46.
18. Observații de același gen la Fr. G. de Baecque, *La mission de la femme dans le monde a la lumiere de "Gaudium et Spes"*. "Reflexion d'un foyer, în "Vatican II, L'Eglise dans le morale de ce temps, tome III, reflexions et perspectives, p.82.
19. P. Bureau, *op. cit.*, p.450.
20. *Ibidem*, p.11.
21. *Ibidem*
22. Fr. Streng, *op. cit.*, p.21.
23. *Ibidem*, *op. cit.*, p.62.

24. P. Bureau, *op. cit.* p.66.
25. *Ibidem, op. cit.*, p.74.
26. Fr. Streng, *op. cit.*, p.59.
27. Juvenal, *Sat.* 6.

28. "Mulți consideră copiii ca o povară neplăcută a căsătoriei. de aceea vor să scape de ei prin vicierea actului natural. Ei urmăresc voluptatea actului sexual, dar evită fecunditatea. Însă nici o rațiune - fie și cea mai grea - nu poate face ce în sine este contra naturii să fie de acord cu natura și onest. Deoarece actul conjugal după natura sa este destinat pentru nașterea de copii, cei ce-l frustează de consecințele lui naturale lucrează împotriva naturii și operează rușinos și neonest. De aceea nu-i de mirare că Dumnezeu a urmărit cu cea mai mare ură această crimă și uneori i-a pedepsit cu moartea, cum zice Sf. Augustin : "Când este evitată concepția copilului, este nepermisă și rușinoasă chiar împreunarea cu soția legitimă. Aceasta a făcut-o Onan, fiul lui Iuda și pentru aceasta l-a omorât Dumnezeu (*De conj. adult.* II, 12). Biserica creștină pentru a salva căsătoria de la aceasta decădere, în numele trimiterii ei divine, proclamă că oricine lipsește actul conjugal de exercițiul său natural și de puterea de procreare a vieții, calcă legea lui Dumnezeu și a naturii și se face vinovat de o mare nelegiuire". *Casti cannubi*, Cf. Michel Guerin, *Mariage et Sterilite*, Paris, 1938, p.138 ș.u.

29. Francois Charmont, *L'amour humain*, Paris, 194.
30. *De bono conjugali*, c.XI.
31. G.S. 49, 2.
32. Ambrogio Volsecchi, *Regulation des naissances*, Duculot, 1967, p.187.
33. Jean Dermina, *Le doctrine du mariage chretienne*, Paris, p.249.
34. *De nuptiis et concupiscentia ad Valerium*, Liber I, c.XV.
35. J. Fevrille, *Sperietoarea mathuzianistă*, trad. rom. Buc. 1965.
36. P. Bureau, *op. cit.*, p.469.
37. Lista bibliografică cu această problemă la A. Volsecchi, *op. cit.*, p.16-22.
38. Situația în teologia morală clasică.

39. P. Bureau, *op. cit.*, p.466.
40. G.S. 51,3.
41. *Mama*, p.108.
42. Fr. Streng, *op. cit.*, p.97.
43. P. Bureau, *op. cit.* p.82.
44. F. Cappello, *op. cit.*, III, 2, p.340.
45. Vatican II, *L'Eglise dans le monde*, II, p. 405, 409.
46. *Ibidem*, p.445 G.S. 51,4.
47. *Ibidem*, p.448 G.S. 51,3.
48. *Ibidem*, p.450.
49. *Ibidem*, p.453.
50. A. Valsecchi, *op. cit.*, expune concluziile ce rezultă din activitatea teologică postconciliară, p.179-182.
51. J.A.T. Robinson, *Morale chretienne aujourd'hui*, Paris, 1968, p.11.
52. Joseph Sittler, *The Structure of Christian Ethics*, 1958, p.49-53.
53. Hugh Montferiore, în art. *God, Sex and War*, p.61-98, citat la J. Robinson, *op. cit.*, p.84.
54. A. Volsecchi, *op. cit.*, p.179-186.
55. In alte probleme vezi R. Murray, *Orientări noi în teologia romano-catolică, după Conciliul II de la Vatican*, în "Ortodoxia", XXIV (1972), nr.1.
56. G. Martelet, *Pour mieux comprendre l'encyclique Humanae Vitae*, în "Nouvelle Revue theologique", nov. 1968, p.897-918.
57. Pravila de la Govora, reproduce scrieri ale Sfinților Părinți.
58. A se vedea și Sinodul VI ec., canonul 91.
59. P.G. XLIV, col 256
60. A se vedea, Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, București, I, 1983, p. 435-458
61. Până unde se pot face pogorăminte : "Femeile care desfrânează și își omoară fătul în pânțece ... să se împărtășească la ieșirea din viață, iar procedând cu iubire de oameni ... hotărâm să fie oprite de cele sfinte 10 ani după treptele hotărâte". (canonul 21 Ancira)

62. Vezi și canonul 21 Ancira, nota 61.

63. Adresându-se celor ce afirmau, urmând lui Origen, că sufletul vine ulterior într-un embrion conceput, Sf. Maxim spune : "Orice fel de viață ați admite că are sămânța la zămislire, ar trebui să o socotiți ca proprietatea unui suflet care formează deoseirea constituită a ființei respective de cele care sunt ca ea. Iar dacă, împinși în fața adevărului trebuie să recunoașteți că embrionul are și suflet, se cuvine și sunteți datori să spuneți voi înșivă ce și cum poate fi înțeles și numit", Ambigua, trad. rom. cap. 64. p.82.

Cuprins

	pag.
Introducere	3
A. Valorile iubirii	9
I. Demnitatea Căsătoriei creștine ca taină dumnezeiască	
1. Aspecte morale privind relația căsătoriei cu celelalte Sfinte Taine	
2. Relația Căsătoriei cu Taina Botezului	13
3. Dimensiunea sacramentală a vieții conjugale	19
4. Raportul Căsătoriei cu Taina Mirungerii	25
5. Raportul Căsătoriei cu Taina Euharistiei	31
Note	48
II. Premisele instituirii căsătoriei ca taină	52
1. Căsătoria privită în condiția ei originară	
2. Căsătoria sub aspect instituțional	55
3. Perspective interconfesionale	58
Note	61
III. Modul de realizare a căsătoriei ca taină	64
1. Desăvârșirea în iubire ca scop al căsătoriei	
2. Avatarurile gândirii vechi testamentare	71
3. Unitatea căsătoriei creștine	73
4. Indisolubilitatea căsătoriei creștine	79
Note	85
B. Condițiile religio-morale ale întemeierii căsătoriei creștine	90
I. Pregătirea pentru căsătorie	
1. Fecioria și valoarea ei spirituală	
2. Sensul și originea iubirii sponsale în Taina Căsătoriei	97
3. Pregătirea apropiată tinerilor pentru primirea Tainei Căsătoriei	110
4. Femeia în fața Căsătoriei ca Taină	121
Note	130
C. Taina Căsătoriei și problemele moralei conjugale	137
I. Datoriile soților în căsătorie	

1. <i>Devotamentul conjugal și datoriile generale ale soților</i>	
2. <i>Fidelitatea sau accesul la absolut</i>	142
3. <i>Problema autorității în căsătoria creștină</i>	147
4. <i>Sensul spiritual al "datoriei conjugale"</i>	151
Note	156
II. <i>Aspecte negative ale relațiilor din cadrul vieții conjugale</i>	159
1. <i>Adulterul, căderea din harul căsătoriei</i>	
2. <i>Căsătoria nefericită și soluția ei (divorțul)</i>	166
3. <i>Principiul nedeșăcerii căsătoriei în Ortodoxie</i>	172
Note	180
Roadele iubirii	183
A. <i>Taina nunții ca temei al familiei creștine</i>	
1. <i>Familia privită din perspectiva existenței umane naturale</i>	
2. <i>Familia privită în perspectiva existenței umane spirituale</i>	187
3. <i>Valorile familiei în societatea modernă. Valențe și contrafaceri</i>	195
4. <i>Considerații teologice privitoare la raportul căsătoriei cu familia de azi</i>	201
Note	209
B. <i>taina căsătoriei și taina nașterii de prunci</i>	211
1. <i>Procreerea și contrafacerea ei</i>	
2. <i>Problemele procreației în vremea noastră</i>	217
3. <i>Avortul - rana de moarte a iubirii</i>	230
4. <i>Sensul realismului în aplicarea canoanelor privitoare la prunc-ucidere</i>	242
<i>Privire retrospectivă</i>	246
Note	251