

PROBLEMA CASTITĂȚII ȘI FUNDAMENTAREA MORALEI SEXUALE CREȘTINE*

DRD. RADU MICU**

Abstract: In this paper we intend to provide the reasons for justifying the christian ethical rules regarding the human sexuality and the sexual behavior. We assume that the entire moral law coming both from the Bible and from the Christian Tradition has a sufficient reason and it also has to show the path for obtaining the autenthical good and the redemption, and none of its principles is meaningless nor absurd. Nonetheless, we try to expose the archetypal bases of the human sexuality, appealing to the theological authority of several well-known Church Holy Fathers.

Keywords: purity, archetypes, ethical rule, chastity

ARGUMENT

În cele ce urmează, ne-am propus tratarea unei teme generale specifice moralei creștine asupra căreia, planează un nivel ridicat de confuzie, cel puțin în rândul mentalității din lumea laică. Dacă majoritatea preceptelor morale creștine sunt evidente și acceptabile pentru cei mai mulți oameni, dat fiind faptul că ele coincid într-o oarecare măsură cu normele consuetudinare ale bunului simț comun, aspectele care aparțin moralei sexuale produc, de cele mai multe ori consternare, tocmai datorită caracterului mai puțin evident al rațiunilor justificative.

Dincolo de acest aspect care ține de nivelul de înțelegere al fiecăruia în privința problemelor morale, constatăm că, din păcate, lipsește de multe ori o articulare limpede din partea teologilor a fundamentului normelor sexuale prohibitive prezente în morala creștină. Invocarea Sfintei Scripturi sau a altor surse cu autoritate în domeniul doctrinei creștine nu reprezintă o metodă convingătoare decât pentru cei care deja sunt angajați religios. Mai mult, cu toate că doctrina creștină depășește rațiunea, depășirea acesteia nu este o negare frontală, astfel că din ceea ce aparține doctrinei creștine nu poate intra în conflict cu principiile rațiunii.

Preceptele morale, la fel ca alte articole de credință, nu pot avea un caracter absurd sau lipsit de temei, Excluzând caracterul irațional al adevărilor normative de credință, inclusiv al preceptelor etice, considerăm că una dintre sarcinile teologiei morale este tocmai evidențierea modului în care acestea se fundamentează, fundamentare din care rezultă necesitatea acestora.

Dacă Legea morală este datul Revelației divine, fiecare articol al său va avea o rațiune necesară și suficientă pentru a se valida, căci Dumnezeu în infinita Sa înțelep-

ciune, nu cere omului să facă nimic fără sens. Prin urmare, Legea morală este dată omului în propriul său folos (căci Necondiționatul absolut nu este condiționat de comportamentele pe care le cere omului), astfel că ea reprezintă calea către perfec-tare, desăvârșire, puritate, deificare. În consecință, fiecare principiu al Legii este pe deplin justificat, ba chiar necesar în sensul obiectivului vizat de respectarea acesteia.

Scopul general al teologiei este dat de explicitarea Revelației, căci teologia ca discurs trebuie să dea o formă articulată conținuturilor de credință. Prin urmare, se poate spune că teologia urmărește evidențierea raționalității obiective din spatele acestor conținuturi de credință. De asemenea, o teologie morală va arăta tocmai temeiul în virtutea căruia un lucru interzis de Lege este rău în mod obiectiv.

Dacă Legea morală este de origine divină, ea privește binele în mod absolut. Refuzăm orice interpretare contextuală relativistă față de morală și moralitate. O asemenea in-terpretare dinamitează însăși posibilitatea fondării unor valori morale perene, căci în măsura în care acestea există, ele trebuie să aibă un fundament atemporal din care să decurgă necesar valabilitatea lor intrinsecă.

Legea este eternă fiindcă se fundamentează în voința unică și eternă a Infinitului. Admiterea unei schimbabilități ar însemna profesarea inacceptabilei teze a schimba-bilității voinței Imuabilului. Dumnezeu în eternitatea Sa absolută are o singură vo-ință eternă și absolut necesară. Necesitatea imperativelor morale derivă din necesitatea absolută a voinței atotperfecte a lui Dumnezeu.

Dacă Legea este eternă prin fundamentarea ei, rezultă că statutul său este atempo-ral. Caracterul său permanent presupune valabilitate intrinsecă și independență față de condițiile temporale. Preceptele sale sunt condițiile desăvârșirii condiției spiritu-ale a creaturii raționale.

PROBLEMA MORALEI SEXUALE ÎN CREȘTINISM

Dacă rațiunile celor mai multe precepte morale sunt destul de lesne de înțeles și de acceptat, dat fiind faptul că, cel puțin regulile relațiilor orizontale corespund într-o anumită măsură simțului comun, restricțiile de natură sexuală pe care le pre-vede morala creștină, se prezintă ca fiind problematice. Este evident faptul că pentru cei care sunt deja angajați în parcursul spiritual, fiind membri ai Bisericii, poruncile sunt acceptate ca atare în virtutea autorității față de care aceștia și-au dat deja con-simțământul. Cu toate acestea, chiar și un creștin își poate ridica întrebări cu privire la acest tip de restricții.

Întrebările care se ridică privitor la restricțiile sexuale sunt în parte legitime. Aparent, păcatul desfrânării, în multiplele forme după care este definit de către Biserică, nu pare a avea vreo repercusiune negativă concretă (exceptând unele forme excentrice). Nu afectează relațiile cu semenii în nici un fel și nu prejudiciază propriu-zis pe ni-meni. De ce este considerată ilegală homosexualitatea sau autoerotismul? Dar adul-terul mutual consimțit, așa-numita „căsătorie deschisă”? Cu ce se răsfrânge negativ asupra celuilalt intimitatea concupiscentă liber-consimțită? Dar, mai ales, de ce sunt

restricționate actele intime premaritale? Care este diferența dintre a le săvârși înainte sau după căsătorie? De ce este importantă castitatea și de ce este atât de elogiat monahismul, din moment ce Dumnezeu poruncește înmulțirea (Gen. 1:28)?

Iată o parte dintre interogațiile relativ îndreptățite care se ridică în privința acestor probleme. Absența unui răspuns clar și satisfăcător la ele dublat de nefericitul recurs la autoritate nu face altceva decât să amplifice confuzia.

În cele ce urmează, vom încerca să schițăm câteva răspunsuri prin care să se evidențieze temeiurile principale ale moralei sexuale creștine cu restricțiile sale aferente.

NATURA SEXUALITĂȚII

Primul pas în a înțelege rațiunea determinantă a preceptelor prohibitive privitoare la morală sexuală a creștinismului, constă în înțelegerea naturii sexualității umane. Doar pornind de la ceea ce este în ea însăși se va putea deduce teleologia ei, precum și principiile de manifestare legitimă. Aceste principii rezultă din natura sa care îi determină menirea.

În primul rând, trebuie spus că sexualitatea nu este o dimensiune exclusiv biologică, ci are un fundament ontologic arhetipal. Respingem orice teză fundaționistă biologică privitoare la sexualitatea umană, considerând că o asemenea reducere a dimorfismului sexual la dimensiunea sa biologică privează sexualitatea tocmai de sensul ei cel mai înalt, ratând dimensiunea ei cea mai profundă.

Masculinul și Femininul sunt în primul rând realități de natură ontologică arhetipală. Arhetipurile¹ reprezintă structuri inteligibile universale. Ele nu sunt nici construite socio-culturale, nici convenții și nici abstracții rezultate prin extrapolarea analogică a unor fenomene biologice. Ca realități substanțiale de sine subzistente, ele au precedență universală în ordinea creației. Topica arhetipală este descrisă biblic în capitolul I al Genezei.

În conformitate cu acest fragment descriptiv, distingem următoarele serii arhetipale corespondente:

- Creator-Creație
- Unu-Multiplu
- Cer-Pământ
- Soare-Lună
- Masculin-Feminin
- Intelect-Intuiție

* Studiul a fost realizat sub coordonarea Pr. Conf. univ. dr. Grigore-Dinu Moș, care și-a dat avizul pentru publicare.

** Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca, email: rmradu.micu@gmail.com

¹ Vom face distincția între *arhetipurile substanțiale* care sunt structuri paradigmatic universale-concrete ce stau la baza realităților cosmice (ex: Cer, Pământ, soare, lună, ape, arbore, șarpe) și *arhetipurile dinamice* care sunt acte cu caracter paradigmatic înfățișate ca niște cadre narrative în care se trasează coordonatele istoriei (căderea originară, potopul, turnul Babel).

Dualitatea arhetipală masculin-feminin, ca analogie izomorfă își are fundamentul în raportul original al Creatorului cu creația. Prima analogie cosmologică creată a acestui raport este relația Cer-Pământ, incorporând complementar caracterele activ, respectiv pasiv. În miturile cosmogonice, din hierogamia dintre principiul ceresc și cel teluric rezultă lumea ca totalitate cosmologică, prezentă în starea sa elementară sub forma oului cosmic. Genurile ca structuri ale dimorfismului sexual sunt analogii ale acestor realități macro-cosmice primordiale. Înrudirile anlogice arhetipale sunt regăsite și în opera exegetică a Sfântul Ambrozie al Milanului:

„De altfel, înaintea noastră a existat cineva care a menționat că a fost comisă o încălcare de către om, prin plăcere și simțământ, sub chipul șarpelui înțelegând imaginea plăcerii, și sub chipul femeii văzând consimțământul inimii și al minții, pe care grecii îl numesc αἰσθησις; întrucât, însă, simțământul a fost înșelat, el l-a denumit, potrivit povestirii, minte supusă greșelii, ceea ce grecii numesc νοῦς. Pe bună dreptate deci νοῦς a primit în grecește chip de bărbat, iar αἰσθησις, de femeie. De aceea, unii au văzut și în Adam un νοῦς pământean.”²

„Căci dacă pentru mai bine se primește ajutorul, în cazul nașterii se dovedește a fi mai mare rolul femeii, aidoma cu rostul pământului acestuia, care face ca semințele, primite la început, să se dezvolte din ce în ce, încălzindu-le la sânul lui, până ce se înalță spre recoltă.”³

Omul, în calitate de microcosmos⁴, este o ființă totalizantă în care se regăsește întreaga arhitectonică inteligibilă a lumii. Sexualitatea sa este forma microcosmică antropică a complementarității structurale dintre Cerul și Pământul originare. Unificarea nupțială dintre bărbat și femeie este o recapitulare a hierogamiei cosmice primordiale, o creare a unei lumi în micro. Crearea omului ca bărbat și femeie (Gen. 1:27) presupune caracterul de unitate duală a omului. Acest pasaj scripturistic indică evidentul caracter androgin la nivel ontologic al omului, fapt pentru care Pr. Stăniloae afirma că „bărbatul și femeia numai împreună alcătuiesc umanitatea completă”⁵. Caracterul unitar androgin al omului în starea de „schiță primordială” constituie fundamentul determinațiilor arhetipale care, la rândul lor, determină rațiunea ontologică a sexualității umane. Din cele expuse, rezultă un telos esențial al sexualității umane: refacerea androginiei primordiale.

Unitatea androgină la nivel arhitectonic bărbat-femeie este incorporarea analogică a celorlalte forme de unități duale cosmice pe care deja le-am menționat. În acest sens, unirea bărbatului cu femeia în scopul refacerii unității androgine primordiale

² SFÂNTUL AMBROZIE AL MILANULUI, *Scrieri partea întâi*, PSB 52, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, pp. 65-66.

³ SFÂNTUL AMBROZIE AL MILANULUI, *Scrieri partea întâi*, PSB 52, p. 91.

⁴ SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Opere complete II, trad de Adrian Tănăsescu, Cornel Coman, Cristian Chivu, Editura Gândul Aprins, București, 2017, p. 165.

⁵ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol III, Editura Institutului Biblic și de misiune ortodoxă, București, 2010, pp. 186-187.

este analogia dintre hierogamia cosmică Cer-Pământ. În această serie analogică se înscrie și raportul Hristos Biserică ilustrat de către Sfântul Pavel în *Epistola către Efeseni*: „Femeile să se supună bărbaților lor ca Domnului, pentru că bărbatul este cap femeii, precum și Hristos este cap Bisericii, trupul Său, al cărui Mântuitor și este. Ci precum Biserica se supune lui Hristos, așa și femeile bărbaților lor, întru totul. Bărbaților, iubiți pe femeile voastre, după cum și Hristos a iubit Biserica, și S-a dat pe Sine pentru ea, ca s-o sfințească, curățind-o cu baia apei prin cuvânt, și ca s-o înfățișeze Săși, Biserică slăvită, neavând pată sau zbârcitură, ori altceva de acest fel, ci ca să fie sfântă și fără de prihană.” (Ef. 5:22-27).

Fundațiile arhitectonice ale sexualității umane determină automat și teleologia acesteia. Un prim criteriu de legitimitate al actelor intime este tocmai coerența arhitectonică a lor, astfel că orice act intim care iese din acest tipar al complementarității morfologiei corporale reprezintă o abnormitate. Sub acest aspect, sunt de la sine înțelese motivele pentru care morala creștină condamnă formele deviate, ex-centric, de exprimare sexuală precum homosexualitatea sau perversiunile de intervertire a părților corpului. Orice act intim care nu satisface teleologia rațiunii arhitectonice a sexualității care este constituită de refacerea androgeniei primordiale este condamnat la ilegitimitate. Doar formele de interferență care sunt în consonanță cu această rațiune teleologică a sexualității pot fi acceptate, adică cele care sunt conforme paradigmei arhitectonice în care se întemeiază determinațiile anatomice marcante ale dimorfismului sexual.

CASTITATE ȘI IMPURITATE

Dacă menținerea coerenței arhitectonice este o condiție necesară pentru legitimitatea actelor intime, ea totuși nu este și suficientă. Această insuficiență este exprimată prin faptul că Biserica și morala creștină în genere, condamnă non-echivoc concubinajul și orice act sexual pre-marital, chiar și pe cele întreținute în limitele firescului.

În aceste condiții, se poate ridica în mod îndreptățit întrebarea cu privire la caracterul vicios al actelor intime pre-maritale. Din moment ce oricum este săvârșit după cununie, în ce ar consta diferența? Prin ce se deosebește actul săvârșit înainte de cel săvârșit după? Care sunt temeiurile restricționării unui concubinaj fidel în care interferențele intime se mențin în limitele firescului? Pentru a răspunde la aceste probleme, este necesar ca mai întâi să distingem între cele două regimuri ontologice ale sexualității: cel de dinaintea căderii și cel de după.

Dat fiind caracterul arhitectonic și arhetipal al sexualității, omul era o ființă sexuală și în Paradis. În conformitate cu perspectiva patristică, corporalitatea biologică era o dimensiune constitutivă și în starea originală a omului, astfel că „hainele de piele” primite de primii oameni în contextul narațiunii mitologice a cărții Genezei, reprezintă nu trupul propriu-zis, ci o formă provizorie a unei corporalități grosiere și coruptibile menită să mențină în ființă omul căzut. Acest înveliș este trupul co-

ruptibil rezultat din intrarea omului în condiția mortalității: „Apoi a făcut Domnul Dumnezeu lui Adam și femeii lui îmbrăcăminte de piele și i-a îmbrăcat” (Gen. 3:21).

În starea de coruptibilitate și mortalitate, omul nu poate subzista în provizoratul ontologic al istoriei decât tot printr-o formă de corporalitate coruptibilă, deci provizorie. Hainele de piele reprezintă modalitatea salutară prin care omul poate fi menținut în ființă în urma păcatului. În absența lor, omul ar fi intrat într-o ireversibilă regresie în neființă. Trupul de după cădere, cu imperfecțiunile inerente, este modul unic prin care viața este posibilă.

Din aceste considerații, reiese în mod evident caracterul deficient al tuturor pulsionilor și facultăților umane. Întreaga instinctualitate intră într-o formă de manifestare căzută, viciată, impulsivă.

Sexualitatea este, de asemenea, una dintre dimensiunile cele mai afectate. Dacă în Eden ea avea un caracter nepătimăș, ingenuu, după cădere intră într-un regim de impuritate. În această privință, Sf. Augustin face următoarele afirmații:

„Atunci, după ce Legea a fost încălcată, întâiul om al lui Dumnezeu a început să cunoască în măduarele sale o altă lege care se opunea minții sale și a simțit păcatul neascultării lui când a cunoscut neascultarea trupului său, foarte întemeiat răsplătită. (...). Deci, după ce oamenii cei dintâi au simțit în carnea lor această mișcare care era rușinoasă prin aceea că era neascultătoare, și după ce s-au rușinat de goliciunea lor, au acoperit aceste mădule cu frunze de smochin (...).”⁶

În cele citate, Sfântul Augustin sublinează caracterul pătimăș al pulsionii concupiscente survenită ca un rezultat al păcatului. Cu toate că este impură, în cadrul căsătoriei devine legitimată, dat fiind faptul că slujește nobila menire procreativă:

„Într-adevăr, ceea ce au făcut aceia apoi, prin lăsarea de urmași -aceasta este virtutea căsătoriei, iar ceea ce au acoperit înainte de rușine-, acesta este răul poftei păcătoase care se ferește de privire și, rușinându-se, caută ascunziș.

Prin urmare, căsătoria se laudă pentru că face un lucru bun din acel rău, dar se sfiște pentru că nu poate exista fără acel rău. (...). Astfel, nici nu trebuie să osândim căsătoria din cauza răului poftei păcătoase, nici să lăudăm desfrânarea pe motiv că este bună căsătoria.”⁷

Perspectivile Sfinții Părinți privitoare la funcția procreativă a sexualității în starea originară admit două variante: fie reproducerea ar fi avut loc în alt mod decât cel sexual, fie ar fi fost tot sexuală, însă nepătimășă:

„Dar vor spune, poate, unii: „Ce vrea să spună, dar, zisele *bărbat și femeie și creșteți și vă înmulțiți?*” - la care vom spune că *creșteți și vă înmulțiți* nu arată neapărat înmulțirea prin împreunare de nuntă, că putea Dumnezeu și în altfel să înmulțească neamul omenesc dacă ei ar fi păstrat porunca necălcată până la capăt, dar știind Dumnezeu cu

⁶ FERICITUL AUGUSTIN, *Despre folosul căsătoriei. Despre căsătorie și pofta păcătoasă*, trad de Anca Meiroșu, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2015, pp. 90-91.

⁷ FERICITUL AUGUSTIN, *Despre folosul căsătoriei. Despre căsătorie și pofta păcătoasă*, pp. 92-93.

dinainte-cunoașterea Sa, *Cela ce știe toate înainte de facerea lor*, că aveau să ajungă în călcare de poruncă și să fie osândiți morții, dinainte i-a făcut bărbat și femeie și le-a poruncit să crească și să se înmulțească.”⁸

Este întru totul sustenabilă ideea conform căreia înmulțirea ar fi putut avea sau chiar ar fi avut loc în alt mod în Eden, însă dualitatea androgenă a omului, așa cum apare în referatul creației, exclude crearea femeii doar în scopul perpetuării speciei, femininul fiind componentă intrinsecă a naturii umane integrale. Dualitatea masculin-feminin, așa cum am arătat, este analogia arhetipurilor macro-cosmice primordiale în structura ontologică a omului.

Considerăm că înmulțirea în starea paradisiacă ar fi avut loc tot în mod sexual, însă într-un mod lipsit de orice impuritate. Argumentul este dat de faptul că omul este creat de la început ca ființă duală arhetipal. Dualitatea arhetipală implică dimorfism sexual la nivel biologic. Dimorfismul sexual presupune posibilitatea de interferență prin unificare arhetipală ca imitație a hierogamiei cosmice. Porunca înmulțirii este dată în Gen 1:28, astfel că se consideră, în virtutea acestui aspect, că procreția ar fi avut loc și dacă omul rămânea în starea paradisiacă. Dar din moment ce procreția ar fi avut loc prin contribuția amândurora, iar complementaritatea arhetipală dintre oameni se răsfrângea biologic ca dimorfism sexual, nu vedem ce impediment ar fi ca ea să aibă loc prin interferență sexuală, căci valența procreativă a sexualității nu este un aspect pur biologic, ci derivă și din ontologia sexualității ca structură analogă dualității Cer-Pământ din a căror fuziune rezultăoul cosmic ca nucleu primordial al lumii. Forța generativ-multiplicatoare a sexualității ține de vectorul arhetipal al acesteia.

Cu toate acestea, mutația pe care o suferă condiția ontologică a omului se răsfrânge implicit și la nivelul sexualității. Dacă în starea primordială actul intim procreativ era expresia unificării în vederea plurificării ființei, în regimul post-adamic, dinamica sexuală devine un mecanism de perpetuare a speciei sub imperiul morții și necesității. Instinctualitatea dobândește un caracter stihialic, impulsiv, violent. Pulsunile sexuale devin expresia dezastruoasă a speciei care, amenințată de extincție, vrea cu orice preț să își mențină continuitatea ființării.

Raportul de similitudine dintre *eros* și *thanatos* în starea istorică a omului este evidentă. Starea actuală a sexualității se întemeiază în moarte, fiind mecanismul de împotrivire față de amenințarea morții. Funcția de perpetuare a speciei nu are sens decât în contextul în care condiția este afectată de moarte. Mortalitatea, fiind rezultatul căderii, fondează regimul istoric al sexualității umane. În Eden, valența procreativă a sexualității nu era definită de funcția *perpetuării*, ci de cea a *multiplicării* ființei. Perpetuarea are sens doar sub imperiul extincției. Așadar, moartea este amestecată profund în condiția actuală a sexualității umane. Acest aspect determină caracterul impur al acesteia.

⁸ SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, p. 485.

Ideea raportului dintre sexualitatea procreativă specifică regimului post-adamic și mortalitate, raport în care acest tip de reproducere sexuală este condiționat de mortalitate, este regăsită și în viziunea Sfântul Ioan Damaschin:

„Și după călcarea poruncii, când prin călcarea poruncii moartea în lume a intrat (*că pământ ești și în pământ vei merge*), abia atunci *a cunoscut Adam pe Eva, femeia lui, și a zămislit, și a născut*. Așa că pentru a nu fi stârpit și nimicit neamul omenesc de către moarte s-a născocit nunta, ca prin facerea de prunci neamul oamenilor să se păstreze.”⁹

Impuritatea sexualității în starea ei căzută se manifestă simptomatic pe de o parte prin caracterul impulsiv-agresiv al ei, iar pe de altă parte prin rușinea pudică. Este remarcabil faptul că acest sentiment al pudorii este aproape inexistent la popoarele necivilizate, fiind direct proporțional cu gradul de civilizație al societății. Din această perspectivă, fenomenul este explicabil, dat fiind faptul că civilizația însăși este semnul distanțării de starea primordială, astfel că popoarele care încă nu au fost atinse de factorul civilizator sunt mult mai aproape de starea originară.

În condițiile în care starea actuală a sexualității este rezultatul mortalității pătrunsă în natura ontologică a omului prin căderea primordială, rezultă caracterul impur al ei, purtând în sine amprenta morții. Din expresie voluntară a persoanei se transformă în expresie impulsivă involuntară a speciei.

Dintre dimensiunile ființei umane, sexualitatea este afectată în cel mai înalt grad tocmai datorită potenței sale superioare. Fiind cea mai potentă facultate, nivelul său de afectare este direct proporțional cu nivelul potenței sale, astfel că în istorie, sexualitatea este inevitabil legată de mortalitate, căci ea nu poate genera decât ipostasuri muritoare.

Impuritatea funciară a regimului actual al sexualității umane determină ilegitimitatea manifestării ei. Prin caracterul ei congenital corupt și pătimaș, sexualitatea fără acțiunea transfiguratoare a harului se menține în impuritatea sa inerentă. Necesitatea unei taine speciale pentru unificarea intimă rezultă tocmai din aceste aspecte. Taina Cununiei nu e doar o consacrare a raportului arhetipal individual dintre bărbat și femeie, ci este o modalitate de transfigurare, de conversie calitativă a sexualității, scoțând-o din impuritatea ei funciară.

Din necesitatea unui sacrament care să transfigureze starea sexualității umane rezultă caracterul impur al oricărei manifestări sexuale extra sau pre-maritale.

O altă considerație care trebuie făcută este aceea a faptului că, la fel ca în privința celorlalte dimensiuni umane transfigurate prin primirea sacramentului, caracterul pătimaș al sexualității nu se anulează, ea rămânând până la moarte în forma ei căzută. Ea nu mai e impură, căci a fost transformată de sacramentul Cununiei, însă își menține efectele căderii inerente stării intramundane a omului. Sacramentul Cununiei acționează ca o formă de „neutralizare”, de „legalizare” a actului, însă nu produce o modificare radicală vizibilă a stării corupte a sexualității, așa cum Sfânta Euharistie

⁹ SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, p. 485.

nu anulează mortalitatea biologică. Este importantă înțelegerea acestui aspect, căci în căsătorie, chiar dacă interferențele intime nu reprezintă un păcat, ele mențin caracterul căzut al naturii, remanența degenerată a coruperii originare prin caracterul impulsiv-pătimaș al actului.

Acesta este unul dintre motivele pentru care atât Hristos cât și Sf. Pavel recomandă castitatea, însă avertizează asupra faptului că fecioria rămâne o opțiune vocațională: „Ucenicii I-au zis: Dacă astfel este pricina omului cu femeia, nu este de folos să se însoare. Iar El le-a zis: Nu toți pricep cuvântul acesta, ci aceia cărora le este dat. Că sunt fameni care s-au născut așa din pânțelele mamei lor; sunt fameni pe care oamenii i-au făcut fameni, și sunt fameni care s-au făcut fameni pe ei înșiși, pentru împărția cerurilor. Cine poate înțelege să înțeleagă.” (Mt. 19:10-12); „Eu voiesc ca toți oamenii să fie cum sunt eu însumi. Dar fiecare are de la Dumnezeu darul lui: unul așa, altul într-alt fel. Celor ce sunt necăsătoriți și văduvelor le spun: Bine este pentru ei să rămână ca și mine. Dacă însă nu pot să se înfrâneze, să se căsătorească. Fiindcă mai bine este să se căsătorească, decât să ardă.” (I Cor. 7:7-9).

Date fiind aceste considerații, este de înțeles motivul pentru care fecioria, castitatea sunt virtuți atât de importante în morala iudaică și în cea creștină. Puritatea deplină este dată doar în starea de feciorie, astfel că actul sexual, chiar și în cadrul legitim al căsătoriei rămâne un comportament pătimaș care menține în el amprenta căderii. Acest aspect este reflectat în mod clar în canoanele bisericești prin impunerea abstenței sexuale în timpul posturilor sau înaintea primirii Sfintei Euharistii.

Pentru a limpezi teza pe care o profesăm și pentru a înlătura orice dubiu în această privința legitimității poziției susținute, vom expune aici schema argumentativă. Dacă acceptăm prin autoritate legiuirile bisericești ca fiind întemeiate, avându-și o rațiune puternică în spatele lor, constatăm că explicația dată este singura posibilă. Dacă actul sexual ar fi un comportament total lipsit de orice impuritate, nu ar avea nevoie să fie restricționat. Dat fiind faptul că este restricționat chiar și în cadrul căsătoriei, rezultă că un anumit element deficient încă persistă în el, chiar și în legitimitatea cadrului nupțial. Incompatibilitatea dintre sacru și erotic este evidentă, însă această incompatibilitate nu poate fi dată decât de caracterul deficient al eroticului. Această deficiență a eroticului îi este funciară, altminteri, el nu ar mai trebui reglementat moral. Pe de altă parte, fecioria este o virtute care se bucură de un grad de respect ridicat în ethos-ul creștin. Nu întâmplător există în Dogmatică ideea conform căreia Maria este pururea fecioară. Infinitul Absolut nu S-ar fi putut întrupa altfel decât dintr-o fecioară¹⁰. Asocierea puternică a castității cu puritatea indică și reversul său, anume

¹⁰ Menționăm faptul că acestea nu sunt singurele și nici principalele rațiuni dogmatice din spațiile acestor aspecte doctrinare, însă sunt complementare. Rațiunea principală a întrupării lui Hristos dintr-o Fecioară este dată de preexistența ipostatică a Fiului Care este născut din veci de către Tatăl. Absența paternității umane implică absența generării, căci paternitatea este generativă iar maternitatea receptiv-mediatoare. Nu poate exista generare decât a unui ipostas negenerat. Asocierea maternitate-paternitate presupune *generare* ipostatică, iar nu *mediere* ipostatică, aceasta din urmă putând fi dată doar în condițiile unei maternități umane lipsite de paternitate umană. Privitor la pururea fecio-

corelația dintre sexualitatea activă și impuritate. Acest caracter deficient al sexualității, pe lângă faptul că se reflectă consecvent în axiologia creștină, reiese și din cele expuse anterior în privința ontologiei sexualității, dar și din nemijlocirea fenomenalității ei de o violentă și stihialică efervescență.

Privitor la raportul ierarhic dintre căsătorie și feciorie, Sfântul Ioan Damaschin afirmă următoarele:

„Fecioria este petrecerea îngerilor, însușirea a toată firea/natura netrupească. Spunem aceasta nu defăimând nunta (Doamne ferește!), că știm că Domnul, la venirea Lui, a binecuvântat nunta, precum și pe cel ce a zis: *Cinstită este nunta, și patul nespurcat*, ci cunoscând că fecioria este mai bună decât ceea ce este bun, că și între virtuți sânt mai mari și mai mici, așijderea și între răutăți. Cunoaștem că odrăsliți din nuntă sunt toți muritorii cei de după începătorii neamului omenesc (fiindcă aceia sunt plăsmuire a fecioriei, nu a nunții). Deci pe cât e îngerul mai presus de om, pe atât este fecioria mai de cinste decât nunta.”¹¹

În urma celor expuse și în consonanță cu afirmațiile Sfântului Ioan Damaschin, rezultă neta preeminență a regimului de viață abstinent față de cel procreativ. Raportul implică automat superioritatea monahismului față de căsătorie, însă, evident, a monahismului asumat și împlinit.

Superioritatea castității față de căsătorie mai rezultă și din alt aspect. Sexualitatea activ-procreativă este specifică vieții mundane, fiind abolită în Eshaton: „Și le-a zis lor Iisus: Fiii veacului acestuia se însoară și se mărită; iar cei ce se vor învrednici să dobândească veacul acela și învierea cea din morți, nici nu se însoară, nici nu se mărită. Căci nici să moară nu mai pot, căci sunt la fel cu îngerii și sunt fii ai lui Dumnezeu, fiind fii ai învierii.” (Lc. 20: 34-36). Cu toate acestea, nu considerăm că abolirea va fi a sexualității ca determinare morfologică, dat fiind caracterul ei arhetipal care amprentează întregul ființei individuale, ci doar la cea activă, erotică. Prin castitate, monahul anticipă condiția eshatologică a omului, dar întruchipează și starea originară adamică de dinaintea căderii. Ideea purității originare a omului dată de starea fecioriei este reliefată de către Sfântul Ioan Damaschin:

„Noi spunem însă, îndrăznind întru Dumnezeu Cuvântul, Cel din Fecioară întrupat, că fecioria de demult și dintru început a fost sădită în firea/natura oamenilor –că din pământ-fecioară a fost plăsmuit omul, din singur Adam a fost zidită Eva, în rai se petrecea în feciorie.”¹²

Absinența sexuală presupune automat evitarea impurificării, impurificare ce se datorează naturii căzute a sexualității. Dacă manifestările active ale instinctului procreator constituie o expresie pătimasă a condiției deficiente, rezultă în mod clar superioritatea condiției celui care evită orice formă de interferență intimă.

ria Mariei, argumentul constă în faptul că Hristos ca Ipostas absolut saturează deplin maternitatea Sfintei fecioare, căci este un Ipostas Care conține totalitatea.

¹¹ SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, pp. 487-489.

¹² SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, p. 483.

CONCLUZII

În acest scurt studiu, așa cum s-a observat, am abordat problema sexualității din perspectiva moralei creștine, vizând rațiunea justificativă a preceptelor restrictive care, din perspectiva ethos-ului creștin, se impun în acest domeniu. Sesizând necesitatea unei perspective articulate asupra acestor probleme, perespectivă pe care, din păcate, o regăsim prea puțin în spațiul discursului eclesial public am considerat că o asemenea abordare este dacă nu necesară, cel puțin deosebit de importantă nu doar sub aspect doctrinar, ci și sub aspect didactic-misionar.

În prima parte a lucrării am expus natura sexualității umane și caracterul ei arhetipal care decurge dintr-un fundament al ei situat dincolo de simplele determinări biologice, fundament necesar nu doar sub aspect ontologic, ci și din perspectiva justificării moralei sexuale în genere. Am determinat ca telos esențial al sexualității refacerea androginiei primordiale, astfel că orice manifestare erotică trebuie să fie în conformitate cu acest criteriu teleologic dacă se vrea a fi legitimată.

În cea de-a doua parte s-a arătat deductiv caracterul impur funciar al sexualității umane care, la fel ca alte facultăți omenești, se află într-un regim deficient de actualizare și manifestare în urma afectării ei de căderea originară. Din această deficiență funciară, am conchis necesitatea Tainei Sfintei Cununii ca modalitate de transfigurare harică, de purificare.

Dincolo de acestea, în virtutea aceleiași premise, am arătat caracterul preeminent al castității față de căsătorie, nu fiindcă sexualitatea umană nu ar fi o componentă intrinsecă naturii dorită de Dumnezeu, ci fiindcă regimul deficient al sexualității în starea căzută presupune o stare de impuritate intrinsecă a acesteia. Fiind expresia condiției căzute, afectate de moarte, este evident că ea a suferit o alterare majoră față de starea originară. Preeminența castității față de căsătorie, așa cum s-a văzut, este susținută de către unii dintre cei mai importanți Părinți teologi.

În virtutea acestor considerații conclusive, considerăm că această scurtă întrprindere a reușit să schițeze un cadru de ansamblu menit să sprijine pledoariile dogmatice și moral-apologetice ale teologiei creștine, contribuind astfel la slujirea teologică a Adevărului Care S-a întrupat pentru ridicarea naturii umane căzute la altitudinea demnității celeste.