

cipală probabil că a fost despărțirea ei de realitățile vieții. Din pricina acestei crize, în Apus s-a creat un curent teologic foarte însemnat, cel al psihologiei pastorale, care s-a străduit să readucă teologia în relație cu viața. Mișcarea aceasta, pentru a-și atinge scopul, s-a folosit pe larg de psihologie¹. Cele mai multe facultăți de teologie, în special în Statele Unite ale Americii, au creat cursuri de psihologie pastorală de lungă durată, reducând cursurile celorlalte catedre academice. Metodele de predare s-au schimbat și programele de studii s-au adaptat noii orientări². Metoda studiului de caz („case study”), împrumutată din psihoterapie, a fost folosită chiar și pentru disciplinele teologice mai academice. Componența consiliilor de profesori s-a schimbat destul de mult, unele posturi fiind acum ocupate de clinicieni renumiți. Practica pastorală clinică s-a consacrat ca indispensabilă și ca parte foarte importantă a educației teologice. Astfel, s-a organizat un întreg sistem de centre pastorale clinice, care mai întâi s-a răspândit în Statele Unite ale Americii³ și după aceea în toată Europa Occidentală⁴

¹ Daniel Day Williams, „What Psychiatry Means to Theological Education”, în „Pastoral Psychology”, nr. 157, octombrie, 1965, vol. 16, pp. 48-51.

² W. Paul Jones, *New Thrusts in Theological Education, Anatomy of an Experiment*, conferința de toamnă Chaplain Supervisors, Association for Clinical Pastoral Education, octombrie, 1967, Kansas City Missouri, pp. 21-29.

³ Filotheu Faros, „Diaconia pastorală a omului contemporan”, Actines, iulie-august-septembrie, 1967, p. 241. The Department of Ministry Vocation and Pastoral Services of the National Council of the Churches of Christ in the USA: „Opportunities for Study, Training and Experience in Pastoral Psychology”, 1965, „Pastoral Psychology”, ianuarie, 1965, pp. 15-42. De asemenea, expuneri asemănătoare s-au publicat în revista: „Pastoral Psychology” din ianuarie 1967 și ianuarie 1969. Rollin J. Fairbanks, „One Seminary Looks at Clinical Training”, The Journal of Pastoral Care, iarna 1964, p. 200. Council for Clinical Training, Inc., „Clinical Pastoral Training Programs and Member Seminaries by Region”, Institute of Pastoral Care, Inc., „Clinical Pastoral Training Centers”, The Journal of Pastoral Care, iarna 1964, p. 210. Expuneri asemănătoare în revista „The Journal of Pastoral Care”, iarna 1965 și iarna 1966.

⁴ Ernest E. Bruder, „An Overview of Clinical Pastoral Education”, în „Pastoral Psychology”, mai, 1965, pp. 13-21. Ian F. McIntosh, „Clinical Training in the Parish”, în „Pastoral Psychology”, aprilie, 1966, pp. 43-52. Edward V. Stein, „The Place of Clinical Pastoral Education in New Plans of Theological Education”, în „The Journal of Pastoral Care”, martie, 1966, p. 16. Seward Hiltner, „The Debt of Clinical Pastoral Education to Anton Boisen”, în „The Journal of Pastoral Care”, septembrie, 1966. Ward

și în Asia¹. Începând cu anul 1950 și până în anii '70 s-a editat un număr impresionant de cărți cu subiecte de psihologie pastorală². Mișcarea s-a îndreptat tot mai mult în direcția psihologiei, în detrimentul teologiei. Ca reacție, au apărut unele mișcări reformatoare, care s-au străduit să facă mai teologică psihologia pastorală³. Noțiunea de psihologie pastorală a început să fie înlocuită cu

A. Knights, Ellen V. Knights, Fr. Isidore Langheim, „Clinical Pastoral Training for a Roman Catholic Priest: Implications”, în „The Journal of Pastoral Care”, septembrie, 1966, p. 149. John R. Johnson, „Clinical Pastoral Education and Student Changes”, în „The Journal of Pastoral Care”, septembrie, 1967, p. 129. Jervis S. Zimmerman, „The Relevance of Pastoral Training to Field Education”, în „The Journal of Pastoral Care”, martie, 1968, p. 1. John M. Gressell, „Clinical Pastoral Training and the Curriculum for Theological Education – A Position Paper”, în „The Journal of Pastoral Care”, septembrie, 1968, p. 168. Edward E. Thornton, „Some Hard Questions for Clinical Pastoral Educators”, Charles E. Hall Jr., „New Thrusts for the Association for Clinical Pastoral Education”, Paul E. Johnson, „Fifty Years of Clinical Pastoral Education”, în „The Journal of Pastoral Care”, decembrie, 1968, pp. 194-206. L. Harold DeWolf, „Needed: All-Round Pastoral Training”, în „Pastoral Psychology”, martie, 1969. Seward Hiltner, „A Movement Comes of Age”, în „Pastoral Psychology”, octombrie, 1970, p. 49.

Edward E. Thornton, *Professional Education for Ministry: A History of Clinical Pastoral Education*, Abingdon Press, 1970. Charles V. Gerkin, „Clinical Pastoral Education and Social Change”, în „The Journal of Pastoral Care”, septembrie, 1971, p. 175. Henry T. Close, „Clinical Pastoral Education for Couples”, în „The Journal of Pastoral Care”, iunie, 1972, p. 128. Hugh B. Hammett, „The Historical Context of the Origin of Clinical Pastoral Education”, în „The Journal of Pastoral Care”, iunie, 1975, p. 76.

Augustus F. Verdery, „Cross-Cultural Clinical Pastoral Education in Switzerland”, Kenneth R. Mitchel, „Clinical Pastoral Education Experiences in Netherlands”, în „The Journal of Pastoral Care”, iunie, 1973, pp. 107, 120.

¹ Russell Burck, „The New Pastoral Care in Germany”, în „Pastoral Psychology”, vara 1978, p. 219. Keith W. Keidel, „Adapting Clinical Pastoral Education to an Asian Life Style”, în „The Journal of Pastoral Care”, martie, 1975, p. 35.

² Thomas H. McDill, „Books in Pastoral Psychology – 1963”, în „Pastoral Psychology”, ianuarie, 1964, p. 14; „Books in Pastoral Psychology – 1964”, în „Pastoral Psychology”, ianuarie, 1965, p. 60; „Books in Pastoral Psychology – 1965”, în „Pastoral Psychology”, ianuarie, 1966, p. 12; „Books in Pastoral Psychology – 1966”, în „Pastoral Psychology”, ianuarie, 1967, p. 24; „Books in Pastoral Psychology – 1967”, în „Pastoral Psychology”, ianuarie, 1968, p. 23; „Books in Pastoral Psychology – 1968”, în „Pastoral Psychology”, ianuarie, 1969, p. 27; „Books in Pastoral Psychology – 1969”, în „Pastoral Psychology”, ianuarie, 1970, p. 5; Liston O. Mills „Books in Pastoral Psychology – 1970”, în „Pastoral Psychology”, ianuarie, 1971, p. 5; „Books in Pastoral Psychology – 1971”, în „Pastoral Psychology”, ianuarie, 1972, p. 5.

³ Douglas Lewis, „Do Psychology and Theology Speak the Same Language? A Comment on Mawrer's. The Crisis in Psychology and Religion”, în „The Journal of Pastoral Care”, 1964, p. 161. Daniel Day Williams, „In Relation to Theology”, în „Pastoral Psychology”, februarie, 1970.

zece ani în urmă cu termenii „mai” teologici, precum cel de teologie asistență pastorală, termen care astăzi este probabil cel mai consacrat în școlile americane de teologie.

În sfârșit, interesul reînnoit al Apusului raționalist pentru Răsăritul mistic a inspirat în zilele noastre destule tratate de teologie pastoral-duhovnicească¹.

Între timp, teologia grecească universitară, care a păstrat până nu demult intact sistemul teologiei academice occidentale antebelice, cu împărțirea scolastică consacrată a întregului material teologic, urmărește acum o oarecare sincronizare cu evoluția teologiei pastorale, care până nu demult era o anexă a dreptului canonic. Momentul este hotărâtor, pentru că ar fi un eșec dacă efortul acesta ar urma odiseea ultimelor două decenii ale teologiei pastorale apusene, care a fost cu desăvârșire necunoscută realității ortodoxe din Grecia.

Această stare critică în evoluția teologiei pastorale grecești prelungește dificultățile cu care se confruntă redactarea unei cercetări teologice pastorale, care ar dori să dobândească o recunoaștere universitară.

Una dintre aceste dificultăți, probabil cea mai serioasă, este constrângerea de a fi folosite metode academice, lucru ce ar duce la elaborarea unor texte posibil pastorale ca formă, dar nu ca esență, ținând cont de faptul că metodologia în teologia pastorală constituie o parte fundamentală a ființei ei. O lucrare de teologie pastorală, pentru a fi autentică, trebuie să pornească de la trăirile pastorale ale autorului și să vizeze trăirile pastorale ale

¹ Walter Huston Clark, „Religion and Parapsychology”. Numărul întreg al revistei este consacrat aceluiași subiect. „Pastoral Psychology”, septembrie, 1970.

Benedict M. Ashley, O.P., „A Psychological Model with Spiritual Dimension”, în „Pastoral Psychology”, mai, 1972, p. 31; James Lapsey, „Pastoral Pneumatology” și LeRoy Aden, „Faith and the Developmental Cycle”, în „Pastoral Psychology”, 1976, p. 25. Edward Thornton, „Spirituality and Pastoral Care”, Henry A. Selvey, „The Spiritual Experience: Speculation on its Nature”, Gerald G. May, „The Psychodynamics of Spirituality: A follow-up”, William Barry, „Prayer in Pastoral Care: A Contribution from the Tradition of Spiritual Direction”, în „The Journal of Pastoral Care”, iunie, 1977, pp. 73, 76, 84, 91.

cititorilor. Aceasta este una dintre concluziile și convingerile de bază ale mișcării contemporane a psihologiei pastorale, dar și o poziție fundamentală a teologiei răsăritene, pentru care separarea între teorie și practică este de neacceptat.¹ Când l-au întrebat pe Avva Teonas: „Care este diferența dintre har și poruncile Legii?”, acela a răspuns: „Căutarea voastră ne pune din nou înaintea o întrebare de mare însemnătate, al cărei răspuns mă voi strădui să-l redau cât se poate prin cuvinte și să vi-l explic pe scurt; asta numai dacă gândurile voastre se vor conforma cuvintelor, deși știu că nimeni nu poate învăța sau cuprinde nemărginitul. Pentru că, așa cum ceea ce se dobândește prin trăire și nu prin învățare nu poate fi predat de cineva fără experiență, la fel nu poate fi nici înțeles sau asimilat de mintea celui care n-a pus temelii unei căutări și practici asemănătoare.”²

De asemenea, scopul care stă la baza alcătuirii unei lucrări teologice pastorale este diferit de cel al redactării unei lucrări teologice academice. Lucrarea teologică pastorală constituie o contribuție fundamentală la cultivarea și dezvoltarea teologiei pastorale, reprezentând un ajutor necesar pentru cei care exercită o lucrare pastorală, în timp ce lucrarea teologică academică vizează rezolvarea problemelor teologice academice.

La fel, folosirea unei bibliografii neortodoxe prezintă dificultăți pentru alcătuirea unei lucrări teologice pastorale ortodoxe. Pastorală este teologie aplicată. Modul aplicării unei teologii neortodoxe nu-l poate ajuta pe preotul ortodox să-și preschimbe teologia ortodoxă în practică pastorală. De pildă, abordarea pastorală a unui bolnav de către pastorul protestant este cu desăvârșire diferită de cea a preotului ortodox, pentru că pastorul protestant aplică o ecleziologie diferită în actul pastoral. Întâi de

¹ Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, James Clark & Co Ltd, Londra, 1968, pp. 202-203.

² Casian, *Convorbiri*, „Prima convorbire cu Avva Teona” XXXII, „The Nicene and Post Nicene Fathers”, seria a II-a, vol. XI, Wm. B. Eerdmans Publ. Co., Michigan, 1964, p. 516.

toate, nu vine la bolnav ca un purtător al harului dumnezeiesc și ca reprezentant al Bisericii, adică al Trupului lui Hristos, ci ca o persoană care aduce bolnavului în principal interesul său personal. În pastorație erezia nu rămâne doar literatură, ci devine o realitate palpabilă, cu influențe directe asupra omului și asupra vieții lui. Așa cum vom arăta mai târziu, abordarea doliului, când se bazează direct sau indirect pe o teologie eronată a morții, poate crea nu numai piedici serioase în dezvoltarea duhovnicească și, prin urmare, în mântuirea omului, ci chiar stări psihopatologice și psihosomatice dintre cele mai grave.

Redactarea unui studiu care se ocupă cu moartea și cu doliul se mai confruntă și cu o altă mare dificultate, pentru că moartea și doliul, care au fost dintotdeauna într-o anumită măsură teme nedorite, în zilele noastre au devenit aproape intolerabile. În ultimii ani s-a păstrat o tăcere discretă în jurul temei morții. Cultura contemporană tehnocrată și diferitele sisteme care fac aluzie la atotputernicia omului se simt de asemenea foarte jenate în preajma temei morții, pentru că moartea constituie o combatere nimicitoare a iluziei lor. Moartea este piatra de încercare care arată valoarea reală a oricărei teorii asupra lumii și a oricărui sistem politic. Sistemele care evită această încercare nu au nici o credibilitate. Pare o ironie stranie faptul că tocmai Nikos Kazantzakis va propovădui prin gura lui Zorba: „Dacă toate cărțile și toate cugetările și toate strădaniile omenești nu ne pot spune nimic despre moarte, ce valoare au? Trebuie să experiem moartea, ca să cunoaștem viața. Cel care urăște moartea urăște viața. Cel care ignoră moartea duce o viață superficială! Așa cum pricipi moartea, așa înțelegi și viața. Așa cum viețuiești, la fel vei și muri și, așa cum mori, ai și viețuit!”

Creștinismul nu numai că n-a evitat, dar a și biruit cu desăvârșire moartea și de aceea este și singurul care poate și trebuie să răspundă nevoii imperioase a unei abordări a morții și doliului, pe care civilizația contemporană a învăluit-o într-o tăcere discretă.

Dar o abordare serioasă a morții și a doliului din punctul de vedere al teologiei creștine se impune și pentru următoarele pricini:

Noul Testament ne îndeamnă să plângem cu cei ce plâng (v. Romani 13, 25). Hristos îi pomenește în mod special pe cei care plâng în „Fericirile” Sale, pentru că experiența tânguirii le dă posibilitatea să recunoască și să nădăjduiască în realitatea Împărăției lui Dumnezeu (v. Matei 5, 4). Conform cărții *Faptele Apostolilor*, prima neînțelegere creată în comunitatea creștină din Ierusalim a fost legată de asistența oferită văduvelor și orfanilor (v. Fapte 6, 1 ș.u.).

Biserica are legătură cu moartea și cu doliul mai mult decât oricare altă organizație.

Practica ecleziastică contemporană legată de moarte și de modul desfășurării înmormântării este caracterizată de un profesionalism rece și aproape cinic.

Teologia este singura disciplină care, după epoca Iluminismului, a continuat să se ocupe cu problema morții și a nemuririi, chiar dacă, de obicei, această preocupare a fost pur teoretică.

De regulă, teologia, mai mult decât orice altă ramură, a insistat pe abordarea plenară a omului și s-a opus efortului de fragmentare a științei despre om pe specialități distincte.

O cercetare pastorală a asistării durerii care s-ar sprijini doar pe aceste criterii și ar urma metodologia la care ne-am referit mai sus ar fi lipsită de seriozitate științifică. Nimeni nu-i poate ilumina pe alții în tratarea acelor stări omenești pe care nu le-a încercat el însuși. Nu poate aborda pastoral starea celui îndoliat ca o realitate obiectivă cu desăvârșire, pentru că, așa cum se va demonstra mai târziu, aceasta ține în foarte mare măsură de abordarea fericită sau nefericită a sentimentelor pe care le are preotul însuși despre moarte.

„Să scrii despre moarte înseamnă să te întrebii despre propria ta moarte și despre moartea celor pe care-i iubești. Înseamnă să

fi cuprins de neliniște și de multe ori de durere. Preocupările legate de problema morții pot duce la paroxism tendințele ipohondrice ascunse, pe care probabil le avem, îndemnându-ne să cheltuim banii cu vizite la medici, ca să ne asigurăm că suntem sănătoși.”

„Și mai surprinzător, a scrie despre moarte poate însemna confruntarea cu o cenzură din partea fraților, editorilor, prietenilor și a eventualilor cercetători.” „Ce subiect macabru! Toți vom muri într-o zi, dar trebuie neapărat să vorbim despre acest lucru?” – sunt câteva din observațiile obișnuite¹.

De asemenea, o viziune a teologiei ortodoxe asupra morții este indispensabilă. Înainte de a-l ajuta pe preot să preschimbe în act pastoral învățătura Bisericii despre moarte, va trebui să ne asigurăm că el cunoaște această învățătură. Așa cum o lucrare teologică pastorală care ar formula învățături, fără să arate modurile concrete de transformare a lor în act pastoral, ar fi defectuoasă (închipuire nefondată după Sfântul Maxim Mărturisitorul), la fel ar fi de imperfectă dacă n-ar prezenta cu claritate învățăturile pe care dorește să le preschimbe în act pastoral.²

Biserica, de-a lungul veacurilor, s-a confruntat pastoral cu starea de doliu și a acumulat o experiență foarte prețioasă pentru noi. Familiarizarea preotului care dorește să dezvolte moduri eficiente de confruntare a stării de doliu cu această experiență este indispensabilă. De asemenea, este necesară valorificarea corespunzătoare a acestei experiențe, pentru că este foarte probabil să fi existat în lăuntru Bisericii cazuri nefericite, izolate, neconforme în esență cu învățătura ei în abordarea stării de doliu, care vor pune în pericol și studiul, și valorificarea acestei experiențe eclesiastice.

Textele noastre folclorice ne vor arăta că poporul a transformat învățătura Bisericii referitoare la natura și la sensul morții în

¹ Cima Star, „To Write About Death, We Must Contemplate Our Own Death” in *Death and Ministry*, ed. J. Donald Bane, The Seabury Press, Inc., New York, 1975, pp. 21-24.

² Vladimir Lossky, *op. cit.*, pp. 202-203.

practică de zi cu zi, în experiență și tradiție culturală, și de aceea însemnătatea lor pentru orice efort de studiu și dezvoltare a abordării pastorale a doliului este neprețuită. Tradiția noastră populară are o foarte mare importanță pentru pastorația ortodoxă, în raport cu respectivele concepții ale psihologiei și psihiatriei, pentru că cele din urmă se bazează pe observații extrase dintr-un spațiu cultural foarte diferit de al nostru. De aceea, concluziile lor nu sunt aplicabile în spațiul ortodox, în timp ce tradiția noastră populară poate să ne îndrepte spre aflarea soluțiilor pastorale cele mai autentice și mai necesare pentru diferitele probleme omenești.

Rezultatele psihologiei, psihiatriei și ale recente tanatologii, referitoare la starea doliului, sunt cu certitudine un alt izvor însemnat de informații folositoare pentru dezvoltarea unei abordări pastorale eficiente a acestei stări. Ca și experiența Bisericii, și concluziile psihologiei și psihiatriei trebuie acceptate fără spirit polemic și valorificate corect. De multe ori se creează părerea că experiența Bisericii și demersurile științei se contrazic. În aceste situații va trebui să cercetăm contradicția cât mai imparțial cu putință, dar și cu atenție. În demersul nostru va trebui să luăm în calcul faptul că, în privința unor subiecte precum cele legate de abordarea stării doliului, experiența Bisericii este de veacuri, în timp ce concluziile științei sunt urmările relative ale unor observații și cercetări recente. Concluziile științei, care deseori par impresionante, se arată mai târziu inexacte în majoritatea cazurilor. Convingerea că metoda științifică este infailibilă este contestată în zilele noastre. Concluziile științifice relative, în ceea ce privește psihologia percepției și problema gnozei în general, demonstrează foarte convingător relativitatea metodei științifice.¹

William James a ajuns la concluzia că „introspecția este dificilă și nesigură tocmai pentru că, dintre toate observațiile de ori-

¹ Robert E. Ornstein, *The Psychology of Consciousness*, Penguin Books, New York, 1995; *The Nature of Human Consciousness*, The Viking Press, New York, 1974.

ce gen, pe aceasta urmează să ne sprijinim la început, în principal și întotdeauna”.¹

Și un medic psihiatru contemporan completează: „Este dificil în cultura noastră să înfruntăm evenimentele unice, pentru că de câteva sute de ani conștiința noastră a fost deformată în întregime de raționalismul Renașterii și de dezvoltarea metodei științifice. Unul dintre elementele definitorii ale metodei științifice este că ignoră elementele singulare. Ea s-a format în abordarea acestor fenomene care se întâmplă repetat în natură sau pot fi reconstituite tehnic, repetat, în laborator. Orice realitate care înseamnă un eveniment unic, fie de natură psihologică, fie de altă natură, este ignorată cu desăvârșire. Dacă un astfel de aspect nu poate fi ignorat, este prezentat ca ireal sau, sub aspect psihologic, devine de la sine para-sentiment, pseudo-sentiment, sau este respins ca «simplă închipuire». Dacă în lumea fizică se provoacă o confuzie, știința nu are la îndemână un mod în care s-o abordeze sau s-o explice. Firește că o asemenea stare, în realitate, nu este deloc științifică. Cercetătorul autentic observă și descrie imparțial toate fenomenele, le cercetează și le explică după posibilități. Știința adevărată nu-și limitează atenția doar la fenomene, pentru care a dezvoltat o atenție specială. Din nefericire însă, în afară de câteva minți luminate ale cercetătorilor autentici, toți ceilalți sunt tehnologi.

Teologii, înainte cu câteva veacuri, au început să piardă luptă după luptă în războiul neîntrerupt dintre religie și știință. Răspunsul lor la această provocare a constat în a se identifica cu dușmanul, ca să folosim o expresie psihiatrică. Astfel, și teologii încep să disprețuiască evenimentele unice, nu doar minunile, ci și multe dintre experiențele religioase personale, care sunt trecute cu vederea. Teologia și-a uitat rolul ei consacrat, acela de ocrotitoare a evenimentului unic, fie că acesta era un eveniment obiectiv exterior, fie unul subiectiv psihologic. Procedura efortului de

¹ William Jones, *Principles of Psychology*, Dover Press, New York, 1950, p. 191.

transformare a credinței într-o chestiune rațională absolută a început și, astfel, spațiile mai largi și fundamentale ale experienței omenești n-au mai fost apreciate cu respectul cuvenit din punct de vedere intelectual.”¹

Studiile care au tangență într-un oarecare mod cu teologia și care nu cunosc aceste afirmații recente legate de metoda științifică ar fi și anacronice, dar nici n-ar avea posibilitatea să contribuie în chip însemnat la viața omului contemporan.

Cercetările dezvoltate de Freud și de urmașii săi despre schimbările sufletești survenite în urma despărțirii îl vor ajuta pe păstor să înțeleagă psihologia îndoliatului, iar concluziile în premieră ale lui Lindemann și ale celorlalți cercetători despre simptomele normale și anormale ale doliului, observațiile lui Kübler-Ross și ale întregii literaturi tanatologice recente îl vor ajuta pe preot să abordeze cu succes pe membrii turmei sale, care se tânguiesc pentru pierderea unei persoane dragi.

În final, o analiză pastorală a slujbei înmormântării și demonstra, pe de o parte, că aceasta a fost alcătuită din motive pastorale și, pe de altă parte, că ea conține liniile directe pentru abordarea pastorală a doliului pe care preotul va trebui să se străduiască să le materializeze.

O cercetare privind abordarea pastorală a celor îndurerați nu va putea ignora diferența dintre cultura tradițională occidentală și cea răsăriteană în ceea ce privește obiceiurile de înmormântare, abordarea morții și a doliului, pentru următoarele motive:

a) această comparație apare aproape în toate studiile care s-au scris, odată cu dezvoltarea recentă a tanatologiei;

b) fără îndoială, aceste două tradiții culturale au dezvoltat moduri total diferite de abordare a doliului. Dintre acestea, conform cu cercetările tanatologice de mai sus, unul este întotdeauna patogen. Această ultimă concluzie este deosebit de impor-

¹ Ruth Tiffany Barnhouse, „Spiritual Direction and Psychotherapy”, în „The Journal Pastoral Care”, septembrie, 1979, vol. XXXIII, pp. 150-151.

tantă pentru noi, deoarece ni se impune tendința de a fi trecută cu vederea tradiția noastră culturală, specifică, de dragul celei care este considerată patogenă.

Diferența dintre tradiția noastră culturală și cea apuseană, în mod special cea anglo-saxonă, în ceea ce privește abordarea morții este evidentă și pentru un nespecialist și confirmată permanent sub aspect clinic.

Cercetarea aceasta se bazează pe ipoteza conform căreia experiența clinică oferă numeroase indicii despre diferența culturală, care are fundament teologic. Adică, ea este expresia diferenței care există între creștinismul răsăritean și cel occidental, în mod special protestant, în privința teologiei morții. Cei care au experiență clinică, adică cei care l-au abordat clinic pe cel îndoliat în spațiul cultural anglo-saxon și în spațiul cultural grecesc – mai ales la sat – au cunoscut bine și diferența și au confirmat și fundamentul teologic al acestei diferențe. De altfel, studiul nu consideră această ipoteză demonstrată științific.

O altă ipoteză a acestui studiu, care necesită pe mai departe o dovadă științifică, este că fundamentul tradiției culturale populare grecești, în general, în ceea ce privește abordarea morții și a doliului, este reprezentat de învățătura ortodoxă, fără să se excludă moștenirile și influențele precreștine.

II

DESPRE TEOLOGIA MORȚII

Telefonul din biroul Bisericii Sfântul Gheorghe sună. Răspunde preotul paroh. La celălalt capăt al firului se aude o voce bărbătească tulburată:

– Cu părintele Gheorghe, vă rog!

– Părintele în persoană la telefon!

– Părinte, fiul doamnei G. a murit într-un accident de mașină acum câteva ore, și v-am rămâne îndatorați dacă ați veni să vorbiți cu mama lui!

– Vin cât pot de repede! a răspuns preotul.

Părintele Gheorghe era un preot încă tânăr, care slujea la Biserica Sfântul Gheorghe de aproximativ doi ani și care cunoștea destul de bine familia doamnei G. Creștina aceasta îl chema în fiecare lună pentru sfeștanie și, din discuțiile pe care le-a avut cu ea, a aflat destule despre familia ei. Domnul și doamna G. erau de vârstă mijlocie și aveau un fiu pe care-l iubeau mult: Ionel, student în anul al doilea la facultatea de matematică-fizică. Părinții aveau o mare slăbiciune pentru unicul lor fiu, de care erau mulțumiți și mândri. Acesta era un tânăr care promitea multe și care răspundea pe măsură iubirii și așteptărilor părinților lui. Înainte cu un an, familia își cumpăraseră o mașină și Ionel mergea cu aceasta la facultate, unde s-a întâmplat tragicul accident. A murit pe loc și părinții au aflat de cumplitul eveniment cu puține ore înainte de primirea acestui telefon de către părinte. Ru-