

Sfinții Părinți: despre boală și terapie

Biserica este un „spital duhovnicesc” în care preoții-terapeuți au menirea de a transmite oamenilor, printr-o viață sfântă, „medicamentul lui Dumnezeu”, care este Iisus Hristos Cel răstignit și înviat, „măsura tuturor lucrurilor”. În deplină conformitate cu mărturiile neo-testamentare referitoare la puterea tămăduitoare a Mântuitorului, Sfinții Părinți și Tradiția Bisericii văd în El Doctorul trimis de Tatăl omenirii căzute în păcat, omenirii aflate sub influența urmărilor păcatului strămoșesc. Astfel, Mântuitorul este Cel ce va reda omului sănătatea sa primordială¹. Vorbind despre Patima, moartea și Învierea Domnului, Sfântul Grigorie Teologul spune că „toate acestea erau pentru Dumnezeu un mijloc de vindecare a slăbiciunii noastre, ca să-l repună pe vechiul Adam în starea din care căzuse și să-l ducă din nou lângă pomul vieții”². Creștinismul oferă omenirii sănătatea mântuirii³ prin intermediul unei metode terapeutice specifice. Prin intermediul acesteia, Biserica acționează, după cuvintele Sfântului Ioan Gură de Aur, ca „o farmacie duhovnicească, unde se pregătesc leacuri pentru noi, ca să ne vindecăm de rănilor pe care ni le face lumea”⁴.

1. Înțelegerea medicală a bolii

Definirea bolii de știința medicală nu este una simplă. Dimpotrivă, chiar există o discuție interminabilă asupra problematicii ridicate de definirea bolii „fizice” sau a celei „psihice”⁵. Psihiatrul Thomas Szasz, într-o lucrare celebră a anilor ‘60 ai secolului XX⁶, certifică faptul că boala psihică constituie un mit. Astfel, potrivit definiției date termenului de „boală”, este necesar să existe o disfuncționalitate concretă a trupului, în timp ce, după opinia altora, boala trebuie să se definească pe temeiul simptomelor de care suferă cineva, independent de existența sau nu a unei disfuncții trupești – unde ar trebui să fie motiv pentru „boala psihică”. Întrebarea se concentrează asupra următorului fapt: este suficient să se articuleze simptomele și suferința, ca să putem vorbi despre eliminarea bolii sau este nevoie să ne referim într-un anume sens la normalitatea sau anormalitatea organismului, unde introducem criterii subiective și sociale în definirea bolii?

În abordările de mai sus domină două elemente esențiale. Unul dintre ele l-am numi ideologic. Ce înseamnă situație „anormală” a organismului? Desigur, în spatele acestora se presupune sensul „normalului”. Dar cum poate fi definit „normalul”, „normalitatea”, dacă nu presupunem a priori că am conceput mental omul ideal? Care este organismul ideal, „normal”, pentru care bolnavul constituie „anormalitatea”? În acest punct, răspunsul ce s-a dat de veacuri este cel „fizic”. Natura este considerată de către mulți drept identică sănătății. Dacă

¹ JeanClaude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, Ed. Sophia, p. 233.

² *Cuvântări teologice*, II, 25.

³ Chiar și numele lui Iisus (Ieșua) înseamnă „Yahve mântuiește” (Mt. 1,21). Verbul ebraic *yasha*, care înseamnă a salva, are în limba greacă corespondentul *σωζείν*, folosit în mod frecvent în Noul Testament, care înseamnă nu numai a elibera sau a salva, ci și a vindeca; tot așa, cuvântul *σωτηρία* (mântuire) înseamnă nu numai eliberare, scăpare, mântuire, ci și vindecare: Cf. X.L. Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, 1975, p. 485- 486; P. Evdokimov, *Les ages de la vie spirituelle*, Paris, 1969, p. 169-170; I. Hausherr, *Etudes de spiritualite orientale*, Rome, 1964, p. 317-318.

⁴ *Omilia la Ioan*, II, 5

⁵ cf. C. M. Culver și B. Gert, *Philosophy in Medicine; Conceptual and Ethical Issues in Medicine and Psychiatry*, Oxford University Press, 1982, recenziată în „Psychological Medicine” (1983), 13, Cambridge University Press.

⁶ *The myth of mental illness*, New York, 1961.

trăim după regulile naturii, suntem sănătoși. Încă de la filosofii clasici elini, care au divinizat natura, până la Filon și la scolasticii medievali, dar și la filosofii iluminismului⁷, care au divinizat așa-zisul „drept natural”, mocnește concepția că „naturalul” este sănătos, iar „nenaturalul” este bolnav⁸. E aproape imposibil să se definească „normalul” și natura ca o categorie ideală. Urmează în mod natural întrebarea: stă în picioare concepția comună potrivit căreia boala nu constituie realitatea fizică? Se adevărește exact contrariul: nimic nu-i mai firesc decât să se îmbolnăvească cineva. Nenormal și nefiresc ar fi fost faptul inexistenței bolii. Fiindcă, dacă boala provine de la factori externi (microbi, viruși, raze, stres din cauza constrângerilor sociale ș.a.), atunci este imposibil să se cunoască supraviețuirea fizică, cu sensul experienței firescului, fără lupta aceasta între ființe pentru supraviețuirea lor în defavoarea altor ființe. Boala, deci, nu constă în anomalia fizică, ci probabil este înnăscută în fireasca „normalitate”. Abordarea ideologică a bolii nu ne conduce nicăieri.

Al doilea element al definiției la care ne-am referit mai sus este că, „după ființă”, boala constă în reacția de apărare a organismului împotriva factorului microbial. Dacă un organism nu reacționează, nu avem boală. Ne aflăm iarăși în fața modelului „fizic”, dar din punct de vedere negativ, care în final îl combate: dacă reacția (febra, stresul) formează boala, atunci lipsa rezistenței ce constituie? Sănătatea? Dar este sănătos cel care nu reacționează la boală (cel care nu face febră, nu are durere)? Evident că nu. Atunci boala, și din această privință, este firească (normală). La aceste situații de impas ale fiziocraților clasici sau la concepțiile idealiste, filosofia medicală actuală din Apus propune următoarea soluție: boala este orice stare a omului, care provoacă durere sau suferință⁹. Scopul medicinei, conform acestei concepții, nu e de a restabili un idealism „normal” și un om „firesc”, care, așa acum am văzut, nici unul și nici altul nu există, ci de a elimina sau de a micșora durerea din viață, ca să-l facă pe om fericit. Astfel, medicina devine o farmacie fără sfârșit, ce are drept scop oferirea de analgezice omului care suferă. Terapia este analgezie.

Faptul că și Biserica lucrează astăzi cu idei asemănătoare, fie fizico-ideale, fie analgezice-utile, e evident de la prima privire. Și ea adesea definește păcatul pe baza „normelor” fiziocratice și folosește tainele și cultul ei ca mijloace de bună-dispoziție psihică¹⁰: „Du-te, spune păcatele tale, și vei vedea ușurarea pe care o vei simți” – lucru ce se întâmplă cu adevărat. Dar oare aceasta este terapia și acesta este scopul Tainei? Sau să se gândească cineva cât de renumită este fraza: mă liniștesc între oamenii „duhovnicești”, ca și cum ar fi vorba de chintesența mântuirii. Acest lucru este valabil și pentru participarea la cultul liturgic sau pentru înțelegerea efectelor în citirea unor rugăciuni sau dezlegări, până la perceperea naturii smereniei și a echilibrului și a dispoziției psihice. Întrebarea firească ce apare este următoarea: cum înțelege Teologia ortodoxă și cum trebuie să înțeleagă Pastorală ortodoxă boala și terapia, evitând acele forme și sensuri idealiste, fiziocratice sau utilitarist-

⁷ În trecerea culturală și socială între secolul al XVI-lea și secolul al XVII-lea, s-a început să se schițeze premisele viitoarei culturi contemporane, caracterizată de o sciziune necuvenită între credință și rațiune, care a produs printre efectele sale negative marginalizarea lui Dumnezeu, cu iluzia unei posibile și totale autonomii a omului care alege să trăiască „așa, ca și cum Dumnezeu n-ar exista”. Este criza gândirii moderne, care ajunge adesea în forme de relativism.

⁸ Caracteristic e faptul că aceste considerații care identifică sănătosul cu „normalul” domină în religiile orientale, din care lipsește dialectica creatului-necreatului. O astfel de identificare a „fizicului” cu sănătosul și normalul nu se potrivește cu înțelegerea creștină a lumii, în care domină credința că natura nu este îndreptățită după ea însăși și nu este „sănătoasă” decât numai în gradul în care comunică cu Dumnezeuul transcendent, care o vindecă și sfințește.

⁹ *Philosophy in Medicine*: „A malady is a condition of the person that involves suffering or the increased risk of suffering an evil”, p. 43.

¹⁰ Despre înțelegerea greșită a Sfântului Maslu ca act mistagogic cu efecte magice a se vedea - Ιωάννου Φουδουλής, *Τελεουργικά θέματα*, Αθήνα, 2002, p. 334.

psihologice? În încercarea de a da un răspuns la această întrebare, să împrumutăm din teologia Părinților următoarele principii fundamentale.

2. Semnificația teologică a bolii

Boala este o consecință a căderii omului. Aceasta înseamnă că boala este legată de păcat și nu de natura umană și, ca atare, nu este „natural” ca omul să se îmbolnăvească; în fapt, este ne-natural, este „contrar naturii”. Acum apar patimile înțelese ca boli ale sufletului¹¹, căci sufletul e sănătos când nu are patimi, iar sănătatea sufletului, spune Sfântul Vasile, este virtutea¹²: „Fiecare rău e o boală a sufletului, în timp ce virtutea e însăși sănătatea”¹³. La o primă vedere, se pare că aceasta ne conduce la starea pe care noi am numit-o „fiziocratică” (guvernată de natură) sau „ideocratică” (guvernată de idei), unde „terapia” și „leacul” ar părea că presupun o natură conformistă. Și totuși, anumite clarificări ne pot îndepărta suficient de toată percepția fiziocratică. Având în vedere că natura omului este *ex nihilo*, natura sa este *per se* convertibilă – în alte cuvinte, este supusă deteriorării și morții și, prin urmare, bolii. Sufletul este „în mod natural nepătimitor”¹⁴ și patimile constituie boala sufletului, iar starea pătimitoare este o mișcare contra firii¹⁵. Cu toate acestea, natura însăși poate transcende această tendință – nu prin puterile sale limitate, ci numai prin unire cu veșnicul și nepieritorul Dumnezeu. Transcenderea acestei stări convertibile și coruptibile, care este intrinsecă ființei umane, i-a fost dată omului ca „motiv”, ca destinație finală, a cărei atingere i-a fost dată omului ca persoană liberă: primul om ca persoană liberă a fost chemat în mod direct spre natură, fie prin sine sau dincolo de sine, prin Dumnezeu. Adam – cel dintâi om – a ales în mod liber primele două (să întoarcă natura către sine însăși). Astfel că boala, din posibilitate naturală, a devenit o realitate naturală. Nu mai îi este cu puțință naturii umane să nu se îmbolnăvească; boala a devenit un fenomen „natural” nu fiindcă era un lucru de neevitat, ci fiindcă într-acolo a dus libertatea umană.

Boala – precum păcatul – a devenit o realitate generală și universală, pe care libertatea umană nu o poate restrânge, în ciuda faptului că apariția și consolidarea acesteia îi sunt atribuite. Și motivul pentru aceasta este acela că prin moarte (care a intrat în existență și dintr-o posibilitate naturală a devenit o realitate naturală), natura umană a fost segmentată și nu a mai continuat să fie purtată de către fiecare persoană, în plenitudinea sa, în întregime. Omul fără cămin¹⁶, nesigur și scindat, caută neliniștit și nerăbdător să-l întâlnească pe Dumnezeu „față către față”¹⁷, spre a se întregi, dobândind sens și ipostas real și spre a se odihni lângă El. Și aceasta denotă că locul omului în lume nu se stabilește întâmplător sau

¹¹ Cf. Sf. Isaac Sirul, *Epistola 4*, p. 380; Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Exaimeron*, PG 29, 196 C și *Conciziunea termenilor*, PG 31, 1152 B, 1296 AB și 1906 BD; Sf. Ioan Gură de Aur, *La Efeseni*, Omilia 2, 4, PG 61, 21.

¹² Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Exaimeron*, PG 29, 196 BC.

¹³ Idem, BEΠ 45, 133. În realitate, Părinții răsăriteni înțeleg păcatul mai mult ca un duh medical (al bolii) și mai puțin legalist. Vezi H.C. Lea, *A History of Auricular Confession and Indulgence in Latin Church*, vol. I-III, Philadelphia: Lea Brothers Co, London, 1986, p. 1896, p. 13.

¹⁴ P. Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o înțelegere ortodoxă a omului*, Atena, 1979, p. 69.

¹⁵ Sfântul Grigorie de Nyssa demonstrează că patimile își au originea în *reaua folosire* a celor create de Dumnezeu, iar când „familiaritatea” cu Dumnezeu dispare, în locul ei vin cele opuse ei, luând locul lui Dumnezeu, căci patimile se îndumnezeiesc (Sf. Grigorie de Nyssa, *La Eclesiast*, 8, BEΠ 65 A, 261).

¹⁶ Cf. Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântarea 42*, PG 36, 460 C.

¹⁷ Sf. Vasile cel Mare, *Despre credință 2*, PG 31, 681 A.

fatal sau datorită vreunei necesități, ci din relația lui vindecătoare cu Dumnezeu. Scopul și sfârșitul lui nu pot fi decât persoana iubită a Creatorului lui.

În fine, terapia actuală – ca o eliminare completă a bolii – este imposibilă și nu poate fi realizată de către natura umană și nici de către libertatea umană. Deteriorarea și mortalitatea sunt transmise biologic din generație în generație și dimpreună cu ele este transmisă și boala. Vindecarea firii umane nu este un atribut al omului și astfel „drama persoanei sale își găsește soluția ei în întâlnirea cu Dumnezeu”¹⁸. Pentru eliminarea bolii din existența umană, a fost necesară o intervenție care, pentru noi, a fost realizată prin Persoana lui Hristos, în Care unirea naturii umane cu cea divină (care a fost prima chemare și destinație a omului) a fost realizată fără trecerea prin nașterea biologică, care perpetuează stricăciunea și moartea și care este ceva imposibil pentru fiecare om de după cădere. „Dumnezeu nu poate pătimi, dar poate compătimi”. Dumnezeu, adevărul și iubirea în persoană, a voit să sufere pentru noi și cu noi; s-a făcut om pentru a putea compătimi cu omul în mod real, în carne și sânge. În orice suferință se răspândește acea con-solatio, consolarea iubirii părtașe a lui Dumnezeu pentru a face să răsară steaua speranței. Hristos este singura Persoană cu adevărat „sănătoasă” – nu din cauza faptului că este și Dumnezeu (dat fiind că noțiunile de „sănătos” și „bolnav” nu i se aplică Lui Dumnezeu) – ci din cauza naturii Sale umane, care nu este afectată de nici o deteriorare moștenită, și permanent însoțită (voluntar și liber) și mulțumită uniunii ipostatice – personale – cu Dumnezeu. El a transcens stricăciunea, boala și moartea. „Prin Hristos a fost restaurată integritatea firii”, pentru că El „reprezintă în arhetip ceea ce noi suntem”¹⁹ și invers, în Hristos, noi devenim asemenea cu El. În consecință, nici o terapie (ca o eliminare adevărată și radicală a bolii) nu poate fi imaginată fără de Hristos Mântuitorul. Chiar și înainte de întrupare, Dumnezeu este cel ce vindecă toate bolile (Ps.102,3). Dar, prin prooroci, ca oameni aleși și trimiși de Dumnezeu, se manifesta puterea vindecătoare. Astfel, Sfântul Chiril al Ierusalimului spune că „au fost trimiși proorocii ca și Moise, pentru a-l vindeca pe Israel; și ei, vărsând lacrimi pentru el, l-au îngrijit, dar n-au putut să stăvilească răul care se întinsese..., căci din creștet până în tălpile picioarelor nu rămăsese nici un loc sănătos; tot trupul îi era plin de răni necurățate, neunse cu untdelemn și nelegate”²⁰. Părinții Bisericii vorbesc despre mântuirea adusă de Hristos ca despre îngrijire și tămăduire a neamului omenesc. Sfântul Ignatie al Antiohiei scrie efesenilor că este „un singur doctor, trupesc și duhovnicesc, născut și nenăscut, Dumnezeu în trup, în moarte viață adevărată, din Maria și din Dumnezeu, Iisus Hristos, Domnul nostru”²¹. Sfântul Ioan Damaschin, în Dogmatica sa, vorbind despre venirea lui Hristos în trup pentru mântuirea noastră, intitulează capitolul: „Despre dumnezeiasca întrupare, despre purtarea de grijă (iconomia) de noi și despre mântuirea (în grecește modul vindecării) noastră”; tot aici spune: „Hristos Se face supus Tatălui...vindecând neascultarea noastră”²². Biserica Ortodoxă a integrat acest mod de a-L privi pe Hristos ca doctor, ca și conceperea mântuirii ca tămăduire, în ansamblul ritualurilor sacramentale și al slujbelor liturgice. În însăși miezul dumnezeieștii Liturghii a Sfântului Ioan Gură de Aur, Hristos este

¹⁸ Π. Χρήστου, *Ο υπαρκτικός διάλογος κατά τους θεολόγους της Καππαδοκίας*, Θεσσαλονίκη, 1961, p. 5.

¹⁹ Sf. Grigorie Teologul, PG 37, 2.

²⁰ *Cateheze baptismale*, XII, 6-7

²¹ *Epistola către Efeseni*, VII, 2

²² *Dogmatica*, III, 1

invocat ca „Doctorul sufletelor și trupurilor noastre”²³. Terapia este posibilă numai ca un proces continuu de încorporare în Hristos, singurul Om cu adevărat sănătos. Nu este lipsit de semnificații faptul că, pentru Biserică, Taina Sfintei Euharistii are o atât de centrală importanță în terapie, iar încercările ascetice ale libertății umane nu sunt suficiente pentru ca cineva să se vindece. Cu toate acestea, libertatea umană continuă să fie cheia înțelegerii adecvate atât a sensului bolii, cât și a terapiei. Ținând seama că boala a intrat în existență prin exercițiul autodeterminării, terapia și vindecarea nu pot intra decât prin aceeași poartă. Aceasta a fost o taină pe care Părinții ascetici ai Bisericii o cunoșteau bine, fapt pentru care au acordat atât de multă importanță exercițiului libertății umane ca o eliberare a unei persoane de propriile sale patimi.

3. Principii terapeutice patristice

Potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, chintesența bolii și a mortalității se regăsește în iubirea de sine. Iubirea de sine nu este o simplă patimă; este cauza generatoare a tuturor patimilor: „Vrei să fii liber de patimi? Atunci aruncă afară pe mama tuturor patimilor, iubirea de sine”²⁴. Precum Fotie analizează în mod fidel gândurile lui Maxim, iubirea de sine – care a înlocuit iubirea de Hristos – a dat naștere hedonismului; dar deoarece plăcerea a fost amestecată cu suferința, omul s-a văzut prins într-o interminabilă și disperată încercare de a păstra plăcerea și de a alunga suferința²⁵. Din interiorul acestei încercări agonizante, s-a născut „mulțimea patimilor”. Iar Fotie explică gândurile lui Maxim: „Adică, dacă renunțăm la hedonismul iubirii de sine, dăm naștere mândriei, avariției și lucrurilor pe care hedonismul ni le pune la dispoziție prin toate mijloacele; și dacă fugim de suferință în iubirea de sine, dăm naștere mâniei, invidiei, urii, disperării și oricărui altor lucruri care lipsesc predispoziției la suferință. Din amestecul celor două se nasc: ipocrizia, înșelătoarea flatare și, în mod simplist, toate celelalte lucrurile rele care sunt produse ale acestor răutăți combinate”²⁶. Cu alte cuvinte, dacă renunțăm la hedonism, dar păstrăm iubirea de sine, provocăm mândria, avariția și orice altceva care oricum provoacă hedonismul; și dacă renunțăm la plăcere și ocolim suferința, dar totuși păstrăm iubirea de sine, provocăm mânia, invidia, ura, disperarea și orice altceva conține o privare de hedonism. Din nou, dacă ar fi să le combinăm și să le evităm (*i.e.* plăcerea și suferința), dar păstrăm iubirea de sine, ajungem la ipocrizie, flatare etc. Se dezvoltă două păreri, două convingeri separate, a trupului și a sufletului, între ele începând lupta nepotolită, dialogul contradictoriu neîmpăcat. Fiecare element încearcă să atragă de partea lui pe celălalt și de obicei trupul plăcerii trage sufletul către cele de jos. Se scindează chiar și voința. Dilema alegerii, între ceea ce-i place sufletului și ceea ce-i place trupului, e tragică, fiindcă puterea plăcerii e mare și răul devine „a doua natură”. Atingem punctul de intersecție, unde conversația interioară a omului cu fondul existențial cel mai adânc constituie o trăire zguduitoare a întregii lui existențe. Aici dialogul ia dimensiuni dramatice :

„Ce vrei tu să fii?”

²³ Jean Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, p. 243

²⁴ *Capete despre Dragoste, II, I.*

²⁵ Fotie cel Mare, *Βιβλιοθ. Κώδ. 192192 – PG 103, 637.*

²⁶ *Ibidem.*

*Întreb sufletul meu.
Care din minunile lumii,
Mare sau mică?*²⁷.

O întrebare-strigăt, ce arată în toate dimensiunile ei sciziunea existențială a componentelor psihosomatice ale personalității umane. „O! Trupul îl iubesc ca rob al aceluiași stăpân și mă dezgustă ca dușman, pe care-l evit ca închisoare și ca împreună-moștenitor mă rușinez... Îl evit ca și conlucrător dar nu știu cum să evit revolta... Dușmanul este prielnic și prieten viclean înșelător. O, unire și înstrăinare de care mă tem, îl îngrijesc și-l iubesc extrem de mult; de care mă tem înainte să mă lupt; și, înainte să mă împac cu el, mă cert”²⁸. Iar Sfântul Vasile cel Mare exprimă aceeași neîmpăcare interioară și tumult în a alege între plăcere și durere: „Fiecare suflet este amețit și scindat de cugete pentru că atunci când își amintește cele veșnice, alege virtutea, iar când își întoarce privirea spre cele prezente preferă plăcerea”²⁹.

Din observațiile de mai sus reiese că vindecarea de patimi nu poate fi obținută printr-o luptă directă împotriva patimilor respective. Dimpotrivă, după cum am semnalat în pasajul pe care l-am citat, având în vedere faptul că, *per se*, problema bolii se naște din lipsa plăcerii – mereu în conjuncție cu iubirea de sine – cu cât mai multă despărțire provocăm, cu atât mai multe patimi naștem. Ce înseamnă aceasta? Înseamnă că, în vederea vindecării de patimi, să permitem patimilor să existe și să funcționeze? Desigur că nu. Dar înseamnă că, atâta vrem cât iubirea de sine este prelungită, eliminarea respectivei patimi nu este accesibilă, iar când este accesibilă, poate fi periculoasă, deoarece prin privarea de plăcere, pe care o presupune, va da loc unor noi patimi. Astfel, se întâmplă adesea ca aceia care se descotorosesc de patimile trupești pot dezvolta patima avariției sau a mândriei etc. Astfel, nu vorbim despre terapie atunci când numai anumite patimi sunt eliminate. Singura terapie se regăsește în eliminarea iubirii de sine, care este rădăcina tuturor acestor patimi.

Având în vedere că suferința este un element inseparabil al stării omului de după cădere, ea este o percepție eronată a „bolii”, aceea pe care am numit-o mai devreme ca utilitaristă; este o apropiere analgetică și se pare că prevalează în filosofia contemporană a medicinei. Suferința nu este eliminată prin îndepărtarea ei, ci prin îmbrățișarea ei. Terapia vine cu invitația la suferință și cu experimentarea acesteia din urmă. Desigur, se întâmplă adesea ca suferința să fie insuportabilă, iar experiența acesteia să fie epuizantă. De aceea, fiecare tratament terapeutic trebuie ajustat prin economie, printr-o pedagogie individualizată, precum observă cu însuflețire Grigorie de Nyssa³⁰. Dar, sub nici o formă, nu trebuie ca noi să îl privim pe pacient ca vindecat numai pentru că este „reconfortat” psihologic și că nu suferă. Tragedia existenței rezidă în Crucea lui Hristos și nici o terapie nu poate scurtcircuita Crucea. Adesea uităm că hedonismul nu este numai trupesc, ci și psihologic. Prin extragerea durerii din terapie nu mai dăm naștere la hedonism, care constituie o scăpare din realitate și din mijlocul terapiei adevărate.

Tratamentul adecvat patimilor presupune – potrivit Sfântului Maxim – presupune trei distincții de bază. El le descrie în pasajul următor, citat din *Capetele despre iubire*: „Mintea unei persoane iubitoare de Dumnezeu nu se luptă împotriva lucrurilor sau a noțiunilor acestora, ci împotriva patimilor legate de aceste noțiuni. Adică nu luptă împotriva unei femei

²⁷ Sf. Grigorie Teologul, *Poeme istorice* – Despre sine. Poemul 88, PG 37, 1435 A.

²⁸ Idem, *Cuvântarea* 14, Despre binefacere 6-7, PG 35, 865 AB.

²⁹ Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la Psalmul* 1, 5, PG 29, 224 AB.

³⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *Epistolă canonică*, PG 45, 224 A: „Precum scopul medicinei este unul, în legătură cu vindecarea trupului, să-l facă pe bolnav sănătos; diferă însă felul terapiei... Tot așa și în cazul bolii sufletului, din cauză că există o varietate de boli. Grija terapeutică ia în mod obligatoriu multe forme și, analog cu boala, pune la dispoziție și vindecarea”.

și nici împotriva cuiva care l-a amărât și nici împotriva imaginilor acestora, ci împotriva patimilor care sunt legate de aceste imagini. Toate luptele unui călugăr împotriva demonilor privesc separarea sa de patimile noțiunilor; căci, altfel, el nu poate vedea lucrurile fără de pasiune. Un lucru existent („obiect”) este ceva, „noțiunea” este altceva, iar patima este, de asemenea, „altceva”. Astfel, un „obiect” este, spre exemplu, un bărbat, o femeie, aurul și altele asemenea. „Noțiunea” este, să spunem, memoria unuia dintre cele antemenționate. Iar „patima” este – să spunem – o prietenie nerezonabilă sau o ură necritică la adresa celor de mai sus. Lupta unui călugăr este – prin urmare – împotriva „patimilor”³¹.

Considerăm aceste distincții ale lui Maxim ca fiind extrem de importante pentru subiectul terapiei. În primul rând, indică faptul că lupta împotriva „obiectelor” (lucrurilor) – a fapturilor *per se* – este o metodă eronată, deoarece dă naștere ispitelor și greutăților. Afirmării ca acestea ne indică faptul că scăparea de sub influența „obiectelor” nu este o soluție, după cum nici rămânerea în preajma lor (cum este cazul celor din lume) nu reprezintă o cauză a bolii. Spre exemplu, a recomanda divorțul unei persoane care se află în suferință psihologică atunci când este în preajma celui alt soț nu se constituie într-o terapie pentru respectiva persoană. Divorțul poate îndepărta suferința pentru o perioadă de timp, însă problema în sine rămâne neclintită. În acest mod, percepția actuală, că un călugăr părăsește lumea pentru a se vindeca de „patimi” prin evitarea ispitelor, ar trebui privită drept eronată. Întreaga tradiție ascetică accentuează faptul că ispitele devin și mai puternice atunci când ne depărtăm de „obiectele” care le provoacă, deoarece „noțiunile” acestor „obiecte” – care pun la încercare persoana – rămân.

Același lucru se aplică și în privința „noțiunii obiectelor”. Memoria și reprezentarea ființelor nu este neglijată *per se*. În contradicție cu cele scrise de către Maxim, sunt mulți aceia care se opun artei, culturii și oricărei alte funcții presupuse de imaginația omului, în scopul liberării de patimi. Aceasta este o spiritualitate pe filonul lui Origen sau Evagrie pe care, cu siguranță, Sfântul Maxim a avut-o în minte și căreia i s-a opus, deoarece idei de felul acelor erau, în acele vremuri, prevalente în rândul călugărilor. Maxim accentuează că luptele călugărilor nu sunt nici împotriva „obiectelor” și nici a „noțiunilor” acestora, ci împotriva patimilor care le sunt asociate. O terapie adecvată solicită astfel de distincții. Altfel, se pot naște monștri spirituali, pacienți bolnavi mintal, care au nevoie de terapie mai mult decât oricine altcineva. Dar cum putem distinge între „patimi”, „obiecte” și „noțiuni”? Răspunsul ne este oferit de către Maxim Mărturisitorul, în paragraful care urmează imediat după cel anterior, citat mai sus: „Noțiunea” împătimită este „un gând compus, care constă în „patimă” și „noțiune”. Când separăm patima de noțiune, ceea ce rămâne este un simplu gând subtil, și le putem separa, prin dragostea și înfrânarea duhovnicească, dacă dorim”³². Despărțirea „patimii” de „noțiune” nu se poate face altfel decât prin dragoste, înfrânare (autocontrol) și liber arbitru. Cu toate acestea, elementele amintite necesită o analiză și mai aprofundată.

4. Iubirea și libertatea, elemente ale unei terapii adevărate

Fiind elemente esențiale ale unei terapii adecvate, înțelesul termenului „dragoste”, precum și cel al termenului „libertate” sunt, în egală măsură, obiect al propriilor patologii. Astfel, „iubirea” poate fi, în esență, o formă de narcisism, adică o iubire a sinelui său prin imaginea – oglinda – altuia. Narcisismul este considerat o boală; cu toate acestea, formele sale sunt atât de multe și indistingibile încât, de obicei, nu poate fi înfruntat de la rădăcină. În realitate, orice dragoste erotică conține elemente de narcisism – felul anterior numit „iubire de sine”. „Patima” iubirii erotice constă în cerința de exclusivitate pe care o conține; astfel, toată

³¹ Capete despre Dragoste, II, I.

³² Ibidem.

existența sa este construită pe cele două persoane, precum nici o altă persoană nu ar mai exista în jurul lor. În adâncuri, eros-ul este o formă egocentrică de iubire, care poate conduce la numeroase situații patologice (dependență, anxietatea despărțirii etc.). Sunt necesare purificări și maturizări, care și ele trec pe calea renunțării. Lucrul acesta nu înseamnă refuzul eros-ului, nu este „înveninarea” lui, ci vindecarea lui în vederea măreției sale adevărate. Omul devine cu adevărat el însuși, când trupul și sufletul se găsesc într-o profundă unitate; provocarea eros-ului este într-adevăr depășită atunci când s-a reușit această unire³³. Epicurianul Gassendi, glumind, i se adresa lui Descartes și-l saluta astfel: „O, Suflete!”. Iar Descartes îi răspundea zicând: „O, Trupule!”³⁴. Dar nu este doar spiritul sau doar trupul care iubește; omul, persoana, iubește ca o creatură unitară, din care fac parte trupul și sufletul. Numai atunci când cele două părți se contopesc cu adevărat într-o unitate, omul devine pe deplin el însuși. Numai în felul acesta iubirea – eros – poate să se maturizeze și să ajungă la adevărata sa măreție.

Aceleași regulise aplică și în cazul libertății. Libertatea, ca o eliberare de altul, poate semnifica cea mai naturală formă de iubire de sine – o independență patologică de ceilalți – care poate conduce la depresie sau suicid, atunci când descoperim că ceilalți ne sunt necesari, dar nu îi dorim. Astfel, problema survine în legătură cu metoda prin care iubirea și libertatea pot nu numai să ne elibereze de patimile noastre, dar să se și elibereze pe sine de propriile patologii³⁵. Subiectul libertății și al oricărei forme de cunoaștere nu este omul pur și simplu, ci omul ca membru al Trupului integrat în Hristos, ceea ce demonstrează în mod evident că natura conștiinței omenești nu este deloc individuală, izolată, ci este comunitară și „teandrică”³⁶. Unde e dăruire acolo e libertate, pentru că acolo e Duhul lui Dumnezeu nesupus nici unei robii. Căci El e în același timp Duhul dragostei: „Domnul este Duh și unde este Duhul Domnului, acolo este libertate”³⁷. Sfântul Maxim ne spune că „dacă urăști pe unii sau nici nu îi iubești și nici nu îi urăști, și pe alții îi iubești dar numai cu măsură, în timp ce pe alții îi iubești intens, atunci să știi că ești departe de iubirea perfectă, care trebuie să se distribuie fiecăruia în mod egal”³⁸. Exclusivitatea neagă iubirea, nu există monopol în iubire, deoarece o asemenea stare este o formă de iubire de sine. Ne iubim apropiații mai mult decât pe alții,

³³ Dacă omul aspiră să fie doar spirit și dacă vrea să refuze trupul întrucât ar fi o moștenire pur animalică, atunci spiritul și trupul își pierd demnitatea lor. Și dacă, pe de altă parte, el se leapădă de spirit și deci consideră materia, trupul, ca realitate exclusivă, la fel își pierde măreția sa.

³⁴ Cf. R. DESCARTES, *Oeuvres*, ediție îngrijită de V. Cousin, vol. II, 5, Paris 1824, Sch 381,196.

³⁵ Dar modul de a exalta corpul, pe care noi îl vedem în societatea contemporană, este înșelător. Eros-ul degradat la nivelul “sex”-ului pur devine obiect-marfă, “lucru” ce se poate cumpăra sau vinde; mai mult, omul devine marfă. În realitate, așa ceva nu este marele “da” pe care omul îl spune trupului. Dimpotrivă, omul consideră acum trupul și sexualitatea ca parte doar materială din el însuși, pe care o folosește și exploatează într-un mod calculat. O parte, de altfel, pe care el nu o vede ca pe un *domeniu al libertății sale*, ci drept ceva pe care, în felul său, încearcă să-l facă și plăcut și inofensiv. În realitate, ne găsim în fața unei degradări a trupului uman, care nu mai este integrat în *totalitatea libertății existenței noastre*, care nu mai este expresia reală a totalității ființei noastre, ci se găsește într-un fel respins în domeniul pur biologic. Aparenta exaltare a trupului poate foarte repede să se transforme în ură față de corporalitate. Într-un mod diferit, credința creștină a considerat mereu omul ca ființă una și duală, în care spiritul și materia se întrepătrund reciproc și astfel ambele componente trăiesc o noblețe nouă.

³⁶ Despre lucrarea sau energia teandrică în Hristos vorbește Sfântul Dionisie Areopagitul. Ea este unitatea celor două voințe și a celor două libertăți într-o singură sau unică lucrare, în care accentul cade pe unitate, fără să slăbească în niciun fel autonomia fiecăreia. Expresia este reluată de Sfântul Maxim în *Ambigua* (PG 91, 1056 BC, 1044 D).

³⁷ II Cor. 3, 17.

³⁸ *Capete despre Dragoste, II, I.*

deoarece așteptăm din partea lor o formă de reciprocitate sau din cauza unei nevoi – psihologice sau biologice – care ne leagă de aceștia. Iubirea numai pentru cei ce ne sunt aproape ascunde patima iubirii de sine. Între dragoste și libertate este o atât de strânsă legătură încât nu se poate înțelege una fără alta. La această libertate a dăruirii din dragoste ne-a chemat Hristos și noi împlinim această chemare când nu slujim patimilor trupești, „ci unul altuia, prin iubire”³⁹. Numai întrucât ne dăruim din dragoste suntem liberi. În termenul filantropie trebuie să vedem conținutul iubirii omului smerit ce se manifestă de dragul lui în cadrul iconomieii dumnezeiești; mai mult, datorită acestei manifestări evidente în om suntem obligați să caracterizăm drept identică și frățietatea către semen⁴⁰. „Și cine este aproapele meu?” „Aproapele” constituie categoria fundamentală a relației interpersonale, cu caracter personal, volitiv și responsabil. „Spunând *aproapele* înțelegem persoana concretă cu care se creează relații interpersonale, care exprimă și legătura deosebită a ființei raționale după asemănarea acesteia”⁴¹. Iubirea aproapelui, înrădăcinată în iubirea lui Dumnezeu, este înainte de toate o datorie pentru fiecare credincios, dar este și datorie pentru întreaga comunitate eclezială, și aceasta la toate nivelurile sale: de la comunitatea locală a Bisericii particulare, până la Biserica universală în ansamblul său. Și Biserica, în calitate de comunitate, trebuie să practice iubirea. În consecință, iubirea are nevoie și de organizare ca suport pentru o slujire comunitară ordonată. Nici o altă formă de dragoste nu este mai liberă decât aceasta, și nici o altă formă de liberate nu poate relaționa mai mult decât forma reprezentată de iubirea vrăjmașilor. „Dacă îi iubiți pe cei dimprejurul vostru, unde este harul din voi? [...] căci până și păcătoșii fac la fel” (Luc. 6:32). O dragoste care așteaptă reciprocitate este „păcătoasă”; nu este sănătoasă, ci patologică. O iubire care nu așteaptă nici o reciprocitate – sau, mai bine – este îndreptată înspre cei care ne fac rău, este cu adevărat „har” – adică, libertate. Iubindu-L pe Dumnezeu „în Hristos”, „cât timp suntem încă sub păcat”, precum și iubirea vrăjmașilor este unica dragoste eliberată și liberatoare. Grigorie de Nyssa scrie că „relația iubitoare și unirea cu cel iubit se săvârșește într-un mod firesc. Ceea ce dorim de la iubire aceea devenim”⁴². Noi creștem în iubire dând și primind. În măsura în care dăm, primim, și în măsura în care primim, dăm. Dar noi dăm numai din puterea a ceea ce primim din Dumnezeu. În concluzie, numai atunci când iubirea coincide cu libertatea suntem sub terapie. Iubirea fără libertate și libertatea fără iubire sunt condiții patologice care au nevoie de terapie. În imnul iubirii (cf. 1Cor. 13), Sfântul Pavel ne învață că iubirea este mereu mai mult decât o simplă activitate: „Și dacă toată averea mea aș da-o ca hrană săracilor, și dacă mi-aș da trupul să fie ars, dar n-aș avea iubire, nu mi-ar folosi la nimic” (v. 3). Acest imn trebuie să fie *magna charta* a întregii slujiri ecleziale. Acțiunea concretă rămâne insuficientă dacă, în ea, iubirea față de om nu este perceptibilă, o iubire care se hrănește din întâlnirea cu Hristos. Participarea profundă și personală la nevoile și suferințele altuia devine astfel un mod de a mă uni cu el; pentru ca darul să nu-l umilească pe celălalt, trebuie să-i dau nu doar ceva de la mine, ci pe mine însumi, trebuie să fiu prezent în dar în calitate de persoană. „Celălalt” nu numai că nu este dușmanul, dar este confirmarea propriei mele identități și unicități, este „Tu”-ul Veșnic care mă face un „Eu” și, fără de care „Eu”-ul este non-existent și de neconceput. Iubirea are drept

³⁹ Gal.5,13.

⁴⁰ B. Γιούλτση, *Θεολογία και διαπροσωπικαί σχέσεις κατά τον Μ. Φώτιον*, Θεσσαλονίκη, 1974, p. 123.

⁴¹ Ibidem, p. 88.

⁴² Sf. Grigorie de Nyssa, *La Ecclesiast*, Omilia 8, PG 44, 737 D.

bază conștiința unei alte persoane. „De ea văd condiționată iubirea ei, precum ea vede în conștiința mea iubirea mea. Conștiințele proprii a două persoane sunt subiectele care dau și primesc iubirea”⁴³.

5. Biserica privită ca „spital terapeutic”

Primirea de către oameni a sănătății depline aduse de Hristos în lume se realizează în Biserica Sa. Încorporarea noastră în Trupul tainic al lui Hristos și unirea noastră cu El are loc în Sfintele Taine. Primind Sfintele Taine, mai întâi de toate suntem curățiți; această finalitate, care stă pe primul loc în cazul Spovedaniei și al Maslului, având o funcție „reparatorie”, este afirmată în toate celelalte Taine. Astfel, Sfintele Taine, în grade diferite, sunt privite de Biserică drept mijloace de vindecare, iar apoi unificatoare cu Hristos. Acum se poate pune întrebarea: prin ce metodă poate Biserica să îl vindece pe om în mod practic? Terapia este un proces de încorporare eclezială treptată și dinamică. Biserica nu vindecă atât de mult cu ceea ce Ea are, cât cu ceea ce este Ea. Acest detaliu este extrem de important. De regulă, toți căutăm mijloacele mântuirii în interiorul Bisericii, dar mântuirea rezidă în însuși fenomenul numit „Biserică” și în părtașia noastră în interiorul acesteia. Diferența este enormă și are o importanță practică în privința terapiei. Biserica are părinți duhovnicești și Taina Pocăinței. Mult accent s-a pus și s-a acordat semnificației acestui element atunci când vine vorba despre terapie. Părintele duhovnic perfect, o metodă perfectă de spovedanie etc. sunt căutate, dar ceea ce este ignorat este că nu părintele duhovnicesc este cel care vindecă. El poate fi obosit în vremea spovedaniei noastre sau s-ar putea să nu aibă cunoștințele necesare: lucruri aproximativ uzuale. Terapia nu se va produce în timpul Tainei, din simplul motiv că Taina are ca obiectiv încorporarea omului în Biserică și numai acolo va avea loc terapia, încet și de durată. Cum se va petrece?

Biserica este un spital terapeutic, deoarece Ea oferă omului potențialul de a tranzita starea de „individ” înspre cea de „persoană”. Care este diferența și cum se întâmplă aceasta în Biserică? Antropologia creștină se preocupă real, concret de fiecare om, și nu la un nivel general, vorbind doar despre ideea abstractă de om. Dimpotrivă, se interesează de fiecare persoană, de existența umană particulară concretă, cu luptele și agoniile ei existențiale în drumul spre terapie. O terapie ce se leagă direct de menținerea identității existențiale a omului și de posibilitatea de a dezvolta relații autentice în multe forme: cu sine, înspre Dumnezeu și cu aproapele⁴⁴. „Individul” este o noțiune aritmetică care izvorăște din izolarea de alți indivizi – care este ceea ce este, deoarece nu este altceva. În profunzime, „individul” este o noțiune negativă. Când omul există și se comportă ca și individ, el se baricadează psihologic; el „se extrage” din mijlocul celorlalți. Aceasta este o stare patologică, care constituie o gazdă a fenomenelor morbide și, probabil, însăși sursa tuturor bolilor – este ceea ce Maxim Mărturisitorul numește „iubirea de sine”. „Individul” nu presupune numai o problemă de natură morală sau psihologică; ci el trebuie să conducă spre dimensiuni ontologice. Este legat de moarte, care este, prin excelență, „hrănitorul” și, simultan, dezintegratorul individului; moartea este cea care accentuează individualismul, prin separarea sa finală de alți indivizi

⁴³ Pr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, București 1993, p. 66.

⁴⁴ Av. Γιαννουλάτου, *Εις την γραμμὴν των Πατέρων. Η δυναμική κατανόησης της παραδόσεως των Τριών Ιεραρχών*, Αθήνα, 1971, p. 5.

(fiecare dintre noi moare individual) și, în cele din urmă, îl dezintegrează pe individ, în descompunere și non-existență. Individualismul este purtător al bolii sau bolilor, tocmai din cauză că, în profunzime, ascunde frica de moarte – nimicul. Aceleași principii se aplică în privința trupului. Dacă Părinții Bisericii leagă iubirea de sine de trup, nu este pentru că trupul este rău, ci deoarece el exprimă, prin excelență, fortăreața individualismului, în care pândește potențialul extragerii noastre din mijlocul celorlalți și în care moartea se identifică și biruie. Individualismul este primul stadiu patologic prin care trece omul atunci când are nevoie de terapie. Persoana creștină nu are valoare prin ceea ce are, ci prin ceea ce este. Este un frate al Fiului, iar toți frații intră la praznicul celor întâi-născuți⁴⁵. Misterul se celebrează în fiecare credincios, iar în toată comunitatea liturgică nu-L vedem pe Hristos în afară, ci-L întâlnim înlăuntrul nostru, Hristos ia chip în noi⁴⁶. „Dumnezeu se unește cu dumnezeii și se face cunoscut lor”, spune Sfântul Grigorie Teologul⁴⁷.

Cel de-al doilea stadiu este comuniunea. Pentru ca omul să fie vindecat de individualism, trebuie să treacă mai departe, către relaționarea cu alții, în orice formă, chiar și una negativă. Iubirea noastră între noi nu e desăvârșită, pentru că nici unitatea de ființă între noi nu e desăvârșită. Noi suntem chemați să creștem în iubirea desăvârșită între noi și față de Dumnezeu, prin harul lui Dumnezeu și mărinind unitatea ființei noastre umane prin dialog terapeutic. Ceea ce este îndeobște cunoscut ca „defulare” este o formă de transcendere a individualismului – o formă de „terapie”, potrivit psihiatriei. Nu se referă la noțiunea de „persoană”; este, totuși, o formă de relaționare și comuniune care pare a fi terapie, fără ca, în realitate, să fie. Biserica este spațiul comuniunii iubitoare. Hristos prin Întrupare vine „să trăiască, precum Dumnezeu – Om, drama dialogului iubirii între Dumnezeu și om”⁴⁸. Liturgia botează omul, natura, timpul, cu Duh Sfânt și cu foc și de aici ies sfinții-terapeuți, raiul, veșnicia. Liturgia e libertatea omului „la care ne-a eliberat Hristos”. Ea îi face pe cei împărățiați în lume să fie în același loc. „Lucrul de care se împărtășesc toate și care nu se termină prin împărtășirea celor ce se împărtășesc”, spune Sfântul Grigorie al Nysei, „acesta e ceea ce este adevărat”⁴⁹. Stadiul la care Biserica aspiră să aducă omul este acela de persoană.

Pentru realizarea unei comuniuni terapeutice fiecare persoană evoluează străduindu-se și dialogând. „Dumnezeu cere de la noi iubirea de oameni pentru alții”⁵⁰. Mai întâi de toate, comuniunea „există” și este coexistentă cu Dumnezeu. În consecință, marea chemare care ne stă înaintea pentru o terapie reală este trecerea de la existența umană la coexistență; cum voi (co)exista autentic „într-adevăr”, cu „chipul” lui Dumnezeu autentic înăuntrul meu, ca să coexist creativ cu alte persoane, cu Dumnezeu și cu semenii? Biserica împrumută noțiunea de „persoană” de la credința Sa în Dumnezeu Cel în Treime și, trecând-o prin [hristologie și pnevmatologie](#), o aplică în cadrul Bisericii. „Învățând despre Dumnezeu, despre noi înșine înțelegem”⁵¹. În Sfânta Treime, „persoana” este o noțiune afirmativă, o noțiune pozitivă și nu una negativă. Cele trei Persoane ale Treimii diferă una de alta nu din cauză că sunt izolate și extrase una din prezența celeilalte ci, dimpotrivă, deoarece sunt împreunate în mod

⁴⁵ Cf. Evr. 12, 23.

⁴⁶ Cf. Gal. 4, 19.

⁴⁷ Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântarea* 38, la Teofanie.

⁴⁸ X. Léon-Dufour, *Λεξικό Βιβλικής Θεολογίας*, p. 12.

⁴⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre Viața lui Moise*.

⁵⁰ Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântarea* 19, 14, PG 35, 1061 A.

⁵¹ Idem, *Despre facerea omului*, *Cuvântarea* 1, PG 44, 261 C.

inseparabil. În măsura în care este mai inseparabilă unirea, cu atât mai mult ea va produce comuniunea iubitoare. Acest fapt asigură plenitudinea ontologică și stabilitatea, lipsa morții și viața cea adevărată. În măsura în care este mai inseparabilă unirea dintre Persoanele Sfintei Treimi, cu atât mai mult ea va produce comuniunea. Persoanele sunt în „relație”, deci coexistă în comuniunea iubitoare a Treimii. „Subiectul adevărat este o raportare a Celor trei, dar o raportare care apare ca esență, o raportare esențială”⁵². Și, ca să recapitulăm împreună cu Ioan Damaschin, spunem că cele legate de „relație” înseamnă „apropierea și iubirea ce (con)duc înrudirea și statornicia și comunicarea și unirea. Deci numim relație legătura către acestea”⁵³. Și încă ceva. În Sfânta Treime, comuniunea personală și unicitatea nu sunt justificate psihologic, ci ontologic. Caracteristicile care fac distincția între cele trei Persoane sunt numai ontologice: fiecare Persoană este ceea ce este și nimic altceva. Persoana nu este judecată după caracteristicile sale, ci potrivit simplei afirmări a identității sale ca o ființă unică și de neînlocuit. Persoana nu este o personalitate, adică o coordonare a caracteristicilor (înălțime, frumusețe sau urâtenie, virtute sau răutate, etc.); persoana este liberă de caracteristici și nu este judecată potrivit acestora⁵⁴. Această percepție privind persoana s-a transmis în Biserică în forma iubirii și libertății Lui Dumnezeu față de lume, felul în care a fost exprimată „în Hristos”, cu dragostea Sa pentru vrăjmași și păcătoși. Biserica este locul în care omul nu este judecat după caracteristicile sale (aceasta este semnificația iertării, pe care o primește prin Botez și Pocăință), ci după faptul că este cine este: persoană ontologică⁵⁵, „din facere” „În special omul și persoana este acela care a ajuns de la chip la asemănare... de aceea subliniem că, ontologic, toți oamenii putem să ne considerăm persoane..., dar soteriologic nu suntem toți persoane, întrucât nu am ajuns toți la asemănare”⁵⁶. Iertarea și pocăința cuiva ca persoană, ca o identitate unică și de neînlocuit, aflată în comuniunea Bisericii, este chintesenta teraputicii ecleziastice. Biserica vindecă nu prin lucrurile pe care le spune, ci prin ceea ce este, o comunitate de iubire, o iubire care nu este un sentiment (pe care să îl putem căuta în sinele interior și aflat la dispoziția individului), ci o relație care solicită coexistență și acceptare în cadrul unei comunități specifice – o comunitate de iubire, fără exclusivitate și fără condiții. Biserica vindecă **fiind** o astfel de comunitate, în cadrul căreia persoana încorporată devine în mod liber dependentă de a iubi și de a fi iubită, unde, potrivit Sfântului Maxim, „iubirea perfectă nu desparte natura unică a oamenilor... dar, mereu tinzând înspre aceasta, iubește pe toți în mod egal... De aceea, Domnul și Dumnezeul nostru, Iisus Hristos, în manifestarea dragostei Sale pentru noi, a pățimit pentru întreaga omenire...”⁵⁷. Persoana se formează în demersul unei nevoi serioase ce urmărește înălțarea naturii sau depășirea ei.

⁵² P. Florensky, *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*, 4 Brief, în „Ostliches Christentum” II, Philosophie, München 1925, p. 47.

⁵³ Sf. Ioan Damaschin, *Dialectica*, PG 94, 661 A.

⁵⁴ Orice ființă care există trebuie să fie enipostaziată într-o persoană. Persoana este principiul de integrare care efectuează unitatea tuturor planurilor prin comunicarea naturilor, adică perihoreza: spiritul se întrupează, trupul se spiritualizează, iar sufletul viază trupescul și-l însuflețește.

⁵⁵ Despre ipostasul ontologic al omului ca persoană, vezi John D. Zizioulas, *Being as communion. Studies in personhood and the Church*, London, 1985. Idem, „Απο το προσωπειον εις το προσωπον. Η συμβολή της πατερικής θεολογίας εις την έννοιαν του προσωπον”, în *Εποπτεία* 73 (1982), în special p. 943-952. Σ. Αγουρίδη, *Μπορούν τα πρόσωπα της Τριάδας να δώσουν τη βάση για περσοναλιστικές απόψεις περί του ανθρώπου*, Σύναξη 33, 1990, p. 67-78.

⁵⁶ Ιεροθ. Βλάχου, *Το πρόσωπο στην ορθόδοξη παράδοση*, Λεβιάδεια, 1994, p. 82-83.

⁵⁷ *Capetele despre dragoste*, I, 72.

Formarea personalității înseamnă transfigurarea mișcării în lucrare, a voinței gnomiche în voință firească, a chipului în asemănare..., „înseamnă înălțarea omului în spațiul dumnezeiesc și convorbirea lui cu Dumnezeu, față către față”⁵⁸.

Întrebarea practică și neliniștită este următoarea: este Biserica o comunitate de iubire, un loc în care se face trecerea de la „iubirea de sine” la „iubirea frățească”, de la boală la tămăduire, de la individ la persoană? În măsura în care răspunsul este afirmativ, ne putem referi la Biserică drept un spital terapeutic. Altfel, este o farmacie care furnizează oamenilor doar analgezice, fără să îi transforme din indivizi în persoane, deoarece termenul de „persoane” presupune termenul de „relații”, iar „relația” presupune „comunitatea”; altfel, ei continuă să fie indivizi izolați având o „iluzie a sfințeniei”. În Biserică se manifestă taina Trinitară a inter-comuniunii persoanelor. Persoana realizează conștient asupra sa acel punct înaintat de chip al lui Dumnezeu, organul și locul comuniunii cu Dumnezeu, care revelează structura teandrică a chipului lui Hristos. Trecerea de la individ la persoană este un proces terapeutic care se realizează prin gradul de actualizare a acestui chip, care nu reprezintă altceva decât trecerea de la ființa naturală la ființa hristificată prin Sfintele Taine, unde structura omenească se reînnoiește după Arhetipul său, Hristos.

Majoritatea oamenilor din Biserica Ortodoxă, în mare parte, au pierdut conștiința de „comunitate” și, dacă azi ei vorbesc despre un „spital terapeutic”, probabil că se referă la o farmacie. Dar Biserica continuă să fie adevărata Arcă a Mântuirii, deoarece Ea a conservat nealterată nu numai credința în Dumnezeu Treimic Personal și în Hristosul iubirii atotcuprinzătoare, al Crucii și al Învierii, dar și din cauză că Ea continuă să fie extinderea lui Hristos prin Taine în Duhul, în care sunt oferite puterea tămăduitoare a lui Hristos și acele relații de iubire care îl pot vindeca pe om, prin transformarea sa din individ în persoană. Această credință, comuniune și comunitate trebuie păstrate autentice și active dacă vrem să privim Biserica drept un spital terapeutic. În orice om „după chipul lui Hristos”, locul comuniunii este persoana omenească și aceea care primește, în Hristos, structura sa teandrică, iar prin această comuniune ajunge ipostas. La om, teandrismul se înfăptuiește înăuntrul conștiinței de sine, unde se înfățișează și conștiința dumnezeiască: „Vom veni și ne vom face locuință”⁵⁹, „nu eu trăiesc, ci Hristos trăiește în mine”⁶⁰; apostolul Pavel și-a propus ca scop suprem al activității sale pastorale „ca Hristos să prindă chip în voi”⁶¹.

Pentru Biserică și teologie, terapia nu este o chestiune psihologică sau morală, ci una ontologică. Scopul terapiei nu este acela de a oferi numai tămăduire pentru simptomele de boală ale oamenilor, ci acela de a asigura renașterea lor, prin transferul din spațiul iubirii de sine, în care se nasc patimile, în spațiul dragostei frățești, acolo unde se găsește adevărata terapie prin iubire. Această trecere dintr-un spațiu într-altul este una dureroasă, deoarece presupune Crucea sau, în cuvintele Sfântului Maxim, experimentarea durerii care coexistă plăcerii. Crucea ne amintește că viața creștină este o „cale” de parcurs, care consistă nu atât într-o lege de respectat, ci în însăși persoana lui Hristos, de întâlnit, de primit, de urmat. În Cruce se manifestă *erosul* lui Dumnezeu față de noi. De fapt *eros* este – așa cum se exprimă Dionisie Areopagitul– acea tărie „care nu permite celui care iubește să rămână în sine însuși,

⁵⁸ Π. Χρήστου, *Το μυστήριο του ανθρώπου*, θεολογικά δοκίμια, Θεσσαλονίκη, 1983, p. 23.

⁵⁹ In. 14, 23.

⁶⁰ Gal. 2, 20.

⁶¹ Gal. 4, 19.

ci-l face să se unească cu cel iubit”⁶². Ce „eros mai nebun”⁶³ este decât cel care l-a făcut pe Fiul lui Dumnezeu să Se unească cu noi până într-acolo încât să sufere, ca pe ale Sale, urmările faptelor noastre? În măsura în care, din iubire față de unicul adevăr și față de unica iubire – din iubire față de adevărul și iubirea lui Dumnezeu –, putem face și vreo renunțare, cu atât mai profundă și mai bogată devine viața. Persoana care vrea să-și rezerve viața pentru sine însuși, o pierde. Iar cine dăruiește sau oferă viața sa – zilnic în faptele mici, care fac parte din marea hotărâre pentru Iisus – acesta zilnic o găsește. Acesta este adevărul exigent, dar și adânc de frumos și eliberator, în care vrem pas cu pas să intrăm în timpul asumării Crucii vindecătoare în viața noastră.

Este o trecere care trebuie să fie îndrumată cu atenție și filantropie, „astfel încât ceea ce este suferind să nu fie dislocat ci, mai degrabă, vindecat” (Evr. 12, 13). În această încercare, Biserica și teologia pot oferi, nu atât de mult tehnica, specializarea, cât mai degrabă credința în Dumnezeu personal, din care izvorăște credința în om ca persoană, chip și asemănare a lui Dumnezeu. Luptele împotriva patimilor și scăparea de acestea nu constituie un scop în sine al Bisericii. Ea aspiră la evidențierea adevăratelor persoane din interiorul lor, la restaurarea ființei umane în plenitudinea sa, ca om sănătos, aflat în comuniune iubitoare cu Hristos Mântuitorul și cu ceilalți semeni, potrivit cuvintelor vii ale Dumnezeului Celui întru Treime.

⁶²*De divinis nominibus*, IV, 13PG 3, 712.

⁶³Sf. Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, 648.