



REVISTA CATEDREI DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
ȘI ASISTENȚĂ SOCIALĂ - BAIA MARE

STYDIA UNIVERSITATIS
SEPTENTRIONIS -
THEOLOGIA ORTHODOXA

Anul II, Nr. 1, ianuarie-iunie, 2010

**STUDIA
UNIVERSITATIS
SEPTENTRIONIS
THEOLOGIA ORTHODOXA**

**Anul II, Nr. 1
ianuarie-iunie / 2010**

**UNIVERSITATEA DE NORD BAIA MARE
FACULTATEA DE LITERE
CATEDRA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
ȘI ASISTENȚĂ SOCIALĂ**

**SOCIETATEA DE STUDII TEOLOGICE ORTODOXE
DIN ROMÂNIA (SSTOR)**

**STUDIA UNIVERSITATIS
SEPTENTRIONIS
THEOLOGIA ORTHODOXA**

Anul II • Nr. 1
Editura Universității de Nord
Baia Mare 2010

2010 UNIVERSITATEA DE NORD

Toate drepturile rezervate editurii și comitetului de redacție
al Catedrei de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială

Editura Universității de Nord este acreditată de C.N.C.S.I.S. -cod 22
*(Consiliul Național al Cercetării Științifice
din Învățământul Superior)*

Pagina web a CNCSIS: www.cncsis.ro

*Toate drepturile rezervate. Tipărit în România. Nici o parte din această
lucrare nu poate fi reprodusă sub nici o formă, prin nici un mijloc mecanic sau
electronic, sau stocată într-o bază de date fără acordul prealabil, în scris, al
editurii, al redactorului șef și al comitetului de redacție.*

*All rights reserved. Printed in Romania. No parts of this publication may
be reproduced or distributed in any form or by any means, or stored in a data base
or retrieval system, without the prior written permission of the Editors, Executive
Editor and Redactions committees.*

Tehnoredactare: ADRIAN GH. PAUL

Culegere text: ADRIAN GH. PAUL, MIRCEA FARCAȘ

Director editură: Mircea FARCAȘ

Consilier editorial: Constantin CORNIȚĂ

REDACTIA ȘI ADMINISTRAȚIA

Secția de *Teologie Ortodoxă și Asistență Socială*
din cadrul Universității de Nord

Str. CRIȘAN, Nr. 5-7

4800 Baia Mare, Jud. Maramureș.

Pagina web a Catedrei **<http://tas.ubm.ro>**

Tel: **004.(0)262.276305; 0748.206767;**

E-mail: **pr.adrianpaul@gmail.com; adi_paulbm@yahoo.com**

Tiparul executat la

S.C. Designprint S.R.L.

4800 Baia Mare, Str. Victor Babeș nr. 43/2

Tel: 0740417892; E-mail: designprint_ro@yahoo.com

REFERENȚI ȘTIINȚIFICI

- Prof. univ. dr. **Alexandru SURDU** – Academician, președinte al secției de Filosofie, Teologie, Psihologie și Pedagogie a Academiei Române
Pr. prof. univ. dr. **John Antony Mc GUCKIN** – Universitatea Columbia, New York
Pr. prof. univ. dr. **Theodor DAMIAN** – Institutul Român de Teologie și Spiritualitate Ortodoxă din New York
Pr. prof. univ. dr. **Ioan CHIRILĂ** - decanul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj Napoca
Prof. univ. dr. **Petre DUNCA** –decanul Facultății de Litere a Universității de Nord din Baia Mare

COMITETUL DE REDACȚIE

- Președinte:** Dr. h.c. P.S. **JUSTINIAN CHIRA**,
episcopul Maramureșului și Sătmărilor
- Vicepreședinte:** P.S. **JUSTIN HODEA SIGHETEANUL**,
Arhiepiscop vicar al Episcopiei Ortodoxe
a Maramureșului și Sătmărilor
- Redactor- șef:** Pr. conf. univ. dr. **Adrian Gh. PAUL**
Secretar de redacție: Pr. lect. univ. dr. **Vasile BORCA**
- Membri:** Prof. dr. **Petru DUNCA**, *-decan*; Pr. conf. dr. **Ștefan POMIAN**
-șef de Catedră, Conf. dr. **Ștefan VIȘOVAN**, Pr. lect. dr. **Cristian ȘTEFAN**- *consilier cultural eparhial*, Pr. lect. dr. **Dorinel DANI**, Pr. lect. dr. **Teofil STAN**, Pr. lect. dr. **Marius NECHITA**, Lect. dr. **Mircea FARCAȘ**, Lect. dr. **Ioan TOHĂȚAN**, Asist. drd. **Valerian MARIAN**, Asist. drd. **Eusebiu BORCA**.
- Colaboratori:** Prof. dr. ing. **Dan Călin PETER** –*rectorul* Universității de Nord, Prof. dr. **Georgeta CORNIȚĂ** –*prorector*, Prof. dr. **Vasile HOTEA** –*secretar științific universitar*, Conf. dr. **Gh. Mihai BÂRLEA** –*prodecan*, Conf. dr. **Florian ROATIȘ**, Conf. dr. **Oliviu FELECAN**, Conf. dr. **Mihaela MUNTEANU**, Lect. dr. **Nicoleta FEIER**, Asist. drd. **Minodora BARBUL**.

**STUDIA
UNIVERSITATIS SEPTENTRIONIS
THEOLOGIA ORTHODOXA
Anul II, Nr. 1, ianuarie-iunie 2010**

EDITORIAL OFFICE: Crisan no. 5-7, Baia Mare ☎ Phone: 004.(0)262.276305.

SUMAR –CONTENTS – SOMMAIRE –INHALT

EDITORIAL

Interviu cu Profesorul de Teologie **George ALEXE**, Detroit, SUA p. 5

TEOLOGIE BIBLICĂ

1. **Justin HODEA, P.S.**, *Dimensiunea profetică a activității
lui Ioan Botezătorul în descrierea Evangheliilor sinoptice* p. 15
2. **Vasile BORCA**, *Câteva considerații asupra cronologiei
vechi-testamentare* p. 49
3. **Ginel A. IVAN**, *Creația. Unitatea și valoarea ei
în lumina Revelației biblice* p. 57

TEOLOGIE ISTORICĂ

Valerian MARIAN, *Accente ale activității omiletice a clerului
din Moldova și Muntenia în sprijinul realizării
Unirii Principatelor Române* p. 97

TEOLOGIE SISTEMATICĂ

Adrian Gh. PAUL, *Elemente doctrinare de natură soteriologică
în Teologia Sfântului Irineu de Lyon*..... p. 121

THEOLOGIA OECUMENICA

Ioan PAUL al II-lea, Papa, *Familiaris Consortium* p. 171

ASISTENȚĂ SOCIALĂ ȘI PSIHOTERAPIE ORTODOXĂ

1. **Adriana F. CĂLĂUȚ**, *Analiza supervizării în Asistență Socială
și Psihoterapie* p. 217
2. **Tănase Ion FILIP**, *Elemente de psihoterapie ortodoxă* p. 233

TRADUCERI

1. **R.P.C. RANSON**, *Doctrina Sfântului Vasile cel Mare, despre Sfânta Tradiție, în relația acesteia cu Duhul Sfânt*, în traducere românească din limba engleză de **Claudiu POP**..... p. 249
2. **Chromatius de Aquileea**, *Predici*, în traducere românească din limba latină de **Marius BUDEA**..... p. 265

RECENZII

1. **IOAN MARIN MĂLINAȘ**: *Pentarhia – Pentarhias*, vol. II/1 și vol. II/2, **Prof. Maria V. NEAGU**..... p. 293
2. **IOAN MARIN MĂLINAȘ**: *Dypticon or Patriarchal and Imperial Chronology*, **Prof. Maria V. NEAGU** p. 297

SOMMAIRE p. 299

EDITORIAL

Evoluția actuală prin care trece România și Republica Moldova este rezultatul înstrăinării noastre de Dumnezeu

**Interviu cu Profesorul de Teologie
George Alexe, Detroit SUA**

G. G.: Puteți să ne dați câteva date biografice și profesionale despre Dumneavoastră?

George Alexe: Desigur, dar nu mai înainte de a vă mulțumi pentru oportunitatea pe care mi-ați oferit-o de a răspunde întrebărilor Dvs.! Am văzut lumina zilei în comuna Smârdan, județul Buzău, la 26 noiembrie, 1925, într-o familie binecuvântată de Dumnezeu cu trei copii. Părinții mei, acum chemați la Domnul, de la care am învățat mai întâi școala vieții și ce înseamnă să fii român adevărat, iubitor de limbă și de credința noastră ortodoxă, de obiceiurile și de datinile strămoșești, dar mai ales de întreg neamul nostru românesc, au fost agricultori harnici, care ne-au crescut în frica de Dumnezeu, ne-au dat la învățătură și cărora le vom păstra recunoștința veșnică, rugându-ne pentru odihna sufletelor lor.

După absolvirea școlii primare (1933-1937) în satul natal, am făcut studii secundare (1937-1945) la Seminarul Teologic “*Kesarie Episcopul*” din Buzău, cele universitare (1945-1949) și postuniversitare (1951-1955) la Facultatea de Teologie a Universității din București, mi-am dedicat întreaga viață slujirii Bisericii Ortodoxe Române din Țară și de peste hotare, pe plan misionar, teologic, literar și artistic.

Între anii 1948 și 1969 am funcționat în sectorul cultural al Arhiepiscopiei Bucureștilor, în Corala Patriarhiei Române, în redacția revistelor centrale bisericești, în Biblioteca Centrală a Sfântului Sinod și în cadrul Departamentului de Relații Externe Bisericești al Patriarhiei Române.

În anul 1969, împreună cu soția mea, Ruxandra Didi Alexe, artist plastic și pictor de icoane bizantine românești, ne-am stabilit, mai întâi în Canada și apoi în Statele Unite ale Americii, unde amândoi ne-am continuat activitatea culturală, literară, editorială și artistică în cadrul Departamentului Publicațiilor de pe lângă Arhiepiscopia Ortodoxă Română din America și Canada (1969-2002). Între anii 1966 și 1976, împreună cu Părintele Anania, actualul Arhiepiscop și Mitropolit al Clujului, Crișanei, Albei și Maramureșului, și apoi singur, între anii 1977-2002, am lucrat la editarea și publicarea revistei “*Credința*”, precum și a calendarului-

almanah “*Credința*”, publicațiile oficiale ale Arhiepiscopiei Misionare. În anul 1971, am înființat împreună cu soția, Societatea Culturală și Corala “*România*” de pe lângă Catedrala Ortodoxă Română “Sfânta Treime” din Detroit, Michigan, iar între anii 1973-1984, revista și colecția literară de Teologie, cultură și artă “*Comuniunea Românească*”.

Am publicat și editat cărți și reviste, precum și numeroase studii, eseuri și articole de spiritualitate și cultură creștină ortodoxă în România, Europa, Statele Unite și Canada, participând activ cu comunicări teologice, istorice și literare, la simpozioane și congrese internaționale. De asemenea, am organizat în Statele Unite și Canada, numeroase manifestări culturale și artistice, concerte de muzică psaltică bizantină, de colinde și de coruri populare și patriotice românești, expoziții de artă românească, însoțite de conferințe educative și culturale, precum și participări active în cadrul unor mari festivaluri folclorice și etnice, americane și canadiene.

În prezent încerc să fiu de folos Institutului Român de Teologie și Spiritualitate Ortodoxă din New York, înființat în anul 1993 de Părintele Prof. Dr. Theodor Damian. Astfel, fac parte din colegiul de redacție al revistei de spiritualitate și cultură românească “*Lumina Lină*” din New York și sunt editor împreună cu Părintele Theodor Damian al revistelor “*Symposium*” din New York și “*Romanian Medievalia*” din Detroit, Michigan.

Din anul 2001, organizez sesiunile românești finanțate de Institutul Român de Teologie și Spiritualitate Ortodoxă din New York, în cadrul Congresului Internațional de Studii Medievale de pe lângă Western Michigan University din Kalamazoo, Michigan.

De asemenea, fac parte din Uniunea Scriitorilor din România și din Academia Poetilor Americani din Statele Unite.

G.G.: *Ce anume din cultura de baștină românească v-a inspirat în profesia Dvs de-a lungul anilor?*

G.A.: Acel “*anume*” la care vă referiți Dvs, ar putea fi identificat, cred eu, cu chipul românesc de a fi și de a exista în lume, cu care ne naștem și ne străduim să-i asemănăm, transfigurându-l teandric prin cultura, arta și spiritualitatea creștină ortodoxă. Cele două calități ființiale ale chipului nostru etnic, prin care se aseamănă cu el însuși, sunt Omenia și Dorul care caracterizează Neamul Românesc în întregimea lui, fie că este liber în Țară, fie că este înstrăinat sau robit pe propria lui vatră strămoșească.

Evident, dacă omenia este o stare superioară a desăvârșirii umane, dorul este energia spirituală care pune în mișcare elanul nostru către această culme creștină ortodoxă a existenței noastre românești.

G.G.: *Cine v-au inspirat în profesia Dvs la vreun moment dat, sau încontinuu, din cultura română, ca să excelați la nivelul profesional la care sunteți acum?*

G.A.: În primul rând toți profesorii și îndrumătorii mei de la Seminarul Teologic “Kesarie Episcopul” din Buzău și de la Facultatea de Teologie a Universității din București, dar și alte personalități culturale și literare precum, de exemplu, Simion S. Mehedinți. Pe vremea aceea, cultura, arta și spiritualitatea autohtonă erau dominate, teologic și literar, de Nichifor Crainic (1889-1972), mare poet național și apologet al Ortodoxiei românești, profesor universitar de Teologie la Chișinău și la București, gazetar și conferențiar de excepție, director al vestitei reviste “Gândirea”, prin care a creat în România cunoscuta mișcare literară ortodoxă gândiristă. În acest climat autohton, spiritual, artistic și cultural, am fost educați mai toți seminariștii și studenții teologi din vremea aceea.

Ca să răspund direct la întrebarea Dvs, am fost inspirat de Nichifor Crainic și de colaboratorii săi literari și teologi la revista “Gândirea”, printre alții, de savantul patrolog Ioan G. Coman, de vestitul profesor și istoric al Bisericii Universale, Teodor M. Popescu, de Părintele Dumitru Staniloae, urmașul lui Nichifor Crainic la catedră, de profesorul de istoria religiilor Emilian Vasilescu și de marele dirijor și compozitor Nicolae Lungu, la care totdeauna voi adăuga cu emoție pe Părintele Gala Galaction, la înmormântarea căruia, în cimitirul Sfintei Mânăstiri Cernica, de lângă București, mi-a fost dat să închei, în numele foștilor săi studenți și ucenici de odinioară, seria cuvântărilor care s-au rostit la trecerea din această viață a marelui scriitor și a iubitului nostru Părinte. Profesorul Gala Galaction, a fost cu adevărat un apostol al credinței noastre strămoșești.

G.G.: *Cum vedeți evoluția României și a Republicii Moldova în această perioadă, atât în termeni generali de cultură, societate, politică, economie, cât și din punct de vedere al profesiei Dvs.?*

G.A.: Greu de spus și din mai multe puncte de vedere. Să nu uităm că evoluția în termeni generali de cultură, societate, politică, economie, din această perioadă, poartă stigmatele unor evoluții naționale anterioare, care la rândul lor stau și ele sub presiunea altor evoluții continentale dacă nu chiar mondiale, pe care e bine să nu le uităm deoarece ele au decis soarta Neamului nostru, cel puțin în ultimele două secole și de ele vor depinde în mare măsură și în viitor evoluția României și a Moldovei.

Actuala evoluție prin care trece întreg Neamul nostru Românesc, a fost precedată de o primă evoluție marcată de Dictatul de la Viena și cedarea Transilvaniei de Nord ungarilor, apoi de Pactul dintre Ribbentrop și Molotov, soldat cu ultimatumurile sovietice și cedarea fără luptă a Basarabiei, a Bucovinei

de Nord și a Ținutului Hertei rușilor, la care se adaugă și cedarea Cadrilaterului Dobrogean, de care au profitat din plin bulgarii.

Efectuată sub semnul celor două înspăimântătoare ideologii totalitariste de sorginte apuseană, fascistă și comunistă, această tragică evoluție a fost întreruptă, în prima parte a celui de al doilea război mondial, de o luminoasă tresărire a demnității naționale românești, care a dus la recucerirea provinciilor rupte din trupul României Mari, împreună cu Transnistria, ca în partea a doua a războiului să fie pierdute din nou și pecetluită soarta lor la Conferința de Pace de la Paris din 1947.

Din nefericire, din anul 1944 și până la revoluția din Decembrie 1989, se întinde evoluția catastrofală comunistă-sovietică, ultima plagă a desfigurării sufletului și a chipului românesc de a ființa în lume. Răspunsul corect la întrebarea Dvs trebuie să țină seama de realitățile românești actuale, traumatizate din toate punctele de vedere, privindu-le din perspectiva spirituală și națională, a restaurării sufletului și chipului românesc în aceeași comuniune românească de iubire și de părtășie la aceleași idealuri naționale de tradiții și datini românești, în spiritul etern al credinței noastre strămoșești. Trebuie să recunoaștem că ne aflăm într-o eră nouă, încă nedeplin eliberată de amintirea și teroarea cunoscutelor ideologii totalitariste. (...)

Evoluția actuală, atât a României cât și a Republicii Moldova, va depinde în mare măsură, de acum înainte, de abilitatea și de prezența României în pactul Nord Atlantic, alături de Statele Unite ale Americii, și eventual de primirea ei în Uniunea Europeană, alături de Franța și de alte țări latine, spre a-și recâștiga încrederea națională și internațională, rezolvându-și cu demnitate și conștiință națională greșelile politicii sale externe bazate pe amnezii istorice în cedarea de bună voie a unor teritorii strămoșești ale Neamului nostru.

Cât privește din punctul nostru de vedere, aceeași evoluție actuală prin care trece România și Republica Moldova este rezultatul înstrăinării noastre de Dumnezeu, de noi înșine și de Neamul din care facem parte. Sufletește, foarte mulți dintre Români nu mai simt decât foarte vag românește, mai ales dintre cei care și-au ales să trăiască în străinătate. Chipul nostru românesc, făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, trebuie restaurat haric în duhul credinței noastre strămoșești, pe care o facem vie și mântuitoare doar în Biserica Ortodoxă. Suntem slabi nu pentru că Țara noastră nu ar fi bogată. Adevărul este că nu *fizicește*, ci *sufletește* suntem slabi. Atât de slabi încât aproape nici nu mai distingem cine sunt adevărații dușmani ai Neamului și ai Bisericii noastre, pentru că în primul rând am ajuns să ne fim dușmani nouă înșine și unii altora, adică să ne facem de râsul lumii.

Unitatea spirituală a Neamului nostru, bazată pe unitatea credinței noastre strămoșești, a stat și va sta pururea la baza unității naționale. La ora actuală, evoluția prin care trece România și Republica Moldova este împiedecată de lipsa lor de unitate spirituală, dar și națională.(...)

G.G.: Unde credeți că România și Moldova excelează pe plan internațional și unde credeți că mai au de parcurs un drum anevoios până la rezultate satisfăcătoare?

G.A.: După câte înțeleg eu, dacă România și Moldova nu prea excelează în evoluția actuală pe plan local, cum or să exceleze pe plan internațional? Mai de grabă cineva ar putea crede că alții, ca să nu zic străinii, excelează probabil cu afacerile lor în România și Moldova, dar performanțele lor nu pot fi omologate și pe seama României sau a Moldovei. Ei excelează, nu noi. Poate exagerez, neavând la îndemână o documentare credibilă, dar eu am convingerea că atâta vreme cât România și Moldova nu vor realiza pe plan local, cât mai curând posibil, unitatea lor spirituală, culturală, artistică și națională, care să premeargă unității lor statale, definitive, nu vor realiza mare lucru.

Streinii și mai ales vecinii noștri hrăpăreți, cărora nu li se impun amnezii istorice, nu ne cunosc decât prin prisma intereselor lor arhicunoscute, toți urmărind cotropirea noastră comercială, economică, politică, religioasă și națională, iar noi, în marea noastră majoritate, nu ne cunoaștem cum trebuie nici strămoșii și nici **vatra** strămoșească, pe care ne-au lăsat-o moștenire și pe care a luat naștere Neamul nostru.

Nu ne cunoaștem nici Țara, nici istoria și nici măcar pe noi înșine, cel puțin atât ca să ne dăm seama de primejdiile care ne așteaptă și pe care, vrând-nevrând, trebuie să le înfruntăm și să le facem față noi, nu alții pentru noi. Ne lipsește unitatea spirituală și națională în acțiunile noastre religioase, politice și statale. Totdeauna ne-a plăcut să depindem de alții și nu de noi înșine. Poate din această lipsă de unitate spirituală și națională dăm impresia de dezorientare totală în evoluția actuală a umanității care se află în căutarea unui nou echilibru atât continental cât și mondial.

Toate formele anterioare antropocentrice, de globalizare totalitaristă, nedemocratică, iscate ca un blestem din Europa Apuseană, cărora le-am căzut victimă, au eșuat după cum bine se știe. Din nefericire, nu au dispărut și consecințele lor, cauzate mai ales de pactul Ribbentrop-Molotov și dureros simțite în România și Moldova precum și în teritoriile strămoșești din Bucovina de Nord, Ținutul Hertei, Transnistria, Basarabia de Sud, și Cadrilaterul Dobrogean.

Nu este exclus ca toate rănile și consecințele acestor globalizări satanice anterioare și nedemocratice, să fie vindecate și rezolvate de noul fenomen al globalizării mondiale, bazat pe democrație și principiile economice și capitaliste promovate de Statele Unite ale Americii.

Dar succesul noii globalizări de inspirație americană, va reuși în măsură în care se va ști să se armonizeze pe plan economic și democratic conflictele naționale, culturale, religioase și sociale, depășind spiritual cele două forțe antagoniste și profund unilaterale, promovate de antropocentrismul și teocentrismul Europei Apusene din ultimele veacuri. Formula împăcării antropocentrismului și teocentrismului Europei Romano-catolice și Protestante, într-o sinteză spirituală superioară, cu adevărat salvatoare a omenirii contemporane, este oferită de concepția teandrică, profund ontologică, proprie Ortodoxiei Răsăritene, care prin trăirea harică în Domnul nostru Iisus Hristos, restaurează chipul și asemănarea lui Dumnezeu în fiecare credincios în parte, restabilind adevărata întruchipare teandrică a divinului și a umanului în persoana umană.

În acest nou cadru mondial, România și Moldova au toate șansele să-și refacă, la modul teandric specific firii lor, unitatea spirituală și națională prin unirea lor definitivă și (...) în felul acesta contribuind cu forțe depline la instaurarea acestei noi globalizări mondiale despre care se vorbește tot mai mult în ultima vreme.

În concluzie, la întrebarea Dvs se poate răspunde că România și Moldova vor excela pe plan național și internațional prin apropierea lor tot mai mult de Statele Unite ale Americii, prin integrarea lor în Pactul Nord Atlantic. Dar până la obținerea de rezultate satisfăcătoare din toate punctele de vedere, vor avea probabil un drum anevoios de străbătut până la primirea lor în Uniunea Europeană, poate și după aceea.

Romanitatea apuseană cu faimoasa ei cultură și civilizație, nu ar avea decât de câștigat, întregindu-se cu spiritualitatea ortodoxă apostolică și patristică, de care acum duce lipsă, a credinței noastre strămoșești, sora bună a romanității apusene, păstrată intactă de pe vremea Imperiului Roman și până în prezent. De Gaulle avea dreptate când afirma cu prilejul vizitei lui în Țara noastră, că „*nu se poate vorbi de Europa fără Franța și România*”!

G.G.: *Mulți români au excelat din punct de vedere al profesiei lor odată ce au ajuns în țări streine. Ce credeți că face pe conaționalii noștri să reușească așa de des în străinătate, dar nu așa de bine poate și în patria mamă?*

G.A.: Este adevărat că mulți Români, desigur individual, au excelat din punct de vedere al profesiei lor odată ce au ajuns în țări streine și au reușit să se

impună și să facă cinste profesiei lor, datorită noilor condiții de existență oferite de țările respective și mai ales de nivelul lor superior de cultură și de civilizație.

Pe de altă parte trebuie să semnalăm și un aspect mai puțin îmbucurător. Toate aceste personalități românești de prestigiu stabilite temporar sau definitiv în străinătate, mai ales aici în America și Canada, fac parte integrantă, cu excepțiile de rigoare, din societatea americană sau canadiană și prea puțini se încadrează sau participă la viața culturală, artistică și religioasă a comunităților româno-americane și canadiene. Există un fel de separare dureroasă între aceste elite intelectuale, literare, artistice sau științifice românești din străinătate și frații lor de același neam stabiliți în aceleași țări care i-au primit cu aceeași considerație și pe unii și pe alții.

Mai mult, chiar elite originare din comunitățile etnice românești, care s-au impus pe plan național american sau canadian, s-au desprins, din nefericire, de viața culturală și religioasă a comunităților etnice româno-americane sau canadiene, unde s-au născut și și-au petrecut copilăria lor. Desigur, și unii și alții, toți suntem vinovați de această situație nefericită, dar mai ales dezbinarea religioasă care reflecta dureros lipsa noastră de unitate etnică și religioasă, care ne marginalizează în cadrul societății culturale pluraliste și multi-etnice americane sau al multiculturalismului canadian.

G.G.: *Mulți imigranți români din străinătate își pierd la scurt timp după sosirea în exil atât folosința limbii românești cât și se amalgamează societății adoptive complet. De ce credeți că ar fi bine ca aceștia să continue totuși să-și onoreze limba și cultura românească?*

G.A.: Folosiți în întrebarea Dvs expresia „după sosirea în exil”, care mi se pare anacronică. Desigur, imigranții români, cel puțin în această perioadă de timp, nu se mai pot considera „exilați”, sau nu mai pot fi considerați drept „exilați”. Când se va scrie adevărata istorie a „exilului românesc”, se va constata o mare diferență între vechiul exil românesc, al marilor personalități românești creatoare, care nu s-au mai întors în Țară la terminarea celui de al doilea război mondial, și noul „exil românesc” al ”dizidenților”, al celor care s-au autoexilat, luptând cu bravură împotriva dictaturii sovietice comuniste.

După revoluția din Decembrie 1989, noțiunea de „exil” se pare că și-a pierdut rațiunea ei de existență. Desigur nu și pentru Românii oprimați aflați sub stăpâniri streine de Neamul nostru și cărora exilul le-a rămas singura lor modalitate democratică de a lupta pentru apărarea drepturilor umane, religioase și etnice ale confrăților lor.

Oricum, răspunsul la întrebarea Dvs, privind menținerea limbii române și amalgamarea noilor imigranți în societățile adoptive în care s-au încadrat,

necesită o analiză specială a condițiilor de adaptare și de acomodare la noul mod de existență pe care noii sosiți îl întâmpină în străinătate. Fără îndoială, lipsa vizibilă de unitate religioasă și de solidaritate etnică, dar mai ales lipsa de organizare a unor ajutoare esențiale oferite noilor imigranți români, de asistență socială și de integrare a lor în comunitățile româno-americane sau canadiene, ar avea un cuvânt greu de spus dacă nu ar lipsi cu desăvârșire, în ciuda unor inițiative răzlețe și particulare. Cu toate acestea, nefolosirea limbii române, cel puțin în familie, mai ales cu copiii, în biserică și între ei, nu are nici o scuză. Și aici, lipsa de unitate și de organizare etnică, după modelul altor grupuri etnice demne de invidiat și de respectat, își spune cuvântul.(...)

Primul proverb care m-a impresionat în chip deosebit și pe care l-am auzit în anul 1966, de la vechii imigranți româno-americani, poate fi, de asemenea, un răspuns cu adânci și multiple semnificații culturale și spirituale, la întrebarea Dvs.: „*Nu poți să fii un bun american, dacă nu ești mai întâi un bun român*”. Pe plan național și internațional, acest proverb româno-american, de o deosebită distincție etnică, s-ar putea interpreta și altfel, punând în lumină contribuția culturală, artistică și spirituală româno-americană, atât la patrimoniul cultural american, cât și la patrimoniul cultural român, dovedind astfel cât de buni români și de buni americani sunt compatrioții noștri.

G.G.: *Vă mulțumesc pentru timpul acordat!*

G.A.: *Vă mulțumesc și eu pentru atenția dată!*

Interviu realizat de

Gabriel Gherasim

TEOLOGIE BIBLICĂ

**DIMENSIUNEA PROFETICĂ A ACTIVITĂȚII LUI IOAN BOTEZĂTORUL
ÎN DESCRIEREA EVANGHELIILOR SINOPTICE**

Doctorand (+) **Justin HODEA**

Arhiereu–vicar

Episcopia Ortodoxă Română a
Maramureșului și Sătmarului¹

Abstract

La recherche historique concernant **Saint Jean Baptiste** s'appuie notamment sur les données du Nouveau Testament. Dans la présente étude, notre recherche se concentre sur **les Evangiles Synoptiques** du Nouveau Testament, tout en essayant de souligner la **dimension prophétique** de Jean Baptiste de la perspective des trois Evangélistes: Marc, Mathieu et Luc. Le but de cette étude est d'identifier dans chaque Evangile synoptique les péripécies qui parlent de Jean Baptiste et en même temps d'observer la manière dans laquelle chaque évangéliste fait **le portrait** de Jean Baptiste, le comprenant par comparaison avec les péripécies parallèles aux autres Evangiles synoptiques, respectivement la façon dans laquelle est décrite la dimension prophétique de Jean Baptiste.

INTRODUCERE

Cercetarea istorică cu privire la Ioan Botezătorul se concentrează în principiu pe datele din Noul Testament. Cercetarea istorică pe care am survolat-o în primul referat s-a focalizat pe o altă sursă istorică majoră, *Antichitățile Iudaice* a lui Flavius Josephus². În prezentul referat vom continua cercetarea noastră focalizându-ne pe Evangheliile Sinoptice, încercând conturarea dimensiunii

¹ P.S. Sa drd. Justin Hodea Sigheteanul, *arhiereu vicar* al Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmarului din 1994, doctorand pe *Studiu biblic și exegetic al Noului Testament* în cadrul Universității Babeș-Bolyai din Cluj Napoca, sub coordonarea Pr. Prof. univ. dr. Stelian TOFANĂ. (Adresă web: www.episcopiammsm.ro).

² De exemplu, von Joseph ERNST (*Johannes der Tauffer*, Berlin-New York: W. de Gruyter 1989, p. 252), afirmă în ceea ce privește descrierea lui Ioan Botezătorul: „Josephus bietet keine neuen Informationen, die Bauberen Fakten stimmen mit dem Evangelium in den Grundzugen überein" [*„Josephus nu oferă informații noi, tezele de mai sus corespund caracteristicilor de bază ale Evangheliilor”*].

profetică a lui Ioan Botezătorul în înțelegerea fiecăruia dintre cei trei sfinți Evangheliști: Marcu, Matei și Luca.

Scopul acestui referat este (1) de a identifica în fiecare Evanghelie sinoptică pericopele care vorbesc despre Ioan Botezătorul și (2) de a observa modul în care fiecare evanghelist îl portretizează pe Ioan înțelege prin comparație cu pericopele paralele din celelalte Evanghelii sinoptice, respectiv modul în care este descrisă dimensiunea profetică a lui Ioan Botezătorul.

I. Dimensiunea profetică a activității lui Ioan Botezătorul în Evanghelia după Marcu

A. Pericopele Evangheliei după Marcu referitoare la persoana și lucrarea lui Ioan Botezătorul

Evanghelia după Marcu, ca și celelalte Evanghelii, prefățează începutul activităților publice ale lui Iisus prin **propovăduirea lui Ioan Botezătorul**³. Evanghelia după Marcu conține nouă pericope referitoare la persoana și lucrarea Sf. Ioan Botezătorul⁴. Acestea pot fi rezumate după cum urmează:

1. Ioan Botezătorul propovăduiește botezul pocăinței spre iertarea păcatelor - Marcu

1,2-6.

Ioan Botezătorul anunță venirea Mântuitorului - Marcu 1,7-8.

Botezul lui Iisus - Marcu 1,9-11.

Iisus merge în Galileea după întemnițarea lui Ioan Botezătorul - Marcu 1,14.

Iisus tâlcuiește semnificația postului ucenicilor lui Ioan - Marcu 2,18-22.

³ Pr. Prof. Dr. Stelian TOFANĂ, *Introducere în Studiul Noului Testament. Volumul II. Evangheliile după Matei și Marcu. Documentul Qulle*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, p. 350.

⁴ Discuții mult mai extinse despre Ioan Botezătorul în Evanghelia după Marcu, include pe E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus: Ergänzungsheft*. Edited by G. Sass. 2d ed. Gottingen, 1963, pp. 13-17; W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus: Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*. FRLANT 67. Gottingen, 1956. Translated by James Boyce, et al., under the title *Mark the Evangelist: Studies on the Redaction History of the Gospel*. Nashville, 1969, pp. 30-53; WINK, *op.cit.*, pp. 1-17; E. BAMMEL, "Das Ende von Q", In *Verborum Veritas: Festschrift für G. Stahlin*, ed. Otto Bocher and Klaus Haacker. 39-50, Wuppertal, 1970, pp. 96-99; ERNST, *op.cit.*, pp. 4-38.

Îngrijorarea lui Irod cu privire la Ioan Botezătorul după întemnițarea și decapitarea acestuia - Marcu 6,14-29.

7. Părerile publice referitoare la Iisus și mărturisirea lui Petru despre El ca Mesia - Marcu 8,27-30.

Iisus le spune ucenicilor că Ilie deja a și venit - Marcu 9,9-13.

Disputa Mântuitorului cu autoritățile iudaice privitoare la botezul lui Ioan – Marcu 11,27-33

B. Descrierea persoanei și lucrării lui Ioan Botezătorul în Evanghelia după Marcu

Evanghelistul Marcu caracterizează persoana și activitatea Sf. Ioan Botezătorul, încă de la începutul Evangheliei sale, ca împlinind profețiile Scripturilor (Maleahi 3,1 și Isaia 40,3) prin pregătirea venirii Domnului: „Iată, Eu îl trimit înaintea feței Tale pe îngerul Meu, care-Ți va pregăti calea; glasul celui ce strigă în pustie: Gătiți calea Domnului, drepte faceți-I cărările" (Marcu 1,2-3). Trăind în pustie și îmbrăcat în veșmânt profetic (1,4a.6), Ioan Botezătorul cheamă poporul la „botezul pocăinței spre iertarea păcatelor" (1,4b). Răspunzând propovădușii lui Ioan, o mulțime din „tot ținutul Iudeii și din Ierusalim" (1,5a) s-a botezat de către Ioan în râul Iordanului (1,5b). Austeritatea și autenticitatea vieții sale (1,6) pregătește propovăduirea venirii Celui care are o autoritate mai mare ca a lui și care îi va boteza cu Duhul Sfânt (1,7-8). În acele zile, ne relatează Evanghelia după Marcu, Iisus ajunge din Galileea la Iordan și este botezat de către Ioan. Ieșind din apă, cerurile se deschid, Duhul se pogoră peste Mântuitorul, iar glasul Tatălui zice: „Tu ești Fiul Meu cel iubit, întru Tine am binevoit" (1,9-11).

Evenimentele culminează în secțiunea introductivă a Evangheliei, după ispitirea Mântuitorului în pustie (1,12-13) cu arestarea lui Ioan Botezătorul și întoarcerea lui Iisus în Galileea, propovăduind Evanghelia împărăției lui Dumnezeu: „Plinitu-s-a vremea și împărăția lui Dumnezeu s-a apropiat; pocăiți-vă și credeți în Evanghelie" (1,14-15).

În această parte introductivă a Evangheliei după Marcu, Ioan Botezătorul este *Înaintemergătorul* care pregătește „calea Domnului" (1,3), adică a Mântuitorului. Propovăduirea profetică despre Cel ce urma să vină, este împlinită implicit în Iisus.⁵ Descrierea activității baptismale a lui Ioan pregătește cititorul

4 Robert L. WEBB afirmă că „această identificare nu este făcută explicit, și nici nu este identificarea lui Ioan cu Ilie-redivivus din 9,9-13" (Robert L. WEBB, *John the Baptizer and*

pentru relatarea botezului lui Iisus, a pogorării Duhului Sfânt și vestirii dumnezeiești privitoare la identitatea lui Iisus ca Fiu al lui Dumnezeu. În Evanghelia după Marcu, odată ce activitatea pregătitoare a lui Ioan Botezătorul, ca și Înainte-mergător, este desăvârșită, se pregătește scena în care Mântuitorul anunță începutul timpului eshatologic și intrarea în Împărăția lui Dumnezeu. Astfel, Marcufolosește activitatea ioaneică în mod hristologic pentru a argumenta perspectiva identificării începutului „Evangheliei lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu” (1,1).

Pericopele referitoare la Ioan Botezătorul din Evanghelia după Marcu (2-11), cu excepția celei care descrie întemnițarea și decapitarea lui Ioan (6,14-29), relatează accentul ioaneic al perspectivelor privind modul în care persoana și activitatea Mântuitorului sunt înțelese.

În Marcu 2,18-22 oamenii îl întreabă pe Iisus despre rațiunea pentru care ucenicii lui Ioan și fariseii postesc, iar ucenicii lui Iisus, nu.⁶ Această scurtă referire la modul de viață al lui Ioan, poate fi corelată cu descrierea dietei sale din 1,6b („se hrănea cu lăcuste și miere sălbatică”), însă, în acest context, are rolul de pregăti descrierea de către Mântuitorul a propriei Sale activități în termenii nunții, aparținând astfel timpului eshatologic al mântuirii („Pot oare nuntașii să postească în timp ce mirele este cu ei? Atâta timp cât îl au pe mire cu ei, nu pot posti” - 2,19).⁷ Așadar, activitatea Mântuitorului, aparținând timpului eshatologic al mântuirii, este incompatibilă cu cele ale lui Ioan Botezătorul și ale Fariseilor.

Prima parte a pericopei următoare (6,14-16) consemnează diverse opinii privitoare la identitatea Mântuitorului și a minunilor Sale: unii cred că Iisus este

Prophet: A Socio-Historical Study, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991, p. 51). BMMEL explică acest fenomen prin descrierea Evangheliei lui Marcu ca „evanghelia hristologiei indirecte” (BMMEL, *op. cit.*, p. 97).

⁶ Gramatical, este posibil să înțelegem că „οἱ μαθητὰν Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖον” din Mc 2,18a sunt subiectele verbelor „ἐρχονται καὶ λέγουσιν” din 2,18b (adică identitatea celor care vin și-l întreabă pe Iisus). Totuși, subiectul acestor verbe este de preferat a-l înțelege în sens impersonal (a se vedea și Î.P.S. BARTOLOMEU Valeriu Anania, *BIBLIA SAU SFÂNTA SCRIPTURĂ*, Ediție Jubiliară a Sfântului Sinod, București, 2001, p. 1499, nota a), deoarece în întrebare, ucenicii lui Iisus și fariseii sunt la persoana a treia. Evanghelistul Luca face o distincție clară (Luca 5,33), în timp ce Matei îi identifică pe interpelatorii cu ucenicii lui Ioan (Matei 9,14). A se vedea C. E. B. CRANFIELD, *The Gospel According to St Mark* (CGTC; Cambridge: Cambridge University Press, 1959) p. 108; W. L. LANE, *The Gospel According to Mark* (The New London Commentary on the New Testament; London: Marshall, Morgan & Scott; NICNT, 2; Grand Rapids: Eerdmans, 1974) p. 109; R. PESCH, *Das Markusevangelium I* (HTKNT, 2; Freiburg: Herder, I, 4th edn, 1984) p. 171; J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus I* (EKKNT, 2/2; Zurich: Benzinger Verlag; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978/1979) p. 112.

⁷ A se vedea R. A. GUELICH, *Mark 1-8.26*, WBC, 34A; Dallas: Word Books, 1989, pp. 110-11.

fie Ilie, fie un profet (6,15); alții cred că este Ioan Botezătorul înviat din morți (6,14), - părere susținută și de Irod Antipa (6,16). Această primă parte are rolul de a scoate în evidență răspândirea „numelui lui Iisus” (6,14), însă pregătește și cadrul descrierii morții lui Ioan (6,17-29). Ioan îl muștră pe Irod pentru căsătoria lui cu Irodiada, prima soție a fratelui său Filip, fapt ce o nemulțumește pe aceasta. Irod îl arestează pe Ioan, dar nu vrea să-l omoare. La o petrecere celebrând ziua de naștere a lui Irod, fiica Irodiadei dansează într-un mod care-l mulțumește pe Irod atât de mult încât el promite să-i dăruiască orice își dorește. Cu ajutor de la Irodiada, ea cere capul lui Ioan. Nedorind să-și încalce jurământul în fața invitaților săi, Irod poruncește execuția.

Ulterior, ucenicii lui Ioan „au venit, au ridicat trupul lui Ioan și l-au pus în mormânt” (6,29). Totuși, Irod nu apare într-o lumină nefavorabilă în relatarea acestei pericope. El „se temea de Ioan, știindu-l bărbat drept și sfânt, și-l ocrotea. Și, ascultându-l, rămânea'ndelung pe gânduri și bucuros îl asculta” (6,19). În fața cererii fetei Irodiadei, „s'a întristat mult” (6,26). Ioan Botezătorul este respectat ca o autoritate, apreciat ca un sfânt și ascultat ca un profet.⁸ Cu toate acestea, este subliniată și slăbiciunea lui „prin faptul că a respectat o promisiune compromițătoare și condamabilă”.⁹ Relatarea evanghelistului Marcu descrie moartea nedreaptă a profetului drept, prin mâinile unui om slab, la instigarea unei femei răzbunătoare.

În Marcu 8,27-30, ucenicii răspund întrebării Mântuitorului „Cine zic oamenii că sunt Eu?” cu aceeași perspectivă întâlnită și în 6,14-16: El este fie Ioan Botezătorul, fie Ilie, fie unul dintre profeți. În acest context, Petru Îl mărturisește pe Iisus ca fiind Mesia. Această pericopă accentuează identitatea mesianică a lui Iisus, Ioan fiind menționat doar în trecere. Menționarea însă, întărește conturul profetic al personalității lui Ioan Botezătorul în Evanghelia după Marcu.

După Schimbarea la față a lui Mântuitorului (9,1-8), Iisus le poruncește să nu spună nimănui cele ce au văzut „până când Fiul Omului va învia din morți” (9,9). Astfel, ucenicii sunt îndreptățiți să întrebe despre semnificația acestei învieri (9,10) și despre rațiunea pentru care cărturarii spun „că trebuie să vină mai întâi Ilie” (9,11). Răspunsul lui Iisus este oarecum problematic deoarece se face referire la suferințele Fiului Omului („Într'adevăr, Ilie vine mai întâi și pe toate le va așeza din nou. Și cum este scris despre Fiul Omului?: că va să pătimească multe și să fie defăimat? Dar vă spun Eu vouă că Ilie a și venit, și ei i-au făcut

⁸ TOFANĂ, *op. cit.*, p. 367.

⁹ *Ibidem.*

toate câte-au vrut, așa cum s'a scris despre el" - 9,12-13).¹⁰ Trei afirmații ale lui Mântuitorului, referitoare la Ilie, se conturează în acest răspuns: prima confirmă credința în Ilie-*redivivus* (9,12a), a doua susține că această persoană deja a venit, și a treia afirmă faptul că „ei i-au făcut lui ce au dorit, așa cum este scris despre el" (9,13). Deși, în Evanghelia după Marcu nu este foarte explicit, Iisus îl identifică pe Ioan Botezătorul cu Ilie-*redivivus*, referindu-se la suferința și moartea lui Ioan în mâinile lui Irod și ale Irodiadei.¹¹ Referirea la suferința Fiului Omului reprezintă în acest context o paralelă între suferința și moartea lui Ioan ca Ilie *redivivus*, și suferința și moartea lui Iisus ca Fiul Omului (cf. 8,31). Suferința și moartea lui Ioan ca „Ilie" pregătește drumul, și prefigurează soarta similară a lui Iisus ca Fiu al Omului.¹²

Prin identitatea lui Ioan ca Ilie-*redivivus* și folosirea suferinței și morții lui Ioan ca prefigurare a patimilor lui Iisus, semnificația referirilor din Evanghelia după Marcu privitoare la Ioan, devin mai clare. De exemplu, includerea lui Maleahi 3,1 („Iată, Eu îl trimit pe îngerul Meu, și el va pregăti calea înaintea feței Mele; și Domnul pe Care voi Îl căutați va veni de îndată în templul Său, Îngerul legământului pe Care voi Îl voiți; iată, vine! zice Domnul Atotțiitorul") în citatul introductiv din Marcu 1,2-3 („Iată, Eu îl trimit înaintea feței Tale pe îngerul Meu, care-Ți va pregăti calea; glasul celui ce strigă în pustie: Gătiți calea Domnului, drepte faceți-I cărările") - o nădejde profetică pe care Ioan o împlinește, - poate fi o legătură cu așteptarea lui Ilie-*redivivus* din Maleahi 4,4-5 („Și, iată, Eu vi-l voi trimite pe Ilie Tesviteanul mai înainte de a fi venit ziua Domnului cea mare și năprasnică'n vederea, el, care va întoarce iarăși inima părintelui spre fiu și inima omului spre aproapele său, pentru ca nu cumva să vin Eu și să lovesc pământul de istov").

În al doilea rând, mențiunea din Marcu 1,6 că „Ioan era îmbrăcat în haină de păr de cămilă, cu cingătoare de piele împrejurul mijlocului" este inclusă de către evanghelistul Marcu cu scopul de a-l identifica pe Ioan ca profet, și posibil, să indice, la fel, identitatea lui Ioan cu Ilie-*redivivus* (cf. 2 Regi 1,8 - „Ei au răspuns: „Era un om păros și încins peste mijloc cu o curea". Iar el a zis: „Acela-i Ilie Tesviteanul!").¹³

¹⁰ A se vedea WINK, *op.cit.*, pp. 13-17; LANE, *op.cit.*, pp. 322-27, în special notele 28, 36.

¹¹ A se vedea WINK, *op.cit.*, p. 14 nota 2; LANE, *op.cit.*, p. 26, nota 35.

¹¹ Pentru discuții suplimentare acestei paralele în termenii secretului mesianic și Ilie-*incognito*, a se vedea WINK, *op.cit.*, pp. 13-17; ERNST, *op.cit.*, pp. 30-34.

¹³ Îmbrăcămintea lui Ioan este aceea a unui nomad din pustie, caracteristică și profetului (Zaharia 13,4; Heb. 11.37). Cu toate că unii bibliști văd această descriere ca o aluzie la Ilie (cf. WINK,

În al treilea rând, relatarea extinsă a evanghelistului Marcu din 6,14-29 privind întemnițarea și moartea lui Ioan, prin sublinierea suferințelor sale din cauza unei femei răzbunătoare, care a uneltit în vederea morții sale, ilustrează paralelismul cu suferințele lui Ilie datorate intrigii Izabelei (cf. 1 Regi 19,1-3 - „Iar Ahab i-a spus Izabelei, femeia sa, tot ceea ce făcuse Ilie, și cum îi omorâse pe profeți cu sabia. Atunci Izabela a trimis la Ilie și a zis: „Tu ești Ilie, iar eu sunt Izabela: așa să-mi faci mie dumnezeu - ba încă mai mult - dacă mâine la vremea aceasta nu voi face cu viața ta ceea ce ai făcut tu cu viața fiecăruia dintre ei!”¹⁴ Iar Ilie s'a temut și s'a ridicat să-și scape viața și a venit la Beer-Șeba, în țara lui Iuda, unde și-a lăsat servul”). Această relatare a suferințelor și morții lui Ioan a fost inclusă în Evanghelia după Marcu pentru a prefigura suferința și moartea lui Iisus.

Relatarea finală despre Ioan Botezătorul din Evanghelia după Marcu este prezentată în conflictul dintre arhierii, cărturari și bătrâni și Iisus din timpul Săptămânii Patimilor (11,27-33). Mântuitorul răspunde întrebării lor referitoare la autoritatea Sa privind alungarea din templu a celor ce vindeau și cumpărau, cu o altă întrebare: „Botezul lui Ioan, din cer a fost, sau de la oameni?” (11,30). Încercând găsirea unui răspuns, ei au realizat că, dacă răspund „din cer”, Iisus îi va demonstra de ce nu l-au crezut pe Ioan, iar dacă răspund „de la oameni”, ar putea să-i ofenseze pe oamenii care socoteau că Ioan era profet (11,31-32). Această pericopă confirmă dimensiunea profetică a statutului lui Ioan Botezătorul, înrădăcinată în conștiința mulțimilor, având rolul de a prefigura dimensiunea profetică a persoanei și activității Mântuitorului.¹⁵

C. Concluzie

Evanghelistul Marcu îl portretizează pe Ioan într-un rol dublu: de *profet și botezător*. El îndeamnă oamenii la pocăință și botez, anunțând venirea iminentă a Celui care va inaugura Împărăția lui Dumnezeu prin dăruirea Duhului Sfânt (1,4-

op.cit., p. 3), alții invocă insuficiența fundamentelor pentru a susține această idee (cf. GUELICH, *op.cit.*, pp. 20-21).

¹⁴ GUELICH, *op.cit.*, pp. 328, 331; WINK, *op.cit.*, p. 11. Folosirea neobișnuită a verbului *παράδοθῆναι* din Marcu 1,14 pentru a descrie arestarea lui Ioan, prefigurează suferințele și moartea lui Iisus: așa cum Ioan este "dat" suferinței și morții, la fel se întâmplă și în Mântuitorului. Același verb este folosit pentru Iisus în Mc. 3,19; 9,31; 10,33; 14,10.11.18.21.41.42.44; cf. CRANFIELD, *op.cit.*, p. 62.

¹⁵ LANE subliniază că atitudinea arhierilor, cărturarilor și bătrânilor cu privire la Ioan, va determina decizia lor cu privire la Mântuitorul (LANE, *op.cit.*, p. 413).

8). Răspunsul oamenilor este pozitiv, raportându-se la Ioan Botezătorul ca la un adevărat profet (1,5; 6,14; 8,28; 11,30-32). Arhieriei, cărturarii și bătrânii nu-i acceptă propovăduirea (11,30-33).

Ioan Botezătorul este prezentat ca o persoană specifică pustiei, austeră, cu practici ascetice (1,6), care are ucenici ce îi urmează modul de viață (2,18). Ioan este prezentat ca Înainte-mergătorul lui Iisus; el pregătește calea pentru venirea lui Mesia, Fiul lui Dumnezeu, și, în acest fel, el este împlinitor al Scripturilor (1,2-4).

Ioan este înțeles ca Ilie-*redivivus*, ale cărui suferințe și moarte prefigurează patimile Mântuitorului (9,9-13, cf. 6,17-29). Astfel el contribuie la venirea timpului eshatologic al mântuirii (1,14-15) și participă la „începutul evangheliei” (1,1).¹⁶

II. Dimensiunea profetică a activității lui Ioan Botezătorul în Evanghelia după Matei

A. Pericopele Evangheliei după Matei referitoare la persoana și lucrarea lui Ioan Botezătorul

În Evanghelia după Matei există 16 pericope care conțin referiri la Ioan Botezătorul:¹⁷

Propovăduirea și botezul lui Ioan - Matei 3,1-6 (cf. Marcu 1,2-6)

Propovăduirea pocăinței și a judecății - Matei 3,7-10

Ioan Botezătorul anunță venirea Mântuitorului - Matei 3,11-12 (cf. Marcu 1,7-8)

Ioan îl botează pe Iisus - Matei 3,13-17 (cf. Marcu 1,9-11)

După arestarea lui Ioan, Iisus pleacă în Galileea - Matei 4,12 (cf. Marcu 1,14)

Iisus tâlcuiește semnificația postului ucenicilor lui Ioan - Matei 9,14-17 (cf. Marcu 2,18-22)

¹⁶ Cf. WINK, *op.cit.*, pp.5-7; J. M. ROBINSON, *The Problem of History in Mark and other Marcan Studies* (Philadelphia: Fortress Press, 1982, pp. 69-74. ERNST conclude că "Ioan este, în Evanghelia după Marcu, omul „între două timpuri" (ERNST, *op.cit.*, p. 37).

¹⁷ Discuții mult mai complete despre portretul lui Ioan Botezătorul la Matei, pot fi găsite în W. TRILLING, *Das wahre Israel: Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums* (Munich: Kosel, 1964) pp. 271-89; WINK, *op.cit.*, pp. 27-41, BÄMMEL, *op.cit.*, pp. 101-104; J. P. MEIER, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* (ABRL; 3 vols.; New York: Doubleday, 1991) pp. 383-405; KRENTZ, *op.cit.*, pp. 333-38; ERNST, *op.cit.*, pp. 155-85; NEPPER-CHRISTENSEN, *op.cit.*, pp. 189-207, tratează pe larg relația dintre tradițiile referitoare la Ioan și botezul creștin.

- Întrebarea lui Ioan despre identitatea lui Hristos - Matei 11,2-6
Mărturia lui Iisus despre Ioan - Matei 11,7-11
Iisus îl asociază pe Ioan cu Legea și profeții și cu împărăția - Matei 11,12-13
Iisus îl identifică pe Ioan cu Ilie - Matei 11,14-15
Iisus descrie atitudinea față de Sine și față de Ioan - Matei 11,16-19
Părerile lui Irod despre Iisus în lumina prinderii și executării lui Ioan - Matei 14,1-12 (cf. Marcu 6,14-29)
13. Părerile publice referitoare la Iisus și mărturisirea lui Petru despre El ca Mesia - Matei 16,13-16 (cf. Marcu 8,27-30)
Iisus le spune ucenicilor că Ilie deja a și venit - Matei 17,9-13 (cf. Marcu 9,9-13)
Disputa Mântuitorului cu autoritățile iudaice privitoare la botezul lui Ioan - Matei 21,23-27 (cf. Marcu 11,27-33)
16. Iisus aplică răspunsurile din *Parabola celor doi fii* la atitudinea față de Ioan Botezătorul - Matei 21,28-32.

B. Descrierea persoanei și lucrării lui Ioan Botezătorul în Evanghelia după Matei

În aceste 16 pericope, Sf. Evanghelist Matei a utilizat toate pericopele despre Ioan Botezătorul din Evanghelia după Marcu și a adăugat două elemente unice propriei sale Evanghelii.¹⁸ În expunerea materialului referitor la dimensiunea profetică a lui Ioan Botezătorul din Evanghelia după Matei, vom reliefa doar accentele specific mateene.

În Matei 3,1-6, Sf. Evanghelist Matei îl introduce pe Ioan ca un propovăduitor din pustie care proclamă: „Μετανοεῖτε· ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν” (3,1-2). Descriind mesajul ioaneic în acest fel, Matei a schimbat perspectiva lui Marcu cu privire la botezul pocăinței, în vederea iertării păcatelor, din propovăduirea lui Ioan (Marcu 1,4) cu un mesaj identic celui proclamat de către Iisus („Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρῦσσειν καὶ λέγειν, Μετανοεῖτε· ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν” - Matei 4,17). Astfel, Sf. Evanghelist Matei identifică propovăduirea lui Ioan Botezătorul cu cea a Mântuitorului într-un mod mult mai pronunțat decât o găsim în Evanghelia după Marcu, însă, în același timp,

¹⁸ Robert WEBB afirmă că e imposibil de precizat dacă autorul a folosit pericopele din documentul Q, deoarece, prin definiție, Q este materialul găsit în Matei și Luca (WEBB, *op.cit.*, p. 56, nota 29).

el îl subordonează pe Ioan Botezătorul lui Iisus prin atribuirea iertării păcatelor exclusiv morții lui Mântuitorului („τοῦτο γάρ ἐστὶν τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἀφεσὶν ἀμαρτιῶν” - Matei 26,28).¹⁹ Matei afirmă faptul că activitatea ioaneică împlinește profeția lui Isaia 40,3: „φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν” („Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ” - Matei 3,3). În acest fel, el face explicită împlinirea cuvântului profetic de către Ioan, în timp ce Marcu doar îl sugerează. Citarea de către Matei a acestei profeții nu îmbină Maleahi 3,1 și Ieșirea 23,20 cu Isaia 40,3, așa cum o face Marcu 1,2-3, îndepărtând astfel o referire indirectă la Ilie *redivivus* din această perspectivă. Totuși, aceste texte sunt citate în Matei 11,10, făcând astfel explicită, într-un nou context, identificarea lui Ioan cu Ilie *redivivus*.

Deși veneau mulți să fie botezați de către Ioan (3,5-6), Matei subliniază prezența fariseilor și a saducheilor în vederea observării practicii baptismale a lui Ioan, evident cu atitudine critică (3,7).²⁰ În opinia lui Webb²¹, Matei folosește minuțios Q 3,7-9²² pentru a expune condamnarea lui Ioan de către farisei și saduchei, respectiv vestirea judecății iminente.

¹⁹ WINK, *op.cit.*, p. 35: „Matei îl introduce pe Ioan prin fraza „în zilele acelea a venit Ioan Botezătorul...” (3,1); *zilele acelea* fiind zilele lui Iisus Mesia, introduse la începutul relatării nașterii și copilăriei lui Iisus de către Matei.”

²⁰ Acesta este sensul cel mai potrivit al folosirii lui ἐπί de către Matei în propoziția ἐπί τὸ βάπτισμα. Cf. D. HILL, *The Gospel of Matthew*. NCB London: Marshall, Morgan, and Scott,

1972, p. 92; W. D. DAVIES și D.C. ALISSON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel*

according to Saint Matthew 1-7, ICC, Edinburgh: T. & T. Clark, 1988, pp. 303-304; R.H. GUNDRY,

Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art, Grand Rapids: Eerdmans, 1982, p. 46.

²¹ WEBB, *op.cit.*, p. 57.

²² „7 [εἶπεν] τοῖς [ἐρχ] ομένο<ι>ς [οχλοῖς] βαπτίς [θηναι]· γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς; 8 ποιήσατε οὖν καρπὸν ἀξίον τῆς μετανοίας καὶ μὴ

δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· πατέρα εχομεν τὸν Ἀβραάμ. λέγω γὰρ ὑμῖν διὰ τὸ δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῶ Ἀβραάμ. 9 ἤδη δὲ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ρίζαν τῶν δένδρων κεῖται· παν οὖν δένδρον μὴ ποιῶν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται.” Cf. Robinson, J. M., Hoffmann, P., & Kloppenborg, J. S., *The critical edition of Q: Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French translations of Q and Thomas*. Hermeneia - a critical and historical commentary on the Bible. (Q 3:9). Minneapolis; Leuven:

Fortress Press; Peeters, 2000, p.8.

În 3,11-12, Evanghelistul Matei este mai minuțios decât Marcu. Singura modificare a textului Evangheliei după Marcu, semnificativă din această perspectivă, este adăugarea frazei: „spre pocăință” în cadrul afirmației ioaneice cu privire la botezul său: „Vă botez cu apă spre pocăință” - „*ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν*”. Matei procedează în acest fel pentru a clarifica faptul că botezul lui Ioan este un botez al pocăinței, deoarece în 3,2 el n-a făcut o asemenea referire, cum o găsim la Marcu 1,4, deoarece a intenționat să sublinieze identificarea propovăduirii lui Ioan cu propovăduirea Împărăției Cerurilor de către Iisus.²³

Scena baptismală din Matei 3,13-17 are o funcție similară celei din Evanghelia după Marcu: Iisus este uns de Duhul Sfânt și este declarat Fiul lui Dumnezeu. Totuși modificarea la Matei față de Marcu: „*Σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός*” - „Tu ești Fiul Meu Cel iubit” (Marcu 1,11) cu „*θῆτός ἐστὶν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός*” - „Acesta este Fiul Meu Cel iubit” (Matei 3,17), face evenimentul mult mai public decât îl face relatarea Evangheliei după Marcu. Atâta timp cât Ioan Botezătorul și Iisus sunt angajați în dialog, Evanghelistul Matei sugerează că Ioan, și posibil mulțimile, au auzit glasul din ceruri.²⁴

Conversația dintre Ioan și Iisus este relatată doar în Evanghelia după Matei și subliniază faptul că botezul lui Iisus a devenit o problemă dificilă pentru Biserica primară din acel timp.²⁵ Cauza acestei dificultăți poate fi identificată în faptul că acceptarea botezului lui Ioan de către Mântuitorul - un botez al pocăinței spre iertarea păcatelor - a adus în discuție necesității botezului pentru Cel fără de păcat²⁶. În pofida acestor probleme potențiale, Matei nu utilizează această tradiție. În conversația sa, Ioan Botezătorul îl recunoaște pe Iisus, devenind astfel o

²³ Cf. GUNDRY, *op.cit.*, p. 48.

²⁴ DAVIES și ALISSON, *op.cit.*, p. 330. Ulrich LUZ sugerează faptul că „la Matei, Iisus a fost dintru început, dintru nașterea Sa, Fiul lui Dumnezeu și nu a primit acest statut prin botez. Deci vocea divină nu este îndreptată atât de mult înspre Iisus, a cărei identitate se cunoaște, ci mai degrabă înspre Ioan Botezătorul și, în mod particular, înspre mulțimea prezentă din 3,5” (LUZ, *Matthew 1-7: A Commentary*, trans. W. C. Linss, Continental Commentaries, Minneapolis: Augsburg, 1989, p. 180).

²⁵ WEBB, *op.cit.*, p. 58.

²⁶ Perspectiva lui Ulrich LUZ este că „ideea lipsei de păcat a lui Iisus, care a avut întotdeauna un rol decisiv în interpretarea pe care Biserica a dat-o fragmentului nostru, nu este subliniată de Matei sau Sinoptici” (LUZ, *op.cit.*, p. 177). Deși Matei nu afirmă ideea lipsei de păcat a lui Iisus în această pericopă, abordarea lui sugerează că el nu este influențat de problemele pe care le-ar putea ridica botezul lui Iisus de către Ioan. Cf. P. BONNARD, *L'Évangile selon saint Matthieu*. 2nd ed. CNT Neuchâtel: Delachaux & Niestle, 1970, pp. 39-40; HILL, *op.cit.*, pp. 95-96; DAVIES și ALLISON, *op.cit.*, pp. 320-327.

mărturie pentru Iisus. Poziția de subordonare a lui Ioan față de Iisus este accentuată de cuvintele lui Ioan, însă, în contrast, răspunsul Mântuitorului, „se cuvine ca *noi* să împlinim toată dreptatea” (3,15) îl înfățișează pe Ioan ca unul care, împreună cu Iisus, contribuie la desăvârșirea planului de mântuire al lui Dumnezeu.²⁷

După relatarea ispitirii lui Iisus (4,1-11), Evanghelia după Matei o urmează pe cea a lui Marcu în expunerea întoarcerii lui Iisus în Galileea după arestarea lui Ioan. Matei prezintă relația causală dintre cele două evenimente mult mai explicit: „Și auzind Iisus că Ioan a fost întemnițat, a plecat în Galileea” (4,12).

În 9,14-17, Matei este foarte apropiat de relatarea lui Marcu în descrierea răspunsului lui Iisus privitor la rațiunea pentru care ucenicii Săi nu postesc deși ucenicii lui Ioan și fariseii fac acest lucru. În contrast cu Marcu, Matei clarifică faptul că ucenicii lui Ioan sunt cei care pun întrebarea cu privire la ei înșiși și la farisei (9,14; în Marcu 2,18 interpelatorii sunt neidentificați).²⁸ Iisus răspunde cu o întrebare, exprimată de Marcu astfel: „Pot nuntașii să postească (νηστεύενν)...?” (2,19), dar pe care Matei o schimbă în „Pot nuntașii să se întristeze (πενθεῖν)...?”, sugerând faptul că problema nu este cea a postului în sine, deoarece acesta este o expresie a părerii de rău. Un asemenea post este incompatibil cu prezența lui Iisus -Mesia la ospățul mesianic.²⁹ În pofida acestor schimbări, ideea principală a lui Matei rămâne aceeași ca la Marcu.

În 11,2-19, Evanghelistul Matei subliniază întrebarea lui Ioan Botezătorul adresată Mântuitorului și mărturia lui Iisus despre Ioan. Propoziția introductivă „și auzind Ioan în închisoare despre faptele lui Hristos (τά εργα του Χριστου)...” (11,2) conturează ideea principală: identitatea mesianică a lui Iisus. Adaosul textual al Evangheliei după Matei, la această serie de pericope, identifică explicit persoana lui Ioan Botezătorul cu cea a lui Ilie: „Și dacă vreți s'o primiți [împărăția cerurilor]: el este Ilie, cel ce va să vină (αυτός ἐστιν Ηλίας ο μέλλων ερχεσθαι). Cine are urechi de auzit, să audă” (11,14-15). Î.P.S. Bartolomeu afirmă că acest text este o „aluzie la profeția lui Maleahi (3,23) prin care se făgăduia trimiterea lui Ilie ca premergător al zilei Domnului”, o hiperbolă „folosită de Iisus ca ultim argument pentru importanța și măreția lui Ioan”.³⁰

²⁷ MEIER, *op.cit.*, pp. 391-392.

²⁸ GUNDRY subliniază că Matei schimbă interpelatorii așa încât în Evanghelie există o progresie de la cărturari (9,1-8), la farisei (9,9-13), la ucenicii lui Ioan (9,14-17). Cf. GUNDRY, *op.cit.*, p. 169).

²⁹ HILL, *op.cit.*, p. 176.

³⁰ BIBLIA SAU SFÂNTA SCRIPTURĂ, 2001, p. 1473, nota b.

Prezentarea Evangheliei după Matei din 14,1-12, referitoare la opinia lui Irod despre Iisus în contextul întemnițării și executării lui Ioan, o urmează pe cea a lui Marcu din 6,14-29. Relatarea este însă mai sintetică. De exemplu, Matei nu menționează diversele opinii ale oamenilor referitoare la Iisus, așa cum le avem relatate în Marcu 6,15 („*ἄλλον δε ελεγον δτι Ηλίας ἐστίν· ἄλλον δε ελεγον δτι προφήτης ὡς εις των προφητών*”). Evanghelistul Matei nu evocă sugestia lui Marcu conform căreia Irod „se temea de Ioan, știindu-l bărbat drept și sfânt (*ἄνδρα δίκαιον και αγνον*), și -l ocrotea”, și că Irodiada a fost cea care „îl ura și voia să-l omoare” (Mc 6,19-20). Mai exact, în Matei, Irod însuși este cel care vrea să-l omoare pe Ioan (*και θέλων αυτόν ἀποκτεῖναι*), dar se teme de mulțime (*ἐφοβήθη τον δχλον*). Singura modificare pe care o face Matei, privitoare la Ioan, este relatarea modului în care-l înțelegeau mulțimile: „îl socoteau profet (*δτι ὡς προφήτην αυτόν ειχον*)” (14,5). De asemenea, Matei adaugă la sfârșitul pericopei, că, după înmormântare, ucenicii lui Ioan „s'au dus să-I dea de știre lui Iisus” (14,12b). Matei relatează acest fapt ca o motivație pentru plecarea de acolo a lui Iisus „la loc singuratic (*εις ερημον τόπον*)” (14,13a; prin contrast, în Marcu, Iisus se retrage împreună cu ucenicii „către un loc pustiu și ferit (*εις ερημον τόπον κατ' ιδίαν*)”, Marcu 6,30-32). Această legătură cauzală este adăugată de către Evanghelistul Matei paralelei dintre „dimensiunea profetică a lui Ioan ca profet și cea a lui Iisus”.³¹

Cu toate că întâlnim în Evanghelia după Matei un alt accent al pericopei cu privire la opiniile publice despre Iisus și mărturisirea lui Petru despre Iisus ca Hristos (16,13-16; cf 16,17-20), acest lucru nu afectează prezentarea lui Matei despre Ioan. Î.P.S. Bartolomeu notează în acest context: „În mentalitatea iudaică a vremii, apariția unui nou profet, însemna, de fapt, reactualizarea unui precursor. Profetismul este o obsesie a așteptării mesianice; Ioan este luat drept Ilie, Iisus drept Ioan. Deși Iisus nu-și revendică dimensiunea profetică, poporul Îl recunoaște ca atare. Întrebarea lui Iisus provoacă o delimitare, mărturisită mai întâi de Petruși demonstrată apoi de El Însuși prin schimbarea la față, eveniment ce se va petrece în viitorul imediat (17,1-8)”.³²

Relatarea mateeană privitoare la întrebarea ucenicilor adresată lui Iisus cu privire la venirea lui Ilie (17,10-13), clarifică textul problematic din Marcu (în special 9,12 - „Dar vă spun Eu vouă că Ilie a și venit, și ei i-au făcut toate câte-au

³¹ Matei plasează relatarea morții lui Ioan imediat după afirmația lui Iisus privitoare la "un profet disprețuit" (13,57). WINK, *op.cit.*, p. 27; TRILLING, *op.cit.*, pp. 272-74; BONNARD, *op.cit.*, p.217

³¹ BIBLIA SAU SFÂNTA SCRIPTURĂ, 2001, p. 1479, nota d.

vrut, așa cum s'a scris despre el"). Matei evită referirea cu privire la suferința Fiului Omului din cadrul explicației lui Marcu în ceea ce privește întoarcerea lui Ilie. El clarifică și explică ceea ce a fost doar sugerat în Evanghelia după Marcu, adică, precum Ilie a venit și a suferit deoarece nu a fost recunoscut, „tot așa va pătimi și Fiul Omului de la ei" (Matei 17,12b). Matei face explicit ceea ce Marcu a lăsat să se înțeleagă: „Atunci au înțeles ucenicii că Iisus le-a vorbit despre Ioan Botezătorul (*τότε συνηκαν οι μαθηταί διτι περι' Ιωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ειπεν αυτοίς*)" (17,13).

Relatarea mateeană cu privire la întrebarea lui Iisus referitoare la sursa botezului lui Ioan, în disputa sa cu arhierii și bătrânii poporului (21,23-27) nu diferă în mod semnificativ de relatarea lui Marcu. Matei adaugă relatările o parabolă specifică doar Evangheliei sale (21,28-32), în care Iisus se adresează mai marilor templului. Tatăl le spune celor doi fii ai săi să lucreze via. Unul refuză, dar mai târziu îi pare rău și face ceea ce i s-a spus. Celălalt este de acord, însă nu și împlinește sarcina. Ca răspuns la întrebarea lui Iisus, acești arhierii și bătrâni ai poporului sunt de acord că primul fiu a îndeplinit dorința tatălui său. Atunci Iisus îi compară pe ei cu al doilea fiu, dar îi identifică pe vameși și desfrânate cu primul: „*Adevăr vă spun că vameșii și desfrânatele merg înaintea voastră în împărăția lui Dumnezeu*" (21,31b). Pentru a susține această idee, Iisus o aplică refuzului arhierilor și bătrânilor poporului de a-l crede pe Ioan: „*Că a venit Ioan la voi (ήλθεν γαρ Ιωάννης προς ύμας) în calea dreptății (έν όδω δικαιοσύνης) și nu i-ați dat crezare, ci vameșii l-au crezut și desfrânatele; dar voi, văzându-l, nici după aceea nu v'ați căit, ca să-i dați crezare*" (21,32). Această pericopă continuă perspectiva despre Ioan din pericopa precedentă (17,10-13). Ioan este înțeles ca și aliatul lui Iisus împotriva conducătorilor iudaici care i-au respins pe amândoi.

C. Concluzie

Prezentarea mateeană despre persoana și activitatea lui Ioan Botezătorul nu diferă de cea a Evangheliei după Marcu. Evanghelistul Matei îl portretizează pe Ioan ca și *botezător și profet*, adăugând un nou aspect: Ioan nu doar că sensibilizează mulțimile, ci, în urma răspunsului lor pozitiv, membrii marginalizați ai societății au parte de împărăția lui Dumnezeu. În interpretarea mateeană despre Ioan se conturează mai explicit identitatea lui Ioan ca *Iie-redivivus*, o identificare deja implicită în Evanghelia după Marcu. Evanghelia după Matei reinterpretează rolul lui Ioan față de Iisus. Cu toate că Ioan este prezentat mult mai clar ca fiind subordonat lui Iisus, cu scopul de a se sublinia unicitatea lui Iisus, totuși el este identificat cu Mântuitorul ca unul care prefigurează moartea lui Iisus.

III. Dimensiunea profetică a activității lui Ioan Botezătorul în Evanghelia după Luca

A. Pericopele Evangheliei după Luca referitoare la persoana și lucrarea lui Ioan Botezătorul

În Evanghelia după Luca, materialul despre Ioan Botezătorul poate fi găsit în 21 de pericope.³³ Ele pot fi rezumate astfel:

Nașterea lui Ioan este prezisă lui Zaharia și Elisabeta zămislește - Luca 1,5-25

Fecioarei Maria i se descoperă de îngerul Gavriil zămisirea lui Ioan - Luca 1,36

Fecioara Maria o vizitează pe Elisabeta - Luca 1,39-45

Nașterea lui Ioan și profeția lui Zaharia - Luca 1,57-79

Ioan crește în pustie - Luca 1,80

Ioan propovăduiește botezul pocăinței - Luca 3,1-6 (cf. Marcu 1,2-6)

Ioan propovăduiește pocăința și judecata - Luca 3,7-9

Ioan răspunde întrebărilor mulțimii - Luca 3,10-14

Mărturia lui Ioan despre Hristos - Luca 3,15-18 (cf. Marcu 1,7-8)

Ioan este întemnițat de către Irod - Luca 3,19-20 (cf. Marcu 6,17-18)

Botezul lui Iisus - Luca 3,21-22 (cf. Marcu 1,9-11)

Iisus tâlcuiește semnificația postului ucenicilor lui Ioan - Luca 5,33-39 (cf. Marcu 2,18-22)

Întrebarea lui Ioan despre identitatea lui Iisus - Luca 7,18-23

Mărturia lui Iisus despre Ioan - Luca 7, 24-28

Poporul acceptă botezul lui Ioan, dar nu și fariseii și învățătorii de lege - Luca 7,29-30

Iisus descrie răspunsurile mulțimii față Ioan și față de Sine - Luca 7,31-35
17.

³³ Bibliștii care abordează prezentarea lui Luca despre Ioan Botezătorul și ale căror comentarii s-au folosit în abordarea prezentului referat sunt LOHMEYER, *op.cit.*, pp. 21-26; H. CONZELMANN, *The Theology of St. Luke*. tr. G. Buswell. New York: Harper & Brothers, 1960, pp. 18-27; WINK, *op.cit.*, pp. 42-86; BAMMEL, *op.cit.*, pp. 105-109; A.J. MATTILL, *Luke and the Last Things: A Perspective for the Understanding of Lukan Thought*, Dillsboro, NC: Western North Carolina, 1979, pp. 13-25; O. BOCHER, "Lukas und Johannes der Täufer", *SNTU4* (1979) pp. 27-44; BACHMANN, *op.cit.*, pp. 123155; FITZMYER, *op.cit.*, 86-116; ERNST, *op.cit.*, pp. 81-154.

Opiniile mulțimilor și ale lui Irod despre Iisus în lumina execuției lui Ioan - Luca 9,7-9 (cf. Marcu 6,14-16)

18. Opiniile mulțimilor despre Iisus și mărturisirea lui Petru - Luca 9,18-21 (cf. Marcu 8.27- 30)

19. Ucenicii lui Iisus îl roagă să-i învețe să se roage așa cum Ioan i-a învățat pe ucenicii săi - Luca 11,1

20. Iisus îl asociază pe Ioan cu legea, profeții și împărăția lui Dumnezeu - Luca 16,16

21. Disputa Mântuitorului cu arhieriei și cărturarii privitoare la botezul lui Ioan - Luca 20,1-8 (cf. Marcu 11,27-33).

B. Descrierea persoanei și lucrării lui Ioan Botezătorul în Evanghelia după Luca

Prezentarea lui Ioan Botezătorul de către Luca este similară cu cea a lui Matei, deoarece ambii folosesc aceeași sursă, Evanghelia după Marcu. Totuși, portretul ioanic în Evanghelia după Luca este mai extins deoarece conține un material suplimentar privind relatarea copilăriei.³⁴

După relatarea Prologului (1,1-4), Luca își începe Evanghelia sa în 1,5-25 cu descrierea arătării Îngerului Domnului lui Zaharia, în timpul slujirii din templu. Îngerul îi vestește nașterea unui fiu al cărui nume va fi Ioan (1,5-14). Acest fiu va fi plin de Duh Sfânt și va împlini profeția despre venirea lui Ilie din Mal. 4,5-6: „Că mare va fi el înaintea Domnului; nici vin și nici băutură tare nu va bea, și încă din pântecele mamei sale se va umple de Duh Sfânt; ¹⁶ și pe mulți din fiii lui Israel îi va întoarce la Domnul, Dumnezeul lor; ¹⁷ și Lui Îi va merge el înainte cu duhul și cu puterea lui Ilie („έν πνεύματι καί δυνάμει Ηλίου”), ca să întoarcă inimile părinților spre copii și pe cei neascultători la înțelepciunea dreptilor, ca să-i gătească Domnului popor pregătit” (Luca 1,15-17). Zaharia, punând la îndoială spusele îngerului, rămâne mut, ca un semn că Dumnezeu Își va împlini cuvântul Său (1,18-22). După întoarcerea lui la casa sa, Elisabeta, femeia lui, a zămislit un fiu (1,23-25).

Înștiințându-o pe Maria, îngerul Gavriil îi spune că Elisabeta, înaintată în vârstă, a zămislit un fiu (1.36). Mai târziu, ca răspuns la închinarea Mariei, pruncul Elisabetei a săltat în pântecele ei („έσκήρτησεν τό βρέφος έν τή κοιλία

³⁴ Pentru discuții suplimentare și bibliografie privind această abordare, vezi WINK, *op.cit.*, pp. 60-72. O bibliografie mai recentă se poate găsi la R. E. BROWN, "Gospel Infancy Research from 1976 to 1986: Part II (Luke)", *CBQ* 48 (1986) pp. 660-680.

αυτης") (1,39-41). Inspirată de Duhul Sfânt, Elisabeta proorocește despre cinstea Mariei de a fi binecuvântată (1,42-45).

După ce Elisabeta dă naștere pruncului, Zaharia îi pune numele Ioan, primind din nou darul vorbirii (1,57-64). Aceste evenimente cauzează uimire pretutindeni (1,65-66). Zaharia, plin de Duh Sfânt, proorocește, mărturisind venirea lui Mesia din neamul lui David (1,67-75) și descriind rolul fiului său, Ioan, ca al unui profet („προφήτης υψίστου κληθήσῃ”) ce pregătește căile venirii Domnului („προπορεύση γὰρ ἐνώπιον κυρίου ἐτοιμάσαι ὁδούς αὐτοῦ”) (1,76-79).

Portretul lui Ioan Botezătorul din pericopa copilăriei se încheie cu înștiințarea că Ioan „creștea și se întărea cu duhul („ἠϋξάνεν καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι”). Și a fost în pustie până în ziua arătării lui către Israel” (1,80).

În această narațiune a copilăriei, Ioan este descris în termeni familiari celorlalte două evanghelii sinoptice: profet și premergător, fiind identificat cu *Πιερδιδίβινος* („καὶ αὐτός προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἡλίου”).³⁵ Este conturată o nouă dimensiune a lui Ioan Botezătorul legată de venirea sa. Ea nu este doar împlinirea profeției vetero-testamentare (așa cum apare în Evangheliile după Marcu și Matei), ci este rezultatul descoperirii directe a îngerului Domnului. El are obârșie preoțească, însă trăiește în pustie înaintea începutului activității sale. Datorită relației dintre Elisabeta și Maria, Ioan este legat de Iisus. Zămisirea, nașterea și copilăria sa sunt portretizate de Evanghelistul Luca în paralel zămislirii, nașterii și copilăriei lui Iisus. În fiecare eveniment, Ioan Botezătorul este descris în termeni ce sugerează o subordonare față de Iisus.³⁶

În 3,1-6, Luca se folosește de Marcu 1,2-6 pentru a data începutul activității lui Ioan (Luca 3,1-2a),³⁷ iar apoi introduce activitatea ioaneică în termenii profețiilor Vechiului Testament: „*fost-a cuvântul lui Dumnezeu către Ioan* (ἐγένετο ρῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην), *fiul lui Zaharia, în pustie*” (3,2b; cf. Ieremia 1,1 - „*Τὸ ρῆμα τοῦ θεοῦ, δ ἐγένετο ἐπὶ Ἰερεμίου*”). Ioan și-a început activitatea de propovăduire a botezului pocăinței „spre iertarea păcatelor” (3,3),

³⁵ Acest rol al lui Ioan este clar afirmat în Luca 1,16-17. Cf. H. H. OLIVIER, "The Lucan Birth Stories and the Purpose of Luke-Acts." *NTS* 10 (1963-64) pp. 202-26; BROWN, *op.cit.*, pp. 275-279.

³⁶ Pentru o discuție a acestui paralelism vezi BROWN, *op.cit.*, pp. 248-253

³⁷ Cf. J. FINEGAN, *The Archaeology of the New Testament: The Mediterranean World of the Early Christian Apostles*. Boulder, CO: Westview, 1981, pp. 259-80; H. W. HOEHNER, *Chronological Aspects of the Life of Christ*, Grand Rapids: Zondervan, 1977, pp. 29-44; A. N. SHERWIN-WHITE, "Quirinius: A Note." *Roman Society and Roman Law in the New Testament*. The Sarum Lectures 1960-61. Oxford: Clarendon, 1963, pp. 166-67.

început pe care Luca îl atribuie împlinirii profetice, așa cum este descris în Evanghelia după Marcu 1,2-3. Cu toate acestea, Luca exclude din citatul folosit de Marcu fragmentul din Ieșirea 23,20, de asemenea și Maleahi 3,1 (la fel ca și în Evanghelia după Matei), însă extinde citarea lui Isaia 40,3 la 40,3-5 („³ φωνή βοώντος ἐν τῇ ἐρήμῳ Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν,⁴ πᾶσα φάραγξ πληρωθήσεται καὶ παν ὄρος καὶ βουνός ταπεινωθήσεται, καὶ ἔσται πάντα τὰ σκολιὰ εἰς εὐθείαν καὶ ἡ τραχεῖα εἰς πεδία,⁵ καὶ ὀφθήσεται ἡ δόξα κυρίου, καὶ ὄψεται πασα σὰρξ τό σωτήριον τοῦ θεοῦ, ὅτι κύριος ἐλάλησεν”), care descrie rezultatul activității de pregătire: Așa cum s'a scris în cartea cuvintelor lui Isaia profetul:

„Glasul celui ce strigă în pustie:

Gătiți calea Domnului,

drepte faceți-I cărările.

Orice vale se va umple

și fiecă munte și deal se va micșora; cele strâmbe se vor face drepte și căile colțuroase vor fi netede.

Și orice trup va vedea mântuirea lui Dumnezeu”. (3,4-6).

Evanghelia după Luca nu folosește descrierea lui Marcu privitoare la activitatea baptismală a lui Ioan, la răspunsul mulțimilor față de el, și la îmbrăcăminte și dieta lui. Evanghelistul Luca folosește pericopa cu scopul de a-l portretiza pe Ioan ca fiind profetul ce vestește cuvântul lui Dumnezeu, într-o situație istorică particulară, spre împlinirea profeției Vechiului Testament. Extinderea citatului din Isaia 40,3-5, leagă proclamarea lui Ioan de inaugurarea mântuirii lui Dumnezeu și subliniază extinderea acestei mântuiri și la păgâni, așa cum înfățișează perspectivă lucanică (cf. Fapte 28,28 - „această mântuire a lui Dumnezeu li s'a trimis păgânilor; și ei vor asculta!”).³⁸

În 3,7-9, Ioan este prezentat ca adresându-se mulțimilor, chemându-le la roade vrednice de pocăință, din pricina judecății iminente.

În 3,10-14, trei grupuri de oameni (mulțimile, vameșii și soldații) răspund provocării lui Ioan din 3,8. Replica lui Ioan, în fiecare caz, implică un răspuns practic: „Cel ce are două haine să dea celui ce nu are, și cel ce are bucate să facă la fel” (3,11); „Să nu faceți nimic mai mult decât vă este rânduit” (3,13); „Să nu

³⁸ FITZMYER, *op.cit.*, pp. 460-461; I. H. MARSHALL, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC Exeter: Paternoster, 1978, pp. 136-137.

asupriți pe nimeni, pe nimeni să nu-l învinuiți pe nedrept și să vă mulțumiți cu lefurile voastre" (3,14). Această pericopă este specifică materialului lucanic.³⁹

Luca prefațează folosirea textului din Mc 1,7-8 („Și propovăduia, zicând: „Vine în urma mea Cel ce este mai tare decât mine, Căruia nu sunt vrednic, plecându-mă, să-I dezleg cureaua încălțămintelor. Eu v'am botezat cu apă, dar el vă va boteza cu Duh Sfânt") cu două observații despre popor: se afla într-o stare de așteptare („Προσδοκόντος") și se întreba dacă Ioan este Hristosul („μήποτε αυτός ειη ό Χριστός") (3,15). Prin această introducere, Luca dă formă vestirii lui Ioan despre Cel ce urma să vină, Hristosul. El își contestă explicit statutul său mesianic, dar sugerează o interpretare implicită a persoanei așteptate ca având statutul mesianic: „Acela vă va boteza cu Duh Sfânt și cu foc; ¹⁷ a Cărui lopată este în mâna Lui, ca să curețe aria și să adune grâul în hambarul Său, iar pleava o va arde în foc nestins" (3,16-17). Luca concludă relatarea lui despre propovăduirea lui Ioan, cu observația că acesta binevestea „la multe altele îndemnând", propovăduind „poporului vestea cea bună" „εὐηγγελίζετο τόν λαόν") (3,18). Folosind acest verb (εὐηγγελίζετο) pentru a rezuma mesajul ioanic, Luca face legătură între evanghelizarea lui Ioan și propovăduirea specifică lui Iisus („εὐαγγελίσασθαι") cu privire la „împărăției lui Dumnezeu" (4,43).⁴⁰

Față Evanghelia după Marcu (6,17-18 - „Irod, trimițând, îl prinsese pe Ioan și-l legase și-l întemnițase din pricina Irodiadei, femeia lui Filip, fratele său, pe care o luase de soție. ¹⁸ Fiindcă Ioan îi zicea lui Irod: *Nu-ți este îngăduit s'o ai pe femeia fratelui tău*"), Luca inserează în narațiunea sa expunerea sumară a muștrării lui Irod de către Ioan și răspunsul lui Irod prin închiderea lui Ioan (3,19-20 - „Iar Irod tetraarhul, muștrat fiind de el cu privire la Irodiada, femeia lui Filip, fratele său, și pentru toate relele pe care le făcuse Irod, ²⁰ tuturor acestora le-a adăugat: l-a închis pe Ioan în temniță"). Inserarea lucanică este un exemplu de „multe alte îndemnând" ale lui Ioan, menționate în 3,18, și un exemplu de contrast al răspunsului mulțimilor față de activitatea lui Ioan (3,10-14.15) față de

³⁹ Este aproape posibil ca 3.10-14 în original să fi fost găsit în Q. Totuși, de vreme ce Matei îl omite, atunci, mărturia directă pentru prezența ei în Q lipsește; cf. DAVIES și ALLISSON, *Matei*, 1.311; John S. KLOPPENBORG, *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes and Concordance* (Sonoma, Calif.: Polebridge, 1988, p. 10).

⁴⁰ WINK indică faptul că Ioan „deja participă la perioada de desăvârșire chiar pregătindu-o" (WINK, *op.cit.*, p. 52). Pentru a sprijini semnificația specială a verbului, vezi CHAMBLIN, *op.cit.*, p. 7; MARSHALL, *op.cit.*, p. 149; LOHMEYER, *op.cit.*, p. 46; G. FRIEDRICH, „εὐαγγελίζομαι" în G. Kittel and G. Friedrich, eds., tr. G. W. Bromiley *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols., ET (Grand Rapids: Eerdmans, 1964-76, 2.717-21; H. SCHURMANN, *Das Lukasevangelium: Erster Teil: Kommentar zu Kap. 1,1-9*, 50. HTKNT 3/1 Freiburg/Basel/Vienna: Herder, 1969, p. 186.

răspunsul lui Irod. De asemenea, se încheie expunerea lucanică referitoare la activitatea ioaneică.

Un adaos pe care Luca îl face Evangheliei după Marcu este comentariul referitor la muștrarea adresată lui Irod nu doar pentru căsătoria sa cu Irodiada, ci și „pentru toate relele pe care le făcuse Irod” (3,19b). Mai mult, prin așezarea menționării închiderii lui Ioan, în acest context, Luca separă tematic activitatea ioaneică de cea a lui Iisus, care începe o dată cu botezul Său (3,21-22). În cadrul schemei lucanice a istoriei mântuirii, timpul împărăției lui Dumnezeu începe cu activitatea de pregătire a lui Ioan, însă activitatea sa se sfârșește înainte ca activitatea lui Iisus să înceapă.⁴¹

După încheierea narațiunii despre activitatea ioaneică, Luca prezintă o scurtă relatare despre botezul lui Iisus. El face câteva schimbări minore față de celelalte Evanghelii. Putem observa că Luca este preocupat de ce se întâmplă la botezul și rugăciunea lui Iisus.⁴² S-a observat că relatarea nu sugerează că Iisus a fost botezat „de Ioan” și că pericopa a fost plasată de Luca după ce Ioan a fost întemnițat de Antipa. Walter Wink afirmă că Luca „îl separă complet pe Ioan de Iisus în 3,1-20; printr-o *exagerare* literară, Ioan este întemnițat *înainte* ca el să-L boteze pe Iisus...”⁴³ De asemenea, el afirmă că „βαπτισθήναι” redă sensul doar pe jumătate (S-a botezat pe Sine) de vreme ce nu exista nimeni să-l boteze.⁴⁴

Am observat că Luca plasează închiderea în închisoare a lui Ioan la sfârșitul expunerii sale sumare despre activitatea ioaneică din motive tematice. Încheind prezentarea sa despre Ioan, Luca începe relatarea despre activitatea lui Iisus cu botezul Său, deși alege să accentueze mai degrabă unirea lui Iisus de către Duhul Sfânt și glasul din cer. Totuși, relatarea introductivă la această pericopă arată în mod clar că autorul face incursiuni din punct de vedere cronologic în timpul anterior întemnițării lui Ioan: „Și a fost că după ce s'a botezat tot poporul” (3,21a). Deci, Luca nu încearcă să sugereze că Iisus a fost botezat după ce Ioan fusese întemnițat. Plasarea tematică nu ar trebui să fie confundată cu ordinea cronologică.⁴⁵

⁴¹ FITZMYER (*Luca Teolog*, 105-106) afirmă: „descriind întemnițarea de către Irod a lui Ioan înainte de botezul lui Iisus, Luca a întregit relatarea activității ioaneice, scoțându-l pe Ioan din scenă înainte ca să înceapă activitatea lui Iisus” (FITZMYER, *op.cit.*, pp. 105-106).

⁴² MARSHALL, *op.cit.*, pp. 150-152.

⁴³ WINK, *op.cit.*, p. 46.

⁴⁴ WINK, *op.cit.*, p. 83 n.1. Cf. E. E. ELLIS, *The Gospel of Luke*, 2nd ed. London: Oliphants, 1974, p. 92; A.R.C. LEANEY, *A Commentary on the Gospel according to St. Luke*, BNTC. London: A. & C. Black, 1958, p. 109; MARSHALL, *op.cit.*, pp. 150-52.

⁴⁵ WINK, *op.cit.*, p. 46; CONZELMANN, *op.cit.*, p. 21.

Prezentarea lucanică referitor la întrebarea despre postul ucenicilor lui Ioan și a Fariseilor (5.33-39) face puține modificări sursei sale (Mc 2.18-22; cf. §3.3). Trei pot fi observate aici. Prima, Luca adaugă descrierii ucenicilor: „ucenicii lui Ioan postesc *adesea și se roagă*” (5.33). A doua, prezentarea lui Marcu a „vechiului” și „noului” îi descrie ca diferiți unul de celălalt și incompatibili (Mc 2.21-22). Luca adaugă un al treilea element, (5.39).⁴⁶

Relatarea de către Luca a întrebării cu privire la identitatea lui Iisus (7,18-23), pe care Ioan o adresează din închisoare, adaugă câteva note explicative față de Evanghelia după Matei: „Și în ceasul acela El pe mulți i-a vindecat de boli și de răni și de duhuri rele și multororbi le-a dăruit vederea” (7,21). Luca anexează mărturiei lui Iisus despre Ioan (7,24-28) și reacția poporului și a vameșilor, subliniată în contrast cu cea a fariseilor și învățătorilor de lege: „V'o spun Eu vouă: Între cei născuți din femei, nimeni nu este mai mare decât Ioan; dar cel mai mic întru împărăția lui Dumnezeu este mai mare decât el.”²⁹ Și tot poporul auzind, și vameșii, s'au încredințat de dreptatea lui Dumnezeu, botezându-se cu botezul lui Ioan. (ἐδικαίωσαν τὸν θεὸν βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰωάννου).³⁰ Dar fariseii și învățătorii de lege, nebotezându-se de către el, au lepădat voia lui Dumnezeu față de ei (τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν εἰς εαυτοὺς μὴ βαπτισθέντες ὑπ' αὐτοῦ)" (7,28-30). Într-un mod asemănător cu Matei 21,31-32, această pericopă identifică ascultătorii în rândul cărora Ioan a avut succes. Luca continuă tradiția conform căreia Ioan este mai mult decât un profet și unul care împlinește Maleahi 3,1, ceea ce implică ideea că Ioan a fost Ilie-redivivus.⁴⁷

Pericopa în care se descrie prin cuvintele Mântuitorului răspunsurile mulțimilor față de Ioan și față de Sine (7,31-35) nu a fost semnificativ modificată de Luca. Cu toate acestea, fiind situată imediat după 7,29-30, pericopa poate fi înțeleasă ca o continuare a acesteia, condamnând respingerea lui Ioan Botezătorul de către fariseii și învățătorii de lege menționați în vv. 29-30.

Luca urmează ordinea lui Marcu (Marcu 6,14-16) și plasează relatarea despre opiniile oamenilor cu privire la Iisus (Luca 9,7-9) imediat după trimiterea celor doisprezece ucenici (9,1-6; cf. Marcu 6,6b-13), chiar dacă el a mutat pericopa din Marcu 6,14-16 despre muștrarea lui Irod, în Luca 3,19-20, la sfârșitul activității ioaneice. Relatarea lui Luca înregistrează păreri similare cu din Evanghelia după Marcu referitoare la Iisus: el este Ioan înviat din morți, Ilie-redivivus, sau altul dintre profeți (Luca 9,7-8). Cu toate acestea, deși Marcu

⁴⁶ FITZMYER, *Luca*, 1.597; SCHURMANN, *Lukasevangelium*, 1.300

⁴⁷ Această pericopă oferă sprijin suplimentar ideii că Luca îl percepe pe Ioan ca fiind Ilie-redivivus, deși el nu o subliniază la fel de mult cum o face Matei. Cf. WINK, *op.cit.*, pp. 60-72.

afirmă că Irod crede că Iisus este Ioan înviat, Luca îl lasă pe Irod într-o stare de nedumerire (9,7), adresând întrebarea: „Lui Ioan, eu i-am tăiat capul. Cine este dar acesta despre care aud astfel de lucruri?” (9,9). Luca afirmă, de asemenea, că Irod „căuta să-L vadă” (9,9), fapt ce pregătește cititorul pentru convorbirea lui Iisus cu Irod în timpul Patimilor sale, episod întâlnit doar în Evanghelia după Luca (23,6-12).

Relatarea lui Luca din 9,18-21 despre părerile mulțimilor referitoare la Iisus diferă puțin de relatarea lui Marcu (8,27-30). El plasează întrebarea cu privire la părerea oamenilor despre Iisus într-un context în care Iisus se roagă singur cu ucenicii Săi: „Și a fost că pe când El Se ruga deoparte, ucenicii erau cu El, iar El i-a întrebat” (9,18). Mărturisirea lui Petru este și ea ușor diferită în contextul lucanic: Iisus este „Hristosul lui Dumnezeu” (9,20).

În 11,1, Iisus se roagă, iar unul dintre ucenici vine la El, cerându-I: „Doamne, învață-ne să ne rugăm, așa cum și Ioan i-a învățat pe ucenicii lui”. Ca răspuns, Iisus îi învață Rugăciunea Domnească (11,2-4). La fel cum Luca a introdus observația că ucenicii lui Ioan sau rugat și au postit, în contextul întrebării despre post adresate lui Iisus (5,33), tot așa îi prezintă, în această pericopă, pe ucenicii lui Ioan, rugându-se (11,1). Aceste introduceri fac parte din expunerea lucanică cu privire la rugăciune.⁴⁸

Luca 16,16 („Legea și profeții au fost până la Ioan; de atunci încolo se binevestește împărăția lui Dumnezeu și fiecare o ia prin asalt”) face parte dintr-o serie de afirmații care, în contextul Evangheliei după Luca, sunt în contextul răspunsului lui Iisus dat Fariseilor care îl batjocoresc din cauza învățaturii Sale cu privire la bani (16,1-13). Majoritatea acestui material este specific lucanic.⁴⁹ Afirmația din 16,16 descoperă foarte clar locul lui Ioan în cadrul istoriei mântuirii. Hans Conzelmann, care argumentează că Luca concepe istoria mântuirii în trei epoci, îl plasează pe Ioan în prima epocă bazându-se pe 16,16.⁵⁰ Cu toate acestea, el nu oferă suport exegetic pentru interpretarea lui cu privire la acest verset. FITZMYER subliniază totuși că, în contextul lucanic, Ioan Botezătorul este o „persoană cu caracter intermediar care inaugurează cea de a doua perioadă, având rolul de a pregăti venirea lui Iisus. În acest sens, Ioan este premergătorul lui

⁴⁸ WEBB, *op.cit.*, p. 66.

⁴⁹ Materialul specific lucanic în acest context este 16,1-9.10-12.14-15.19-31. Textul lucanic pentru care există paralele este Luca 16,13 = Matei 6,24; Luca 16,16 = Matei 11,12-13; Luca 16,17 =

Matei 5,18; Luca 16,18 = Matei 19,9 = Marcu 10,11-12.

⁵⁰ CONZELMANN, *op.cit.*, pp. 20-27, în special 23.

Iisus, nu ca un propovăduitor al împărăției, ci un propovăduitor iudaic care pregătește pe Israel în vederea propovăduirii împărăției".⁵¹

Versiunea lucanică a pericopei privind disputa autorității botezului lui Ioan Botezătorul (20,1-8), ultima care se referă la Ioan în Evanghelie, nu diferă de cea a sursei sale (Marcu 11,27-33).

C. Concluzie

Prezentarea lui Luca despre Ioan Botezătorul este cea mai extinsă relatare dintre toate evangheliile. Ea include majoritatea materialului găsit în celelalte Evangheliile sinoptice, dar și prezentarea unor noi pericope, în special cele ale relatării nașterii și copilăriei lui Ioan. În contrast cu Evanghelia după Matei, care-l prezintă pe Ioan ca propovăduitor al împărăției, a cărui activitate se aseamănă și prevestește activitatea lui Iisus, Luca îl portretizează pe Ioan ca un propovăduitor-reformator a cărui activitate pregătește calea venirii lui Iisus.⁵² Deși îl percepe pe Ioan ca făcând parte din epoca mesianică, totuși, Luca separă în mod atent, activitatea ioaneică de cea a lui Iisus. Interpretarea lui Ioan ca fiind Ilie-redivivus, nu este atât de accentuată ca în Evanghelia după Matei, nici nu e prezentată în modul în care o accentuează Marcu 9,9-13, unde această identificare este făcută implicit (prin contrast, în Matei 17,9-13 această tradiție, Ilie-redivivus, e identificată explicit). Cu toate acestea, în ambele pericope din 1,16-17 și 7,26-27, Luca îl identifică pe Ioan cu rolul de Ilie-*redivivus*.⁵³

CONCLUZII FINALE

În Evangheliile Sinoptice, Ioan Botezătorul este prezentat în funcție de perspectiva editorială a fiecărui evanghelist.

Astfel, Evanghelistul Marcu îl portretizează pe Ioan într-un rol dublu: de *profet* și *botezător*. El îndeamnă oamenii la pocăință și botez, anunțând venirea iminentă a Celui care va inaugura Împărăția lui Dumnezeu prin dăruirea Duhului Sfânt (1,4-8). Răspunsul oamenilor este pozitiv, raportându-se la Ioan Botezătorul ca la un adevărat profet (1,5; 6,14; 8,28; 11,30-32). Arhieriei, cărturarii și bătrânii nu-i acceptă propovăduirea (11,30-33).

Ioan Botezătorul este prezentat ca o persoană specifică pustiei, austeră, cu practici ascetice (1,6), care are ucenici ce îi urmează modul de viață (2,18). Ioan

⁵¹ FITZMYER, *op.cit.*, p. 1115.

⁵¹ WINK, *op.cit.*, pp. 42-58.

⁵² FITZMYER, *op. cit.*, pp. 103-109.

este prezentat ca Înainte-mergătorul lui Iisus; el pregătește calea pentru venirea lui Mesia, Fiul lui Dumnezeu, și, în acest fel, el este împlinitor al Scripturilor (1,2-4).

Ioan este înțeles ca *Ilie-redivivus*, ale cărui suferințe și moarte prefigurează patimile Mântuitorului (9,9-13, cf. 6,17-29). Astfel el contribuie la venirea timpului eshatologic al mântuirii (1,14-15) și participă la „începutul evangheliei” (1,1).

Prezentarea mateeană despre persoana și activitatea lui Ioan Botezătorul nu diferă de cea a Evangheliei după Marcu. Evanghelistul Matei îl portretizează pe Ioan ca și *botezător și profet*, adăugând un nou aspect: Ioan nu doar că sensibilizează mulțimile, ci, în urma răspunsului lor pozitiv, membrii marginalizați ai societății au parte de împărăția lui Dumnezeu. În interpretarea mateeană despre Ioan, se conturează mai explicit identitatea lui Ioan ca *Ilie-redivivus*, o identificare deja implicită în Evanghelia după Marcu. Evanghelia după Matei reinterpretează rolul lui Ioan față de Iisus. Cu toate că Ioan este prezentat mult mai clar ca fiind subordonat lui Iisus, cu scopul de a se sublinia unicitatea lui Iisus, totuși el este identificat cu Mântuitorul ca unul care prefigurează moartea lui Iisus.

Cea de a treia Evanghelie îl conturează pe Ioan Botezătorul într-un context mai larg al istoriei mântuirii, ca o figură notabilă în desfășurarea istorică a evenimentelor inițiate de intervenția lui Dumnezeu în istoria lui Israel. Prezentarea lui Luca este cea mai extinsă relatare dintre toate evangheliile. Ea include majoritatea materialului găsit în celelalte Evanghelii sinoptice, dar și prezentarea unor noi pericope, în special cele ale relatării nașterii și copilăriei lui Ioan. În contrast cu Evanghelia după Matei, care-l prezintă pe Ioan ca propovăduitor al împărăției, a cărui activitate se aseamănă și prevestește activitatea lui Iisus,

Luca îl portretizează pe Ioan ca un propovăduitor-*reformator* a cărui activitate pregătește calea venirii lui Iisus. Deși îl percepe pe Ioan ca făcând parte din epoca mesianică, totuși, Luca separă în mod atent, activitatea ioaneică de cea a lui Iisus. Interpretarea lui Ioan ca fiind *Ilie-redivivus*, nu este atât de accentuată ca în Evanghelia după Matei, nici nu e prezentată în modul în care o accentuează Marcu 9,9-13, unde această identificare este făcută implicit (prin contrast, în Matei 17,9-13 această tradiție, *Ilie-redivivus*, e identificată explicit). Cu toate acestea, în ambele pericope din 1,16-17 și 7,26-27, Luca îl identifică pe Ioan cu rolul de *Ilie-redivivus*.

Astfel, în Evangheliile Sinoptice, dimensiunea profetică a lui Ioan Botezătorul este identificată cu persoana lui *Ilie-redivivus* ale cărui suferințe și moarte prefigurează Patimile și Jertfa Mântuitorului. Această dimensiune este

implicită în Evanghelia după Marcu, explicită în Evanghelia după Matei și mai puțin accentuată în Evanghelia după Luca.

BIBLIOGRAFIE

I. Ediții ale Sfintei Scripturi

1. **BIBLIA SAU SFÎNTA SCRIPTURĂ**, Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiep. Clujului, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 2001.
2. **BIBLIA SAU SFÎNTA SCRIPTURĂ**, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988. **BIBLIA SAU SFÎNTA SCRIPTURĂ**, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1968.
3. **NOUL TESTAMENT**, tradus și adnotat de Pr. Dr. Emil Pascal, a patra ediție, neschimbată, de la 17000 la 117000 de exemplare, Editions du dialogue, Societe d'editions Internationales, Paris, 1992.
4. **BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA**, ed. K. Elliger / W. Rudolph, Stuttgart, 1984. **GREEK NEW TESTAMENT TEXT OF THE GREEK ORTHODOX CHURCH**, Orthodox Skite St. Spiridon, Holy Apostles Convent Publications, 2004.
5. **NOVUM TESTAMENTUM GRAECE**, 27 revidierte Auflage, ed. Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2001.
6. **THE GREEK NEW TESTAMENT**, Fourth Revised Edition with Dictionary, ed. Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Munster/Wesphalia, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, United Bible Societies, U.S.A., 1994.
7. **THE NEW JERUSALEM BIBLE**, Reader's Edition, Bantam Doubleday Publishing Group, New York, 1990.
8. **THE ORTHODOX STUDY BIBLE. NEW TESTAMENT AND PSALMS**, *The New King James Version*, Thomas Nelson Publishers, Nashville, Tennessee, 1993.

9. **TRADUCTION CECUMENIQUE DE LA BIBLE**, Societe biblique francaise & Editions du Cerf, Paris, 1988.

II. Dicționare, enciclopedii, concordanțe biblice, lexicoane, gramatici

1. **BRIA, Pr. Prof. Ioan**, *Dicționar de Teologie Ortodoxă A-Z*, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1994.
2. **DOGARU, pr. Vasile, DORNEANU, pr. Neculai**, *Concordanță biblică tematică*, ediție revăzută și completată după lucrarea *Călăuza predicatorului* de Dr. Constantin Chiricescu și Iconom Constantin Nazarie, Trinitas, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 2000.
3. **MIRCEA, Preot Dr. Ioan**, *Dicționar al Noului Testament*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.
4. **KITTEL, Gerhard, FRIEDRICH, Gerhard** (eds.), *The Theological Dictionary of the New Testament*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, 1964.
5. **KITTEL, Gerhard, FRIEDRICH, Gerhard** (eds.), *The Theological Dictionary of the New Testament. Abridged in one volume*, translated by Geoffrey W. BROMLILEY, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Pater Noster Press, Grand Rapids, MI, 1985.
6. **SCHMOLLER, Alfred**, *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994.

III. Lucrări de specialitate, monografii

1. **AUNE, David E.**, *The New Testament in its Literary Environment* (Philadelphia: Westminster, 1987).
2. **BENKO, Stephen**, *Pagan Roman and the Early Christians* (Bloomington: Indiana University Press, 1986).
3. **BILDE, Per**, *Flavius Josephus Between Jerusalem and Rome* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988).
4. **BROWN, Raymond E., FITZMYER, Joseph A., MURPHY, Roland E.**, *Introducere și comentariu la SFÂNTA SCRIPTURA*, volumul I, Traducere și prelucrare pentru limba română: P. Dumitru Groșan, Galaxia Gutenberg, 2005.
5. **BROWN, Raymond Edward**, *An Introduction to the New Testament*, New

- York: Doubleday, 1997.
6. **BRUCE, F. F.**, *The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1951).
 7. **BURY, J. B.**, *The Ancient Greek Historians* (New York: Dover, 1958 [1909]). Charlesworth, James H., ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1: *Apocalyptic Literature and Testaments* (Garden City: Doubleday, 1983).
 8. **COHEN, Shaye J. D.**, *Josephus in Galilee and Rome. His Vita and His Development as a Historian* (Leiden: E. J. Brill, 1979).
 9. **COLLINS, John J.**, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity* (New York: Crossroad, 1987).
 10. **CULLMANN, Oscar**, *Noul Testament*, Traducere de Cristian Preda, Colecția „ce știu?” Ed. Humanitas, București, 1993.
 11. **ERNST, von Joseph**, *Johannes der Täufer*, Berlin-New York: W. de Gruyter, 1989.
 12. **FELDMAN, Louis H.**, *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, (Berlin: de Gruyter, 1984).
 13. **FOAKES, Frederick J. Jackson, LAKE, Kirsopp, CADBURY, Henry J.**, *The Beginnings of Christianity* (5 vols.; London: Macmillan, 1922).
 14. **FORNARA, Charles W.**, *The Nature of History in Ancient Greece and Rome* (Berkeley: University of California, 1983). GRANT, Michael, *The Ancient Historians* (London: George Weidenfeld & Nicolson, 1970).
 15. **HADAS-LEBEL, Mireille**, *Flavius Josephus: eyewitness to Rome's first-century conquest of Judea*, New York: Macmillan Pub. Co.; Toronto: Maxwell Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International, 1993.
 16. **HAENCHEN, Ernst**, *The Acts of the Apostles: A Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1971).
 17. **JONES, Arnold H. M.**, *The Herods of Judaea* (Oxford: Clarendon, 1967).
 18. **KRAELING, C. H.**, *John the Baptist* (New York: Charles Scribner's Sons, 1951).
 19. **LUCIAN OF SAMOSATA**, *How to Write History*, in vol. 6 of the Loeb Classical Library edition of Lucian's works (trans. K. Kilburn; London: W. Heinemann; Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1959).
 20. **MARCUS, Jacob R.**, *The Jew in the Medieval World: A Source Book: 315-1791* (New York: Atheneum, 1975).

21. **MASON, S.**, *Josephus and the New Testament*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1992.
22. **MASON, Steve**, "Fire, Water, and Spirit: John the Baptist and the Tyranny of Canon," forthcoming in *Studies in Religion/Sciences Religieuses*. MASON, Steve, *Flavius Josephus on the Pharisees: A Composition-Critical Study* (Leiden: E. J. Brill, 1991).
23. **MEEKS, Wayne A., WILKEN, Robert L.**, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* (SBL Sources for Biblical Study 13; Missoula: Scholars, 1978).
24. **PEROWNE, Stewart**, *The Life and Times of Herod the Great* (London: Hodder and Stoughton, 1956).
25. **PINES, Shlomo**, *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and its Implications* (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1971).
26. **RAJAK, Tessa**, *Josephus: The Historian and His Society* (London: Duckworth, 1983).
27. **REDDISH, Mitchell G.**, ed., *Apocalyptic Literature: A Reader* (Nashville: Abingdon, 1990).
28. **RUETHER, Rosemary**, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism* (New York: Seabury, 1974).
29. **SAFRAL, S. and Stern, M.**, eds., *The Jewish People in the First Century* (2 vols.; Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, Section One; Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress, 1987).
30. **SCHURER, Emil**, *History of the Jewish People in the Time of Christ*, (Edinburgh, 1886, tr. from the German).
31. **SCHURER, Emil**, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (3 vols. in 4; rev. and ed. Geza Vermes, Fergus Millar, Martin Goodman, and Matthew Black; Edinburgh: T. & T. Clark, 1986-1987).
32. **SCOBIE, Charles H. H.**, *John the Baptist* (London: SCM, 1964).
33. **SIEVERS, Joseph, LEMBL, Gaia**, (eds.), *Joseph and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism [104] (Leiden; Boston: Brill, 2005).
34. **STERLING, Gregory E.**, *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography* (Leiden; New York: Brill, 1992).
35. **STERN, Menahem**, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 vols. (Jerusalem: Israel Academy of Sciences, 1976)
36. **TOYNBEE, Arnold J.**, *Greek Historical Thought: From Homer to the Age*

- of Heraclitus* (New York: New American Library, 1952).
37. **WEBB, Robert L.**, *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991).
 38. **WHITTAKER, Molly**, *Jews and Christians: Graeco-Roman Views* (Cambridge University Press, 1984).
 39. **WILKEN, Robert**, *The Christians as the Romans Saw Them* (New Haven: Yale University Press, 1984).
 40. **WINK, Walter**, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968).

IV. Studii și articole

1. **Agurides, Sabbas C.**: *The theology of the community of John the Baptist as a factor in the development of the Fourth Gospel's Christology / Savas Agouridis*. - In: *Deltio biblikon meleton*. - 2. 1983. - pp. 15-23.
2. **Attridge, Harold W.**, "Josephus and his Works," in *Jewish Writings of the Second-Temple Period* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 2.2; ed. Michael Stone; Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress, 1984), 185232.
3. **Attridge, Harold W.**, *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus* (Missoula: Scholars, 1976).
4. **Axe, Anthony**: *A voice crying in the wilderness : the biblical hero in opera with specific reference to John the Baptist / Anthony Axe*. - In: *Borders, boundaries and the Bible*. - 2002. - pp. 307-333.
5. **Bastiaensen, Antoon A.**: "He must grow, I must diminish" (John 3:30) : *Augustine of Hippo preaching on John the Baptist / Antoon A.R. Bastiaensen*. - In: *Jerusalem, Alexandria, Rome*. - 2003. - pp. 13-26 .
6. **Bauckham, Richard**: *The Messianic Interpretation of Isa. 10:34 in the Dead Sea Scrolls, 2 Baruch and the Preaching of John the Baptist / Richard Bauckham*. - In: *Dead Sea discoveries*. - 2. 1995, 2. - pp. 202 .
7. **Birdsall, J. Neville**, "The Continuing Enigma of Josephus' Testimony About Jesus," *BJRL* 67 (1985), 609-22.
8. **Brown, Colin**: *What was John the Baptist doing? / Colin Brown*. - In: *Bulletin for biblical research*. - 7. 1997. - pp. 37-49.
9. **Corley, Jeremy**: *The dishonoured prophet in John 4,44 : John the Baptist*

- foreshadowing Jesus* / Jeremy Corley. - In: *The death of Jesus in the Fourth Gospel*. - 2007. - pp. 625-634.
10. **Crossley, James G.:** *The Semitic background to repentance in the teaching of John the Baptist and Jesus* / James G. Crossley. - In: *Journal for the study of the historical Jesus*. - 2. 2004, 2. - pp. 138-157.
11. **Daniel, Jerry L.,** "Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period," *JBL* 98 (1979), 45-65.
12. **Datema, Cornelis:** *A homily on John the Baptist attributed to Aetius, presbyter of Constantinople* / Cornelis Datema ; Pauline Allen. - In: *Analecta Bollandiana*. - 104. 1986, 3 / 4. - pp. 383-402.
13. **Davies, Stevan L.:** *John the Baptist and Essene Kashruth* / Stevan L. Davies. - In: *New Testament studies*. - 29. 1983, 4. - pp. 569-571.
14. **Delorme, Jean:** *John the Baptist's head - the word perverted : a reading of a narrative (Mark 6:14-29)* / Jean Delorme. - In: *Semeia*. - 1998, 81. - pp. 115-129.
15. **Duran, Nicole W.:** *Return of the disembodied : or how John the Baptist lost his head* / Nicole Wilkinson Duran. - In: *Reading communities reading Scripture*. - 2002. - pp. 277-291.
16. **Earl, Donald,** "Prologue-Form in Ancient Historiography," *ANRW* (Berlin-New York: W. de Gruyter, 1972), vol. 1, 2, 842-56.
17. **FLUSSER, D.,** "Josippon, a Medieval Hebrew Version of Josephus," *JJC*, 386-97.
18. **Guting, Eberhard W.:** *The relevance of literary criticism for the text of the New Testament : a study of Mark's traditions on John the Baptist* / E. Guting. - In: *Studies in the early text of the Gospels and Acts*. - 1999. - pp. 142-167.
19. **Guyenot, Laurent:** *A New Perspective on John the Baptist's Failure to Support Jesus* / Laurent Guyenot. - In: *The Downside review*. - 114. 1996, 395. - pp. 129-152.
20. **Haemig, Mary J.:** *The other John in John : Luther and Eck on John the Baptist (John 1:19-28)* / Mary Jane Haemig. - In: *Word and world*. - 21. 2001, 4. - pp. 377-384.
21. **Hui, Archie W.:** *John the Baptist and Spirit-baptism* / Archie W. Hui. - In: *The Evangelical quarterly*. - 71. 1999, 2. - pp. 99-115.
22. **Hutchison, John C.:** *Was John the Baptist an Essene from Qumran?* / John C. Hutchison. - In: *Bibliotheca sacra*. - 159. 2002, 634. - pp. 187-200.
23. **Johnston, Michael H.:** *A day for his precursor : rediscovering the time of*

- John the Baptist in the ancient Roman liturgical year* / Michael H. Johnston. - In: Liturgical ministry. - 5. 1996, 4. - pp. 151-170.
24. **Joynes, Christine E.:** *A question of identity: "who do people say that I am?"* : Elijah, John the Baptist and Jesus in Mark's Gospel / Christine E. Joynes. - In: Understanding, studying and reading. - 1998. - pp. 15-29.
25. **Joynes, Christine E.:** *The returned Elijah? : John the Baptist's angelic identity in the Gospel of Mark* / Christine E. Joynes. - In: Scottish journal of theology. - 58. 2005, 4. - pp. 455-467.
26. **Kazmierski, Carl R.:** *The stones of Abraham : John the Baptist and the end of Torah (Matt 3,7-10 par. Luke 3,7-9)* / Carl R. Kazmierski. - In: Biblica. - 68. 1987, 1. - pp. 22-40.
27. **Kelhoffer, James A.:** *"Locusts and wild honey" (Mk 1.6c and Mt. 3.4c) : the status quaestionis concerning the diet of John the Baptist* / James A. Kelhoffer. - In: Currents in biblical research. - 2. 2003, 1. - pp. 104-127
28. **Kelhoffer, James A.:** *Did John the Baptist eat like a former Essene? : locust-eating in the ancient Near East and at Qumran* / James A. Kelhoffer. - In: Dead Sea discoveries. - 11. 2004, 3. - pp. 293-314 .
29. **Kilgallen, John J.:** *John the Baptist, the sinful woman, and the pharisee* / John J. Kilgallen. - In: Journal of biblical literature. - 104. 1985, 4. - pp. 675-679.
30. **Kinman, Brent:** *Luke's Exoneration of John the Baptist* / Brent Kinman. - In: _The_Journal of theological studies. - 44. 1993, 2. - pp. 595 .
31. **Krentz, Edgar:** *None greater among those born from women : John the Baptist in the Gospel of Matthew* / Edgar Krentz. - In: Currents in theology and mission. - 10. 1983, 6. - pp. 333-338 .
32. **Lambrecht, Jan:** *John the Baptist and Jesus in Mark 1.1-15: Markan redaction of Q?* / Jan Lambrecht. - In: New Testament studies. - 38. 1992, 3. - pp. 357-384 .
33. **Lupieri, Edmondo:** *"The law and the prophets were until John" : John the Baptist between Jewish halakhot and Christian history of salvation* / Edmondo Lupieri. - In: Neotestamentica. - 35. 2001, 1 / 2. - pp. 49-56
34. **MacDonald, James I.:** *What did you go out to see? : John the Baptist, the Scrolls and late second temple Judaism* / J. Ian H. McDonald. - In: The Dead Sea Scrolls in their historical context. - 2000. - pp. 53-64.
35. **MacLeod, David J.:** *The witness of John the Baptist to the Word : John*

- 1:6-9 / David J. MacLeod. - In: Bibliotheca sacra. - 160. 2003, 639. - pp. 305-320.
36. **Marcus, Joel:** *John the Baptist and Jesus* / Joel Marcus. - In: When Judaism and Christianity began. - 2004. - pp. 179-197.
37. **Mason, Steve,** "Priesthood in Josephus and the 'Pharisaic Revolution,'" *JBL* 107 (1988), 657-61.
38. **Mason, Steve:** *Fire, water and spirit : John the Baptist and the tyranny of canon* / Steve Mason. - In: Studies in religion. - 21. 1992, 2. - pp. 163.
39. **Meier, John P.,** "Jesus in Josephus: A Modest Proposal," *CBQ* 52 (1990), 76-103.
40. **Meier, John P.,** "The Testimonium: Evidence for Jesus Outside the Bible," *Bible Review* 7/3 (June, 1991), 20-25, 45.
41. **Meier, John P.:** *John the Baptist in Josephus : philology and exegesis* / John P. Meier. - In: Journal of biblical literature. - 111. 1992, 2. - pp. 225-237.
42. **Merwe, Dirk G. van der:** *The historical and theological significance of John the Baptist as he is portrayed in John 1* / Dirk G. van der Merwe. - In: Neotestamentica. - 33. 1999, 2. - pp. 267-292 .
43. **Miller, James E.:** *The Birth of John the Baptist and the Gospel to the Gentiles* / James E. Miller. - In: Andrews University <Berrien Springs, Mich.> / Seventh Day Adventist Theological Seminary: Andrews University Seminary studies. - 31. 1993, 3. - pp. 195.
44. **Murphy-O'Connor, Jerome:** *John the Baptist and Jesus : history and hypotheses* / Jerome Murphy-O'Connor. - In: New Testament studies. - 36. 1990, 3. - pp. 359-374.
45. **Murphy-O'Connor, Jerome:** *Sites associated with John the Baptist* / Jerome Murphy- O'Connor. - In: Revue biblique. - 112. 2005, 2. - pp. 253-266.
46. **Murray, Patrick F.:** *How would St. John the Baptist preach today?* / Patrick F. Murray. - In: Homiletic and pastoral review. - 82. 1981, 2. - pp. 20-25.
47. **Neiryneck, Frans:** *The First Synoptic Pericope : the Appearance of John the Baptist in Q?* / Frans Neiryneck. - In: Ephemerides theologicae Lovanienses. - 72. 1996, 1. - pp. 41-74.
48. **Neusner, Jacob,** *From Politics to Piety: the Emergence of Pharisaic Judaism* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1973), 45-66. Niese, Benedictus, "Josephus," *ERE* vol. 7, 569-79.
49. **Nip, Renee:** *The arm of St John the Baptist* / Renee Nip. - In:

- Hagiographica. - 11. 2004. - pp. 67-79.
50. **Noort, Edward:** *Bethabara to tu hagiū Ioannu tu Baptismatos : remarks about storied places at the Jordan, John the Baptist and the Madaba mosaic map* / Ed Noort. - In: Jerusalem, Alexandria, Rome. - 2003. - pp. 221-241.
 51. **Nortje, S.J.:** *John the Baptist and the resurrection traditions in the Gospels* / S.J. Nortje. - In: Neotestamentica. - 23. 1989, 2. - pp. 349.
 52. **Pryor, John W.:** *John the Baptist and Jesus : tradition and text in John 3.25* / John W. Pryor. - In: Journal for the study of the New Testament. - 1997, 66. - pp. 1526.
 53. **Saldarini, Anthony J.,** *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society* (Wilmington: Michael Glazier, 1988), 79-198. Sandmel, Samuel, "Herod (Family)," IDB, vol. 2, 584-94.
 54. **Sandy, D.B.:** *John the Baptist's "Lamb of God" affirmation in its canonical and apocalyptic milieu* / D.B. Sandy. - In: Evangelical Theological Society <United States>: Journal of the Evangelical Theological Society. - 34. 1991, 4. - pp. 447.
 55. **Schreckenberg, Heinz,** "Flavius Josephus und die lukanischen Schriften," in *Wort in der Zeit: Neutestamentliche Studien.* (ed. W. Haubeck and M. Bachmann; Leiden: E. J. Brill, 1980), 179-209.
 56. **Schurer, Emil,** *The Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.—A.D. 135)* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1973), vol. 1, 428-41.
 57. **Schwartz, Daniel R.:** *On Quirinus, John the Baptist, the Benedictus, Melchizedek, Qumran and Ephesus* / Daniel R. Schwartz. - In: Revue de Qumran. - 13. 1988, 1 / 4. - pp. 635.
 58. **Schwartz, Joshua J.:** *John the Baptist, the wilderness and the Samaritan mission* / Joshua Schwartz. - In: Studies in historical geography and biblical historiography. - 2000. - pp. 104-117.
 59. **SIMON, Marcel,** *Verus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (135-425)* (Littman Library of Jewish Civilization; Oxford: Oxford University, 1986).
 60. **Taylor, Joan E.:** *A graffito depicting John the Baptist in Nazareth?* / Joan E. Taylor. -In: Palestine exploration quarterly. - 119. 1987, 2. - pp. 142-148.
 61. **Taylor, Joan E.:** *John the Baptist and the Essenes* / Joan E. Taylor. - In: Journal of Jewish studies. - 47. 1996, 2. - pp. 256-285 .
 62. **Thackeray, H. St. John,** *Josephus: The Man and the Historian* (New York: Jewish Institute of Religion, 1929), pp. 15-22.

63. **Thoma, Clemens**, "*The High Priesthood in the Judgment of Josephus*," JBH, 196-215.
64. **Webb, Robert L.**: *Josephus on John the Baptist : Jewish Antiquities 18.116-119* / Robert L. Webb. - In: Forum. - 2. 1999, 1. - pp. 141-168.
65. **Webb, Robert L.**: *The activity of John the Baptist's expected figure at the threshing floor (Matthew 3.12=Luke 3.17)* / Robert L. Webb. - In: Journal for the study of the New Testament. - 1991, 43. - pp. 103-111.
66. **Wild, Robert**: *Archimandrite Sophrony's monastery of St John the Baptist in England* / Robert Wild. - In: Saint Vladimir's Orthodox Theological Seminary <Crestwood,NY>: Saint Vladimir's theological quarterly. - 29. 1985, 4. - pp. 351-356.
67. **Winter, Paul**, "*Pilate in History and in Christian Tradition*," in his *On the Trial of Jesus* (rev. and ed. T. A. BURKILL and Geza VERMES; Berlin-New York: W. de Gruyter, 1974), 70-89.
68. **Wright, Benjamin G.**: *A previously unnoticed Greek variant of Matt 16:14: "Some say John the Baptist"* / Benjamin G. Wright. - In: Journal of biblical literature. - 105. 1986, 4. - pp. 694-697.

CÂTEVA CONSIDERAȚII ASUPRA CRONOLOGIEI VECHI-TESTAMENTARE

Pr. lect. univ. dr. Vasile BORCA
Catedra de Teologie Ortodoxă
și Asistență Socială,
Universitatea de Nord, Baia Mare¹

Abstract

Recent sciences provide more evidences that indicate the fact that **the Earth is a young planet**, of only a few thousand years, not of billion, as the germ hypothesis affirmed. We can place the human creation within **the limit** of ten thousand years. The **“long chronology”**, regarding the Old Testament, seems to be **the most conclusive**, being harmonized the best with the biblical and archaeological data. Even if an ancient- testamentary chronology **cannot be yet accurately established**, however this is **harmonized well enough** in the historic context of the events.

Preocupările oamenilor de pretutindeni și din totdeauna de a-și fixa unele repere ale existenței, mai ales cele legate de timp și spațiu, au făcut parte, ca și astăzi, din modul uman de a trăi, consemnând astfel însăși istoria speciei umane. Aproape la toate popoarele antice găsim însemnări cu astfel de repere cronologice fie în scrieri de conținut pur istoric, fie în cele religioase ori mitologice.

Romanii își fixează ca punct de plecare a istoriei și începutul cronologiei lor cu legendarii Numitor și Amuliu, cu Rea-Silvia, cu Romulus și Remus, cei alăptați de lupoaică, deci cu aproximativ 750 de ani î.Hr. sau << ab urbe condita >> (a.u.c.) de când începe era romană. La greci cele mai vechi repere istorice merg până la vechii legislatori Licurg și Solon (sec. IX – VI î.Hr.). Evaluarea

¹ **Pr. dr. Vasile BORCA**, titular pe disciplina Studiului Vechiului și Noului Testament în cadrul Catedrei de Teologie ortodoxă și asistență socială din cadrul Facultății de Litere, Universitatea de Nord, Baia Mare, în calitate de *lector universitar*, începând din anul 1992; domiciliat în Baia Mare, B-dul Unirii, 12A/12; tel: 0742587652; E-mail: vborca@yahoo.com (Vezi detalii pe <http://tas.ubm.ro>).

timpului la greci se făcea în perioade de câte 4 ani cu ocazia jocurilor olimpice. Prima olimpiada a avut loc în anul 776 î.Hr. La fel egiptenii, asiro-babilonienii, indienii, chinezii etc. practicau aceeași mentalitate de a-și inaugura „era” sau anii, de primele dinastii sau de primii regi pe care adesea îi zeificau sau îi considerau coborâtori din cer.²

Singura excepție o întâlnim la vechii evrei care având un monoteism riguros, interziceau zeificarea oamenilor. Întreaga lor existență și istorie este strâns legată de relația cu Dumnezeu (teocrație). Cu toate acestea evenimentele biblice, atât cele personale cât și cele sociale, primesc întotdeauna o remarcă cronologică și geografică, așadar istorică. Evreii își fixează începutul cronologiei lor conform Genezei adică de la crearea lui Adam pe care o plasează la 3760 de ani înaintea erei actuale.

A aborda chestiunea cronologiei biblice, astăzi, este o problemă sensibilă și delicată, întrucât aceasta este strâns legată de problema originii omului, una esențială pentru orice ideologie.

Felul cum răspunde o concepție despre lume și viață la întrebarea: cine suntem și de unde venim? se situează pe o poziție marcantă în abordarea existenței. Problema cea mai controversată și cea mai contradictorie a omului contemporan a devenit însuși omul; originea lui pe pământ, traseul sau destinul lui existențial. Ideea despre om variază după sentimentul și credința fiecăruia. Un materialist și un spiritualist acceptă aceeași definiție a unui cristal mineral, dar nu se înțeleg asupra originii și definirii ființei umane. De aceea nu poate fi chiar indiferent faptul dacă omul există de zece mii de ani cum ar indica aproximativ cronologia biblică sau de 10-30 milioane ani cât indică ipotezele antropologice evoluționiste.³

Preocupări de cronologie biblică, desigur răzlețe au existat și în creștinism. Primul care încearcă să orânduiască cronologia Vechiului Testament pentru a dovedi vechimea și istoricitatea evenimentelor biblice, cu scop apologetic a fost Teofil al Antiohiei (+185) care în cartea a III-a **Către Autolic**, calculează anii de la zidirea lumii ajungând pe vremea lui adică la moartea împăratului Marc Aureliu (180) la 5695. Apoi Clement, conducătorul Școlii catehetice din Alexandria, al doilea oraș din Imperiul roman, ca importanță culturală și economică, un adevărat savant al timpului său (150-215) în lucrarea **Stromata**, cartea întâia, stabilește o

1. Acad. prof. Andrei Oțetea, coordonator, *Istoria lumii în date*, Ed. Enciclopedică Română, București, 1972, p. 24, 35.

2. Pr. lect. univ. dr. Vasile Borca, *Omul, încununarea operei de creație*, Ed. Univ. de Nord, Baia Mare, 2007, p. 122-123.

cronologie biblică integrând-o în cronologia evenimentelor universale și mai ales în cea romană. „De la Adam până la potop sunt 2148 de ani; de la Sem până la Avraam 1250 de ani; de la Isaac până la luarea în stăpânire a pământului făgăduit, 616 ani. Apoi de la judecători până la Samuil, 463 de ani... După judecători, anii domniei regilor iudei 572 de ani... După acești ani, domnia persană 235 de ani, apoi 312 ani... domnia macedoneană... După acest timp, împărăția romanilor 222 de ani până la moartea lui Comod,”⁴ deci în total 5818 de ani de la Facerea lumii. Să nu uităm că ne aflăm la data morții împăratului roman Comodus, aproximativ în anul 192. Un alt scriitor creștin cu preocupări enciclopediste a fost Sextus Iulius Africanus (170-240) prieten și colaborator al lui Origen care în lucrarea „**Cronografia**” scrisă pe la anul 215, o sinopsă a istoriei universale, în viziune creștină, de asemenea, sincronizează evenimentele istoriei ebraice și creștine cu cele ale lumii universale. Această lucrare cuprinde cinci cărți. Cartea întâia tratează evenimentele de la crearea lumii până la Turnul lui Babel, adică 2262 de ani. Cartea a II-a merge până la Moise, 3707, a III-a până la Olimpiade, 4727, a IV-a până la sfârșitul puterii persane, iar cartea a V-a vine cu cronologia până în vremea sa – anul 5723 „de la facerea lumii”, după propriul său calcul.⁵ Preocupări de cronologie biblică întâlnim la Fericitul Ieronim (+420) și îndeosebi la vestitul istoric bisericesc, Eusebiu de Cezarea (265-340) care a scris și el o „**Cronică a lumii**” în care reproduce și condensează „cronografia” lui Iulius Africanus. Răspândirea, implicarea și impunerea Bisericii creștine, îndeosebi, după Edictul de la Mediolan (313) ca instituție cu caracter universalist, a creat necesitatea impunerii unui cadru unic și universal al istoriei omenirii care era cel mai indicat să fie fixat de data nașterii Mântuitorului Iisus Hristos. La fixarea erei creștine deși erau anumite dificultăți și contradicții (Iulius Africanul o fixează la 750-a.u.c., - Irineu și Tertulian la 751, Clement și Eusebiu la 752) până la urmă s-au impus calculele călugărului Dionisie Exiguul, originar din părțile Scîției Minor (Dobrogea) care în anul 500 plecând la Roma, propune înlocuirea utilizării erei romane cu cea creștină. Calculul lui Dionisie este, din păcate greșit, stabilind anul nașterii lui Hristos cu 5 sau 6 ani mai târziu decât data reală.

O lucrare erudită cu privire la cronologia biblică a publicat arhiepiscopul englez Armagh Usher, intitulată „**Annales Veteris et Novi Testamenti**” în anii 1650-1654. Deși este o lucrare documentată și apreciată timp de peste două secole

3. Clement Alexandrinul, *Stromata* I, cap. XXI, 140, în vol. *Scrieri*, partea a doua, col. P.S.B. nr. 5, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1982, p. 93.

4. Apud. Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. II, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1985, p. 385-386.

și jumătate, ea a primit și unele critici ca apoi să fie considerată total desuetă sau depășită, mai ales, după ce evoluționismul s-a impus cu statut de știință în toate compartimentele vieții, elaborându-și o strategie și o cronologie proprie care operează cu milioanele și chiar miliardele de ani. Tehnicile de datare folosite de savanții evoluționiști sunt astăzi tot mai mult puse la îndoială și chiar dovedite neștiințifice. Cele mai multe dovezi furnizate de știința recentă, a ultimelor decenii, indică faptul că Pământul este o planetă tânără, doar de câteva mii de ani și nu de miliarde, cum s-a afirmat cu mare pompă în științele evoluționiste.⁶ În acest sens este semnificativă afirmația Dr. John A. Eddy, specialist în astrofizică la Observatorul de Înaltă Altitudine **Harvard-Smithsonian din Boulder**, Colorado: „Probabil...că Soarele are 4,5 miliarde de ani. Totuși, date fiind unele rezultate recente care contrazic această cifră, dat fiind și un anumit timp pentru a ne putea ajusta convingerile de o manieră radicală, cred că am putea accepta foarte bine cifra propusă de episcopul Ussher, cu privire la vârsta Pământului și a Soarelui (aproximativ 6000 de ani). Nu cred că există multe observații empirice în astronomie, care să infirme această estimare.”⁷

Datarea radiometrică sau radioactivă pe bază de uraniu, potasiu-argon, rubidiu-stronțiu pentru perioadele foarte lungi care indică că pământul este în vârstă de miliarde de ani și cea pe bază de carbon radioactiv pentru perioadele mai recente sunt tot mai mult contestate, aducându-se noi dovezi că pământul este mult mai tânăr decât cred evoluționiștii.

În primul rând, în încercarea de a determina vârsta reală a pământului trebuie ținut cont că istoria scrisă, dovedită a omenirii, are un început doar de câteva mii de ani.⁸

Derularea unor procese naturale care au loc la nivelul pământului sunt mult mai realiste și concludente în a stabili aproximativ, o vârstă a pământului. De exemplu: evaporarea de gaze în atmosferă, influxul de material meteoritic din spațiu, influxul de materiale în oceane ca: sodiu, magneziu, siliciu, cupru etc., scăderea câmpului magnetic și alte procese fizice, toate acestea indică o vârstă de aproximativ 10.000 de ani pentru pământ.⁹

Știința care aduce lumină în elucidarea vechimii omului pe pământ, se pare că este în primul rând Demografia. „Dacă omul a trăit pe planeta aceasta de multe milioane de ani, este straniu cum de numai în anii recentți, populația a

5. Apud. Joe Wite și Nicholas Cominellis, *Demisia lui Darwin*, Ed. Aqua Forte, Cluj-Napoca, 2005, p. 73.

6. Ibidem p. 69.

7. Dr. Henry M. Morris, *Creaționismul științific*, Societatea Misionară Română, 1992, p. 143.

8. Ibidem p. 156-171.

devenit o problemă.”¹⁰ Pe baza însemnărilor existente și a calculelor făcute, specialiștii în demografie socot că la începutul erei creștine populația pământului se poate estima la aproximativ 200-250 milioane de oameni. Dacă populația ar fi crescut anual numai cu 0,5 la sută, timp de un milion de ani, numărul de oameni din generația actuală ar fi peste 10^{2100} . Prin urmare datele funizate de demografie se încadrează foarte bine în cronologia biblică și sunt în dezacord total cu cea evoluționistă. Limita la care putem plasa creația omului este de aproximativ 10.000 de ani.¹¹ Exact același lucru îl afirmă astrofizicianul și geofizicianul Dr. Harold Slusher: „Există mai multe indicii care demonstrează că vârsta Pământului și a sistemului solar nu depășesc 10.000 de ani.”¹²

După o introducere și dezbateră ideologică destul de tranșantă între evoluționism și creaționism cu referire la cronologia lumii și a vieții să încercăm să trecem și să schițăm orientativ această cronologie vechi-testamentară, mai ales având în vedere faptul că disciplina noastră este și de factură istorică, așadar este un fapt indispensabil pentru a deține câteva repere istorice și fixarea cât mai fidel cu putință a evenimentelor în timp sau în istorie.

Cronologie

1. Începuturile omenirii
 - Creația – Adam
 - Eva cca. 5580 î.Hr.*
 - Cain
 - Abel
2. Potopul – Noe cca. 2600 – 2400 î.Hr.
3. Patriarhii – Avraam
 - Lot
 - Isaac cca. 2100 – 1800 î.Hr.
 - Iacob

9. Ibidem p. 172.

10. Idem, *Bazele biblice ale științei moderne*, Societatea Misionară Română, Wheaton, Illinois, U.S.A., 1993, p. 404-405.

11. Apud Joe White și Nicholas Comminellis, *op. cit.* p. 78.

* cifră care circulă în tradiția Bisericii Creștine, acceptată unanim și oficial de lumea creștină în baza calculelor făcute de Bisericile din Antiohia și Alexandria unde existau și centre de calcul astronomic și calendaristic încă din antichitate. Conform acestei cronologii anul 2010 d. Hr. ar corespunde cu anul 7518 de la Facerea lumii. De remarcat că și marele teolog și predicator francez Bossuet (1672-1704) în „Discursuri asupra mersului istoriei universale” are ca punct de plecare tot cifra 5580 „de la facerea lumii”.

Trebuie să precizăm că acestor perioade de la începuturile omenirii este foarte greu a li se stabili o cronologie, chiar relativă, întrucât listele sau tabelele cronologice existente în Geneză se pare că au anumite verigi lipsă, adică s-ar fi avut în vedere doar cei mai importanți capi de familie. În tot cazul diferențele de calcul nu diferă mult. Poate fi o diferență de până la 1000 sau 1500 de ani.

De asemenea cu referire la perioada patriarhilor și îndeosebi a Exodului sunt în circulație două Cronologii: cronologia lungă sau clasică adică cea tradițională și cronologia scurtă adoptată mai nou pe motiv că s-ar armoniza cu datele cronologiilor furnizate de descoperirile arheologice la unele popoare vecine cu care au avut relații evreii. După părerea mea cronologia lungă este cea mai concludentă, deoarece are chiar suport biblic și este confirmată și de unele evenimente din afara spațiului biblic.¹³

4. Exodul – Moise

Aaron cca. 1500 – 1400*, î.Hr.

Iosua cca. 1300 - 1200**, î.Hr.

5. Judecătoria cca. 1200 – 1050, î.Hr.

6. Monarhia – Saul cca. 1050 – 1010, î.Hr.

David cca. 1010 – 970, î.Hr.

Solomon cca. 970 – 932, î.Hr.

7. Schisma națională (împărțirea Regatului) – 932, î.Hr.

8. Căderea Regatului de Nord (Samaria) sub robia asiriană – 722, î.Hr.

9. Căderea Regatului de Sud (Iuda) sub robia babiloniană – 586, î.Hr.

10. Întoarcerea din exil – 537, î.Hr.

11. Încep lucrările de reconstruire a templului – 520, î.Hr.

12. Terminarea și sfințirea templului – 515, î.Hr.

13. Începutul dominației grecești cu Alexandru cel Mare – 333, î.Hr.

14. Moartea lui Alexandru Macedon și constituirea dinastiei Ptolemeilor – 323, î.Hr.

12. A se vedea în acest sens referirile biblice de la I Rg. 6,1 și F.A. 13, 19-21. Cu privire la evenimentul Exodului pe care unii specialiști îl leagă de catastrofa ecologică provocată de erupția vulcanului Santorin din arhipelagul Cicladelor din Grecia ne aflăm aproximativ între anii 1600-1500 î. Hr. În acest sens a se vedea articolele: Paul Ioan, Santorin, un vulcan niciodată stins, în rev. Magazin nr. 36 (2339) din 5 sept. 2002, p. 8 și articolul „Cele zece plăgi ale Egiptului”, în rev. Formula AS nr. 735 (18-25 sept.) 2006, p. 23. Detalieri în problema cronologiei biblice adoptată de Biserica Ortodoxă puteți găsi în lucrarea pr. prof. Grigore Popescu, Viețile Sfinților, vol. I, București, 1993, p. 29-39.

* după cronologia lungă

** după cronologia scurtă

15. Ptolemeu Soter anexează Iudeea la Egipt – 320, î.Hr.
16. Seleucos I fondează în Siria dinastia Seleucizilor – 312-280, î.Hr.
17. Antiohus al III-lea cucerește Ierusalimul și Iudeea de la Egipt, anexând-o Siriei – 203, î.Hr.
18. Antiohus al IV-lea-Epifanes, ocupă Ierusalimul, măcelărește locuitorii și profanează templul – 170, î.Hr.
19. Răscoala Macabeilor – 166, î.Hr.
20. Pompei cucerește Țara Sfântă și instituie protectoratul roman – 63, î.Hr.

Fixarea acestor repere cronologice generale, ca date preliminare și orientative în abordarea isagogiei și istoriei biblice vechi-testamentare, urmaresc facilitarea încadrării istorice a evenimentelor biblice și reliefaarea autenticității acestora. Asadar, istoria evenimentelor biblice vechi-testamentare își are cronologia destul de bine conturată și ancorată în contextul istoriei Orientului apropiat și a celui universal, în general, chiar dacă mai există între specialiști, dispute și controverse asupra stabilirii unor date precise sau a unei cronologii ireprosabile.

BIBLIOGRAFIE

1. **ATLAS BIBLIC**, Ed. Aquila 93, 2005.
2. **CLEMENT ALEXANDRINUL**, *Stromatele*, I, cap. 21, în vol. Scrieri, partea a doua, col. P.S.B., nr. 5, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1982.
3. **COMAN G. Ioan**, *Patrologie*, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1956.
4. **COMTE Fernard**, *Marile figuri ale Bibliei*, Ed. Humanitas, București, 1995.
5. **CONSTANTINESCU Gabriel**, *Marginalii la Talmud*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1999.
6. **DICȚIONAR BIBLIC**, Ed. „Cartea Creștină”, Oradea, 1995.
7. **DICȚIONAR BIBLIC**, vol. I, Ed. Stephanus, București, 1995.
8. **DOWLEY Tim**, dr., *Ghid biblic al Studentului*.
9. **DRIMBA Ovidiu**, *Istoria culturii și civilizației*, vol. I, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1984.
10. **HALLEY H. Henry**, *Manual biblic*, Ed. „Door of Hope”, Oradea, 1995.
11. **HILY F. Abbe**, *L'Ancien Testament*, Paris, 1932.
12. **HOFFMEIER K. James**, *Arheologia Bibliei*, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2009.
13. **KELLER Werner**, *Și totuși Biblia are dreptate*, Ed. Litera Internațional,

- București, 2009.
14. MAȘCHIN A. N., *Istoria Romei antice*, Ed. de Stat, București, 1951.
 15. MORRIS M. Henry, dr. *Creacionismul științific*, Societatea Misionară Română, 1992.
 16. IDEM, *Bazele biblice ale științei moderne*, Societatea Misionară Română, Wheaton, Illinois, U.S.A., 1993.
 17. ROSE Serafim, ieromonah, *Cartea Facerii, crearea lumii și omul începuturilor*, Ed. Sofia, București, 2001.
 18. SAVIN Gh. Petru, *Cronologia biblică*, în rev. S.T., nr. 7-8/1990.
 19. SCHULTZ J. Samuel, *Călătorie prin Vechiul Testament*, Oradea, 1991.
 20. TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Trei cărți către Autolic*, cartea a treia, XXIV-XXVIII, în vol. „Apologeți de limbă greacă”, col. P.S.B., nr. 2, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1980.
 21. WHITE Joe și COMNINELLIS Nicholas, *Demisia lui Darwin – apusul unei teorii*, Ed. Aqua Forte, Cluj-Napoca, 2005.

CREAȚIA. UNITATEA ȘI VALOAREA EI ÎN LUMINA REVELAȚIEI BIBLICE

Pr. Drd. IVAN Ginel Aurelian¹
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Andrei Șaguna” – Sibiu
Universitatea Lucian Blaga SIBIU

Abstract

Souvent les chercheurs scientifiques se sentent intimidés au moment où ils entrent en contact avec le monde théologique, mais souvent les théologiens aussi perçoivent le monde de la science comme un territoire marqué par l'abstrait et hostile.

Arriver à une connaissance honnête et réciproque peut conférer les prémisses d'un dialogue viable, non seulement au niveau épistémologique, mais aussi ayant des conséquences favorables dans le plan de l'existence de l'homme, de sa réalisation comme **être créé**.

Le problème des recherches dans la **cosmogonie** est constitué par le fait que l'homme, comme être raisonnable-vivant entre les limites étroites des dimensions temporeles et spatiales connues et assistant à certaines pages de l'histoire-est mis dans la situation qu'il étudie, sur cette base, les dimensions très larges du cadre du macrocosmos. D'ici, la variété d'hypothèses et de théories cosmogoniques.

L'impossibilité de la liaison entre les cosmogonies contemporaines et l'origine absolue du temps met en évidence la disponibilité de ces dernières d'accepter une représentation théologique du monde qui permet l'articulation du temps avec l'éternité.

Le conflit apparent entre la **théologie** et la **science** est celui provoqué par la discussion liée à la théorie évolutionniste de Charles Darwin. Cette dispute est devenue un but proprement dit dans les milieux (néo-) protestants américains et, récemment, s'est transmis aussi dans le milieu inter-orthodoxe: dans les Etats

¹ **IVAN GINEL AURELIAN**, diacon la biserica cu hramul „Sfântul Apostol Andrei” - Militari, protoieria I Capitală, doctorand al Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” - Sibiu, catedra Vechiul Testament sub îndrumarea pr. prof. dr. univ. Dumitru Abrudan, domiciliat în București, sector 6, str. Intr. Craiovei, nr. 8B; E-mail: ginelaurelian@yahoo.com; tel. 0724.415352.

Unites, la dispute d'autour des oeuvres du théologues orthodoxe Dr. Alexander Kalomiros et, dans notre pays, la petite dispute théologique créée par certains autour des oeuvres du théologues roumain, le père dr. Doru Costache.

Partant de l'exposé biblique de la **création**, qui nous rappelle la tendance théocentrique du microcosmos -l'homme, nous montrerons que la **cosmogonie contemporaine** aussi s'accorde avec le message divin et que, de la sorte, il y a un rapport complexe entre la science et la religion, qui rejette la thèse de leur incompatibilité. Ces faits nous découvrent l'unité et la valeur de la création dans la lumière de la **révélation biblique**.

Preliminarii²

Sfânta Scriptură, care „este din belșug presărată cu asemenea fragmente de viață reală, unde tragicul și comicul se iau la întrecere, dezvăluind ambiguitatea omului și a istoriei, cuprinde un Vechi Testament, în care sublimul, comunul, excepționalul, grotescul se amalgamează, spre descumpănirea habotnicilor, mironosițelor”.³

Când Dumnezeu a creat lumea și pe om, ca o încoronare a acesteia, a dorit să aducă această creație la îndumnezeire, a dorit ca aceasta să parcurgă, în mod liber, urcușul duhovnicesc de la „είκον” la „χομοίωσις”, fapt pentru care, omul este socotit un lucru mare și de cinste⁴, iar această măreție a omului nu constă în faptul că este existența biologică cea mai înaltă, un „animal rațional”, ci în faptul că este un „animal îndumnezeit” (ζoon θεουμενον).⁵ Iconomia lui Dumnezeu a presupus, odată cu căderea protopărinților în păcat, mântuirea creației. Pentru ca acest lucru să se întâmple, era nevoie mai întâi de primul act divin: crearea.

Întotdeauna, în concepția ortodoxă, când se vorbește despre îndumnezeirea creației, se subînțeleg cele două entități: om și natură. Cele două realități nu sunt concepute niciodată separat. Timp de secole, Ortodoxia a fost definită ca raportare corectă la Scriptură.⁶

² Prezentul referat a fost susținut în cadrul programului doctoral sub îndrumarea pr. prof. univ. dr. Dumitru Abrudan, care și-a dat acordul pentru publicare.

³ Nicolae Steinhardt, *Umorul în teatrul lui Blaga* în „Viața Românească”, nr. 2/1985, p. 4.

⁴ Sfântul Grigore de Nyssa, *Marele Cuvânt Catehetic*, cap. II, P.G., tomul 45, col. 132 D.

⁵ Panayotis Nellas, *Omul-animal îndumnezeit; Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 59.

⁶ G. Florovsky, *The Function of Tradition in the Ancient Church*, în vol. *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Nordland Publishing Company, Belmont, 1987, pp. 74-75; J. Behr,

La celălalt pol, Biserica Occidentală „vorbea”, în mod deliberat, de cele două realități total separate, distincte: omul se poate mântui separat de natură iar natura poate parcurge urcușul duhovnicesc fără a fi condusă, orientată de om spre Creator.

De ce am spus că „vorbea”? Pentru că, în ultimele decenii, Apusul tinde să îmbrățișeze concepția Răsăritului, unde mântuirea omului nu se poate realiza separat de natură. Apusul a realizat că natura este parte a naturii omului, este o condiție a existenței și a dezvoltării integrale a omului pe pământ iar omul nu poate fi conceput în afara naturii. Se crează o dependență reciprocă între om și restul creației. În antichitate, păgânii, necunoscându-L pe Dumnezeu, nu aveau o concepție solidă despre apariția creației; de aceea, au pus-o pe seama elementelor și atomilor sau a unei existențe fără început. În general, acei autori antici afirmau eternitatea lumii pornind de la mișcarea circulară a astrelor.⁷

Sfinții Părinți gândesc că Dumnezeu a creat lumea și pe om din atotbunătatea Sa, pentru ca întreaga creație să se împărtășească de iubirea Lui: „Așa de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, pentru ca cei ce cred în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (*In. 3, 16*). Din aceasta, rezidă și scopul creației: ca aceasta să participe, în mod deplin, la această iubire, să fie în comuniune deplină cu Dumnezeu: „Omul trebuia să aibă ceva înrudit cu Acela de la care vine, în firea sa. Din această cauză omul a fost înzestrat și cu viață...”⁸

Creștinismul a reliefat această idee, insistând pe iubirea împărtășită creației de un Dumnezeu al comuniunii-Sfânta Treime.⁹ Sfântul Grigorie de Nyssa consideră că lumea a apărut din dragoste divină: „S-a arătat, deci, că Dumnezeu-Cuvântul și Înțelepciunea-e Făcătorul firii omenești, dar fără a fi forțat să zidească pe om ci, din contră, din preamulta dragoste a Sa creându-l pe acesta...”¹⁰ Dar Sfântul Maxim Mărturisitorul ne atenționează: „Pentru care pricină a creat Dumnezeu, cercetează! Dar cum și de ce acum, de curând nu căuta!

Scripture, the Gospel, and Orthodoxy, St Vladimir's Theological Quarterly, vol. 43, nr. 3-4/1999, p. 226; idem, *The Formation of Christian Theology*, vol. I: „*The Way to Nicaea*”, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 2001, pp. 23-24.

⁷ Aristotel, *Metafizica*, trad. de Ștefan Bezdechi, Editura Iri, București, 2000, p. 8; În antichitate, de exemplu, cercul era perceput ca o linie curbă care nu are nici început, nici sfârșit; Sfântul Vasile cel Mare, însă, consideră că cercul are un început și un sfârșit, care scapă simțurilor noastre – Y. Courtonne, *St. Basile et l'hellenisme*, Paris, 1943, p. 21.

⁸ Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, cap. V, P.G., tomul 45, col. 21 D.

⁹ Adrian Lemeni, *Sensul eshatologic al creației*, Editura ASAB, București, 2007, p. 100.

¹⁰ Sfântul Grigorie de Nyssa, *op.cit.*

Căci nu e lucru care poate cădea sub mîntea ta...vederea fără frâu poate să împingă pe cineva în prăpăstii”.¹¹ Pornind de la referatul biblic al creației, ce ne reamintește locația teocentrică a microcosmosului-omul, vom arăta că și cosmogonia contemporană este în asentimentul mesajului divin și că, astfel, există un raport complex între știință și religie, care îndepărtează teza incompatibilității lor. Acestea ne descoperă nouă unitatea și valoarea creației în lumina revelației biblice.

1. Referatul biblic despre creație

1.1. Dumnezeu și lumea

Creația, în ansamblu, este mijlocul prin care omul crește spiritual; abuzarea creației, într-un scop diferit de cel lăsat de Creator, duce la incapacitatea omului de a parcurge creșterea spirituală.

În limba română, cuvântul „creație” a ajuns prin filieră latină „*creatio*,-*onis*”, tradus „act creator”, „facere”, „creatură”, „zidire”, „înființare”, „concepere”.¹² Actul creației -κτῆσις- este conceput ca fiind acela prin care Dumnezeu a adus lumea la existență chemând „la ființă cele ce încă nu sunt”. (*Rom. 4,17*) odată cu spațiul și cu timpul, din nimic, prin Cuvântul și Voința Lui.¹³ „Că El a zis și s-au făcut, El a poruncit și s-au zidit” (*Ps. 32, 6, 9*). Această creație se găsește într-o raportare deosebită cu Creatorul, în care-și află scopul și spre care tinde. Creația nu-și are ființa și cauza în sine, ci datorită lui Dumnezeu există, pentru că Acesta voiește aceasta „Toate câte a vrut Domnul a făcut în cer și pe pământ, în mări și în toate adâncurile” (*Ps. 134, 6 și Ps. 103*).

Alt înțeles al cuvântului „creație” este acela al substanței materiale a universului. Cosmosul a fost creat ca materie, ca cer și pământ. Cum este creată lumea și tot ce este în ea nu cunoaștem; cert este că lumea nu este o emanație din esența divină. „Însuși Dumnezeu nostru, preaslăvit în Treime, a făcut cerul și pământul și toate câte sunt în ele, aducând pe toate de la neexistență la existență. Pe unele, cum este cerul, pământul, aerul, focul și apa, nu le-a făcut dintr-o materie preexistentă; pe altele, cum sunt viețuitoarele, plantele, semințele le-a

¹¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, *Filocalia*, vol. II, Editura Harisma, București, 1993, p. 125.

¹² Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p.101.

¹³ *Dicționar Enciclopedic*, vol. I, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 475.

făcut din cele create de El”.¹⁴ Lucrarea lui Dumnezeu nu numai că este creatoare, dar și susține în existență cele create, fără a folosi ceva exterior; le poate susține în lucrările lor, adăugând la puterea lor naturală ce le-a dat-o prin creație o putere dumnezeiască mai presus de fire.¹⁵

„Creația se definește ca incluzând tot ceea ce există, cu excepția Dumnezeului Creator”.¹⁶ Față de această definiție propusă de filosofie, teologia consideră că ceea ce întruchipează creația este totul.

Produs al unei societăți tradiționale și făcând uz de posibilitățile expresive ale unui imaginar de factură mitică, începutul cărții „Facerii” constituie o provocare hermeneutică pentru cititorul contemporan.

1.2. Cosmogonia biblică¹⁷

Revelația divină ne descoperă numai adevărul (v.I). „Ce să spun mai întâi? De unde să-mi încep tâlcuirea? Să vădesc deșertăciunea învățaturii

¹⁴ Sfântul Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, trad. de Pr. D. Fecioru, Editura Scripta, București, 1993, p. 50.

¹⁵ John Meyendorff, *Creation and History in Orthodox Theology* în „*Saint Vladimir's Theological Quarterly*”, 1983, nr. 1, p. 15.

¹⁶ Prof. Antony Flew, *Dicționar de Filosofie și Logică*, trad. de D. Stoianovici, Editura Humanitas, București, 2006, p. 412.

¹⁷ Teologii contemporani, apelând la argumente furnizate de analiza textuală, paralele viziunii sinagogale și creștine deopotrivă, consideră că textul referitor la creație este cuprins în *Fac. 1,1-2,4a*, istorisirea actului creației fiind redundantă. E. van Wolde, *Stories of the Beginning: Genesis I-II and Other Creation Stories*, SCM Press Ltd, London, 1996, pp.15-16, oferă o interesantă simetrie între *Fac. 1,1* și *2,4a*, ca justificare a acestei segmentări. Pr. Dr. Doru Costache, *Preliminarii la poemul biblic al facerii: aspecte de hermeneutică eclesială*, în „*Tabor*”, revistă lunară de cultură și spiritualitate românească, editată de Mitropolia Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, 2/6 (Septembrie 2008), pp. 20-32 și 2/7 (Octombrie 2008), p. 2 consideră că textul referitor la creație este cuprins în *Fac. 1,1-2, 3*. Provenind sau nu din redacții diferite, cele două narațiuni privesc totuși din unghiuri și cu intenții diverse misterul creației, chiar dacă le sunt comune câteva aspecte importante. De exemplu, vorbind despre similitudini, ambele texte tac în privința primului act divin creator, al aducerii materiei lumii la ființă din nimic; de asemenea, ambele reliefează preeminența omului față de ansamblul cosmic, chiar dacă omul este introdus în scenă de fiecare dată într-o altă manieră. Privind diferențele, de remarcat faptul că cea dintâi narațiune propune o organizare secvențială a creației, introducând în scenă mai întâi domeniul cosmic, apoi viața și în cele din urmă conștiința, pentru a restrânge treptat orizontul de la totalitatea universului văzut și nevăzut la zona terestră și la situația omului în Grădina Edenului. În schimb, a doua narațiune situează faptele de la bun început pe pământ, dând prioritate „cronologică” omului față de lumea vie și preeminență acțiunii acestuia.

filosofilor profani sau să laud adevărul învățaturii noastre?”¹⁸ - sunt întrebări pe care și le punea, în timpul său, Sfântul Vasile cel Mare și sunt potrivite și timpurilor noastre. De ce? Pentru că despre acest început s-a vorbit și s-a scris foarte mult, fără a epuiza misterul înțelesului său.

„La început” (*bereschit*)¹⁹, grecescul *ἐν ἀρχῇ* sau latinescul *principium* ne arată originea lumii în timp și spațiu, punctul de plecare al creației sau, din perspectivă origenistă, creația a apărut „întru principiu”, care este Cuvântul lui Dumnezeu;²⁰ începutul acesta ne demonstrează faptul că nu există o materie preexistentă lumii; face o deosebire clară între eternitate și temporalitate.²¹ După cum ne sugerează și cuvântul, creația are un început și acest început coincide, nu în mod întâmplător, cu apariția omului. „La început” înseamnă începutul timpului, omului, creației.²² Creația nu este întregă, completă până ce Dumnezeu nu descoperă acesteia sensul ei în om iar el apare la sfârșitul actului creator, pentru că are nevoie de toate cele anterioare, iar acestea nu-și găsesc sensul decât în om. „Bereschit” nu subliniază existența unui moment temporal inițial. Poate o traducere mai potrivită ar fi redat alt sens al cuvântului ebraic, care mai poate fi tradus prin „în general”, „în principiu”. Această traducere ne plasează într-o altă perspectivă, ce nu se lasă subjucată de mentalitatea condiționată temporal. Traducerea lui „bereschit” prin „în general” sau „în principiu” ne descoperă nu atât actul creator în desfășurare al dumnezeirii, ci sfatul de taină al acțiunii profund lăuntrice intratreimice, în care Dumnezeu gândește toată creația, în general. „La început nu ne plasează la începutul timpurilor sau al timpului, ci în fața a ceva cu totul altă natură. Astfel, *bereschit* nu este încă creație. Este actul divin în sine însuși care are în vedere creația; creația propriu-zisă este pomenită abia în cuvintele care urmează: „cerul și pământul”²³ socotește Jean Kovalevsky, teologul care este încredințat că, fără o apropiere cu frică și cu rugăciune de

¹⁸ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, note și trad. de Pr. D. Fecioru, în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. XVII, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 72.

¹⁹ Pentru transliterarea termenilor ebraici utilizez *BibleWors 5, version 5.0. 020w/2001*; pentru analiza unor termeni ebraici, utilizez *Dicționar ebraic-român*, Sinai, Publishing House, Tel-Aviv, 1972 și *Dicționar Român-Ebraic*, Sinai, Publishing House 72, Allenby Rd., Tel-Aviv, Israel, 1974.

²⁰ Origen, *Omilii, comentarii și adnotări la Geneză*, Editura Polirom, București, 2006, p. 609, n. 2.

²¹ Pr. Prof. Athanase Negoită, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Editura Credința noastră, București, 1992, p. 49.

²² Scholz P, *Handbuch der Theologie des Alten Testaments*, vol. II, Regensburg, 1862, p.17 apud Pr. Prof. Athanase Negoită, *op. cit.*, p. 49.

²³ Jean Kovalevsky, *Taina originilor*, trad. Dora Mezdrea, Editura Anastasia, București, 1996, p.20 .

conținutul cărților Sfintei Scripturi, „litera ucide”.²⁴ Sfinții Părinți Capadocieni insistă asupra înțeleșului pe care îl poate avea primul cuvânt al Scripturii, fiind în unanimitate de acord asupra ideii că „bereschit” poate însemna o instantaneitate a gândirii lui Dumnezeu, „facerea cerului și a pământului s-a făcut într-o clipită și în afara timpului, pentru că, după cum începutul drumului nu este drumul, iar începutul casei nu este casa, așa și începutul timpului nu este timpul, nici cea mai mică parte din timp”²⁵, sugerându-se indivizibilitatea timpului.

Astfel, timpul nu există din veșnicie de la sine, fără voința Creatorului, ci își are originea în Voința Acestuia și creația a apărut odată cu voirea lui Dumnezeu, în mod netemporal; Dumnezeu acceptă relația cu timpul, acesta primind astfel existență.²⁶ Acest „la început” din primul verset al „Facerii”- care indică momentul însuși al facerii lumii-nu are același înțeles cu „la început” din Evanghelia Sfântului Ioan, acolo unde este vorba despre o durată anterioară creației lumii;²⁷ „la început” nu are o semnificație temporală. Perspectiva teologică ne obligă să facem distincția între originea lumii și începutul ei natural. Originea lumii este în Dumnezeu, lumea este de la Dumnezeu și pentru Dumnezeu. Însă, a încerca, cu obstinație, determinarea vârstei cronologice a creației, prin încercarea forțată de a justifica, prin mijloace științifice, datul Revelației, reprezintă o abdicare de la perspectiva patristică asupra textului „Facerii”. „Nu ne putem gândi la o naștere absolută a timpului. Putem vorbi de timpul nașterii noastre, de cel al întemeierii Romei și chiar de cel al nașterii universului. Dar problema de a ști când a început timpul se sustrage tot mai puternic fizicii, după cum scapă fără îndoială și posibilităților limbajului și imaginației noastre. Nu putem gândi originea timpului, ci numai exploziile entropice care-l presupun și care creează noi temporalități, fabrică existențe noi, caracterizate de categorii de timp calitativ noi. Timpul absolut, anterior oricărei existențe și oricărei gândiri, ne plasează în acel liman enigmatic vânat de tradiția filosofică, între timp și eternitate”²⁸.

Este absolut normal ca Scriptura să înceapă cu începutul: cu crearea propriu-zisă a lumii văzute și nevăzute; nu cu căderea omului și nici cu Protoevanghelia. De ce? Pentru că Dumnezeu nu l-a creat pe om pentru ca, apoi, acesta să păcătuiască și să fie răscumpărat.

²⁴ *Ibidem*, p. 17 .

²⁵ Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, p.71 .

²⁶ Olivier Clement, *Notes sur le temps* (II), în rev. *Mesager de l-Exarchat du Patriarce Russe en Europe Occidentale*, 1957, nr. 27, Paris, p. 134.

²⁷ Pr. Prof. Dr. Vasile Tarnavschi, *Geneza . Introducere și comentariu*, Cernăuți, 1907, p. 14 .

²⁸ Ilya Prigogine, *Între eternitate și timp*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 183.

Din primele cuvinte ni se vorbește despre un singur Dumnezeu, ceea ce face ca și rezultatul Voinței Sale să aibă unitate, rezultând din unul și același Creator. Dumnezeu a adus din nimic totul la viață²⁹, a creat *ex nihilo*, cerul și pământul, acele realități care, așa cum au un început, vor avea și un sfârșit: „...pentru că Eu voi face ceruri noi și pământ nou...” (Is. 65,17) sau, în altă parte „într-adevăr, precum cerul cel nou și pământul cel nou, pe care le voi face... (Is. 66, 22); același cer de la început va apărea și la sfârșit. Creația „din nimic” dovedește faptul că nu exista o materie preexistentă și coeternă cu Dumnezeu (Ps. 90, 2) din care Creatorul să modeleze creația și toate celelalte.³⁰

Ebraicul *bara*³¹ se traduce prin „a lovi”, „a forma”, „a produce”, dar în forma ȓal este utilizat numai pentru a indica creația lui Dumnezeu³², fiind tradus „a crea din nimic”, „a aduce ceva de la neființă la existență”³³, pentru că stă în strânsă relație cu „bereschit”.

Când se vorbește despre „cer”, Sfinții Părinți sunt rezervați în exprimări categorice și socotesc că acest cuvânt se referă la lumea nevăzută, spirituală, care depășește puterea de înțelegere a minții noastre, de aceea, apariția lumii spirituale a îngerilor-este necunoscută și de neînțeles pentru muritori.³⁴

Atunci când vorbește despre îngeri, Sfântul Vasile cel Mare vorbește despre „o anumită stare”, care a existat înainte de lume, potrivită apariției naturilor inteligente și invizibile, care pot fi doar contemplate de om³⁵; în această stare mai presus de timp, „Ziditorul și Creatorul tuturor a făcut creaturi: o lumină spirituală, potrivită celor care iubesc pe Domnul, firile raționale și nevăzute și toată podoaba celor spirituale”.³⁶ Îngerii au apărut din cauza lui Dumnezeu, fiind

²⁹ Pr. Prof. Dr. Nicolae Ciudin, *Studiul Vechiului Testament*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 57.

³⁰ Arhidiacon. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Învățătura despre creație la Sfântul Vasile cel Mare*, în vol. *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 ani de la săvârșirea sa*, colecția „Biblioteca Teologică”, nr. 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 72.

³¹ *Dicționar Român - ...op. cit.*, p. 43 și 14.

³² Pr. Prof. Athanase Negoită, *op. cit.*, p. 49.

³³ Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, Arhidiacon. Prof. Dr. Ioan Zăgrecan, *Teologia Dogmatică*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, pp. 147-148.

³⁴ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia la Hexaemeron*, I, P.G., tomul 29, col. 18 A.

³⁵ Idem, *Despre Duhul Sfânt*, XIII, P.G., tomul 32, col. 136 D.

³⁶ Idem, *Omilia I 5*, în vol. „*Scrieri*”, partea I, trad. Pr. Prof. D. Fecioru, în colecția „*Părinți și Scriitori Bisericești*”, vol. 17, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p.75.

imateriali³⁷, sfinți prin participare la sfințenia divină-sfințenia le este o însușire încă de la creație³⁸, nedobândindu-o treptat; sunt neschimbabili „ei n-au fost întâi prunci ca să se desăvârșească apoi puțin câte puțin...”³⁹

Îngerii văd fața lui Dumnezeu, se pot mișca dintr-un loc în altul într-un mod mai presus de înțelegere dar nu pot fi omniprezenți, ca Dumnezeu. Scopul creării lor este acela de a-L preamări pe Dumnezeu și de a se închina Lui, cântându-i neîncetat.⁴⁰ De asemenea, îngerii sunt trimiși de Dumnezeu la oameni ca să-i ajute în lupta cu cel rău.⁴¹

Alexandros Kalomiros, medic și teolog deopotrivă, socotește că lumea spirituală nu este descrisă nicidecum în cartea „Facerii”. Când se vorbește despre „cer”, se are în vedere universul material: soarele, luna, stelele (chiar dacă despre acestea se vorbește și în ziua a patra), deși nu erau văzute-toate lucrurile existau deja încă din prima zi.⁴² Pentru că exista pericolul căderii în idolatrie, Sfântul Ioan Gură de Aur remarcă „Nu spune nimic de puterile nevăzute! N-a spus: la început a făcut Dumnezeu pe înger sau pe arhanghel. Nu fără rost, nici în zadar ne-a deschis nouă această cale de învățătură. Vorbea iudeilor, unor oameni îndrăgostiți peste măsură de cele din lumea aceasta, unor oameni care nu puteau să-și închipuie nimic spiritual”.⁴³ Dumnezeu aduce la existență tot pământul și tot cerul, nu părți caracteristice sau reprezentative ale acestora.⁴⁴

1.3. Geogonia biblică

Versetul 2 ne spune că pământul nu a fost de la început frumos și organizat; totul era un haos, neorganizat. Termeni care nu sugerează un conținut anume, dar au un caracter negativ: netocmit și gol și întuneric (tohu vabohu). Duhul Domnului, care se purta pe deasupra a ceea ce evreii numeau ape (pentru

³⁷ Îngerii apar și într-o formă materială, dar această înfățișare este total diferită de cea omenească.

³⁸ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi XXXII*, 4-6, P.G., tomul 29, col. 333 CD.

³⁹ M.A.Orphanos, *Creation and Salvation According to Saint Basil of Caesarea*, Athens, 1975, pp. 17-19.

⁴⁰ Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, XXXIII, 5, col. 364 CD.

⁴¹ Idem, *Contra lui Eunomie* III,1, P.G., tomul 29, col. 657 B.

⁴² Pr.Ioan Ică, *Sfinții Părinți despre originile și destinul cosmosului și omului*, Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 29.

⁴³ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, în vol. *Scrieri*, partea I, trad. Pr.Prof. D. Fecioru, în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. XXI, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 41.

⁴⁴ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia II*, 3, în vol. *Scrieri*, partea I, trad. Pr. Prof. D. Fecioru, în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol.17, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 87.

că nu aveau un alt termen pentru a indica cât mai aproape de adevăr ceea ce însemna materia din jurul pământului) este redat în ebraică cu *ruah*, tradus „duh”, „spirit”, un substantiv de gen feminin, care ne duce cu gândul la Voința divină, care guverna lumea înconjurătoare, acel principiu a toată viața.⁴⁵ Acele ape neorânduite, acest haos, afirmă aspirația acestei creații spre asemănarea cu Dumnezeu, toate fiind neputincioase și incapabile să parcurgă acel drum de la chip la asemănare prin ele însele; este sine-qua-non intervenția Creatorului, al cărui act se numește „badal”.⁴⁶

Sfântul Vasile cel Mare crede că *tohu vabohu* avea două sensuri: fie se referă la faptul că încă nu era nicio ființă care să perceapă creația, fie că pământul era în acel moment invizibil, acoperit cu apă.⁴⁷

Verbul „se purta” (*merahefet*) are și sensul de „a cloci”⁴⁸, sugerând actul prin care se dă viață dintr-un ou.⁴⁹ Astfel, Dumnezeu nu doar crează și lasă creat, ci creației Sale îi inoculează un scop.

Întunericul ce era peste abis nu reprezenta răul, ci era văzduh lipsit de lumină⁵⁰, era acel loc unde vor ajunge diavolul și îngerii lui.⁵¹

Pentru prefacerea haosului în ordine, Dumnezeu poruncește apariția luminii (*or*), principiul vieții materiale (*v.3*). Lumina nu exista, deși, după crearea primului obiect, lumina era absolut necesară. Nu este aceeași lumină produsă de corpurile cerești. Este vorba despre apariția aerului transparent și a pământului descoperit de sub întunericul primordial. De acum, lumina și întunericul sunt clar distincte, neamestecate.⁵²

Dumnezeu nu a văzut precum oamenii; această vedere trebuie înțeleasă ca o mulțumire interioară. Că a văzut că este bună, nu este constatarea lui Dumnezeu, pentru că aceasta a ieșit precum voise El. Asemenea catalogări întâlnim numai în cazurile când acea creație nu mai este supusă modificărilor, schimbărilor, pentru că au fost create în starea definitivă pentru scopul lor .

⁴⁵ Pr. Prof. I. Popescu Mălăiești, *Creațiunea lumii în Ia și citește!*, Inst. de Arte Grafice Carol Gobl, București, 1912, p. 14.

⁴⁶ Jean Kovalevsky, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁷ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron* II, P.G., tomul 29, col. 21 C.

⁴⁸ Pr. Prof. I. Popescu Mălăiești, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁹ Sfântul Vasile cel Mare amintește despre această idee preluată de la un sirian, pe care nu-l numește, dar pe care, unii exegeți îl identifică fie cu Sfântul Efreem Sirul, fie cu Sfântul Teofil al Antiohiei.

⁵⁰ Arhidiacon Prof. Dr. Constantin Voicu, *art. cit.*, p. 82.

⁵¹ Origen, *op. cit.*, p.121.

⁵² Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, col. 44 B.

Curios cum Sfinții Părinți Capadocieni, în general, văd în această primă zi, pe care Scriptura nu o numește în mod intenționat „prima zi”, „Aceași zi” sau „o zi”⁵³ ce-și păstrează caracterul unic, dezvăluind legătura dintre veșnicie și timp, ducându-ne cu gândul la ziua a opta a săptămânii, care nu se repetă și care este simbolul Învierii Mântuitorului și al vieții veșnice.⁵⁴

Acum se crează separația zi-noapte definitiv (v. 5). „Întâi a lucit lumina, care a fost alungată de întuneric, ca în urmă întunericul să fie iarăși pătruns de lumină și astfel să se încheie primul spațiu de timp determinat, fix”.⁵⁵ Până în acest moment al creației nu fusese lumină, ci doar întunericul. De acum și până la parusie, ziua-noaptea vor alterna, într-un timp determinat.⁵⁶ Ebraicul *yom* sugerează o perioadă de timp nedeterminată.

Sfânta Scriptură menționează prima dată seara, ca limită a zilei, și apoi a nopții, dând importanța cuvenită zilei – cea care se deosebește de întunericul de dinaintea creării lumii.⁵⁷ Fiindcă întunericul a existat înaintea luminii, s-a spus: „și a fost seară și a fost dimineață...” și, de aceea, și evreii au considerat ziua, începând de la apusul până la apusul soarelui (*Lev. 23, 32*).

Termenul ebraic *rakia* a fost tradus de către cercetătorii biblici cu mai mult sau mai puțin potrivitul cuvânt „tăria”. Este vorba despre atmosfera care înconjoară pământul și dincolo de ea (v. 6-8); este spațiul nemărginit pe care autorii biblici, în Vechiul Testament, îl numesc și „covor întins peste pământ”, „voal subțire” (*Is. 40, 22*) iar latinii l-au surprins cu termenul „firmamentum”. Această „tărie” va despărți vaporii de apele curgătoare și oceanele primordiale. Apar două lumi, două antiteze: a înălțimii și a adâncului. Tăria, despre care se vorbește aici, este cea care duce lumina până la ochiul omenesc sau cea care, prin vibrații, aduce sunetul până la urechea noastră. Este ceea ce produce vremea frumoasă sau pe cea înfricoșătoare; „zăpada sau piatra, furtuna sau curcubeul, aurora dimineții sau negura nopții, toate sunt condiționate de tărie”.⁵⁸

Semnificația cerului poate fi nu atât una materială, cât mai ales una spirituală, ce dovedește din plin prezența lui Dumnezeu în mijlocul creației Sale. Desigur, în alt context, toate amănuntele ar fi fost foarte importante, cu atât mai

⁵³ Origen optează pentru altă traducere a zilei întâi: „ziua una” cf. Origen, *op. cit.*, p. 123.

⁵⁴ Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, col. 49 AB.

⁵⁵ Pr. Prof. I. Popescu Mălăiești, *op. cit.*, p. 18.

⁵⁶ Majoritatea scriitorilor bisericești a socotit cele șase zile ale creației șase orânduirii temporale-cf. Pr. Prof. Athanase Negoiță, *op. cit.*, p.45.

⁵⁷ Pr. Drd. Gheorghe Calciu-Dumitreasa, *Crearea lumii expusă în Hexaemeronul Sfântului Vasile cel Mare*, în „*Orthodoxia*”, revista oficială a Patriarhiei Române, nr. 4/1975, p. 636.

⁵⁸ Pr. Prof. I. Popescu Mălăiești, *op. cit.*, p. 23.

mult cu cât aceste pagini descriu pentru prima dată începutul omenirii. Lămuririle științifice nu le găsim în cuprinsul Scripturii. Rațiunea divină recunoaște valoarea și frumusețea celor create.

Dacă la început pământul era netocmit și gol, în dezordine, Dumnezeu își continuă planul Său creator (v. 9-10) prin depărtarea apelor *maim* de ceea ce ar însemna „uscat”-*yabazah*, partea lichidă de cea solidă. Această despărțire este arătată prin punerea denumirilor. Nu ni se arată că ar exista munți sau văi, dealuri sau câmpii; existau cert variațiuni în relief. Dovadă: desele insule care există azi și care s-au format mai târziu. Sunt importante noțiunile de bază: apa și uscatul. Cele două elemente sunt necesare existenței și dezvoltării vieții.

Pământul netocmit și gol este îmbogățit și organizat acum (v. 11-13), tot prin Cuvântul Lui Dumnezeu. Modalitatea cum apar nu este descrisă: dacă apar treptat sau dintr-o dată, mari sau mici. Sfântul Efrem Sirul socotește că „s-au ivit într-o clipă, dar la înfățișare arătau ca de mai multe luni...”⁵⁹

Iarba era sădită în pământ, căci aflăm lămurire mai târziu: „...iar iarba de pe el nu începuse a odrăsli, deoarece Dumnezeu nu trimisese încă ploaie pe pământ...”(*Fac.* 2, 5). Autorul biblic nu face lecție de botanică, deși este foarte cuprinzător când vorbește despre verdeață (tot ceea ce este verde), despre ierburi (plantele care au sămânță și se pot înmulți) și despre pomi roditori (toți arbuștii, mari și mici, de toate soiurile). Deci, tot este cuprins în cele trei categorii de plante. Prin remarcă de mai sus, conchidem că plantele nu puteau să răsară fără voia divină. Pentru că vegetația a apărut fără ajutorul soarelui, îi nedumerește pe evoluționiști, care afirmă că o astfel de idee ar contravine legilor științifice pe care le cunoaștem azi. Însă, Sfântul Ioan Gură de Aur evidențiază pronia divină „Ne învață Duhul cel Sfânt că, înainte de crearea stihilor, pământul, ascultând de porunca și cuvântul lui Dumnezeu, a dat toate semințele, fără să aibă nevoie de ajutorul cuiva”.⁶⁰

De teama idolatriei, Sfântul Vasile cel Mare atrage atenția că „unii socotesc că soarele este cauza celor ce răsar din pământ...să înceteze cei rătăciți să se mai închine soarelui, ca unuia care ar fi cauza vieții”⁶¹, combătând cultul soarelui ce captase pe mulți în Orient.⁶² Dar, pentru ca plantele să se dezvolte, era necesară apariția luminătorilor de zi și de noapte: soarele și luna și celelalte corpuri cerești.

⁵⁹ Sfântul Efrem Sirul, *Tâlcuire la Facere*, apud Serafim Rose, *Cartea Facerii, crearea lumii și omul începuturilor*, trad. C-tin Făgețan, Editura Sophia, București, 2001, p 72 .

⁶⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *op . cit.*, p. 72 .

⁶¹ Sfântul Vasile cel Mare, *Omiliu la Hexaemeron...*, p. 119.

⁶² Pr. Drd. Gheorghe Calciu-Dumitreasa, *art. cit.*, p.637.

Textul cuprins între versetele 14-19 produce nedumerire pentru cei ce vor o explicație științifică contemporană. Cosmologiile științifice postulează, din punct de vedere cronologic, întâietatea soarelui față de vegetație. Sunt descriși luminătorii de pe cer, care stau în directă relație cu creația organizată: soarele, luna și stelele. Restul nu interesează pe scriitorul biblic. Despre crearea lunii și soarelui nu se întrebunțează cuvântul „bara”- „a crea” ci „yaas”- „a rândui”, „a aranja”, ceea ce presupune existența lor încă de la primul moment al creației, dar organizarea lor abia acum. Dacă lumina și întunericul fuseseră despărțite încă din prima zi, acum asistăm la punerea pe cer a doi cârmuitori, pentru cârmuirea zilei și pentru cârmuirea nopții. Dar nu numai pentru această separație a pus Dumnezeu luminătorii, ci și pentru orientarea omului în organizarea timpului⁶³: stabilirea unor anotimpuri, apariția anilor, zilelor, perioadelor de semănat sau de cules, sărbătorile, pentru influențarea vieții animalelor sau plantelor: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria” (Ps. 8, 2). „Pământul nu era luminat nici de lună, nici de soare și nici încununat de cetele de stele. Încă nu se făcuseră acestea. Deci, n-ai păcătui față de adevăr dacă ai spune că și cerul era netocmit, nu numai pământul”.⁶⁴ De ce atât de puține informații despre crearea cerului? Autorul biblic a fost concentrat spre descrierea creației de pe pământ; probabil, cerul cu ale lui, s-a dezvoltat pe parcurs, în paralel cu toate cele de pe pământ.

Dumnezeu își continuă planul Său, pregătind scena pentru apariția omului (v. 20-23). Coroana creației trebuie să fie întâmpinată de vietăți de tot felul: și din apă și zburătoare. Toate cele create până acum se îmbogățesc din nou; cele statice de până acum primesc pe cele mișcătoare; toate frumusețile pământului ar fi rămas materie moartă, neînsuflețită, dacă n-ar fi apărut vietățile din apă sau cele din văzduh. Acestea se înmulțesc și ele după legi lăsate de Dumnezeu, Acesta binecuvântându-le. Iată, act divin deosebit de până acum. Aceste vietăți nu apar datorită unor evoluții din ceva neînsuflețit ci tot din voința divină. Toate create până în momentul de față conduc spre ultima creație; pregătesc momentul venirii omului și scopul lor este acela de a-i crea o atmosferă plăcută, să răspundă nevoilor atât materiale cât și spirituale. Sfinții Părinți insistă asupra felurilor vietăților. Nu este vorba despre o trecere a viețuitoarelor dintr-un fel în altul, dar pot exista o mulțime de variații în cadrul aceluiși fel.⁶⁵

⁶³ Origen, *Omilii, comentarii și adnotări la Geneză*, Editura Polirom, 2006, p. 469.

⁶⁴ Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 84 .

⁶⁵ Sfântul Ambrozie al Milanului, *Hexaameronul*, apud Serafim Rose, *op. cit.*, p. 90.

De acum, ne aflăm în fața ultimei etape ale creației, înainte de facerea omului (v. 24-25). Prin crearea atâtor varietăți de animale, Dumnezeu ne arată înțelepciunea și puterea Sa, căci toate acestea sunt create spre slujba omului. Chiar și animalele sălbatice au un rol bine determinat, au un scop precis, pentru că altfel Dumnezeu nu le-ar fi creat. Sunt văzute și anumite patimi sau virtuți în aceste animale. Astfel, tigrul este un animal agil și puternic, însemnând cruzimea și viclenia, leul indică măreția, puterea, vulpea-viclenia și minciuna, câinele-credința.⁶⁶

Aceste animale sunt create fiecare după felul lor, presupunând o întreagă specie, acest lucru neexcluzând transformările și schimbările survenite în timp datorită modificărilor mediului, în general. Sfântul Vasile cel Mare afirmă dinamica creației manifestată prin continuitatea speciilor, lucru care se petrece doar cu puterea dumnezeiască.⁶⁷ La sfârșit-toate sunt frumoase și au un scop bun.

1.4. Antropologia

„Ce este omul că-ți amintești de el sau fiul omului, că-l cercetezi pe el? Micșoratu-l-ai pe dânsul cu puțin față de îngeri, cu mărire și cu cinste l-ai încununat pe el. Pusu-l-ai pe dânsul peste lucrul mâinilor Tale, toate le-ai supus sub picioarele lui.” (Ps. 8, 4-6)

De-a lungul istoriei, problema omului a preocupat pe mulți apologeți, Sfinți Părinți și scriitori bisericești, iar în zilele noastre pe mulți teologi și oameni de cultură ai diferitelor confesiuni, fapt ce a dus la apariția unei adevărate științe dedicată omului: *antropologia*. Antropologia are la bază strânsa legătură ființială ce există între Dumnezeu și om. Omul reprezintă o realitate cu totul deosebită, care depășește condiția celorlalte viețuitoare. El ocupă o poziție de mijloc între lumea materială și cea spirituală. În lumina concepției religioase, problema antropologică primește o înfățișare mult mai profundă și mai consistentă.⁶⁸

Omul a fost tot timpul interesat de ceea ce este, de statutul său în raport cu viețuitoarele și lucrurile, în raport cu universul și a fost preocupat și de existența sa de după moarte. A rezolva problema omului înseamnă a rezolva problema lui

⁶⁶ Pr. Prof. I. Popescu Mălăiești, *op. cit.*, p. 39.

⁶⁷ Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 171.

⁶⁸ Prof. Vasile V. Zenkowsky, *Problemele antropologiei creștine*, în „Biserica Ortodoxă Română”, buletinul oficial al Patriarhiei Române, nr. 9-10/1935, p. 444.

Dumnezeu.⁶⁹ Astfel, omul a căutat și a încercat permanent să explice starea sa ființială.⁷⁰

Antropologia este dominată de ideea că omul reprezintă în lume cea mai înaltă creatură văzută.⁷¹ Ținând cont de datele materiale și de cele sociale, această antropologie centrează și explică natura umană, manifestările și destinul ei prin ordinea spirituală.⁷²

La sfârșitul zilei a șasea, este creată coroana creației (v. 26-27), cel care va purta chipul lui Dumnezeu și asupra căruia este, cu precădere, providența divină. De ce? Pentru că, dacă pentru toate celelalte create, Dumnezeu nu a întreprins o acțiune deosebită ci doar „a zis” și s-au făcut din nimic, iată că, pentru om, Dumnezeu întrunește Sfatul Treimii, care i-a hotărârea creării omului. În *Fac. 2,7* aflăm actul divin deosebit săvârșit pentru crearea omului, amănunt nespecificat în primul capitol: „Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat asupra lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie”.

În ceea ce privește crearea omului, are loc o angajare activă a lui Dumnezeu⁷³, iar actul divin de creație este în același timp urmarea unei tainice consfătuiri a lui Dumnezeu cu Sine Însuși. În cazul omului, Dumnezeu nu se mai limitează la exprimarea verbală a unei porunci, ci arată față de om o grijă și un interes deosebit. „Are demnitatea cerului, pentru care i se și promite împărăția cerurilor”.⁷⁴ Sfântul Grigorie de Nyssa Îl compară pe Dumnezeu cu un artist care își schițează viitoarea lucrare: „Atunci când a fost vorba de crearea omului, a avut loc o sfătuire și, după cum deducem din cuvântul Scripturii, a avut loc ceea ce face un artist care-și face o schiță de plan pentru ceea ce avea să realizeze, modul în care urma să acționeze și în ce măsură elaboratul nou avea să se asemene cu originalul, adică scopul propriu-zis al noii creații”.⁷⁵

Creatura trebuia să fie condusă spre Dumnezeu de omul rațional, nu de o „maimuță instinctuală”. Suflarea de viață este actul divin deosebit, care deosebește omul de celelalte vietăți. Profunzimea intimității creaturale dintre Dumnezeu și om se realizează prin aceea că el este creat după chipul și

⁶⁹ Tomas Spidlik, *Spiritualitatea răsăritului creștin*, vol. IV - *Omul și destinul său în filosofia religioasă rusă*, trad. Maria Cornelia Ică jr., Editura Deisis, Sibiu 2000, p. 21.

⁷⁰ Panayotis Nellas, *op. cit.*, p. 18.

⁷¹ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, cap. II, III, P.G., tomul 44, col. 132 D-133 CD.

⁷² Panayotis Nellas, *op. cit.*, p. 20.

⁷³ Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, col. 136 C.

⁷⁴ Origen, *op. cit.*, p. 149.

⁷⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, col. 144.

asemănarea lui Dumnezeu, iar apoi se întărește această intimitate prin suflarea de viață și aducerea omului la starea de „ființă vie”.⁷⁶ Omul este stăpânul tuturor: al peștilor mării, al păsărilor cerului, al animalelor domestice, al tuturor vietăților ce se târăsc și a tot pământul, cu toate cele ale lui. Actul divin deosebit sporește demnitatea omului, făcând din acesta „splendoarea creației” și modelul după care trebuie să-și restructureze chipul întreaga fire.⁷⁷ Asupra modului cum l-a creat pe om, autorul nu insistă în acest capitol, însă ne descoperă că omul presupune, deopotrivă, *bărbat* și *femeie*. Cert este că El și-a imprimat chipul Său în om, ca o pecete și a ridicat pe om din șirul creaturilor sale la o stare ființială în care chipul și asemănarea divină devin vizibile prin analogie.⁷⁸ Sfântul Vasile cel Mare consideră că Dumnezeu a descoperit o parte din taina Sfintei Treimi, în momentul în care a avut loc actul creării omului. Omul devine părtaș filiației divine.⁷⁹

În actul creării omului apar două expresii foarte importante pentru antropologia creștină: „chipul lui Dumnezeu” și „asemănare”-*beşalmenu kidmutenu*- sau *κατ' εικόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν*) raportându-se la natura umană, în întregime. Aceasta este și părerea unor Sfinți Părinți, precum Sfântul Irineu de Lyon⁸⁰, Sfântul Clement Alexandrinul⁸¹, Sfântul Atanasie cel Mare⁸², Sfântul Vasile cel Mare⁸³, Sfântul Grigorie de Nyssa⁸⁴ și alții. Crearea „după chipul” și „asemănarea” lui Dumnezeu presupune ideea unei participări active la ființa divină, adică a unei comuniuni cu Dumnezeu prin har.⁸⁵

Faptul că omul are poziție verticală, că există o armonie a părților constitutive, că are o expresivitate/toate acestea sunt caracteristici ce îl

⁷⁶ Prof. Remus Rus, *Concepția despre om în marile religii* - teză de doctorat, în „*Glasul Bisericii*”, publicație a Mitropoliei Munteniei și Dobrogei, nr. 7-8/1978, p. 718.

⁷⁷ Pr. Prof. Dr. Ioan Gh. Coman, *Spirit umanist și elemente de antropologie în gândirea patristică*, în „*Studii Teologice*”, revista facultăților de teologie din Patriarhia Română, nr. 5-6/1970, p. 357.

⁷⁸ Prof. Remus Rus, *op. cit.*, p. 720.

⁷⁹ Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, *Natura și harul în gândirea teologică a Sfântului Vasile cel Mare*, în „*Ortodoxia*”, revista oficială a Patriarhiei Române, nr. 1/1979, p. 81.

⁸⁰ Sfântul Irineu de Lyon, *Contra ereziilor*, XIX, XVIII, P.G., tomul 7, col. 939 B-vorbește primul despre acest sens.

⁸¹ Sfântul Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, III, cap. I, P.G., tomul 8, col. 557 B.

⁸² Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt despre întruparea Cuvântului*, LIV, P.G., tomul 25, col. 192 B.

⁸³ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, XLVIII, vers. 13-14, P.G., tomul 29, col. 449 BC.

⁸⁴ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre cuvântul Sfintei Scripturi - Să facem om ...*, col. 265 A.

⁸⁵ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. de Pr. Asist. Dr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, 1993, p. 147.

diferențiază de restul creaturilor.⁸⁶ Dar și rațiunea, voința, sentimentul-aceste însușiri ale unei persoane libere și conștiente, îl diferențiază pe om de animal.

Superioritatea omului în raport cu celelalte creaturi este dată încă de la creație, pentru că se afirmă în *Fac. 1, 31 et-kol-aser-asah-wehineh-tob* „și iată, erau bune foarte”, expresie ce se referă strict la om; în versetele anterioare, când se vorbește despre aducerea la ființă a celorlalte, se folosește expresia: *wayar elohim ki-tob* „Și a văzut Dumnezeu că e bine” (*Fac. 1,10,12,18,21,25*).

Dumnezeu binecuvintează pe om să crească (v.28), nu numai fizic ci și spiritual, să se înmulțească pentru a popula pământul, punându-l stăpân peste toată creația. Sinteza realizată în ființa sa, microcosmosul, adică reprezentarea în mic a lumii celei mari⁸⁷ are drept scop orientarea teocratică.

Bărbatul și femeia aveau să conducă creația spre Dumnezeu - deoarece chipul tinde întotdeauna spre modelul său⁸⁸ - toate orientându-se spre Făcătorul lor, dar nu în sensul pe care l-a înțeles omul după căderea în păcat: prin subjugare și violență, printr-o exploatare nimicitoare, tiranică, care a stricat relația Creatorului cu creatura, dar și relațiile din sânul creaturii. Omul este conștient de această binecuvântare, de responsabilitatea pe care trebuie să și-o asume, responsabilitate care era mult ușurată înainte de păcat datorită strânsei legături cu Făcătorul său; ulterior, odată cu răcirea legăturii Creator-creație, și omul cunoaște o greutate în a stăpâni restul creației.

Dumnezeu nu este intelect ce modelează o materie preexistentă; El este Viață și Formă, dar și Izvorul oricărei existențe. În șirul creațional, locul ultim - ca apariție - îl ocupă omul. El ocupă poziția intermediară între lumea spirituală și cea materială, reprezentând „un viețuitor din amândouă firile, din cea văzută și din cea nevăzută ...”.⁸⁹ Omul unește în sine sensibilul cu inteligibilul, cele de jos sau pământeste cu cele cerești sau cele de sus.⁹⁰

Dumnezeu înlesnește munca omului în rai (v. 29-31) (Până la căderea în neascultare, omul avea o muncă ușoară, ulterior procurarea de hrană va deveni mai dificilă, aceasta constituind o parte din blestemul căzut asupra sa. Și, după

⁸⁶ Pr. Lect. Dumitru Abrudan, *Creștinismul și mozaismul în perspectiva dialogului interreligios*, teză de doctorat, în „*Mitropolia Ardealului*”, revista oficială a Mitropoliei Ardealului, nr. 1-3/1979, p. 117.

⁸⁷ *Mărturisirea Ortodoxă I*, 18, editată de Pr. Nicolae M. Popescu și Diac. Gh. I. Moisescu, București, 1942, p. 83.

⁸⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Învățătura ortodoxă despre Dumnezeu în „Îndrumări misionare”*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, p.45.

⁸⁹ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea 38.11*, P.G., tomul 36, col. 324 C.

⁹⁰ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele Cuvânt Catehetic VI*, P.G., tomul 45, col. 28-29.

cum menționează autorul biblic, se pare că omul primordial era vegetarian, deoarece Dumnezeu nu-i spune să mănânce și carne ci, hrana este constituită din „iarba ce face sămânță și tot pomul ce are rod cu sămânță în el”. Nu putem fi siguri că omul nu consuma și carne pentru că, mai târziu, protoperechea omenească își va acoperi goliciunea trupească cu piei de animale (aceasta presupunând omorârea lor, nu și consumarea lor, neapărat), iar în cartea „Facerii” consumul cărnii nu era interzis. Creșterea oilor de către Abel nu presupune neapărat consumul cărnii lor (*Fac. 4, 2*). Se pare că numai după potopul din timpul lui Noe, Sfânta Scriptură amintește și de consumul de carne: „Tot ce se mișcă și ce trăiește să vă fie de mâncare; toate vi le-am dat, ca și iarba verde” (*Fac. 9, 3*). Este o problemă ce rămâne deschisă criticilor, fără a modifica întrucâtva restul prezentării actului creației.

Actul creator s-a sfârșit în ziua a șasea, pe cea de-a șaptea binecuvântând-o și sfințind-o Dumnezeu, odihnindu-Se într-însa. Omul a fost creat la sfârșit, după celelalte viețuitoare, deoarece era important să existe mai întâi împărăția, pentru ca, ulterior, să vină și împăratul acestei împărății. Apariția sa la sfârșit este expresia progresului naturii spre mântuire.⁹¹

Prin trupul său material, omul este legat de cele pământești, de restul creației, dar, prin suflarea de viață primită de la Creator-suflet-omul este legat de cele spirituale, de Dumnezeu în fond. Acel duh de viață, primit la creație, ne împinge spre cele duhovnicești, spre chipul lui Dumnezeu pierdut după neascultare, spre ajungerea la asemănarea cu Dumnezeu. Acesta este și scopul său, scop întinat prin încălcarea poruncii de a nu mânca din pomul cunoștinței binelui și răului. „În calitate de pământ-spune Sfântul Grigorie de Nazianz - sunt legat de viața de jos, dar fiind și o părticică din Dumnezeu, port în mine dorința vieții veșnice”⁹² iar teologul grec, Christos Yannaras, accentuând dinamica creației, considera că „materia lumii este energie. Universul este eveniment energetic activat dinamic, ținând către scopul pentru care este pus în mișcare evenimentul lumii”⁹³.

Nu în ultimul rând, ziua a șaptea lăsată de Creator este ziua când omul trebuie să-și readucă aminte de Făcătorul a toate, să-i acorde importanța cuvenită - să facă repaos și să aducă slavă Creatorului Său. Dumnezeu, nedepunând un efort fizic pentru creația Sa, nu avea nevoie de o zi de odihnă, ci prin acest repaos

⁹¹ Idem, *Despre facerea ...*, cap. VII, col. 145 D.

⁹² Sfântul Grigorie de Nazianz, *Poeme dogmatice*, 8, P.G., tomul 37, col 452 AB.

⁹³ Christos Yannaras, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, Editura Bizantină, București, 1996, p. 63.

se arată încheierea actului creator. Necesitatea unei zile de odihnă se vede, cu precădere, după căderea în păcat pentru că omul, muncind, trebuia să-și reînnoiască forțele fizice după cele șase zile lucrătoare. Trebuie urmat, deci, exemplul lui Dumnezeu, care s-a odihnit după cele șase zile de creație. Pe de altă parte, omul nu trebuie să se lase prins în mrejele celor materiale, celor trupești, ci trebuie să mediteze și la suflet, la viața spirituală. Fără munca din cele șase zile premergătoare zilei de odihnă, nu se poate aprecia valoarea și necesitatea zilei a șaptea. Punctul final al oricărei învățături, atât iudaice, cât și creștine, despre creație, ar trebui să fie învățătura despre ziua a șaptea, căci în și prin această zi Dumnezeu a „desăvârșit” creația Sa. De asemenea, în și această zi oamenii recunosc realitatea, în baza căreia ei trăiesc și sunt ei înșiși creația lui Dumnezeu. Ziua a șaptea deschide creația pentru adevărul ei viitor, acum se sărbătorește anticipat mântuirea lumii, este prezentul veșniciei în timp și o pregustare a lumii care va să vină, a zilei a opta. În lumina tradiției răsăritene, textul „Facerii” apare ca parabolă a modului în care Dumnezeu operează permanent în creație, fapt de natură să excludă interpretarea creaționistă⁹⁴, care vede în „Facere” indicii despre *illo tempore* trecut, în care lucrarea divină se înfăptuia diferit de ceea ce se petrece acum în univers.⁹⁵

Întemeietorul paleontologiei, Cuvier, ne spune în al său „Discurs sur les revolutions du globe”: „Moise ne-a lăsat o cosmogonie, a cărei exactitate, pe zi ce trece, se confirmă în chip uimitor”.⁹⁶ Și o altă laudă adusă lui Moise, cel vrednic de cinste, care spune că au apărut mai întâi plantele, până azi nu poate fi contrazis: pentru că în straturile cele mai inferioare se găsesc plante de mare, punându-se în valoare descrierea făcută, chiar dacă lapidară, dar corectă, corectată fiind și de descoperirile științifice.

„Dacă se mai găsește o contrazicere nerezolvabilă între credință și știință, atunci să știi, prietene, că această contrazicere nu este ascunsă nici în stelele de sus și nici pe pământ sau chiar sub pământ, ci numai în inima ta...Caută, deci, pe Dumnezeu...Strigă, imploră-L: Doamne, dacă Tu ești, descoperă-te și mie, celui ce sunt făptura Ta și nu mă lăsa să pier în întuneric și-n îndoială!”⁹⁷

⁹⁴ Serafim Rose, *op. cit.*, pp. 65, 84, 94-95; Adrian Lemeni, *op. cit.*, pp. 134-135, 503-504.

⁹⁵ A. LaCocque, *Crăpături în zid: Facerea 2-3*, în *Cum să înțelegem Biblia*, Editura Polirom, Iași, 2002, pp. 17-18.

⁹⁶ <http://www.paleo/news/htm12%11version/index/no/1/2htm>.

⁹⁷ *Ibidem*.

2. Creația -referat biblic sau cosmogonie?

Marea greutate a cercetărilor în cosmogonie o constituie faptul că omul, ca ființă rațională-trăind între limitele strâmte ale dimensiunilor temporale și spațiale cunoscute și asistând la anumite pagini de istorie-este pus în situația ca, pe baza acestora să cerceteze dimensiunile incomparabil mai largi din cadrul macrocosmosului. De aici, și marea varietate de ipoteze și teorii cosmogonice.

Cosmogonia contemporană este un laborator de experimente conceptuale. Idealiștii și agnosticii sunt cei care consideră că omul, datorită rațiunii sale limitate, nu poate cunoaște nimic adevărat despre Dumnezeu sau despre creația lumii. În dialogul teologiei cu știința în planul cosmogonic (și nu numai) întâlnim două direcții:a) concordism (de exemplu identificarea zilelor biblice a creației cu erele geologice). Acest tip de concordism este ontologic.⁹⁸ Există și un b) concordism epistemologic (știința se identifică și se substituie teologiei). Omul poate să cunoască și să înțeleagă creația fără Revelație, doar prin mijloacele naturale. Paul Charles William Davies afirmă: „Cred că știința poate oferi o cunoaștere mai sigură decât religia în ceea ce privește cercetarea lui Dumnezeu. Este convingerea mea profundă că numai înțelegând lumea în multiplele ei aspecte matematice, fizice și poetice ne vom înțelege pe noi înșine și ce este în spatele acestui univers”.⁹⁹

Începând cu „Secolul Luminilor” - secolul al XVIII-lea, omul a devenit din ce în ce mai încrezător în capacitățile sale intelectuale, uitând, încet-încet de limitele sale și încercând să pătrundă taine ce depășesc aceste limite, ajungând până la uitarea de Dumnezeu, la a nu mai simți nevoia de prezența reală a adevăratului Creator.

Un conflict nu există între religie și știință, „nu este contradicție de principiu între credință și cunoaștere”¹⁰⁰, ci între credință și necredință. Dacă de-a lungul veacurilor, s-a încercat nu numai distrugerea raportului dintre credință și știință, ci chiar și dovedirea opoziției dintre acestea, azi se încearcă o discreditare a Sfintei Scripturi-a acelei Cărți, care a schimbat viața și istoria omenirii,

⁹⁸ John Polkinghorne, *Beyond Science. The wider human context*, Cambridge University Press, 1996, p. 98.

⁹⁹ Paul Davies (fizician american) *God and the new physics*, Pelican Books, 1984, p. 229; A. Ganoczy, *Dieu, l'homme et la nature*, Editura Cerf, Paris, 1995; O părere similară are și Stephen Hawking (fizician englez) de la catedra de matematici a Universității din Cambridge.

¹⁰⁰ Pr. Iova Firca, *Cosmogonia biblică și teoriile științifice*, Editura Anastasia, 1998, București, p. 5.

încercându-se a se arăta că este o scriere ca oricare alta, cu greșeli inerente, afirmându-se că ea conține mituri și basme.

Aparentul conflict dintre teologie și știință este cel lansat de vulgarizarea sau ideologizarea teoriei evoluționiste a lui Charles Darwin. Această dispută a devenit aproape un scop în sine în mediile (neo-) protestante americane, și relativ recent s-a transmis și în cadrul inter-ortodox: în America, disputa din jurul scrierilor teologului ortodox Dr. Alexander Kalomiros, la noi mai mica dispută teologică creată de unii în jurul scrierilor teologului ortodox român, preotul Doru Costache.

Despre actul creației s-a comentat mult și din punct de vedere teologic și din punct de vedere științific. O sumedenie de teorii, dintre cele mai elaborate, au încercat să pătrundă taina actului creator, dar numai o teorie teistă poate fi acceptată în contra teoriilor științifice experimentale.¹⁰¹ Privind în trecut, observăm faptul că filosofia greacă propunea patru entități de bază pentru alcătuirea creației: pământul, aerul, focul, apa, fiecare având câte două calități comune: pământul-rece și uscat, aerul-cald și umed, focul-cald și uscat, apa-rece și umedă. Conform acestor calități comune, entitățile se puteau combina, transformându-se unul în celălalt. Această idee a existat pe scena filosofiei, în încercarea de a explica creația lumii fizice până în secolul XVII.¹⁰²

În vechime, susținători ai materialismului au fost *Epicur*, *Democrit* și *Lactanțiu*.¹⁰³

Una dintre primele cosmogonii (propusă și susținută în vechime de *Leuki*, *Democrit* și *Epicur* ce învățau ca principiu primordial atomul¹⁰⁴) încearcă să explice apariția lumii ca fiind întâmplătoare.¹⁰⁵ Putem gândi măcar că poate exista Ceasul, fără un Ceasornicar-parafrazându-l pe Voltaire? Poate fi creația produsul întâmplării? Atâta armonie, frumusețe, măreție, chiar omul-pot fi gândite ca fiind întâmplătoare? Atunci totul ar fi de prisos, nimic și nimeni n-ar avea vreun rost! Ar dispărea telosul (τέλος=scop) creației și al omului. Dar noi știm și învățăm că nimic nu este întâmplător, coincidentă la Dumnezeu. Și, dacă ar fi adevărată teoria - prin absurd - ar însemna ca întâmplarea să dea naștere haosului, urâtului, dezordinii și nu frumuseții sau ordinii. Clasică este analogia părintelui profesor

¹⁰¹ N. Colan, *Biblia și intelectualii*, Sibiu, 1929, p. 29.

¹⁰² Prof. Antony Flew, *op. cit.*, p. 300.

¹⁰³ Pr. Prof. Dr. Toma Gherasimescu, *op. cit.*, p.22..

¹⁰⁴ Petru Bogdan, *Radioactivitatea și structura materiei*, Iași, 1929, p. 5.

¹⁰⁵ Emil Cuca, *Elemente de fizică modernă*, Editura Junimea, Iași, 1976, p. 80.

Găină Vasile,¹⁰⁶ care spune că, dacă se aruncă mai multe litere de tipar la un loc, poate, din întâmplare s-ar crea unul sau două cuvinte, cu înțeles, dar în nici un caz n-ar da naștere unei opere literare.

Mai târziu, o cosmogonie gândită de filosofii *Kant* și *Laplace*¹⁰⁷, afirmă că la început, materia se găsea în stare gazoasă. Dar devine clar faptul că „ideile lui Laplace, atât de limpede expuse înainte cu un veac și față de care vechea cosmogonie iudeo-creștină e puerilă, nu au putut știrbi prestigiul ei asupra oamenilor”.¹⁰⁸

Deși, Kant, prin filosofia sa, dovedește existența lui Dumnezeu, totuși consideră că, mergând din cauză în cauză, până la începutul lumii, nu trebuie să ne oprim aici, găsim un lanț infinit de cauze. Dar, această teorie a lui Kant are o hibă: principiul logic al rațiunii suficiente ne oprește, la un moment dat, să mai mergem dintr-o cauză în alta.¹⁰⁹ Dumnezeu este așezat într-o lume suprasensibilă, la care rațiunea nu poate accede.¹¹⁰

Dacă teoria celor doi ar fi rezistat atunci, datorită puținelor informații astronomice și chimice, azi, teoria poate fi catalogată absurdă. De ce ? Pentru că nu răspunde unor întrebări ce contrazic unele legi fizice precum: de unde a existat materia ce se găsea la început; cum s-a născut gravitația - mișcarea; mișcarea nu putea veni din ceva static. Teoria este contrazisă de astronomul român, Ioan Corbu, în lucrarea sa „Nouă teorie cosmogonică”, care explică atitudinea celor doi filosofi prin puținul bagaj de cunoștințe de care se bucurau în vremea lor (cunoșteau doar șase planete, dintre care trei cu sateliți).

Buchner Ludwig (1824-1899)-medic, naturalist și filosof burghez, este cel mai important reprezentant al materialismului modern, care s-a impus pe scena

¹⁰⁶ Pr. Prof. Dr. Vasile Găină, *Argumentul cosmologic și fizico-teologic sau teleologic pentru existența lui Dumnezeu*, cu o introducere despre argumentele pentru existența lui Dumnezeu, în genere, Cernăuți, 1901, pp. 7-8.

¹⁰⁷ În 1755, Immanuel Kant publica teoria sa cosmogonică, conform careia creația ar fi apărut dintr-o uriașă nebuloasă de materie pulverulentă, în care s-au constituit mai multe puncte de condensare, care au dus la apariția Soarelui în centrul nebuloasei și a planetelor spre periferia acesteia, pe fondul unei mișcări de rotație a nebuloasei. În 1773, Laplace demonstrează invariabilitatea axelor mari ale orbitelor planetare și pregătește apariția lucrării *Traité de mécanique céleste*, în care prezenta ipoteză cosmogonică mai sus menționată.

¹⁰⁸ Anatole France, *Gânduri și lumină*, în colecția „*Probleme și idei*”, București, 1924, p. 25.

¹⁰⁹ Pr. Prof. Dr. Toma Gherasimescu, *Facerea lumii și filosofii naturaliști și materialști*, Editura Mărgăritarele lumii și Credința ortodoxă, București, f. a., p. 18.

¹¹⁰ Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, *Problema cauzalității în argumnetul cosmologic*, Editura Iris, București, pp.166-167.

științelor fixe cu lucrarea „*Kraft und Stoff*” (1855), în care afirmă că religia nu ar trebui să existe; există ceea ce ne spun cercetările întemeiate pe simțuri.¹¹¹

Prin problematica pe care o ridică, aceste cosmogonii și teorii, în nici un caz nu explică apariția creației, ci dau naștere „unui apus al cosmogoniilor”.¹¹² Dintre aceste cosmogonii care apun, mai degrabă, decât să problematizeze cu adevărat, amintim: pe cea a lui Herve Faye-care consideră că la începuturi a fost un haos creat de o putere supranaturală; pe cea a colonelului R. du Ligondes-care, căutând să îmbunătățească teoria lui Faye, ajunge la concluzia că ordinea și frumusețea creației au ajuns așa dintr-o dezordine; pe cea a lui Sir Norman Lockyer; pe cea a lui Svante Arrhenius; pe cea a lui T. J. J. See; pe cea a lui Belot; pe cea a lui Eduard Roche; cea a abatelui Moreux; pe cea a lui Chamberlin și a lui Moulton; pe cea a lui Jeans sau pe cea a lui Verronet.¹¹³

Eforturile lui *Georges Lemaître* sunt considerabile pentru a realiza o teorie cosmogonică unitară. Dar problema cosmogonică a intervenit la Lemaître plecând de la structura creației, adică studiile cosmologice l-au condus la cosmogonie. În timpul unui colocviu din 1931, Lemaître a schițat pentru prima dată teoria lui, numită *teoria atomului primitiv*. El a folosit noile rezultate ale fizicii cuantice și ale fizicii nucleare, dând o nouă perspectivă cercetărilor cosmologice. Lemaître a considerat că nucleul atomului primitiv a concentrat întreaga masă și energie a creației. Astfel locul unei cosmogonii lente (precum cea a lui Laplace), în care se folosea condensarea ca principal proces fizic în alcătuirea creației este luat de o cosmogonie rapidă, explozia având acum un prim rol, evenimentele succedându-se de la simplu la complex.¹¹⁴ Lemaître, fiind primul autor științific, care, promovând o cosmogonie ce presupune o singularitate inițială, a păstrat mult timp tăcerea față de tema identificării atomului primitiv cu primul stadiu al creației. Când a rupt tăcerea față de acest subiect, el a declarat, vorbind de teoria sa că: „...este în întregime străină oricărei probleme metafizice sau religioase, că ea îi lasă materialistului libertatea de a nega orice ființă transcendentă și că pentru

¹¹¹ <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/82914/Ludwig-Buchner>

¹¹² V. P. Humbert, *Apusul cosmogoniilor*, trad. de Pr. Prof. Corneliu Grumăzescu, Galați, f. a., p. 8.

¹¹³ Pr. Prof. Dr. Toma Gherasimescu, *Idei noi despre facerea lumii cum stau ele în fața celor vechi?*, Editura Mărgăritarele lumii și Credința ortodoxă, București, f.a., pp. 39-42.

¹¹⁴ Dominique Lambert, *Mgr. Georges Lemaître et le débat entre la cosmologie et la foi*, în „*Revue théologique de Louvain*”, nr. 28, 1997, p. 24. Idem, *Dieu et le big bang*, în „*Le Courier*”, nr. 5, 2001, p. 32.

credincios, ea exclude orice încercare de familiaritate cu Dumnezeu în acord cu spusele lui Isaia, vorbind despre Dumnezeu ascuns”.¹¹⁵

Putem spune că, nici teoria lui Kant-Laplace, nici altă teorie cosmogonică, nici dintre teoriile mai vechi, nici dintre teoriile mai noi, niciuna nu demonstrează materialismul, ci *toate afirmă existența și providența lui Dumnezeu, Creatorul tuturor*.

Există lucruri pe care nicicând mintea omenească nici nu le va înțelege și nici nu le va cunoaște vreodată, lucru recunoscut de un sincer materialist, care enumeră șapte enigme asupra cărora nu vom găsi nicicând răspuns: ce este materia și ce este puterea; de unde vine mișcarea fizică în lume; cum s-a născut viața organică; teleologia din lumea fizică; simțirea și conștiința; cugetarea sau inteligența; voia liberă sau libertatea morală.¹¹⁶ „Materialismul nu poate și nu va putea niciodată explica fenomenele sufletești”.¹¹⁷ „Marii oameni de știință, creatorii și gloriile științelor, geniile, despre care se poate zice, cu tot dreptul, că au schimbat temelia cugetării omenești, modificând cu totul ideea despre univers și despre legile sale, au admis toți și au proclamat existența lui Dumnezeu”.¹¹⁸

Trebuie să înțelegem și să facem o deosebire între mesajul conținut de Scriptura Vechiului Testament și forma în care s-a redactat acest mesaj, care aparține mediului cultural semitic din perioada de dinainte de Mântuitorul. Astfel, acest mesaj revelat nu este rodul evoluțiilor ideilor cosmogonice, ci este exprimat în conceptele, limba și reprezentările caracteristice culturii Orientului Apropiat. Nu a fost interesul autorului să prezinte amănunțit etapele apariției lumii și modul de prezentare a creației lumii aparține timpului de atunci, când pământul era gândit ca o suprafață plată susținută de stâlpi ce se sprijină în ape inferioare și protejată de un firmament deasupra căruia se află apele superioare. Capitolul I din „Facere” nu-și propune să descrie cu lux de amănunte etapele creației, nefiind o cosmogonie. De aceea, este neadevărat presupusul conflict între religie și știință, între adevărurile revelate și adevărurile stabilite de știință.

Teoriile evoluționiste¹¹⁹, materialiste, ale descendenței sau ale transformismului nu conving în demersul lor de a combate referatul biblic despre

¹¹⁵ Ponty Jacques Merleau, *Cosmologia secolului XX*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978, p. 329.

¹¹⁶ Pr. Prof. Găină Vasile, *op. cit.*, pp. 122-123.

¹¹⁷ Pr. Val. Iordăchescu, *Substanța sufletului*, Editura Științifică, București, 1908, p. 44.

¹¹⁸ Prof. Dr. N. C. Paulescu, *Noțiunile de suflet și Dumnezeu în Psyhologie, Filozofie biologică*, București, 1905, p. 86.

¹¹⁹ Darwin și Lamarck sunt considerați fondatorii teoriei evoluționiste, prin introducerea conceptelor de varietate și selecție naturală. Teoria evoluției a fost formulată în secolul XIX, pe

creația lumii din nimic. Teoria evoluționistă ne propune acceptarea faptului că nu a existat niciodată un „la început”¹²⁰, pentru că actul creator nu s-a petrecut, nu a avut loc niciodată vreo acțiune creatoare, lumea existând din veșnicie. Dar, termenul „veșnicie” își găsește adevăratul sens doar atunci când este aplicat la Dumnezeu; ori, rațiunea omenească și simțul observației, ba chiar această teorie a evoluției ne spune că această creație nu este veșnică (ce are început, sine-qua-non are și un sfârșit); nu s-ar mai vorbi despre o evoluție în cadrul acestei teorii, pentru că s-ar fi sfârșit de mult toată evoluția și ar fi trebuit să înceapă deja din veșnicie starea egalizării tuturor puterilor contrare din cadrul creației.

Propunătorii teoriei evolutiste s-au dovedit a fi fost mai înainte adepți convinși ai teismului. Astfel, Darwin mărturisește că niciodată nu a fost ateu, că niciodată nu a negat existența lui Dumnezeu, însă are convingerea că teoria propusă de el este într-o totală compatibilitate cu credința în Dumnezeu. De asemenea, Lamarck considera că legile naturii nu sunt decât expresia Celui ce le-a stabilit, recunoscând astfel, existența unui Creator. Reprezentantul teoriei transformiste - *Etienne Geoffroy Saint-Hilaire*, celebru naturalist, membru al Academiei de Științe Americane¹²¹, recunoaște limita puterilor cognitive ale omului de știință, făcând loc omului simplu, religios, care recunoaște în tot ceea ce-l înconjoară creația lui Dumnezeu.¹²²

Teoria lui *Charles Darwin* (1809-1882) a căutat să desființeze convingerea religioasă de până la el despre caracterul permanent, neschimbător al speciilor de plante și animale. Prin titlul lucrării sale de bază, „Originea speciilor pe calea selecției naturale”, Darwin respingea ideea despre crearea speciilor, afirmând că unele specii provin din altele. Triumful darwinismului implica moartea lui Dumnezeu, pregătind înlocuirea religiei biblice cu o nouă credință, întemeiată pe naturalismul evoluționist. Noua credință urma să devină temei nu doar al științei, ci și al guvernării, legii și moralei. Urma să fie filosofia religioasă

baza observațiilor făcute în Insulele Galapagos asupra adaptabilității unor specii de animale (adaptabilitate numită de Darwin „evoluție”). De atunci și până astăzi, teoria evoluției a fost într-o continuă completare, nuanțare și îndreptare, în încercarea de a oferi un răspuns numeroaselor probleme de lipsă de dovezi și logică pe care le comportă.

¹²⁰ Jean Michel Maldamé, *Evolution et creation*, în „*Revue thomiste*”, 1996, nr. 4, p. 578.

¹²¹ Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique*, Paris, 1822, II, p. 499: „Ajuns la această limită, fizicianul dispăre; omul religios singur rămâne, pentru a împărtăși entuziasmul sfântului Profet și pentru a striga cu dânsul: Cerurile spun gloria lui Dumnezeu...”.

¹²² Pr. Prof. Dr. Toma Gherasimescu, *Ce pot spune evoluționismul și filozofia despre facerea lumii și a omului*, Editura Mărgăritarele lumii, București, f.a., p. 96.

oficială a modernității.¹²³ Această teorie subminează credința că ființa omului este produsul actului divin și ar fi dorit distrugerea concepției religioase despre cele șase zile ale creației, despre imuabilitatea a tot ceea ce există, punând bazele biologiei științifice. Oamenii de știință au revizuit toate ramurile științei biologice pe baza darwinismului. Savanții ruși au obținut cele mai mari succese.

Divergența profundă între darwinism și teologie a împiedicat multă vreme abordarea filosofiei religiei din unghiul doctrinei evoluționiste. Din momentul apariției, darwinismul a fost foarte apreciat de către întemeietorii socialismului științific. După ce au citit și ei surprinzătoarea operă a lui Darwin, „Originea speciilor”, Marx și Engels au recunoscut marele merit al lui Darwin, acela de a fi deschis un drum nou în dezvoltarea științelor, dar un mare merit și pentru înțelegerea materialistă a naturii vii. Ba meritul lui Darwin a fost recunoscut și de Lenin și V. Stalin. Acesta din urmă, apreciind și lucrările lui Lamarck-savantul francez, care s-a remarcat cu lucrările „Flora Franței” și „Filozofia zoologică”¹²⁴, considera că metodele celor doi, evoluționiste, au creat o nouă direcție în biologie.

Engels a considerat că teoria lui Darwin este una dintre cele mai mari realizări științifice ale secolului al XIX-lea, punând-o-ca importanță-alături de teoria transformării energiei și a descoperiri „celulei organice”. Până atunci, lumea părea a fi ceva osificat, neschimbător, creat dintr-o dată.

Teoria descendenței (propusă de Haeckel și de susținătorii lui), se bazează pe legea biogenetică, afirmând că nu există nicio deosebire între sufletul omului și cel al animalului. Însă această lege biogenetică a lui Haeckel se distruge, se desminte singură.¹²⁵ Teoria se referă la faptul că omul poate să fie un urmaș al maimuței, că își are originile în rândul acestui animal care, cu toate testele la care a fost supus, nu se aseamănă cu omul. De ce? Pentru că nici istoria, niciun alt domeniu nu amintește, măcar în treacăt, de un asemenea caz, când omul s-ar fi tras din maimuță. Pe de altă parte, omul având rațiune, unul dintre cele trei elemente ale „Chipului”, poate gândi, poate avea conștiință de sine, poate avea idei abstracte; comparativ cu maimuța, la care, cu toate eforturile, nu poate exista un gest rațional din proprie inițiativă (exemplul cu omul, care pleacă de lângă foc și în locul său vin maimuțele înfrigurate; focul se stinge pentru că maimuțele nu se pricep să întrețină focul!). De asemenea, omul are voință, un alt

¹²³ Phillip E. Johnson, *Defeating Darwinism by Opening Minds*, Inter Varsity Press, Downers Grove, Illinois, 1997, pp. 98-99.

¹²⁴ *Bazele Darwinismului*, după Melnicov, Șibanov, Corsunscăia, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1953, p. 19.

¹²⁵ <http://www.theolog-ecumenique.fr/philosophiquerevueversione/2/htm>

element constitutiv al „Chipului”, putând să-și impună săvârșirea unor fapte sau nesăvârșirea lor. Nu în ultimul rând, omul, prin rugăciune, poate „vorbi” cu Dumnezeu, dovedind că este o ființă religioasă și are acea amprentă lăsată de Dumnezeu în el; de cealaltă parte, este aberant să gândim un animal religios. Chiar mari oameni de știință și filosofi de renume recunosc că între om și animal există o diferență foarte mare, o prăpastie de netrecut. Se ajunge într-acolo, încât monismul modern afirmă, cu tărie, că toate elementele din natură au suflet.

Pentru aceasta, a fost adusă în discuție și „teoria mutației” - propusă de *Hugo Marie de Vries* (1848-1935), botanist olandez și unul dintre primii geneticieni, căruia i se atribuie introducerea conceptului de genă, teorie conform căreia speciile se transformă spontan, fără perioade intermediare, în anumite perioade de timp.

Există o teorie a fixității speciilor, propusă de *Linne*, *Agassiz*, *Cuvier*, ce combate ideile lui Darwin-Haeckel, despre transformism sau cele ale lui *Lamarck*, *Herder* sau *Goethe*, conform căreia se pot produce varietăți în specie, dar niciodată nu se pot crea în laboratoare specii intermediare (dacă se întâmplă, aceste corcitură n-au viață îndelungată, fiind considerate anomalii). Deci, speciile pe care le cunoaștem noi astăzi sunt cele create de Dumnezeu, lucru demonstrat de scrierile din antichitate, care descriu, în mod amănunțit, aceleași specii de animale sau de păsări. Animalele, cel mult variază sau se transformă în interiorul speciei.

Cosmogonia evoluționistă modernă, popularizată de oameni precum Carl Sagan, vorbește despre un „Big-Bang”, o explozie căreia i-a urmat o dezvoltare în lipsa lui Dumnezeu. „Părintele” cosmogoniei Big-Bang-ului a fost *Abatele George Lemaître* (1894-1966), un preot iezuit. Într-o zi a anului 1931, pe când citea un articol despre originea și sfârșitul lumii, i-a venit ideea că universul a explodat și apoi a evoluat dintr-un „atom primordial”. Contemporan cu colegul său iezuit, Teilhard de Chardin, el a încercat să facă pentru astronomie ceea ce Teilhard făcuse pentru biologie: să creeze o sinteză a creștinismului cu concepția evoluționistă a științei moderne. „Evoluția lumii poate fi asemuită cu un spectacol de artificii ce tocmai s-a încheiat”.¹²⁶

Pentru panteiști (*παν θεός* tradus „totul este Dumnezeu”) Dumnezeu nu este distinct față de lume. Dumnezeu nu este Creatorul lumii și nici exterior și nici transcendent lumii. El se confundă cu lumea sau lumea este în Dumnezeu, nu în afara Lui. Panteiștii sunt adepții infinității divine și nu vor să admită un Dumnezeu Creator. De ce ? Dacă Dumnezeu este infinit, El nu ar fi putut să

¹²⁶ C.G. Lemaître, *The Primeval Atom*, D. Van Nostrand Company, New York, 1950, p. 78.

creeze o lume exterioară Lui, pentru că, prin definiție, infinitului nu i se poate adăuga nimic. Dacă o creație distinctă de Dumnezeu se adaugă Acestuia, Dumnezeu plus Creație ar face mai mult decât Dumnezeu. Deci, creația nu poate fi opera lui Dumnezeu pentru că s-ar săvârși o jignire adusă infinității divine.¹²⁷ Amintim și de un panteism asiatic vorbește despre un Dumnezeu care există singur cu adevărat, creația fiind doar un vis-concepție numită *acosmism*.¹²⁸

De cealaltă parte a concepției „numai Dumnezeu există”, stă concepția panteistă „numai creația există”, „Dumnezeu” nu este încărcat de adevăratul sens, ci devine inutil și ne-ar duce la concluzia că dacă totul este Dumnezeu, înseamnă că, de fapt, nimic nu este Dumnezeu. „Pentru oameni e un privilegiu de a nu fi emanații definitiv pieritoare ale unei substanțe supuse unei astfel de legi, ci creaturile unui Dumnezeu transcendent, atotputernic și personal...”¹²⁹ Se crează confuzie între panteism și ateism.

Ajungem și la *deism*, o doctrină conform căreia credința în Creator se poate recomanda singură minții omenești, neavând nevoie să se apeleze nici la Revelație divină, nici la ajutorul instituțiilor religioase. Apărută în secolul Iluminismului, secolul al XVIII-lea, doctrina a fost dezvoltată cu precădere de *Voltaire*¹³⁰, care mărturisește că după ce Dumnezeu a încetat procesul creator, creația a existat, a progresat singură, fără ajutorul lui Dumnezeu, prin propriile puteri.¹³¹ Astfel, intelectul uman, ajuns la maturitatea gândirii, conștient de sine, nu mai are nevoie de un ajutor anume, de ajutorul lui Dumnezeu. Se ajunge și la un alt deism, mărturisit de *Jean Jacques Rousseau* (1712-1778), filosoful francez de origine geneveză, scriitor și compozitor, unul dintre cei mai iluștri gânditori ai

¹²⁷ Andre Vergez, Denis Huisman, *Curs de Filozofie*, trad. de Alexandru Drăgan, Editura Humanitas, București, 1995, p. 356.

¹²⁸ *Ibidem*, p.358.

¹²⁹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime și creația lumii din nimic în timp*, în „*Mitropolia Olteniei*”, revista oficială a Mitropoliei Olteniei, nr. 2/1987, p. 8.

¹³⁰ Bibliografie și idei întâlnim în operele T. Smolett, M. D. T. Francklin, M. A. and others, *The Works of M. de Voltaire*, translated from French, vol. II, London, 1761; Francis Espinasse, *Life of Voltaire*, The Walter Scott Press, Newcastle, 2004; Francis Espinasse, *Life of Voltaire*, 2004; Voltaire, *The General History and State of Europe from the Time of Charlemagne*, 2004; Ian Davidson, *Voltaire in Exile*, Grove/Atlantic, Inc. 841 Broadwai, New York, 2005; Voltaire, *Candide*, translated by Gita May, Henry Morley, Lauren Walsh, 322 Eighth Avenue, New York, 2003; Pe numele său adevărat François-Marie d'Arouet, (n. 21 noiembrie 1694 la Paris-d. 30 mai 1778 la Paris), poet, dramaturg, romancier, nuvelist, istoric și filosof, Voltaire a fost un apostol al gândirii libere.

¹³¹ Voltaire a fost întotdeauna un adept al toleranței religioase. Însă, pe când avea circa șazeci de ani, a asistat la o cumplită persecuție a protestanților în Franța. Revoltat, Voltaire a lansat o cruciadă intelectuală împotriva fanatismului religios. A scris un mare număr de pamflete politice.

Iluminismului, care consideră că cu cât încearcă pătrunderea misterului dumnezeirii, cu atât mai mult concluzionează că o cunoaște mai puțin. Știe că Dumnezeu există și aceasta contează.¹³²

Ateismul se bazează pe negarea în totalitate a lui Dumnezeu (gr. α- „fără” și θεός-„Dumnezeu”); de asemenea, creația nu a fost opera unei persoane transcendente, nici nu are un scop anume iar materia nu trebuie să fie explicată prin vreo cauză creatoare sau prin ceva care să semene. Materia este eternă prin sine și explicația elementelor constitutive creației vine din dezvoltarea legilor mișcării ale materiei. Astfel, ateismul strict implică materialismul. „În timpul secolelor XVI și XVII, cuvântul „ateu”, era rezervat exclusiv pentru polemici. Termenul de „ateu” era o insultă. Nimeni nu dorea să se considere un ateu”.¹³³ Acum, globalizarea a contribuit la clarificarea termenului, acesta referindu-se la neîncrederea în orice formă de divinitate.¹³⁴ Există unii vorbitori care preferă să atribuie prefixului „a-” sensul de „absență”, „ateismul” devenind astfel „lipsa teismului”. Astfel, o persoană care nu ar fi teistă, ar fi atee, fără ca acest lucru să implice o negare și fără ca persoana în cauză să aibă suficiente argumente pentru a afirma că zeii nu există. Pentru a evita confuziile, această variantă a căpătat numele de „ateism negativ”, față de concepția clasică, numită „ateism pozitiv”.¹³⁵

Agnosticismul (gr. ἀγνοῦσκω - „a nu cunoaște”) consideră că este imposibil să ne facem o idee despre ceea ce înseamnă Dumnezeu. Sunt unii agnostici care consideră că nu se poate ști dacă există Dumnezeu ori ba. Problema originii omului, a creației sau a scopurilor acestora depășește puterea comprehensibilă și cognoscibilă a omului. Rămân întrebări cărora niciodată n-or să se găsească răspunsuri, putându-se vorbi despre un Dumnezeu incognoscibil.

De exemplu, pentru Marx, Dumnezeu nu este decât o proiecție imaginară a omului neputincios, preluând ideea generată de Nietzsche cum că, în perioada sclavagistă, cei învinși au inventat o lume de dincolo, un Dumnezeu salvator, au inventat false valori pentru consolare. Deci, religia ar aparține claselor sociale

¹³² Nicholas Dent, *Rousseau*, British Library, London, 2005; include referințe bibliografice.

¹³³ Karen Armstrong, *A History of God*, Ballantine, 1999, p. 367. Despre acest subiect : Baggini, J., *Atheism: A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2003; Martin, M.&Monnier, R. (Eds.), *The impossibility of God*, Prometheus, New York, 2003; Nielsen, K. *Naturalism and religion*, Prometheus, New York, 2001; Smith, G. H., *Atheism, Ayn Rand and Other Heresies*, Prometheus, New York, 1990; Stein, G. (Ed.), *The encyclopaedia of unbelief*, (Vol. 1-2), Prometheus, New York, 1985.

¹³⁴ Michael Martin, *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, 2007, p. 300.

¹³⁵ <http://forum.atei.ro/index.php?PHPSESSID=b16f5f5258d232aa716aaad481db692a&action = ezportal; sa=page>

cuprinse de teamă, în timp ce clasele în plină ascensiune uită de Dumnezeu, de religie. Un alt exemplu de concepție filosofică este cea a lui Freud, care consideră că omul devine nostalgic, precum un copil care, matur, tânjește după copilăria sa trecută.¹³⁶ Deci, credința în Dumnezeu devine un sentiment necesar filial.

Reprezentantul cel mai de seamă al teologiei naturale a fost *Toma d'Aquino*, care propune necesitatea unui *primum movens*, a unei *causa efficiens* primară, necesitatea postularii unei ființe superioare supreme și stabile într-o lume.

Primul Motor, Mișcătorul este o idee introdusă de Aristotel și dezvoltată de cele trei mari religii monoteiste-iudaismul, creștinismul și islamul. Acest Prim Motor este Dumnezeu. Deci, mișcarea în accepțiunea lui Toma este imprimată creației și întreținută de o Forță exterioară.¹³⁷ Este clasic exemplul pe care îl oferă: dacă un om agită un baston, acesta va înceta să se miște când omul va înceta să îl agite, pe când, o săgeată lansată dintr-un arc își continuă mișcarea până la țintă, deși arcașul a încetat de mult actul. Din secolul al XV-lea, aceste idei găsesc oponenti, făcând loc, încet-încet, ideii deismului. O a doua cale, oferită de Toma d'Aquino, este cea a Cauzei Prime- Dumnezeu. Acum, Dumnezeu nu se regăsește doar ca și cauză a tuturor celor create, dar și susținător al celor create.¹³⁸

În tomismul contemporan, aceste idei sunt reluate, culminând prin doctrina hilomorfismului¹³⁹, după care fiecare lucru constă din materie și formă, asemănător cu potența și actul, principiul vieții fiind forma care guvernează evoluția de la potență la act.

Teologia naturală a avut ca reprezentant strălucit în secolul al XX-lea pe paleontologul și teologul francez *Pierre Teilhard de Chardin*. Acesta s-a străduit să derive ideea de Dumnezeu, nu din credință ci din realitatea biologică, din rațional. Dar, n-a reușit să deducă conceptul de divinitate din datele evoluției, ci numai să integreze procesul evolutiv într-o devenire de la alfa la omega a spiritului. Teologul Pierre a integrat evoluționismul într-un tablou teologic al lumii, tablou creștin paulin cu puternice influențe buddhiste .

Știința și religia, deși au aceeași țintă-posedarea adevărului obiectiv-drumurile lor nu se suprapun, ci sunt numai convergente înspre același punct central al unicului Adevăr, iar metodele folosite rămân deosebite, știința având

¹³⁶ Jean Borella, *Criza simbolismului religios*, trad. Diana Morărașu, Editura Institutului European, Iași, 2001, p. 163.

¹³⁷ Prof. Antony Flew, *op. cit.*, pp. 326-327.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 72.

¹³⁹ <http://www.tiscali.co.uk/reference/dictionaries/difficultwords/data/d0006685.html>

rolul să explice ceea ce cade sub simțuri, iar religia ceea ce e dincolo de palpabil. Afirmarea conflictului dintre știință și religie constă doar în ignorarea ambelor domenii sau în superficiala lor cunoaștere. Problema originii lumii și cea a sfârșitului timpului sunt vechi în concepția filosofică a omenirii. Problema cosmogonică a frământat mereu spiritul umanității, dar noutatea adusă de cosmologia contemporană este că orizontul cosmogonic este transferat în domeniul științei. Couderc spunea că s-a ajuns în secolul al XX-lea la situația în care, vrând-nevrând, astronomul face simultan cosmologie și cosmogonie.¹⁴⁰ Viktor Amazaspovici Ambarțumian, om de știință sovietic cu diferite contribuții în cercetarea fizicii, fizica stelelor și nebuloaselor, astronomie, dinamica sistemelor stelare și cosmogonia stelelor și galaxiilor, recunoștea: „*Problema cosmogonică este problema fundamenatală a astronomiei și a astrofizicii. Orice problemă particulară, dar care prin implicațiile ei atinge principiile, va căpăta deci în mod inevitabil un sens cosmogonic chiar în cursul soluționării ei*”.¹⁴¹

Concluzii

Natura întâlnirii între știință și teologie privește un universal uman în măsura în care lumea de astăzi, începând cu modernitatea, este puternic structurată de o manieră științifică și tehnologică. Referatul biblic este o teologie a creației. Adică, ce vedem? Dumnezeu a creat. Există o gradare. Ce înseamnă această gradare? În teologie nu o identificăm cu transformismul darwinian. Ne interesează mai puțin reprezentarea. Este evident că, la vremea respectivă, reprezentarea era antropomorfică. Natura realității de acolo este doxologică. Adică Îl slăvește pe Dumnezeu. Iar El arată omului că acestea s-au făcut într-o ordine și că există o rațiune și că El a fost rațiunea din spatele lucrurilor și că încifrează în această raționalitate și inteligibilitatea. Deci, nu numai că există o rațiune, dar există și cineva care să o înțeleagă.

Se întâmplă adesea ca cercetătorii științifici să se simtă stingheri în contact cu lumea teologică, dar se întâmplă ca și teologii să perceapă lumea științei ca pe un teritoriu marcat de abstract, neprimitor, rece. A se ajunge la o cunoaștere onestă și reciprocă, poate conferi premisele unui dialog fertil nu numai la nivel epistemologic, ci și având repercusiuni favorabile în planul ființării omului, a

¹⁴⁰ *Cosmogonie*: Ramură a astronomiei care se ocupă cu studiul originii și evoluției corpurilor cerești și al sistemelor de corpuri cerești cf. <http://ro.wikipedia.org/wiki/Cosmogonie>; *Cosmologie*: studiul istoriei universului, mai ales originilor și destinului său. Este studiată în astronomie, filozofie și religie cf. <http://ro.wikipedia.org/wiki/Cosmologie>.

¹⁴¹ Ponty Jacques Merleaux, *op. cit.*, p. 34.

realizării sale ca ființă creată. „Fiind plăsmuit după chipul lui Dumnezeu, omul este alcătuit teologic. Și pentru ca să fie adevărat, el trebuie să existe și să trăiască în fiecare clipă teocentric”.¹⁴² Imposibilitatea racordării cosmogoniilor contemporane la o origine absolută a timpului evidențiază disponibilitatea acestora de a accepta o reprezentare teologică a lumii ce permite articularea timpului cu veșnicia.

BIBLIOGRAFIE

1. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea Preafericitului Părinte Patriarh Teoctist, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002.
2. **Abrudan**, Pr. Lect. Dumitru, *Creștinismul și mozaismul în perspectiva dialogului interreligios*, teză de doctorat, în „*Mitropolia Ardealului*”, revista oficială a Bisericii Ortodoxe din Ardeal, nr. 1-3/1979.
3. **Aristotel**, *Metafizica*, trad. de Ștefan Bezdechi, Editura Iri, București, 2000.
4. **Armstrong**, Karen, *A History of God*, Ballantine, 1999.
5. **Baasten**, Martin F. J., *First things first: The syntax of Gen 1:1-3 Revisited*, în Baasten, Martin F. J., Munk, Reinier, (ed.), *Studies in Hebrew Literature and Jewish Culture*, FS Albert van der Heide, Springer, 2007.
6. **Behr**, J., *Scripture, the Gospel, and Orthodoxy*, St Vladimir's Theological Quarterly vol. 43, nr. 3-4/1999.
7. Idem, *The Formation of Christian Theology*, vol. I: „*The Way to Nicaea*”, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 2001.
8. *BibleWors 5, version 5.0. 020w/2001*;
9. **Bogdan**, Petru, *Radioactivitatea și structura materiei*, Iași, 1929.
10. **Borella**, Jean, *Criza simbolismului religios*, trad. Diana Morărașu, Editura Institutului European, Iași, 2001.
11. **Bria**, Pr. Prof. Dr. Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.
12. **Calciu-Dumitreasa**, Pr. Drd. Gheorghe, *Crearea lumii expusă în Hexaemeronul Sfântului Vasile cel Mare*, în „*Ortodoxia*”, revista oficială a Patriarhiei Române, nr. 4/1975.
13. **Clement**, Olivier, *Notes sur le temps (II)*, în rev. „*Mesager de l'Exarchat du Patriarcat Russe en Europe Occidentale*”, 1957, nr. 27, Paris.
14. **Colan**, N., *Biblia și intelectualii*, Sibiu, 1929.

¹⁴² Panayotis Nellas, *op. cit.*, p. 84.

15. **Coman**, Pr. Prof. Dr. Ioan Gh., *Spirit umanist și elemente de antropologie în gândirea patristică*, în „*Studii Teologice*”, revista facultăților de teologie din Patriarhia Română, nr. 5-6/1970.
16. **Costache**, Pr. Dr. Doru, *Preliminarii la poemul biblic al facerii: aspecte de hermeneutică eclesială*, în „*Tabor*”, revistă lunară de cultură și spiritualitate românească, editată de Mitropolia Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, 2/6 (Septembrie 2008) și 2/7 (Octombrie 2008).
17. **Courtonne**, Y., *St. Basile et l'hellenisme*, Paris, 1943.
18. **Cuca**, Emil, *Elemente de fizică modernă*, Editura Junimea, Iași, 1976.
19. **Davies**, Paul, *God and the new physics*, Pelican Books, 1984.
20. **Dent**, Nicholas, *Rousseau*, British Library, London, 2005.
21. **Deshpande**, Sudhanva, *Et si le monde n'avait pas eu de commencement?*, în „*Le Courrier*”, nr. 5, 2001.
22. *Dicționar ebraic-român*, Sinai, Publishing House, Tel-Aviv, 1972.
23. *Dicționar Enciclopedic*, vol. I, Editura Enciclopedică, București, 1993.
24. *Dicționar Român-Ebraic*, Sinai, Publishing House 72, Allenby Rd., Tel-Aviv, Israel, 1974.
25. **Dominique**, Lambert, *Une articulation des sciences et de la théologie es-elle légitime?*, în „*Nouvelle Revue Théologique*”, nr. 4, 1997.
26. **Firca**, Pr. Iova, *Cosmogonia biblică și teoriile științifice*, Editura Anastasia, 1998, București.
27. **Flew**, Prof. Antony, *Dicționar de Filozofie și Logică*, trad. de D. Stoianovici, Editura Humanitas, București, 2006.
28. **Florovsky**, G., *The Function of Tradition in the Ancient Church*, în vol. „*Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*”, Nordland Publishing Company, Belmont, 1987.
29. **France**, Anatole, *Gânduri și lumină*, în colecția „*Probleme și idei*”, București, 1924.
30. **Ganoczy**, A., *Dieu, l'homme et la nature*, Edition du Cerf, Paris, 1995.
31. **Găină**, Pr. Prof. Dr. Vasile, *Argumentul cosmologic și fizico-teologic sau teleologic pentru existența lui Dumnezeu*, cu o introducere despre argumentele pentru existența lui Dumnezeu, în genere, Cernăuți, 1901.
32. **Gherasimescu**, Pr. Prof. Dr. Toma, *Ce pot spune evoluționismul și filozofia despre facerea lumii și a omului*, Editura Mărgăritarele lumii, București, f.a..
33. *Idem*, *Facerea lumii și filozofii naturaliști și materialști*, Editura Mărgăritarele lumii și Credința ortodoxă, București, f. a..
34. *Idem*, *Idei noi despre facerea lumii cum stau ele în fața celor vechi?*, Editura

- Mărgăritarele lumii și Credința ortodoxă, București, f.a..
35. <http://forum.atei.ro/index.php?PHPSESSID=b16f5f5258d232aa716aaad481db92a&action=eportal;sa=page;>
 36. <http://ro.wikipedia.org/wiki/Cosmogonie>
 37. <http://ro.wikipedia.org/wiki/Cosmologie>
 38. <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/82914/Ludwig-Buchner>
 39. <http://www.paleo/news/htm12%11version/index/no/1/2htm>.
 40. <http://www.theolog-ecumenique.fr/philosophiquerevueversione/2/htm>
 41. <http://www.tiscali.co.uk/reference/dictionaries/difficultwords/data/d0006685.html>
 42. **Humbert**, V. P., *Apusul cosmogoniilor*, trad. de Pr. Prof. Corneliu Grumăzescu, Galați, f. a..
 43. **Ică**, Pr.Ioan, *Sfinții Părinți despre originile și destinul cosmosului și omului*, Editura Deisis, Sibiu, 2003.
 44. **Iordăchescu**, Pr. Val., *Substanța sufletului*, Editura Științifică, București, 1908.
 45. **Johnson**, Phillip E., *Defeating Darwinism by Opening Minds*, Inter Varsity Press, Downers Grove, Illinois, 1997.
 46. **Kovalevsky**, Jean, *Taina originilor*, trad. Dora Mezdrea, Editura Anastasia, București, 1996.
 47. **LaCocque**, A., *Crăpături în zid: Facerea 2-3*, în „Cum să înțelegem Biblia”, Editura Polirom, Iași, 2002.
 48. **Lambert**, Dominique, *Dieu et le big bang*, în „Le Courrier”, nr. 5, 2001.
 49. Idem, *Mgr. Georges Lemaître et le débat entre la cosmologie et la foi*, în „Revue théologique de Louvain”, nr. 28/1997.
 50. *La Sainte Bible*, traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem, les éditions du Cerf, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris, 1956.
 51. **Lemaître**, C.G., *The Primeval Atom*, D. Van Nostrand Company, New York, 1950.
 52. **Lemeni**, Adrian, *Sensul eshatologic al creației*, Editura ASAB, București, 2007.
 53. **Lim**, Johnson T. K., *Explication of an Exegetical Enigma in Genesis 1:1-3*, în *Asia Journal of Teology*, 16 (2002), nr. 2.
 54. **Lossky**, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. de Pr. Asist. Dr.Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, 1993.
 55. **Maldamé**, Jean Michel, *Evolution et creation*, în „Revue thomiste”, 1996, nr. 4.
 56. **Martin**, Michael, *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, 2007.
 57. **Mălăiești**, Pr.Prof. I. Popescu, *Creațiunea lumii în Ia și citește!*, Inst. Arte

- Grafice Carol Gobl, București, 1912.
58. *Mărturisirea Ortodoxă* I , 18, editată de Pr. Nicolae M. Popescu și Diac. Gh. I. Moiescu, București, 1942.
59. **Merleau**, Ponty Jacques, *Cosmologia secolului XX*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978.
60. **Meyendorff**, John, *Creation and History in Orthodox Theology* în „*Saint Vladimir's Theological Quaterly*”, 1983.
61. **Moldovan**, Pr. Prof. Dr. Ilie, *Natura și harul în gândirea teologică a Sfântului Vasile cel Mare*, în „*Ortodoxia*”, revista oficială a Patriarhiei Române, nr. 1/1979.
62. **Origen**, *Omilii, comentarii și adnotări la Geneză*, Editura Polirom, București, 2006.
63. **Orphanos**, M.A., *Creation and Salvation According to Saint Basil of Caesarea*, Athens, 1975.
64. P. Scholz, *Handbuch der Theologie das Alten Testaments*, vol. II, Regensburg, 1862.
65. **Panayotis** Nellas, *Omul-animal îndumnezeit; Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Editura Deisis, Sibiu 1999.
66. Idem, *Omul-animal îndumnezeit. Abisurile și culmile filosofiei*, trad. de Diac. Asist. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1994.
67. **Paulescu**, Prof. Dr. N. C., *Noțiunile de suflet și Dumnezeu în Phyhologie, Philozofie biologică*, București, 1905.
68. **Polkinghorne**, John, *Beyond Science. The wider human context*, Cambridge University Press, 1996.
69. **Prigogine**, Ilya, *Între eternitate și timp*, Editura Humanitas, București, 1997.
70. **Rose**, Serafim, *Cartea Facerii, crearea lumii și omul începuturilor*, trad. C-tin Făgețan, Editura Sophia, București, 2001.
71. **Rus**, Prof. Remus, *Concepția despre om în marile religii-teză de doctorat*, în „*Glasul Bisericii*”, publicație a Mitropoliei Munteniei și Dobrogei, nr. 7-8/1978.
72. Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt despre întruparea Cuvântului*, P.G., tomul 25.
73. Sfântul Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, P.G., tomul 8.
74. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, P.G., tomul 44.
75. Idem, *Marele Cuvânt Catehetic*, P.G., tomul 45.
76. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea 38.11*, P.G., tomul 36.
77. Idem, *Poeme dogmatice*, 8 , P.G., tomul 37.
78. Sfântul Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, trad. de Pr. D. Fecioru, Editura Scripta,

- București, 1993.
79. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, în vol. *Scrieri*, partea I, trad. Pr. Prof. D. Fecioru, în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. XXI, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987.
 80. Sfântul Irineu de Lyon, *Contra ereziilor*, P.G., tomul 7.
 81. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, *Filocalia*, vol. II, Editura Harisma, București, 1993.
 82. Sfântul Vasile cel Mare, *Contra lui Eunomie*, P.G., tomul 29.
 83. Idem, *Despre Duhul Sfânt*, P.G., tomul 32.
 84. Idem, *Omilii la Hexaameron*, note și trad. de Pr. D. Fecioru, în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. XVII, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986.
 85. Idem, *Omilia II*, 3, în vol. *Scrieri*, partea I, trad. Pr. Prof. D. Fecioru, în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. XVII, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986.
 86. Idem, *Omilii la Psalmi XXXII*, P.G., tomul 29.
 87. Idem, *Omilia I*, 5, în vol. *Scrieri*, partea I, trad. Pr. Prof. D. Fecioru, în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. XVII, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986.
 88. Idem, *Omilii la Psalmi*, XLVIII, vers. 13-14, P.G., tomul 29.
 89. **Spidlik**, Tomas, *Spiritualitatea răsăritului creștin*, vol. IV-*Omul și destinul său în filosofia religioasă rusă*, trad. Maria Cornelia Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000.
 90. **Stăniloae**, Pr. Prof. Dumitru, *Sfânta Treime și creația lumii din nimic în timp*, în „*Mitropolia Olteniei*”, revista oficială a Mitropoliei Olteniei, nr. 2/1987.
 91. **Steinhardt**, Nicolae, *Umorul în teatrul lui Blaga* în „*Viața Românească*”, lunar de cultură și artă, nr. 2/1985.
 92. **Tarnavschii**, Pr. Prof. Dr. Vasile, *Geneza. Introducere și comentariu*, Cernăuți, 1907.
 93. **Todoran**, Pr. Prof. Dr. Isidor, *Problema cauzalității în argumentul cosmologic*, Editura Iris, București, 2003.
 94. **Vergez**, Andre, Huisman, Denis, *Curs de Filozofie*, trad. de Alexandru Drăgan, Editura Humanitas, București, 1995.
 95. **Voicu**, Arhidiacon. Prof. Dr. Constantin, *Învățătura despre creație la Sfântul Vasile cel Mare*, în vol. „*Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 ani de la săvârșirea sa*”, colecția „*Biblioteca Teologică*”, nr. 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București,

- 1980.
96. **Zenkowsky**, Prof. Vasile V., *Problemele antropologiei creștine*, în „*Biserica Ortodoxă Română*”, buletinul oficial al Patriarhiei Române, nr. 9-10 / 1935.
97. **Yannaras**, Christos, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, Editura Bizantină, București, 1996.
98. **Wolde**, E. van, *Stories of the Beginning: Genesis I-II and Other Creation Stories*, SCM Press Ltd, London, 1996.

TEOLOGIE ISTORICĂ

**ACCENTE ALE ACTIVITĂȚII OMILETICE A CLERULUI
DIN MOLDOVA ȘI MUNTENIA ÎN SPRIJINUL REALIZĂRII
UNIRII PRINCIPATELOR ROMÂNE**

Asist. univ. dr. Valerian MARIAN
Catedra de Teologie Ortodoxă și
Asistență Socială,
Universitatea de Nord, Baia Mare¹

Abstract²

The Romanian **Orthodox Church** is a national Church, which in its specific and unique way, stands at the nation's foundation. Thus, the religious identity of the romanian people has played an essential role in the achievement of national unity all throughout history. In this respect, the present paper illustrates the clerics' **omiletic activity** in Moldavia and Muntenia in supporting the **Unification** of the Romanian Principalities. The study highlights the most important **handouts**, **sermons** and **occasional allocutions** of bishops and preasts from Moldavia and Muntenia in favour of the Unification.

*„Clerul deveni o putere. Fiecare preot
ajunsesese a fi cel mai ardinte propagandist al
Unirii”³*

1. Biserică și Națiune în contextul mișcării pentru unitate națională
Toate popoarele europene – și nu numai – au fost influențate în

¹ **Valerian MARIAN**, *asistent universitar dr.* în cadrul Universității de Nord, Catedra de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere din Baia Mare, doctor în Teologie, titular pe disciplina *Catehetică și Omiletică*, domiciliat în Seini, Str. Băii, Nr. 200, Jud. Maramures, tel. 0745.056298, E-mail: marianvalerian@yahoo.com (Vezi detalii pe <http://tas.ubm.ro>).

² Referat susținut în cadrul Simpozionului: „150 de ani de la Unirea Principatelor Române” organizat la Alba Iulia, în 24 Ianuarie 2009.

³ Citat dintr-un articol publicat în ziarul „Românul” din 24 august 1866, cf. Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Biserica Ortodoxă Română și Unirea Principatelor*, în „*Studii de Istorie a Bisericii Ortodoxe Române*”, Editura Academiei Române, București, 2005, p. 369, nota 71;

dezvoltarea istorică a lor, cel puțin secvențial, de instituțiile eccleziiale prezente în arealul lor geografic. Încreștinările, culturalizările, conflictele politico-religioase sunt elemente care marchează această intersectare a acțiunilor bisericești și laice. Uneori antagonice, alteori simfonice, aceste acțiuni au dus, prin secole și milenii, la configurarea, la reliefarea specificității fiecărui popor, a ethosului fiecărui neam și – de ce nu – al fiecărei Biserici, mai mult sau mai puțin naționale.

O Biserică națională nu poate fi decât aceea care nu se face resimțită ca un factor străin în incipiența sa, ca un element de presiune externă în istoria unei nații. O Biserică națională stă la baza națiunii; ea este însăși națiunea. În felul ei specific, irepetabil și unic, o astfel de biserică este Biserica Ortodoxă Română. Dincolo de orice filețism și aclamatism tributard unei forme fără fond, se poate afirma că, în context românesc, „*Biserica*” și „*Neamul*” sunt realități cvasi-interschimbabile. Nu avem pe de o parte o Biserică, iar pe de altă parte un Neam; ci avem o Biserică a neamului și o națiune care se afirmă ca fiind creștină. De aceea, și ideea implicării Bisericii într-un fapt al neamului – ideea valabilă probabil în alte contexte etnice și religioase – nu se susține în cazul românilor. Biserica românească nu s-a implicat în viața Neamului; ea era deja acolo, din mereu, de la prima bătaie a primei inimi românești. Biserica este viața Neamului.

Această osmoză dintre Biserică și Neam se constată și din faptul că marea dorință națională a românilor – dorință care a supraviețuit până la împlinire veacurilor și asupritorilor – este una eminentemente creștină și anume aceea de unire, de unitate. Iar în istoria poporului român nu puține au fost perioadele în care „*limba vechilor cazanii*” a fost singura mărturie a acestei unități care se cerea înfăptuită.

Referindu-ne la Unirea Principatelor Române – considerată de către unii istorici ca fiind „*problema majoră a istoriei poporului român în secolul al XIX-lea*”⁴ – trebuie spus de la bun început că ea nu a fost produsul unui favorabil context politico-militar extern, sau ale vreunor intrigi politice interne.⁵ Unirea a fost dorința mereu prezentă și crescândă a sufletului românesc sau – după cum spunea Saint Marc-Girardin – unirea este „*instinctul cel mai caracteristic și cel mai popular al românilor*”.⁶ Ea a fost „*tendința irezistibilă*”⁷ a acestui popor. Ori

⁴ V. Maciu, *Unirea Moldovei și Țării Românești în opera istoriografică a lui A. D. Xenopol*, în „*Studii privind Unirea Principatelor*”, București, 1960, p. 205;

⁵ Ion Ghica, *Chestiunea unirii Principatelor și politica marilor state europene*, în „*Scrieri*”, Institutul de Arte Grafice și Editură „*Minerva*”, București, 1914, Vol. I, p. 19;

⁶ Cf. Gh. Platon, *Ecouri ale Unirii Moldovei cu Muntenia. O problemă de interes și de onoare pentru Europa*, în „*Magazin istoric*”, Anul XVIII, Nr. 1 (202), ianuarie 1984, p. 36;

de câte ori viitorul a surâs acestui neam, el nu a pregetat în a-și arăta aspirația către unire.⁸ Iar această unire s-a făcut, în primul rând, prin atracția „forțelor morale ale țării”.⁹ „Unirea politică – afirmă A. D. Xenopol – este țelul ultim al oricărui neam și singurul mijloc de a dezveli tot cuprinsul sufletesc al său [...]”.¹⁰ Cu aceeași idee îi sensibilizează și I. C. Brătianu pe contemporanii săi: „Aduceți-v-aminte că sufletul României nu se poate manifesta decât în unitatea națională; [...]”.¹¹ Unirea este scopul „sfânt și măreț” al neamului.¹² Acest mod de a exprima o realitate istorică arată sensul profund pe care ideea de unitate națională îl avea în conștiința românească. Iar acest sens nu este, în primul rând, unul politic și nici pe atât unul naționalist, ci este un sens existențial-religios. Un argument în acest sens: nu puține au fost cazurile în care Țările Române și-au condiționat religios un tratat politic¹³ sau au demarat demersuri politice și diplomatice – uneori chiar riscante din punct de vedere statal – din cauza unor nemulțumiri de ordin religios.¹⁴ Nu în ultimul rând, un stat care ar fi rezultat doar dintr-o conjunctură politico-militară favorabilă nu ar fi avut trăinicia și vitalitatea statului român, sprijinit pe voința profundă a poporului său.¹⁵

Întâiul fundament al Unirii Principatelor Române – „Unirea cea mică” –, iar apoi al Unirii celei mari, din 1918, a fost comunitatea de viață economică, cultural-lingvistică, psihică și spirituală a românilor.¹⁶ Finalmente, un act de unire este un act de credință, un act al spiritului. Această realitate o avea probabil în minte și Edgar Quinet atunci când își exprima în următorii termeni prețuirea

⁷ *Ibidem*, p. 36;

⁸ Ion Ghica, *Fără Unire, pot exista Românii ca națiune?*, în „*Scrieri*”, Vol. I, p. 25;

⁹ Gh. Platon, *op. cit.*, p. 36;

¹⁰ A. D. Xenopol, *Cuvântare festivă ținută cu ocaziunea serbării la mormântul lui Ștefan cel Mare*, în „*Convorbiri literare*”, V, 1871, p. 186, apud Vasile Netea, *Desăvârșirea unității politice a Poporului român în opera lui A. D. Xenopol*, în volumul „*Pe drumul unității naționale*”, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1975, p. 208;

¹¹ I. C. Brătianu, *Naționalitatea*, apud Marian Ștefan, *Țara întreagă ce se numește România*, în „*Magazin istoric*”, Anul XVIII, Nr. 1 (202), ianuarie 1984, p. 14;

¹² A. D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia Traiană*, Iași, 1888, I, p. 21, apud V. Netea, *op. cit.*, p. 204;

¹³ Ion Ghica, *Relațiile de vasalitate dintre Români și Turci*, în „*Scrieri*”, Vol. II, p. 32;

¹⁴ Keith Hitchins, *Desăvârșirea națiunii române*, în Mihai Bărbulescu, Dennis Deletant, Keith Hitchins, Șerban Papacostea, Pompiliu Teodor, „*Istoria României*”, Editura Enciclopedică, București, 1998, p. 376;

¹⁵ Gh. Platon, *op. cit.*, p. 34;

¹⁶ Ștefan Pascu, *Istoria României. Compendiu*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1974, p. 266;

pentru lupta românilor în vederea Unirii Principatelor: „*Va fi o Românie sau nu vor fi nici onoare, nici libertate, nici garanții, nici un fel de credință în Europa*”.¹⁷

Identitatea religioasă a românilor s-a constituit într-un argument esențial pentru mișcarea de realizare a unității naționale, de-a lungul întregului parcurs istoric. Bincredinciosul Voievod Ștefan cel Mare și Sfânt, într-una din scrisorile sale adresate Occidentului, spunea despre Moldova că este „*o altă Valahie*”¹⁸, cu același neam și de aceeași lege. Când, în anul 1507, exista primejdia unei confruntări armate între Bogdan Vodă și Radu cel Mare, mitropolitul Maxim Brancovici al Țării Românești i-a împăcat spunându-le: „*sunteți creștini și de același neam*”.¹⁹ Diaconul Coresi, în anul 1581, a dat la lumină „*Evangelhia învățătoare*”, ca să fie de folos „*tuturor românilor*”.²⁰ Mitropolitul Varlaam al Moldovei s-a adresat celor din Muntenia, în predosloviile sale, ca unora „*cu noi de un neam românesc, [...] celor ce sunteți cu noi într-o credință*”.²¹ Domnitorul Dimitrie Cantemir, în „*Hronicul româno-moldo-vlahilor*” vorbește despre originea comună a acestora în grai, în datini, în credință.²² În 1646, în prefața „*Pravilei*”, Vasile Lupu adresează cuvânt la „*toată seminția românească pretutindenea, care se află pravoslavnicri creștini într-această limbă*”.²³

Idea identității religioase a românilor se regăsește, la început de secol XIX, într-o scrisoare a lui Tudor Vladimirescu, din 5 aprilie 1821, adresată boierilor munteni, scrisoare prin care le cere să ia legătura „*cu dumnealor boierii moldoveni, ca unii ce suntem de un neam, de o lege și sub aceeași stăpânire și ocrotiți de aceeași putere*”.²⁴ În acele momente istorice aceleași idei le împărtășeau și oameni ai Bisericii, cum ar fi episcopul Ilarion al Argeșului (1820-1821 și 1828-1845) și Chesarie al Buzăului (1825-1846), cel care, în 1821 era

¹⁷ Edgar Quinet, *Les Roumains...*, apud Gh. Platon, *op. cit.*, p. 36;

¹⁸ *Alocuțiunea P.F.P. Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu ocazia sărbătoririi zilei Unirii Principatelor Române [24 ianuarie 2008]*, web source: <http://batrix.wordpress.com/2008/01/25/alocutiunea-pfp-daniel-patriarhul-bisericii-ortodoxe-romane-cu-ocazia-sarbatoririi-zilei-unirii-principatelor-romane-24-ianuarie-2008/>, p.1;

¹⁹ Pr. Prof. Gheorghe I. Moisescu, *Un veac de la unirea Țărilor Române. Biserica Ortodoxă Română în anii făuririi Unirii*, în „*Mitropolia Olteniei*”, anul XI, nr. 1-2, ianuarie-februarie 1959, p. 4;

²⁰ *Ibidem*, p. 4;

²¹ *Ibidem*, p. 5;

²² *Ibidem*, p. 5;

²³ *Ibidem*, p. 5;

²⁴ Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria românilor din cele mai vechi timpuri până azi*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, Editura Albatros, București, p. 604;

iconomul Mănăstirii Antim din București, unde s-au plămădit o parte însemnată dintre ideile revoluției.²⁵

Secțiunea a V-a a Regulamentului Organic al Țării Românești, intitulată „Începuturi de o unire mai de aproape între amândouă Principaturile”, cuprinde, în câteva articole, prevederi cu privire la unire. În ceea ce ne privește, mai semnificativ este articolul 371, unde se arată că: „Începutul, religia, obiceiurile și cea de un fel limbă a sălășluitoarelor într-aceste două prințipaturi, precum și cele deopotrivă trebuințe, sunt îndestule elementuri de o mai de aproape a lor unire, [...]”²⁶ Semnificativ este și faptul că un articol în esență asemănător este cuprins în Regulamentul Organic al Moldovei. Este vorba despre articolul 425 din secțiunea a V-a, intitulată „Prințiipiile indighenatului și a comportării între lăcuiitorii îmbelor prințipaturi”. În acest articol, printre altele, se spun următoarele: „Începutul, religia, obiceiurile și asemănarea limbei lăcuiitorilor acestor două prințipaturi, precum și trebuințele a ambelor părți, cuprind în însuș descălecarea lor elementurile nedespărțitei uniri, care s-au împiedicat și s-au întârziat de întâmplătoarele împregiurări. Mântuitoarele folosuri ale rodului ce s-ar naște din întrunirea acestor două nații sunt netăgăduite [...]”²⁷ De remarcat, în text, menționarea identității religioase alături de referirea la etnogenază și, de asemenea, termenii folosiți, de inspirație bisericească.

Până în 1848 aceste deziderate unioniste vor avea și unele ecouri practice, în viața politică și economică a Principatelor. În 1835 se semnează convenția de comerț între Muntenia și Moldova. În 1842, tinerii din Muntenia îi oferă tronul acestei țări lui Mihail Sturza, domnul Moldovei; acesta va refuza însă, de teama rușilor. La 1 ianuarie 1848, și ca urmare a convenției amintite, are loc uniunea vamală dintre cele două principate.²⁸

În timpul revoluției de la 1848, din guvernul rezultat în urma proclamației de la Islaz, din 9 iunie 1848, făcea parte și preotul Radu Șapcă din Celei, un om deosebit de respectat printre pașoptiști.²⁹ Aceștia au exprimat cu claritate, în

²⁵ Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, *Originile și implicația Ortodoxiei în istoria poporului român*, web source:

http://www.crestinortodox.ro/Originile_si_implicatia_ortodoxiei_in_istoria_poporului_roman-160-13464.html, p. 8;

²⁶ Ion Gh. Șendrulescu, *Prevederile Regulamentului Organic cu privire la unirea Moldovei cu Țara Românească*, în „Studii și articole de istorie”, XXIV, București, 1973, p. 105;

²⁷ *Ibidem*, p. 105;

²⁸ Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *op. cit.*, p. 605;

²⁹ Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, *op. cit.*, p. 8;

timpul revoluției, voința de unire. Înconjurați, însă, de state reacționare, românii nu au putut înfăptui atunci Unirea.³⁰

După Revoluția din 1848, unirea va deveni preocuparea centrală a vieții publice românești, antrenând masele cele mai largi ale poporului. Biserica, prin toți slujitorii ei – ierarhi, preoți și credincioși – s-a implicat, cu toate mijloacele – și, mai ales, prin mijlocul specific al rugăciunii –, în atingerea acestui deziderat. Se apropia clipa înfăptuirii. Se aștepta, după rânduiala firii, acea „plinire a vremii”.³¹

2. Implicarea clerului din Moldova în realizarea Unirii Principatelor Române prin predici și cuvântări ocazionale

În tratarea problemei implicării clerului român în Unirea Principatelor, capitolul referitor la activitatea din Moldova este prioritar, atât din considerente cronologice, cât și datorită complexității contextului politic și, implicit, a importanței activității desfășurate de către clerul moldovean, în acest context.

La început, mitropolitul Sofronie Miclescu a avut unele îndoieli cu privire la unirea Țărilor Române. Avea temerea că, dacă această unire se va face sub un principe străin, se va pune în pericol Biserica Ortodoxă. De asemenea, îl îngrijora posibilitatea ca Mitropolia Moldovei să fie desființată, fiind redusă la statutul de simplă episcopie. Însă, în urma unei convorbiri cu Victor Place, consulul francez de la Iași, mitropolitul și-a dat seama că bănuielile sale nu sunt întemeiate. Din acel moment, Sofronie Miclescu va deveni unul dintre sprijinitorii cei mai înflăcărați ai mișcării unioniste.³² La cererea mitropolitului, arhimandritul Neofit Scriban, pe atunci profesor la Seminarul de la Socola, a întocmit, în anul 1856, la Iași, lucrarea „Unirea și neunirea Principatelor”. În prima parte a lucrării erau combătute argumentele separatiștilor, iar în a doua parte se arătau foloasele unirii.³³ Postelnicul Nicolae Istrati, antiunionist, fost ministru al Cultelor sub Grigorie Ghica, i-a răspuns arhimandritului, în același an, cu lucrarea „Despre

³⁰ Ștefan Pascu, *op. cit.*, p. 267. În legătură cu această temă, pentru perioada respectivă, se poate consulta și lucrarea Corneliei Bodea, *Lupta românilor pentru unitatea națională 1834-1849*, București, 1967;

³¹ Pr. Prof. Gheorghe I. Moiescu, *op. cit.*, p. 6;

³² A. D. Xenopol, *Istoria Românilor din Dacia Traiană*, ediția a III-a, vol. XII, București, 1930, p. 231. În legătură cu aportul mitropolitului Sofronie la realizarea Unirii Principatelor se poate consulta, printre altele, lucrarea mitropolitului Nestor Vornicescu, „Unde-i turma, acolo-i și păstorul. Participarea mitropolitului Sofronie Miclescu la înfăptuirea Unirii”, Craiova, 1984;

³³ *Documente privind Unirea Principatelor*, vol. II, București, 1962, pp. 16 și urm.;

vestia zilei în Moldova”, slab argumentată. Neofit Scriban îi va răspunde, la rândul său, postelnicului, printr-o lucrare întregitoare a celei dintâi, „Foloasele Unirii Principatelor române”. Cele două lucrări ale lui Neofit au fost tipărite în 10.000 de exemplare și difuzate în toată Moldova de către elevii Seminarului de la Socola, în vacanța din vara anului 1856.³⁴ Arhimandritul va publica tot atunci și o poezie intitulată „*La unirea românilor*”.³⁵

Un alt distins membru al clerului din Moldova, arhimandritul Melchisedec Ștefănescu, în acea perioadă rector al Seminarului din Huși, a rostit în ziua de 29 iunie 1856, cu ocazia hramului Episcopiei, o **înlăcărată predică** în sprijinul unirii, publicată ulterior sub titlul „*Jertfă pentru Unirea Principatelor*”.³⁶ Și, cu adevărat, Biserica din Moldova, cler și credincioși, își va jertfi întreaga energie în lupta pentru unire, realitate recunoscută și de marele istoric Nicolae Iorga în paginile lucrării sale „Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor”, atunci când se referă la mișcarea unionistă a clerului moldovean.³⁷

Caimacamii Moldovei, Teodor Balș (1856-1857) și apoi Nicolae Vogoridi (1857), susținuți de Turcia, Anglia (până la pactul de la Osborne, din 9 august 1857, dintre Napoleon al III-lea și regina Victoria³⁸) și Austria, erau ostili unirii, poziție ce i-a adus imediat în conflict cu marea majoritate a reprezentanților Bisericii, majoritate prounionistă.³⁹

La 25 mai 1856 se înființează, la Iași, Comitetul Central al Unirii. În urma înființării acestui comitet s-au primit numeroase scrisori de adeziune la programul său, scrisori în care apar și numele multor preoți de mir și monahi. Tot atunci s-au înființat comitete unioniste și în alte orașe ale țării, comitete din care făceau parte și membri ai clerului.⁴⁰

Aceste manifestări de simpatie din partea clerului față de ideea unirii au provocat o reacție dură din partea caimacamului Teodor Balș. Represaliile și abuzurile asupra unioniștilor au fost de o asemenea gravitate încât, în decembrie 1856, însuși Divanul Țării s-a autodizolvat, în semn de protest față de atitudinea

³⁴ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Arhiepiscopul Neofit Scriban*, în „*Studii...*”, p. 100, nota 23. Urmare a acestor două broșuri, agentul austriac de la Iași a cerut caimacamului Teodor Balș exilarea arhimandritului.

³⁵ Idem, *Biserica Ortodoxă Română și Unirea Principatelor*, în „*Studii...*”, p. 359;

³⁶ *Ibidem*, p. 360;

³⁷ Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, Editura Ministerului de Culte, București, 1930, vol. II, p. 288;

³⁸ Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *op. cit.*, p. 607;

³⁹ *Alocuțiunea P. F. P. Daniel...*, p. 2;

⁴⁰ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Biserica Ortodoxă Română și Unirea Principatelor*, p. 360;

caimacamului. La 1 martie 1857, Teodor Balș trece la cele veșnice. Îi urmează în căimăcămie Nicolae Vogoridi, ginerele scriitorului Costache Conachi. Acesta, grec la origine și fără asertivitate față de dorințele românilor, a fost o unealtă și mai docilă în mâna Porții Otomane. Atacurile sale s-au îndreptat și împotriva fruntașilor clerului moldovean, care, mărturiseau prin **predici și cuvântări ocazionale** crezul unioniștilor. Lupta a început o dată cu publicarea oficială a firmanului de convocare a divanurilor ad-hoc, întocmit, în 13 ianuarie 1857, la Istanbul, în cadrul Conferinței reprezentanților Puterilor Europene. Cu toate că articolul 1 al respectivului document prevedea că mitropoliții erau președinți ai divanurilor, iar episcopii membri de drept, prin același articol dreptul de elector era rezervat doar unei mici părți a clerului. Preoții de la țară, cei din orașele nereședințe de eparhii, precum și călugării și cântăreții bisericești erau lipsiți de acest drept. Acest fapt a provocat firești nemulțumiri.⁴¹ De altfel, și dreptul de vot al laicilor avea să fie condiționat ulterior, în perspectiva adunărilor legislative. Pentru a avea drept de vot, o persoană trebuia să dețină o proprietate atât de mare, încât numărul electorilor se va limita la câteva mii de persoane, în majoritate mari moșieri și exponenți ai burgheziei înstărite⁴², grupuri având unele interese semnificativ contrare ideilor progresiste și unioniste. Prevederea amintită mai sus, coroborată cu cenzurarea listelor electorale din dispoziția lui Nicolae Vogoridi, sub directa supraveghere a consulului austriac și a antiunioniștilor N. Istrati, N. Canta și V. Ghica, vor face ca, în prima fază, pe listele electivă pentru adunarea ad-hoc să rămână înscrși foarte puțini alegători, aproximativ 9% din populația principatului.⁴³ În semn de protest, chiar Al. I. Cuza, în acea vreme prefect de Covurlui, și-a înaintat demisia. Acest fapt a fost adus și la cunoștința consulului francez la Iași, care, într-o scrisoare de informare adresată ministrului francez Alexandre Walewski, la 24 iunie 1857, considera demisia prefectului ca fiind „*un acte terrible d'accusation contre le gouvernement moldave*”.⁴⁴

Din păcate, în lupta împotriva clericilor unioniști, Nicolae Vogoridi a avut un sprijin din partea celor doi sufragani ai Mitropolitului Sofronie. Episcopul Meletie Istrati al Hușilor și episcopul locțiitor Nectarie Hermeziu de la Roman au aderat la programul separatiștilor, influențați, probabil, în această decizie, de frații

⁴¹ *Ibidem*, p. 361;

⁴² Keith Hitchins, *Desăvârșirea națiunii române*, în Mihai Bărbulescu, Dennis Deletant, Keith Hitchins, Șerban Papacostea, Pompiliu Teodor, *Istoria României*, p. 377;

⁴³ Adrian Th. Pascu, *Demisia motivată a maiorului Al. Cuza, adjutant al caimacamului și prefect de Covurlui (24 iunie/ 6 iulie 1857)*, în „*Studii și articole de Istorie*”, XXIV, București, 1973, p. 108;

⁴⁴ *Ibidem*, p. 109;

lor, postelnicii Nicolae Istrati, respectiv Grigorie Hermeziu. Nu trebuie exclusă nici eventuala dorință a episcopului Meletie de a-i urma lui Sofronie în scaunul mitropolitan, iar a celuilalt de a fi numit episcop eparhial la Roman.⁴⁵

Caimacamul Vogoridi i-a cerut lui Dimitrie Miclescu (nepot al lui Sofronie), să îi pună în vedere mitropolitului că dacă va mai permite întrunirile preoților spre a se consulta asupra alegerilor reprezentantului lor în Divan, va fi pus în situația ca Poarta să îi retragă mandatul de președinte al Divanului. Nicolae Vogoridi însuși la vizitat pe mitropolit, căutând să-l convingă de faptul că Unirea era imposibil de realizat, din cauza atitudinii Turciei. A mai stăruit ca frații Neofit și Filaret Scriban, unioniști emblematici, să nu fie trecuți pe lista candidaților din partea clerului, susținând că însăși Poarta Otomană ar fi cerut excluderea lor.⁴⁶ Acest lucru este, de altfel, foarte probabil. Poarta Otomană știa de cine să se teamă în Moldova. Căci iată cum îi descrie Victor Place, consulul francez, pe frații Scriban, într-o scrisoare adresată aceluiași conte Walewski, la 4 iunie 1857: „Amândoi sunt, fără îndoială, reprezentanții cei mai luminați, cei mai capabili și cei mai energici ai clerului moldovean. [...] De mult timp austrieicii și turcii au înțeles că frații Scriban pun piedici politicii lor de presiune și înșelare și ce influență vor avea ei în Divan, unde dorința generală îi cheamă; de aceea nu vor neglija nimic pentru a-i îndepărta”.⁴⁷ De altfel, mai târziu, când mitropolitul va trimite guvernului listele electorale ale clerului, acestea vor fi înapoiate, pe motivul că în ele se regăsesc și numele fraților Scriban, care, conform opticii guvernului, nu aveau drept de vot, fiind călugări.⁴⁸ Mai mult decât atât: pe baza unei acuzații construite, Vogoridi l-a destituit pe arhiepiscopul Filaret Scriban Stavropoleos din postul de rector al Seminarului de la Socola, înlocuindu-l cu arhiepiscopul Vladimir Suhopan Irinupoleos, care participase la ancheta regizată lui Scriban. Mitropolitul Sofronie a protestat cu vehemență împotriva acestei înlocuiri, cerându-i lui Suhopan să se reîntoarcă la Mănăstirea Dojești, unde era egumen. La rândul său, Filaret Scriban a rămas mai departe la Seminar, deși fusese amenințat că va fi scos cu forța.⁴⁹ Amenințat cu înlocuirea din egumenia Slatinei s-a văzut și arhiepiscopul Calinic Miclescu, amintitul nepot al mitropolitului.⁵⁰

⁴⁵ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Biserica Ortodoxă Română și Unirea Principatelor*, în „*Studii...*”, p. 361;

⁴⁶ *Ibidem*, p. 362;

⁴⁷ Idem, *Arhiepiscopul Neofit Scriban*, în „*Studii...*”, p. 102;

⁴⁸ Pr. Prof. Gheorghe I. Moisescu, *op. cit.*, p. 10;

⁴⁹ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Arhiepiscopul Filaret Scriban*, în „*Studii...*”, p. 121;

⁵⁰ Idem, *Biserica Ortodoxă Română și Unirea Principatelor*, în „*Studii...*”, p. 362;

În aprilie 1857, membrii Comisiei Europene de la București au făcut o vizită în Moldova. Cu acest prilej, poporul, în frunte cu păstorii lor sufletești, le-a făcut o primire entuziastă. Mitropolitul Sofronie, arhiepiscopul Filaret Scriban, profesorii Seminarului de la Socola și alți numeroși preoți i-au vizitat pe comisarii Franței și Sardiniei, expunându-le dorința lor în ceea ce privește Unirea Principatelor Române. Acest lucru l-a nemulțumit pe caimacam, care l-a revocat din funcție pe ministrul de Culte Gheorghe Beldiman, pe motiv că nu se arătase destul de ferm cu reprezentanții Bisericii, înlocuindu-l cu Alexandru Sturdza-Bârlădeanu.⁵¹

În același an, ca un act de dușmănie împotriva mitropolitului, guvernul hotărî să schimbe hotarele Eparhiei Hușilor. Sofronie contestă și această decizie, ca fiind necanonică.⁵² În fața atitudinii demne a lui Sofronie, Vogoridi a încercat să determine Guvernul să-l destituie pe mitropolit. Cum însă nu s-a putut ajunge la un acord în această problemă, caimacamul a fost nevoit să renunțe la ideea destituirii.

La 11 martie 1857 Comitetul unionist din București s-a adresat Comitetului din Iași, pentru a intra în legătură cu membrii acestuia, în vederea susținerii cauzei lor comune, Unirea. Din partea Comitetului unionist din Iași a fost trimis în Țara Românească, în vara anului 1857, Neofit Scriban. În această călătorie, Neofit a fost însoțit de nepotul său Romulus. Au trecut Milcovul noaptea, pentru a nu fi surprinși de autorități.⁵³ În București au intrat în legătură cu baronul Talleyrand, membru al Comisiei Europene, cu mitropolitul Nifon și cu fruntașii unioniști. Neofit a adresat mitropolitului și fiecărui episcop eparhiot câte o scrisoare, în care îi îndemna să sprijine Unirea. Avea la el și o scrisoare din partea lui Mihail Kogălniceanu, adresată lui I. I. Filipescu, prin care marele patriot moldovean îl ruga pe colegul său muntean să-i acorde arhimandritului tot sprijinul. În această scrisoare, Kogălniceanu îl prezintă pe Scriban ca fiind „*un campion energetic al cauzei noastre*”.⁵⁴ În Biserica Sărindar din București, Neofit Scriban va rosti o **cuvântare** la ziua lui Alexandru Dimitrie Ghica, caimacamul Munteniei, care era un susținător al Unirii.⁵⁵

Atacurile împotriva clericilor unioniști moldoveni s-au accentuat mai ales în vara anului 1857, cu ocazia alegerilor pentru Divanul Ad-hoc. În urma presiunilor brutale și a cenzurării grosolane a listelor de alegători, marea

⁵¹ *Ibidem*, p. 362, nota 19;

⁵² Pr. Prof. Gheorghe I. Moisescu, *op. cit.*, p. 9;

⁵³ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Arhiepiscopul Neofit Scriban*, în „*Studii...*”, p. 102, nota 30;

⁵⁴ Idem, *Biserica Ortodoxă Română și Unirea Principatelor*, în „*Studii...*”, p. 364;

⁵⁵ Idem, *Arhiepiscopul Neofit Scriban*, în „*Studii...*”, p. 102;

majoritate a clerului din Moldova a hotărât să saboteze alegerile. Primii care și-au anunțat această intenție, încă din data de 28 martie, au fost egumenii greci ai mănăstirilor închinată, cu toate că, inițial, mitropolitul voise ca aceștia să fie înscriși în liste, pentru ca prin participarea reprezentanților lor în Divan să urmeze, implicit, o supunere a lor la legile țării și la hotărârile ce urmau a fi luate.⁵⁶

La 25 iunie 1857, Ministerul Cultelor i-a cerut mitropolitului Sofronie să convoace egumenii și preoții alegători din Iași în ziua de 30 iunie, pentru alegeri. În două scrisori-răspuns, din 25 iunie, respectiv 6 iulie, mitropolitul arăta că nu va lua parte la alegeri, din cauza abuzurilor săvârșite.⁵⁷ Chemat apoi să prezideze alegerile, mitropolitul a refuzat din nou, arătând că nu poate „*lua parte la niște alegeri care nu sunt a răspunde la scopul tratatului de la Paris*”.⁵⁸ În timpul „alegerilor” mitropolitul se va retrage la Cucuteni, lângă Iași, unde va primi o serie de plângeri referitoare la modul în care s-a desfășurat procesul electoral. În legătură cu atitudinea mitropolitului Sofronie, semnificative sunt, și de această dată, cuvintele lui Victor Place: „...noi nu pierdem din ochi pe mitropolitul și când el s-a simțit susținut, a ascultat de înălțimea datoriei și de sfințenia misiunii sale. El a simțit că dacă boierii, breslele, țărani se lăsaseră a fi istoviți, el, ca șef al Bisericii, **trebuia să ridice glasul**, întrucât însăși înalta lui demnitate nu era respectată. [...] Era de datoria lui, ca președinte desemnat al Divanului și ca răspunzător, în atare însușire, de sinceritatea și de libertatea deliberărilor ce se pregătesc, a nu lăsa să se împlinească, fără protestare, nedemna comedie și nerușinata mistificare ale cărei mijloace și țintă nu mai sunt pentru nimeni o taină. Din pieptul lui răsună strigătul unui întreg popor ce se calcă și se ocârmuiește în disprețul garanțiilor pe care Europa întreagă le-a dat. Și acest strigăt este cu atât mai duios, cu cât este dat de un păstor obosit de vârstă, dar reînsuflețit de primejdia poporului său”.⁵⁹

„Clerul deveni o putere. Fiecare preot ajunsese a fi cel mai ardinte propagandist al Unirii”, se putea citi, mai târziu, într-un număr al ziarului „Românul”, din acea vreme.⁶⁰ Din cei 3.263 de preoți de mir din Moldova, erau prezenți în listele lui Vogoridi doar 191, iar în urma sabotării alegerilor de către cler, au participat efectiv la vot doar 16, dar și aceștia împotriva voinței lor, fiind

⁵⁶ Idem, *Biserica Ortodoxă Română și Unirea Principatelor*, în „*Studii...*”, p. 365;

⁵⁷ *Ibidem*, p. 366;

⁵⁸ Pr. Prof. Gheorghe I. Moisescu, *op. cit.*, p. 11;

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 10-11;

⁶⁰ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Biserica Ortodoxă Română și Unirea Principatelor*, în „*Studii...*”, p. 369, nota 71;

forțați mai mult de împrejurări.⁶¹ Abținerea clerului de la aceste alegeri cu vădit caracter antiunionist a influențat și alegerile din celelalte colegii electorale. Astfel, dintr-un număr de 4.658 de alegători înscriși în listele treptelor de sus, s-au prezentat la vot doar 207, punându-se astfel un mare semn de întrebare asupra caracterului reprezentativ al Divanului ales.

Ambasadorii Franței, Rusiei, Prusiei și Sardiniei la Istanbul au protestat împotriva falsificării alegerilor din Moldova, aceste țări chiar rupând pentru o vreme relațiile diplomatice cu Poarta. În aceste condiții, Turcia s-a văzut nevoită să permită organizarea de noi alegeri în Moldova. Noile alegeri clericale pentru Divanul Ad-hoc s-au desfășurat la 29 august 1857. În urma lor, din Divan făceau parte următorii reprezentanți ai Bisericii: mitropolitul Sofronie Miclescu, ca președinte, Nectarie Hermeziu Sotiriupoleos, episcop-locotenent la Roman și Ghenadie Șendrea Tripoleos, episcop-locotenent la Huși – în locul lui Meletie Istrati, care murise la 31 iulie 1857 - , ca membri de drept; arhiepiscopul Filaret Scriban de la Mănăstirea Socola și arhiepiscopul Calinic Miclescu de la Mănăstirea Slatina, ca deputați din partea mănăstirilor neînchinat; arhimandritul Neofit Scriban (Iași), arhimandritul Melchisedec Ștefănescu (Huși) și preotul Dimitrie Matcaș (Roman), ca deputați din partea clerului din orașele reședință de eparhii.⁶²

Lucrările Divanului Ad-hoc al Moldovei s-au deschis la 22 septembrie 1857 cu o slujbă de Te Deum săvârșită în Biserica „Sfântul Nicolae Domnesc” din Iași. Ședințele au fost prezidate, în majoritate, de mitropolitul Sofronie.⁶³ Organizați într-un Comitet al Clerului, al cărui președinte a fost ales Filaret Scriban⁶⁴, reprezentanții Bisericii au avut un rol important în lucrările Divanului, votând reformele propuse, dar mai ales, **luând cuvântul** pentru a le sprijini. În a șaptea și memorabila ședință din 7 octombrie 1857, Mihail Kogălniceanu a citit propunerea făcută în numele mai multor deputați – între care figurau și episcopul Ghenadie, arhimandriții Neofit Scriban și Melchisedec Ștefănescu, precum și iconomul Dimitrie Matcaș - , privitoare la viitoarea organizare a țării, între care și „Unirea Principatelor într-un singur stat, sub numele de România”.⁶⁵ La sfârșit, semnând în fruntea actului, în calitate de președinte, mitropolitul Sofronie **a rostit cuvintele**: „Unde-i turma, acolo-i păstorul”. De asemenea, preotul Dimitrie

⁶¹ *Ibidem*, p. 369;

⁶² *Alocuțiunea P. F. P. Daniel*, p. 2;

⁶³ Marian Ștefan, *op. cit.*, p. 22;

⁶⁴ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Arhiepiscopul Filaret Scriban*, în „*Studii...*”, p. 121. În această calitate, arhiepiscopul Filaret va citi, în ședința din 20 decembrie 1857, cunoscutul raport al Comitetului Clerului, în 12 puncte.

⁶⁵ *Idem*, *Biserica Ortodoxă Română și Unirea Principatelor*, în „*Studii...*”, p. 370;

Matcaș declara că alegătorii săi, tot clerul din Roman, l-au rugat, cu lacrimi în ochi, să voteze pentru Unirea Principatelor.⁶⁶ Iar unul dintre deputații sătenilor, Moș Ion Roată, a rostit următoarele cuvinte: „*Noi nu știm a ura, dar Dumnezeu știe a se îndura*”.⁶⁷

În luna decembrie a anului 1858 au avut loc alegerile deputaților pentru Adunarea Electivă. Deși preoțimea era din nou exclusă – deoarece nu beneficia de averea care să-i dea dreptul să participe la alegeri, conform legii electorale anexată Convenției de la Paris –, ea a avut, totuși, o contribuție deloc neglijabilă și la aceste alegeri. Noii caimacami – Ștefan Catargiu, Anastasie Panu și Vasile Sturdza – instalați la 19 octombrie 1858, s-au adresat mitropolitului Sofronie, rugându-l să le acorde sprijinul în alegeri. Era rugat să dea o carte de dezlegare a jurămintelor cu care au fost legați unii dintre alegătorii de o partidă sau alta, carte de dezlegare care a fost citită în toate bisericile Moldovei la Te-Deum-ul ce a avut loc în fiecare din zilele alegerilor.

Cu prilejul acestor slujbe, reprezentanții Bisericii au rostit și **cuvântări ocazionale** în sprijinul Unirii. Astfel, la 16 decembrie, cu ocazia alegerii deputaților proprietarilor mici și ai târgoveților din ținutul Fălciu, arhimandritul Melchisedec Ștefănescu a rostit o **cuvântare în catedrala episcopală din Huși**, cuvântare în care, printre altele, îi îndemna pe alegători zicând: „*strigați și voi unire cu frații voștri din Valahia, și Unirea aceasta vă va deschide și vouă cale luminoasă și vă va face să gustați din rodurile dreptății și a libertății, pe care voi încă nu le-ați gustat de mult*”.⁶⁸

O **cuvântare** asemănătoare a rostit arhimandritul Melchisedec, în aceeași catedrală, și în data de 18 decembrie, cu prilejul alegerii deputaților proprietarilor mari din ținutul Fălciu.⁶⁹

Arhimandritul Neofit Scriban a rostit o **cuvântare** în fața alegătorilor din Iași. În aceasta îi îndemna să-și aleagă reprezentanți vrednici, care să lupte pentru unirea celor două țări. Trebuie amintit și faptul că arhimandritul Neofit a rostit mai multe cuvântări la înmormântarea unor fruntași ai Partidului Unionist, din care reiese, de asemenea, patriotismul său. Dintre acestea amintim: „*Cuvânt la*

⁶⁶ *Ibidem*, p. 371;

⁶⁷ Pr. Prof. Gheorghe I. Moiescu, *op. cit.*, p. 14, nota 75;

⁶⁸ Teodor N. Manolache, *Centenarul Unirii Țărilor Române, la Craiova. Câteva evocări istorice*, în „*Mitropolia Olteniei*”, anul XI, nr. 1-2, ianuarie-februarie, 1959, p. 112;

⁶⁹ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Biserica Ortodoxă Română și Unirea Principatelor*, în „*Studii...*”, p. 372;

înmormântarea vornicului Dimitrie Ralet”, „*Cuvânt la moartea lui Mihail Cantacuzino Pașcanu*”, „*Cuvânt la moartea arhiereului Ghenadie Șendrea*” etc.⁷⁰

În dimineața zilei de 5 ianuarie 1859, înaintea ședinței Adunării Elective în care urma să fie ales noul domnitor, s-a oficiat un Te-Deum, în Biserica „Sfântul Nicolae Domnesc”. Aici, Neofit Scriban a **rostit din nou o cuvântare**, aducând în fața deputaților prezenți următoarele cuvinte: „*Credința nației române nu a fost, nu este și nu va fi decât unirea românilor într-un singur stat, singura ancoră a mântuirii sale, singurul port în care poate scăpa corabia națională de furtuna valurilor ce o împresoară...*”⁷¹ La ora 12 s-a deschis ședința Adunării Elective, sub președinția mitropolitului Sofronie, care a rostit, la rândul său, **o scurtă cuvântare**. Deputații l-au ales domn al Moldovei pe colonelul Alexandru Ioan Cuza. Votând cel din urmă, mitropolitul Sofronie s-a adresat deputaților cu următoarele cuvinte: „*Aceasta este ziua care o a făcut Domnul, să ne bucurăm și să ne veselim întru dânsa. Au trecut sute de ani de când Moldova pierduse dreptul său de a-și alege pe Domnul stăpânitor. Acum, când mila lui Dumnezeu s-a pogorât peste țara aceasta, ca ploaia pe pământ, precum în anul trecut am zis că: « unde este turma va fi și păstorul »*», iarăși repet același cuvânt și împreună cu toată Adunarea votez pe domnul colonel Alexandru Cuza pentru Domnul stăpânitor al Moldovei”.⁷² Mitropolitul l-a proclamat apoi ales pe Alexandru Ioan Cuza.

Alegerea a fost salutăată cu bucurie în cercurile ecleziale, mai ales că noul domnitor avea strânse legături de prietenie cu mulți clerici, printre care frații Scriban, arhimandritul Melchisedec, preotul iconom Dimitrie Matcaș și alții. De altfel, și după alegerea din Țara Românească, arhimandritul Neofit a scris un articol intitulat „O salutare României la 24 ianuarie 1859”, dedicat dublei alegeri a noului domn: „*Strălucită vei să fii, scumpă Românie, că în sânul tău bate astăzi numai o singură inimă. Toate inimile fiilor tăi nu sunt decât una și aceeași inimă, soarele ce o încălzește a răsărit și cel așteptat a venit și eu, în nespusa mea bucurie, te salutez, scumpă Românie, și vin să te încununnez cu o îndoită cunună*”.⁷³ Se cuvine a-l aminti aici și pe arhimandritul Dionisie Romano, cel care, tipărint, în 1859, **o lucrare omiletică** la Iași, a dedicat-o noului domnitor.

⁷⁰ Idem, *Arhiereul Neofit Scriban*, în „*Studii...*”, p. 104;

⁷¹ Idem, *Biserica Ortodoxă Română și Unirea Principatelor*, în „*Studii...*”, pp. 372-373;

⁷² Pr. Prof. Gheorghe I. Moiescu, *op. cit.*, p. 18;

⁷³ *Ibidem*, p. 22;

3. Accente ale activității omiletice a clerului din Muntenia în sprijinul realizării Unirii Principatelor

În Țara Românească, în zilele înfăptuirii Unirii, lucrurile au decurs mai liniștit decât în Moldova, neavând răsunetul faptelor de acolo. Această curgere lină a evenimentelor s-a datorat, pe de o parte, faptului că Muntenia îl avea în calitate de caimacam pe fostul domn regulamentar Alexandru Ghica, care, după cum am văzut, sprijinea ideea Unirii. Pe de altă parte, în București și-a avut sediul Comisia Europeană, instituită prin Tratatul de la Paris și formată din reprezentanții celor șapte Puteri, în vederea supravegherii alegerilor pentru divanurile ad-hoc. În aceste condiții adversarii Unirii nu au avut curajul și nici posibilitatea să falsifice alegerile, așa cum s-a petrecut în Moldova.

Într-un cadru social și politic liniștit, preoțimea din Muntenia nu avea să joace rolul deosebit al celei din Moldova, în lupta pentru înfăptuirea Unirii Principatelor.⁷⁴ Evoluția normală a lucrurilor în Țara Românească, precum și faptul că Divanul muntean nu a luat în discuție problema reformelor interne, sunt două dintre elementele care pot explica de ce, în Muntenia, demersurile unioniste nu au cunoscut o acutizare semnificativă. Cu toate acestea, episcopii și preoții s-a angajat cu toată dăruirea în susținerea ideii unioniste.

La 3 martie 1857 s-a constituit, în București, Comitetul Unionist. Îndată după constituirea acestui comitet a aderat la programul său episcopul Filotei al Buzăului. Încă înainte de constituirea comitetului, episcopul trimisese, în ianuarie 1857, o **circulară** protopopilor și egumenilor, prin care îi invita să ceară preoților din eparhie să facă rugăciuni pentru Unire. Printre altele, episcopul Filotei se adresa fiilor săi sufletești cu următoarele cuvinte: „*Astăzi se împlinește cu poporul român una din sfintele făgăduieli ale Providenței: Bate și ți se va deschide, cere și ți se va da. Astăzi i se face această întrebare generoasă și evanghelică, întocmai ca aceea a lui Hristos slăbănogului : «Vrei să fi sănătos?» Care ce va raspunde Românul? Va zice și el că nu are om care să-i arate pasul și să-i sprijine drepturile, după cum a zis slăbănogul, că n-are om ca să-l bage în apă?»*”⁷⁵

Baronul Talleyrand, comisarul Franței la București, într-o scrisoare adresată contelui Walewski, descrie inițiativa episcopului Filaret, arătând că „*episcopul de Buzău a semnat programul partidului național, i-a binecuvântat cu*

⁷⁴ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Biserica Ortodoxă Română și Unirea Principatelor*, în „*Studii...*”, p. 373;

⁷⁵ *Ibidem*, p. 374;

solemnitate și a poruncit rugăciuni în eparhia sa, pentru succesul ideii pentru care a aderat. Această aprobare a unui membru din înaltul cler, a produs aici o profundă senzație" – observă Talleyrand. În aceeași corespondență, comisarul Franței îl mai informa pe șeful său și de vizita pe care a făcut-o la Buzău episcopului Filotei, cu prilejul călătoriei la Iași, pentru a-l încuraja să persevereze în atitudinea adoptată. Vizita aceasta a prilejuit o însuflețitoare manifestație pentru Unire. La recepția dată la palatul episcopal, au ținut să participe mulți reprezentanți ai orașului, în semn de adeziune și de simpatie față de ideea Unirii. Un alt diplomat francez, George Le Sourd, într-un raport al său, arată că reprezentanții clerului muntean sunt animați de ideile cele mai naționale, iar "episcopul de Buzău, care este un om prudent și înțelept, merge în fruntea lor". Poziția episcopului Filotei a fost apreciată în mod deosebit de membrii Comitetului Central al Unirii, care i-au trimis o adresă de mulțumire, felicitându-l pentru subscrierea la programul unionist.⁷⁶

Aceeași atitudine a avut-o și episcopul Calinic "cel Sfânt" de la Râmnic. La 15 aprilie 1857 a trimis și el o **circulară** asemănătoare către protopopi, cerându-le să pună în vedere preoților și egumenilor să facă rugăciuni pentru unirea românilor.⁷⁷ La 29 aprilie, Comitetul Unionist din Craiova îi adresează mulțumiri pentru atitudinea sa.⁷⁸ Mai târziu, chiar și domnitorul Alexandru Ioan Cuza îi va aduce un omagiu, printr-o scrisoare personală, acestui pios ierarh.⁷⁹

Mitropolitul Nifon și episcopul Climent al Argeșului nu au luat de la început o poziție fermă în privința aderării lor la programul partidului unionist. Mai târziu însă, ei vor sprijini cu căldură toate inițiativele acestuia.

În preajma alegerilor pentru Divanul Ad-hoc, cauza Unirii a fost îmbrățișată și de alți clerici munteni. Protosinghelul Dionisie Măldărescu și Ilie Benescu, profesori la Seminarul din București și redactori ai ziarului „*Predicatorul*”, au publicat mai multe articole cu caracter patriotic și cu îndemnuri la Unire. Preotul Grigorie Muscelcami Referendarul publică în ziarul "Românul" un apel către preoții din Muntenia, în legătură cu alegerea deputaților

⁷⁶ Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, *op. cit.*, p. 9. Pentru activitatea unionistă a episcopului Filotei, printre altele: Preot Gabriel Cocora, *Episcopul Filotei al Buzăului, luptător pentru Unirea Țărilor Române*, în „*Biserica Ortodoxă Română*”, an. LXXVII, nr. 1, 1959, p. 44-52; *O sută de ani de la moartea episcopului Filotei al Buzăului*, în „*Glasul Bisericii*”, an. XX, nr. 1-2, 1961, pp. 136-156;

⁷⁷ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Biserica Ortodoxă Română și Unirea Principatelor*, în „*Studii...*”, p. 374;

⁷⁸ Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, *op. cit.*, p. 9;

⁷⁹ Nicolae Iorga, *op. cit.*, p. 292;

în Divan. În aceeași publicație, protosinghelul Veniamin Cătulescu, publică poezia intitulată “Rugăciunea preotească”, închinată, de asemenea, ideii Unirii.⁸⁰

O activitate unionistă deosebită a depus și arhimandritul Iosafat Snagoveanul, pașoptist refugiat, stabilit în Paris, unde a deschis, în 1853, o capelă pentru românii de acolo. Arhimandritul Iosafat a ținut **mai multe cuvântări** în care se ocupa și de problema Unirii Principatelor. Înainte de alegerea deputaților pentru divanurile ad-hoc, arhimandritul a adresat un apel preoților din țară, îndemnându-i să se implice în realizarea Unirii.⁸¹

În zilele de 11 și 12 septembrie au avut loc alegerile deputaților din partea clerului. Pe lângă cei patru membri de drept – mitropolitul Nifon și episcopii Calinic al Râmnicului, Filotei al Buzăului și Climent al Argeșului – din partea egumenilor mănăstirilor neînchinatate au fost aleși arhimandritul Athanasie Stoenescu, egumenul Mănăstirii Sadova, viitor episcop la Râmnic, și arhimandritul Ieronim, egumenul Mănăstirii Bistrița. Din partea preoților au fost aleși protopopul Iancu Sachelarie (București), protopopul Constantin protonotariul (Râmnic), protopopul Vasile Serea « catihetul » (Buzău) și protopopul Constantin iconomul (Argeș).⁸² Ca și în Moldova, egumenii greci au refuzat să-și trimită reprezentanți în Divan.

Divanul Ad-hoc al Țării Românești și-a deschis lucrările la 30 septembrie 1857, sub președinția mitropolitului Nifon, avându-l ca vicepreședinte pe Nicolae Goleșcu.⁸³ Înainte de începerea lucrărilor, s-a oficiat un Te-Deum la Mitropolie. Cu această ocazie s-a rostit și o rugăciune special întocmită de către mitropolitul Nifon pentru acest important eveniment. Textul rugăciunii a fost trimis la toate bisericile din București, spre a fi rostită la slujbe.

În sala de ședințe mitropolitul a deschis Adunarea printr-o **cuvântare** în care îndemna la unitate: “*Priviți-vă și veți vedea că toți suntem români: aceleași simțăminte ne leagă, același sânge ne unește. Toți avem o patrie înainte; să avem și un cuget și un scop; să ne însuflețim de aceeași dragoste și de aceeași sfântă credință, ca cerul să binecuvinteze ostenele noastre*”.⁸⁴

Cu excepția ședinței a XX-a, toate celelalte au fost prezidate de mitropolitul Nifon. Cel care s-a remarca în timpul lucrărilor a fost, din nou, episcopul Filotei al Buzăului. El a fost ales atât la președinția Comisiei pentru

⁸⁰ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Biserica Ortodoxă Română și Unirea Principatelor*, în „*Studii...*”, p. 374;

⁸¹ *Ibidem*, pp. 374-375;

⁸² *Ibidem*, p. 375;

⁸³ Marian Ștefan, *op. cit.*, p. 23;

⁸⁴ Pr. Prof. Gheorghe I. Moiescu, *op. cit.*, p. 16;

redactarea regulamentului Divanului, cât și a celei însărcinate cu întocmirea raportului privind dorințele fundamentale ale țării. Între ele – patru la număr – se regăsea și imperativul Unirii Principatelor.⁸⁵

Înainte de alegerile pentru Adunarea Electivă, printr-o adresă din 18 octombrie 1858, noii caimacami ai Munteniei – Ioan Manu, Emanoil Băleanu și Ioan Filipescu – i-au cerut sprijinul mitropolitului Nifon pentru a pune în vedere preoțimii să sfătuiască poporul “*la moderație, iubire și liniște*”.

Adunarea Electivă de la București, din 24 ianuarie 1859, a fost prezidată de Mitropolitul Nifon. Erau, de asemenea, membri ai Adunării și cei trei episcopi sufragani, amintiți mai sus.⁸⁶ Începându-se votarea, toți deputații Adunării Elective a Munteniei și-au dat votul pentru domnul Moldovei, Alexandru Ioan Cuza. Mitropolitul Nifon, căzând în genunchi în mijlocul încăperii, a invocat Cerul să binecuvinteze Adunarea și actele sale.⁸⁷

O delegație munteană, din care făcea parte și episcopul Climent al Argeșului, s-a deplasat în “*România de dincolo de Milcov*”, la Iași, unde, la 29 ianuarie 1859, i-a prezentat lui Alexandru Ioan Cuza actul de alegere ca domn al Țării Românești. Cu această ocazie, episcopul Climent **a rostit și un scurt cuvânt** înaintea domnitorului.⁸⁸

În februarie 1859 domnitorul a făcut prima călătorie de la Iași la București. Între cei care **au rostit cuvântări** de bun venit, în diferitele orașe ale țării, s-au numărat și câțiva slujitori ai Bisericii. La Episcopia Buzăului Cuza a fost primit de episcopul Filotei, iar profesorul Dimitrie Racoviță, de la Seminar, a rostit un discurs. La Ploiești **a rostit un cuvânt** din partea orașenilor arhimandritul Ghenadie Pârvulescu, egumen al Mănăstirii Brebu.⁸⁹

La 8 februarie 1859, cu ocazia primirii domnitorului în Adunarea Țării Românești, mitropolitul Nifon a rostit un **cuvânt de bun-venit**. În 1860 mitropolitul Nifon va publica „Rânduiala Rugăciunii ce se va săvârși în toți anii la 24 ianuarie, ziua alegerii Prea Înălțatului nostru domn Alexandru Ioan I”.⁹⁰

⁸⁵ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Biserica Ortodoxă Română și Unirea Principatelor*, în „*Studii...*”, p. 376;

⁸⁶ *Alocuțiunea P. F. P. Daniel...*, p. 2;

⁸⁷ Șerban Rădulescu-Zoner, Valeriu Stan, *Consulii străini raportează: Alegerea lui Cuza – o manifestare cu adevărat națională*, în „*Magazin istoric*”, anul XVIII, nr. 1 (202), ianuarie 1984, p. 28;

⁸⁸ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Biserica Ortodoxă Română și Unirea Principatelor*, în „*Studii...*”, p. 377;

⁸⁹ *Ibidem*, p. 378;

⁹⁰ *Ibidem*, nota 127;

Încheiem această deloc exhaustivă prezentare cu acele cuvinte pe care primul-ministru Barbu Katargiu le-a rostit în discursul său de proclamare a Unirii definitive: „Unirea e desăvârșită. Toți simțiți cât e de mare acest cuvânt. El cuprinde în sine făgăduința mântuirii și viitorul Țării. De aceea, el, cuvântul «Unire», a circulat ca o scânteie electrică în inimile noastre ale tuturor; și sunt încredințat că strămoșii noștri au tresărit și ei astăzi de aceeași fericire și cu lacrimi de bucurie ne binecuvântă din înălțimile cerurilor. Să zicem dar cu Biserica: Ceea ce Dumnezeu a unit, oamenii să nu îndrăznească a mai despărți”.⁹¹

BIBLIOGRAFIE

1. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992.
2. *Alocuțiunea P.F.P. Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu ocazia sărbătoririi zilei Unirii Principatelor Române [24 ianuarie 2008]*, web source: <http://bastrix.wordpress.com/2008/01/25/alocutiunea-pfp-daniel-patriarhul-bisericii-ortodoxe-romane-cu-ocazia-sarbatoririi-zilei-unirii-principatelor-romane-24-ianuarie-2008>.
3. **Bărbulescu, Mihai / Deletant, Dennis / Hitchins, Keith / Papacostea Șerban / Pompiliu, Teodor**, *Istoria României*, Editura Enciclopedică, București, 1998.
4. **Brăharu, D.**, *Sărbătorile naționale ale românilor. Cuvântări ocazionale*, Institutul de Editură „Cultura Românească”, București, 1937.
5. *Documente privind Unirea Principatelor*, vol. II, București, 1962.
6. **Ghica, Ion**, *Chestiunea unirii Principatelor și politica marilor state europene*, în „Scrieri”, Institutul de Arte Grafice și Editură „Minerva”, București, 1914, vol.I.
7. **Giurescu, Constantin C. / Giurescu, Dinu C.**, *Istoria românilor din cele mai vechi timpuri până azi*, ediția a doua, revăzută și adăugită, Editura Albatros, București.
8. **Ioniță, Pr. Prof. Dr. Viorel**, *Originile și implicația Ortodoxiei în istoria poporului român*, web source:

⁹¹ D. Brăharu, *Sărbătorile naționale ale românilor. Cuvântări ocazionale*, Institutul de Editură „Cultura Românească”, București, 1937, p. 31.

http://www.crestinortodox.ro/Originile_si_implicatia_ortodoxiei_in_istoria_poporului_roman-160-13464.html.

9. **Iorga, Nicolae**, *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, Editura Ministerului de Culte, București, 1930, vol. II.

10. **Maciu, V.**, *Unirea Moldovei și Țării Românești în opera istoriografică a lui A. D. Xenopol*, în „*Studii privind Unirea Principatelor*”, București, 1960.

11. **Manolache, Teodor N.**, *Centenarul Unirii Țărilor Române, la Craiova. Câteva evocări istorice*, în „*Mitropolia Olteniei*”, anul XI, nr. 1-2, ianuarie-februarie 1959.

12. **Moisescu, Pr. Prof. Gheorghe I.**, *Un veac de la unirea Țărilor Române. Biserica Ortodoxă Română în anii făuririi Unirii*, în „*Mitropolia Olteniei*”, anul XI, nr. 1-2, ianuarie-februarie 1959.

13. **Netea, Vasile**, *Desăvârșirea unității politice a Poporului român în opera lui A. D. Xenopol*, în volumul „*Pe drumul unității naționale*”, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1975.

14. **Pascu, Adrian Th.**, *Demisia motivată a maiorului Al. Cuza, adjutant al caimacamului și prefect de Covurlui (24 iunie/ 6 iulie 1857)*, în „*Studii și articole de istorie*”, XXIV, București, 1973.

15. **Pascu, Ștefan**, *Istoria României. Compendiu*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1974.

16. **Păcurariu, Pr. Prof. Dr. Mircea**, *Arhiepiscopul Filaret Scriban*, în „*Studii de Istorie a Bisericii Ortodoxe Române*”, Editura Academiei Române, București, 2005.

17. **Idem**, *Arhiepiscopul Neofit Scriban*, în „*Studii de Istorie a Bisericii Ortodoxe Române*”, Editura Academiei Române, București, 2005.

18. **Idem**, *Biserica Ortodoxă Română și Unirea Principatelor*, în „*Studii de Istorie a Bisericii Ortodoxe Române*”, Editura Academiei Române, București, 2005.

19. **Platon, Gh.**, *Ecouri ale Unirii Moldovei cu Muntenia. O problemă de interes și de onoare pentru Europa*, în „*Magazin istoric*”, Anul XVIII, Nr. 1 (202), ianuarie 1984.

20. **Rădulescu-Zoner, Șerban / Stan, Valeriu**, *Consulii străini raportează: Alegerea lui Cuza – o manifestare cu adevărat națională*, în „*Magazin istoric*”, anul XVIII, nr. 1 (202), ianuarie 1984.

21. **Șendrulescu, Ion Gh.**, *Prevederile Regulamentului Organic cu privire la unirea Moldovei cu Țara Românească*, în „*Studii și articole de istorie*”, XXIV, București, 1973.

22. **Ștefan, Marian**, *Țara întreagă ce se numește România*, în „*Magazin istoric*”, Anul XVIII, Nr. 1 (202), ianuarie 1984.

23. **Xenopol, A. D.**, *Istoria Românilor din Dacia Traiană*, ediția a III-a, vol. XII, București, 1930.

TEOLOGIE SISTEMATICĂ

ELEMENTE DOCTRINARE DE NATURĂ SOTERIOLOGICĂ ÎN TEOLOGIA SFÂNTULUI IRINEU DE LYON

Pr. Conf. univ. dr.
Adrian Gh. PAUL
Catedra Teologie Ortodoxă
și Asistență Socială
Universitatea de Nord, Baia Mare¹

Abstract

Der junger Plinius hatte als Prokonsul von Bithynien seinen berühmten über die Christen an Kaiser Traian geschrieben, und dieser mit den klassischen Worten seiner Erwiderung „Conquirendi non sunt“ friedlichere Tage für die Kirche Christi eingeleitet. In dieser Zeit, um das Jahr 115 wurde, wenn man den Forschungen Zahn folgen will, in Kleinasien ein Mann geboren, der nach der Bedeutung seines Namens ein Friedensmann sein sollte und der die Lehranschauungen der christlichen Kirche zum erstenmal in ihrer Gesamtheit ausführlich darlegte und begründete. Es ist **Irenaus**, der spätere **Bischof von Lyon**, dem schon die **alten Kirchenväter** und **Schriftsteller** die höchste Verehrung entgegenbrachten.

Tertullian nennt ihn den unermüdeten Erforscher aller Lehrsysteme, einen Mann von hervorragender Heiligkeit und Bedeutung. Eusebius bezeichnet ihn als einen höchst glaubwürdigen Zeugen und tapferen Vorkämpfer für die Wahrheit des **katholischen Glaubens**. Diese dem heiligen Irenaus ist in **seiner Art** ohne Vorläufer. Mag er seinem innigst **verehrten Lehrer** Polycarpus, zu dessen Füßen er sass, dessen Wort er in sein Herz aufnahm, dessen Bild ihn bis ins höchste Alter begleitete, dessen spätere Briefe er mit größter Aufmerksamkeit studierte, noch so viel verdanken, mag er manches von Papias übernommen haben, dem er als einem Zeugen **des apostolischen Zeitalters** leicht zu viel Glauben schenkte, mögen die wiederholt von ihm zitierten Presbyter Asiens an ihm einen auch noch so **gelehrigen Schüler** gehabt haben. Mithervorrandem Scharfsinn und

¹ **Pr. dr. Adrian Gh. PAUL**, conferențiar universitar în cadrul Universității de Nord, Catedra de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere din Baia Mare, titular pe disciplina *Teologie morală și spiritualitate ortodoxă, Bioetică și Misiune și ecumenism*; domiciliat în Baia Mare, Str. Bucovinei, nr 10/13; tel. 0742516530, E-mail: adi_paulbm@yahoo.com sau pr.adrianpaul@gmail.com (Vezi detalii pe <http://tas.ubm.ro>).

heiliger Begeisterung hat er **die Verteidigung** der **in der Kirche** von den Aposteln **niedergelegten Lehre** durchgeführt.

Demgemäss arhalt die Darstellung **der christlichen Lehre**, die der irrlehre gegenübergestellt und als bekannt vorausgesetzt wird, erst den zusammenhangend sein. Selbst wo Irenaus eine **gewisse Systematik** oder chronologische Ordnung versucht, wird diese durch **Einwände** und **Rekapitulationen der Irrlehre** immer aufs neue unterbrochen.

1. Linii pentru o biografie asupra vieții și activității Sfântului Irineu

Plinius cel tânăr, în calitate de proconsul de Bithinia al împăratului roman Traian, a descris, în celebrul său raport despre creștini, că s-au ivit zile fericite pentru Biserica lui Hristos odată cu formularea clasicelor cuvinte privind dobândirea a ceea ce se numea „*conquirendi non sunt*”. În acel timp, aflându-ne în jurul anului 115 d.Hr., s-a născut un bărbat care după semnificația numelui său trebuia să fie un veritabil propovăduitor și mărturisitor al Bisericii creștine din prima perioadă a colectivității ei. El este Sfântul Irineu, viitorul episcop de Lyon, deja binecunoscut și venerat printre vechii Părinți și scriitori ai Bisericii creștine.

Tertulian îl numește „exploratorul neobosit al vechilor sisteme de învățătură creștină”, un om deosebit de important și sfânt. Istoricul Eusebiu de Cezareea îl descrie ca un martor de încredere și mărturisitor curajos pentru adevărul credinței creștine universale. Ceva mai târziu îl întâlnim atât în recunoașterea lui Theodoret, care vorbește admirabil despre bărbații apostolici din lumea Apuseană, printre care face referire și la Sfântul Irineu, cât și la Epifaniu, care-l așează pe Irineu în rândul învățătorilor bisericești inspirați, asupra căruia s-a pogorât Sfântul Duh².

Informații și date biografice referitoare la viața și activitatea Sfântului Irineu sunt destul de precare, întrucât nici istoricul bisericesc Eusebiu al Cezareei³ și nici Fericitul Ieronim⁴, care au relatat despre viața și activitatea sa, nu ne spun mai nimic. Toate informațiile furnizate despre Irineu sunt insuficient de exacte, pe baza cărora să refacem, fără teama de a greși, cursul istoric al vieții sale. Cele mai exacte informații despre unele momente din viața și parte din activitatea acestui mare bărbat duhovnicesc al Bisericii din prima perioadă creștină, ne sunt

² Prof. dr. E. Klebba, *Introducere* la lucrarea intitulată: *Des Heiligen Irenaus. Fünf Bucher gegen die Haeresien*, Kempten & Munchen, 1912, p. V.

³ Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească*, în trad. rom. de Pr. Prof. dr. Teodor Bodogae, în colecția PSB vol. 13, Edit. IBM al BOR, București, 1987.

⁴ Fericitul Ieronim, *De viris illustribus*, Ed. Paideia, București, 1997.

furnizate, surprinzător, de însuși episcopul de Lyon, care ne oferă unele amănunte despre tinerețea sa, din care putem deduce, în linii mari, numele regiunii în care se aflau și trăiau părinții săi. De pildă, în scrisoarea către preotul roman Florinus, cunoscut și prieten din copilărie al tânărului Irineu, care în momentul scrierii epistolei nu respecta anumite puncte din doctrina mântuitoare a Bisericii universale⁵, Sfântul Irineu îi reamintește acestuia că s-au cunoscut demult, în anii fragezi ai copilăriei, în Asia Mică, ”în casa Sfântului Policarp”, unde acesta era episcop în Smirna⁶. Amândoi au primit învățătura de la el. Florinus, care strălucea la curtea imperială, se ostenea mult să fie apreciat de ierarhul smirniot, dar această osteneală și-o dădea și copilul Irineu⁷.

Vizitarea frecventă a episcopului Policarp, la Smirna, presupune că tânărul Irineu și părinții lui locuiau în Smirna sau în împrejurimile acestei cetăți⁸. Preasfinția Sa, Irineu Pop Bistrițeanul, în lucrarea dedicată Sfântului Irineu de Lyon, deduce data nașterii Sfântului Irineu plecând de la scrisoarea amintită pe care acesta a adresat-o prietenului din copilărie, Florinus, susținând că „dacă Sfântul Policarp, la data martiriului său din 23 februarie 156 d.Hr. avea 86 de ani, iar Irineu „*era copil*”, nașterea acestuia poate fi așezată în jurul anului 140 d.Hr.”⁹. Preasfinția Sa pierde însă din vedere faptul că Sfântul Irineu nu face referire, în scrisoarea în cauză, la martiriul Sfântului Policarp, ci descrie chiar activitatea pe care acesta din urmă o săvârșea cu deosebită virulență în Smirna, unde activa ca episcop. Este adevărat că la acea dată Sfântul Irineu să fi fost „copil”. Dar apar câteva probleme de ordin practic atunci când se precizează că același Irineu îl însoțește pe episcopul Policarp la Roma. Oricum, informațiile sunt deosebit de importante deoarece ele sunt mărturii de primă mână cu privire la legăturile directe pe care Sfântul Irineu le-a avut cu episcopul Smirnei, Sfântul Policarp, și prin intermediul acestuia cu însăși Tradiția apostolică ce merge până la Sfântul Apostol și evanghelist Ioan, apostolul iubit al Domnului (In. 21,20), pe care Sfântul Policarp l-a cunoscut, fiindu-i ucenic.

⁵ Pe acest Florinus Sfântul Irineu îl avertiza că are păreri care „*nu merg pe linia Bisericii și că nici cei mai rățaciți dintre eretici n-au îndrăznit să predice așa ceva*”. (Cf. Pierre Nautin, *Lettres et ecrivains chretiens de II-e et III-e siecle*, Paris, 1961, p. 91).

⁶ Cf. Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, *Sfântul Irineu al Lyonului*, în „*Îndrumătorul bisericesc*”, Sibiu, 1982, p. 297.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Cf. Pierre Nautin, *Lettres et ecrivains chretiens de II-e et III-e siecle*, p. 92.

⁹ P.S. Irineu Pop Bistrițeanul, *Sfântul Irineu al Lyonului*, Edit. Cartimpex, Cluj-Napoca, 1998, p. 9.

În scrisoarea adresată lui Florinus, însuși Sfântul Irineu îi mărturisește acestuia că își amintește foarte bine de lucrurile pe care le-a văzut și le-a trăit în copilărie cu privire la Sfântul Policarp. Chiar și acum, când trimite scrisoarea lui Florinus, deși este înaintat în vârstă, Sfântul Irineu poate spune cu precizie locul în care fericitul episcop Policarp se așeza pentru a vorbi, cum el intra și ieșea, caracterul vieții sale, înfățișarea sa fizică impregnantă, convorbirile sale cu mulțimea care venea să-l asculte, constituirea sa fizică, cum relata el despre legăturile sale cu Apostolul Ioan și cu ceilalți ucenici care Îl văzuseră pe Domnul, cum reamintea el cuvintele lor și lucrurile pe care ei le spuneau despre Hristos și despre învățătura și minunile Sale¹⁰. Iată textul acestei scrisori, citat de Eusebiu în a sa „Istorie bisericească”: *„Căci parcă acum te văd pe tine și pe mine pe când eram amândoi copii în apusul Asiei Mici, cum ascultam lecțiile episcopului Policarp din Smirna. Îmi amintesc că tu erai foarte apreciat la curtea împărătească, unde te străduiai să câștigi un bun renume. Evenimentele din vremea aceea mi le amintesc parcă mai bine decât pe cele mai proaspete. Într-adevăr, cunoștințele câștigate în copilărie cresc în suflet și se unesc cu el în așa fel, încât aș putea descrie și acum locul unde-i plăcea Fericitului Policarp să șadă când ne ținea lecții. Parcă-l văd și acum cum intra și cum ieșea din clasă, îmi vin în minte stilul lui de viață, înfățișarea lui fizică, felul în care ținea lecțiile în fața mulțimii, cum ne descria legăturile lui cu Apostolul Ioan și cu ceilalți bărbați care văzuseră cu ochii lor pe Mântuitorul, cum își aduceau aceștia aminte de învățăturile și de lucrurile pe care le auziseră și ei de la alții în legătură cu Domnul, despre minunile Lui și despre învățătura Lui, și-mi mai aduc aminte că după ce ne istorisea toate acestea primite de la martori oculari ai vieții Cuvântului, Fericitul Policarp le prezenta pe toate în strânsă legătură cu Scripturile sfinte. Ei bine, prin darul lui Dumnezeu, toate aceste lucruri mi-au intrat adânc în suflet, căci le-am ascultat cu grijă și le-am notat nu pe hârtie, ci înăuntrul inimii mele și de atunci tot prin darul lui Dumnezeu le-am frământat adeseori în sinea mea cu atâta grijă, încât aș putea sta martor înaintea lui Dumnezeu că dacă acest Preafericit Părinte și Apostol ar fi auzit cu urechile lui învățăturile pe care tu le răspândești azi, ar fi strigat din răspuțeri, astupându-și urechile și spunând cum îi era obiceiul: <<Bunule Doamne! În ce vremuri m-ai lăsat să trăiesc pentru ca să îndur astfel de rătăciri!>>”¹¹.*

Din aceste amănunte reiese clar că Sfântul Irineu, în copilăria sa de la Smirna, a evoluat destul de multă vreme în jurul Sfântului Ierarh Policarp, ca

¹⁰ *Ibidem*, p. 10.

¹¹ Cf. Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească*, V, 20, 5-7, (PSB 13, p. 212-213).

ucenic al acestuia. El vorbește, însă, despre perioada în care Sfântul Policarp era în plină activitate, deci cu mult înainte de moartea sa martirică¹², iar Sfântul Irineu era pe atunci copil sau adolescent. Evenimentele descrise de Irineu în scrisoarea amintită au fost urmate de călătoria la Roma a Sfântului Policarp¹³ spre a se întâlni cu episcopul Anicet, eveniment ce a avut loc probabil în anul 155 d.Hr., iar potrivit tradiției, Sfântul Irineu l-a însoțit pe Sfântul Policarp în această călătorie. Dacă susținem că Sfântul Irineu s-a născut în jurul anului 140, este puțin probabil ca Sfântul Policarp să-și fi luat drept însoțitor un adolescent de doar 15 ani, ținând cont de importanța deplasării și de misiunea hotărâtoare cu privire la chestiunile doctrinare ce trebuiau luate pentru îndepărtarea eresurilor și păstrarea unității Bisericii. Să așezăm atunci data nașterii Sfântului Irineu ceva mai devreme? Dacă Sfântul Irineu s-a născut în jurul anului 130 d.Hr., atunci am putea crede că el putea să-l însoțească pe Sfântul Policarp la Roma, fiind în vârstă de aproximativ 25 de ani. Este mult mai plauzibilă așezarea acestei date cu privire la nașterea episcopului lyonez, căci vârsta îl făcea apt pentru a înfrunta primejdiile și greutățile inerente unei astfel de călătorii și că ar fi putut deține o cultură teologică înaltă, acumulată în Asia Mică, care să impună respectul comunității și să-l califice ca însoțitor notoriu al Sfântului Policarp la Roma¹⁴. Numai așa putem explica și rămânerea lui la Roma, apoi trecerea în Galia, instalându-se la Lugdunum¹⁵, acest lucru dând dovadă de o hotărâre matură, pe care a luat-o personal, dacă nu cumva o însărcinare dată de Sfântul Policarp la cererea bătrânului episcop de Lugdunum, Pothin, Sfântul Policarp cunoscând ca nimeni altul calitățile și râvna pentru apărarea dreptei credințe ale tânărului Irineu.

¹² Undeva în jurul anului 155 d.Hr., după revenirea de la Roma.

¹³ Scopul expediției la Roma este purtarea unor discuții teologice serioase și a rezolva probleme delicate, care puneau în cumpănă unitatea Bisericii.

¹⁴ Este cert faptul că tânărul Irineu deținea o vastă cultură teologică încă înainte de a părăsi Asia Mică, pe care, potrivit tradiției, și-a desăvârșit-o la Roma, unde a urmat cursurile vestitului Justin Filosoful

¹⁵ Deși motivul plecării Sfântului Irineu în Galia rămâne și el un mister. Cercetătorul Jack Sparks pune venirea în Galia a Sfântului Irineu pe seama vechilor legături care au existat între diversele cetăți de pe coasta Asiei Mici și cele din Galia de Sud, în special între Smirna și Massilia (mai târziu, Marseilles) și Lugdunum, devenită și capitala Galiei. De aici, trage concluzie Sparks, legăturile strânse de natură spirituală, alături de cea politică și economică, dacă ne gândim numai la faptul că primul episcop al Lyonului, Sfântul Pothin, a fost trimis acolo de însuși Sfântul Policarp către mijlocul secolului al II-lea, iar al doilea episcop, Sfântul Irineu, a venit tot din părțile Smirnei, poate îndemnat de același Policarp. (Jack N. Sparks, *The Preaching of the Apostles – Saint Irenaios*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline Mass, 1987, p. 14-15).

De importanță deosebită pentru noi nu este atât data exactă la care s-a născut Sfântul Irineu, majoritatea cercetătorilor așezându-o cândva între anii 97-147 d.Hr.¹⁶, cât ceea ce reprezintă el pentru istoria Bisericii creștine, mai ales datorită strânsei legături pe care a avut-o cu Sfântul Policarp, unul dintre ucenicii Sfântului Apostol Ioan, care i-a marcat întreaga viață, dar și opera, slujirea și gândirea. Putem afirma, fără să greșim, că Sfântul Policarp era unica verigă care lega pe Sfântul Irineu de tradiția apostolică, ce merge până la Sfântul Ioan. Pe acesta, Sfântul Irineu îl prezintă astfel în lucrarea sa „Contra ereziilor”: „...*printre bărbații apostolici putem numi în egală măsură pe Policarp. Nu numai că el a fost ucenicul apostolilor și a trăit în același timp cu mulți din oamenii care L-au văzut pe Domnul, dar apostolii l-au instalat în Asia, ca episcop al Bisericii din Smirna. Noi înșine l-am văzut în tinerețe, că el a trăit mulți ani, iar la o vârstă înaintată, după ce a mărturisit cu vrednicie, el a părăsit această viață... Întotdeauna a învățat acele lucruri pe care le-a aflat de la Apostoli, pe care Biserica le transmite și care singure sunt adevărate*”¹⁷. Aceasta ne determină să credem că pentru Irineu, care l-a cunoscut personal în copilăria sa, Policarp reprezintă un personaj de prim rang, mai cu seamă pentru faptul că el a fost ucenicul apostolilor, al „acelora care L-au văzut pe Domnul”.

Această apropiere personală de Tradiția apostolică, prin intermediul tradiției primite direct de la Policarp, ne arată că Sfântul Irineu, prin înaintașii săi, stă în legătură directă cu creștinismul din a doua jumătate a secolului I și care, pe de altă parte, a influențat decisiv doctrina sa teologică. El este *asiaticul credincios*¹⁸, originar din Smirna, format atât de bine în jurul lui Policarp, încât

¹⁶Cf. Jerald C. Bauer, *Irenaeus*, în *The Westminster Dictionary of Church History*, Philadelphia, p. 441. Dacă patrologul Johannes Quasten a așezat data nașterii Sfântului Irineu în anul 140 d. Hr. (J. Quasten, *Patrology*, vol. I, Texas, 1997, p. 287), cercetătorul englez F.L. Cross o așează în jurul anului 130 d.Hr. (F.L. Cross, *Irenaeus*, în *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, 1974, p. 713).

¹⁷ Sfântul Irineu, *Adversus Haereses*, III, 3, 4, în traducere germană de Prof. dr. E. Klebba în colecția Bibliothek der Kirchenvater. „*Des Heiligen Irenaus. Fünf Bücher gegen die Haresien*”, Kempten & Munchen, 1912, p. 213. Precizăm că toate citatele autentice din lucrarea „Împotriva ereziilor” a Sfântului Irineu sunt citate în volumul de față după cum urmează: Cărțile I-III după traducerea germană a Prof. dr. E. Klebba din colecția „Bibliothek der Kirchenvater”; Cartea a IV-a după traducerea franceză a lui V.A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier din colecția „*Sources Chretiennes*” (SC) nr. 100, Editions du Cerf, Paris 1965, iar Cartea a V-a tot după traducerea franceză din SC vol. 152 (cu note, comentarii și introducere), Paris, 1965 și vol. 153 (traducere text), Paris, 1969.

¹⁸ Așa îl numește P.S. Sa Irineu Pop Bistrișeanul în debutul volumului dedicat Sfântului Irineu, episcopul de Lyon. (P.S. Irineu Pop Bistrișeanul, *Sfântul Irineu al Lyonului*, pp. 9-12).

moștenirea pe care episcopul smirnean a primit-o de la Sfântul Apostol Ioan și-a însușit-o pe deplin și Irineu. Întreaga viață și operă a Sfântului Irineu, pline de mireasmă apostolică, respirată pe plaiurile Asiei, unde s-a născut și a copilărit ca nepot spiritual al Sfântului Apostol Ioan, pot să ne vorbească despre aceia care au beneficiat dintâi de marele prestigiu religios și moral lăsat de Sfinții Apostoli în mijlocul comunităților în care au apărut¹⁹.

Documentele vechi nu ne spun nimic despre ceea ce face Irineu în perioada dintre șederea la Smirna, unde s-a format, și cea de la Lyon, când a activat în ogorul Bisericii lui Hristos în calitate de ierarh. Știm că a primit educația creștinească din copilărie și și-a petrecut adolescența în Asia, dar nu știm când și cum a ajuns în Galia. Ne întrebăm de ce a emigrat pe urmă în Lugdunum (Lyon)? Potrivit Preasfinției Sale Irineu Pop Bistrițeanul, o explicație ar putea să fie acel „du-te-vino” al legiunilor romane, care a provocat emigrări în masă ale populației²⁰. Eruditul profesor român dr. Remus Rus, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București, așează mai degrabă motivul plecării Sfântului Irineu în Galia pe ipoteza filiației, adoptată de J. Sparks, dintre cetățile menționate în acest caz, cele din Galia și cele din Asia Mică²¹. Dar toate acestea nu vorbesc despre motivele personale ale lui Irineu. În consecință, nu putem spune cu certitudine cum a ajuns Sfântul Irineu la Lyon și care au fost motivele care l-au determinat să-și părăsească ținutul natal. Avem unele indicii că, înainte de a ajunge la Lyon, Irineu a trebuit să se oprească la Roma, unde a rămas un anumit timp²². Din scrierile sale reiese faptul că locul unde sunt înmormântați Apostolii Petru și Pavel este pentru el un loc privilegiat, un loc familiar²³, ceea ce ne face să credem că a fost la Roma. E verosimil ca, înainte de plecarea lui din Asia Mică, să-și fi făcut o frumoasă cultură la școlile și cu dascălii din acele ținuturi, iar la Roma să fi urmat cursurile vestitei școli a Sfântului Iustin Martirul și Filosoful (+162) și să se familiarizeze cu Biserica Apusului. Nu este nici o îndoială că Irineu a studiat

¹⁹ Cf. Pr. Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*, Edit. Trinitas, Iași, 2001, p. 140.

²⁰ P.S. Irineu Pop Bistrițeanul, *Sfântul Irineu al Lyonului*, p. 13.

²¹ *Introducere* la lucrarea Sfântului Irineu de Lugdunum, *Demonstrația propovăduirii apostolice*, tradusă la Edit. IBM al BOR, București, 2001, pp. 18-20.

²² Fericitul Ieronim, *De viris illustribus*, p. 41. Chiar din scrierile Sfântului Irineu aflăm că el se afla la Roma, iar în timpul morții Sfântului Policarp o voce, ca o trompetă, i-a spus lui, chiar în clipa aceea, despre decesul dascălului său din Smirna. Se afla la Roma pentru a studia retorica.

²³ El însuși a consemnat lista cu episcopii Romei și este unul dintre primii autori care ne informează cu exactitate asupra succesiunii primilor papi în scaunul episcopal roman, o succesiune fără întreruperi, care leagă învățătura timpului său de cea a „Cuvântului Vieții”, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu. (Sfântul Irineu, *Adversus Haereses*, III, 3, 2-3, în *Des Heiligen Irenaus. Fünf Bücher gegen die Haresien*, p. 212).

filozofia cu acest mare apologet creștin, despre care vorbește de mai multe ori cu stimă. Se pare că Irineu a intervievat mai multe persoane în Roma, deoarece în opera sa găsim diferite pasaje în care vorbește despre fel de fel de eretici care au sosit în capitală, a căror doctrină el o denunță²⁴. Mai mult, se pare că Sfântul Irineu a stat la Roma timp mai îndelungat, fapt ce explică interesul asiaticului pentru lumea romană, interes pe care-l remarcăm mult mai târziu la episcopul devenit lyonez. Cultura sa complexă, profană și teologică, dovedește o vastă și temeinică formație încă din copilărie și adolescență. Opera sa scrisă revelează lecturi bogate și variate, însoțite de o excepțională putere de pătrundere a problemelor teologice. Când va ajunge preot și apoi episcop, el va cunoaște ca nimeni altul istoria și spiritualitatea atât a Răsăritului, cât și a Apusului. Dar despre prezența lui în oarecare împrejurări în cetatea Lyonului nu avem informații.

Despre cetatea Lugdunumului, ce se afla pe valea Ronului, în Galia, ne vorbește istoricul Eusebiu de Cezareea atunci când ne informează că, în timpul persecuției pornite contra creștinilor din Galia, două comunități creștine erau printre cele mai înfloritoare, Vienna (Vienne) și Lugdunum (Lyon), întemeiate de creștinii care veniseră sau aveau strânse legături cu cei din Asia proconsulară, și că în Lugdunum un grup numeros de patruzeci și opt de creștini au suferit martiriul pentru Hristos, la începutul lui august 177 d.Hr., în timpul împăratului Marcu Aureliu (161-180)²⁵. Dar nimic cu referire la Sfântul Irineu. Mai mult, literatura de specialitate îl situează mereu pe Sfântul Irineu în anturajul Sfântului Policarp. Singura explicație verosimilă este că însuși episcopul Policarp l-a trimis la Lugdunum, probabil la cererea bătrânului episcop Pothin, care oricum se afla înaintat în vârstă²⁶. Și dacă Sfântul Irineu a fost trimis la Lyon de către episcopul Policarp, atunci este posibil ca el să fi rămas la Roma pentru a-și desăvârși studiile sub îndrumarea Sfântului Justin Martirul și Filosoful, cel târziu până în

²⁴ Cf. P.S. Irineu Pop Bistrițeanul, *op. cit.*, p. 14.

²⁵ Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, V, 1, 55 (PSB 13, p. 190). Persecuția și suferințele îndurate de creștinii de pe valea Ronului din Galia ne sunt cunoscute dintr-o lungă Scrisoare a Bisericilor din Lugdunum (Lyon) și Vienna trimisă către Bisericile din Asia și Frigia, păstrată aproape în întregime de istoricul Eusebiu de Cezareea, care este singurul nostru izvor aici. Precizăm în treacăt că această scrisoare, scrisă probabil chiar de Sfântul Irineu, este unul dintre cele mai importante documente vechi care atestă prezența Creștinismului atât de înfloritor prin prezența creștinilor (greci și galo-romani) în această parte de lume.

²⁶ Dacă în clipa morții sale martirice, petrecută în anul 177 d.Hr., avea 90 de ani, înseamnă că anul 155 d.Hr., când se crede că a avut loc vizita la Roma a Sfântului Policarp, însoțit de tânărul teolog Irineu, episcopul Pothin avea 68 de ani și deci se considera suficient de bătrân pentru a solicita un ajutor.

anul 165 d.Hr. când învățătorul său a suferit și el moarte martirică și după ce școala filosofică a maestrului roman Justin s-a dezmembrat.

În această perioadă avem informații despre Sfântul Irineu legate de persecuția creștinilor din cetățile Lyon și Vienna. Persecuția creștinilor din aceste cetăți a început din partea populației locale galo-romane căci, la sfârșitul domniei împăratului Marcu Aureliu, păgânii au început să se arate foarte agresivi și feroce față de creștini, care erau calomniati și acuzați de tot felul de crime și orori. Iată ce scriu creștinii din Lyon și Vienna despre ororile acestei persecuții: „Am fost alungați nu numai din case, din băi și din piețe, ci ni s-a interzis să ne arătăm chiar și în vreun oarecare loc... Am răbdat cu bărbăție strigăte, răni, târâri pe jos, jafuri, aruncări cu pietre, închisori și toate câte îi place să săvârșească unei mulțimi înfuriate, ca față de dușmani și războinici”²⁷. Important este faptul că în timpul acestei persecuții, așa-zisii, frații din Lugdunum au trimis mesaje în Asia și Frigia, precum și către episcopul Eleuther al Romei, anunțându-l despre influența nefastă a gnosticismului și propagarea rapidă a montanismului în acele ținuturi și cerând de urgență sprijin spre a se lua măsuri pentru a feri Biserica de noi frământări și posibile căderi de la dreapta credință. Mesajul transmis către Eleuther era încredințat lui Irineu, care a primit sarcina de a-l prezenta la rândul său episcopului roman: „Irineu, tu ești singurul care poți merge pentru noi. Episcopul Pothin este deja aproape de moarte și noi trebuie să trimitem pe cineva cu autoritate. Ia această scrisoare către episcopul Eleuther și trimite-o, de asemenea, și fraților noștri și surorilor noastre din Asia și Frigia. Poate ei vor fi întăriți de mărturisirea noastră de credință”²⁸. Scrisoarea adresată episcopului roman exprima, așadar, îngrijorarea lor pe seama recentelor erezii apărute în sânul Bisericii și mărturisirea ceea ce ei credeau că este adevărata doctrină a Bisericii creștine universale.

Lucru și mai surprinzător este faptul că celebra *Scrisoare a comunităților din Lyon și Viena către comunitățile din Asia și Frigia*, care relatează suferințele martirilor de la Lyon din anul 177 d.Hr., îl are drept autor pe Irineu. El, însă, nu se laudă în scrierile sale că ar fi arătat devotament față de frații săi creștini persecutați sau că ar fi autorul acestei scrisori. Secretul acestei tăceri este, într-o anumită măsură, dezvăluit printr-un mic bilet de recomandare care însoțește scrisoarea transcrisă de istoricul Eusebiu. Se vorbește în acest bilețel de creștinii

²⁷ *Actele Martirice*, Edit. IBM al BOR, București, 1997, p. 56. Despre această scrisoare a creștinilor din Vienne și Lyon vezi consemnări în articolul lui T. D. Barnes, *Pre-Decian Acta Martyrum*, din „*Journal of Theological Studies*”, nr. 19, 1968, pp. 518-519.

²⁸ Cf. Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, V, 15, 1-2 (PSB 13, p. 204).

din Lyon, care se adresează papei astfel: „Părinte Eleuther, noi ne rugăm să te bucuri întru Domnul, în toate, totdeauna. Pentru transmiterea acestor scrisori, am însărcinat pe fratele și tovarășul nostru Irineu, pe care te rugăm să-l primești ca pe un râvnitor al Testamentului lui Hristos. Dacă am ști că situația [pe care o are] acordă cuiva dreptul [corespunzător], și l-am prezenta în primul rând ca preot al Bisericii, pentru că el este într-adevăr preot...”²⁹. Din aceste cuvinte se vedește clar zelul admirabil cu care Irineu propovăduia Evanghelia și, de asemenea, stima și atașamentul pe care creștinii din Lyon le au față de păstorul lor (el fiind preot), care în vremea încercărilor a fost pentru ei o stâncă a credinței și un izvor de bunătate. Cercetătorul francez Louis Doutreleau ține să precizeze că ar fi fost nedrept să nu se aducă, prin intermediul acestui bilet de recomandare, un fel de contragreutate la discreția și modestia personală a autorului care a redactat Scrisoarea³⁰.

Dar rămâne un mare semn de întrebare cum a ajuns el la Lyon și când a fost instaurat episcop al cetății. Oricare ar fi motivele venirii sale la Lyon, prezența Sfântului Irineu în cetatea-capitală a Galiei nu este una pasivă. Activitatea pe care a desfășurat-o în sânul comunității creștine lyoneze a fost extrem de bogată și fructuoasă, impunându-l ca pe unul dintre cei mai de seamă membrii ai ei. Dovadă este recomandarea făcută de alcătuitoarii scrisorii amintite, episcopul Pothin și a membrilor comunității din Lyon, care l-au delegat pe cel mai ales și devotat reprezentant al comunității locale, pe Irineu, „*zelos urmaș al legământului lui Hristos*” și „*preot în Biserică*”³¹. Misiunea la Roma fiind îndeplinită, el revine la Lyon, însă numai după persecuția din anul 177 d.Hr., când a aflat o comunitate înspăimântată și decimată, dar și lipsită de păstor, întrucât însuși episcopul Pothin a suferit în acea persecuție moarte martirică. Este posibil ca Sfântul Irineu să vină la cârma Bisericii din Galia între anii 177-178 d.Hr., după încetarea persecuției. Prima lui grijă a fost să întărească comunitatea creștină din Lyon, dar și din întreg teritoriul Galiei.

Prin tot ceea ce a făcut și propovăduit, oriunde s-a dus, Sfântul Irineu s-a arătat a fi un adevărat următor al apostolilor, mărturisind cuvântul lui Dumnezeu printre oamenii de diferite limbi și tradiții, el însuși dovedindu-se a fi cunoscător al mai multor limbi³². Alături de alți părinți ai Bisericii, Sfântul Irineu este o

²⁹ *Ibidem*, V, 4, 2 (PSB 13, p. 193).

³⁰ Cf. Louis Doutreleau, *Saint Irene, eveque de Lyon*, în Revista franceză de istoriografie locală „*Missi*”, nr. 6, 1986, Lyon, p. 190.

³¹ Cf. Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, V, 4,2 (PSB 13, p. 193).

³² Irineu a scris grecește, dar el cunoștea și limba latină, pe care probabil a învățat-o de copil în școlile Asiei Mici, apoi la Roma și, în final, în Galia, cum a și utilizat limba celtică, descrisă ca

nepieritoare făclie misionară convertind numeroase suflete ce proveneau din rândul popoarelor păgâne din sudul Galiei, arătându-se preocupat de unitatea întregii Biserici creștine. Tuturor le arăta că există „*un singur și unic adevăr, primit de la Apostoli și transmis prin Biserică*”³³. Sfântul Irineu a avut o intensă activitate misionară printre galo-celți, greci și latini, încă păgâni, și care a fost încununată mai totdeauna de succes, fapt confirmat de canonizarea lui ca sfânt în sudul Galiei. Datorită zelului său misionar și râvna în orice dispută cu privire la apărarea dreptei credințe a făcut ca Biserica din Lyon să devină un important centru misionar pentru creștinătatea din sudul și nordul Galiei³⁴. Apoi, prin întreaga sa operă literară, care este un adevărat monument de teologie, și prin viața sa pilduitoare Sfântul Irineu s-a arătat a fi un nesecat izvor de apă vie pentru viața duhovnicească a credincioșilor săi, pe care i-a păstorit cu devotament și înțelepciune.

Mai mult, fiind cunoscător al mai multor limbi și culturi, s-a străduit să conlucreze pentru unitatea Bisericii printre popoare, Sfântul Irineu fiind aclamat ca un veritabil „*făcător de pace*”, căci „*a îndemnat și a negociat pentru a se realiza pacea între Biserici*”³⁵. Acest lucru reiese și din scrierile sale: „*Biserica crede aceste lucruri pretutindeni la fel, ca și cum ea ar fi o inimă și un suflet; ea le predică armonios, le învață și le transmite ca și cum ar avea doar o singură gură. Pentru că limbile lumii sunt diferite, dar înțelesul tradiției creștine este unul și același. Bisericile care au fost întemeiate în Germania nu au o credință sau o tradiție diferită, nici cele întemeiate printre iberici, celți, egipteni, libieni, nici cele întemeiate în părțile de mijloc ale lumii. Nici cel meșter în cuvânt dintre întâistătătorii Bisericilor nu va vorbi altfel, pentru că nimeni nu este deasupra învățătorului său (Iisus Hristos)*”³⁶. De aici se vede devotamentul pentru bunăstarea Bisericii, văzută în întregul ei.

limbă a barbarilor, adică, a acelor care se află în afara lumii grecești și romane. (În această limbă a predicat băștinașilor, adică păgânilor din jurul Lyonului, prin aceasta el ocupând un loc de frunte în istoria efortului misionar creștin pentru propovăduirea Evangheliei „*la toată făptura*” –Mc. 16,16. Vezi Pr. Prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, București, 1956, vol. I, p. 23).

³³ Sfântul Irineu, *Contra ereziilor*, III, 3-4, în *Des Heiligen Irenaus. Fünf Bücher gegen die Haresien*, p. 212.

³⁴ În timpul său, cetatea Lyonului era, alături de Roma, unul dintre cele mai importante orașe din Apus, devenind cetatea reședință a unei garnizoane și capitala provinciilor galice. Aceasta se datorează în special faptului că orașul era alimentat de traficul fluvial, unde comerțul era foarte activ, Lyonul devenind un centru major de transport și de comerț ce făcea legătura între marile orașe ale lumii mediteraneene și teritoriile de la nord de Alpi.

³⁵ Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, V, 24,16 (PSB 13, p. 218).

³⁶ Sfântul Irineu, *Contra ereziilor*, I, 10, 2, (p. 33).

În timpul arhipăstoririi Sfântului Irineu, ereticii și gnosticii încercau să făurească o biserică a lor, creând pentru aceasta și opere adecvate. Contra acestor eretici, ca un adevărat polemist și apologet, se ridică și distinsul ierarh de Lyon, bravul apărător al doctrinei bisericești împotriva gnosticismului. Reacția literar-teologică a episcopului de Lyon s-a concretizat în dense și elevate pagini antignostice, pagini de profundă gândire teologică. Pentru Sfântul Irineu, gnosticii³⁷ sunt apostoli mincinoși care au rupt unitatea Bisericii prin cuvinte aducătoare de pierzanie contra lui Dumnezeu Tatăl și contra Fiului Său, Iisus Hristos. De pildă, pe Marcian din Pont, care îl numea pe Dumnezeul Vechiului Testament „contradictoriu, nedrept, răutăcios și iubitor de războaie”, Irineu îl numește „*adulter al adevărului și defăimător spurcat al predicii Bisericii*”³⁸. Presiunea gnosticilor periclita situația Bisericii, atât în Apus, cât și în Răsărit. Căci reprezentanți gnostici ca Ptolemeu și Marcu ajunseseră până în Valea Ronului și la Lugdunum (Lyon). Propaganda lor ardentă a provocat trimiterea *Scrisorii către Bisericile din Răsărit* de care vorbește Eusebiu de Cezarea și pe care am menționat-o deja. Irineu a înțeles încă de la început că pentru a combate aceste secte nu era de ajuns respingerea ideilor lor, ci era necesară reorganizarea Bisericii și, în același timp, pătrunderea adevăratei sale învățături. Aceasta l-a făcut pe Irineu să ocupe, peste veacuri, un loc de frunte în istoria efortului misionar³⁹.

În fața pericolului gnostic, el opune rezistență, combătându-i „nu printr-o gnoză rivală creștină”, ci prin aceea că formulează ca învățatură o realitate de fond, trăirea creștinilor în Biserică, drept element revelațional. Și cu toate că Sfântul Irineu nu face o expunere sistematică a învățăturii creștine, în accepțiunea modernă a cuvântului, dar expune doctrina gnostică și mai apoi o combate, capitol după capitol, folosind din abundență în argumentare citate scripturistice. Deși n-a fost un teolog sistematic, întâlnim în operele sale aproape toate subiectele esențiale ale teologiei în general. Opera sa este un adevărat monument de teologie. Oricât de ciudate i s-au părut învățăturile gnostice, Irineu nu și-a irosit prea mult timp ca să râdă de ele, ci el cântărea cu acuratețe amenințarea la care era expusă credința adevărată și aducea argumente temeinice prin care arăta cât de falsă și eronată este învățătura și atitudinea gnosticilor. Explicând și respingând falsele învățături despre Iisus Hristos, el explică, de asemenea, izvorul și învățăturile fundamentale ale credinței creștine. Iar după expunerea și respingerea

³⁷ Prin reprezentanții lor de frunte Ptolemeu și Marcu, prin presiunea cărora au pătruns cu eresurile lor și în părțile Lugdunumului.

³⁸ *Ibidem*, I, 27,2, (p. 79).

³⁹ Constantin Săndulescu-Godeni, *Atitudinea creștinismului primar față de filosofia elină*, vol. I, București, 1945, p. 74.

gnozei mincinoase, Sfântul Ierarh regândește toată problema destinului uman conform datelor istorice cuprinse în Revelația dumnezeiască, pentru ca lectorii operei sale să poată discerne bine ortodoxia de erezie.

Strâns legată de combaterea gnosticizmului era militarea sa pentru unitatea Bisericii, pe care gnosticii și ereticii, cu individualismul și cu diletantismul lor ideologic, încercau s-o pulverizeze. Dezvoltând părerea sa despre lume și despre Dumnezeu conform credinței sale adânc ancorată în textele revelate ale Sfințelilor Scripturi, care stau la baza credinței sale, el opune gnosticilor, care se divizau în secte multiple, unitatea Bisericii în lume. Pluralismului de doctrine gnostice Sfântul Irineu îi opune unitatea de credință și cea a Scripturilor. Alături de marii Părinți mai vechi Ignatie Teoforul, Policarp al Smirnei, Tertulian, Ciprian, Origen din Alexandria, Metodiu de Olimp, Sfântul Irineu e socotit teologul unității Bisericii, căutând pretutindeni pacea acesteia în mijlocul tuturor controverselor pe care ea le avea. Influența sa reală asupra dezvoltării Bisericii a fost mai mare, probabil, decât cea a oricărui alt învățător din primele trei secole creștine. El a luptat mult să o protejeze, în primul rând împotriva fărâmițării de care era amenințată de speculațiile valentinene, apoi împotriva îngustimii provinciale și a fanatismului ignorant arătat de compatrioți și, în sfârșit, împotriva ambiției tronului roman de a năzui spre o monarhie universală despotică. Paginile pe care Sfântul Irineu le scrie despre unitatea, puritatea și frumusețea Bisericii sunt extraordinare și nemuritoare.

Sfântul Irineu apare așadar într-o vreme plină de neliniști, confruntări și căutări, lipsuri și neîmpliniri, greutăți și multă neliniște. Acestea însă nu îl vor împiedica să afirme cu certitudine adevărul mesajului Evangheliei lui Hristos și mărturia Apostolilor Săi, să argumenteze credința creștină ca adevăr universal și plenitudine a cunoașterii și, în concesiune, ca singură cale de mântuire. De aceea nu este întâmplător faptul că Sfântul Irineu este recunoscut în Biserica creștină ca un „teolog ortodox”⁴⁰, ortodoxia doctrinei lui creându-i o autoritate de prim ordin și de un prestigiu aparte, și de departe „cel mai important teolog din secolul al II-lea”⁴¹.

În teologia sa, punând accentul pe chestiunile de bază eclesiologice, în mod practic s-a străduit să readucă în sânul Bisericii pe toți vechii și noii lui prieteni atrași de eretici, a căror falsă învățătură putea să îi contamineze nu numai pe creștini, dar și pe necreștinii din Galia. Dacă preotul și apoi episcopul Irineu a reușit să combată cu succes luxurianta mitologie greacă și păgână și fanteziile

⁴⁰ Cf. Jack N. Sparks, *The Preaching of the Apostles – Saint Irenaeus*, p. 11.

⁴¹ J. Quasten, *Patrology*, vol. I, p. 287.

doctrinare ale acestor fanatici eretici, aceasta se explică prin faptul că el dispunea de adâncă pricepere și profunde cunoștințe, de tact și clarviziune. Argumentele logice, biblice și mai ales argumentele vii ale tradiției creștine formează cele trei elemente esențiale ale panopliei apologetice ale Sfântului Irineu. Animat de iubirea fierbinte pentru turma sa cuvântătoare și mistuit de râvnă exemplară pentru „casa lui Dumnezeu”, Sfântul Irineu, cu o pătrundere deosebită și cu un entuziasm sfânt, a inițiat apărarea învățaturii lăsate de Apostoli în Biserică. De aceea, el rămâne polemistul de mare valoare duhovnicească și intelectuală, care, alături de alexandrinii Clement și Origen, este un purtător de trofee al luptei Bisericii cu gnosticii. Ca urmare a strategiei sale polemice, episcopul de Lyon ne-a lăsat un tablou cu totul cuprinzător despre tot ceea ce credeau creștinii de la finele secolului al doilea, care se socoteau pe ei înșiși ortodocși.

Într-o manieră exemplară, Sfântul Irineu a reușit să se afirme ca vestitor și făcător de pace și ca vindecător și unificator în Biserică. Prin faptul că trăiește și se formează mai întâi în Orient, unde respiră atmosfera de intensă spiritualitate a Părinților Apostolici, iar mai apoi activează în Occident, Sfântul Ierarh de Lyon ne apare ca un purtător de cuvânt al întregii Biserici creștine din jumătatea a doua a secolului al doilea. Considerat drept cel mai important teolog al secolului al doilea și numit „*părintele dogmaticii ortodoxe*”⁴², a pus în slujba Bisericii întreaga sa muncă și viață, elaborând o operă de mare valoare și profunzime teologică. Este unul dintre cei dintâi Sfinți Părinți ai Bisericii care a definit învățătura de credință într-un mod clar, neechivoc, concomitent cu respingerea în mod sistematic a atacurilor tuturor ereziilor timpului⁴³. În întreaga sa operă⁴⁴, care este un tezaur neprețuit pentru întreaga omenire datorită importanței colosale pentru cunoașterea istoriei și culturii creștine din primele două veacuri, regăsim valori dumnezeiești și omenești mergând de la credință și reflecții contemplative până la desăvârșire și mântuire prin îndumnezeire, toate acestea făcând din Sfântul Irineu un martor remarcabil al vieții și teologiei creștine de la sfârșitul veacului al doilea și creator, alături de Tertulian, al teologiei creștine în Occidentul latin. Opera sa conturează cu claritate căldura credinței, sfințenia vieții și dreapta socotință a marelui Ierarh, fiind mult apreciat de autorii patristici de după el. Învățătura lui este unitară în fond, variată în formă și rămâne mereu actuală, creștinismul însuși primind un suflu proaspăt și o putere morală și

⁴² Așa îl numește patrologul francez B. Altaner, *Precis de Patrologie*, Mulhouse, 1941, p. 115.

⁴³ Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. II, București, 1956, p. 516.

⁴⁴ Care însumează 11 lucrări (Cf. Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească*, V, 20-26 –PSB vol. 13, p. 212-219 și Fericitul Ieronim, *De viris illustribus*, p. 40).

spirituală nouă și de nezduncinat în fața pericolelor ivite din partea ereticilor rătăciți. Toate acestea, alături de viața sa curată, de lupta dârză împotriva ereticilor, opera sa misionară de creștinare a galilor din sud, echilibrul său în momente grele pentru Biserică și rolul său important în diversele împrejurări ale istoriei vremii sale, l-au consolidat pentru veșnicie în rândul bărbaților aleși și recunoscuți oficial de Biserică prin trecerea sa în rândul sfinților mărturisitori ai drepte credințe.

În cele din urmă potrivit ar fi să arătăm și o mențiune veche și autentică a morții Sfântului Irineu, care trebuie să se fi petrecut la sfârșitul secolului al II-lea sau la începutul secolului al III-lea, aproximativ între anii 195 și 210 d.Hr. Dar nu avem posibilitatea să facem acest lucru căci nu cunoaștem precis sfârșitul vieții Sfântului Irineu, întrucât istoriografia creștină primară nu ne furnizează informații cu privire la acest lucru. Se crede totuși că el s-a săvârșit suferind moarte martirică în timpul persecuției împăratului Septimiu Sever, la anul 202 d.Hr. Informațiile în acest sens sunt ceva mai târzii și ele ne sunt oferite de istoricul Ieronim, care în comentariul său *Despre Isaia*, îl consideră pe Sfântul Irineu „martir”⁴⁵, din care cauză Biserica prăznuindu-l ca martir⁴⁶, și de episcopul Grigorie de Tours, care susține doar că Irineu a suferit martiriul sub Septimiu Sever⁴⁷. Probabil că, în masacrul general la care au fost supuși creștinii din Lyon, moartea episcopului Irineu n-a avut mare răsunet, iar scriitorii contemporani n-au făcut caz de acest sfârșit al lui Irineu. Însă, bazându-ne pe o veche și pioasă tradiție, putem afirma că Sfântul Irineu și-a sfârșit viața ca martir în jurul anului 202 d. Hr., pe vremea lui Septimiu Sever, după o îndelungată activitate de convertire a populațiilor din Galia, care i-au păstrat neștersă amintirea în tradiția vieții lor bisericești.

Este știut faptul că în anul 202 d.Hr., împăratul Septimiu Sever a început teribila sa persecuție împotriva creștinilor din toate regiunile cuprinzătoare ale Imperiului roman. Ținutul Galiei a fost lovit cel mai greu, fiindcă împăratul Sever slujise odată ca guvernator al Lugdunumului (Lyonului) și cunoscuse personal lucrarea înfloritoare a episcopului Irineu. Sunt păreri diferite privind martirajul suferit de Irineu. Deși nu poate fi dovedit, pare puțin probabil ca un membru atât de important și de sincer al Bisericii să poată trece neobservat de autoritățile romane. Unii istorici susțin că Irineu a fost decapitat, îndată ce persecuția a

⁴⁵ Fericitul Ieronim, *De viris illustribus*, 35 (p. 35).

⁴⁶ Pomenit în Biserica Ortodoxă în fiecare an la 6 aprilie (*Sfântul Mucenic Irineu episcopul* –vezi Sinaxar, luna aprilie).

⁴⁷ Grigorie de Tours, *Historia Francorum*, I,27, apud P. S. Irineu Pop Bistrițeanul, *op. cit.*, p. 31.

început, în timp ce alții păstrează tăcere cu privire la circumstanțele morții sale. Tradiția Bisericii aderă la opinia că episcopul Irineu și-a dat viața sa ca mărturie, fiind încoronat cu mucenicia în cetatea Lyonului⁴⁸.

Nici un document, nici o atestare demnă de crezare nu ne dă informații asupra acestei morți. Irineu dispăre din istorie ca tămâia ce se ridică spre cer. După apariția lucrării sale, intitulată *Demonstrația predicării apostolice*⁴⁹, nici un alt indiciu nu ne semnalează activitatea și nici prezența lui Irineu în Lyon. În pofida puținelor date pe care le deținem despre sfârșitul vieții lui pământești, cum și a activității din sânul Bisericii din Lyon din ultima perioadă a vieții, el ocupă un loc de seamă în istoria Bisericii creștine fiind și rămânând o făclie mereu vie a mărturisirii adevărului lui Hristos. Doar ceva mai târziu, în scrieri, amintirea lui va reveni. De pildă, în zorii secolului al III-lea, noi nu știm cine îi succede lui Irineu în scaunul episcopal de la Lugdunum. Trebuie să așteptăm anul 254 d.Hr. pentru a găsi un nume bine atestat de episcop lyonez. Acest nume, Faustinus, este menționat într-o scrisoare a Sfântului Ciprian, episcopul Cartaginei⁵⁰. Mai târziu, în secolul al V-lea se spunea că doi însoțitori ai martirilor din anul 177 d.Hr., Epipod și Alexandru, pe care o femeie evlavioasă i-a ascuns în casa sa, în afara zidurilor cetății, la Pierre-Scize, și care, în cele din urmă, au fost prinși și martirizați, au fost înmormântați într-o crăpătură, printre mărăcinile unei coline care domină orașul Lyon. Cultul lor în aceste locuri va fi mai târziu asociat cu cel al Sfântului Irineu.

Se pare că în cursul secolului al VI-lea trupul Sfântului Irineu a fost transferat, nu știm de unde, în cripta celor doi mucenici martirizați în 177 d.Hr. și așezat în Biserică sub Sfânta Masă, încadrat de mormintele acestor sfinți. Grigorie de Tours, un bun cunoscător al cetății Lyonului, este primul care, spre anul 590 d.Hr., în cartea sa *In gloria martyrum*, situează rămășițele Sfântului Irineu alături de cele ale Sfinților Epipod și Alexandru. Iată ce scrie el: „*Irineu este înmormântat în cripta bisericii Sfântul Ioan, sub altar. De o parte este înhumat Sfântul Epipod, de cealaltă mucenicul Alexandru. Dacă luăm praful de pe aceste morminte, cu credință, ea poate să aducă imediat vindecare bolnavilor. De asemenea, o lumină umple această criptă; ea indică, cred eu, slava martirilor*”⁵¹.

⁴⁸ Cf. P.S. Irineu Pop Bistrițeanul, *op. cit.*, p. 31-32.

⁴⁹ Este o continuare a operei „Împotriva ereziilor”, apărută prin anul 195 d.Hr., fiind socotită de specialiști un mic compendium de învățătură creștină de forma unui „catehism pentru timpul nostru”. (Cf. Louis Doutreleau, *artic. cit.*, p. 193).

⁵⁰ Cf. P.S. Irineu Pop Bistrițeanul, *op. cit.*, p. 32.

⁵¹ Grigorie de Tours, *Historia Francorum*, II,17, apud P. S. Irineu Pop Bistrițeanul, *op. cit.*, p. 32.

Despre mormântul Sfântului Irineu ne vorbește și diaconul Florus, către anul 840 d.Hr., care preia, în textul martirologiului său, termenii lui Grigorie de Tours.

În timp, cripta a fost distrusă, iar moaștele au fost profanate și împrăștiate. În anul 1863, datorită evlaviei și generozității mai multor familii lyoneze, cripta a fost restaurată, dându-i-se un aspect apropiat de cel pe care l-a avut în epoca carolingiană. Cu mărețele coloane din granit roșu, ea încadrează frumosul altar din marmură albă care a fost mormântul Sfântului Irineu. La sfârșitul secolului al XIX-lea, cripta a fost descrisă în felul următor: „*Altarul de marmură foarte apropiat de absidă, servea de mormânt pentru trupul Sfântului Irineu. Deasupra, o fereastră, singura existentă, ilumina acest mormânt cu o dâră luminoasă care, venind de sus și căzând oblic, crea în interiorul locului de rugăciune subteran o zi tainică. Din cele două altare laterale, unul, cel din dreapta, închidea moaștele Sfântului Epipod, celălalt, cele ale Sfântului Alexandru. De jur-împrejurul pereților laterali, domneau bănci din piatră îmbrăcate în marmură...*”⁵².

Masacrului sângeros declanșat de Septimiu Sever i-au căzut victimă mii de creștini, printre care și Sfântul Irineu. În evul mediu exista convingerea că, aproape de Sfântul Irineu, au fost înmormântați o mulțime de creștini martirizați o dată cu el. Acest lucru este amintit de o lungă inscripție în versuri latine ce datează din secolul al XII-lea, aflată pe solul mozaicului bisericii superioare și reprodusă apoi deasupra porții principale a actualei cripte. Conținutul ei este acesta: „*Intrând în acest loc sfânt, bateți-vă pieptul vostru, cereți iertare suspinând, amestecați-vă lacrimile cu rugăciunile voastre. Aici se odihnesc însoțitorii episcopului Irineu, care, prin martiriu, au fost conduși de ilustrul lor cârmuitor la ceruri. Numărul lor, dacă doriți să-l cunoașteți, a fost de nouăsprezece mii. În această cifră nu sunt incluși femeile și copiii. Victime ale unei morți crude ei se bucură acum de lumina lui Hristos*”⁵³.

Trebuie să precizăm că represaliile cumplite purtate de împăratul Septimiu Sever împotriva oamenilor și împotriva bunurilor lor nu a făcut să dispară nici rolul politic și importanța comercială a orașului, cum nici numele celor care s-au jertfit pentru păstrarea dreptei credințe. Dimpotrivă, s-a dovedit în decursul anilor în scurgerea secolelor că pelerinii vizitatori cer să vadă cripta unde a fost înmormântat Irineu și vin aici să se roage, cu credință. În acest spațiu, creștinii pot să mediteze la moartea martirică a episcopului de Lyon, moarte ce subliniază sensul și valoarea operei sale scrise, să-l venereze după vrednicie și să se roage Sfântului Irineu, care a pecetluit cu moartea lui viața și misiunea Bisericii. Iar în

⁵² Cf. P.S. Irineu Pop Bistrițeanul, *op. cit.*, p. 33.

⁵³ Cf. *ibidem*.

formularea învățaturii creștine Sfântul Irineu rămâne un punct de referință atât pentru istoria gândirii creștine, deoarece în el descoperim un profund teolog, cât și pentru istoria răspândirii Bisericii creștine, el dovedindu-se a fi un stăruitor și dedicat misionar al Bisericii din perioada de început a Creștinismului.

2. Trecerea de la primul Adam la Hristos, Cel de-al doilea Adam, expresie a mântuirii la Sfântul Irineu

În perioada primelor secole ale spiritualității creștine, Sfinții Părinții și scriitorii ai Bisericii răsăritene au aprofundat cu mare strictețe semnificația și înțelegerea profundă a noțiunii de „mântuire”, meditând atent asupra tainei Mântuitorului nostru Iisus Hristos, întrucât El este cu adevărat Mântuitorul și Răscumpărătorul lumii. Regăsim această perspectivă și în aprofundarea teologică a Sfântului Irineu⁵⁴, exprimată mai ales sub figura lui *Hristos-Recapitulatorul* întregii iconomii divine a mântuirii⁵⁵. *Recapitularea* exprimă, așadar, realizarea iconomiei dumnezeiești îndeplinită desăvârșit în/prin Iisus Hristos, Dumnezeu desăvârșit și Omul adevărat și desăvârșit⁵⁶. Cum această iconomie are drept scop desăvârșirea ființei umane personale în ascensiunea ei duhovnicească spre unirea îndumnezeitoare cât mai deplină cu Dumnezeu, și a creației în general, recapitularea constă în principal în „îndreptarea” ființei umane și în dobândirea curăției spirituale a întregii creații⁵⁷. Iconomia este, prin urmare, trecerea de la

⁵⁴ A se vedea Sfântul Irineu, *Adversus haeresis*, cartea V, 5, 1-7 din SC nr. 153, Editions du Cerf 29, Paris, 1969, pp. 61-66.

⁵⁵ Despre „recapitulare” recomandăm spre consultare lucrările lui A. Houssiau, *La christologie de saint Irenne*, Louvain, Gembloux, 1955; G. Wingren, *Man and the Incarnation: a Study in the Biblical Theology of Irenaeus*, London, Edinburgh, 1959; A. Benoit, *Saint Irenne, introduction a l'etude de sa theologie*, Paris, 1960 sau J. Fantino, *La theologie d'Irenne*, Paris, 1994, iar în limba română: arhim. Chesarie Georgescu, *Învățătura despre recapitularea în Hristos în teologia ortodoxă*, în „*Studii Teologice*”, an XXIII, 1971, nr. 3-4, pp. 211-223; Idem, *Studii de hristologie în teologia românească*, în „*Studii Teologice*”, an XXIII, 1971, nr. 7-8, pp. 466-482; Nicolae Chițescu, *Teoria recapitulațiunii (anakephalaiosis) la Sfântul Irineu*, în „*Studii Teologice*”, an VII, 1938-1939, pp. 115-140.

⁵⁶ Cf. Y. de Andia, *Homo vivens, incorruptibilitate et divinisation de l'homme selon Irenne de Lyon*, Paris, 1986, p. 62.

⁵⁷ Vezi pe larg această temă la A. Houssiau, *op.cit.*, p. 227 ș.u. Iar francezul J. Fantino spune că în această perspectivă „recapitularea” comportă: „*O reactualizare a întregii ființe umane cu tot neamul său, precum și eliberarea de sub jugul păcatului, a morții și a diavolului*”. (Cf. J. Fantino, *La theologie d'Irenne*, pp. 243-247. Vezi aceasta și la Y de Andia, *Homo vivens...*, *op.cit.*, pp. 114-116).

imperfecțiune la starea de perfecțiune, de la neterminat la desăvârșit, trecerea de la un început la un sfârșit, de la creat la necreat, de la moarte la viața veșnică. Această abordare, vrând-nevrând, conduce nestingherit la atenția principală și înțelegerea corectă pe care Sfinții Părinți bisericești ai primelor veacuri creștine au acordat-o chestiunii „*iconomiei divine*” și, în special, a așezării locului păcatului omenesc în sânul acestei iconomii.

Este bine știut faptul că în centrul gândirii creștine primare sta convingerea că Iisus Hristos este principiul de bază al interpretării experienței ființei umane. În capitolul de față ne vom opri asupra temei teologice a „trecerii”, înțelegând ca trecere a celui dintâi Adam (*omul vechi* al păcatului) la noul Adam, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui viu, sau trecerea de la condiția sufletească a primului om la cea duhovnicească a Fiului Omului –Cel de-al doilea Adam, Iisus Hristos Răscumpărătorul, așa cum o regăsim în abordarea teologică a Sfântului Irineu de Lyon. Pentru a pătrunde în această reflecție a gândirii Sfântului Irineu, trebuie să facem mai întâi apel la chestiunea doctrinară a temei, introdusă pe tărâm teologic de Sfântul Apostol Pavel, cel care a surprins admirabil pentru prima oară legătura interioară între Adam (*cel vechi*) și Iisus Hristos (*Noul Adam*), spre a explica și înțelege corect chestiunea iconomiei mântuirii noastre în Hristos privită ca „trecere” a omului duhovnicesc de la starea fizică la cea spirituală în/prin Modelul nostru suprem, Domnul și Dumnezeu nostru Iisus Hristos. În această perspectivă se ridică marea chestiune teologică cu privire la așezarea păcatului în raport cu iconomia divină în viziunea doctrinară a Bisericii creștine. De aceea, ne-am propus să aprofundăm relația existentă între noțiunea de păcat și condiția fizică a omului reflectată în scrierile cu caracter doctrinar, de natură soteriologică, ale Sfântului Irineu, episcopul de Lyon.

În centrul gândirii Sfântului Irineu, care se conforma tradiției Bisericii din vremea sa, se afla Adevărul mântuirii noastre realizate deplin în Sine de Iisus Hristos. Întreaga doctrină irineană se învâрте în jurul transmiterii mesajului creștin că opera de răscumpărare este centrată pe Sacramentul prin excelență, care este Iisus Hristos. Din această perspectivă topos-ul în care a avut și are loc lucrarea de mântuire a omului capătă valențe deosebite în contextul cunoașterii necesare pentru asumarea de către om a lucrării divine de răscumpărare. Pentru Sfântul Irineu participarea omului la opera de răscumpărare este însăși esența vieții: „*A participa la Dumnezeu este a-L cunoaște pe Dumnezeu și a te bucura de bunătatea Lui. Căci prin participare, oamenii Îl vor vedea pe Dumnezeu pentru ca să poată trăi, fiind făcuți nemuritori prin vederea și participarea chiar în*

Dumnezeu”⁵⁸. Aceasta ne face să înțelegem că pentru Sfântul Irineu mântuirea omului înseamnă „participare la Dumnezeu”, or aceasta implică o transformare a naturii umane în asemănarea celei divine, a ceea ce este muritor, în nemuritor. Dar trebuie precizat clar, participarea la natura divină nu reprezintă nicidecum pierderea calităților individuale, ci ridicarea lor la un statut ontologic, postulat încă de la crearea omului „după chipul lui Dumnezeu”, și definit ca asemănare deplină cu Dumnezeu. Cu alte cuvinte, participarea la Dumnezeu nu poate fi percepută ca identitate de ființă, ci doar ca o creștere, o maturizare a chipului divin din om, în funcție de arhetipul absolut care este Dumnezeu. Iar această perspectivă ontologică a mântuirii, Sfântul Irineu o vede ca fiind consecința lucrării răscumpărătoare săvârșită de Domnul nostru Iisus Hristos prin actul minunat al Întrupării Sale.

Domnul nostru Iisus Hristos nu S-a întrupat fără vreun temei, ci cu un scop anume, de a-i da omului posibilitatea de a ființa întru asemănarea cu Dumnezeu. Pentru realizarea unei astfel de ființări, omului îi era necesară atât cunoașterea acestei asemănări, cât și să posede instrumentul care să-i faciliteze accesarea la acest statut ontic. În ambele cazuri erau necesare atât descoperire, cât și lucrarea divină, căci, ca făptură creată, omul nu putea accede la ceea ce este necreat și veșnic. Prin urmare, această descoperire și lucrare au fost săvârșite de Iisus Hristos, Care a devenit „*mijlocitor între Dumnezeu și om și a adus la prietenie cele două părți și la înțelegere, prin înrudirea Lui cu ele. Hristos, Dumnezeu-Omul l-a prezentat pe om lui Dumnezeu și L-a făcut cunoscut omului pe Dumnezeu*”⁵⁹. De aici necesitatea imperioasă a întrupării Domnului nostru Iisus Hristos, pe care Sfântul Irineu o motivează astfel: „*Iisus Hristos l-a unit pe om cu Dumnezeu și a săvârșit împăcarea și comuniunea între Dumnezeu și om, pentru că nu am fi putut primi legal în nici un alt mod participarea la nesticăciune, dacă nu ar fi venit El la noi. Căci dacă nesticăciunea ar fi rămas invizibilă și imperceptibilă, nu ne-ar fi adus nici un folos. Acum, prin întrupare s-a făcut vizibilă, pentru ca să putem primi părtășia acestei nesticăciuni. Și pentru că în Adam, întâiul creat, am fost cu toții încătușați și dați morții prin nesupunerea lui, a fost necesar ca moartea să fie nimicită prin supunerea Celui*

⁵⁸ Sfântul Irineu de Lyon, *Adv. haeresis*, IV, 20,5 (S.C. vol. 100, Editions du Cerf 29, Paris, 1965, p. 165). În lucrarea *Demonstrația propovăduirii apostolice*, Sfântul Irineu spune și mai clar: *Zestrea noastră permanentă și statornică este să putem participa la natura divină, fiind ridicați deasupra tuturor lucrurilor care există*”. (Sfântul Irineu de Lugdunum, *Demonstrația propovăduirii apostolice*, 3, Edit. IBM al BOR, București, 2001, p. 68).

⁵⁹ Sfântul Irineu de Lyon, *Adv. haeresis*, III, 18, 6-7 (din colecția *Bibliothek der Kirchengvater*, p. 290-291).

ce s-a făcut om pentru noi. Deoarece moartea a stăpânit peste trup, a fost necesar și potrivit ca prin mijlocirea trupului să fie zdrobită, iar omul eliberat de sub stăp'nia ei. Astfel, Cuvântul S-a făcut trup pentru ca prin trup, prin care păcatul a dobândit putere, sălășluire și domnie, moartea să fie sfărâmată și să nu mai existe în noi. Din această pricină Domnul nostru a luat trup identic cu cel al primului om creat, ca să i se împotrivescă, iar prin Adam să îl biruiască pe cel ce ne-a lovit prin Adam”⁶⁰.

Prin această expunere clară Sfântul Irineu vrea să spună că omul pentru a se putea ridica la Dumnezeu, este necesar ca Dumnezeu să se coboare la om. Or, ridicarea omului la Dumnezeu și coborârea lui Dumnezeu la om au fost lucrări săvârșite de Hristos prin întruparea Sa spre a putea oferi omului ființarea în comuniune cu Dumnezeu întru asemănarea deplină cu El. Iisus Hristos rezumă în Sine sau recapitulează tot ceea ce a aparținut la origine esenței și destinului ultim al omului. Căci Cel de al doilea Adam, venit la plinirea vremii, îl va asuma pe întâiul Adam, ducând astfel creația originală a lui Dumnezeu și pe om, coroana creației, spre ținta finală și desăvârșită ce i-a fost hărăzită de El. Așadar, zice Sfântul Irineu, *”așa cum Hristos a fost dinainte făurit în Adam, tot așa destinul lui Adam s-a împlinit în Hristos”⁶¹.*

În chestiunea raportului dintre vechiul și întâiul Adam și noul Adam, Iisus Hristos, atingem doctrina despre recapitularea neamului omenesc în Hristos, ceea ce implică, bineînțeles, biruința asupra păcatului și eliberarea celor ce se află în robia lui și a celui Rău, prin supunere față de Hristos. Spunem aceasta întrucât biruirea asupra păcatului și eliberarea din robia diavolului erau lucruri necesare premergătoare unirii îndumnezeitoare a omului, căci numai eliberat și restaurat omul putea participa la viața dumnezeiască desăvârșitoare și nemuritoare. De aceea, zice Irineu, *”prin lucrarea Sa, Cel de al doilea Adam, adică Hristos, l-a învins pe cel care îl înșelase pe om și, astfel, eliberându-l pe omul înrobit”⁶².* Prin urmare, ceea ce a fost distrus prin neascultarea unui singur om, a fost restaurat prin ascultarea Unuia singur. Căci numai Cel care a fost El Însuși om ar fi putut să-l învingă pe dușmanul omului și să-l lege pe cel ce l-a legat pe om. În acest fel este determinată și justețea acestei biruințe. Putem spune, în final, că recapitularea omenirii în Hristos constă nu numai în împlinirea destinului lui original de către „Începătorul noii omeniri”, ci și în luarea asupra Sa și în ducerea la biruința finală, la sfârșitul timpului, a luptei care a făcut, la început, ca omul să cadă și să fie

⁶⁰ Idem, *Demonstrația propovăduirii apostolice* 31, p. 94-95.

⁶¹ Idem, *Adv. haeresis*, III, 22,3 (din colecția *Bibliothek der Kirchenvater*, p. 308).

⁶² *Ibidem*, III, 23,1 (p. 310).

înving. Biruința lui Dumnezeu întrupat în persoana dumnezeiască a lui Iisus Hristos este de fapt biruința omului, în măsura în care întreaga omenire este recapitulată în Hristos, Noul Adam.

Se cuvine să precizăm că paralela dintre primul Adam și ultimul Adam - Iisus Hristos, este introdusă în gândirea creștină de Sfântul Apostol Pavel prin reflecția a două texte: „*De vreme ce printr-un om a venit moartea, tot printr-un om și învierea morților. Căci, precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor învia*” (I Cor. 15, 21–22) sau „*Făcutu-s-a omul cel dintâi, Adam, cu suflet viu, iar Adam cel de pe urmă duh dătător de viață*” (I Cor. 15, 45; vezi și Epistola către Rom. 5,12-21). Conform acestor pasaje biblice, păcatul și moartea au intrat în lume prin Adam (cel vechi), iar viața, prin Iisus Hristos (Adam cel Nou). Pentru aceasta Sfântul Pavel l-a identificat pe Iisus cu al doilea Adam, Reînnoitorul creației, care a fost deformată de primul Adam, și Răscumpărătorul omului păcătos. Este vorba, bineînțeles, despre noua **viață în Hristos**, care nu e altceva decât „*învierea noastră*”, așa cum o indică tema paulină din I Cor. cap. 15, care tratează mai ales despre Înviere. Sfântul Pavel amintește acolo că credința în învierea morților se bazează pe credința în învierea lui Iisus Hristos. În consecință, există o înviere corporală pentru oameni și Sfântul Pavel abordează mai ales problema trupului celor înviați în I Cor. 15, 42-48. Plecând de la realitatea Învierii Domnului nostru Iisus Hristos, Sfântul Pavel vrea să demonstreze, mai ales, că trupul celor înviați este un trup spiritualizat, transfigurat, diferit de corpul fizic și, deci, există un trup duhovnicesc care rezultă din transformarea trupului fizic. La această idee ajunge Sfântul Pavel plecând de la pasajul din Geneză, unde se află povestirea creării omului de către Dumnezeu: „*Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie*” (Fac. 2,7). Apostolul Pavel dezvoltă interpretarea dată acestui text, scoțând în evidență antiteza între felul de viață pe care îl are și-l transmite Adam (*cel vechi*), pe de o parte, și Iisus Hristos, pe de altă parte⁶³. Într-adevăr, Adam este mai întâi creat fizic („...*luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om*”), dar Hristos Cel înviat trăiește corporal din Duhul Sfânt: „*Se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc. Dacă este trup firesc, este și trup duhovnicesc. Precum și este scris: Făcutu-s-a*

⁶³ Despre interpretarea acestui text paulin a se vedea pe larg dezbaterile lui C. Senft, *La premiere Epitre de saint Paul aux Corinthiens*, Geneve, 1990, pag. 204-210, precum și studiul lui J. Murphy & O'Connor, *The first Letter to the Corinthians* din Jurnalul „*The New Jerome Biblical Commentary*”, nr. 4 / 1991, pag. 812-814.

omul cel dintâi, Adam, cu suflet viu, iar Adam cel de pe urmă, duh dătător de viață ” (I Cor. 15, 44-46).

Confruntat cu această situație, Sfântul Irineu, care cunoștea bine textele și învățătura duhovnicească paulină, și-a însușit teoria Sfântului Apostol Pavel despre recapitularea sau revenirea, în Iisus Hristos, la frumusețea cea dintâi dorită de Dumnezeu, ce reprezintă ținta finală a omului nou în Hristos. El a ținut mult să sublinieze ideea recapitulării întregii iconomii creștine în Hristos, Cel care a restaurat, prin Jertfa de pe Golgota și prin luminata Sa Înviere, destinul viitor al întregii umanități trezite și chemate la lumina netrecătoare a mântuirii. Pentru a evidenția această învățătură Sfântul Irineu a reluat ideea paulină din Epistola I-a către Corinteni cap.15, căruia îi dă următoarea conotație: spre deosebire de Sfântul Pavel, episcopul Lyonului nu este interesat să arate că trupul celor înviați este un corp spiritual, diferit de corpul fizic, ci din I Cor. 15, 44-46 îl interesa ideea că ordinea revelată iconomică dumnezeiască este aceea de a cunoaște **trecerea** de la material la spiritual. Această ordine are drept consecință demonstrarea că „spiritualul” există la sfârșit și nu la început; că există cu adevărat mai întâi omul fizic și abia apoi „omul spiritual”. Întâi primul Adam și apoi ultimul Adam (*Hristos*), căci spune Sfântul Irineu: „*Trebuia ca omul să fie întâi modelat, apoi, după ce a fost modelat, el a primit un suflet și abia apoi, numai el, primea comuniunea cu Duhul. Iată de ce primul Adam a fost un suflet viu, dar al doilea Adam a fost făcut duh viu care însuflețește. De altfel, cel care a fost făcut suflet viu inclinându-se spre rău, a pierdut viața, și același om, întorcându-se spre bine a primit Duhul care însuflețește, a găsit viața*”⁶⁴.

Aceasta înseamnă că omul creat la început nu este unul *duhovnicesc*, ci fizic⁶⁵. În acest sens Sfântul Irineu spune: „*Adam avea în el un început al prezenței Duhului, pe care l-a pierdut datorită încălcării poruncii divine*”⁶⁶. Este, de altfel, și ceea ce amintește sfârșitul citatului irineian prezentat mai sus, prin lipsa lui de simetrie. Dacă a face rău aduce moartea, a face bine nu înseamnă

⁶⁴ „*Ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, φησὶν ὁ ἀπόστολος, τουτο ὡς πρὸς ἡμᾶς τοὺς νθρώπους λέγων, ἀλλὰ πρῶτον τὸ ψυχικόν, εἰθ οὕτως τὸ πνευματικόν. Εἰκοτῶς ἔδειγάρ πρῶτον πλασθῆναι τὸν ἄνθρωπον, καὶ πλασθέντα προσλαβεῖν ψυχὴν, εἰθ οὕτως τὴν υἰκοινωνίαν τοῦ τοῦ Πνεύματος εἰσδέξασθαι. Διὸ καὶ ὁ πρῶτος Ἀδάμ ἐγένετο εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ δεύτερος Ἀδάμ εἰς Πνεῦμα ζῶσοποιον*”. (Irineu de Lyon, *Adversus haeresis*, V, 12, 2 –S.C. nr. 153, p. 149).

⁶⁵ Cf. A. Orbe, *Teologia de san Ireneo. Comentario al Libro del “Adversus Haeresis”*, Madrid, vol. I, 1985, p. 555.

⁶⁶ „*Ὅτι φησὶν, τὴν ἀπὸ τοῦ πνεύματος τῆς ἀγιωσύνης στολὴν ἀπέβαλον δια τῆς παρακοῆς, καὶ νῦν γινώσκω ἀξίος ὢν τοιούτου σκεπάσματος τοῦ ἡδονῆν μὲν μηδεμίαν παρέχοντος, δάκνοντος δὲ καὶ κεντούντος τὸ σῶμα*.”. (Irineu de Lyon, *Adv. haeresis*, III, 23,5 în *Des heiligen Irenaus. Funf Bucher gegen die Haeresien*, p. 313-314).

neapărat ați da viața, dar înseamnă, în plus, să dobândești și Duhul Sfânt. De reținut este faptul că în concepția Sfântului Irineu viața dată lui Adam prin actul creației sale, nu este, strict vorbind, o viață spirituală. Adam *nu* era încă „spiritual”. Într-adevăr, pentru Sfântul Irineu a fi spiritual înseamnă să trăiești din Duhul lui Dumnezeu, pentru că „*El este substanța noastră, adică compoziția sufletului și a trupului, care, primind Duhul lui Dumnezeu, constituie deplin pe omul spiritual*”⁶⁷. Așadar, principiul vieții primului Adam este cel fizic, sau cum mai spunea Sfântul Irineu: „*Este sufletul vieții sau sufletul*”⁶⁸, care este incapabil să dea la infinit viața omului”⁶⁹. Însă principiul vieții ultimului Adam (lui Hristos) este cel spiritual, este însuși Duhul lui Dumnezeu. Astfel, Sfântul Irineu comentează textul paulin citat mai sus, arătând că trecerea de la condiția fizică la cea spirituală corespunde unei veritabile schimbări a modului de a fi al ființei umane. Omul fizic trăiește prin suflet, omul spiritual însă prin Duhul Sfânt: „*Semănat trup fizic va reînvia trup spiritual. Fără nici o îndoială, Apostolul ne învață prin aceasta că nu ne vorbește nici despre suflet și nici despre spirit, ci despre trupuri moarte. Așa sunt într-adevăr trupurile fizice, adică participând la un suflet: atunci când îl pierd, ei mor; apoi reînviolate de Duhul, ele devin trupuri spirituale, pentru a poseda prin Duhul o voință care rămâne pentru totdeauna*”⁷⁰.

Acest extras irinean ne arată că a învia și a trăi prin Duhul Sfânt marchează desăvârșirea, împlinirea măsurii întregii mântuirii. Se vede că, pentru Sfântul Irineu, mântuirea constă în trecerea de la condiția fizică a primului Adam (al păcatului) la condiția spirituală a noului Adam, Iisus Hristos („*Viața noastră*”)⁷¹. Iată cum înțelege Sfântul Irineu textul paulin din I Cor. 15,22 („*Așa precum toți mor în Adam, tot așa prin Hristos toți vor învia*”): „*Într-adevăr, carnea este aceea pe care Domnul o va reda vieții, pentru că, așa cum noi murim*

⁶⁷ „*Οτι τό Πνευμα του Θεου οίκει έννοις· άσώματα γαρ πνεύματα ούκ έσονται ανθρωποι πνευματικοί*”. (Irineu de Lyon, *Adv. Haeresis*, V, 8,2, din S.C. nr. 153, p. 97).

⁶⁸ Facem precizarea că Sfântul Irineu identifică „sufletul” cu „*suflarea de viață*” în termenii biblici din Geneză 2,7. A se vedea pe larg *Adversus haeresis* V, 12,2-6 (S.C. 153, pp. 143-151) și V, 14,4-13 (pp. 183-195). Vezi această dezbatere la J. Fantino, *La theologie d'Irenee*, Paris, 1994, pp. 331-335.

⁶⁹ Irineu, *Adv. haeresis*, V, 12,1 (S.C. 153, p. 141-142).

⁷⁰ „*Σπείρεται σωμα ψυχικόν, έγείρεται σωμα πνευματικόν. Αναμφιβόλως έδίδαζεν ότι ουτε περί ψυχης ούτε περί Πνεύματος ό λόγος έστίν αυτω, αλλά περι των νενεκρωμένων σωμάτων. Ταυτα γαρ, σώματα ψυχικά, τουτέστι μετέχοντα ψυχης, ην και αποβαλόντα νεκροται· επειτα διά του Πνεύματος έγερθέντα γίνεται σώματα πνευματικά, ίνα διά του Πνεύματος άεί παραμένουσιν έχωσι τήν ζωήν*”. (Irineu de Lyon, *Adv. Haeresis*, V, 7,2 –S.C. 153, p. 91).

⁷¹ A se vedea pe larg *Adversus haeresis*, V, 12,2-6 (S.C. 153, pp. 143-151) și V, 13,4-7 (pp. 175-181).

toți prin Adam, pentru că suntem fizici, tot așa noi trăim toți în Hristos, pentru că suntem spirituali, după ce am aruncat, nu lucrarea modelată de Dumnezeu, ci poftele nemăsurate ale cărnii și am primit Duhul Sfânt”⁷². Prin urmare, înțelegem că Sfântul Irineu utilizează termenii „fizic” și „spiritual” prin extensiune, deoarece el interpretează acest text în funcție de trecerea de la fizic la spiritual, descris de Apostolul Pavel ceva mai departe, în I Cor. 15, 44-46. Această trecere nu este opera ființei umane, ci lucrarea însăși a Creatorului⁷³, s-au și mai precis, a Cuvântului întrupat în persoana Fiului lui Dumnezeu, Iisus Hristos, Domnul și Mântuitorul nostru, care dă Duhul Sfânt oamenilor. Numai că, pe de altă parte, primirea Duhului permite să se alunge poftetele păcătoase din om, sau mai exact supunerea la poftete, ca consecință a păcatului, precum și moartea. Este adevărat că în alte texte paralele, Sfântul Irineu afirmă categoric că moartea este consecința călcării poruncii lui Dumnezeu date lui Adam⁷⁴. Cum să împaci cele două afirmații pe care Sfântul Irineu le găsește în scrierile scripturistice și în special la Sfântul Pavel? Pe de o parte, oamenii sunt supuși morții pentru că Adam nu a ascultat porunca divină (cf. I Cor. 15,22; Rom. 5,12), iar pe de altă parte, ei mor prin Adam pentru că sunt fizici, iar învierea este transformarea fizicului în spiritual, căci „se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc...” (I Cor. 15,44). Dar, condiția fizică a lui Adam este dependentă de păcat? Noi am văzut că și Adam a avut un început de viață spirituală înainte să încalce porunca divină, condiția sa nefiind totuși una pur și deplin spirituală. Aceasta nu poate fi posibilă decât numai în Duhul lui Iisus Hristos.

În esență, componenta umană trup-suflet, este muritoare. Iată de ce Sfântul Irineu afirmă că „omul este muritor prin natura sa”⁷⁵, pentru că sufletul „este incapabil să dea viață la infinit trupului”⁷⁶. Dar, în același timp, ființa umană este capabilă să primească incoruptibilitatea, adică să treacă de la condiția fizică a primului (vechiului) Adam la condiția spirituală a ultimului (Noului) Adam – Hristos. Această „trecere” sau „reînnoire” a venit să o împlinească Domnul nostru

⁷² „Ταύτην ουν ὁ Κύριος ἤλτε ζωοποιων, ινα, ως ἐν τῷ Ἀδάμ πάντες ἀποθνήσκομεν ὅτι ψυχικοί, ἐν τῷ Χριστῷ ζήσωμεν ὅτι πνευματικοί, αποθεμενοι ον το πλάσμα του Θεου, ἀλλά τας ἐπιθυμίας της σαρκος, καί προσλαβοντες τό Πνευμα τό αγιον”. (Irineu de Lyon, *Adv. Haeresis*, V, 12,13 –S.C. 153, p. 151).

⁷³ Cf. Irineu, *Adv. haeresis*, V, 13,3-5 (S.C. 153, pp. 171-175).

⁷⁴ A se vedea Irineu, *Adversus haeresis*, III, 23,5-7, din colecția *Bibliothek der Kirchenvater*, pp. 313-315.

⁷⁵ „Ο ανθρωπος ὅτι αὐτός μὲν ἀσθενης καί φουσεὶ θνητός”. (Irineu de Lyon, *Adv. Haeresis*, V, 3,1 – S.C. 153, p. 43).

⁷⁶ „Ἡ ουν πνοή προσκαιρον”. V, 12,2 (Irineu de Lyon, *Adv. Haeresis*, V, 12,2 –S.C. 153, p. 147).

Iisus Hristos, ultimul Adam, care comunică cu Duhul Sfânt, pentru că El, ca Domn și Dumnezeu, este însuși Cuvântul lui Dumnezeu făcut om. Această remarcă pune într-o altă lumină afirmațiile Sfântului Irineu, în sensul că atât ca om desăvârșit, cât și ca Dumnezeu adevărat, Iisus Hristos a realizat, împlinit și desăvârșit „mântuirea”, adică trecerea de la condiția fizică la condiția duhovnicească prezentată mai sus. Aceasta și pentru că condițiile fizică și spirituală, care exprima începutul și sfârșitul iconomiei dumnezeiești, sunt cele ale unor persoane care nu se situează la același nivel. Adam este primul om și prin aceasta el aparține creației. Iisus este Fiul lui Dumnezeu devenit om, care unește în El ceea ce este necreat și creat, și acționează atât ca om, cât și ca Dumnezeu deplin. *Trecerea* de la condiția fizică la cea spirituală este, în consecință, rezultatul Întrupării Fiului și al acțiunii Sale revelatoare în lume. Este ceea ce, de fapt, Hristos manifesta prin realizarea „trecerii”, relevând că El este însăși „Chipul” (εικον), iar Adam nu este decât o schiță, „după Chipul” (κατα εικονα). Această înlănțuire în abordarea teologică trebuie înțeleasă, așa cum am precizat mai sus, în contextul încălcării poruncii divine de către Adam și a consecințelor căderii lui în păcat. Este vorba de trei puncte teologice pe care Sfântul Irineu le abordează succesiv.

Trecerea de la condiția fizică la cea spirituală nu este determinată ori condiționată de păcat, ci se realizează prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu în persoana Domnului nostru Iisus Hristos. Sfântul Irineu vede în vindecarea orbului de la scâldătoarea Siloamului (In. 9, 1-41), figura desăvârșirii mântuirii prin Cuvântul întrupat. Așa se face că el interpretează în amănunt acest episod din Evanghelie⁷⁷. În primul rând, el amintește de faptul că condiția orbului din naștere nu se datorează păcatului, așa cum și Iisus o afirma textual: „Nici el n-a păcătuit, nici părinții lui” (Cf. In. 9,3). Dar Iisus distinge cu grijă bolile, care sunt consecințe ale păcatului, cum este cazul orbului ce se afla în această stare pentru a împlini opera lui Dumnezeu („...ci ca să se arate în el lucrările lui Dumnezeu”). După Irineu această operă constituie actul Creatorului însuși. El remarcă că gesturile împlinite de Iisus pentru a însănătoși orbul („...a scuipat jos și a făcut tină din scuipat, și a uns cu tină ochii orbului” –In. 9,6) sunt mai precis cele pe care Creatorul le efectua pentru a-l crea pe Adam: „Și a luat Domnul Dumnezeu țărână din pământ și a făcut pe om” (cf. Fac. 2,7). Iată cum interpretează mai departe Sfântul Irineu vindecarea orbului: „Această operă a lui Dumnezeu este modelarea omului, pentru că este printr-un act prin care Dumnezeu a efectuat

⁷⁷ A se vedea pe larg interpretarea Sfântului Irineu de Lyon, *Adversus haereses* V, 15, 2-4 și 16, 2 (S.C. 153, pp. 203-213 și 217-219).

această modelare, după ceea ce spune Geneza 2,7. De aceea Domnul a scuipat pe pământ, a făcut noroi și l-a introdus în ochii orbului, arătând prin aceasta cum a fost modelarea lui originală, [...] manifestând mâna lui Dumnezeu prin care omul a fost modelat din lut. Pentru că ceea ce Cuvântul Artisan a omis să modeleze în sânul matern, el a împlinit în plină zi „pentru ca opera lui Dumnezeu să se manifeste prin el”(In. 9, 6)”⁷⁸. Foarte interesant, mai departe, este faptul că acțiunea Cuvântului întrupat nu se limitează doar la a reda vederea orbului. Cuvântul termină, de fapt, modelarea ce corespunde condiției fizice a omului, însă trimitând orbul să se spele în scaldătoarea Siloam, act care figurează Botezul și care redă omului pe Duhul Sfânt, Iisus îi dă posibilitatea orbului să acceadă la condiția spirituală. Însănătoșirea orbului este, astfel, pentru Irineu, simbolul mântuirii ca împlinire a creației, simbolul trecerii de la condiția primă la noua condiție, adusă de Domnul Iisus Hristos⁷⁹. Este vorba într-adevăr de a termina de modelat omul „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”.

Tema omului „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu” este centrală în antropologia irineană și constituie o piesă esențială în arsenalul dezbatelor Sfântului Irineu împotriva ideilor gnostice. Noțiunile de „chip” și „asemănare” au fost studiate cu atenție de Sfântul Irineu⁸⁰ și ele sunt reluate aici numai în perspectiva realizării planului lui Dumnezeu, care este iconomia divină, și despre care Sfântul Irineu găsește un rezumat în afirmația din Geneză: „Să facem om după chipul și asemănarea Noastră” (Fac. 1,26).

Vom preciza, mai întâi, că pentru Sfântul Irineu, „chipul” este distinct de „asemănare”. Asemănarea exprimă prezența Duhului Sfânt în om, prezență care continuă modelarea ființei umane pentru a o face mai asemănătoare „Chipul Dumnezeului Celui adevărat” (cf. Col. 1,15), care este Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat⁸¹. Pentru Irineu, „chipul” implică corporalitate și vizibilitate⁸². „Chipul” presupune, într-adevăr, un substrat material și o formă care exprimă

⁷⁸ „...Ουτε ουτος ήμαρτεν ουτε οί γονεις αύτου, άλλί ίνα φανερωθη τά εργα του Θεου έν αυτω”. (Irineu de Lyon, *Adversus haereses*, V, 15, 2, în S.C. 153, p. 205).

⁷⁹ Cf. A. Orbe, *Teologia de san Ireneo...*, vol. II, p. 57.

⁸⁰ În acest sens, a se vedea pe larg aprofundările lui J. Lawson, *The Biblical Theology of saint Irenaeus*, London, 1948, pp. 200-213; G. Wingren, *Man and the Incarnation*, London-Edinburgh, 1959, p. 201 ș.u.; A. Orbe, *Antropologia de san Ireneo*, Madrid, 1969, pp. 89-148; Idem, *Teologia de san Ireneo, ed. cit.*, vol. I, pp. 266-304 și alții.

⁸¹ Cf. Sfântul Irineu, *Adversus haeresis*, IV, 39,2-3 (în S.C. 100, *Irénée de Lyon, Contre les heresies, Livre IV*, vol. II, Les éditions du Cerf, 29, Paris, 1965, pp. 965-971).

⁸² „Chipul” deține un substrat material și o formă, conform spuselor Sfântului Irineu de Lyon în *Demonstrația propovădurii apostolice*, pp. 75-77. (A se vedea pe larg dezbaterile lui J. Fantino, *L'homme, image de Dieu chez saint Irenée de Lyon*, Paris, 1986, pp. 88-89).

asemănarea cu modelul. Substratele modelului și a copiei pot fi diferite, dar ei trebuie să dețină un conținut material pentru a avea o formă. De unde și critica radicală îndreptată împotriva doctrinei gnostice privind noțiunea chipului. Pentru gnostici, noțiunea de „chip” exprimă o relație ierarhică între două ființe, modelul având o anterioritate și, deci, superioritate ontologică asupra chipului. Acest tip de relație există între ființele de substanțe diferite. O ființă fizică sau materială poate, astfel, fi imaginea unei ființe spirituale. Relațiile de acest tip există și între creaturile spirituale. Este una dintre trăsăturile care permit explicarea structurii pleromei (πλερωμε). Pentru Sfântul Irineu, însă: „*nu există imagine spirituală fără substrat material. În consecință Fiul, ca și fiu născut din femeie, nu este „chipul” lui Dumnezeu. Chipul lui Dumnezeu în ființa umană este Fiul întrupat în care Î-l vedem pe Tatăl*”⁸³. Prin Întruparea Sa, Cuvântul lui Dumnezeu face imaginea vizibilă și stabilește darul Duhului care duce *asemănarea* la perfecțiune. Aceasta a fost pierdută de Adam prin păcat. Dar Sfântul Irineu insistă pe schița care era Adam, în raport cu aceea pe care Iisus Hristos o are și ne-o transmite nouă. În Adam „asemănarea” nu este decât un început, ceea ce face parte din „*condiția de copilărie*” a lui Adam⁸⁴. Cu Hristos, însă, asemănarea cuprinde „*imprimarea*” Duhului, adică arată prezența permanentă a Duhului Sfânt în om. Diferența între cei doi Adami ține de faptul că al doilea este Fiul lui Dumnezeu, făcut om, Arhetip al ființei umane, Arhetip al lui Adam cel dintâi zidit. Altfel spus, pierderea asemănării înseamnă același lucru cu pierderea Duhului, care datorită Cuvântului, care nu era venit în trup, „*în timpurile de dinainte se spunea bine că omul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu, dar aceasta (asemănarea) nu era încă vizibilă, pentru că Cuvântul era încă invizibil, și doar după „Chipul” Lui omul a fost făcut, motiv pentru care asemănarea s-a pierdut așa de ușor*”⁸⁵.

Imediat după Înălțarea cu trupul la cer, adică la Rusalii, Iisus Hristos a dat oamenilor, prin Sfinții Săi Apostoli, Duhul Sfânt „*într-o manieră stabilă, arătându-l pe om din plin asemănător cu Tatăl, vizibil prin modul Cuvântului de*

⁸³ Cf. Irineu, *Adv. haeresis*, IV, 6,6 (S.C. 100, pp. 449-451).

⁸⁴ Care nu reprezintă altceva decât condiția de „*nematurizare în cunoaștere și deliberare*”, după cum spune J. Lawson în *The Biblical Theology of saint Irenaeus*, ed. cit., p. 213. Sfântul Irineu cuprinde curăția protopărinților în sintagma „*în ei nu erau simțămintele nepăcătoase ale copilăriei*”. Înainte de cădere, ei aveau „*natura sănătoasă*”. „*Astfel, ei nu se rușinau când se sărutau și se îmbrățișau unul pe altul în curăție, aidoma copiilor*”. (Cf. J. Fantino, *La theologie d'Irenee*, pp. 340-342, cu explicații la nota 155).

⁸⁵ „*Εν τοῖς γὰρ πρόσθεν χρόνοις ἐλέγετο μὲν κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγονέναι τον ἀνθρώπον, οὐκ ἐδείκνυτο δέ· ἐπι γὰρ ἀόρατος ἦν ὁ Λόγος, οὐ κατ' εἰκόνα ὁ ἀνθρώπος ἐγγένοι' διὰ τουτο δέ καὶ τὴν ομοίωσιν ραδίως ἀπέβαλεν*”. (Sfântul Irineu, *Adversus haereses*, V, 16, 2, în S.C. 153, p. 217).

*acum înainte vizibil*⁸⁶. Adam este creat „după chipul Fiului” care urma să se întrupeze. Aceasta înseamnă că Dumnezeu Tatăl l-a creat pe om din țărână uitându-Se la Fiul Său, ”Chipul adevăratului Dumnezeu”, Care mai târziu Se va întrupa și Se va face întru totul asemănător omului, afară de păcat, întru Duhul Sfânt. Dar extrasul precedent ne mai învață că chipul lui Dumnezeu nu este vizibil în ființa umană, și nu din cauza păcatului, ci pentru că modelul nu era încă apărut, pentru că Fiul lui Dumnezeu nu era încă întrupat. Vizibilitatea chipului lui Dumnezeu este asociată evenimentului Întrupării⁸⁷, pentru că „chipul lui Dumnezeu, este Fiul, după imaginea căruia a fost făcut omul. Și de aceea, în ultimul timp, El a apărut pentru a arăta că imaginea îi seamăna Lui”⁸⁸. Pe această linie, a ceea ce procura Iisus Hristos, trebuie așezată întrebarea cu privire la raportul dintre condiția fizică a lui Adam și cea a păcatului. Condiția spirituală pe care o comunică Hristos este „o perfecțiune” pornind de la prima condiție a lui Adam, înainte de călcarea poruncii divine. Răul este secundar, și el este întrebuițat într-un mod pedagogic de Dumnezeu pentru a duce, de fapt, tot la desăvârșire⁸⁹.

Păcatul este înțeles de Sfântul Irineu de Lyon ca încălcarea a legii paradisiace a vieții veșnice. În ipoteza în care omul ar fi păzit legea paradisiacă, el avea să rămână „întotdeauna așa cum era, adică nemuritor”⁹⁰. Iar dacă a păcătuit, ființa umană nu stă la originea păcatului, căci doar Satan este desemnat ca și autor de *apostazie*. Aceasta este învățătura constantă la Sfântul Irineu⁹¹. Satan și îngerii săi aveau în sarcină lumea pământească. El era intendentul, iar nu stăpânul. Această lume, era destinată omului⁹². Din gelozie, Satan a provocat încălcarea poruncii de către Adam și Eva, făcând astfel să intre răul și moartea în lume. Această concepție despre originea răului și a păcatului provine din iudaismul sfârșitului celui de-al II-lea Templu⁹³. Astfel, Satan îl antrenează pe Adam spre

⁸⁶ „...καὶ τὴν ὁμοίωσιν βεβαίως ἀποκαέστησεν, συνεξομοιώσας τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀοράτῳ Πατρὶ διὰ τοῦ βλεπομένου Λόγου”. (Sfântul Irineu, *Adversus haereses*, V, 16, 2, în S.C. 153, p. 217).

⁸⁷ Cf. Sfântul Irineu, *Adversus haereses*, IV, 6, 6, în S.C. 100, pp. 449-451.

⁸⁸ Idem, *Demonstrația propovăduirii apostolice*, pp. 84-85. (Recomandăm spre aprofundare G. Pelland, *Une etape importante des études irenéennes*, în „Gregorianum” nr. 78 / 1997, p. 140-141.

⁸⁹ A se vedea pe larg dezbaterile lui A. Lunčan, *L'histoire de salut chez les Peres de l'Eglise*, Paris, 1964, pp. 99-101.

⁹⁰ Sfântul Irineu de Lyon, *Demonstrația propovăduirii apostolice*, pp. 78-79.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 79-80 și Idem, *Adversus haereses* IV, 41, (în S.C. 100, pp. 983-995) și cartea a V-a, 21, (S.C. 153, pp. 261-279).

⁹² Idem, *Demonstrația propovăduirii apostolice*” p. 75.

⁹³ Despre această perioadă, a se vedea aprofundările lui D.R. Schultz, *The Origin of Sin in Irenaeus and Jewish Pseudepigraphical Literature*, în „Vigilance Chretienne” nr. 32, 1978, pp.

încălcarea poruncii divine și pornind de aici, condiția fizică a ființei umane este marcată de supunerea față de păcat, de moarte și mai ales lui Satan. Pentru aceasta și condiția spirituală adusă de Domnul nostru Iisus Hristos este prezentată ca o *trecere* de la această stare de sclavie. Toți oamenii de la Adam se află într-o condiție a păcatului și a morții; dar toți primesc viața *în* și *prin* Iisus Hristos. Aceasta nu este altceva decât înțelesul acordat mântuirii în sens de *trecere* de la condiția fizică a neascultării la condiția spirituală de ascultare, pe care Sfântul Irineu o interpretează astfel: „*Pentru că, în felul în care, prin neascultarea unui singur om, care a fost primul, modelat dintr-un pământ virgin, mulți au păcătuit și și-au pierdut viața, tot așa trebuia ca prin ascultarea unui singur om, care este, primul, născut din Fecioara, mulți sunt iertați și primesc mântuirea*”⁹⁴.

Ce relație poate să existe între această afirmație și perspectiva precedentă, care vede mântuirea ca trecere de la condiția fizică la condiția spirituală? Pentru Sfântul Irineu răspunsul îl găsim în Sfânta Evanghelie, unde Iisus Însuși dă un sens acestui mister, atunci când face referire la semnul lui Iona (cf. Matei 12, 38-42; Luca 11, 29-32). Astfel, interpretarea textului Epistolei către Romani trece prin înțelegerea semnului lui Iona redat de Mântuitorul Iisus Hristos. Iona este figura umanității întemnițată și apoi salvată. La fel cum Iona a fost închis în pântecul chitului mării și a fost salvat prin mila lui Dumnezeu, tot așa, umanitatea înghițită de monstrul, care este moartea, este salvată de Iisus Hristos: „*Dumnezeu a permis ca Iona să fie înghițit de monstrul marin, nu ca el să dispară și să piară cu totul, ci pentru că, după ce a fost aruncat de monstru, să fie întru toate mai supus lui Dumnezeu și să-l slăvească mai mult [...] La fel, de la început, Dumnezeu a permis ca omul să fie înghițit de marele monstru, autor al încălcării poruncii divine, nu pentru ca el să dispară și să piară cu totul, ci pentru că*

161-190; despre diversitatea concepțiilor, și în particular despre rolul lui Adam, vezi J.R. Levison, *Portraits of Adam in Early Judaism*, Sheffield, 1988; iar despre păcat, a se vedea studiile lui G.H. Baudry, *Le peche originel dans les écrits de Qoumran*, în „*Melanges de Sciences Religieuses*” nr. 49, 1992, pp. 7-23; *Idem*, *Le peche originel dans les pseudepigraphes de l’Ancien Testament*, în „*Melanges de Sciences Religieuses*” nr. 49, 1992, pp. 163-192 și *Idem*, *Le peche originel chez Philon d’Alexandrie*, în „*Melanges de Sciences Religieuses*” nr. 50, 1993, pp. 99-115.

⁹⁴ „*Εδει ουν τον μέλλοντα αποκτείνειν την άμαρτιαν και τον θανάτου ένοχου εξαγοράζειν άνθρωπον αυτό τουτο γενέσθαι όπερ ην έκείνος, τουτέστιν άνθρωπον τον υπό μέν της άμαρτίας δουλωθέντα, υπό δέ του θανάτου κατεχόμενον ζνα ή άμαρτία ύπ’ άνθρωπου άναιρεθη και ό ανθρωπος έξέλθη του θανάτου*”, (Sfântul Irineu, *Adversus haereses*, III, 18, 7 – din colecția *Bibliothek der Kirchengvater*, pp. 291-292).

*Dumnezeu pregătea dinainte primirea mântuirii pe care a efectuat-o Cuvântul, prin intermediul semnului lui Iona*⁹⁵.

Sfântul Irineu reia învățătura paulină din Epistola către Romani cap. 5, dar insistă mai mult asupra noțiunii de „închidere”. Prin neascultarea lui Adam, toți oamenii sunt „închiși” în păcat și moarte: „...în Adam, întâiul creat, am fost cu toții încătușați și dați morții prin nesupunerea lui”⁹⁶; însă prin ascultarea față de Hristos, toți sunt la fel de închiși, dar spre a fi deschiși vieții veșnice. Mântuirea este, în consecință, și acolo, considerată ca o *trecere* de la neascultare la ascultare, de la moarte la viață, trecere pe care Sfântul Irineu o găsește exprimată într-un alt text paulin: „Dumnezeu *i-a închis pe toți oamenii în neascultare, pentru ca pe toți să-i miluiască*” (Rom. 11,32)⁹⁷. Umanitatea închisă în moarte este salvată de Hristos prin Învierea Sa, care îi comunică viața Duhului.

Noi am văzut că în încălcarea poruncii, Satan este cel care îi îndeamnă pe Adam și pe Eva să se îndepărteze de Dumnezeu. Sfântul Irineu reia această doctrină iudeo-creștină, pe care o adaptează la propria sa concepție teologică referitoare la creație și la transfigurarea ei. El distinge în creație două lumi. Prima este constituită din lumea cerească, din puterile care locuiesc în ea și din astre; a doua lume este cea terestră, sub-lunară, situată sub primul cer⁹⁸. Aceste două lumi sunt supuse schimbării, dar într-un mod diferit⁹⁹. Pentru creaturile celeste schimbarea intervine în profunzime și numai într-un moment precis: determinarea îngerilor în bine sau în rău și transformarea astrelor la sfârșitul timpurilor. Pentru creaturile terestre însă schimbarea este una profundă și permanentă. Îngerii văd condiția lor determinată prin alegerea pe care ei o fac, pentru sau împotriva

⁹⁵ „Ὡσπερ γὰρ ἠνέσχετο καταποθῆναι Ἰωαννὰ ὑπὸ τοῦ κητοῦς, οὐκ ἵνα καταποθῆις παντελῶς ἀπόληται ἀλλ’ ἵνα ἐξεμεθῆις μαλλον ὑποταγῆ τῷ Θεῷ καὶ πλειον δοξάσῃ τὸν τὴν ἀνέλπιστον αὐτοῦ σωτηριᾶν χαρισάμενον (...) οὕτω δὴ καὶ ἀπ’ ἀρχῆς ἠνέσχετο ὁ Θεὸς τὸν ἀνθρώπον καταποθῆναι ὑπὸ τοῦ μεγάλου κητοῦς τοῦ αἰτίου γεγονότος τῆς παραβάσεως, οὐκ ζῆνα καταποθῆις παντελῶς ἀπόληται, ἀλλὰ προκαταρτίσας εὐρεσιν σωτηρίας τὴν γενομένην ὑπὸ τοῦ Λογοῦ διὰ τοῦ σημείου Ἰωανᾶ”.

(Sfântul Irineu, *Adversus haereses*, III, 20, 1, – din colecția *Bibliothek der Kirchenvater*, pp. 296).

⁹⁶ Sfântul Irineu de Lyon, *Demonstrația propovăduirii apostolice*, p. 95.

⁹⁷ Idem, *Adversus haereses* I, 10, 3 – din colecția *Bibliothek der Kirchenvater*, pp. 34. De altfel, textul paulin la care facem referire figurează pe lista chestiunilor considerate de Sfântul Irineu ca fiind exemple prin excelență ale dezbaterilor teologice legitime. (Această listă figurează și în aprofundarea lui J. Fantino, *La teologie d’Irenee*, pp. 61-65).

⁹⁸ Despre cosmologia Sfântului Irineu, a se vedea pe larg J. Fantino, *La teologie d’Irenee*, p. 323 ș.u.

⁹⁹ Că “lumea celestă” este de asemenea marcată de temporalitate și e destinată oarecum schimbării, este o diferență caracteristică gândirii Sfântului Irineu în raport cu concepția cosmologică comună epocii sale. (Vezi J. Fantino, *op.cit.*, pp. 326-328).

dorinței lui Dumnezeu. Această capacitate, de a se determina în raport cu planul divin, este caracteristică Sfântului Irineu stadiului „adult”, adică stadiului terminat, al îngerilor. Iată de ce această determinare este irevocabilă. Dar nu la fel e și pentru ființa umană: Adam *a fost creat copil*, adică în incapacitatea de a face o alegere matură, gândită în raport cu planul lui Dumnezeu. El trebuia să crească pentru a se putea determina liber. Încălcarea poruncii l-a precipitat pe Adam și toată specia umană a pășit pe un drum semănat cu încercări. Cu toate acestea, în determinarea efectuată de protopărinții Adam și Eva prin încălcarea poruncii, nu este una definitivă, ținând cont de starea lor „copilărească”. Iată de ce Adam va fi mântuit, și pentru ce Dumnezeu a lăsat să intervină moartea ca limită asupra răului și în raport cu păcatul¹⁰⁰.

Din această perspectivă, încălcarea poruncii divine de către Adam antrenează, și pentru specia umană, supunerea la păcat și la moarte. Or, acesta este un punct esențial ce trebuie subliniat: condiția lui Adam înainte de încălcarea poruncii nu este, pentru Sfântul Irineu, identică cu aceea oferită de Iisus Hristos. Este ceea ce Irineu vrea să exprime vorbind de condiția nevinovată de copil a lui Adam¹⁰¹. Spre deosebire de tradiția teologică ulterioară, atât răsăriteană cât și apuseană, Sfântul Irineu nu-i consideră pe Adam și Eva ca fiind posesori ai unei inteligențe perfect luminate, nici ai unei experiențe morale destul de câștigate. Aceste două caracteristici trebuia cucerite de primii oameni prin efort ascetic, care corespunde unei creșteri ce durează continuu¹⁰². Dacă comparăm situația lui Adam și a lui Iisus Hristos, Cel de al doilea Adam, suntem conduși să distingem *perfectiunea* sau sfințenia lui Adam înainte de cădere în raport cu perfectiunea desăvârșită a lui Iisus Hristos și, apoi, a sfinților care au luptat împotriva păcatului. Sfântul Irineu nu vorbește explicit de această distincție, dar ea este subînțeleasă logic în scrierile sale, ce apare net atunci când pune în paralel situația celui dintâi Adam și a lui Iisus Hristos.

În funcție de ceea ce precede, înțelegem că modelarea ființei umane „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu” implică familiaritatea reciprocă a omului în raportul său cu Dumnezeu și a lui Dumnezeu cu omul. Căci prin Întrupare Sa iconomică, adică prin ceea ce este și prin ceea ce face, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului, îl „determină” pe Dumnezeu să fie în comuniune cu ființa umană, și ființa umană să intre și să rămână în comuniune deplină cu

¹⁰⁰ Această idee este dezvoltată admirabil de Sfântul Irineu în *Adversus haereses* III, 23, 6, (din colecția *Bibliothek der Kirchenvater*, pp. 312).

¹⁰¹ Vezi dezbaterile pe larg la A. Orbe, *Teologia de san Ireneo*, pp. 57-61.

¹⁰² Această diferență dintre gândirea teologică a Sfântului Irineu și tradiția teologică ulterioară, este bine exprimată de Lawson în *The Biblical Theology of saint Irenaeus*, ed. cit., pp. 213-215.

Dumnezeu¹⁰³: „Așadar El l-a unit pe om cu Dumnezeu și a săvârșit împăcarea și comuniunea între Dumnezeu și om, pentru că nu am fi putut primi, după Lege, în nici un alt mod participarea la nesticăciune, dacă nu ar fi venit El la noi. (...) Nesticăciunea (...) prin Întrupare s-a făcut văzută”¹⁰⁴. Pentru că, planul lui Dumnezeu a fost ca oamenii să învețe să-L cunoască și să aleagă liber să trăiască cu El, adică să-L asculte și să facă binele, „Dumnezeu având o răbdare mare, omul a cunoscut binele ascultării și răul neascultării, pentru ca ochiul spiritului său să câștige experiența uneia și a alteia, să facă alegerea binelui cu hotărâre și să nu fie nici leneș nici neglijent în ceea ce privește porunca lui Dumnezeu [...] Iată de ce omul a primit o capacitate dublă posedând cunoașterea și a unuia și a altuia, pentru a alege binele cunoscându-i cauza. Această cunoaștere a binelui, cum ar fi putut s-o aibă omul, dacă n-ar fi ignorat contrariul său? Pentru că mai ferm și mai de necontestat este percepția obiectelor prezente decât o conjunctură rezultată dintr-o supoziție. Pentru că, la fel cum limba câștigă prin gust experiența dulceții și a amarului,...la fel și spiritul, după ce a câștigat prin experiența și de la unul și de la altul cunoașterea binelui, devine scrupulos de atent în a-l păstra în ascultarea lui Dumnezeu”¹⁰⁵. Ca atare, ființa umană învață să cunoască prin experiența contrastelor. La fel este cu răul și cu moartea. Cunoscând aceste rele, ființa umană primește de la Dumnezeu o împlinire mult mai mare, pe care el n-ar fi obținut-o prin experiență proprie. El nu poate avea o împlinire aici, decât pe această cale.

Rezumând ideile prezentate mai sus sub forma unei concluzii aici, vom spune că pentru Sfântul Irineu mântuirea este *trecerea* de la condiția fizică a primului Adam la condiția duhovnicească a ultimului Adam –Iisus Hristos. Mântuirea este în același timp, *trecerea* de la moarte la viață, de la ignorantă la

¹⁰³ A se vedea această chestiune dezbătută pe larg de P. Evieux, *Theologie de l'accoutumance chez saint Irénee*, în „Revue de Sciences Religieuses” nr. 55, Paris, 1967, pp. 24-26.

¹⁰⁴ Sfântul Irineu de Lyon, *Demonstrația propovăduirii apostolice*, pp. 94-95.

¹⁰⁵ „Μακροθυμήσαντος ουν του Θεου, εγνωκεν ο ανθρωπος και το καλον της υπακοης και το πονηρον της παρακοης, ινα ο του νου οφθαλμος των αμφοτερων λαβων πειραν την εκλογην των βελτιονων μετα κρισεως ποιηση και μηποτε νοθρος μηδε αμελης της εντολης γενηται Θεου (...) Δια τουτο και διπλα εσχε τα αισθηηρια, την των αμφοτερων επιγνωσιν έχοντα, ινα την εκλογην των βελτιονων μετά παιδείας ποιηση. Την δε παιδειαν του καλου πως έχειν ή δυνατό, μη ειδώς το εναντιον; Βεβαιότερα γάρ και αδίστακτος ή τών υποκειμένων κατάληψις του εκ μαντείας καταστοχασμου. Ως γάρ ή γλωσσα διά γευσεως λαμβάει την πειραν του τε γλυκέως και τον πικρου, και ο οφθαλμος δι' οράσεως διά κρίνει το μέλαν από του λευκου, και το ους δι' ακοης τάς διά φοράς των φθόγγων οιδεν, ουτω δή και ο νους διά της των αμφοτερων πείρας την παιδειαν του καλου λαβων ακρίβεστερος προς την τήρησιν αυτού γινεται υπακωνωντω Θεω”. (Sfântul Irineu, *Adversus haereses*, IV, 39, 1, în S.C. vol. 100, pp. 963-965).

cunoaștere, adică la gnoză, pentru că „mântuirea însăși este cunoaștere”¹⁰⁶. Această ultimă remarcă arată că Adam nu putea să rămână în afara ignoranței binelui și a răului. Dimpotrivă, această cunoaștere permite ființei umane să cunoască cu adevărat situația sa proprie în raport cu Dumnezeu, Creatorul său, și astfel să se întoarcă spre El pentru a primi împlinirea sa. Din această perspectivă, dacă mântuirea este efectiv cunoașterea lui Dumnezeu de către om¹⁰⁷, ea este în egală măsură și cunoașterea, din partea ființei umane, a propriei sale condiții fizice. Acceptarea acestei condiții de către ființa umană poate fi transformată pentru a accede la noua condiție, spirituală, a lui Iisus Hristos înviat și înălțat, grație harului necreat al Duhului Sfânt, pe care Hristos îl trimite celor vrednici de El în spațiul sacru al Trupului Său –Biserica.

Iar atunci când vorbește despre Biserică, Sfântul Irineu o privește în perspectiva soteriologică în calitatea ei de garant al adevărului și al mântuirii omului. Și aceasta el o vede în legătura interioară profundă dintre Duhul Sfânt și Biserică. Căci pentru Sfântul Irineu, Duhul Sfânt este cu adevărat scara duhovnicească de ascensiune a omului spre Dumnezeu, de care se împărtășesc toți credincioșii prin intermediul Sfintelor Taine: „Acolo unde este Biserica, acolo este Duhul lui Dumnezeu, iar acolo unde este Duhul lui Dumnezeu, acolo este Biserica și tot harul și adevărul”¹⁰⁸. Prin urmare, realizarea efectivă a mântuirii este săvârșită de Duhul Sfânt în Iisus Hristos și în Biserică, prin tainele ei. Și această învățătură teologică este deosebit de importantă pentru Sfântul Irineu, care, prin scrierile sale, a îmbinat ca nimeni altul până la el teologia apologetică și cea polemică cu revizuirea teologică a mărturisirii de credință ocazionată de Botez. Căci așa cum prin Botez¹⁰⁹ omul este renăscut în Dumnezeu, primind harul divin spre mântuire, tot așa prin Sfânta Euharistie, adică prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului, „trupurile noastre pământești participă la nemurire”¹¹⁰. Iată ce spune Sfântul Irineu în acest sens: „Căci așa cum pâinea cea

¹⁰⁶ Sfântul Irineu, *Adversus haereses*, IV, 33, 7-8 (în S.C. vol. 100, p. 819).

¹⁰⁷ „Și aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis”. (Ioan 17, 3).

¹⁰⁸ Sfântul Irineu, *Adversus haereses*, III, 24,1 (din colecția *Bibliothek der Kirchenvater*, pp. 317).

¹⁰⁹ Și trebuie reținut că Sfântul Irineu este primul scriitor creștin din istoria literaturii creștine care, atunci când vorbește despre botezul creștin, face referire la botezul copiilor. („Căci El a venit să-i mântuiască pe toți prin Sine –pe toți, zic, care prin El sunt născuți din nou în Dumnezeu, prunci și copii, băieți și tineri și bătrâni” –Sfântul Irineu, *Adversus haereses*, II, 22, 4, din colecția *Bibliothek der Kirchenvater*, pp. 162).

¹¹⁰ Sfântul Irineu, *Adversus haereses*, IV, 36,4 (în S.C. vol. 100, p. 847).

din pământ, care primește invocarea lui Dumnezeu¹¹¹, nu mai este pâine obișnuită, ci Euharistie, formată din două elemente, unul pământesc și altul ceresc, tot așa și trupurile noastre, împărtășindu-se din Euharistie, nu mai sunt supuse putreziciunii, având nădejdea învierii veșnice¹¹². Aceasta este adevărata credință și gnoză creștină propovăduită de Sfinții Apostoli și consemnată de ucenicii lor și de urmașii acestora, în care manifestarea vieții spirituale, adânc ancorată în împărtășirea harului divin al Sfintelor Taine, deține un loc de frunte în abordarea teologică a Sfântului Irineu, pentru care adevărul se află în Biserică, unde, prin lucrarea Duhului Sfânt, dobândim mântuirea îndumnezeitoare.

3. Idealul ascetic în contextul unei antropologii duhovnicești irineiene

În continuarea prezentării principiilor teologice ale Sfântului Irineu ne vom opri pe scurt și asupra unor chestiuni teologice de natură religios-morală, așa cum reies ele din scrierile sale autentice, cu accentul pus pe idealul ascetic al vieții spirituale a omului chemat la dobândirea mântuirii. Și pentru început, ținem să subliniem că în ultimii ani au apărut tot mai frecvent aprofundări teologice și studii care examinează figuri variate din istoria patristică a Bisericii creștine, abordări ale unor autori moderni care au pus accentul pe o anumită pasiune supraentuziasmată cu privire la ascetism și care a condus treptat la formularea unei teologii de natură antropologică deformată, rezultată din idealurile adiacente ale temelor de natură spirituală despre castitate și virginitate¹¹³. Astfel de studii au tins să se concentreze în special asupra secolelor al IV-lea și al V-lea creștin, fiind vizate anumite figuri ca Helvidius, Jovian sau Julian din Eclanum¹¹⁴, care prin controversile aprinse purtate cu adversari remarcabili au fost fie marginalizați, fie dați uitării, iar lucrările lor, dacă n-au fost distruse complet, ni s-au păstrat doar în

¹¹¹ Este pentru prima dată când Sfântul Irineu face aici referire directă la *epicleză*, la rugăciunea de prefacere a darurilor de pâine și vin.

¹¹² Sfântul Irineu, *Adversus haereses*, IV, 18,9 (în S.C. vol. 100, p. 801).

¹¹³ A se vedea, de pildă, studiile și articolele următoare: P. Brown, *Sexuality and Society in the Fifth Century*, Como, New Press, 1983, pp. 49-70; A.E. Clarck, *Heresy, Ascetism, Adam and Eve*, Lewiston, 1986, pp. 353-386; D.G. Hunter, *Resistance to the Virginal Ideal in Late Fourth Century Rome: The Case of Jovinian*, în *Theological Studies*, nr. 48, 1987, pp. 45-64; M. Massie, *Vigilance de Calagurris face a la Polemique Hieronymienne*, în *Bulletin de Literature Ecclesiastique*, nr. 81, 1980, pp. 81-108.

¹¹⁴ Cf. John Behr, *Irenaeus: A.H. 3,23,5 and the Ascetic Ideal*, în *Saint Vladimir's Theological Quarterly*, nr. 4, 1993, p. 305.

fragmente, și acelea prin intermediul criticilor lor. Cu două secole mai devreme, însă, situația era tocmai inversă: Sfântul Irineu, episcopul Lyonului, în lupta lui pentru apărarea Bisericii de encratiți¹¹⁵, a trebuit să susțină originea divină a procreației și să calmeze exagerările unora cu privire la efectele ascetismului extremist pe care îl practicau, amintindu-le că trebuie mai întâi să învețe să fie bărbați adevărați înainte de a putea deveni „dumnezeu”¹¹⁶. Acest aspect al teologiei ascetice a Sfântului Irineu este bine cunoscut, dacă examinăm cu atenție mai puțin cunoscutele pasaje din îndelungata sa lucrare „*Adversus Haereses*”, în care vom putea observa că polemica episcopului lyonez nu a fost doar reversul ultimelor revoltări ale Părinților bisericești din epoca sa, ci și că atitudinea sa cu privire la ascetism, sau mai degrabă la impulsul care inspira ascetismul creștin, a fost semnificativ diferit și conținea critici care niciodată nu i-au fost adresate de către Tradiția bisericească ulterioară.

În timpul Sfântului Irineu devenise obișnuit, probabil sub influența gnosticismului, să se discute situația omului în această lume, bipolaritatea sexuală și nevoia de procreație, printr-o exegeză întreprinsă asupra căderii prin păcat a lui Adam și a Evei. O astfel de exegeză a fost dezvoltată tipic prin intermediul contemplației asupra a ceea ce se înțelege prin creația omului „după chip” și ideea de „*acoperământ de piele*” care au fost utilizate în scopul adaptării omului la existența sa postcreațională, și intenția lor era să evidențieze legătura, fie accidentală fie corecțională, dintre apariția unei sexualități (active) și viața muritoare, în care omul a căzut¹¹⁷. Cu scopul de a recunoaște importanța integrală a presupunerilor Sfântului Irineu, va fi util să reamintim pe scurt exemplul clasic al unei asemenea teorii, care a fost dezvoltată de Sfântul Grigore, episcopul Nysei, oarecum speculativă în capitolele 16-17 din lucrarea „*Despre facerea omului*”, dar completată de reflecții mai concrete în alte părți ale acestei lucrări.

Pentru Sfântul Grigore, omul în întreaga sa ființă este subiect al schimbării: „*Natura necreată e și neschimbabilă, rămânând mereu aceeași, pe când cea creată nu poate rezista să nu se schimbe. Căci chiar și trecerea de la neființă la ființă este o mișcare și o schimbare a ceea ce a fost până acum fără*

¹¹⁵ Encratiții erau adepți ai unor învățături și practici ascetice extremiste. Învățăturile lor aveau la bază credința că viața și lucrurile pământești sunt în esență rele. Renunțau la carne, vin și adeseori la legătura conjugală.

¹¹⁶ Sfântul Irineu, *Adversus haereses*, IV, 38,1 (în S.C. vol. 100, p. 853).

¹¹⁷ Pentru mai multe detalii recomandăm lucrarea teologului grec Panayotis Nellas, *Deification in Christ: The Nature of the Human Person*, New York, 1987.

existență”¹¹⁸. Viața omului în sine este o cerință de a crește într-o comuniune continuă, mai apropiată, cu Dumnezeu. Oricum, percepția omului asupra timpului este distorsionată; însemnatatea timpului în această viață este acum subiect al nevoii de moarte procreștină. Sfântul Grigore susține că din cauza faptului că omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, ca o ființă liberă, acesta are posibilitatea de a respinge apropierea față de Dumnezeu și să se limiteze la creația materială. Găsind frumosul în lumea materială, omul a descoperit de asemenea efemeritatea acesteia și, în consecință, efemeritatea sa.

Mai mult, Sfântul Grigore utilizează imaginea „acoperământului de piele” pentru a reprezenta toate aspectele ce caracterizează viața trecătoare a omului: acele lucruri pe care omul și le-a însușit de la componenta primitivă (unirea sexuală, procreare, naștere, mâncare, excreție, creștere graduală, viața adultă, bătrânețea, boli, moarte, etc.)¹¹⁹. În orice caz, Sfântul Grigore depășește stadiul acesta atașând adăugarea ulterioară genezei a îmbrăcăminte de piele înțelegerii sale a creației duale bazată exclusiv pe Facere 1, 26-27. Pentru Grigore, împărțirea în femei și bărbați a fost nu mai mult decât un potențial înnăscut în starea originală a omului, o condiție latentă introdusă astfel încât, dacă omul nu rămâne în starea sa naturală de inocență și procrează într-o manieră de nedescris, asemănătoare cu cea a îngerilor, omenirea va avea încă posibilitatea de a atinge numărul hotărât de către Dumnezeu. Omul trăiește acum într-o situație excepțională, în care el râvnește nostalgic la condiția angelică originală, dar cu toate acestea el tinde mai în sus, spre momentul învierii, care va fi caracterizat prin restaurarea deplină a stării sale primare. Tensiunea protologică și eshatologică este de importanță fundamentală în determinarea viziunii Sfântului Grigore asupra ascetismului¹²⁰. Și aici trebuie reaminit faptul că pentru episcopul Nyssei starea sexuală actuală a omului era departe de a fi un mod de pedeapsă, și că realizarea potențialului său sexual în acoperământul de piele (partea materială) nu are simplul scop negativ de a asigura supraviețuirea omului în exilul său din Paradis, ci mai degrabă este un dar al lui Dumnezeu ce permite omului să completeze dinamismul existenței sale ca și o imagine a lui Dumnezeu¹²¹.

¹¹⁸ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, Scrieri, Partea a doua, în trad. rom. de Pr. Prof. Teodor Bodogae, în colecția PSB, vol. 30, Edit. IBM al BOR, București, 1998, p. 50.

¹¹⁹ Cf. Panayotis Nellas, *Deification in Christ: The Nature of the Human Person*, p. 53 ș.u.

¹²⁰ Vezi P. Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, London, 1989, p. 145-152.

¹²¹ John Behr, *Irenaeus: A.H. 3,23,5 and the Ascetic Ideal*, p. 307.

Luând în considerare faptul că Sfântul Irineu a fost antrenat într-un altfel de dialog purtat cu ereticii vremii sale, spre deosebire de Sfântul Grigore, prin compararea interpretărilor respective asupra decăderii omului și acoperirea sa cu îmbrăcăminte din piele, observăm la el o diferență fundamentală a viziunilor sale asupra ascetismului și naturii sexuale a omului. Aici, de fapt, Sfântul Irineu aduce în discuție o problemă des ridicată de scriitorii bisericești ce i-au urmat: aceea a reacției lui Adam la propria sa decădere. Ambele viziuni aduse în discuție asupra antropologiei teologice (cea a Sfinților Irineu și Grigore) se orientează în jurul perspectivei de evoluare a omului. Pentru Sfântul Irineu crearea omului „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu“ este strâns legată de Fiul, Chipul prin excelență, și arătarea adecvatei fețe a lui Dumnezeu omului. Omul a fost creat de mâinile lui Dumnezeu, adică de Fiul și de Duhul Sfânt, cu scopul de a crește și a deveni asemenea lui Dumnezeu¹²². Deci, Sfântul Irineu a prezentat nou creatura omenire aflată în starea nevinovată a unor copii: „Și Adam și Eva - pentru că acesta era numele femeii - erau goi și fără rușine...”. (Fac. 2,25). Aceasta pentru că în ei se găsea o minte inocentă și asemănătoare copiilor și era de neconceput și de neînțeles pentru ei orice lucru vicios apărut în suflet prin dorințe carnale și necurate, întrucât erau în acel timp *compleți*, conservându-și propria natură: „...de vreme ce ei aveau esența vieții care le-a fost insuflată de Dumnezeu și atâta timp cât această răsuflare rămâne în locul și cu ordinea cuvenite, nu aveau nici un fel de gânduri sau cunoașteri rele. Și din acest motiv nu se rușinau când se sărutau și se îmbrățișau unul pe altul în curăție, aidoma copiilor”¹²³. Prin aceste cuvinte Sfântul Irineu urmează Cartea Genezei, cu scopul de a scoate în evidență faptul că Adam cunoscuse pe soția sa Eva după alungarea din Paradis, lucru evidentiat și de Sfântul Grigorie de Nyssa¹²⁴, iar bipolaritatea omului ca bărbat și femeie este prezentată ca fiind însăși starea creată a omului, ce reprezintă în final fundamentul dezvoltării și maturizării omului.

În alte fragmente Sfântul Irineu prezintă mult mai amanunțit această chestiune. Descriind paralela dintre neascultatoarea fecioara Eva și supusa Fecioară Maria, Irineu ține să facă următoarea completare: „În Paradis „Adam și femeia lui erau amândoi goi și nu se rușinau “ (Fac. 2,25), de vreme ce, fiind creați doar cu puțin timp înainte, nu aveau nicio cunoștință modului procreerii copiilor; aceasta pentru că era mai întâi necesar să ajungă la maturitate și doar

¹²² Măinile lui Dumnezeu-Tatăl sunt cea de-a doua și cea de-a treia persoană a Sfintei Treimi: „*per manus Patris, id est per Filium et Spiritum, fit homo secundum similitudinem Dei*”. (Sfântul Irineu de Lyon, *Adversus haereses* V, 6, 1 –în S.C. 153, p. 198).

¹²³ Sfântul Irineu de Lyon, *Demonstrația propovăduirii apostolice*, 14, p. 78.

¹²⁴ Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, cap. XVII (în PSB, vol. 30, p. 53-54).

după aceea să se înmulțească”¹²⁵. De aici desprindem următoarea idee: Sfântul Irineu afirmă clar faptul că Adam ar fi cunoscut-o pe Eva în Paradis. Procrearea copiilor nu este limitată sau cauzată de căderea omului în păcat. Procrearea a fost o parte a planului original al lui Dumnezeu pentru omenire, urmând a avea efect când omul ajungea la o vârstă și la o maturitate corespunzătoare. Cum Irineu nu discută deloc despre un mod de procreare angelic anterior facerii omului, probabil s-a gândit că până în momentul în care au ajuns la maturitate în Paradis, Adam și Eva ar fi învățat cum să dea expresie pasiunilor lor naturale într-un mod corespunzător călăuzirii Duhului Sfânt, un mod nu neapărat determinat de dorințe sexuale și rușinoase¹²⁶.

În alte locuri, Sfântul Irineu, vorbind într-un context ulterior căderii omului, susține faptul că Dumnezeu a predestinat numărul de ființe vii la care omenirea ar trebui să ajungă. Pentru a ajunge la acest număr, omenirea trebuie să se oprească din a se căsători, să renunțe la căsătorie¹²⁷. Deci scopul procreării este același atât înainte de căderea în Eden, cât și după cădere, în viața muritoare a omului. Este interesant faptul că Irineu nu apelează la cuvintele Mântuitorului din Luca 20, 27-40 (sau Gal. 3,28) ca și o limită impusă de Dumnezeu vieții maritale. Planul lui Dumnezeu pentru creșterea omenirii nu este fundamental alterat de căderea lui Adam sau de Învierea lui Hristos –Noul Adam. Nu există niciun indiciu la Sfântul Irineu cu privire la faptul că procrearea este răspunsul omului la viața muritoare sau o încercare a acestuia de a se face din muritor nemuritor –el aparține „creșterii” pe care Dumnezeu o plănuise înaintea omului. Și mai mult, în timp ce vorbește despre vârsta adultă ca și vârsta pentru „procrearea copiilor”, Sfântul Irineu nu limitează sexualitatea omului la funcția de procreare, atâta timp cât procrearea trebuie să înceteze în momentul în care numărul de oameni prestabilit este atins, și nu când omul a ajuns la o suficientă maturitate în experiența duhovnicească; sexualitatea omului nu va înceta, datorită faptului că este condiția și cadrul dezvoltării sale infinite.

Pentru a ajuta omul în păstrarea dezvoltării sale îndreptată spre „chipul și asemănarea” după care a fost creat, Dumnezeu i-a dat o lege: „*Pentru ca omul să nu gândească la lucruri mari despre sine, nici să nu se preamărească ca și cum nu ar fi avut niciun stăpân, din pricina stăpânirii care i-a fost dată și a părtășiei cu Dumnezeu-Creatorul său, depășindu-și limitele, și pentru ca nu cumva să aibă*

¹²⁵ Sfântul Irineu de Lyon, *Adversus haereses*, III, 22,4 (din colecția *Bibliothek der Kirchenvater*, p. 309).

¹²⁶ Cf. John Behr, *Irenaeus: A.H. 3,23,5 and the Ascetic Ideal*, p. 309.

¹²⁷ Sfântul Irineu de Lyon, *Adversus haereses*, II, 33,5 (din colecția *Bibliothek der Kirchenvater*, p. 202).

cugetarea semeață înaintea lui Dumnezeu, o lege i-a fost dată din partea lui Dumnezeu, pentru ca el să știe că avea un stăpân, pe Domnul tuturor. Iar El i-a pus anumite opreliști¹²⁸. Dumnezeu a stabilit deci un ascetism spre a direcționa dezvoltarea omului în Eden. În acest mod Sfântul Irineu leagă ascultarea legii dată de Dumnezeu de către om cu ascetismul sau cu propria existență și viață a omului. Omul a fost condus la neascultarea legii de ispita șarpelui. Consecințele acestei neascultări au fost în primul rând alungarea din Paradis și apoi moartea¹²⁹. Robia consecventă în păcat a omului și moartea ar fi continuat dacă Dumnezeu nu ar fi îmbunătățit planul Său inițial pentru omenire, prin asumarea trăsăturilor lui Adam în Iisus Hristos.

Cadrul acestei exegeze asupra stării paradisiace a lui Adam și a căderii sale, împreună cu importanța asupra naturii sexuale create a omului și viziunea sa asupra ascetismului ca o ascultare a voinței lui Dumnezeu, este suficient de diferit de cel al exegezelor anterioare. Poate fi explicată ca un rezultat al circumstanțelor istorice: preocupările lui Irineu nu erau aceleași cu ale lui Grigore. Totuși, precum am menționat mai înainte, descoperim faptul că Sfântul Irineu merge mai departe de simpla descriere a vieții lui Adam și a Evei în Paradis, punând în discuție motivația ce se află în spatele unei forme de ascetism care își găsește expresia într-o viață de auto-control. Acest lucru îl face într-unul din cele mai interesante pasaje din opera sa *Adversus Haereses*. Aici el descrie reacția lui Adam la neascultarea sa. Iată ce spune Sfântul Irineu: „Adam și-a arătat regretul prin comportament, cu ajutorul centurii sale pe care o folosea, acoperindu-se cu frunze de ficus, în timp ce existau alte frunze care i-ar fi rănit trupul cu mult mai puțin. Cu toate acestea el a adoptat o îmbrăcăminte adecvată neascultării sale fiind uimit de frica față de Dumnezeu: și rezistând înclinației spre carnal a trupului său, datorită faptului că își pierduse îndrumarea și mintea de copil și a trebuit să ajungă să cunoască lucruri rele, și-a ridicat un zid de constrângeri în jurul său și al soției sale, temându-se de Dumnezeu și așteptând sosirea Sa, și indicând ca și cum ar fi fost, un asemenea lucru: De vreme ce Adam recunoaște că a pierdut prin neascultare acea îmbrăcăminte de sfințenie pe care o avea de la Duhul Sfânt, în același timp recunoaște acum că i se cuvine acoperirea acestei naturi, care nu oferă nicio satisfacție, dar care rănește și irită trupul. Și și-ar fi păstrat fără îndoială veșmântul pe veci, umilindu-se astfel pe sine, dacă

¹²⁸ Idem, *Demonstrația propovăduirii apostolice*, 15, p. 78.

¹²⁹ A se vedea Sfântul Irineu, *Demonstrația propovăduirii apostolice*, 16-17 (p. 79-81) și *Adversus haereses* V, 23,1 (în S.C. 153, p. 236).

*Dumnezeu în nemăsurata Lui bunătate, nu i-ar fi îmbrăcat cu acoperământ de piele în locul frunzelor de ficus*¹³⁰.

Sfântul Irineu folosește deci imaginea frunzelor de ficus pentru a reprezenta aspirația umană spre un ascetism de auto-control, „*frenum continentias*”. Acesta e răspunsul natural al omului la situația sa decăzută, modul său de a face schimbări, de a acoperi greșeala pe care a făcut-o într-un mod pe care l-a crezut corespunzător neascultării sale. Este o îmbrăcăminte intenționat aleasă, una care rănește și irită trupul (*mordet et pungit corpus*). Este o îmbrăcăminte care e aleasă în directă opoziție cu *înclinația spre dorința carnală a trupului*, care în sine este o consecință a pierderii omului, prin neascultare, a Duhului Sfânt care îl ghida în trecerea sa de la starea de copilărie la stadiul de adult. Și dacă aceasta este reacția omului, atunci reacția lui Dumnezeu este diferită: El îi îmbracă cu „*acoperământ de piele*”. Adică Dumnezeu înlocuiește pedeapsa auto-impusă sieși de către Adam printr-o îmbrăcăminte potrivită vieții sale decăzute, în care Adam poate să continue să trăiască în conformitate cu planul original al lui Dumnezeu de a crește și a se înmulți.

Sfântul Irineu aduce deci o nouă dimensiune în ceea ce privește modul înțelegerii creării omului „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu” și adăugarea îmbrăcămînții de piele, expresia preferată de scriitorii bisericești târzii, care explicau situația prezentă a omului și încercarea de a obține o rațiune pentru ascetism. Irineu ne atrage atenția asupra reacției inițiale a lui Adam la condiția sa decăzută prin utilizarea imaginii frunzelor de ficus ca o încercare a lui Adam de a-și acoperi greșeala cu un *jug de auto-control*, un ascetism auto-impus ales din cauza căderii sale¹³¹. Jugul auto-impus îl împiedica să realizeze adevărata sa vocație și trebuia înlocuită de Dumnezeu. Pentru Sfântul Irineu un astfel de ascetism este, în fapt, nu mai mult decât o perpetuare a refuzului primar al omului de a crește în conformitate cu dorința lui Dumnezeu, căderea originală a omului. Trebuie evidențiat faptul că ascetismul pe care Sfântul Irineu îl avea în minte era „temperarea” celor care se opuneau căsătoriei¹³² și că aceasta nu exclude o modalitate diferită de temperare, considerată ca o viață dusă sub oblăduirea Duhului Sfânt.

Această interpretare a frunzelor de ficus nu a fost dezvoltată și nici măcar repetată de scriitorii ce i-au urmat Sfântului Irineu. Și el a înțeles impulsul omului

¹³⁰ Sfântul Irineu, *Adversus haereses* III, 23,5 (din colecția *Bibliothek der Kirchenvater*, p. 313-314).

¹³¹ Cf. John Behr, *Irenaeus: A.H. 3,23,5 and the Ascetic Ideal*, p. 312.

¹³² Vezi Sfântul Irineu, *Adversus haereses* I, 24,2 (din colecția *Bibliothek der Kirchenvater*, p. 72).

la ascetism ca o reacție la starea sa de decădere, o dimensiune care e frecvent omisă în înțelegerea ascetismului, ca o tentativă din partea omului de a realiza sau măcar de a anticipa *trecerea* de la Adam cel vechi (al păcatului) la Adam cel Nou, trecere pe care avea să o realizeze deplin Iisus Hristos. La momentul realizării acestei *treceri*, are loc *hristificarea* omului ca conținut antropologic real al îndumnezeirii. În concordanță cu teologia paulină și mai apoi irineiană, omul devine desăvârșit în Hristos. Toți oamenii trebuie să atingă statura bărbatului desăvârșit, măsura vârstei deplinătății lui Hristos (Efes. 3,17), iar toate aceste realități au ca fundament întreaga operă de mântuire, dar mai ales Întruparea Logosului: „Cuvântul lui Dumnezeu și Dumnezeu vrea pururea ca în toate să lucreze taina întrupării Sale”.

În disputa teologică cu ereticii gnostici, Sfântul Irineu a fost determinat de a exprima care e natura revelației și cunoașterii lui Dumnezeu, precum și a Împărăției Sale, atunci când a interpretat textul biblic vechitestamentar din Isaia 6, 9-10. Încă din primul secol creștin, grupurile gnostice au perceput anumite afirmații despre Hristos ca fiind intenționat învăluite de mister. S-a precizat că unele îndemnuri pe care Iisus le-a dat ucenicilor Săi trebuie puse în aplicare, printr-o viață morală desăvârșită, numai de către cei pe care însuși Iisus i-a ales și i-a considerat că merită să facă aceasta. Despre această cerință hristică autorii gnostici fac referire la prima parte din „*Logion*” 62 a Evangheliei apocrifă după Toma (a cărei versiune greacă datează din anul 200 d.Hr.), și care se referă la acest grup ales și restrâns de inițiați: „*Iisus a zis : Doar acelora care merită să știe tainele Mele, Eu le descopăr*”¹³³. Aceasta a stârnit de-a lungul dezbaterilor o controversă asupra naturii revelației, cu precădere asupra cui și cum a fost aceasta descoperită și propovăduită, iar Sfântul Irineu a fost vizibil implicat în controversa asupra naturii revelației și a cunoașterii lui Dumnezeu.

Unul dintre obiectivele Sfântului Irineu este acela de a întemeia un argument pentru universalitatea revelației divine care culminează cu Întruparea Logosului. Și Sfântul Irineu începe să prezinte această taină trasând istoria revelației prin accederea la textele Vechiului Testament. Această abordare a fost problematică pentru gnostici din moment ce majoritatea dintre ei erau incapabili să accepte punctul culminant al revelației dumnezeiești ca fiind o îndeplinire realizată de „Dumnezeul cel rău” din Vechiul Testament. Cu toate acestea, Sfântul Irineu a fost nevoit să privească înapoi asupra trecutului istoric pentru a

¹³³ La acești eretici gnostici, Sfântu Irineu face referire în lucrarea sa, intitulată: *Adversus haereses* I, 3,1 (din colecția *Bibliothek der Kirchenvater*, p. 8).

înțelege că Dumnezeu pregătea lumea pentru Întruparea Fiului Său, care la rândul său va înapoia creația și pe om, Tatălui.

Această abordare hristologică s-a îndreptat asupra conceptului paulin despre „recapitulare”¹³⁴ și a accentuat natura universală a adevărului revelet, adică a tradiției apostolice care s-a bazat pe Întrupare și a continuat să fie proclamată în timp și spațiu de Biserica creștină. Considerându-L pe Hristos „capul” Bisericii, Sfântul Irineu a fost în stare să dovedească cert faptul că revelarea lui Dumnezeu continuă să fie menținută și proclamată până ce ajunge la împlinire eshatologică: „Astfel, există un Dumnezeu –Tatăl și un Fiu –Iisus Hristos, Împăratul nostru care vine dintr-o dispensație universală și recapitulează în Sine Însuși toate lucrurile. Dar în „toate lucrurile” este cuprins și omul, creația exclusivă a lui Dumnezeu; prin urmare, El îl cuprinde și-l recapitulează și pe om în Sine Însuși...Astfel Invizibilul devine vizibil, Neînțelesul devine înțeles și imposibilul, posibil. Logosul devine om încorporând toate lucrurile în Sine Însuși. Și așa cum El este Întâiul printre lucrurile cerești, spirituale și nevăzute, tot așa El este Întâiul și printre lucrurile văzute, vizibile și pământești. Lui îi aparține primația și făcându-Se pe Sine Însuși „capul” Bisericii, El va atrage către Sine toate lucrurile la momentul hotărât”¹³⁵.

Dezvoltând o eclesiologie universală, dependentă de succesiunea apostolică și subliniind propovăduirea și practica tradiției apostolice tuturor oamenilor și în toate locurile¹³⁶, Sfântul Irineu încearcă și reușește să stabilească adevăratul fundament în vederea articulării unei ermeneutici și exegeze ecclesiale, care la rândul lor au reliefat însăși misiunea kerigmatică a Bisericii. Astfel, prin Biserica, Cuvântul-Logos al lui Dumnezeu a rămas activ în creație. Atâta timp cât Biserica a rămas credincioasă acestui aspect al misiunii ei, ea a asigurat realitatea că Cuvântul lui Dumnezeu va continua să provoace și să solicite un răspuns de la ascultătorii Săi. Și aici Sfântul Irineu face referire la interacțiunea dintre Cuvântul lui Dumnezeu și ascultători când comentează textul din Evanghelia după Matei, cap. 11, versetul 27, o adevărată cumpănă a apelor pentru gnostici¹³⁷: „...astfel, Tatăl S-a arătat tuturor din moment ce și-a lăsat cuvântul auzit și vizibil tuturor. Și invers, Cuvântul L-a arătat tuturor pe Tatăl și pe Fiul din moment ce a fost văzut de toți.

¹³⁴ Vezi Sfântul Irineu, *Adversus Haeresis*”, III, 18,1 (din colecția *Bibliothek der Kirchenvater*, p. 286); IV, 14,2 (în S.C. vol. 100, p. 782) și V, 21,2 (în S.C. vol. 153, p. 243).

¹³⁵ Sfântul Irineu, *Adv. Haeresis*, III, 16,6 (din colecția *Bibliothek der Kirchenvater*, p. 278-279).

¹³⁶ *Ibidem*, III, 3,1 (p. 211).

¹³⁷ „Toate Mi-au fost date de către Tatăl Mie și nimeni nu cunoaște pe Fiul, decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, decât numai Fiul și cel căruia va voi Fiul să-i descopere”.

*Tocmai de aceea și vine judecata divină peste toți acei, care deși au văzut nu au crezut deopotrivă*¹³⁸.

Sfântul Irineu a mai folosit și un alt concept în momentul în care încearcă să-i combată pe marcioniți. În lucrarea sa *„Împotriva ereticilor”*, Irineu precizează că marcioniții au folosit textul din Exod 9,35 (text parafrazat de Irineu: *„Dumnezeu a înverșunat inima lui Faraon și a slujilor lui...”*) pentru a demonstra că Dumnezeul Vechiului Testament a fost autorul (moral) al păcatului. Dar Sfântul Irineu răspunde acestei interpretări marcionite, făcând referire la pilda Semănătorului: *„Toți care ridică astfel de probleme (adică faptul că Dumnezeu este autorul răului a.n.) nu citesc în Evanghelie acel pasaj în care Domnul răspunde ucenicilor Săi când aceștia îl întrebă: De ce vorbești în pilde? Și zice: Pentru că vouă vă este dat să cunoașteți tainele Împărăției cerurilor, dar lor le vorbesc în pilde pentru ca văzând să nu vadă, auzind să nu audă și înțelegând să nu înțeleagă; pentru ca profeția lui Isaia despre ei să se împlinească, vorbind, inima acestor oameni se face mare, urechile grele și ochii se închid*¹³⁹.

Este interesant de notat că atunci când Sfântul Irineu citează din Isaia 6,10 face, de fapt, referire la textul și înțelesul ebraic, încercând să evidențieze rolul lui Dumnezeu în părăsirea lui Faraon și a slujitorilor lui, ei fiind în cele din urmă vindecați. Pentru Irineu, faptul că Dumnezeu a întărit inima face parte din ordinul legat de o dispoziție deja existentă a ascultătorilor. Prin urmare, Dumnezeu este cel care *„aduce orbirea asupra celor care nu cred; dar pe toți cei ce cred în El și îl urmează, El le răsplătește cu o mai deplină și mai mare iluminare a minții*¹⁴⁰. Astfel, pentru Sfântul Irineu necredința este un factor constitutiv al orbirii în timp ce credința generează o mai mare înțelegere. Prin această schemă, Sfântul Irineu încearcă să demonstreze că în timp ce Dumnezeu este direct implicat în capacitatea omului de a vedea și de a nu vedea, El nu lucrează singur nici nu determină arbitrar cine crede și cine nu crede. Este evident că pentru Sfântul Irineu credința și necredința rezultă din cum este auzit și perceput Cuvântul lui Dumnezeu.

Referitor la textul din Isaia 6, 9-10, vom spune că porunca lui Dumnezeu corespunde dorinței ascultătorilor: *„...din moment ce El știe dinainte toate, i-a lăsat în voia necredinței și și-a întors fața de la oamenii de acest fel, lăsându-i în*

¹³⁸ Sfântul Irineu, *Adversus Haeresis*, IV, 6,5 (în S.C. vol. 100, p. 749). Detalii suplimentare asupra analizei acestui pasaj scripturistic, a se vedea la P.S. Juan Ochogavia, *Visibile Patris Filius : A Study of Irenaeus Teaching on Revelation and Tradition*, în *„Orientalia Christiana Analecta”*, nr. 171, Roma, 1964, pp. 62-69.

¹³⁹ *Ibidem*, IV, 29,1 (în S.C. vol. 100, p. 837).

¹⁴⁰ *Ibidem*.

întunericul pe care ei și l-au ales”¹⁴¹. În acest punct putem aplica ceea ce spunea Sfântul Irineu despre textul din Isaia 6,9-10 în interpretarea pildei Semănătorului. Sprijinit deci pe înțelegerea versetului din Isaia, Sfântul Irineu crede că Cuvântul lui Dumnezeu nu este inerent descoperit și nici ascuns intenționat. Dimpotrivă, cuvântul lui Dumnezeu, chiar și în forma Sa parabolică, situează ascultătorii în contextul de a primi sau respinge ceea ce spunea Domnul Iisus Hristos. Consecvent și persistent, Irineu menține prin aceasta universalitatea cuvântului revelat. „Dar prin lege și profeți cuvântul este propovăduit la fel, atât de El, cât și de Tatăl; și toți oamenii l-au auzit la fel, dar nu l-au crezut la fel. Și prin Însuși Cuvântul care a fost făcut vizibil și palpabil, Tatăl a fost arătat mai departe, deși nu toți au crezut deopotrivă în El; dar toți l-au văzut pe Tatăl în Fiul, deoarece Tatăl este Invizibilul Fiului, însă Fiul este Vizibilul Tatălui”¹⁴².

Unul dintre cele mai importante fire țesute de exegeza patristică în special cu referire la pilda Semănătorului, este *legătura existențială* dintre Cuvântul lui Dumnezeu și ascultători. Legătura a fost deja arătată de Sfântul Irineu dar generațiile următoare de exegeți patristici au fost cele care au articulat mai în detaliu dimensiunile spirituale și psihologice referitoare la dinamica ascultător-cuvânt. Din nou trebuie reținut că exegeza patristică nu se referă exclusiv la situarea textului biblic în contextul trecutului istoric. Pastoral, Părinții bisericești s-au îndreptat spre prezentul istoric, așa încât toți care aud învățăturile Evangheliei în cadrul liturgic sunt confrunțați de Cuvântul făcut trup la fel ca cei care au auzit cuvintele înseși ale Mântuitorului în și din jurul Galileei. Sfinții Părinți au conștientizat pe deplin că cuvintele lui Iisus nu erau neprecise. Ei au perceput Cuvântul lui Dumnezeu ca posedând o putere care are un efect puternic și chiar tulburător asupra ascultătorilor. Este puterea Cuvântului cea care apropie și în același timp îndepărtează pe cineva de „taina Împărăției lui Dumnezeu”, care-și caută în continuare îndeplinirea eshatologică.

Dacă ar fi să definim în ansamblul ei gândirea Sfântului Irineu, ar trebui să spunem că nu este altceva decât o teologie a participării omului la viața divină, așa cum a ne-a descoperit-o nouă, în mod deplin, Dumnezeu în Iisus Hristos, Fiul Său. Căci pentru aceasta Logosul divin, Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat, făcându-Se om deplin, pentru ca oamenii să poată participa la viața dumnezeiască prin împlinirea vieții ascetice ca și conținut al revelației și iconomiei dumnezeiești. Ceea ce este inedit la Sfântul Irineu, e că efectul participării omului la viața divină nu este limitat în timp și spațiu, ci el se extinde dincolo, în veșnicie, fiind un

¹⁴¹ *Ibidem*, IV, 29,2 (p. 838).

¹⁴² Sfântul Irineu, *Adv. Haeresis*, IV, 6, 6-7 (în S.C. vol. 100, p. 751-752).

proces înfinit în om de înaintare ascendentă, neîntreruptă, în Dumnezeu. În acest sens Sfântul Irineu zice: „Chiar și în lumea ce va să vină, Dumnezeu va trebui mereu să îndrume, iar omul mereu să învețe de la Dumnezeu...”¹⁴³, în scopul vederii deslușite a tainei celei mai presus de taină, căci: „Cuvântul trup S-a făcut..., pentru ca tot ceea ce există să poată vedea pe Împăratul lor..., iar omul să poată ajunge la nestrăciune, înveșmântat fiind în lumina Tatălui ceresc”¹⁴⁴.

Aceasta este în esență învățătura hristologică a Sfântului Irineu, episcopul Lyonului, bărbatul postapostolic care a propovăduit cuvântul lui Dumnezeu printre oamenii de diferite limbi și tradiții, de departe teologul secolului al II-lea, care, prin abordările doctrinare purtate împotriva ereticilor gnostici și montaniști, a alcătuit o operă monumentală ce este considerată una din izvoarele de primă importanță pentru cunoașterea culturii creștine din primele două veacuri¹⁴⁵. Cu toate că a aparținut perioadei de început a teologiei creștine, când nu a avut la îndemână normele dogmatice ale învățaturii de credință formulate în sinoade locale și în cele ecumenice, Sfântul Irineu are meritul atât de a reuși pentru prima dată să formuleze, în termeni dogmatici, întreaga doctrină creștină, cât și să fie gânditorul creștin remarcabil care a influențat decisiv viitoarele dezbateri teologice, în conținutul lor doctrinar, descoperindu-ni-se peste veacuri ca un veritabil purtător de cuvânt al Bisericii creștine din a doua jumătate a secolului al doilea.

BIBLIOGRAFIE

I. Surse patristice:

1. **SFÂNTUL IRINEU DE LYON**, *Adversus Haereses*, Cărțile I-III, în traducere germană de Prof. dr. E. Klebba în colecția Bibliothek der Kirchenvater. „Des Heiligen Irenaus. Funf Bucher gegen die Haresien”, Kempten & Munchen, 1912.
2. IDEM, Cartea a IV-a, în traducere franceză a lui V.A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier din colecția „Sources Chretiennes” (SC) nr. 100, Editions du Cerf, Paris 1965.
3. IDEM, Cartea a V-a, în traducere franceză din SC vol. 152 (cu note, comentarii și introducere), Paris, 1965 și vol. 153 (traducere text), Paris, 1969.

¹⁴³ *Ibidem*, II, 28, 2-3 (din colecția Bibliothek der Kirchenvater, p. 178-179).

¹⁴⁴ *Ibidem*, IV, 20,2 (în S.C. vol. 100, p. 826).

¹⁴⁵ Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. II, Edit. IBM al BOR, București, 1985, p. 16.

4. IDEM, *Demonstrația propovăduirii apostolice*, în traducere românească de Prof. dr. Remus Rus, Edit. IBM al BOR, București, 2001.

II. Lucrări generale:

1. BAUER, Jerald C., *Irenaeus*, în *The Westminster Dictionary of Church History*, Philadelphia.
2. BEHR, John, *Irenaeus: A.H. 3,23,5 and the Ascetic Ideal*, în „*Saint Vladimir's Theological Quarterly*”, nr. 4, 1993.
3. BODOGAE, Pr. prof. dr. Teodor, *Sfântul Irineu al Lyonului*, în „*Îndrumătorul bisericesc*”, Sibiu, 1982.
4. COMAN, Pr. prof. dr., Ioan G., *Patrologie*, vol. II, Edit. IBM al BOR, București, 1985.
5. CROSS, F.L., *Irenaeus*, în *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, 1974.
6. DOUTRELEAU, Louis, *Saint Irenée, eveque de Lyon*, în *Revista franceză de istoriografie locală „Missi”*, nr. 6, 1986, Lyon.
7. EUSEBIU de Cezareea, *Istoria Bisericească*, în traducere românească de Mitropolitul Iosif, în colecția PSB vol. 13, Edit. IBM al BOR, București, 1991.
8. FANTINO, J., *La theologie d'Irenée*, Paris, 1994.
9. IDEM, *L'homme, image de Dieu chez saint Irenée de Lyon*, Paris, 1986.
10. IERONIM, Fericitul, *De viris illustribus*, Ed. Paideia, București, 1997.
11. IRINEU, P.S. Pop Bistrițeanul, *Sfântul Irineu al Lyonului*, Edit. Cartimpex, Cluj-Napoca, 1998.
12. KLEBBA, Prof. dr. E., *Des Heiligen Irenaus. Funf Bucher gegen die Haeresien*, Kempten & Munchen, 1912.
13. YVES de Andia, *Homo vivens, incorruptibilitate et divinisation de l'homme selon Irenée de Lyon*, Paris, 1986.
14. NAUTIN, Pierre, *Lettres et ecritains chretiens de II-e et III-e siecle*, Paris, 1961.
15. NELLAS, Panayotis, *Deification in Christ: The Nature of the Human Person*, New York, 1987.
16. QUAISTEN, Johannes, *Patrology*, vol. I, Texas, 1997.
17. SPARKS, Jack N., *The Preaching of the Apostles – Saint Irenaios*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline Mass, 1987.

THEOLOGIA OECUMENICA

FAMILIARIS CONSORTIUM

Sanctitatea Sa,
Papa Ioan Paul al II-lea¹
Vatican

Partea a III-a²

Obligațiile familiei creștine

În planul lui Dumnezeu creator și mântuitor, familia descoperă nu numai „identitatea” sa, ceea ce „este”, dar și „misiunea” sa, adică ceea ce poate și trebuie „să facă”. Misiunile pe care familia este chemată de Dumnezeu să le dezvolte în istorie, decurg din însăși ființa ei și sunt reprezentate prin dezvoltarea dinamică și esențială. Orice familie descoperă și află în ea însăși strigătul neîncetat care definește demnitatea și responsabilitatea ei: familie, „devii” ceea ce „ești”!

Reîntoarcerea la ”începutul” gestului creator al lui Dumnezeu este așadar o necesitate pentru familie, dacă vrea să se cunoască și să se realizeze după adevărul intim nu doar al ființei sale, dar și al modului său de a acționa în istorie. Conform planului divin, familia este constituită ca și „comunitate intimă de viață și iubire”³ și, ca atare, are misiunea de a deveni mereu mai mult ceea ce este, adică o comunitate de viață și iubire, într-o astfel de tensiune, așa cum este cerută de orice realitate creată și mântuită, încât își va afla împlinirea în împărăția lui Dumnezeu. În acea perspectivă apoi, care ajunge la baza realităților, trebuie spus că esența și obligațiile familiei sunt definite în cele din urmă de dragoste. Pentru aceasta familia primește misiunea de a păstra, a descoperi și de a comunica dragostea; ca reflex viu și reală participare la iubirea lui Dumnezeu pentru omenire și a iubirii lui Cristos Domnul pentru biserică, mireasa sa.

Orice obligație deosebită a familiei este expresia și înfăptuirea concretă a

¹ Dată la Roma, „Sfântul Petru”, în solemnitatea Domnului nostru Isus Cristos, Regele Universului, la data de 22 noiembrie 1981, anul IV al pontificatului nostru, **Ioan Paul II, papă al Romei.**

² Prezentarea de față este continuarea referințelor Sanctității Sale, Ioan Paul al II-lea, publicate în numărul trecut. (A se vedea *Studia Universitatis Septentrionis – Theologia Orthodoxa*, Anul I, Nr. 2 (iulie-decembrie) / 2009, pp. 169-183.

³ GS, 48.

acestei misiuni fundamentale. Este necesar deci ca să pătrundem mai adânc în bogățiile deosebite ale misiunii familiei și să sondăm conținutul multiplu și unitar al acestei misiuni.

În acest sens, plecând de la iubire și mereu referindu-ne la dânsa, recentul sinod a evidențiat patru obligații generale ale familiei:

1. formarea unei comunități de persoane;
2. în serviciul vieții;
3. participarea la dezvoltarea societății;
4. participare la viața și misiunea bisericii.

I. Formarea unei comunități de persoane

1. Iubirea, începutul și forța comuniunii

Familia, întemeiată și însuflețită de iubire, este o comunitate de persoane: soții, părinții, copiii, rudele. Prima obligație a familiei este de a trăi cu fidelitate realitatea comuniunii prin asumarea rolului constant de a dezvolta o autentică comuniune de persoane.

Principiul interior, forța permanentă și țelul ultim al acestei obligații este iubirea: așa cum fără iubire, familia nu este o comunitate de persoane, la fel, fără iubire, familia nu poate trăi, nu poate crește și nu se poate perfecționa ca și comunitate de persoane. Ceea ce am scris în enciclica *Redemptor hominis* își află aplicarea genuină și privilegiată tocmai în familia ca atare: „Omul nu poate trăi fără iubire. Rămâne pentru sine o ființă de neînțeles, viața lui este lipsită de sens, dacă nu este scoasă în relief de iubire, dacă nu se întâlnește cu iubirea, dacă nu o experimentează și nu și-o face proprie, dacă nu ia parte vie la iubire”⁴.

Iubirea dintre bărbat și femeie în căsătorie și, în formă derivată și amplificată, între membrii aceleiași familii – între părinți și copii, între frați și surori, între rude – este însuflețită și împinsă neîncetat, pas cu pas, de un dinamism interior care duce familia la o comuniune, mereu mai profundă și mai intensă, fundamentul și sufletul comunității conjugale și familiale.

2. Unitatea indivizibilă a comuniunii conjugale

Prima comuniune este aceea care se crează și se dezvoltă între soți: bazați pe forța legăturii de iubire conjugale, bărbatul și femeia „nu mai sunt doi, ci un singur trup”⁵ și sunt chemați să crească mereu în comuniunea lor prin fidelitatea zilnică față de jurământul matrimonial de totală dăruire reciprocă.

⁴ RH 10: AAS 71 (1979), p. 279.

⁵ Mt 19,6; cf. Gn 2,24.

Această comuniune conjugală își are rădăcinile în complementaritatea naturală a bărbatului cu femeia și se alimentează prin voința personală a celor doi soți de a duce la îndeplinire întregul program de viață, ceea ce au și ceea ce sunt: pentru aceasta, o asemenea comuniune este produsul și semnul unei exigențe profund umane. Dar Dumnezeu, își asumă, în Cristos Domnul, această exigență umană, o întărește, o purifică și o ridică, ducând-o la perfecțiune cu sacramentul căsătoriei, în care Duhul Sfânt, revărsat în celebrarea sacramentală, oferă soților creștini darul unei comuniuni noi de iubire, care este imaginea vie și reală a acelei uniri cu totul speciale care face din biserică indivizibilul trup mistic al lui Cristos Domnul.

Darul Duhului Sfânt este poruncă de viață pentru soții creștini și, în același timp, impuls stimulator pentru ca în fiecare zi să progreseze spre o unire reciprocă, mereu mai bogată, la toate nivelurile – unirea trupurilor, a caracterelor, a inimilor, a minții și a voinței, a sufletelor⁶ – dezvoltând, în felul acesta bisericii și lumii, noua comuniune de iubire, dăruită de harul lui Cristos.

O atare comuniune este radical contrazisă de poligamie, care neagă în mod direct planul original al lui Dumnezeu, și aceasta pentru că este contrară demnității personale a bărbatului și a femeii, care se dăruiesc în căsătorie cu o iubire totală, de aceea unică și exclusivă. Așa cum scrie Conciliul Vatican II: „Unitatea căsătoriei, întărită de Domnul, apare în mod luminos în demnitatea personală a bărbatului și a femeii și această demnitate trebuie recunoscută în iubirea reciprocă și deplină”⁷.

3. O comuniune indisolubilă

Comuniunea conjugală se caracterizează nu numai prin unitate, ci și prin indisolubilitatea sa: „Această unire intimă, ca și dăruire reciprocă a două persoane și pentru binele copiilor, recere deplina fidelitate a soților și pretinde o unitate indisolubilă”⁸.

Este datoria fundamentală a bisericii să reafirme cu tărie – așa cum au făcut părinții sinodali – doctrina despre indisolubilitatea căsătoriei: tuturor celor care în zilele noastre susțin că e dificil sau de-a dreptul imposibil a te uni cu o persoană pentru toată viața, precum și tuturor care sunt conduși de ideologii care nu acceptă indisolubilitatea căsătoriei și care râd de obligațiile soților pentru păstrarea fidelității conjugale. E necesar de a le reaminti vestea cea bună a

⁶ cf. Ioan Paul al II-lea, Alocuția către miri, Kinshasa, 4 (3 mai 1980): AAS 72 (180), pp. 426 ș. u.

⁷ GS, 49; cf. Ioan Paul Al II-lea, Alocuția către soți, Kinshasa, 4 (3 mai 1980).

⁸ GS, 48.

caracterului definitiv al acelei iubiri conjugale care își are baza și forța în Isus Cristos⁹.

Înrădăcinată în dăruirea personală și totală a soților și recerută de binele fiilor, indisolubilitatea căsătoriei își are adevărul său ultim în planul pe care Dumnezeu l-a manifestat în revelația sa: el vrea și dăruiește indisolubilitatea matrimonială ca rod, semn și exigență a iubirii fidele în mod absolut pe care o are Dumnezeu pentru om și pe care Domnul Isus o trăiește față de biserica sa.

Cristos reînnoiește planul de la început pe care Creatorul l-a înscris în inima bărbatului și a femeii, iar în celebrarea sacramentului căsătoriei le dă „inimă nouă”. În felul acesta soții pot învinge „duratea inimii”¹⁰, dar mai ales pot împărtși împreună iubirea deplină și definitivă a lui Cristos, noua și veșnica alianță, făcută trup. Așa cum Cristos Domnul este „martorul fidel”¹¹, este acel „da” al promisiunilor lui Dumnezeu¹² și deci realizarea supremă a fidelității necondiționate cu care Dumnezeu iubește pe poporul său, tot așa soții creștini sunt chemați să participe în mod real la indisolubilitatea irevocabilă care leagă pe Cristos de biserică, mireasa sa, pe care el o iubește până la sfârșit¹³.

Darul sacramental al căsătoriei este în același timp vocație și poruncă pentru soții creștini, ca ei să rămână mereu fideli unul față de altul, împotriva tuturor încercărilor și greutăților, în generoasă supunere la sfânta voință a lui Dumnezeu: „Ceea ce Dumnezeu a unit, omul să nu despartă”¹⁴.

Una din obligațiile cele mai prețioase și urgente ale familiilor creștine din zilele noastre este trăirea valorii inestimabile a indisolubilității și fidelității matrimoniale. Pentru aceasta, împreună cu toți confracții care au luat parte la lucrările sinodului episcopilor, laud și încurajez toate acele numeroase familii care, cu toate că au greutăți mari, păstrează și dezvoltă binele indisolubilității: împlinesc în felul acesta într-un mod umil și curajos, misiunea încredințată lor de a fi în lume un „semn”, un semn mic și prețios, uneori supus la ispite, dar totdeauna reînnoit, al fidelității neobosite cu care Dumnezeu și Isus Cristos îi iubesc pe toți și pe fiecare dintre oameni. E de datoria noastră să recunoaștem valoarea mărturisirii faptice pe care o dau și acei soți care cu toate că au fost părăsiți de partener, cu puterea credinței și a speranței creștine s-au abținut de a trece la o altă unire: și aceștia dau mărturie autentică a fidelității, de care are atâta

⁹ cf. *Ef* 5,25.

¹⁰ *Mt* 19,8.

¹¹ *Ap* 3,14.

¹² cf 2 *Cor* 1,20.

¹³ cf. *In* 13,1.

¹⁴ *Mt* 19,6.

nevoie lumea de azi. Pentru aceasta trebuie încurajați și ajutați de păstori și credincioșii bisericii.

4. Cea mai amplă comuniune a familiei

Comuniunea conjugală formează baza pe care se clădește cea mai amplă comuniune a familiei: părinții și copiii, frații și surorile între ei, rudele și alte persoane apropiate familiei.

O asemenea comuniune se bazează pe legăturile naturale ale trupului și ale sângelui și se dezvoltă până la perfecționarea propriu-zis umană, prin procesul de începere și maturizare a legăturilor cele mai profunde și mai bogate ale spiritului, anume: iubirea care însuflețește raporturile interpersonale ale diferiților membri ai familiei, constituind forța interioară care modelează și dă viață comuniunii și comunității familiale.

Familia creștină este apoi chemată să experimenteze o nouă și originală comuniune, care o confirmă și o perfecționează pe cea naturală și umană. În realitate, harul lui Cristos Isus, „cel dintâi născut dintre mulți frați”¹⁵ prin natura și dinamismul său interior un „har de fraternitate”, cum îl numește sfântul Toma de Aquino¹⁶. Duhul Sfânt, revărsat în celebrarea sacramentelor, este izvorul viu și hrana nesecată a comuniunii supranaturale, îi adună și-i unește pe credincioși cu Cristos și cu toți cei care aparțin bisericii lui Dumnezeu. O descoperire și actualizare specifică a comuniunii ecleziale o constituie familia creștină, care pentru aceasta poate și trebuie să se numească „biserica domestică”¹⁷.

Toți membrii familiei, fiecare după darul propriu, au harul și responsabilitatea de a construi, zi după zi, comuniunea persoanelor, făcând din familie „cea mai completă și mai bogată școală de umanitate”¹⁸. Pentru a se ajunge la acest lucru, copiii vor fi ajutați dacă părinții vor folosi autoritatea lor, la care nu se poate renunța, ca o adevărată și proprie slujire; ca pe un serviciu îndreptat spre binele uman și creștin al copiilor; mai ales pentru a-i face să dobândească o libertate cu adevărat responsabilă, precum și dacă părinții vor menține vie conștiința „darului” pe care îl primesc mereu de la copiii lor.

Comuniunea familială poate fi păstrată și perfecționată numai cu un mare

¹⁶ S. Toma de Aquino, *Summa theologiae*, II^a-II^{ac}, 14, 2, ad 4.

¹⁷ LG, 11; AA, 11.

¹⁸ cf. GS, 48.

spirit de sacrificiu. Ea cere, într-adevăr, de la toți și de la fiecare în parte, să fie dispuși, prompt și generos, la înțelegere, toleranță, iertare și împăcare. Orice familie știe că egoismul, dezacordul, tensiunile și neînțelegerile rănesc în mod violent și adesea vatămă mortal propria-i comuniune. De aici decurg diferitele forme ale diviziunii în viața familială, dar în același timp orice familie este chemată mereu de Dumnezeu păcii să actualizeze plăcuta reînnoire a „reîmpăcării”, adică a reconstituirii comuniunii, a regăsirii unității. Apropierea de sacramentul mărturisirii și al participării la masa sfântă a unicului trup al lui Cristos, oferă familiei creștine harul și responsabilitatea de a trece peste orice diviziune și de a merge spre adevăr deplin al comuniunii voite de Dumnezeu, răspunzând la dorința puternică a Domnului ca „toți să fie una”¹⁹.

5. Drepturile și datoriile femeii

Familia, fiind și trebuind mereu să devină o comuniune și comunitate a persoanelor, găsește în iubire izvorul și imboldul continuu pentru a primi, respecta și promova pe fiecare dintre membrii ei în cea mai înaltă demnitate a persoanei, aceea de icoană vie a lui Dumnezeu. Așa cum pe drept au afirmat părinții sinodali, criteriul moral al autenticității relațiilor conjugale și familiale constă în promovarea demnității și chemării fiecărei persoane care se găsește în plinătatea drepturilor ei prin dăruirea sinceră de sine însuși²⁰.

În această perspectivă, sinodul a voit să rezerve o atenție specială femeii, drepturilor și obligațiilor ei în familie și societate. În aceeași perspectivă sunt considerați bărbatul ca soț și tată, copilul și bătrânii.

Despre femeie trebuie scoase în relief, mai ales, demnitatea și responsabilitatea egală cu bărbatul: această egalitate are o singură formă de realizare în dăruirea ambilor soți între ei și copiilor, dăruire proprie căsătoriei și familiei. Așa cum vede și recunoaște însăși rațiunea umană, tot așa și revelația divină ne descoperă același lucru: toată istoria mântuirii este o luminoasă mărturie despre demnitatea femeii.

Creând pe om „bărbat și femeie”²¹, Dumnezeu dă demnitate personală, în mod egal, bărbatului și femeii, înzestrându-i cu drepturi și responsabilități proprii persoanei umane. Dumnezeu a prezentat apoi în cel mai înalt grad posibil demnitatea femeii luând el însuși trup omenesc din Fecioara Maria, pe care biserica o cinstește ca pe Mama lui Dumnezeu, numind-o noua Evă și propunând-

¹⁹ *In* 17,21.

²⁰ cf. GS, 24.

²¹ *Gn* 1,27.

o ca model al femeii răscumpărate. Respectul delicat pe care Isus Cristos l-a avut față de femeile pe care le-a chemat la urmarea și prietenia sa, apariția lui în dimineața Paștelui unei femei, înainte de a se arăta apostolilor, și misiunea dată femeilor de a duce această veste bună a învierii, sunt tot atâtea semne care confirmă stima specială a lui Isus Cristos față de femeie. Sfântul apostol Paul va zice mai târziu: „Voi toți sunteți fiii lui Dumnezeu prin credința în Isus Cristos...Nu mai există nici evreu, nici grec... nu mai există nici sclavi, nici om liber... nu mai există nici bărbat, nici femeie... pentru că voi toți sunteți unul în Isus Cristos”²²

6. Femeia și societatea

Fără a intra în tratarea amplelor și complexelor aspecte ale raportului femeie – societate, ci limitându-mă numai la unelor aspecte esențiale, nu se poate să nu se observe cum în câmpul cel mai specific familiei, tradiția social – culturală cea mai amplă și mai răspândită a voit să rezerve femeii numai obligația de soție și mamă, fără a-i rezerva îndatoriri adecvate politice, care în general sunt rezervate bărbatului.

Fără îndoială că egala demnitate și responsabilitate a bărbatului și a femeii justifică pe deplin accesul femeii la îndatoririle publice. Pe de altă parte, promovarea femeii cere ca să fie recunoscute valoarea și obligațiile ei ca soție și mamă, în comparație cu restul îndatoririlor politice sau celelalte profesii. În rest, aceste îndatoriri și profesii trebuie voite și integrate între ele, dacă voim să ajungem la adevărata și deplină emancipare umană, socială și culturală a femeii.

Lucrul acesta va fi cu atât mai ușor dacă, așa cum a asigurat sinodul episcopilor, noua „teologie a muncii” va scoate în lumină și va adânci semnificația muncii în viața creștină; dacă va determina legătura fundamentală care există între muncă și familie și prin urmare se va arăta semnificația originală și de neînlocuit a muncii în casă și a educației copiilor²³. De aceea biserica poate și trebuie să ajute societatea actuală, cerând fără încetare ca toți să recunoască și să cinstească valoarea de neînlocuit a muncii femeii în casă. Lucrul acesta are o deosebită importanță în opera educativă, pentru că se elimină însăși rădăcina discriminării posibile dintre diferitele munci și profesii, fiind clar că toți, în orice sector s-ar angaja, se implică cu drepturi și responsabilități egale. În felul acesta, va apărea cea mai splendidă icoană a lui Dumnezeu în bărbat și femeie.

Dacă trebuie să se recunoască și femeilor dreptul de acces la funcții

²² Gal 3,26; 28.

²³ cf. Ioan Paul al II-lea, Scrisoarea enciclică *Laborem exercens*, 19; AAS 73 (1981), p. 625.

publice așa cum au bărbații, societatea trebuie să se restructureze în așa fel încât soțiile și mamele să nu fie constrânse a lucra în afara căsniciei și ca familiile lor să nu poată trăi și să se poată dezvolta cu demnitate; mai mult, femeile să se poată dedica total propriei familii.

Mai mult încă, trebuie depășită mentalitatea că onoarea femeii derivă mai mult din munca externă pe care o profesază, decât din activitatea familială. Acest lucru cere ca oamenii să stimeze și să iubească cu adevărat femeia, cu tot respectul cerut de demnitatea ei personală, și ca societatea să creeze și să dezvolte condiții apte pentru munca din căsnicie.

Biserica, respectând diferitele vocații ale bărbatului și femeii, trebuie să promoveze în măsura posibilităților egalitatea în drepturi a femeii și a bărbatului, și aceasta pentru binele tuturor: al familiei, al societății și al bisericii.

Este evident deci că toate acestea înseamnă pentru femeie nu renunțarea la feminitatea ei, nici imitarea caracteristicilor bărbatului, ci adevărata și deplina sa umanitate, care trebuie să se exprime în felul ei de a lucra în familie și afară de lăcașul familiei, fără a uita diferitele obiceiuri și culturi în care trăiesc.

7. Ofense aduse demnității femeii

Din păcate, mesajul creștin despre demnitatea femeii este contrazis de acea mentalitate persistentă care consideră ființa umană nu ca o persoană ci ca pe un obiect comercial de vânzare-cumpărare, pus în serviciul exclusiv și egoist al plăcerii, iar prima victimă a acestei mentalități este femeia.

Această mentalitate aduce roade foarte amare: disprețul bărbatului și al femeii, sclavia, oprimarea celor slabi, pornografia, prostituția mai ales atunci când este organizată, și toate celelalte discriminări care se întâlnesc în câmpul educației, la profesiunilor, al retribuiri muncii, etc.

Mai mult, chiar și astăzi, în mare parte, în societatea noastră persistă multe forme de discriminare înjosoare care lovesc și ofensează grav unele categorii de femei, cum ar fi, de exemplu: femeile fără copii, văduvele, femeile despărțite, femeile divorțate și femeile necăsătorite care au copii.

Acestea și alte forme de discriminare au fost deplânse de părinții sinodali cu toată forța posibilă, cerând ca toți să intensifice acțiunea pastorală specifică vieții lor, cu multă vigoare și intensitate, pentru ca aceste forme să fie înfrânte și să se ajungă la deplina stimă a chipului lui Dumnezeu care strălucește în toate ființele umane, fără excluderea niciuneia.

8. Bărbatul, tată și soț

În cadrul comuniunii-comunității conjugale și familiale, bărbatul este

chemat să trăiască darul și obligația de soț și tată.

El vede în soția sa împlinirea planului lui Dumnezeu: „Nu e bine ca omul să fie singur: am să-i fac un ajutor care să semene cu el”²⁴, însușindu-și exclamația lui Adam când a văzut-o pe Eva: „Iată în sfârșit aceea care este os din oasele mele și trup din trupul meu”²⁵.

Iubirea conjugală autentică presupune și cere ca bărbatul să aibă un profund respect pentru demnitatea egală a soției sale. Sfântul Ambroziu zice bărbatului: „Nu ești stăpânul, ci soțul ei. Nu ți-a fost dată ca sclavă, ci ca soție. Redă-i atențiile pe care ea le are față de tine și fii recunoscător pentru iubirea ei”²⁶. Bărbatul trebuie să trăiască cu soția sa într-o „formă cu totul specială de prietenie personală”²⁷. Bărbatul creștin este chemat să dezvolte o iubire nouă, arătând soției sale dragostea delicată și puternică pe care Isus Cristos o are pentru biserica sa²⁸.

Iubirea bărbatului față de soția devenită mamă și față de copiii săi sunt pentru el calea naturală pentru înțelegerea și realizarea paternității sale. Mai ales acolo unde condițiile sociale și culturale îl determină ușor pe soț la o anumită nepăsare față de familie, sau la o prezență mai redusă în opera educativă a familiei, este necesară o angajare pentru recuperarea socială a convingerii că locul și obligația lui de tată în familie și pentru familie sunt de o importanță unică și de neînlocuit²⁹. Așa cum ne învață experiența, absența tatălui în familie provoacă dezechilibre psihologice și morale și greutăți însemnate în relațiile familiale, așa cum în circumstanțe opuse prezența opresivă a tatălui, mai ales acolo unde este actualul sistemul „virilismului”, femeia este umilită și se frânează raporturile sănătoase din familie.

Însă redescoperind și trăind pe pământ paternitatea lui Dumnezeu³⁰, bărbatul este chemat să garanteze dezvoltarea unitară a tuturor membrilor familiei și-și împlinește această obligație în responsabilitatea generoasă față de viața concepută în sânul femeii, precum și printr-o operă educativă atentă, împreună cu soția sa³¹, muncă care să nu slăbească niciodată unitatea familiei, ci s-o

²⁴ Gn 2,18.

²⁵ Gn 2,23.

²⁶ S. Ambroziu, *Exameron*, V, 7, 19: CSEL 32, I, 154.

²⁷ Paul al VI-lea, Scrisoarea enciclică *Humanae vitae*, 9: AAS 60 (1960), p. 486.

²⁸ cf. Ef 5,25.

²⁹ cf Ioan Paul al II-lea, *Omilia* către credincioși Interamnenses, 3-5, 19 martie 1981: AAS 73 (1981), pp. 268-271.

³⁰ cf. Ef 3,15.

³¹ Ef 3,15.

promoveze cu competență și stabilitate: o mărturie vie a unei vieți creștine mature, care trebuie să introducă pe copii, cu cea mai mare eficacitate, în experiența vie a lui Cristos și a bisericii.

9. Drepturile copilului

În familie, comunitate de persoane, trebuie să fie rezervată o atenție specială copilului, dezvoltând o stimă profundă pentru demnitatea lui personală, unită cu un mare respect și dăruire generoasă pentru drepturile sale. Cele spuse mai sus valorează pentru orice copil, dar capătă o valoare deosebită atunci când copilul este mic, bolnav, suferind ori handicapat.

Îngrijindu-se și nutrirind o gingașă și puternică afecțiune pentru orice copil care vine pe lume, biserica își îndeplinește o datorie fundamentală, căci este chemată să redescopere și să arate în istorie pilda și munca lui Cristos Domnul, care a voit să pună copilul în centru împărăției lui Dumnezeu: „Lăsați pe copii să vină la mine... căci a unora ca acestora aparține împărăția lui Dumnezeu”³².

Repet ceea ce am spus la Adunarea Generală O.N.U. în 2 octombrie 1979: „Voiesc să-mi exprim bucuria că, pentru fiecare dintre noi, copiii sunt primăvara vieții, anticiparea istoriei viitoare a fiecăreia dintre patriile pământului. Nici o țară din lume, nici un sistem politic nu se poate gândi la viitorul națiunilor lor fără imaginea acestor noi generații care vor primi de la părinții lor patrimoniul complex al valorilor și aspirațiilor națiunii din care fac parte și pe acela al întregii umanități. Grijă pentru copii, chiar înainte ca ei să vadă lumina zilei, din prima clipă a conceperii și urmând în anii copilăriei și adolescenței, este valorificarea cea dintâi și fundamentală a relației de la om la om. De aceea, ce se poate dori mai bine unei națiuni și chiar omenirii întregi, tuturor copiilor din lume, decât un viitor mai bun în care respectul pentru drepturile omului să devină realitate deplină în dimensiunile anului 2000 care se apropie?”³³

Primirea, iubirea, stima, angajarea multiplă și unitară – materială, afectivă, educativă, spirituală – pentru oricare copil care vine pe lume vor trebui să constituie totdeauna o notă distinctivă, la care nu se poate renunța, pentru creștini și în special pentru familiile creștine. În felul acesta copiii, în timp ce vor putea crește „în înțelepciune, în vârstă și har înaintea lui Dumnezeu și înaintea oamenilor”³⁴, vor aduce contribuția lor prețioasă la edificarea comunității

³² Lc 18,16; cf. Mt 19,14; cf. Mt 10,14.

³³ Ioan Paul al II-lea, *Alocuția* către ONU 21 (2 octombrie 1979): AAS 71 (1979), p. 1159.

³⁴ Lc 2,52.

familiale și pentru sfințirea însăși a părinților lor³⁵

10. Bătrânii în familie

Sunt culturi care manifestă un respect deosebit și o mare iubire pentru bătrâni: departe de a fi eliminați, din familie sau suportați ca pe o greutate inutilă în familie, bătrânii rămân înglobați în viața familială, continuând să aibă parte activă și responsabilă și respectând autonomia tinerei familii. Mai ales, prezența lor în familie este aceea de a fi martorul trecutului și acela care inspiră tinerilor înțelepciune pentru viitor.

Alte culturi, dimpotrivă, mai ales în urma dezordinilor provocate de dezvoltarea industrială și urbanistică, au dus și duc încă pe bătrâni la forme inacceptabile de excludere, care sunt în același timp izvor de mari suferinți pentru bătrâni și sărăcirea spirituală pentru atâtea familii.

Este necesar ca acțiunea pastorală a bisericii să stimuleze pe toți pentru a descoperi și valorifica rolul bătrânilor în comunitatea civilă și eclezială și în special în familie. În realitate, „viața bătrânilor ne ajută să facem lumină pe scara valorilor umane, să vedem continuitatea generațiilor și demonstrează interdependența poporului lui Dumnezeu. Pe lângă acestea, bătrânii au carisma de a depăși barierele dintre generații, înainte ca acestea să vină la lumină. Câți copii au găsit înțelegere și iubire în ochii, în vorbe și în dezmierdările bătrânilor!... Și câți bătrâni subscriu cu plăcere cuvintele inspirate ale Bibliei că „cununa bătrânilor sunt nepoții lor!” (Pr 17, 6)”³⁶.

II. În serviciul vieții

A. Transmiterea vieții

1. Colaborării iubirii lui Dumnezeu -Creatorul

Creând pe bărbat și pe femeie după chipul și asemănarea sa, Dumnezeu a încununat astfel opera sa creatoare: el îi cheamă să fie părtași în chip special la iubirea și puterea de Creator și Tată, prin intermediul cooperării libere și responsabile a bărbatului și femeii la transmiterea darului vieții umane: „Dumnezeu i-a binecuvântat și le-a zis: creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul, supunându-l”³⁷.

³⁵ cf. GS, 48.

³⁶ Ioan Paul al II-lea, *Alocuția* către participanții la „Internațional Forum of Active Aging”, 5 (5 septembrie 1980): *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III, 2(1980), p. 539.

³⁷ Gn 1,28.

În felul acesta rolul fundamental al familiei este slujirea vieții, de a realiza de-a lungul istoriei binecuvântarea de la început a Creatorului, transmițând prin naștere de la om la om chipul lui Dumnezeu³⁸.

Fecunditatea este rodul și semnul iubirii conjugale, mărturia vie a deplinei dăruiri reciproce a soților: „adevăratul cult al iubirii conjugale și întreaga structură familială care naște de aici, fără a trece cu vederea alte scopuri ale căsătoriei, tind să-i determine pe soți să fie dispuși cu tărie de suflet, să coopereze cu iubirea Creatorului și Mântuitorului, care prin ei înmulțește mereu și îmbogățește familia sa”³⁹.

Fecunditatea iubirii conjugale nu se restrânge deci numai la procrearea copiilor – chiar dacă aceasta este înțeleasă în dimensiunea sa specific umană – ci se lărgeste și se îmbogățește cu toate acele roade ale vieții morale, spirituale și supranaturale pe care tatăl și mama sunt chemați să le dea copiilor și prin copii bisericii și lumii.

2. Doctrina și norma bisericii: mereu vechi și mereu noi

Tocmai pentru faptul că iubirea soților este o participare specială la misterul vieții și al iubirii lui Dumnezeu însuși, biserica știe că a primit misiunea specială de a păstra și apăra demnitatea înaltă a căsătoriei și responsabilitatea extrem de mare a transmiterii vieții umane.

Astfel, continuând tradiția vie a comunității ecleziale în cursul istoriei, recentul Conciliu Vatican II și magisteriul predecesorului meu papa Paul al VI-lea, exprimat în enciclica sa *Humanae vitae* au transmis timpurilor noastre enunțarea, cu adevărat profetică, care reafirmă și propune cu claritate doctrina și norma mereu veche și mereu nouă a bisericii despre căsătorie și despre transmiterea vieții umane.

Pentru aceea, în ultima lor adunare părinții sinodali au declarat textual: „Acest sfânt sinod, reunit în credință cu urmașul lui Petru, ține cu tărie cele ce s-au propus în Conciliul Vatican II (cf. *Gaudium et spes*, 50) și în enciclica *Humanae vitae*, în special că iubirea conjugală trebuie să fie pe deplin umană, exclusivă și deschisă la o nouă viață”⁴⁰.

³⁸ cf. *Gn* 5,1 ș. u.

³⁹ *GS*, 50.

⁴⁰ *Propositio* 22 (21); *EV* VII, 743. Concluzia nr. 11 al scrisorii enciclice *Humanae vitae* ne spune: „Verumtamen ecclesia, dum homines commonet de observandis praeceptis legis naturalis, quam constanti sua doctrina interpretatur, id docet necessarium esse, ut quilibet matrimonii usus ad vitam humanam procreandam per se destinatus permaneat”: *AAS* 60 (1968), p. 448.

3. Biserica este de partea vieții

Doctrina bisericii este situată azi într-o situație social-culturală, care o face pe de o parte mai greu de înțeles, iar pe de altă parte, mai urgentă și de neînlocuit pentru promovarea binelui adevărat al bărbatului și al femeii.

Într-adevăr, progresul științific și tehnic pe care omul contemporan îl realizează mereu pentru dominarea naturii, nu mărește numai speranța de a crea o omenire nouă și mai bună, ci provoacă

și o îngrijorare, tot mai mare pentru viitor. Unii se întrebă dacă e bine să trăiești ori era mai bine de a nu se fi născut; se îndoiesc dacă este permis să aducă pe alții la viață, din moment ce aceștia poate vor blestema propria lor viață într-o lume crudă, ale cărei cruzimi încă nu pot fi prevăzute. Alții se gândesc că sunt singurii beneficiari ai avantajelor tehnicii și exclud pe alții cu mijloace anticoncepționale, sau cu alte metode chiar mai rele. Alții, încătușați cum sunt de mentalitatea de consum și cu unica preocupare de continuă creștere a bunurilor materiale, sfârșesc prin a nu mai înțelege nimic și de aceea refuză bogăția spirituală a unei noi vieți umane. Motivul ultim al acestei mentalități este absența lui Dumnezeu din inima oamenilor, a lui Dumnezeu a cărui iubire singură este mai mare decât toate îngrijorările lumii și le poate învinge pe toate.

S-a născut astfel o mentalitate împotriva vieții (anti-life mentality), mentalitate care cuprinde multe probleme actuale: să ne gândim, de exemplu, la o anumită panică derivată din studiile de ecologie despre viitorul demografic al omenirii, care exagerează pericolul creșterii omenirii în detrimentul calității vieții.

Însă biserica crede cu tărie că viața umană, chiar slabă și suferindă, este mereu un dar minunat al Dumnezeului bunătății. Împotriva pesimismului și egoismului care umbresc lumea, biserica este de partea vieții, știind să descopere în fiecare viață umană splendoarea acelu „da” și „amin” care este Cristos însuși⁴¹. Împotriva lui „nu” care invadează și rănește lumea, biserica îi contrapune un „da” puternic, apărând în felul acesta omenirea și omul de toți aceia care uneltesc și rănesc viața.

Biserica este chemată să arate din nou tuturor, cu cea mai clară și puternică convingere, voința ei de a promova cu orice mijloace viața umană și de a o apăra împotriva oricărei uneltiri la ființa ei, în oricare stadiu de dezvoltare s-ar afla.

Pentru aceasta biserica condamnă, ca fiind o gravă ofensă adusă demnității umane și dreptății, toate acele activități ale guvernelor sau ale altor autorități publice care încearcă să limiteze în orice mod libertatea soților în a se hotărî cu

⁴¹ cf. 2 Cor 1,19; Ap 3,14.

privire la existența copiilor. Ca urmare, orice violență exercitată de aceste autorități în favoarea anticoncepției și chiar a sterilizării și a avortului procurat, trebuie condamnată și respinsă cu toată forța. În același mod, trebuie detestate, pentru că sunt nedrepte, manevrele internaționale care contribuie cu ajutoare economice pentru promovarea popoarelor, dar care sunt condiționate de programarea anticoncepționalelor, sterilizării și provocării avortului⁴².

4. Pentru ca planul lui Dumnezeu să fie mereu și mai deplin actualizat

Biserica este conștientă desigur și de multiplele și complicatele probleme pe care le întâlnesc astăzi soții multor țări, pentru a-și împlini rolul lor de transmițători responsabili ai vieții. Biserica recunoaște problema gravă a exploziei demografice, așa cum se prezintă în diferitele părți ale lumii, împreună cu implicațiile morale ce le comportă.

Cu toate acestea, biserica reține că o considerare aprofundată a tuturor aspectelor acestei probleme ne oferă o nouă și mai puternică confirmare a importanței doctrinei autentice despre reglementarea natalității, repropusă de Conciliul Vatican II și de enciclica *Humanae vitae*.

Pentru aceasta, împreună cu părinții sinodali, simt datoria de a îndrepta un stăruitor îndemn teologilor pentru ca unindu-și forțele în colaborare cu magisteriul ierarhic, să se străduiască să pună din ce în ce mai bine în lumină bazele scripturistice, motivațiile etice și rațiunile personale ale acestei doctrine. Astfel va fi posibil ca în contextul unei expuneri organice să devină accesibilă tuturor oamenilor de bunăvoință doctrina bisericii asupra acestei probleme, făcând-o zi de zi mai luminoasă și mai profundă. În acest fel, planul divin va putea fi actualizat mai deplin, pentru mântuirea omului și spre lauda Creatorului.

Sub acest aspect, aportul coordonat și unit al teologilor, inspirat de adeziunea convinsă a teologilor la magister, care este unicul ghid autentic al poporului lui Dumnezeu, este de specială urgență și pentru motivul legăturii intime care există între doctrina catolică asupra acestei probleme și viziunea pe care biserica o propune despre om: dubiile sau greșelile ce se fac în domeniul vieții conjugale și familiale întunecă grav adevărul total despre om, într-o situație culturală adesea confuză și contradictorie. Aportul de lumină și adâncire a problemei pe care teologii sunt chemați să-l dea în domeniul specific al activității lor, are valoare incomparabilă și reprezintă serviciul special, de mare merit, pentru familie și omenire.

⁴² cf. Anunțul celui de-al VI-lea sinod al episcopilor adresat familiilor timpului nostru, 5 (24 octombrie 1980): EV VII, p. 812.

5. Viziunea integrală despre om și vocația lui

În contextul unei culturi care deformează grav sau chiar a pierdut adevărata semnificație a sexualității umane, pentru că o smulge din raportul ei esențial cu persoana umană, biserica simte acum mai urgentă și de neînlocuit misiunea sa de a prezenta sexualitatea ca valoare și obligație a întregii persoane create, bărbat și femeie, după imaginea lui Dumnezeu.

În această perspectivă Conciliul Vatican II a afirmat clar că „atunci când este vorba de a uni iubirea conjugală cu transmiterea responsabilă a vieții, caracterul moral al comportamentului nu depinde numai de sincera intenție și de valorificarea motivelor, dar este determinat și de criterii obiective care își au baza în natura însăși a persoanei umane și a faptelor sale și sunt destinate la menținerea în climat de adevărată iubire a întregului sens al dăruirii reciproce și al procreării umane; iar toate acestea nu vor fi posibile dacă nu va fi cultivată cu suflet sincer virtutea castității conjugale”⁴³.

Plecând de la „viziunea integrală asupra omului și a vocației lui nu numai naturale și pământești, ci și supranaturale și veșnice”⁴⁴, papa Paul al VI-lea a afirmat că doctrina bisericii „e bazată pe legătura de nedespărțit dintre cele două semnificații (unitate și procreație) ale actului conjugal, legătură pe care a voit-o Dumnezeu și pe care omul nu o poate despărți din proprie inițiativă”⁴⁵. Și a încheiat confirmând că trebuie exclusă, fiind intrinsec lipsită de onestitate, „orice acțiune care, fie ca pregătire la actul conjugal, în împlinirea lui, sau în dezvoltarea urmărilor lui naturale, are ca scop sau mijloc de a face imposibilă procrearea”⁴⁶.

Când soții, recurgând la anticoncepționale, despart (rup) aceste două semnificații pe care Dumnezeu creatorul le-a înscris în ființa bărbatului și a femeii și în dinamica comuniunii lor sexuale, devin „arbitrii” planului divin, „manipulând” și înjosind sexualitatea umană, cu aceasta înjosindu-se pe ei înșiși și alterând valoarea dăruirii totale. Astfel, limbajul genuin care exprimă dăruirea totală, reciprocă a soților, anticoncepția îi impune un limbaj obiectiv contradictoriu, acela de nedăruire totală unul altuia. De aici derivă nu numai refuzul pozitiv pentru o nouă viață, ci chiar falsificarea interioară a adevăratei iubiri conjugale, care e chemată a se dăruie în totalitatea personală.

În schimb, atunci soții recurg la perioadele de infecunditate, respectând legătura de nedespărțit a semnificației unitare și procreative a sexualității umane,

⁴³ GS, 51.

⁴⁴ *Humanae vitae*, 7: AAS 60 (1968), p. 485.

⁴⁵ *Ibidem*, 12.

⁴⁶ *Ibidem*, 14.

se comportă cu „miniștri” ai planului lui Dumnezeu și „folosesc” sexualitatea conform dinamismului genuin al dăruirii „totale”, fără manevre și alterări⁴⁷.

În lumina experienței dusă de multe perechi de căsătoriți și a datelor diferitelor științe umane, reflecția teologică poate culege și este chemată să aprofundeze diferența antropologică și în același timp morală care există între contracepție și recurgerea la perioadele de infecunditate: vorba de o deosebire foarte vastă de care în mod obișnuit nu se ține seama și care antrenează, în ultimă analiză, două concepții inconciliabile despre persoana și sexualitatea umană. Alegerea perioadelor de infecunditate comportă acceptarea timpului persoanei femeii, și împreună cu aceasta acceptarea dialogului, a respectului reciproc, a responsabilității comune și a stăpânirii de sine. Apoi, a accepta timpul și dialogul înseamnă a recunoaște caracterul spiritual și corporal al comuniunii conjugale, precum și a trăi în iubirea personală, în exigența cerută de fidelitate. În acest context, perechea conjugală experimentează comuniunea îmbogățită cu acele valori de dragoste și afectivitate, elemente ce constituie sensul adânc al sexualității umane chiar în dimensiunea ei fizică. În felul acesta sexualitatea umană este respectată și promovată în dimensiunea ei adevărată și deplin umană, nu „folosită” ca un „obiect” oarecare, acțiune care, distrugând unitatea personală a sufletului și a trupului, rănește însăși creația lui Dumnezeu în legătura intimă dintre natură și persoană.

6. Biserica, maestră și mamă, pentru soții în dificultate

Și în câmpul moralei conjugale biserica este și lucrează ca o maestră și mamă.

În calitate de maestră, biserica nu conține de a proclama norma morală care trebuie să conducă transmiterea responsabilă a vieții. Biserica nu este autoarea acestei norme, nici arbitru ei. Ascultând de adevăr, care este Cristos, a cărei imagine se reflectă în natura și demnitatea persoanei umane, biserica interpretează norma morală și o propune tuturor oamenilor de bunăvoință, fără să le ascundă exigențele radicale și perfecțiunea acestei legi.

Ca mamă, biserica este alături de multe perechi de soți care sunt în greutăți în acest punct important al vieții morale: cunoaște bine situația lor, adesea foarte grea și uneori cu adevărat chinuită de greutăți de tot felul, nu numai individuale, ci chiar sociale. Biserica știe că atâția soți întâlnesc greutăți nu numai pentru realizarea normei morale, ci chiar pentru însăși înțelegerea valorilor inerente acestei norme.

⁴⁷ Ibidem, 13.

Dar este aceeași și unica biserică care e în același timp maestră și mamă. Pentru aceasta, nu încetează de a invita și de a încuraja, pentru ca eventualele greutăți conjugale să se rezolve fără a falsifica și compromite adevărul. Biserica este convinsă că nu poate fi contradicție între legea divină pentru transmiterea vieții și aceea de a favoriza iubirea autentic conjugală⁴⁸. În acest sens, pedagogia concretă a bisericii trebuie să fie unită, nu separată de doctrina ei. Repet cu aceeași convingere a predecesorului meu, papa Paul al VI-lea: „Forma eminentă a carității față de suflete este de a nu se micșora cu nimic doctrina mântuitoare a lui Cristos”⁴⁹.

Pe de altă parte, pedagogia autentic eclezială își descoperă realismul și înțelepciunea numai dezvoltând o activitate tenace și curajoasă în a crea și a susține toate acele condiții umane, psihologice, morale și spirituale care sunt indispensabile pentru a înțelege și trăi valoarea și norma morală.

Nu încapă îndoială că între aceste condiții trebuie enumerate răbdarea și statornicia, umilința și tăria sufletului, încrederea filială în Dumnezeu și în harul său, recurgerea frecventă la rugăciune și la sacramentele euharistiei și mărturisirii⁵⁰. Astfel, întăriți cu aceste ajutoare, soții creștini vor putea menține vie conștiința influxului special pe care harul sacramental al căsătoriei îl exercită asupra tuturor realităților vieții conjugale și prin aceasta și asupra sexualității lor, căci darul Duhului Sfânt pe care soții îl primesc și-i corespund, îi va ajuta să folosească sexualitatea umană după planul lui Dumnezeu și ca un semn al iubirii unitive și fecunde a lui Cristos pentru biserica sa.

Dar între condițiile necesare se află și cunoașterea trupului omenesc și a ritmurilor fertilității lui. În acest sens, trebuie să se depună toate eforturile ca toți soții să cunoască acest lucru, în primul rând tinerii înainte de căsătorie, făcându-li-se o informare și educație clară, serioasă și la timpul potrivit, de către soți, medici, experți. Aceste cunoștințe trebuie să ducă apoi la educația pentru autocontrol. Din toate acestea se vede absoluta necesitate a virtuții castității și a educației permanente pentru această virtute. În viziunea creștină, castitatea nu înseamnă nici refuzul și nici disprețul sexualității umane, ci înseamnă mai curând energia spirituală care știe să apere iubirea de pericolele egoismului și agresivității; care știe să promoveze iubirea către deplina ei realizare.

Papa Paul al VI-lea, cu profundă intuiție de înțelepciune și dragoste, nu a făcut altceva decât să dea glas experienței atâtor perechi de soți, atunci când a

⁴⁸ cf. GS, 51.

⁴⁹ Paul al VI-lea, *Humanae vitae*, 29: AAS 60 (1968), p. 501.

⁵⁰ cf. ibidem, 25: AAS 60 (1968), pp. 498 ș. u.

scris în enciclica sa: „Dominarea instinctului prin rațiune și voință liberă, impune fără îndoială o asceză pentru ca manifestările afective ale vieții conjugale să fie după rânduiala cea dreaptă și mai ales pentru observarea continenței periodice. Însă această disciplină, proprie castității soților, departe de a vătăma iubirea conjugală, îi conferă o mai mare valoare umană. Ea cere efort continuu, însă grație acestui influx binefăcător, soții dezvoltă integral personalitatea lor, îmbogățindu-se cu valori spirituale: aduce vieții familiale roade de liniște sufletească și de pace care îi ajută la rezolvarea altor probleme; se dezvoltă atenția datorată celuilalt soț, îi ajută pe soți la evitarea egoismului, care este dușmanul adevăratei iubiri, și adâncește simțul lor de responsabilitate în îndeplinirea datoriilor. Părinții dobândesc prin această disciplină capacitatea de a influența mai adânc și mai eficace în opera de educare a copiilor”⁵¹.

7. Itinerarul moral al soților

Totdeauna este de mare importanță a avea o concepție dreaptă despre ordinea morală, a valorilor și normelor ei: această importanță crește atunci când sunt greutăți numeroase și grave pentru a o pune în aplicare.

Ordinea morală, pentru motivul că descoperă și propune planul lui Dumnezeu, nu poate fi ceva înjositor și impersonal pentru om. Dimpotrivă, răspunzând la exigențele profunde ale omului creat de Dumnezeu, se pune în serviciul deplin al umanității, cu iubirea delicată și obligativă pe care o inspiră însuși Dumnezeu; susține și călăuzește orice faptură către fericirea sa.

Însă omul, chemat să trăiască responsabil planul lui Dumnezeu, plan înțelept și plin de iubire, este o ființă istorică care se realizează pe sine, zi cu zi, cu diferitele sale alegeri libere. Pentru aceasta, omul cunoaște, iubește și împlinește binele moral urmând etapele de creștere.

Și soții, în cadrul vieții lor morale, sunt chemați la un drum continuu, susținuți de dorința sinceră și activă de a cunoaște mereu tot mai mult valorile pe care legea morală le păstrează și le promovează, precum și de voința dreaptă și generoasă de a le pune în aplicare. Cu toate acestea, soții nu privesc legea morală ca pe un ideal moral care urmează să fie atins în viitor, ci trebuie să-l considere ca pe o poruncă actuală a lui Cristos Domnul, pe care trebuie s-o îndeplinească angajându-se și acceptând dificultățile. „Pentru aceasta, așa numita „lege a gradualității” sau a drumului în trepte, nu se poate identifica cu „gradualitatea legii”, în sensul că porunca legii morale divine ar avea diferite trepte și diferite forme pentru diverse categorii de oameni și pentru situații diferite. După planul

⁵¹ Ibidem, 21: AAS, 60 (1968), p. 496.

divin, toți soții sunt chemați la sfințenie în viața de căsătorie și această înaltă vocație se realizează în gradul în care persoana umană este în măsură să răspundă la porunca divină cu suflet senin, încrezându-se în harul divin și în voința proprie⁵². În această ordine de idei, conform pedagogiei bisericii, soții trebuie să recunoască clar doctrina cuprinsă în enciclica *Humanae vitae* ca pe o normă călăuzitoare pentru exercițiul sexualității și să se străduiască sincer să îndeplinească condițiile necesare pentru a observa aceste norme.

Această pedagogie, așa cum a semnalat sinodul episcopilor, cuprinde întreaga viață conjugală. Pentru aceasta, obligația de a transmite viața trebuie să fie integrată în misiunea globală a întregii vieți creștine, care nu poate ajunge la înviere fără a trece prin cruce. În acest context se înțelege că sacrificiul nu poate fi eliminat din viața de familie; din contra, el trebuie acceptat cu dragă inimă, pentru că prin el iubirea conjugală se adâncește și devine izvor de bucurie intimă.

Acest drum comun cere reflecție, informare, educație adaptată din partea preoților, a călugărilor și laicilor care sunt angajați în pastorală familială. Toți aceștia vor putea ajuta soții în drumul lor uman și spiritual, care comportă conștiința păcatului, angajarea sinceră de a respecta legea morală, ministerul reconcilierii. Trebuie ținut prezent apoi și faptul că în intimitatea conjugală sunt implicate voințele a două persoane, chemate însă la armonizarea mentalităților și a comportamentului: aceasta cere multă răbdare, simpatie și timp. De o importanță aparte în acest sector este unitatea judecății morale și pastorale a preoților: o atare unitate trebuie să fie căutată și asigurată cu grijă, pentru ca credincioșii să nu sufere din cauza neliniștilor conștiinței⁵³.

Drumul soților va fi ușurat așadar dacă, stimând doctrina bisericii și încrezându-se în harul lui Cristos, ajutați și însoțiți de păstorii sufletești și de întreaga comunitate eclezială, vor ști să descopere și să realizeze valoarea libertății și promovarea iubirii autentice pe care le-o oferă evanghelia și le-o propune porunca lui Dumnezeu.

8. A sugera convingeri și a oferi ajutoare concrete

În fața problemei unei reglementări oneste a nașterilor, comunitatea eclezială a timpurilor noastre trebuie să-și asume obligația de a sugera convingeri și de a da ajutoare concrete aceluia care voiesc să realizeze paternitatea și maternitatea cu adevărat responsabile.

⁵² Ioan Paul al II-lea, *Omilia* cu ocazia deschiderii celui de-al VI-lea sinod al episcopilor, 8 (25 octombrie 1980): AAS 72 (1980), p. 1083.

⁵³ cf. Paul al VI-lea, *Humanae vitae*, 28: AAS 60 (1968), p. 501.

În acest domeniu, în timp ce recunoaște cu plăcere rezultatele la care s-a ajuns în cercetările științifice pentru cunoașterea cât mai precisă a ritmurilor fertilității feminine și stimulează extensiunea pe scară mai amplă a acestor studii, biserica nu poate să nu ceară cu tărie reînnoită responsabilitatea aceloră – medici, experți, consultori pentru viața de căsătorie și soți – care pot ajuta efectiv și cu responsabilitate pe soți ca trăind iubirea lor, să respecte structura și finalitățile actului conjugal care exprimă această iubire. Aceasta înseamnă o angajare vastă, decisivă și sistematică pentru a cunoaște, stima și aplica metodele naturale ale reglementării fertilității⁵⁴.

O mărturie prețioasă poate și trebuie să fie dată de acei soți care, folosindu-se de continența periodică comună, au ajuns la o responsabilitate matură și personală cu privire la iubire și viață. Așa cum scria papa Paul al VI-lea, „Dumnezeu le încredințează obligația de a face vizibilă în fața oamenilor sfințenia și suavitatea legii care unește iubirea reciprocă a soților cu acțiunea de cooperare la iubirea lui Dumnezeu, autorul vieții umane”⁵⁵.

B. Educația

1. Dreptul și datoria părinților de a fi educatori

Obligația de educație își are rădăcinile în vocația inițială a soților de a participa la opera creatoare a lui Dumnezeu, pentru că aducând pe lume o nouă făptură din iubire și pentru iubire ceea ce în sine înseamnă vocație la creștere și dezvoltare, părinții își asumă obligația de a o ajuta efectiv să trăiască o viață pe deplin umană. Așa cum a amintit Conciliul Vatican II, „Deoarece au dat viață copiilor, părinții au obligația gravă de a-i educa; ei sunt primii și principalii lor educatori. Această funcție educativă este atât de importantă încât dacă lipsește, poate fi înlocuită cu foarte mare greutate. Părinții le revine obligația de a crea în sânul familiei o atmosferă întărită de iubire și evlavie față de Dumnezeu și de oameni, atmosferă care favorizează educația completă a copiilor în sens personal și social. Deci, familia este prima școală a virtuții sociale de care duce atâta lipsă societatea”⁵⁶.

Dreptul și datoria de educație a părinților sunt considerate ca esențiale, în legătură cu transmiterea vieții umane; ca origine și primare, în comparație cu

⁵⁴ cf. Ioan Paul al II-lea, *Alocuția* către delegații „Centre de Liaison des Equipes de Recherche”, 9 (3 noiembrie 1979): *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, 2 (1979), p. 1035; cf. *Alocuția* adresată participanților la primul sinod pentru familiile Africii și Europei, 15 ianuarie 1981: *L'Osservatore Romano*, 16 ianuarie 1981.

⁵⁵ *Humanae vitae*, 25: AAS 60 (1968), p. 449.

⁵⁶ GE, 3.

misiunea educativă a altora, și aceasta din cauza raportului de iubire care există între părinți și fii. Această educație este, în sfârșit, de neînlocuit și inalienabilă, pentru că nu poate fi încredințată cu totul altora și nici uzurpată de alții.

Pe lângă aceste caracteristici, nu poate fi dată uitării considerația că elementul cel mai radical al obligației educative a părinților este iubirea paternă și maternă; aceasta își găsește împlinirea în munca educativă în care vrea să desăvârșească angajarea în serviciul vieții: iubirea părinților, din izvor devine sufletul și chiar norma care inspiră și conduce acțiunea educativă concretă, îmbogățind-o cu acele valori de grație, perseverență, bunătate, slujire, dezinteres și spirit de sacrificiu, care toate sunt cel mai prețios rod al iubirii.

2. Educație pentru valorile esențiale ale vieții umane

Deși sunt înconjurați de greutăți care se împotrivesc operei educative, mult agravate astăzi, părinții trebuie să-și formeze fiii cu încredere și curaj pentru valorile esențiale ale vieții umane. Fiii trebuie să crească într-o libertate justă față de bunurile materiale, adoptând un stil de viață simplu și auster, fiind convingeți că „omul este mai prețios prin ceea ce este, decât prin ceea ce are”⁵⁷.

Trăind într-o societate zdruncinată și dezmembrată de tensiuni și conflicte, din cauza ciocnirilor violente ale curentelor individualiste și egoiste, fiii trebuie să se îmbogățească nu numai în sensul adevăratei dreptăți, care singură conduce la respectarea demnității personale a fiecăruia, dar mai ales în iubirea adevărată, înțeleasă ca grijă sinceră și serviciu dezinteresat față de alții, în special față de cei săraci și lipsiți. Familia este prima și fundamentala școală a sociabilității, pentru că este comunitatea de iubire care știe să afle în dăruirea de sine legea care o conduce și o face să crească. Dăruirea de sine care inspiră iubirea soților între ei, este modelul și norma dăruirii de sine care trebuie să se actualizeze între frați și surori, precum și între diferitele generații care sunt împreună în familie. Comuniunea și participarea la trăirea zilnică în casă, în clipe de bucurie și de dificultate reprezintă cea mai concretă și eficace pedagogie pentru înscrierea activă, responsabilă și fecundă a copiilor în orizontul larg al societății.

Educația la iubire ca dăruire de sine constituie și premisa indispensabilă pentru părinții chemați să ofere fiilor lor o clară și delicată educație sexuală. În fața unei culturi care „banalizează” în mare parte sexualitatea umană, deoarece o interpretează și o trăiește în mod reductiv și sărăcit, legând-o în mod exclusiv de timp și de plăcerea egoistă, serviciul educativ al părinților trebuie să insiste cu fermitate asupra unei culturi sexuale care să fie într-adevăr și-n mod deplin

⁵⁷ GS, 35.

personală: sexualitatea, de fapt este o bogăție a întregii persoane – trup, sentiment și suflet – și manifestă semnificația sa intimă în a purta persoana la dăruirea de sine în iubire.

Educația sexuală, drept și datorie fundamentală a părinților, trebuie să se actualizeze mereu sub conducerea lor plină de grijă, fie în sânul familiei, fie în centrele de educație alese și controlate de dânșii. În acest sens, biserica insistă asupra legii subsidiarității pe care trebuie s-o observe școala atunci când cooperează la educația sexuală, încadrându-se în spiritul care îi animă pe părinți.

În acest context, este obligatorie și educația la castitate, pentru că este virtutea care dezvoltă maturitatea autentică a persoanei și o face capabilă de a respecta și promova „semnificația matrimonială” a trupului. Mai mult, părinții creștini îi vor acorda o atenție și grijă deosebită, descoperind semnele chemării lui Dumnezeu prin educația la feciorie, forma superioară a dăruirii de sine care constituie sensul însuși al sexualității umane.

Datorită legăturilor strânse care sunt între dimensiunea sexuală a persoanei și valorile ei etice, datoria de educatori a părinților trebuie să-i conducă pe copii la cunoașterea și stima normelor necesare și prețioase care garantează o creștere personal responsabilă în sexualitatea umană.

Pentru aceasta biserica se opune cu tărie la o anumită formă de informare sexuală, ruptă de principiile morale și așa de răspândită, care nu este altceva decât o inițiere la experimentarea plăcerii și stimul care duce la pierderea seninătății, chiar din anii nevinovăției, deschizându-se calea la viciu.

3. Misiunea educativă și sacramentul căsătoriei

Pentru părinții creștini misiunea educativă inserată, cum s-a spus în participarea lor la opera creatoare a lui Dumnezeu, are un izvor nou și specific în sacramentul căsătoriei care îi consacră operei de educație propriu-zis creștină a copiilor, îi cheamă adică să participe la aceeași autoritate și la aceeași iubire a lui Dumnezeu Tatăl și a lui Cristos păstorul, precum și la iubirea de mamă a bisericii; îi îmbogățește cu înțelepciune, sfat, tărie și cu oricare altul din darurile Duhului Sfânt pentru a ajuta pe copii în creșterea lor umană și creștină.

Obligația educativă primește de la sacramentul căsătoriei demnitatea și vocația de a fi un adevărat „minister” al bisericii, pus în edificarea membrilor ei. Așa de mare este măreția și splendoarea slujirii educative a soților creștini, încât sfântul Toma de Aquino nu ezită a o compara cu slujirea preoțească: „Unii răspândesc și păstrează viața spirituală cu o slujire unică spirituală, slujire proprie preoților; alții dau viață corporală și spirituală și aceasta se întâmplă în sacramentul căsătoriei, în care bărbatul și femeia se unesc pentru a naște copii și

a-i educa pentru cultul lui Dumnezeu”⁵⁸.

Conștiința vie și trează a misiunii în sacramentul Căsătoriei, va ajuta pe părinții creștini să-și ofere serviciul lor educativ cu mare seninătate și încredere, și în același timp cu simț de responsabilitate în fața lui Dumnezeu, care îi cheamă și-i trimite să edifice biserica în fiii lor. În felul acesta familia celor botezați, adunați în biserica familiei de cuvântul lui Dumnezeu și de sacramentul Căsătoriei, devine ca și marea biserică, maestră și mamă.

4. Prima experiență de biserică

Misiunea educării cere ca părinții creștini să propună fiilor lor acele cunoștințe care sunt necesare pentru maturizarea gradată a personalității lor din punct de vedere creștin și eclezial. Ei vor relua liniile educative enumerate mai sus, cu grija de a le arăta copiilor profunda semnificație spre care-i conduce credința și dragostea lui Isus Cristos. Mai mult încă, conștiința că Domnul le încredințează părinților creșterea unui fiu al lui Dumnezeu, a unui frate al lui Isus Cristos, a unei biserici a Duhului Sfânt, a unui mădular al bisericii, aceasta îi va ajuta pe părinții creștini în împlinirea obligației de a consolida în sufletul copiilor lor darul grației divine.

Conciliul Vatican II precizează astfel conținutul educației creștine: „Educația creștină nu comportă numai maturizarea propriei persoane umane... ci tinde, mai ales, de a face ca cei botezați să fie inițiați gradual în cunoașterea misterului mântuirii vor fi conștienți, mereu mai mult, de darul credinței pe care au primit-o, vor învăța să se închine lui Dumnezeu în spirit și adevăr (cf. *In.* 4,23), mai ales în acțiunea liturgică; se vor pregăti a trăi viața omului nou în dreptate și sfințenia adevărului (Ef 4,22-24), și așa vor ajunge la omul perfect, la măsura plinătății lui Cristos (cf. *Ef.* 4,13) și-și vor da aportul în creșterea trupului mistic. Conștienți de vocația lor, părinții creștini trebuie să se pregătească pentru a mărturisi prin fapte speranța care este în ei (cf. *I Pt* 3,14) și să promoveze progresul lumii în sensul creștin al termenului”⁵⁹.

Sinodul episcopilor reluând și dezvoltând ideile conciliare, a prezentat misiunea educativă a familiei ca pe o adevărată slujire preoțească prin care este transmisă lumina evangheliei, astfel încât însăși viața de familie devine un itinerar de credință, o inițiere creștină și școală a urmării lui Cristos. În familia conștientă de un atare dar, așa cum a scris papa Paul IV, „toți evanghelizează și sunt

⁵⁸ S. Toma de Aquino, *Summa contra Gentiles*, IV, 58.

⁵⁹ GE, 2.

evanghelizați”⁶⁰.

În forța ministerului educativ, părinții, prin mărturia vieții, sunt primii vestitori ai evangheliei față de copiii lor. Mai mult, rugându-se împreună cu fiii și meditănd cu ei cuvântul lui Dumnezeu, introducându-i Trupul lui Cristos – euharistic și eclezial – prin inițiere creștină, părinții devin pe deplin dătorii de viață, generatorii nu doar de viață trupească, ci și ai acelei vieți care prin reînnoirea Duhului Sfânt, izvorăște din crucea și învierea lui Cristos.

Pentru ca părinții creștini să-și poată îndeplini în mod demn misiunea lor educativă, părinții sinodali și-au exprimat dorința de a se pregăti un text adecvat al unui catehism al familiei, clar, concis și în așa fel întocmit, încât să poată fi ușor asimilat de toți. Conferințele episcopale sunt invitate cu căldură să se angajeze pentru realizarea acestui catehism.

5. Raporturile cu alte forțe educative

Familia este prima, dar nu unica și exclusivă comunitate educativă, pentru că aceeași dimensiune comunitară, civilă și eclezială a omului recere și conduce la o operă mai amplă și coordonată, care să fie rodul colaborării ordonate a diverselor forme educative. Toate aceste forțe sunt necesare și fiecare dintre ele poate și trebuie să intervină spre acest scop cu competența și contribuția proprie⁶¹.

Obligația educativă a familiei creștine are pentru aceasta un rol de mare importanță în pastorală organică: aceasta implică o nouă formă de colaborare între părinți și comunitățile creștine, diferitele grupuri de educatori și păstori. În acest sens, reînnoirea școlii catolice trebuie să rezerve o specială atenție atât părinților elevilor, cât și formării unei comunități perfect educative.

Dreptul părinților la alegerea unei educații conforme credinței religioase, trebuie să fie absolut asigurat.

Statul și biserica au obligația de a da familiei toate ajutoarele posibile pentru ca să se poată exercita obligațiile educative în mod adecvat. Pentru aceasta atât biserica cât și statul trebuie să creeze și să promoveze acele instituții și activități pe care în mod just le recer familiile, iar acest ajutor va trebui să fie proporționat cu lipsurile familiei. Deci, toți aceia care în societate se ocupă cu conducerea școlilor nu trebuie niciodată să uite faptul că părinții sunt desemnați de Dumnezeu însuși ca primii și principalii educatori ai copiilor lor și că dreptul lor este absolut inalienabil.

Alături de acest drept, părinții au obligația gravă de a se angaja total într-o

⁶⁰ Exortăția apostolică *Evangelii nuntiandi*, 71: AAS 68(1976), pp. 60 ș. u.

⁶¹ cf. GE, 3.

colaborare cordială și faptică cu învățătorii și conducătorii școlilor.

Dacă în școli se învață ideologii contrare credinței creștine, familia, împreună cu alte familii, și dacă e posibil cu asociații de familii, trebuie să se străduiască din toate puterile și cu înțelepciune, să ajute pe copii ca să nu se îndepărteze de credință. În acest caz familia are nevoie de ajutoare speciale de la păstori sufletești care nu trebuie să iute că părinții au dreptul inviolabil de a încredința pe fiii lor comunității ecleziale.

6. Servire multiplă a vieții

Iubirea conjugală fecundă se exprimă printr-o slujire a vieții în forme multiple, dintre care generarea și educația sunt cele mai importante, proprii și de neînlocuit. În realitate însă, fiecare act al adevăratei iubiri față de om mărturisește și perfecționează fecunditatea spirituală a familiei, pentru că este în conformitate față de dinamismul interior și profund al iubirii, ca dăruire de sine pentru alții.

Din această perspectivă, bogată în valori și obligații pentru toți, vor ști să inspire mai ales acei soți care au experiența sterilității fizice.

Famiiliile creștine care în credință recunosc pe toții oamenii ca fiii Tatălui comun din ceruri, vor întâmpina cu generozitate pe copiii altor familii, susținându-i și iubindu-i nu ca pe niște străini, ci ca pe membrii unicei familii a copiilor lui Dumnezeu. Părinții creștini vor putea, în felul acesta, să-și întindă iubirea dincolo de legăturile trupului și ale sângelui, alimentând legăturile care sunt implantate în spirit și care se dezvoltă în slujirea concretă a copiilor din alte familii, lipsiți adesea de cele mai elementare lucruri.

Famiiliile creștine vor ști să trăiască o mai mare disponibilitate către adopțiunea și încredințarea acelor copii orfani sau abandonați; acești copii, regăsind căldura afectivă a unei familii, vor putea experimenta paternitatea iubitoare și plină de grijă a lui Dumnezeu, mărturisită de părinții creștini, și astfel vor crește cu seninătate și încredere în viață, iar întreaga familie va fi îmbogățită cu valorile spirituale ale unei fraternități mai ample.

Fecunditatea familiilor trebuie să cunoască o „creativitate” neconținută, rodul minunat al Duhului lui Dumnezeu care deschide ochii inimii pentru a descoperi noile trebuințe și suferințe ale societății noastre care dă curaj pentru a le alina și a le da răspuns. În acest cadru, se prezintă familiilor creștine un câmp vast de acțiune: mai îngrijorător decât abandonarea copiilor este astăzi fenomenul emarginării sociale și culturale care în mod dur atinge pe cei bătrâni, bolnavi, handicapați, toxicodependenți, foști pușcăriași, etc.

În felul acesta se lărgește enorm orizontul paternității și maternității familiilor creștine: iubirea lor spirituală fecundă este sfidată de aceste și de mai

multe alte urgențe ale timpului nostru. Cu familiile creștine și prin familiile creștine, Cristos Domnul continuă să aibă „milă” față de mulțimi.

III. Participarea la dezvoltarea societății

1. Familia – celula vitală și primară a societății

„Deoarece Creatorul a instituit căsătoria și a pus-o ca început și temelie a societății umane”, pentru aceasta familia a devenit „celula vitală și primară a societății”⁶².

Familia are legături vitale și organice cu societatea pentru că este baza și alimentul continuu al societății, prin obligația sa de a sluji viața: din familie se nasc cetățenii și în familie ei găsesc prima școală a acelor virtuți sociale care sunt sufletul vieții și al dezvoltării societății însăși.

Astfel, prin forța naturii și vocației sale, departe de a se închide în ea însăși, familia se deschide spre alte familii și spre societate, asumându-și propriul rol social.

2. Viața familială, experiență de comuniune și participare

Experiența însăși a comuniunii și participării, care caracterizează viața zilnică a familiei, reprezintă prima și fundamentală contribuție pe care familia o aduce societății. Relațiile dintre membrii societății familiale sunt inspirate și dirijate de legea „gratuității” care, respectând și favorizând în toți și în fiecare demnitatea personală ca pe unicul titlu de valoare, devine primire cordială, întâlnire și dialog, disponibilitate dezinteresată, slujire generoasă, solidaritate profundă.

Astfel, promovarea unei autentice și mature comuniuni a persoanelor în familie devine prima școală de sociabilitate, de neînlocuit, exemplu și stimul pentru cele mai ample raporturi comunitare, pentru învățarea respectului, dreptății, dialogului și iubirii.

În acest mod, așa cum au amintit și părinții sinodali, familia constituie locul nativ și instrumentul cel mai eficace al umanizării și al personalizării societății, pentru că ea colaborează într-un mod original și profund la edificarea lumii, făcând posibilă o viață tot mai umană, mai ales, apărând și transmitând viața cu virtuțile și valorile ei. Așa cum ne învață Conciliul Vatican II, în familie „diferitele generații se întâlnesc și se ajută reciproc pentru a ajunge la o înțelepciune umană mai completă și pentru a acorda drepturile persoanelor cu alte

⁶² AA, 11.

exigențe ale vieții sociale”⁶³.

Ca urmare, în fața unei societăți care riscă să fie mereu tot mai depersonalizată și masificată, deci dezumanizată și dezumanizantă, cu rezultatele negative ale atâtor forme de „evaziune” – cum sunt, de exemplu, alcoolismul, drogurile și terorismul -, familia posedă și descătușează chiar și azi energii formidabile capabile de a smulge omul din anonimat, de a-l menține conștient de demnitatea lui personală, de a-l îmbogăți cu o omenire profundă, de a-l insera activ în țesutul organic al societății cu unicitatea și cu caracterul său irepetabil.

Rolul social al familiei nu se poate opri numai la opera de procreare și educație, cu toate că această operă reprezintă prima formă de expresie a familiei, formă de neînlocuit.

Famiiliile, singure sau asociate, pot și trebuie să se dedice multiplelor opere de slujire socială, mai ales în folosul celor săraci și al tuturor acelor persoane ori situații, unde nu pot ajunge organizațiile de prevenire și de asistență socială ale autorităților publice.

Contribuția socială a familiei are originalitatea sa, care cere să fie mai bine cunoscută și mai prompt favorizată, mai ales, datorită creșterii copiilor, antrenând cât mai mult posibil, pe toți membrii familiei⁶⁴.

În chip special trebuie arătată importanța mereu tot mai mare, pe care o are ospitalitatea în societatea din zilele noastre, în toate formele ei, începând de la deschiderea ușii propriei case și chiar a propriei inimi, pentru a primi pe frați, până la străduința de a dăruia adăpost fiecărei familii, ca ambient natural, care o păstrează și o ajută să crească. Mai mult de toate, familia creștină este chemată să asculte recomandarea sfântului Paul: „Fiți primitivi de străini”⁶⁵ și astfel să pună în practică, imitând exemplul lui Cristos și împărțind iubirea lui Cristos, apropierea de fratele lipsit de ajutor, căci ”...cine va da unuia din acești frați ai mei mai mici, chiar și un singur pahar de apă, pentru că e ucenicul meu, adevăr zic vouă: nu-și va pierde răsplata”⁶⁶.

Rolul social al familiilor este chemarea de a se exprima și în intervențiile politice, în sensul că familiile trebuie să fie primele care să aibă grijă ca legile și instituțiile statului să nu fie călcate, ci să susțină și să apere pozitiv drepturile și obligațiile familiile. În acest sens, familiile trebuie să crească în conștiința că sunt protagoniste ale politicii familiale și să-și asume responsabilitatea de a transforma

⁶³ GS, 52.

⁶⁴ AA, 11.

⁶⁵ Rm 12,13.

⁶⁶ Mt 10,42.

societatea; astfel, familiile vor fi primele victime ale acelor rele pe care se mulțumesc să le privească cu indiferență. Apelul Conciliului Vatican II, de a se depăși etica individualistă, are așadar valoarea stridentă și pentru familie⁶⁷.

3. Societatea în serviciul familiei

Legătura intimă dintre familie și societate, așa cum cere deschiderea și participarea familiei la societate și la dezvoltarea ei, tot la fel se impune ca societatea să nu uite niciodată datoria fundamentală de a respecta și promova familia.

Desigur, familia și societatea se completează reciproc în apărarea și promovarea binelui oamenilor și al fiecărui om. Însă societatea, și mai ales statul, trebuie să recunoască faptul că familia este „o societate care se bucură de un drept propriu și primordial”⁶⁸ și prin urmare, în relațiile cu familia, sunt obligate în mod grav să se mențină pe principiul subsidiarității.

În forța acestui principiu, statul nu poate și nici nu trebuie să renege familiilor acele obligații pe care le au și pe care familiile le pot exercita liber, singure ori asociate, ci trebuie să le favorizeze pozitiv și să stimuleze la maximum inițiativa responsabilă a familiilor.

Societatea și statul, conșinse fiind că binele familiei constituie o valoare indispensabilă și de care societatea civilă nu se poate dispensa, aceste autorități publice trebuie să facă tot posibilul pentru a asigura familiei toate acele ajutoare economice, sociale, politice, educative, culturale, de care are nevoie pentru a face față lumii în mod uman și cu toată responsabilitatea.

4. Carta drepturilor familiei

Idealul unei acțiuni reciproce de susținere și dezvoltare între familii și societate adesea se lovește, și uneori prea grav, de realitatea unor forțe separatiste și chiar de opoziția lor.

Într-adevăr, așa cum au denunțat mereu părinții sinodali, situația întâlnită de foarte multe familii în diferite țări, este foarte îngrijorătoare, dacă nu chiar total negativă și anume sunt: instituții și legi, care nesocotesc în mod nedrept drepturile inviolabile ale familiei și ale persoanei umane, iar societatea, departe de a se pune în serviciul familiei, o atacă cu violență în valorile și exigențele ei fundamentale. În felul acesta, familia, care după planul lui Dumnezeu, este celula de bază a societății, subiect de drepturi și de obligații înaintea statului și a oricărei alte

⁶⁷ GS, 30.

⁶⁸ DH, 5.

comunități, ajunge să fie victima societății, a întârzierilor și a târăgărilor intervențiilor sale salutare și chiar mai mult, a nedreptăților sale evidente.

Pentru aceasta, biserica apără deschis și cu tărie drepturile familiei împotriva uzurpărilor intolerabile ale societății și ale statului. Părinții sinodali au reamintit, între altele, următoarele drepturi ale familiei:

– dreptul de a exista și progresa ca familie, adică dreptul fiecărui om, mai ales a celui sărac, de a întemeia o familie și de a avea mijloacele necesare pentru a susține familia;

– dreptul intimității la viața conjugală și familială;

– dreptul stabilității legăturii și instituției familiale (matrimoniale);

– dreptul de a crede și de a profesa credința proprie și de a o apăra;

– dreptul de a educa copiii după tradițiile proprii și valorile religioase și culturale, cu instrumentele și instituțiile necesare;

– dreptul la securitatea fizică, socială, politică și economică, mai ales pentru cei săraci și infirmi;

– dreptul la locuință adecvată, în care să poată trăi convenabil viața de familie;

– dreptul de exprimare și de reprezentare în fața autorităților publice, economice, sociale, culturale, cât și în fața altor autorități inferioare, atât în mod direct cât și prin asociații;

– dreptul de a crea asociații cu alte familii sau instituții, pentru a rezolva, în mod adecvat și repede, propriile obligații;

– dreptul de protecție al minorilor, prin instituții și legi adecvate, împotriva preparatelor medicinale dăunătoare, împotriva pornografiei, alcoolismului;

– dreptul la distracție și odihnă onestă, care să favorizeze valorile familiei;

– dreptul bătrânilor la o viață demnă și moarte vrednică;

– dreptul familiei la emigrare, pentru a căuta o viață mai bună⁶⁹.

Sfântul Scaun, cunoscând dorința specială a Sinodului episcopilor, va avea grijă să cerceteze cu profunzime aceste propuneri, elaborând o carte a drepturilor familiei care va fi propusă ambietelor și autorităților în cauză.

5. Harul și responsabilitatea familiei creștine

Rolul social al fiecărei familii revine, într-un titlu nou și original, familiei creștine, fondată pe sacramentul căsătoriei. Îmbrăcând natura omenească a iubirii conjugale în toate implicațiile ei, sacramentul căsătoriei reabilitează și obligă pe

⁶⁹ cf. Propositio 42.

părinții creștini de a trăi vocația lor de laici și de a căuta împărăția lui Dumnezeu, «folosindu-se de bunurile trecătoare și rânduindu-le după placul lui Dumnezeu»⁷⁰.

Rolul social și politic încadrează pe soții de familie în acea misiune regală sau de slujire, la care cei doi soți iau parte prin puterea Sacramentului Căsătoriei, primind o poruncă de la care nu se pot sustrage și un har care îi susține și-i stimulează.

În felul acesta, familia creștină este chemată să ofere tuturor mărturia unei dăruiri generoase și dezinteresate în problemele sociale, prin acea alegere preferențială a celor săraci și a celor emarginați. De aceea, familia creștină, înaintând în urma Domnului, promovând o deosebită grijă pentru cei lipsiți, trebuie să aibă inima darnică pentru cei înfomețați, săraci, bolnavi, bătrâni, drogați și pentru cei fără familie.

6. Pentru o nouă ordine internațională

În fața dimensiunii mondiale, care caracterizează azi diferitele probleme sociale, familia vede lărgindu-se într-un mod total nou rolul său în dezvoltarea societății. Este vorba de cooperarea pentru o nouă ordine internațională, pentru că numai în solidaritatea internațională se poate face față și rezolva problemele enorme și dramatice ale dreptății în lume, ale libertății popoarelor și ale păcii umanității.

Comunitatea spirituală a familiilor creștine, adânc înrădăcinată în credința și speranța comună și vivificate de caritate, constituie energia interioară care dă viață, iradiată și dezvoltă dreptatea, reconcilierea, fraternitatea și pacea dintre oameni. În ceea ce privește «mica familie» – familia creștină – este chemată, asemenea «marii biserici», să fie semnul unității în lume și să exercite rolul său profetic, mărturisind cu faptele vieții sale împărăția și pacea lui Cristos, spre care se îndreaptă întreaga lume.

Famiile creștine vor putea realiza toate acestea fie prin opera lor educativă, adică oferind copiilor lor un model de viață bazat pe valorile adevărului, a libertății, a dreptății și a iubirii, fie printr-un rol activ și responsabil pentru creșterea cu adevărat umană a societății și a instituțiilor ei, fie prin susținerea în diferite moduri a asociațiilor specifice dedicate problemei ordinii internaționale.

⁷⁰ LG, 31.

IV. Participarea la viața și misiunea Bisericii

1. Familia în misterul Bisericii

Între rolurile fundamentale ale familiei creștine este și rolul eclezial, adică familia este în serviciul edificării împărăției lui Dumnezeu în istorie prin participarea la viața și misiunea Bisericii.

Pentru a înțelege mai bine baza, conținutul și caracteristicile acestei participări, trebuie studiate adânc legăturile multiple și profunde, care leagă biserica de familia creștină, făcând din familie o «biserica în miniatură» (ecclesia domestica)⁷¹, așa încât familia, în felul ei, este imaginea vie și reprezentarea istorică a misterului însuși al Bisericii.

În primul rând este Biserica, mama cea care dă viață, educă și edifică familia creștină, împlinind misiunea de mântuire pe care a primit-o de la Domnul său. Prin proclamarea cuvântului lui Dumnezeu, Biserica revelează familiei creștine adevărata sa identitate, adică ceea ce ea este și trebuie să fie după planul lui Dumnezeu. Prin celebrarea sacramentelor, Biserica îmbogățește și întărește familia creștină cu harul lui Cristos, în vederea sfințirii ei pentru gloria Tatălui; iar prin proclamarea reînnoită a poruncii noi a iubirii, Biserica însuflețește și călăuzește familia creștină la slujirea iubirii, pentru ca să imite și să reînvie aceeași iubire de dăruire și de sacrificiu, pe care Cristos Isus o nutrește pentru întreaga omenire.

La rândul ei, familia creștină este inclusă în misterul Bisericii până la acel punct de a lua parte, în felul ei, la misiunea de mântuire proprie Bisericii, anume: soții și părinții creștini, în puterea sacramentului, «au în starea lor de viață și în funcția lor, darul propriu în mijlocul poporului lui Dumnezeu»⁷². De aceea, nu numai că «primesc» iubirea lui Cristos, devenind comunitate «mântuită», dar sunt chemați să «transmită» fraților aceeași dragoste a lui Cristos, devenind în felul acesta comunitate «care mântuiește».

În acest fel, familia creștină, în timp ce este opera și semnul fecundității supranaturale a Bisericii, devine simbol, mărturie și participare la maternitatea Bisericii⁷³.

2. Un rol eclezial propriu și original

Familia creștină este chemată să ia parte vie și responsabilă la misiunea

⁷¹ LG, 11; AA, 11; Ioan Paul al II-lea, Omilia pentru deschiderea celui de-al VI-lea sinod al episcopilor, 3 (26 septembrie 1980): AAS 72 (1980), p. 1008.

⁷² LG, 11.

⁷³ cf. *Ibidem*, 41.

Bisericii în mod propriu și original, punându-se în serviciul Bisericii și al societății, întrucât este o comunitate intimă de viață și de iubire.

Dacă familia creștină este comunitate, ale cărei legături sunt reînnoite de Cristos prin credință și sacramele, participarea la misiunea Bisericii trebuie să se realizeze în mod creator, adică soții, în calitatea lor de pereche, părinții și copiii, întrucât formează gruparea chemată familie, trebuie să trăiască slujirea lor în folosul bisericii și al lumii. Ei trebuie să fie «o singură inimă și un singur suflet»⁷⁴ în credință, prin spiritul apostolic care îi animă și prin colaborarea care îi obligă la operele de slujire a comunității ecleziale și civile.

Familia creștină edifică împărăția lui Cristos în istorie prin realitățile zilnice care privesc și manifestă condiția ei de viață. În iubirea conjugală și familială, trăită în extraordinarele ei bogății de valori și exigențe de totalitate, unicitate, fidelitate și fecunditate⁷⁵, se exprimă și prin participarea familiei creștine la misiunea profetică, sacerdotală și regală a lui Cristos Isus și a bisericii. Iubirea și viața constituie pentru aceste motive, nucleul misiunii mântuitoare al familiei creștine în biserică și pentru biserică.

Conciliul Vatican II amintește acest lucru: «Familia va pune cu dăruire, în colaborare cu alte familii, propriile comori spirituale. Pentru aceasta familia creștină, care se naște din sacramentul Căsătoriei și a Bisericii, trăind în iubire, cu fecunditate generoasă, cu unitatea și fidelitatea soților și cu cooperarea plină de iubire a tuturor membrilor ei, va arăta tuturor prezența vie a Mântuitorului lumii, precum și natura genuină a Bisericii»⁷⁶.

Aceasta fiind baza participării familiei creștine la misiunea eclezială, trebuie să lămurim acum conținutul acestei participări sub aspectul triplu și unitar al lui Cristos ca Profet, Preot și Împărat, prezentând pentru aceasta familia creștină în misiunea ei de: comunitate care crede și evanghelizează; comunitatea în dialog cu Dumnezeu; comunitate în serviciul omului.

A. Familia creștină, comunitate care crede și evanghelizează

1. Credința, descoperirea și admirația planului lui Dumnezeu despre familie

Luând parte la viața și misiunea Bisericii, care ascultă cu religiozitate cuvântul lui Dumnezeu și-l proclamă cu tărie⁷⁷, familia creștină împlinește rolul

⁷⁴ *Fap* 4,32.

⁷⁵ cf. Paul al VI-lea, *Humanae vitae*, 9; AAS 60 (1968), pp. 486 ș.u.

⁷⁶ GS, 48.

⁷⁷ DV, 1.

său profetic, ascultând și progresând cuvântul lui Dumnezeu și devine astfel, progresând zi de zi mai mult, comunitate care crede și evanghelizează.

Și soților și părinților creștini li se cere ascultarea în credință⁷⁸: sunt chemați să asculte cuvântul lui Dumnezeu, care le aduce minunata noutate – «vestea cea bună» – (evanghelia) a vieții conjugale și familiale, înzestrată de Cristos cu sfințenie și cu putere de sfințenie. Într-adevăr, numai prin credință ei pot descoperi și admira cu mulțumire demnitatea cea mai mare la care i-a chemat Dumnezeu, care a voit să înalțe căsătoria și familia, constituindu-le semn și loc al legământului de iubire dintre Dumnezeu și oameni, dintre Cristos Isus și Biserică, mireasa sa.

Însăși pregătirea la căsătoria creștină este un itinerar al credinței, pentru că taina căsătoriei este ocazia privilegiată, ca mirii să descopere și să adâncească credința primită la botez și hrănită cu educația creștină primită în familie. Sub acest aspect ei recunosc și aleg liber vocația de a trăi urmarea lui Cristos și slujirea împărăției lui Dumnezeu în viața de căsătorie.

Momentul solemn al credinței soților este cuprins în celebrarea Sacramentului Căsătoriei, care, în natura sa profundă, înseamnă proclamarea, în biserică, a vestei bune despre iubirea conjugală. Este cuvântul lui Dumnezeu, care «descoperă» și «împlinește» planul înțelept și plin de iubire, pe care Dumnezeu îl are față de soți, introduși la participarea tainică și reală a însăși iubirii lui Dumnezeu pentru omenire. Dacă în sine celebrarea sacramentului căsătoriei înseamnă proclamarea cuvântului lui Dumnezeu, întrucât există protagoniști și celebranți, ceremonia trebuie să fie o profesiune de credință făcută în biserică și cu biserica, cu comunitatea celor ce cred.

Această profesiune de credință cere ca să fie pregătită în cursul vieții și să fie trăită de soți și de familie: Dumnezeu i-a chemat pe soți «la» căsătorie și continuă a-i chema «în» căsătorie⁷⁹. În mijlocul faptelor vieții și cu faptele vieții, cu greutățile, problemele și evenimentele existenței de toate zilele, Dumnezeu vine la ei, le arată și le propune exigențele concrete ale participării lor la iubirea lui Cristos față de biserică, în raport cu situația participării familiale, sociale și ecleziale în care se află.

Descoperirea și ascultarea de planul lui Dumnezeu trebuie să se facă «împreună» de către comunitatea conjugală și familială prin experiența umană a iubirii trăite în spiritul lui Cristos între soți, între părinți și copii.

Pentru aceasta, așa cum este cu marea biserică, la fel mica biserică

⁷⁸ cf. *Rm* 16,26.

⁷⁹ cf Paul al VI-lea, *Humanae vitae*, 25; AAS 60 (1968), p. 498.

domestică, familia, are nevoie să fie mereu și intens evanghelizată: de aici decurge datoria familiei creștine de a educa mereu pe copiii în credință.

2. Misiunea de evanghelizare a familiei

În măsura în care familia creștină primește evanghelia și se maturizează în credință, ea devine evanghelizatoare. Să mai ascultăm încă o dată pe papa Paul al VI-lea: «Familia, ca și biserica, trebuie să fie un spațiu în care Evanghelia este transmisă și de unde iradiază evanghelia. Deci, în intimitatea unei familii conștientă de această misiune, toți componenții familiei evanghelizează și sunt evanghelizați. Părinții, nu numai că transmit copiilor evanghelia, ei pot primi de la ei evanghelia trăită adânc. O astfel de familie devine evanghelizatoare pentru multe familii în ambientul unde-și desfășoară activitatea»⁸⁰.

Așa cum au amintit părinții sinodali, reluând apelul lansat la Puebla, viitoarea evanghelizare depinde în mare parte de biserica domestică – familia⁸¹. Această misiune apostolică a familiei este însămânțată la botez și primește de la harul sacramental al căsătoriei o nouă forță pentru a transmite credința, pentru a sfinți și transforma societatea actuală după planul lui Dumnezeu.

Familia creștină, mai ales astăzi, are vocația specială de a fi martoră a legământului învierii lui Cristos, prin iradierea constantă a bucuriei iubirii și a siguranței speranței, de care trebuie să dea mărturie: «Familia creștină proclamă cu glas viu virtuțile prezente ale împărăției lui Dumnezeu și speranța în viața fericită»⁸².

Necesitatea absolută a catehezei familiale este cerută cu mai multă tărie în anumite împrejurări, pe care biserica le întâlnește în diferite locuri și anume: «acolo unde legislația antireligioasă interzice educația în credință sau acolo unde necredința ori secularismul fac imposibilă o adevărată creștere religioasă, această «biserică domestică» rămâne unicul ambient, unde copiii și tinerii pot primi o catehizare autentică»⁸³.

3. O slujire eclezială

Misiunea de evanghelizare a părinților creștini este originală și de neînlocuit, pentru că are semnificații tipice pentru viața de familie și este întreținută, așa cum i se cuvine, de iubire, simplitate, eficiență și de mărturie

⁸⁰ Exortăția apostolică *Evangelii nuntiandi*, 71: AAS 68 (1976), pp. 60 ș.u.

⁸¹ cf. Discursul către a III-a Adunare Generală a Episcopilor din America Latină, IV, a (28 ianuarie 1979); AAS 71 (1979), p. 204.

⁸² LG, 35.

⁸³ *Catechesi tradendae*, 68: AAS 71 (1979), p. 1334.

zilnică⁸⁴.

Familia trebuie să formeze pe copii pentru viață în așa fel încât fiecare să-și îndeplinească pe deplin misiunea după chemarea primită de la Dumnezeu. Într-adevăr, familia care este deschisă la valorile transcendente, familia care slujește cu bucurie tuturor «fraților», familia care îndeplinește cu fidelitate generoasă misiunea încredințată și este conștientă de participarea zilnică la misterul crucii glorioase a lui Cristos, devine primul și cel mai bun seminar al vocației la viața de consacrare pentru cauza împărăției lui Dumnezeu.

Misiunea de evanghelizare și cateheză a părinților trebuie să însoțească viața copiilor chiar și în anii adolescenței și tinereții, când aceștia, cum se întâmplă adesea, contestă ori resping direct credința primită în primii ani ai vieții lor. Așa cum în biserică, opera de evanghelizare nu este despărțită de suferințele apostolului, tot așa și în familia creștină, părinții trebuie să înfrunte cu curaj și cu seninătate sufletească greutățile pe care le întâlnesc în educarea copiilor lor.

Nu trebuie să se uite faptul că serviciul făcut de soții și de părinții creștini pentru evanghelie este în chip esențial o servire eclezială, fiind încadrat în contextul general al bisericii, întrucât este comunitate evanghelizată și de evanghelizare. Avându-și rădăcina înfiptă în misiunea unică a bisericii și fiind derivată din această misiune pentru edificarea trupului tainic al lui Cristos⁸⁵, misiunea de evanghelizare și de catehizare a bisericii domestice, trebuie să rămână o comuniune intimă și trebuie să fie chip respectabil în concordanță cu toate celelalte servicii de evanghelizare și catehizare prezente și operante în comunitatea eclezială, fie pe terenul de activitate al episcopiei, fie în cel al parohiei proprii.

4. A predica evanghelia „la toată făptura”

Universalitatea fără frontiere este orizontul propriu al evanghelizării, propulsată interior de avântul misionar și aceasta ca un răspuns explicit și fără echivoc la porunca lui Cristos: «Mergeți în lumea întreagă și predicați evanghelia la toată făptura»⁸⁶. Însăși credința și misiunea de evanghelizare a familiei creștine înseamnă misionarism. Sacramentul căsătoriei care reia și propune misiunea de a apăra și răspândi credința⁸⁷, îi face pe soții de familie și pe părinții creștini martori ai lui Cristos «până la marginile pământului»⁸⁸, adevărați și proprii misionari ai

⁸⁴ cf. *Ibidem*, 36: o. c., p. 1308.

⁸⁵ cf. *1 Cor* 12,4 ș.u.; *Ef* 4,12 ș. u.

⁸⁶ *Mc* 16,15.

⁸⁷ *LG*, 11.

⁸⁸ *Fap* 1,8.

iubirii și ai vieții.

O anumită formă de activitate misionară poate fi dezvoltată în interiorul familiei. Și aceasta se face atunci când unul dintre membri este fără credință ori nu este practică curent în viață. În acest caz ceilalți, care locuiesc împreună cu el, trebuie să-i ofere o mărturie trăită a credinței, mărturie care să-l stimuleze și să susțină pe drumul care duce la o deplină adevărată la Cristos Mântuitorul⁸⁹.

Animată de spiritul misionar, chiar în sânul ei, mica biserică domestică – familia este chemată să fie semn luminos al prezenței lui Cristos și al iubirii sale pentru cei care «stau departe», pentru familiile care nu trăiesc corect credința lor: familia care crede este chemată ca «prin pilda și mărturia vieții ei» să lumineze «pe cei care caută adevărul»⁹⁰.

Așa cum a fost familia misionară a soților Aquila și Priscilla din primele zile ale bisericii⁹¹, tot la fel biserica mărturisește astăzi neîncetat înflorirea nouă a credinței prin prezența soților și a familiilor creștine care, cel puțin pe o anumită perioadă de timp, merg în țările de misiune pentru a vesti evanghelia, slujind omul cu iubirea lui Isus Cristos.

Familiile creștine aduc o contribuție deosebită la cauza misionară a bisericii cultivând vocațiile misionare în mijlocul copiilor lor⁹² și mai general prin opera educativă care «îi pregătește pe copiii lor, chiar din tinerețe, să recunoască iubirea lui Dumnezeu față de toți oamenii»⁹³.

B. Familia creștină, comunitate în dialog cu Dumnezeu

1. Sanctuarul domestic al bisericii

Anunțarea evangheliei și primirea ei în spirit de credință își află plinătatea în celebrarea sacramentală. Biserica, comunitate care crede și evanghelizează, este și poporul preoțesc, investit cu demnitatea și puterea de a participa la puterea lui Cristos, Marele Preot al noului și veșnicului testament⁹⁴.

Și familia creștină este încorporată în biserică, poporul preoțesc, prin sacramentul căsătoriei care este baza acestei misiuni și de unde primește hrana pentru misiunea încredințată. Pe lângă aceasta, familia este mereu întărită de Domnul Isus. Este chemată de el și prin el este angajată într-un dialog cu Dumnezeu prin viața sacramentală, oferind lui Dumnezeu propria existență și

⁸⁹ cf. *1 Pt* 3,1 ș.u.

⁹⁰ LG, 35; AA, 11.

⁹¹ cf. *Fap* 18; *Rom* 16,3 ș.u.

⁹² AG, 39.

⁹³ AA, 30.

⁹⁴ LG, 10.

rugăciunile ei.

Aceasta este slujirea preoțească a familiei creștine, pe care poate și trebuie s-o exercite în strânsă legătură cu întreaga biserică, prin realitățile zilnice ale vieții conjugale și familiale. În acest mod, familia creștină este chemată să se sfințească pe sine, să sfințească comunitatea eclezială și întreaga lume.

2. Căsătoria – sacramentul sfințirii reciproce și act de cult

Sacramentul căsătoriei este izvorul propriu și mijlocul original de sfințire pentru soți și pentru familia creștină, care reia și perfecționează acțiunea harului sfințitor de la botez. În puterea misterului morții și învierii lui Cristos, în care este inserată căsătoria creștină, iubirea conjugală este curățită și sfințită: «Domnul s-a învrednicit de a vindeca și de a ridica iubirea conjugală printr-un dar special de har și caritate»⁹⁵.

Darul lui Cristos Isus nu se încheie odată cu ceremonia Sacramentului Căsătoriei, ci îi însoțește pe tot parcursul vieții lor. Acest lucru îl amintește clar Conciliul Vatican II, când spune că biserica, dăruindu-și viața pentru totdeauna, cu o iubire reciprocă. Pentru acest motiv soții creștini sunt întăriți și consacrați de un sacrament special pentru datoriile și demnitatea stării lor. Iar ei, împlinindu-și obligațiile conjugale și familiale în puterea acestui sacrament, pătrunși de Duhul lui Cristos, în virtutea căruia, toată viața lor este pătrunsă de credință, speranță și dragoste, tind să se perfecționeze tot mai mult și să se sfințească reciproc, participând la preamărirea lui Dumnezeu»⁹⁶.

Vocația universală la sfințenie se adresează și soților și părinților creștini. Pentru ei ea este specificată de sacramentul celebrat și tradus în concret în realitatea proprie a existenței conjugale în familie⁹⁷. De aici se naște harul și exigența unei autentice și profunde spiritualități conjugale și familiale, care le amintește de motivele creației, de legământul lui Dumnezeu cu oamenii, de crucea și învierea lui Cristos și de semnul sacramental, la care de atâtea ori a făcut referire sinodul episcopilor.

Căsătoria creștină, ca toate sacramentele care «sunt rânduite pentru sfințirea oamenilor, pentru edificarea trupului tainic al lui Cristos și pentru preamărirea lui Dumnezeu»⁹⁸, este un act liturgic pentru preamărirea lui Dumnezeu în Isus Cristos și în biserică și, celebrând acest sacrament, soții creștini

⁹⁵ GS, 49.

⁹⁶ *Ibidem*, 48.

⁹⁷ LG, 41.

⁹⁸ SC, 59.

aduc mulțumirea lor lui Dumnezeu, pentru darul sublim, care le-a fost dat de a putea trăi, în existența lor conjugală și familială, iubirea lui Dumnezeu pentru oameni Domnului Isus Cristos pentru biserică, mireasa sa.

Așa cum prin sacramentul căsătoriei soții creștini primesc darul și obligația de a trăi zilnic sfințenia primită și de a transforma întreaga lor viață «într-un sacrificiu spiritual»⁹⁹ cu acțiunea morală pornită din harul pe care l-au primit în același sacrament al căsătoriei, la fel soților și părinților creștini, mai ales în realitățile vieții pământești și trecătoare care îi caracterizează, le sunt adresate cuvintele Conciliului Vatican II, anume: «Și laicii, închinători care lucrează cu sfințenie în toate locurile, consacră lui Dumnezeu întreaga lume»¹⁰⁰.

3. Căsătoria și sfânta Euharistie

Obligația de sfințire a familiei își are începutul în sfântul Botez, iar expresia maximă a sfințeniei este în sfânta Euharistie, care este intim legată de căsătoria creștină. Conciliul Vatican II a voit să ne reamintească relația specială ce există între sfânta Euharistie și Căsătorie, cerând ca celebrarea căsătoriei să aibă loc «în mod obișnuit în cursul sfintei Liturghii»¹⁰¹, iar pentru a înțelege și a trăi cu mai multă intensitate harul și responsabilitatea căsătoriei și familiei creștine, este absolut necesar de a redescoperi și medita adânc legătura Sacramentului Căsătoriei cu sfânta Euharistie.

Sfânta Euharistie este izvorul căsătoriei creștine. Într-adevăr, jertfa euharistică reprezintă alianța de iubire a lui Cristos cu biserica, alianță pecetluită cu sângele lui Cristos vărsat pe cruce¹⁰². În acest sacrificiu al Noului și veșnicului Testament soții creștini află izvorul; din care țâșnește legământul conjugal, se dezvoltă launtric și este alimentat mereu în cursul vieții. Sfânta Euharistie este izvorul carității, pentru că reprezintă jertfa iubirii lui Cristos pentru biserica sa.

Familia creștină află în sfânta Euharistie fundamentul și sufletul «comuniunii» și «misiunii» sale, pentru că pâinea euharistică face din membrii comunității familiale un singur trup, revelație și participare la cea mai amplă unitate a bisericii, iar participarea la trupul «dăruit» și la sângele «vărsat» al lui Cristos devine izvorul necesar al dinamismului misionar și apostolic al familiei creștine.

⁹⁹ LG, 34.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ SC, 78.

¹⁰² cf. *In* 19,34.

4. Sacramentul convertirii și al reconcilierii

Primirea apelului evangheliei la convertire – întoarcere, adresat tuturor creștinilor care n-au rămas statornici la trăirea «noutății» sfântului Botez care i-a făcut «sfinți», este necesară pentru familia creștină, pentru că primirea acestui apel la convertire este parte esențială și permanentă a obligației de sfințire. Nici familia creștină nu este mereu coerentă cu legea harului și cu sfințirea botezului, lege proclamată din nou de Sacramentul căsătoriei.

Căința și iertarea reciprocă în sânul familiei creștine, lucruri obișnuite în viața zilnică a familiei, își află momentul specific în pocăința creștină. În ceea ce privește pe soții creștini, papa Paul al VI-lea a scris: «Dacă păcatul își are loc între ei, să nu se descurajeze, ci să recurgă cu umilință și perseverență la mila lui Dumnezeu, care este împărțită cu îmbelșugare în Sacramentul Spovezii»¹⁰³.

Celebrarea acestui sacrament are însemnătate deosebită pentru viața familială, pentru că soții și toți membrii familiei descoperă că păcatul este o contrazicere a legământului soților și a comuniunii familiale și atunci cu toții se întâlnesc cu Dumnezeu «bogat în milă»¹⁰⁴, care împărțind iubirea sa, care este mai puternică decât păcatul¹⁰⁵, reconstruiește și perfecționează legământul conjugal și comuniunea familială.

5. Rugăciunea familială

Biserica se roagă pentru familia creștină și o educă, pentru a trăi în generoasă coerență cu darul și misiunea preoțească primite de la Cristos, marele preot. În realitate, preoția Botezului primită de toți creștinii, preoție trăită în Căsătoria – sacrament, constituie pentru soți și pentru familie baza vocației și misiunii preoțești, pentru care faptele existenței lor zilnice se transformă în «sacrificii spirituale plăcute lui Dumnezeu prin mijlocirea lui Cristos»¹⁰⁶. Iar aceasta se întâmplă – nu numai cu celebrarea sfintei Euharistii și a altor sacramente și cu jertfa de sine însuși lui Dumnezeu, ci și cu viața de rugăciune, cu dialogul rugător cu Tatăl ceresc prin Isus Cristos și cu Duhul Sfânt.

Rugăciunea familială are caracteristicile sale specifice. Este o rugăciune făcută în comun, soț și soție împreună, părinții și copiii împreună. Comuniunea rugăciunii este rodul acelei comuniuni datorite de sacramentul Botezului și Căsătoriei. Membrii familiei creștine se pot aplica în mod deosebit cuvintele cu

¹⁰³ *Humanae vitae*, 25.

¹⁰⁴ *Ef* 2,4.

¹⁰⁵ cf. Ioan Paul al II-lea, Enciclica *Dives in misericordia*, 13: AAS 72 (1980), pp. 1218 ș.u.

¹⁰⁶ cf. *1 Pt* 2,5.

care Cristos Domnul a făgăduit prezența sa: «Adevăr zic vouă: dacă doi dintre voi se vor aduna pe pământ pentru a cere ceva, Tatăl meu care este în ceruri, le va da. Pentru că unde sunt doi sau trei adunați în numele meu, eu sunt în mijlocul lor»¹⁰⁷.

O astfel de rugăciune are ca și conținut original, însăși viața de familie, care în toate circumstanțele sale este interpretată ca vocația lui Dumnezeu și este transpusă în viață ca răspuns familial la apelul lui Dumnezeu în toate împrejurările vieții: bucurii și dureri, speranțe și tristețe, nașteri și aniversări, aniversarea nașterilor părinților, plăceri, îndepărtări îndelungate și întoarceri, alegeri importante și decisive în viață, moartea persoanelor iubite... Înseamnă intervenția iubirii lui Dumnezeu în istoria familiei, așa cum trebuie să însemneze și momentul favorabil pentru rugăciuni de mulțumire, de cerere și de încredințare plină de încredere a familiei Tatălui comun din ceruri. Apoi demnitatea și responsabilitatea familiei creștine – biserica domestică – pot fi trăite numai cu ajutorul neconținut al lui Dumnezeu, care va fi dăruit, fără îndoială, dacă va fi cerut cu umilință și încredere

6. Educatori la rugăciune

Părinții creștini, în forța demnității și misiunii lor, au rolul specific de a educa pe copii la rugăciune, de a-i introduce în descoperirea progresivă a tainei lui Dumnezeu și în colochiul personal cu Dumnezeu, așa cum învață Conciliul Vatican II: «...în familia creștină – îmbogățită de harul și misiunea sacramentului Căsătoriei – copiii trebuie să învețe a percepe, din fragedă copilărie, pe Dumnezeu și a-l iubi, precum și a-l iubi pe aproapele în spiritul credinței pe care au primit-o la botez»¹⁰⁸.

Momentul fundamental și de neînlocuit al educației la rugăciune este exemplul concret, mărturia vie a faptelor părinților, pentru că, rugându-se împreună cu copiii, tatăl și mama își împlinesc rolul preoțesc propriu și coboară în adâncul inimii copiilor, lăsând urme adânci pe care nu le vor șterge evenimentele vieții viitoare. Să ascultăm apelul Papei al VI-lea către părinți: «Mamelor, îi învățați pe copiii voștri să se roage creștinește?... Îi pregătiți, în colaborare armonioasă cu preoții, pe copiii voștri la primirea sacramentelor inițierii: Spovada, Prima Împărtășanie și sfântul Mir?... Îi obișnuiți ca atunci când sunt bolnavi, să se gândească la suferințele lui Cristos?... să ceară ajutorul Maicii

¹⁰⁷ Mt 18,19 ș.u.

¹⁰⁸ GE, 3; cf. Ioan Paul al II-lea, Exortăția apostolică *Catechesi tradendae*, 36: AAS 71 (1979), p. 1308.

Domnului și al sfinților... Recitați voi sfântul Rozariu în familie?... Și voi, taților, știți să vă rugați împreună cu copiii voștri,...cu toată comunitatea familială... cel puțin uneori?... Exemplul vostru, în corectitudinea gândirii și a faptelor, ajutat de rugăciunea făcută în comun, este o lecție pentru viață, un act de cult, cu merit deosebit... și în felul acesta duceți pacea între pereții casei voastre: «Pace casei acesteia!»¹⁰⁹

7. Rugăciunea liturgică și rugăciunea particulară

Așa cum ne învață Conciliul Vatican II, între rugăciunea bisericii și aceea a fiecărui credincios este un raport profund și vital¹¹⁰. Scopul important al rugăciunii bisericii domestice, familia, este acela de a construi pentru copii o introducere naturală la rugăciunea proprie întregii biserici, în sensul de a-i pregăti la rugăciunea liturgică a bisericii și de a o extinde pe întreg spațiul vieții personale, familiale și sociale. De aici urmează necesitatea participării progresive a tuturor membrilor familiei creștine la sfânta Euharistie, mai ales duminica și în zilele de sărbătoare, precum și la celelalte sacramente și cu deosebire, la acelea de inițiere creștină a copiilor. Directivele conciliare au deschis o nouă posibilitate pentru familia creștină, care a fost inclusă printre grupurile cărora li se recomandă să celebreze în comun oficiul divin¹¹¹. În felul acesta, familia creștină se va îngriji ca să celebreze și în casă și în formă adecvată membrilor ei, timpurile și sărbătorile anului liturgic.

Pentru a pregăti și a prelungi acasă cultul celebrat în biserică, familia creștină recurge la rugăciunea particulară, care prezintă o mare varietate de forme. Această varietate dovedește extraordinara bogăție cu care Duhul Sfânt însușește rugăciunea creștină și vine în ajutorul diferitelor exigențe și situații ale vieții celui care se roagă lui Dumnezeu. Pe lângă rugăciunile de dimineață și de seară – după recomandarea părinților sinodali – trebuie luate expres în considerație: citirea și meditarea cuvântului lui Dumnezeu, pregătirea la sfintele sacramente, devoțiunea și consacrarea la Inima lui Isus, diferitele forme de cult în cinstea Sfintei Fecioare Maria, binecuvântarea mesei și observarea evlaviei populare.

În respectarea libertății fiilor lui Dumnezeu, biserica a propus credincioșilor unele practici de pietate, cu deosebită grijă și insistență. Între aceste practici de pietate trebuie menționat sfântul Rozariu: «Voim acum, în continuarea

¹⁰⁹ Discursul pentru Audiența Generală (11 august 1976): *Insegnamenti di Paolo VI*, XIV (1976), p. 640.

¹¹⁰ SC, 12.

¹¹¹ cf. *Institutio Generalis de Liturgia Horarum*, 27.

îndemnurilor predecesorilor noștri, să recomandăm viu recitarea sfântului Rozariu în familie... Fără îndoială că rozariul Sfintei Fecioare Maria este una dintre cele mai minunate și eficiente rugăciuni comune, pe care familia creștină este invitată să o recite. Noi iubim, într-adevăr, să ne gândim și să dorim cu ardoare ca atunci când familia este adunată pentru rugăciune, sfântul rozariu să fie expresia frecventă și plăcută a rugăciunii lor»¹¹². Astfel rugăciunea autentic mariană, care explică legătura sinceră și urmarea generoasă, spirituală a Fecioarei Preasfinte, constituie un instrument privilegiat pentru alimentarea comuniunii de iubire a familiei și pentru dezvoltarea spiritualității conjugale și familiale. Ea, maica lui Cristos și a bisericii, este într-adevăr, în mod special și mama familiilor creștine, a bisericii domestice.

8. Rugăciunea și viața

Nu trebuie uitat faptul că rugăciunea este parte constitutivă esențială a vieții creștine, luată în integritatea și centralismul ei și aparține însăși «umanității» noastre, căci este prima expresie a adevărului lăuntric al omului, «prima condiție a libertății autentice a spiritului»¹¹³.

Pentru aceasta, rugăciunea nu reprezintă o evadare de la datoriile zilnice, ci constituie stimulentele cel mai puternic pentru ca familia creștină să-și asume și să rezolve pe deplin toate responsabilitățile primei celule și baza societății umane. În acest sens participarea efectivă la viața și misiunea bisericii în lume este proporțională cu fidelitatea și intensitatea rugăciunii prin care familia creștină se unește cu viața, care este Cristos¹¹⁴.

Din unirea vitală cu Cristos, alimentată din liturgie, cu oferta de sine însuși și din rugăciune, derivă fecunditatea familiei creștine în serviciul specific de promovarea umană, care nu poate să ducă decât la transformarea lumii¹¹⁵.

C. Familia creștină, comunitate în serviciul omului

1. Porunca nouă a iubirii

Biserica, poporul profetic, sacerdotal și regesc, are misiunea de a duce pe toți oamenii la primirea Cuvântului lui Dumnezeu în spirit de credință, a-l celebra și profesa în sacramele și rugăciune și de a-l arăta oamenilor, în concret în viață,

¹¹² Paul al VI-lea, Exortația apostolică *Marialis cultus*, 52-54: AAS 66 (1974), pp. 160 ș.u.

¹¹³ Ioan Paul al II-lea, Discurs la sanctuarul de la Mentorella (29 octombrie 1978): *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, I (1978), pp. 78 ș.u.

¹¹⁴ AA, 4.

¹¹⁵ cf. Ioan Paul al II-lea, Discurs către episcopii din a XII-a Regională Pastorală a USA (21 septembrie 1978): AAS 70 (1978), p. 767.

după darul și porunca nouă a iubirii.

Viața creștină își află legea ei, nu într-un cod scris, ci în acțiunea personală a Duhului Sfânt, care animă și conduce pe creștin, adică în «legea Duhului care dă viață în Cristos Isus»¹¹⁶, «fiindcă iubirea lui Dumnezeu a fost revărsată în inimile voastre prin Duhul Sfânt care ne-a fost dat»¹¹⁷.

Lucrul acesta este valabil și pentru soții creștini și pentru familia creștină: călăuză și norma lor de viață este Duhul Sfânt, revărsat în inimile lor la celebrarea Sacramentului Căsătoriei. Urmând Botezului în apă și în Duhul Sfânt, căsătoria repropune legea evanghelică a iubirii și cu darul Duhului Sfânt o înscrie adânc în inimile soților creștini; iubirea lor, purificată și mântuită, este rodul Duhului Sfânt, care lucrează în inimile credincioșilor și este pusă, în același timp, ca poruncă fundamentală a vieții morale recerută de libertatea lor responsabilă.

Familia creștină, însuflețită și condusă de legea nouă a Duhului Sfânt și în intimă comuniune cu biserica, poporul împărătesc, este chemată să trăiască în fapte datorită de «slujire» în iubirea lui Dumnezeu și a fraților. Așa cum Cristos exercită puterea lui împărătească punându-se în serviciul oamenilor¹¹⁸, tot așa creștinul află sensul autentic al participării lui la împărăția stăpânului său, împărțind spiritul de servire a omului: această putere, Cristos a dăruit-o ucenicilor săi, pentru ca și ei să fie întăriți în libertatea împărătească și abnegație de sine însuși, ca viața sfântă să învingă în ei înșiși «împărăția păcatului», servind lui Cristos în alții, și cu umilință și răbdare să conducă pe frații săi la împărăția lor, servire care înseamnă a domni. Într-adevăr, Domnul dorește să răspândească împărăția sa prin intermediul credincioșilor laici, să răspândească împărăția adevărului și a vieții, împărăția sfințeniei și a harului, împărăția dreptății, a iubirii și a păcii. În această împărăție însăși făpturile vor fi eliberate de sclavie și corupție, pentru a participa la glorioasa libertate a fiilor lui Dumnezeu (cf. Rom 8,21)¹¹⁹.

2. A descoperi în aproapele chipul lui Dumnezeu

Însuflețită și susținută de porunca nouă a iubirii, familia creștină traduce în viață ospitalitatea, respectul și servirea fiecărui om, consolidând mereu demnitatea persoanei lui și văzând în el un fiu al lui Dumnezeu.

Acest lucru trebuie să se întâmple mai ales în sânul și în folosul perechilor

¹¹⁶ Rom 8,2.

¹¹⁷ Ibidem 5,5.

¹¹⁸ cf. Mc 10,45.

¹¹⁹ LG, 36.

de soți și al familiei, străduindu-se să promoveze zilnic o autentică comunitate de persoane, bazată și alimentată de comuniunea interioară a iubirii. Ulterior sfera se lărgeste mai mult în câmpul vast al comunității ecleziale, în care familia creștină este înglobată, pentru că grație carității familiei, biserica poate și trebuie să-și asume o dimensiune mai domestică, adică mai familială, adoptând un stil de raporturi mai umane și mai frățești.

Caritatea trebuie să meargă mai departe de proprii frați în credință, pentru că «orice om este fratele meu». În fiecare om – mai ales dacă este sărac, slab, suferind și nedreptățit – dragostea știe să descopere chipul lui Cristos și un frate pe care să-l iubească și să-i servească.

Pentru ca slujirea omului să fie trăită în familie după spiritul evangheliei, va trebui să se pună în aplicare cu grijă ceea ce Conciliul Vatican II cere: «ca acest exercițiu al carității să fie în afara oricărei suspiciuni și să se manifeste astfel încât, să vadă în aproapele chipul lui Dumnezeu, după care a fost creat și pe Cristos Domnul, căruia îi dăruim ceea ce dăm celui lipsit»¹²⁰.

Familia creștină, în timp ce prin caritate edifică biserica – se pune în serviciul omului și al lumii, actualizând cu adevărat ceea ce «promovare umană», a cărui conținut este sintetizat de mesajul sinodului către familie: «O altă obligație a familiei este aceea de a forma oameni pentru iubire și de a practica iubirea în toate raporturile pe care le au cu alții, astfel încât, familia să nu se închidă în ea însăși, ci să rămână deschisă comunității, fiind animată de sensul dreptății și de grija față de alții, precum și de datoria propriei responsabilități față de întreaga societate»¹²¹.

În traducere românească de
Antonio MEDRUȚ
Teolog romano-catolic

¹²⁰ AA, 8.

¹²¹ Mesajul celui de-al VI-lea sinod al episcopilor către familiile creștine ale lumii contemporane, 12 (24 octombrie 1980).

**ASISTENȚĂ SOCIALĂ ȘI
PSIHOTERAPIE ORTODOXĂ**

ANALIZA SUPERVIZĂRII ÎN ASISTENȚĂ SOCIALĂ ȘI PSIHOTERAPIE

Asist. univ. drd. Adriana F. CĂLĂUZ¹

Catedra de Teologie Ortodoxă

și Asistență Socială

– Universitatea de Nord, Baia Mare

Abstract

The supervision is a process of controlled self-reflection towards our own efforts, activities and consequences, that implies a **cognitiv process**. Its formative valences appear in the development of **mental elaboration of processed information**, of **emotional development**, of the hierarchical system of purposes. Because of these valences, the supervision is applied to all the activities which implies the **human factor**.

The given study suggests to realise a comparison between the possibilities of realizing a supervision and its potential benefits for **social assistance** and **psychotherapy**. The obtained results point out the realized progresses on supervision, but also **the vulnerabilities**, the possible and necessary directions in the development of supervision in Romania .

Supervizarea este o practică întâlnită în multe domenii care au ca obiect de activitate lucrul cu persoanele. Aceasta s-a impus din ce în ce mai mult ca o necesitate în fața provocărilor și cerințelor profesionale actuale. Supervizarea este utilizată în special în educație, servicii sociale, de sănătate mentală și servicii medicale.

Majoritatea lucrărilor de specialitate prezintă supervizarea ca pe o activitate care transferă cunoștințe, abilități și atitudini de la o persoană cu experiență către una cu mai puțină experiență. Supervizarea este o metodă complexă de acompaniere a angajaților făcută de către profesioniști cu o formare

¹ **Adriana Florentina CĂLĂUZ**, este *asistent universitar drd.*, titular în cadrul Catedrei de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială a Facultății de Litere din Universitatea de Nord, Baia Mare, titular pe disciplina *Management de caz*. Este domiciliată în Baia Mare, Str. Oituz, Jud. Maramureș; tel: 0740.054044, E-mail: adrianacalauz@yahoo.com.

specială în scopul dezvoltării competențelor de autorefecție asupra modului de funcționare personală și profesională.

Funcțiile de bază ale supervizării sunt considerate a fi cele de susținere, de formare și administrative

În procesul de susținere și sprijin, apare ceea ce Hawkins și Robert Shohet numeau *nursing triad*. Conceptul a fost preluat de la Winnicott și se referea la mama care este mai tolerantă și înțelegătoare cu copilul care-și manifestă furia și agresivitatea dacă este susținută de un adult. Utilizat în domeniul supervizării, acest concept se traduce prin aceea că supervizorul nu are doar rolul de a-l asigura pe supervizat de competența și abilitățile sale ci de a permite încărcăturii emoționale a acestuia să se exprime în cadrul relației de supervizare, care este văzută ca un spațiu securizant. Astfel ea își îndeplinește funcția de container. De asemenea, supervizatul va fi ghidat într-un proces de conștientizare a propriilor reacții emoționale care pot împiedica calitatea intervenției pe care o desfășoară, „este sprijinit pentru a prelua controlul propriilor reacții și a se delimita de clientul cu care intervine” (Killen, 2003). Funcția de sprijin a supervizării este responsabilă și de gestionarea proceselor de transfer și contratransfer dintre supervizat și client dar și dintre supervizor și supervizat, aceste procese, odată conștientizate, putând constitui chiar o importantă resursă pentru supervizare. Abordarea proceselor paralele cu supervizatul reprezintă o chestiune delicată care ține de profesionalismul și experiența supervizorului.

Într-o societate caracterizată de un dinamism accelerat, în care nevoile societății sunt în continuă schimbare, generând deseori neliniște și confuzie, apare tot mai evidentă și nevoia profesioniștilor de a beneficia de formare continuă. În aceste condiții, supervizarea reprezintă o soluție de formare și învățare în vederea menținerii eficienței supervizatului. Aici însă, învățarea constă în prelucrarea experienței, accentul punându-se pe latura practică iar „rolul supervizorului constă în crearea unui cadru sigur în care să poți experimenta noi modele comportamentale” (Zorga, 1997). Rolul formativ al supervizorului este ca supervizatul să poată explora liber soluția acceptabilă, să-și dezvolte autocunoașterea, să se confrunte cu propriile dileme iar funcția formativă a supervizării constă într-un proces de învățare în care integrarea experiențelor noi conduce la modificarea schemelor cognitive existente, „reacțiile emoționale și comportamentale sunt restructurate, creându-se astfel noi posibilități de acțiune” (Emoke Banyai, 2007). Învățarea prin supervizare este o situație creată într-un spațiu artificial, care oferă posibilitatea formulării întrebărilor care contribuie la procesul de schimbare și dezvoltare.

Ana Muntean (2007) precizează două tipuri mari de supervizare: supervizarea administrativă și cea clinică. În cazul relațiilor profesionale clinice, supervizarea urmărește reacțiile generate de intersubiectivitatea dintre practician și client, aspectele afectiv-emoționale inerente în exercitiul practic, tot ceea ce îl influențează în relația cu ceilalți, putând conduce la dezorientarea practicii profesionale și la generarea unui discomfort sau chiar a unei suferințe psihice. Supervizarea administrativă este menită să creeze contextul instrumental necesar bunei desfășurări a activității instituției (13).

1. Modele de supervizare

1. Modele de supervizare de orientare psihoterapeutică

Psihanaliza și supervizarea. Alături de analiza de formare, supervizarea constituie al doilea element al formării psihanalitice. Candidatul la poziția de analist efectuează primele două analize sub controlul unui analist experimentat, recunoscut de societatea respectivă ca analist și supervisor. Supervizarea fiecăruia dintre cele două cazuri durează doi ani, într-un ritm de două ședințe pe săptămână. Obiectivul activității de supervizare este, în primul rând, contratransferul analistului, adică reacția inconștientă la transferul analizandului. Supervizarea îl ajută pe candidat să conștientizeze contratransferul și să-l controleze, ceea ce permite dezvoltarea procesului analitic (V. Dem Zamfirescu, 2003). Necoștientizarea contratransferului duce la ceea ce se numește “nevroza în doi”. Transferul pacientului stimulează contratransferul iar contratransferul stimulează transferul pacientului, menținându-se astfel simptomatologia. Ieșirea din cercul vicios se realizează prin conștientizarea și spargerea mecanismului, fie de către terapeut, fie de către pacient (mai rar). Odată conștientizate, aceste manifestări ale contratransferului, vor fi blocate prin recurgerea la supervizare și pot fi utilizate creativ. Pot fi folosite la amplificarea transferului pacientului și grăbirea instalării nevrozei de transfer, dinamizând astfel demersul terapeutic (Daniel David, 2006).

“Supervizarea, în concepția psihanalitică este desfășurată sub un control, cel analizat fiind orientat spre propria revelație (Emoke Banyai, 2007). “Scopul original este deprinderea unor tehnici de lucru sub control, și verificare permanentă. El experimentează în prezența unui coleg mai experimentat, față în față cu bolnavul, și deprinde comportamentul potrivit și tehnica psihanalizei”. De ce este supervizarea limitată în timp? Pentru că, având ca obiectiv analiza situației cu clientul cât și analiza propriei existențe, candidatul devine treptat un specialist tot mai sensibil, care într-o atmosferă de acceptare, se verifică pe sine

insuși. Supervizarea poate fi văzută în acest sens ca un proces de socializare, de maturizare a candidatului sub conducerea supervisorului, astfel încât, în final, candidatul să devină capabil de a-și conduce propria supervizare internă.

Tradiția existențial-umanistă în supervizare subsumează mai multe terapii care împărtășesc aceleași concepte-cheie și valori. Aceste terapii includ abordări clasice, cum ar fi cele centrate pe persoană (Rogers, 1961), gestalt (Pearls, Goodman, 1951), existențiale precum și umaniste. Valorile comune sunt: suportul pentru experiențele imediate, hotărârea de sine, integritatea, autenticitatea și dezvoltarea personală pe toată durata vieții. Pentru terapeuții existențial-umanisti, lucrul cu sine nu este niciodată complet. Numeroase concepte din supervizare cum ar fi: alianța terapeutică, centrarea pe client, centrarea pe supervizat, relația client-supervizat, își au originea în aceste modele

Tema comună în formarea terapeuților centrați pe client este aceea că un candidat este angajat într-un proces de devenire personală (Pearson, 2000). Rennie (1998) sugerează ca este important pentru candidat să învețe să se simtă confortabil în lucrul cu propriile experiențe interioare, mai ales când acestea implică anumite ezitări, nesiguranțe și îndoieli. Supervizarea ia forma unei consilieri în care supervisorul, manifestând o atitudine empatică, de acceptare și încurajare, coordonează scoaterea la iveală a trăirilor supervizatului în procesul intervenției, relația pozitivă permite supervisorului identificarea și explorarea necondiționată a problemelor precum și identificarea resurselor necesare pentru depășirea situației.

Modelul behaviorist (comportamental) de supervizare se bazează pe construirea unor planuri axate pe învățare, cu scopuri definite operațional de către cei doi parteneri: supervisor și supervizat. Modelul reflectă teoria behavioristă a învățării și funcționează prin recompense și răspunsuri condiționate. Supervizatului i se oferă o pregătire în scopul ameliorării deprinderilor clinice prin stingerea răspunsurilor inadecvate și integrarea unor comportamente noi pe care le învață în cadrul supervizării. Etapele procesului, în cadrul acestui model, sunt evaluarea, intervenția pentru achiziția deprinderilor necesare, instruirea cu noile deprinderi, aplicarea noilor deprinderi în intervenție, evaluarea continuă. Abordările behavioriste au ca obiective învățarea, demonstrarea conceptelor, achiziții prin antrenament, modelare. Atenția se concentrează pe contextul problemei. Scopurile supervizării sunt și instrumentele supervizării, ele pot fi formulate și operaționalizate astfel încât să devină măsurabile și achizițioană lor să fie un scop realist.

Modelul de supervizare inspirat din abordarea sistemică a familiei adoptă concepte de bază din terapia cuplului și a familiei: procese paralele, conflicte

intergeneraționale nerezolvte, limite interpersonale, homeostazie, reguli și roluri în familie, probleme de gen perspective culturale, definirea interacțională a problemei, comunicarea sistemică. Viziunea sistemică se bazează pe conectarea sistemelor și nu pe izolarea individului. Sunt luate în considerare inclusiv familia supervisorului și influențele pe care problemele familiei acestuia le pot avea supra procesului supervizării. Supervisorul poate utiliza o largă varietate de tehnici în funcție de formarea pe care o are în terapia de familie. Astfel, abordarea predominant structurală se va concentra pe limitari și ierarhii în cadrul sistemului (abordarea din perspectiva relațiilor se va axa mai mult pe limitele relațiilor de supervizare). Concentrarea poate fi pe problemele intergeneraționale care pot duce la discuții legate de familia de origine a supervizatului, supervizatul poate fi invitat să reflecteze asupra problemelor nesoluționate din familia sa și a modului în care acestea se reflectă în procesul de consiliere pe care îl conduce cu clientul. Este un model care se concentrează cel mai mult asupra personalității supervisorului, prin apartenența sa la un sistem familial care trebuie analizat.

Modelul psihodinamic este un model psihoterapeutic centrat pe dinamica intra și interpersonale ale relațiilor supervizatului cu clienții, supervisorii, colegii și alte persoane semnificative pentru supervizat. Scopul supervizării constă în facilitarea procesului de conștientizare a dinamicii relaționale și dezvoltarea unor deprinderi de consiliere specifice abordării psihodinamice (Haynes, Corey, Moulton, 2003). În cadrul procesului supervizării vor fi analizate reacțiile, rezistențele, barierele supervizatului în relație cu clienții, de asemenea problemele de transfer ale clientului. Analiza acestora va ajuta supervizatul să conștientizeze elementele de natură emoțională care întregesc dinamica relațiilor.

2. *Modelele dezvoltamentale* au la bază teoria dezvoltării umane iar procesul supervizării, se concentrează pe dezvoltarea prin training și acumularea treptată de experiență. Supervizarea este dinamică, în cadrul ei sunt definite stadii de formare a supervizatului.

3. *Modelele de rol social* s-au dezvoltat pornind de la funcțiile pe care le are supervizarea. Aceste modele conturează foarte bine sarcinile pe care le are de îndeplinit supervisorul pornind de la rolurile lui în acest proces.

4. *Modelele eclecticice și integrative* se bazează pe conglomerate teoretice și de tehnici de intervenție. Conceptele și tehnicile sânt combinate pentru a corespunde cât mai bine nevoilor supervizatului. Amintim aici modelul de învățare prin reflecție, modelul orientării spre soluție și modelul centrat pe schema de intervenție (Haynes, Corey, Moulton, 2003).

În asistență socială, Kadushin menționează trei tipuri de supervizare: *supervizarea de sprijin (supportive supervision)*, *supervizarea administrativă* și

supervizarea educațională. În concepția lui Kadushin, supervizarea este destinată celor proaspăt absolvenți, fără experiență, și oferită de către un coleg care este mai sus în ierarhia instituției și care are o bogată experiență, dar și acesta va beneficia la rândul său de supervizare.

Din perspectiva lui Kadushin, în rolul lui de suport, supervizorul răspunde de menținerea moralului angajaților; de sprijinirea lucrătorilor descurajați sau nemulțumiți de problemele profesionale, de crearea la persoanele supervizate a sentimentului propriei valori profesionale, a sentimentului apartenenței la organizația respectivă și a unui sentiment de securitate în activitate și de autonomie în cadrul unei practici colaborative (Kadushin, 1992, p. 19). Principala responsabilitate a supervizorului în rolul de educator este să-l învețe pe lucrător cum să-și facă munca (Kadushin, 1992). Funcția formativă este considerată indispensabilă în formarea viitorilor asistenți sociali, a celor aflați în procesul de pregătire profesională inițială. Aceasta presupune cunoașterea conținutului și a unui mod eficient de predare precum și crearea, menținerea și gestionarea unui mediu social și emoțional care să stimuleze învățarea. (Williams, A. 1992). Privind aspectul administrativ, supervizorul stabilește și repartizează responsabilitățile, monitorizează și controlează realizările, face bilanțul și evaluează realizările, formează și dezvoltă resursele umane, conduce grupul, comunică și gestionează sarcinile administrative.

În concepția americană, supervizorul își asumă responsabilitatea față de calitatea serviciilor oferite de supervizat. Latura administrativă și formarea sunt considerate importante și complementare. Modelul american integrează, deci, toate cele trei funcții chiar dacă pe parcursul supervizării centrul de greutate se schimbă.

În România, apar în 2004, Standardele minime obligatorii privind managementul de caz în serviciile pentru protecția copilului, potrivit cărora serviciile sociale nu mai sunt oferite clientului în mod direct de către asistentul social, ci sunt achiziționate de către managerul de caz de pe piața serviciilor sociale în funcție de oferta existentă. Cam în aceeași perioadă apar și Standardele minime obligatorii pentru serviciile sociale. Ambele standarde fac câteva referiri asupra supervizării din acest domeniu. Potrivit acestora, coordonatorii și furnizorii de servicii au obligația de a asigura supervizarea internă și externă a managerilor de caz, de către specialiști cu studii superioare socioumane cu experiență de cel puțin 5 ani în servicii pentru copil și familie, pregătire în supervizare și experiență în plus față de persoanele cărora li se asigură supervizarea respectivă.

Ștefan Cojocaru (2005) precizează faptul că în asistența socială unde intervenția este în mare măsură direcționată de acentele puse în procesul de supervizare, există unele confuzii, în multe instituții activând doar latura sa administrativă. (Ștefan Cojocaru, 2005), probabil datorită faptului că, fiind relativ noi și fără tradiție, există încă nevoia îmbunătățirii metodelor de intervenție, coordonării activităților, evaluării intervenției.

Ca modele consacrate în asistență socială, mai putem aminti *supervizarea centrată pe problemă* și *supervizarea apreciativă*. *Supervizarea centrată pe problemă* urmărește identificarea problemelor cu care se confruntă asistentul social în rezolvarea cazului, diagnoza problemelor clienților, analiza cauzelor și găsirea soluțiilor pentru eliminarea acestora. Avem aici *modelul lui Philip Rich*, care dezvoltă un model al supervizării în șapte etape (construirea relației supervisor-supervizat, planificarea, observația activității supervizatului, analiza, ședința de supervizare și monitorizarea) și *modelul Van Kessel și Haan* care se bazează pe ciclul educației adulților, fiind conceput în trei etape: a cunoașterii, a alegerii și a acțiunii.

Modelul de supervizare apreciativă, lansat de Ștefan Cojocaru în 2005 în urma unor studii practice, este inspirat de principiile anchetei apreciative și adaptate procesului supervizării. Caracteristicile acestui model sunt: viziunea pozitivă, centrarea pe punctele tari și succesele asumate și constientizate de profesioniști.

2. Studiu comparativ privind modalitățile de realizare a supervizării în asistență socială și psihoterapie

Scopul studiului constă în evidențierea asemănărilor și deosebirilor aspectelor supervizării din asistență socială și psihoterapie.

Obiectivele studiului sunt legate de analiza comparativă a supervizării din asistență socială și psihoterapie prin prisma următoarelor criterii:

- obiectivelor supervizării
- funcțiilor indeplinite de supervizare
- obligativitatea supervizării
- specializarea supervisorului
- tipul supervizării (internă vs externă)
- abordarea supervizării ca formare continuă vs formare inițială
- importanța pregătirii clinice a supervisorului
- percepția asupra funcțiilor care primează în procesul supervizării

- competențelor cerute supervisorului

Studiul s-a realizat cu ajutorul unui *Chestionar de analiză* care cuprinde un număr de 27 de propoziții privitoare la obiectivele propuse și cărora trebuia să se acorde un punctaj de la 1 la 7 în funcție de gradul de adecvare a afirmației la activitatea lor (1 acord deplin, 7-dezacord deplin).

Lotul de cercetare a fost format dintr-un număr de 35 de profesioniști, 15 psihologi cu diverse formări psihoterapeutice și 20 de asistenți sociali din servicii sociale de stat și neguvernamentale.

Metoda statistică folosită a fost *Analiza de varianță unifactorială* (Anova one-way), ce calculează gradul de semnificație al diferenței dintre cele două loturi de subiecți - asistenți sociali și psihologi - în ceea ce privește răspunsurile la chestionarul aplicat. Calculul statistic a fost realizat cu ajutorul programului SPSS-varianta 17

Rezultatele cercetării

În tabelele de mai jos sunt cuantificate răspunsurile specialistilor din cele două domenii la întrebările din chestionar.

Tab. 1. Scorurile de răspuns ale psihologilor și asistenților sociali la întrebările din chestionar și semnificația diferenței dintre ele

Item	Mediile asistenților sociali	Mediile psihologilor	F(1, 35)=	Prag de semnificație P
1.	1,17	1,46	0,81	0,37
2.	3,13	1,76	3,56	0,68
3.	1,78	1,84	0,19	0,89
4.	2,86	5,76	15,32	0,000**
5.	2,04	2,53	0,98	0,32
6.	3,95	4,00	0,004	0,95
7.	2,56	5,30	20,34	0,000**
8.	4,91	2,84	8,40	0,007**
9.	3,04	5,61	11,38	0,002**
10.	4,78	2,53	7,68	0,009**
11.	3,17	2,46	1,48	0,23
12.	3,91	4,46	0,54	0,46

STUDIA UNIVERSITATIS SEPTENTRIONIS - THEOLOGIA ORTHODOXA

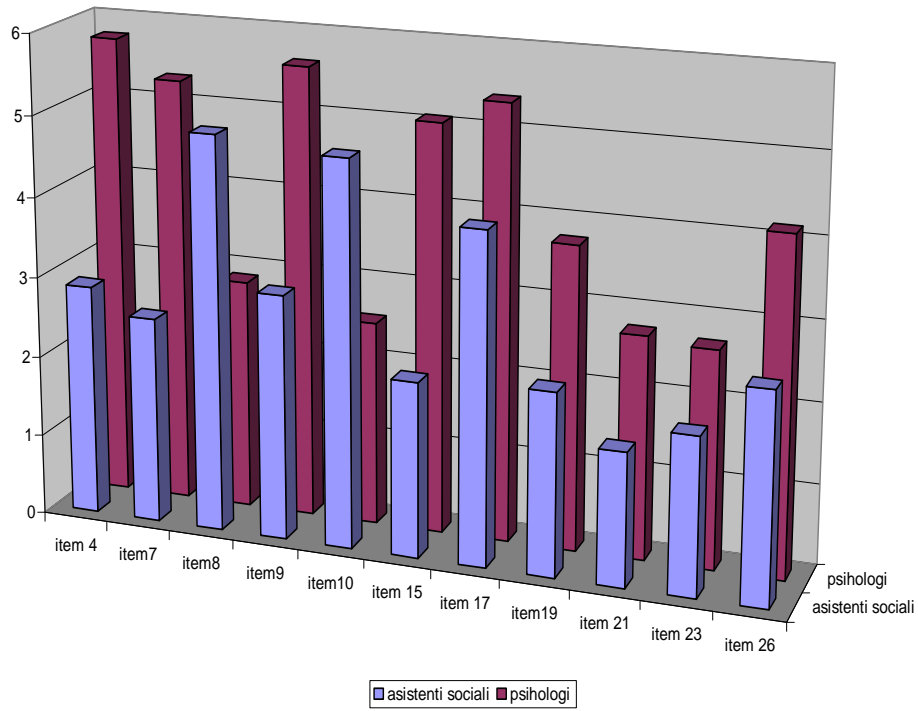
13.	4,39	3,69	0,86	0,36
14.	2,95	3,15	0,10	0,75
15.	2,17	5,07	26,37	0,000**
16.	3,13	3,61	0,58	0,45
17.	4,09	5,38	4,85	0,035*
18.	3,43	4,00	0,90	0,34
19.	2,26	3,76	8,83	0,005**
20.	2,95	3,76	2,00	0,16
21.	1,65	2,76	11,93	0,001**
22.	2,47	2,38	0,05	0,82
23.	1,95	2,69	4,05	0,05*
24.	2,21	2,07	0,17	0,68
25.	4,95	6,15	3,72	0,06
26.	2,60	4,15	9,74	0,004**
27.	3,00	3,76	1,93	0,17

* indica o diferenta semnificativa pentru un prag de semnificatie $0,01 < p < 0,05$

** indica o diferenta semnificativa pentru un prag de semnificatie $p < 0,01$

**Histograma 1. reprezentand diferentele semnificative dintre raspunsurile asistentilor sociali si psihologilor
cu privire la procesul supervizarii**

Diferente semnificative între asistentii sociali și psihologi în ceea ce privește procesul supervizării



1	2	3	4	5	6
dezacord	accord	accord	accord	nu pot	dezacord
	deplin		partial	aprecia	partial

Tab. 2. Afirmații cu grad mare de adevăr pentru psihologi in ceea ce privește procesul supervizării (medie < 3)

Media	Item
1,46	1. In domeniul meu de activitate supervizarea este obligatorie.
1,84	3. Supervizorul meu este o persoana din domeniul meu de activitate.
2,07	24. Competentele cele mai importante ale unui supervisor sunt cele de formare.
2,38	22. Competentele cele mai importante ale unui supervisor sunt cele de conducere, coordonare si evaluare
2,46	11. Apelez la supervizare atunci cand consider ca am nevo
2,53	5. Supervizarea este un demers de formare continua.
2,53	10. Pot sa imi aleg singur supervizorul;
2,69	23. Competentele cele mai importante ale unui supervisor sunt cele de comunicare.
2,76	2. In domeniul meu de activitate supervizorul este o persoana specializata in supervizare si atestata in acest sens
2,76	21. Competentele cele mai importante ale unui supervisor sunt cele de dezvoltare si suport
2,84	8. In domeniul meu de activitate supervizarea este externa

Tab.3 Afirmații cu grad mare de adevăr pentru asistenți sociali in ceea ce privește procesul supervizării (medie < 3)

Edia	Afirmația
1,17	1. In domeniul meu de activitate supervizarea este obligatorie.
1,65	21. Competentele cele mai importante ale unui supervisor sunt cele de dezvoltare si suport.
1,78	3. Supervizorul meu este o persoana din domeniul meu de activitate.
1,95	23. Competentele cele mai importante ale unui supervisor sunt cele de comunicare.
2,04	5. Supervizarea este un demers de formare continua.
2,17	15. Obiectivul cel mai important al supervizarii este prevenirea

2,21	epuizarii si stresului profesional.
2,26	24. Competentele cele mai importante ale unui supervisor sunt cele de formare.
2,47	19. Obiectivul supervizarii consta in dezvoltarea capacitatii de autorefectie la supervizat
2,56	22.Competentele cele mai importante ale unui supervisor sunt cele de conducere, coordonare si evaluare
2,60	7. In domeniul meu de activitate, supervizarea este interna
2,86	26. Supervizarea este o forma de consiliere
2,95	4. Supervisorul meu face parte din institutia in care lucrez.
3	20. Scopul supervizarii consta in formarea deprinderilor de consiliere
	27.Supervizarea este o forma de management

Tab.4. Analiza comparativă a obiectivelor supervizării in asistență socială și psihoterapie

Item	Obiectivele supervizării	Media as.soc	Media psihologi
14.	Dezvoltarea personala a supervizatului;	2,95	3,15
15.	Prevenirea epuizarii si stresului profesional	2,17	5,07
16.	Instruirea si pregatirea teoretica a supervizatului	3,13	3,61
17.	Realizarea sarcinilor administrative	4,09	5,38
18.	Rezolvarea problemelor de transfer si contratransfer	3,43	4
19	Dezvoltarea capacitatii de autorefectie la supervizat	2,26	3,76
20	Formarea deprinderilor de consiliere	2,95	3,76

Din analiza scorurilor de răspuns, reiese că asistenții sociali pun pe primul loc prevenirea stresului, epuizării profesionale iar terapeuții, dezvoltarea personală a supervizatului.

Tab.5. Analiza comparativă a competențelor așteptate de la supervizori

Item	Competente	Media as.soc.	Media psihologi
21	De dezvoltare si sup ort	1,65	2,76
22.	De conducere, coordonare si evaluare	2,47	2,38
23.	De comunicare	1,95	2,69
24.	De formare	2,21	2,07

Putem observa că în asistență socială sunt considerate a fi necesare competențele de dezvoltare și suport iar în psihoterapie cele de formare .

Concluzii

La momentul de față, în asistență socială supervizarea este obligatorie, realizându-se de către persoane specializate în acest sens. Supervizorul este o persoană din același domeniu de activitate, cu vechime în asistență socială, făcând parte din aceeași instituție. Supervizarea este considerată un proces de formare continuă și nu un demers de formare inițială, este preponderent internă. Din analiza scorurilor de răspuns la întrebările care vizează obiectivele supervizării, asistenței sociale pun pe primul loc prevenirea stresului, epuizării profesionale și dezvoltarea capacității de autoreflexie la supervizat, urmat de dezvoltarea personală și formarea deprinderilor de consiliere iar abia pe ultimul loc pe cel administrativ. În privința competențelor considerate necesare, primează, competențele de suport și comunicare urmate de cele de formare și apoi cele administrative.

În psihoterapie, supervizarea este obligatorie, realizându-se de o persoană specializată din același domeniu de activitate, este externă. Obiectivele cele mai importante sunt considerate a fi dezvoltarea personală a supervizatului și instruirea și pregătirea teoretică a acestuia. Sunt foarte bine apreciate competențele formative ale supervizorului.

Putem constata că supervizarea prezintă anumite particularități specifice în funcție de domeniul de aplicație (asistență socială, psihologie, psihoterapie), de tipul de teorie în care integrează, de intervenție și metodologie folosită, de competențele supervizorilor. Pe lângă aceste diferențe există și puncte comune care țin de scopul ultim al supervizării (ameliorarea calității intervenției).

Anexa 1.

Chestionar de analiză

Scala de răspuns

1	2	3	4	5	6	7
acord	acord	acord	nu pot	dezacord	dezacord	dezacord
deplin		partial	aprecia	partial		deplin

Propozițiile:

1. In domeniul meu de activitate supervizarea este obligatorie.
2. In domeniul meu de activitate supervisorul este o persoană specializată in supervizare și atestată in acest sens.
3. Supervisorul meu este o persoană din domeniul meu de activitate.
4. Supervisorul meu face parte din instituția in care lucrez.
5. Supervizarea este un demers de formare continuă.
6. Supervizarea este o metodă de formare inițială.
7. In domeniul meu de activitate, supervizarea este internă.
8. In domeniul meu de activitate supervizarea este externă.
9. Supervisorul imi este desemnat de către instituție.
10. Pot să imi aleg singur supervisorul.
11. Apelez la supervizare atunci când consider ca am nevoie.
12. Managerul decide când cineva intră in procesul de supervizare.
13. Supervisorul are pregătire clinică.
14. Obiectivul cel mai important al supervizării constă in dezvoltarea personală a supervizatului.
15. Obiectivul cel mai important al supervizarii este prevenirea epuizării și stresului profesional.
16. Obiectivul cel mai important al supervizării constă in instruirea și pregătirea teoretică a supervizatului.
17. Obiectivul cel mai important al supervizării constă in realizarea sarcinilor administrative.
18. Obiectivul supervizarii constă in rezolvarea problemelor de transfer și contratransfer .
19. Obiectivul supervizarii constă in dezvoltarea capacitatii de autorefecție la supervizat;
20. Scopul supervizării constă in formarea deprinderilor de consiliere.

21. Competențele cele mai importante ale unui supervisor sunt cele de dezvoltare și suport.
22. Competențele cele mai importante ale unui supervisor sunt cele de conducere, coordonare și evaluare.
23. Competențele cele mai importante ale unui supervisor sunt cele de comunicare.
24. Competențele cele mai importante ale unui supervisor sunt cele de formare.
25. In domeniul meu de activitate, supervizorul răspunde de rezolvarea cazului.
26. Supervizarea este o formă de consiliere.
27. Supervizarea este o formă de management.

BIBLIOGRAFIE

1. **Abramczyk, L.** *The New MSW Supervisor: Problems of Role Transition.* *Social Casework: The Journal of Contemporary Social Work*, February 1980.
2. **Alderson, J. & Jarvis, S.** (1999). *Introduction to Supervision for Child Welfare Services.* Chapel Hill, NC: University of North Carolina at Chapel Hill School of Social Work
3. **Alwon, F. J.** (2000). *Effective Supervisory Practice: A Confidence Building Curriculum for Supervisors and Managers.* Washington, DC: CWLA
4. **Cojocaru, Stefan** (2005), „*Metode apreciative in asistența socială*”, Editura Polirom
5. **Cooke Lauc si John Mc Mahon**, *Elemente de bază pentru pregătirea supervizorilor din sistemul de protecție a copilului in Romania.*
6. **Daniel David** (2007), „*Psihologie clinică și psihoterapie*”, Editura Polirom
7. **Emoke Banyai** (2007), „*Curențe in supervizarea din Ungaria, in Supervizarea, aspecte practice și tendințe actuale*, Editura Polirom.
8. **Hawkins, P., Shohet,R.** (1993), “A review of the Addictive Organization by Schaefand fassel”, *Management Education and Development.*
9. **Haynes, R., Corey, G., Moulton, P.** (2003), „*Clinical Supervizion in the helping Profession: A practical Guide*, Thomson Brooks/Cole, Wadsworth, OH
10. **Holloway, E.L.** (1994). *Overseeing the overseer: Contextualizing training in supervision. Journal of Counseling and Development: JCD*, Vol.72, pg. 526

11. **Kaduschin, A.** (1992), „*Supervizion in Social Work*”, Columbia University Press
12. **Killen, K.** (2003), *Copilaria durează generații la rând*, Editura First
13. **Muntean Ana** (2007), „*Supervizarea, aspecte practice și tendințe actuale*”, Editura Polirom.
14. **Sandor, V.** „*Introducere in psihoterapia psihanalitica*”, Editura Polirom
15. **Van Kessel, L., Haan, D.**, 1993, *The Intendend Way of Learning in Supervizons Seen as a Model*, Hawort Oresss, New York.
16. **Williams**, 1995., *Vizual and active supervision: roles, focus, techniques*, W.M.Norton, New York
17. **Winnicott, D.V.** (1971), *Playing and reality*, Londra, Tavistock
18. **Zamfirescu, V. Dem** (2003), „*Itinerar de Psihanaliză*”, Editura Trei
19. **Zorga, Sonja** (1997), „*Superizion Process Seen as a Process of Experimental learning*”, The Clinical Supervisor, vol 16.

ELEMENTE DE PSIHOTERAPIE ORTODOXĂ

Col. Dr. Med. Tănase – Ion FILIP¹
M. A. I.

Deși lumea românească de azi are o aparență expresivă de „reconvertire” creștină postdecembristă, consider că mai avem (cu toții, slujitori ai Domnului, dar mai ales noi, laicii) drum lung de parcurs pe calea unirii cu Hristos; deși pare prea aspră constatarea, secularizarea ideologică a trecutului a împins poporul român spre o descătușare mistică de contrabalansare, însă dezideratul fixat chiar de Mântuitorul nostru, acela de lepădare de lume (în sens axiologic, de falsele valori ale acesteia), rămâne în mod firesc o temă de meditație, dar și de realizare practică. Sunt numeroase locuri în Sfânta Scriptură în care se subliniază incompatibilitatea dintre Împărăția lui Dumnezeu și lumea noastră de pe pământ, subliniindu-se îndemnul de a nu ne asemena cu cei „din lume”; voi exemplifica acest exclusivism prin următorul pasaj din In 15 19-20 „*Dacă vă urăște lumea, să știți că mai înainte de voi M-a urât pe Mine. Dacă ați fi din lume, lumea ar iubi ceea ce îi aparține. Deoarece însă nu sunteți din lume, ci Eu v-am ales din lume, de aceea lumea vă urăște*”. Se înțelege deci că renunțarea în sens biblic la lume crează pentru omul contemporan anxietate și percepția chiar apriorică a unor prejucții (materiale, de imagine, de comunicare, etc.) la care ezită să renunțe. *Per a contrario*, fiecare om sănătos la minte și cu un minim de cateheză știe că dintre cele trei îndemnuri fundamentale -nădejdea, credința și dragostea-, cea dintâi pare a fi dragostea: „*Precum M-a iubit pe mine Tatăl, așa vă iubesc Eu pe voi. Rămâneți în dragostea Mea...Porunca Mea aceasta este: să vă iubiți unul pe altul...*” In 15 8-9; 12-13. Așa că un bun creștin conștientizează nevoile de atașament ceresc, respectiv lumesc privilegiindu-l pe primul.

Aceste considerații introductive sunt menite, firește, să atragă atenția cititorului spre cel puțin unul din riscurile ce pândesc pe om, dintotdeauna, dar mai ales pe cel de azi și anume acela de a se îndepărta de credință și, pe cale de consecință, de a rămâne oarecum deusolat.

Există două mari categorii de suferințe ale minții care pot presupune intervenție psihoterapeutică; una este cea a bolilor numite endogene, a căror

¹ Tănase Ion FILIP este comisar șef, Dr. med. al Ministerului Apărării și Internelor, șeful C.M.J Maramureș. Domiciliat în Baia Mare, Str. Tineretului, Nr. 2; tel: 0745.836614. (E-mail: tifulip2000@yahoo.com).

determinism genetic este semnificativ, cel puțin ca predispoziție morbidă și în care psihoterapia nu aduce decât minime rezultate sau chiar este inoperantă; cea de-a doua, de interes direct pentru acest studiu, este aceea a bolilor psihice „dobândite” de om prin confruntarea acestuia cu mediul înconjurător, de cele mai multe ori adversiv, stresant. Confruntarea omului cu mediul poate fi psihică și/sau fizică, situație în care, spre exemplu, după un traumatism sau după o altă boală somatică, suferința inițială se continuă, complicându-se cu tulburări de comportament de însoțire sau sechelare. De mare importanță pentru psihoterapia creștin-ortodoxă este grupul de tulburări mentale care sunt favorizate și chiar produse de dificultatea individului de a se concilia cu sine însuși, cu alte cuvinte a celor neîmpăcați cu propria conștiință.

Înainte oricărui demers terapeutic, în orice specialitate medicală trebuie cât mai bine constatată starea de boală și, mai precis, tipul și stadiul acesteia. Deși definiția stării de sănătate pare intuitivă, dacă este să o exprimăm corect și exhaustiv, trebuie să ținem cont de câteva elemente, dintre care amintim:

a). numeroase boli au perioade evolutive asimptomatice când simptomele sunt inaparente și prin urmare acele persoane par a fi sănătoase clinic;

b). subiectivismul bolnavului face ca acesta să-și prezinte suferința cu numeroase variante expresive de la negarea acesteia (mai ales în bolile psihice) până la exagerarea simptomatologică și relativitatea aprecierii efectelor terapeutice;

Organizația Mondială a Sănătății a folosit în deceniile 8-9 definiția sănătății astfel: „stare de bine psihic, somatic și social a individului”.

Consider ca fiind mai cuprinzătoare și adecvată dintr-o perspectivă holistică normalitatea psihică cea care îndeplinește cumulativ următoarele criterii:

Sănătatea mentală ca și calitate genetică cognitivă, afectivă, volițională și conativă;

Echilibrul dintre funcțiile intelectuale și afective;

Integrarea în societate și în mediul profesional;

Respectarea normelor etice (cuantificate potrivit categoriilor de *corect/incorect*) și a celor morale (cu utilizarea categoriilor de *bine/rău*);

Integritatea conștiinței.

Tot cu titlu de generalitate, trecem în revistă câteva din caracteristicile bolii, anume că aceasta provoacă individului servituți, restricții și modificări ale stilului de viață provizorii și/sau definitive. Capacitățile fizice și psihice sunt limitate în sfera actelor simple motorii, îndeplinirii unor activități fiziologice (alimentare, sexuale, etc.), exercitării unor deprinderi (abilități, competențe) profesionale sau a unor plăceri legate de „hobby”-uri; cu alte cuvinte, după același

autor, boala duce la pierderea rolurilor obișnuite, a unor gratificații și ale unor moduri de comportament adaptativ.

Principial, toate bolile se pretează la o terapie adresată psihicului ce are ca și scop suportul general, motiv pentru care se denumesc psihoterapii suportive; se pleacă de la premisa emergentă inclusiv din considerațiile anterioare conform cărora orice suferință somatică și mai ales mentală scade puterea bolnavului de a-și conduce energiile interne spre vindecarea sau ameliorarea afecțiunilor. Terapiile suportive sunt nespecifice, se utilizează de numeroși specialiști alții decât psihoterapeuții atestați și sunt urmate de rezultate puțin spectaculoase și cu o stabilitate modestă în timp, plasându-se la periferia etio-patogenetică. Totuși, pentru a fi deosebită de echivalentele empirice de psihoterapie, aceasta presupune o aplicare sistematică și conștientă de influențare a comportamentului uman.

Psihoterapia se bazează pe supoziția conform căreia, chiar în cazul unei patologii somatice, modul în care individul va percepe și evalua starea sa precum și strategiile sale adaptative pe care le folosește joacă un rol în evoluția tulburării și aceste strategii vor trebui modificate în cazul în care dorim ca afecțiunea să evolueze favorabil. Se urmărește realizarea convingerii că persoanele cu probleme psihologice au capacitatea de a se modifica învățând noi strategii de a percepe și evalua realitatea și de a se comporta.

Dacă vorbim doar despre etapele preclinice, asimptomatice sau chiar a stărilor care nu presupun evoluție psihopatologică, stimulii din mediu se constituie în agenți stresori numai și numai dacă individul îi percepe ca atare; se înțelege deci că elementele perturbatoare din jurul nostru, proprii stimulilor psihologici sus menționați nu dezvoltă capacitate agresivă (evident, sub o anumită limită maximală) decât dacă organismul „acceptă” aceasta, adică dacă își produce sieși o interpretare negativă și/sau dacă nu posedă suficiente resurse de apărare. Acestea sunt asumțiile științelor socio-umane, să le zicem laice; însă, pentru a echilibra materialul, pentru a sublinia convingerile proprii, dar și pentru a conduce expunerea spre scopul declarat, consider că orice psihoterapeut, chiar fără convingeri cristalizate creștine trebuie să găsească drumul spre resursele interioare ale pacientului (fie interpretative, fie decizionale-autovindecătoare-). Acest drum presupune convingerea pacientului despre corectitudinea științifică a demersului terapeutic, dar mai ales despre compatibilitatea metodei psihoterapiei cu coordonatele personalității și disponibilităților atitudinal-comportamentale ale acestuia; în fața acestor condiționări și trasee logice, rezultanta procedurală nu poate decât să privilegieze mai mult disponibilitățile pacientului decât în vechile practici psihoterapeutice și, mai mult decât atât, este absolut necesară cunoașterea cât mai cuprinzătoare a pacientului și implicit a preferințelor și afinităților sale

raportat la aceste feluri de terapie. Subliniez că, așa cum este asumat și în mentalul comun, omul este indubitabil într-o relație personală cu Dumnezeu și mai ales atunci când se află într-o anumită dificultate existențială; deși am afirmat de la început și în mod explicit intenția de a expune câteva noțiuni de psihoterapie ortodoxă, în vecinătatea unei afirmații inechivoce aparent exclusiviste spre ortodoxie, mă văd obligat etic (pentru situațiile în care unii cititori ai acestui text împărtășesc alte convingeri religioase, chiar necreștine) să extind conceptual și transcultural afirmația imposibilității existenței individului înafara credinței. Astfel că fie „laicizăm” terminologic și vorbim despre energia universală, fie explicit despre Dumnezeu, înțelegem aceeași evidență, despre care voi formula câteva considerații.

„Mintea și trupul sunt un întreg inseparabil” afirma un nume sonor al metodelor alternative de vindecare –Deepak Chopra- citat de Robinson și Carlson-Finnerty. Ideea centrală a celor mai cunoscute și importante religii (unele doar filosofii de viață, cum au fost cele antice) – creștinismul, iudaismul și credințele amerindiene – este aceea (cum arătam mai sus) că o forță universală a vieții însuflețește tot ce există, traversând fiecare persoană. Ea umple atât corpul cât și mintea generând energia de care au nevoie oamenii pentru a viețui; datorită faptului că această imensă forță se deplasează în mod continuu prin oameni, tot ea îi conectează (trupește, intelectual și spiritual) cu nesfârșita forță universală a vieții, astfel: medicina chineză antică denuște această energie universală *chi*, care circulă pe anumite trasee numite *meridiane* (14); în India cuvântul ce denuște această energie este *prana* ce animă trupul și mintea similar cu *chi*-ul chinezesc, curge prin 10 căi sau *nadis* mai ales pentru energia vibrațională; se mai poate reține termenul de *chakre* (sunt 7 majore de-a lungul colanei vertebrale până la baza creierului) și cu aceeași semnificație energetică imanentă.

Privitor la creștinism în general și la ortodoxie în special, revin și subliniez că, mai ales după Sfânta Taină a Botezului care șterge păcatul original, mica ființă umană „reprezentată” în fața Creatorului de nași se leagă pe veci de acesta să urmeze calea Domnului și mai precis, să se „îmbrace” în omul cel nou, al Noului Testament. Chiar cei botezați mai târziu au acest privilegiu și poate pilda cea ai elocventă este cea a îndrumărilor pe care Mântuitorul nostru Iisus Hristos i le-a dat „învățătorului de lege” sau fariseului Nicodim (altfel om onorabil în comunitatea sa și destul de curajos). „Adevărat, adevărat îți spun: nimeni dacă nu se naște din nou nu poate vedea Împărăția lui Dumnezeu” și în fața neînțelegerii lui Nicodim „Cum poate cineva să se nască din nou dacă este bătrân?”, Iisus i-a răspuns: „Adevărat, adevărat îți spun: nimeni dacă nu se naște din apă și din Duh nu poate intra în Împărăția lui Dumnezeu...trebuie să vă nașteți din nou.” In 3, 4-

6. Pe parcursul vieții pământești omul și mai ales omul creștin are numeroase căderi sau îndoieli, dar în sinele său profund nu se desparte de Dumnezeu și Îl invocă mai ales la necaz. Dacă reușește mai mult pe calea credinței, legătura devine mai puternică și, la cei mult îmbunătățiți (dintre călugării anahoreți, dar și cenobitici) mai ales la Sfinții Părinți puterea rugăciunii devine atât de mare încât aceștia reușesc să-și aducă mintea în inimă și acolo pe însuși Mântuitorul prin formula sacramentală „*Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul*”. Pot fi aduse nenumărate alte argumente pentru dovedirea coexistenței omului cu Creatorul său pe tot parcursul vieții pământești și dincolo de aceasta.

Dacă cel ce solicită ajutor psihoterapic conștientizează prezența și ocrotirea lui Dumnezeu sunt îndeplinite simultan două din condițiile enunțate mai sus și anume autenticitatea și valoarea de adevăr a metodei, respectiv compatibilitatea cu convingerile spirituale ale pacientului, ambele premise indispensabile pentru succesul terapeutic.

Se impun câteva cuvinte despre căile cele drepte și călăuzitorii acestora, Sfinții Părinți. Pe lângă *Pateric, Filocalia* înseamnă „iubirea de frumusețe” și formularea a fost folosită pentru prima dată de Sf. Vasile cel Mare și de prietenul său, Sf. Grigore de Nazianz când au alcătuit antologia lor despre Origene. Calea cunoașterii de către marele public a *Filocaliei* a fost favorizată, poate chiar deschisă de „*Povestirile unui pelerin rus*”. Este relevant că *Filocalia* Sfinților Părinți neptici (ce urmăreau să-și mențină permanent starea de *trezvie*, adică de „strunire” a gândurilor cu împiedicarea risipirii acestora, cu favorizarea observării permanente a propriului sine și în fine cu o concentrare a întregii capacități de rugăciune) a fost culeasă de la Sfinții Părinți teofori în care se vede cum prin aplicarea filosofiei vieții active, dar și a contemplației, mintea se desăvârșește, luminându-se. Tipărirea lucrării a fost finanțată de un om prosper și cu dragoste de Dumnezeu din Smirna, Ioan Mavrocordat și a beneficiat de îngrijirea Episcopului Macarie al Corintului și a călugărului Nicodim zis Aghioritul pe la jumătatea secolului al XVIII-lea. Ultima parte a monumentalei opere comune a fost volumul 161, iar „promovarea” sa în spațiul rusesc, dar și moldovenesc, s-a datorat celebrului stareț Paisie Velicikovski. În 1946, Preotul profesor doctor Dumitru Stăniloiaie a tradus-o la Sibiu, ajungând până la al optulea volum.

Concluziv, se poate afirma că *Filocalia* reprezintă o antologie a scrierilor teologice și mistice despre sfintele experiențe ascetice, despre iluminări inspirate de la înălțimea divinelor figuri patristice asupra cărora a strălucit Duhul Sfânt de viață dătător. Este prin urmare rodul unor eforturi sinodale și valoarea sa axiologică decantată de-a lungul secolelor, de la părinții pustiei, Antonie și

Evagrie Ponticul până la Simeon de Tesalonic și Grigorie Palama au adunat cele mai adânci cugetări și mostre de viață duhovnicească de la mai mult de treizeci de Sfinți Părinți cu nume dintre cele mai rezonante și strălucitoare. *Filocalia* reprezintă temeiul învățăturilor Bisericii despre bolile și vindecările sufletului, minții și inimii.

Am extins oarecum prezentarea acestei opere pentru că ea reprezintă, așa cum mai arătam, temeiul învățăturilor Bisericii despre bolile, respectiv vindecările sufletului și minții.

Creștinismul nu este o filosofie; este un dar al lui Dumnezeu pentru orice credincios, dar în mod potențial și pentru așa-zisii necredincioși; cum se cunoaște inclusiv în mentalul colectiv, credința în general este o realitate permanentă și omniprezentă în fiecare om, însă acesta are, tot de la Dumnezeu, libertatea de a și-o exprima într-o formă sau în alta sau de a rămâne temporar sceptic; am afirmat că doar temporar pentru că sufletul omului din perioadele sale favorizante nu are similitudine cu cel din perioadele mai dificile ale vieții, în aceste din urmă situații, fiecare este mai susceptibil de a-și construi strategiile de apărare sau de rezistență (psihică) și în afara propriului eu, mai concret deasupra acestuia. Dacă în perioadele mai apropiate de viața pământească a Mântuitorului încărcătura emoțională a primilor creștini îi predispucea la un atașament mai puternic față de Dumnezeu și de slujitorii acestuia (și datorită frecvenței mai mari a minunilor săvârșite de Iisus Hristos, Apostoli și de mulți din Sfinții Părinți), pentru contemporanii care au o altă educație creștină și laică relația cu Divinitatea este mai complexă sub aspect interpretativ. Atât Dumnezeu, cât și Iisus Hristos sunt mai mult decât îngăduitori cu ființa umană pentru că și ucenicii cei mai apropiați au avut chiar în acele vremuri cel puțin îndoieli; este suficient să ne amintim două exemple: „ *Când discipolii Îl văzură umblând pe mare îi cuprinseseră fiorii crezând că este o stafie și de frică începuseră a striga...Petru atunci coborâ din barcă, păși pe apă și se îndreptă spre Iisus. Dar la vederea vântului puternic îl cuprinse frica și, cum începea să se scufunde, prinse a striga: Doamne, scapă-mă. Iisus întinse numaidecât mâna, îl apucă și zise: Mic la credință ești tu, de ce te-ai îndoit? „ Ma 14 26, 30-31 și respectiv: „ După ce a înviat, în dimineața zilei dintâi a săptămânii, Iisus îi apăru întâi Mariei Magdalena, din care alungase șapte demoni. Ea plecă și le duse vestea celor ce fuseseră cu el, care erau abătuți și plângeau. Dar ei, când auziră că trăiește și că ea L-a văzut, nu-i dădură crezare. După aceea, sub altă înfățișare, se arată altor doi dintre ei, în timp ce se duceau la țară. Aceștia de asemenea s-au dus și le-au dat de știre celorlalți, dar nu i-au crezut nici pe ei...” Mc 16 9-11, 12-13. Toate aceste slăbiciuni și multe altele nu că sunt iertate omului, dar Creatorul este îndelung răbdător cu*

neputințele acestuia, inclusiv în ceea ce privește tăria și stabilitatea credinței. Însă nu trebuie să fim descurajați pentru aceasta ci să fim convinși că acest dar al lui Dumnezeu poate fi găsit oricând, chiar și „în ceasul al doisprezecelea”, iar acest dar ne este lăsat să ne inspire și să ne călăuzească gândurile și faptele. De această permanentă însoțire omul nu este mereu conștient, dar asta nu înseamnă că ea nu există în momentele noastre de rătăcire de la calea credinței adevărate. În fond, menirea sa fundamentală este aceea a „dării de sens vieții”, spre deosebire de activitățile cercetării științifice care sunt motivate spre „găsirea unui sens al lucrurilor”, se înțelege, preexistent. Una din ramurile științei, filosofia se deosebește de credință mai ales prin aceea că prima reprezintă o creație a minții omenești puțin legată de practică, dar și de desăvârșirea sufletească și, prin urmare, puțin folositoare mântuirii. Din punct de vedere metodologic, în continuarea celor afirmate, speculația filosofică, ca și prezicerea (presupunerea sau prezumarea) sunt etape inițiale de cercetare științifică fundamentală care sunt destinate verificării prin experiențere și ulterior constituirii ca judecată de valoare prin procedee de inferență statistică; pe de altă parte, proorocirea este tot un fel de pre-cunoaștere dar bazată pe cu totul alte fundamente și anume prin uitarea de sine care lasă pe Dumnezeu să grăiască prin el (prin prooroc) despre cele ce urmează să se releve și ulterior să se producă și în fapt.

Reamintesc faptul că terapia sufletului este interactivă în sensul în care cel aflat în suferință trebuie să fie ajutat să-și identifice dintre disponibilitățile proprii pe cele mai adecvate însănătoșirii, bineînțeles cu ajutorul terapeutului; acesta din urmă nu „vine” spre pacientul său cu elemente exogene, ca și în terapeutila alopata, clasică, ci arată doar calea și etapizarea algoritmică a procedeelelor. Din aceste motive contribuția pacientului este, repet, esențială; este și motivul pentru care aceste metode nu se pretează a fi aplicate decât pentru pacienții integri cel puțin din punctul de vedere al stării de conștientă și discernământului; dacă sunt conservate în parte și celelalte capacități intelectuale (funcțiile cognitive mnezice, de atenție, judecată și de integrare ideatică) rezultatele terapiei sunt mai evidente și mai stabile tocmai datorită păstrării capacității acestuia de a se „reorienta” perceptiv, atitudinal și comportamental sub îndrumarea psihoterapeutului.

Dacă paradigmele clasice – psihanalitică, experiențial existențial umanistă, respectiv cognitivă – au la bază convingeri științifice laice despre tulburările mentale și posibilitățile de „îndreptare” a acestora, paradigma creștină pune în centrul demersurilor diagnostice și terapeutice prezența Duhului Sfânt ca și chintesență a energiilor vitale. Așa cum am mai afirmat, încreștinarea prin Botez sfințește cu Duh Sfânt ființa umană (care rămâne depozitarul acestuia) și aceasta rămâne cu această protecție toată viața afară de situațiile cu totul excepționale ca

gravitate când persoana comite singurele păcate de neiertat care sunt, după cum știm, acelea împotriva Duhului Sfânt - „*De aceea vă zic: orice păcat și blestem li se vor ierta oamenilor, dar blestemul împotriva Duhului nu va fi iertat. Dacă va spune cineva un cuvânt împotriva Fiului omului i se va ierta; dar dacă vorbește cineva împotriva Duhului Sfânt nu i se va ierta nici în această lume, nici în cea viitoare.*” Ma 12, 31-32. Firește că toate darurile Duhului Sfânt sunt capitale, dar, pentru scopul acestei lucrări voi aminti că Acesta îi dă omului tăria de a lupta contra poftelor rele în condițiile în care acestea reprezintă o componentă semnificativă etiologică a tulburărilor psihice și comportamentale: „*Cei ce trăiesc potrivit trupului la ale trupului cugetă, iar cei ce trăiesc potrivit Duhului la cele ale Duhului cugetă căci pornirea trupului este moarte, pe când pornirea Duhului este viață și pace*” R 8 6-8, cu interpretarea că în acest pasaj *moartea* semnifică, potrivit și sensului studiului de față, *boală* și nu moartea propriu-zisă cu încetarea funcțiilor vitale și trecerea Duhului din trup spre viața cealaltă. Vom reține că Duhul Sfânt care locuiește în omul drept îi împărtășește acestuia o putere dumnezeiască ce lucrează în el în măsura în care acesta se lasă dus de ea și în care voința omului coincide cu voința lui Dumnezeu. Fiindcă se comentează chiar de către profani evidența că nu întotdeauna căile omului nu se suprapun peste cele ale lui Dumnezeu, consider semnificativ a evoca un pisc al creștinătății, Evagrie Ponticul, care scria acum aproape șaptesprezece secole: „*Nu te necăji dacă nu capeți de îndată de la Dumnezeu ceea ce ai cerut, căci El dorește să-ți facă și mai mult bine prin stăruința ta de a te îndrepta spre El, în rugăciune...Nu te ruga să se îplinească voile tale, căci acestea nu sunt întotdeauna în armonie cu voia lui Dumnezeu, ci roagă-te mai degrabă, potrivit cu învățătura pe care ai primit-o, zicând: Facă-se voia Ta în mine.*” Până la urmă, omul, ca ființă perfectibilă și care este parțial rațională, frecvent influențată afectiv și dependentă de interese, nici nu-și poate fixa sieși, darmite altora niște obiective perfecte și, mai mult decât atât, perfect armonizate cu complexitatea relațiilor interumane, ca să nu mai invocăm pe cele din ceruri. Mai mult decât atât, ținând cont și de factorul timp, în pofida capacității de previziune a omului, cele mai multe din decizii sunt emergente din caracteristicile prezentului, cu alte cuvinte ființa umană este mai mult a prezentului și trecutului decât a viitorului. Cum afirmația este interpretabilă, mă văd obligat la o precizare explicativă și anume: consider că pentru a putea analiza cu pertință și oarecare rigurozitate viitorul este necesară poziționarea acelei entități în acele coordonate de spațiu și timp pentru ca deciziile să se bazeze pe datele *acelei* perioade; în succesiunea aceluiași raționament, capacitatea de a trăi ubicuu și atemporal o are doar Dumnezeu, Fiul Său, Maica Sfântă și Sfinții, cu mențiunea că anumite „informații” sunt privilegiul exclusiv al

Tatălui ceresc. Exemplific cu ceea ce a spus Mântuitorul Apostolilor care l-au întrebat despre sfârșitul lumii, anume că „*nu este la voi aceasta să cunoașteți semnele timpului*”; un alt exemplu este legat de o cerință specific umană formulată de doi din primii ucenici, aceea de a-i privilegia (se înțelege, în detrimentul celorlalți frați Apostoli): „*Fii lui Zebedeu, Iacov și Ioan au venit la Iisus și i-au zis Învățătorului, am vrea să ne faci ceea ce-Ți vom cere...Dă-ne să ședem unul de-a dreapta și unul de-a stânga Ta, când vei fi îmbrăcat în slava Ta...Dar cinstea de-a ședea la dreapta sau la stânga Mea nu depinde de Mine...*” Mc 10; 35, 37, 40. În ambele exemple și în altele de pe parcursul Sfintei Scripturi Fiul recunoaște primatul Tatălui.

Deși subiectul este foarte amplu și în fapt constituie unul din diferențele ireconciliabile dintre ortodoxie și catolicism este proveniența Duhului Sfânt, amintesc doar faptul că, în ortodoxie se acceptă că în mod exclusiv Duhul Sfânt provine de la Tatăl: „*Îndată după botez, Iisus a ieșit din apă și iată că cerurile s-au deschis și a văzut Duhul lui Dumnezeu coborând ca un porumbel și venind asupra Sa. Și iată că un glas din ceruri zicea: Acesta este Fiul meu cel iubit întru care am binevoit*” Ma 3, 16-17. Același adevăr este precizat și în simbolul sau legământul de credință: „*...Și întru Duhul Sfânt, Domnul de viață făcătorul care din Tatăl purcede...*”. După ce Fiul a primit Duhul Sfânt, acesta l-a transmis Apostolilor și mai departe aceștia, prin „punerea mâinilor” arhierilor și preoților în succesiune apostolică. În fine, stă scris că reprezintă pe Dumnezeu în noi, în fiecare, creștinii devenind astfel locuințe ale Duhului Sfânt: „*Prin urmare nu mai sunteți străini și venetici; dimpotrivă sunteți concetățeni ai sfinților și casnicii lui Dumnezeu, clădiți pe temelii apostolilor și profeților, cu Iisus Hristos piatră unghiulară...Tot în el sunteți clădiți și voi, ca prin Duh să deveniți o locuință a lui Dumnezeu*”. E 2, 19-22. Evident că pogorârea Duhului Sfânt nu este perturbată de originea credinciosului și, mai mult decât atât, se subliniază că mântuirea este gratuită prin Harul lui Dumnezeu: „*De aceea, amintiți-vă că odinioară voi, păgâni după trup, numiți netăiași împrejur de către cei ziși tăiași împrejur, în trup, de mână de om, voi erați pe atunci lipsiți de Hristos, ținuți departe de cetatea lui Israel, străini de legămintele făgăduinței și fără Dumnezeu pe această lume. Acum însă, în Hristos Iisus, voi, cei departe odinioară ați devenit apropiați prin sângele lui Hristos...El a venit să vestească pacea, vouă care erați departe...astfel că datorită lui amândoi avem deschisă calea către Tatăl într-un singur Duh*”. E 2 11-13, 17-18.

Am insistat asupra originii și darurilor Duhului Sfânt – înțelepciunea, viața, dragostea, lumina lăuntrică ce ne ajută a înțelege orânduiala lui Dumnezeu, speranța, libertatea cugetului, etc.- pentru că sunt convins de faptul că boala (mai

ales cea psihică) pe de o parte este cauzată sau favorizată de îndepărtarea Duhului Sfânt de către om, iar pe de altă parte, însănătoșirea este rodul revenirii Duhului cu puterea lui dumnezeiască și întăritoare la locul său din organismul uman.

Esența creștinismului este vindecarea omului de patimi spre comuniunea cu Dumnezeu. Chiar și când se face referire în Sfânta Scriptură la proceduri terapeutice pe fond somatic (fizic) esența care ni se relevă este tot de natură psihologică cum este de pildă „samariteanul cel milostiv”: „*Un om cobora de la Ierusalim la Iericho și căzu pe mâna unor tâlhari care îl despuiară, îl rupseră în bătaie și plecară lăsându-l pe jumătate mort...Dar un drumeț Samaritean, când ajunsese la el și-l văzu, i se făcu milă. Se apopie de el și îi legă rănilile, turnând ulei și untdelemn pe ele; îl urcă pe animalul său, îl duse la un han și-i purtă de grijă*” L 10 30-31, 33-34. Traducerea înțelesurilor poate fi acesta că samariteanul este Iisus Hristos care salvează omul de la pierzanie (fizică, psihică), untdelemnul este substanța care oferă mângâiere prin consistența și capacitățile sale lubrefiante, vinul este cel ce încheagă și adună destrucțiunile morfo-funcționale, inclusiv rătăcirile psihice, iar gazda la care samariteanul lăsat pe rănit pentru odihnă și îngrijiri suplimentare este Sf. Apostol Pavel cu discipolii săi sau chiar Sf. Apostol Petru cu succesorii săi episcopali. Iată cum unitatea somato-psihică dintr-o perspectivă medicală modernă este are o foarte potrivită echivalență în spațiul religios creștin.

Cunoscând cu Duhul că omul este, printre alte slăbiciuni și relativ instabil psihic, comportamental mai ales în perioadele sale grele, Mesia a rămas pe toată perioada sa pământească atent la suferințele poporului și s-a exprimat clar că, printre sarcinile pe care trebuia să le îndeplinească a fost și aceea de a însănătoși pe cât mai mulți oameni: „*Nu cei sănătoși au nevoie de doctor, ci cei bolnavi*” Ma 9, 12. A echivalat rolul de „doctor” cu acela de „păstor” care trebuie să unească pe credincioși în credința cea dreaptă și, în consecință să împărtășească aceleași valori care să asigure pacea sufletească în sinele propriu și față de semenii. „*Adevărat, adevărat vă spun: eu sunt poarta oilor. Toți cei care au venit înaintea mea sunt hoși și tâlhari, dar oile nu i-au ascultat. Eu sunt poarta. Dacă cineva intră prin mine, va fi mântuit...Eu am venit ca să aibă viață și să o aibă din plin*”. In 9, 7-10. Subliniez tocmai această ultimă afirmație, anume aceea că nu orice viață este destinată adevăratului creștin, ci „viață din plin” fără suferințe ale sufletului în primul rând. Este însă necesar de amintit că pentru duhovnic, ca terapeut, este obligatorie păstrarea intactă și fortificată a propriei credințe pentru că, prin puterea învățăturilor sale să nu piardă capacitatea vindecătoare.

Boala psihică este mai mult sau mai puțin legată de păcat; vom reveni asupra subiectului. Prin urmare toți oamenii sunt într-o anumită suferință care

trebuie cel puțin supravegheată. Pe de altă parte singurii feriți sau vindecați sunt

Sfinții și iluminatii care au reușit în ascendența lor pe scara desăvârșirii sufletești să se elibereze de patimi, purificându-se și lăsând loc pentru ceea ce vrea Dumnezeu să le poruncească. Numai când omul va deveni „templu” al Duhului Sfânt, așa cum mai arătam, se va fi vindecat sufletește, purificat pentru minte și inimă. Abordarea personală a căii spre mântuire are trei etape fundamentale:

Filosofia practică (praxis-ul)

Contemplarea naturală

Teologia mistică (propriu-zisă)

Deosebirea dintre înțelepți și profani din această perspectivă este aceea că în timp ce primii pot „performa” parcurgând cale de mai sus în succesiunea 2-1-3, cei din a doua categorie pot spera doar la etapizarea 1-2 și poate 3.

Problemele pe care le întâmpinăm pe calea purificării se datorează aproape în exclusivitate impurificărilor spirituale de după „spălarea” păcatului originar, adică este vorba despre mai marile sau mai micile „căderi” din timpul vieții când relația creștinului cu Dumnezeu se deteriorează. Cine este convins de acest derapaj își pune problema de a evita agravarea situației și încearcă revenirea cel puțin la condiția dinainte. Aceste eforturi sunt la început individuale mai ales pentru că sesizarea problemelor de acest gen este aducătoare de disconfort și culpabilitate; dacă nu reușește singur și păstrează convingerea că trebuie să ceară lui Dumnezeu revenirea unei păci în sufletul său poate apela fie la duhovnicul său (de preferat), fie la alt slujitor al Bisericii care, cu ajutorul harului, se constituie în mijlocitor între creștinul smerit și Dumnezeu. Poate cel mai important comportament pe care Tatăl ni-l cere fiecăruia, mai ales când Îl rugăm să ne miluiască și să ne ușureze de povara păcatelor este tocmai această smerenie. Trebuie să fim atenți atunci când ne ostenim pe această cale de a nu cădea în capcana vechilor învățați evrei care de fapt deveneau trufași smerindu-se; pentru a înțelege mai bine acest paradox, să ne aducem aminte de următoarea pildă: *„Păziți-vă de cărturari, cărora le place să umble în haine lungi, le plac salutările prin piețe, stranele dintâi din sinagogi și divanurile de frunte pe la ospețe...și de ochii lumii fac rugăciuni lungi. Aceștia vor primi o pedeapsă și mai aspră”* L 20, 45-47. De altfel mai sunt pasaje din Sfânta Scriptură în care Iisus Hristos îi muștră pe farisei și pe saducei pentru formalismul extrem al credinței lor („spălau paharul doar pe dinafară”) care, în pofida faptului că erau foarte buni cunoscători ai Legii lui Moise, nu înțelegeau profunzimea credinței celei noi. Revenind la pocăință, trebuie subliniat că reprezintă o condiție *sine qua non* a iertării și, o dată cu iertarea, revenirea păcii în suflet. Sigur că un creștin practicant are și alte căi de

a obține mântuirea, dintre care menționăm: asceza, postul, rugăciunea, privegherea. Însă, așa cum Iisus Hristos spunea, și cum mai arătam, că dintre cele trei principale porunci – credința, nădejdea și dragostea -, cea mai tare este totuși dragostea îmi permit interpretarea că părerea sinceră de rău, smerenia sau pocăința sunt cele mai purificatoare în fața lui Dumnezeu, dar uneori și în fața oamenilor. Este în același context semnificativ a aminti ceea ce a spus Sf. Ioan Climacos despre armele tămăduitoare ale creștinului, anume că „ceea ce este pentru unii leac, pentru alții este otravă”; medicina zilelor noastre afirmă, pe baze științifice și cu altă expresie același adevăr, motiv pentru care un terapeut experimentat și inspirat trebuie să individualizeze mereu tratamentul aplicat fiecărui bolnav în primul rând concordant cu diagnosticul, dar în aceeași măsură cu particularitățile fiecărui pacient.

Psihoterapeutul creștin ortodox face parte din una din cele trei categorii ecleziale: episcop, preot, diacon, fiecare aspirând (nu neapărat conform treptei ierarhice) după puterea harică să devină un veritabil „preot duhovnicesc”; acesta este obligat de statutul său să scoată pe creștin la limanul credinței și poate a unei minime desăvârșiri așa cum Moise a scos poporul iudeu din robia lui Faraon și folosind aceeași similitudine, să-l conducă prin deșertul vieții de zi cu zi cu răbdare, bunăvoință, atenție și competență spre moștenirea vieții veșnice a sufletului despărțit de trup. Se înțelege, așa cum am mai menționat, că pe acest anevoios drum, nevoia trebuie îndeplinită și de duhovnic pentru că nu poate fi un adevărat păstor sau, cum i-a spus Mântuitorul ucenicului său Simon zis Petru, „pescuitor de oameni”, decât acela care a reușit pe cât posibil să devină despovărat de propriile slăbiciuni și păcate mari. Lucrarea pastorală este o preoție hristică; fiind iconomi ai Harului Divin, preoții transmit acest dar prețios al lui Dumnezeu la credincioși pentru ca aceștia, cu ajutorul său să obțină iertarea păcatelor, vindecarea patimilor și refacerea bunei relații cu Dumnezeu. Deși pare oarecum inexplicabil, mai adaug necesitatea ca preoții de mir care sunt și duhovnici, îndeplinind astfel rol de psihoterapeut creștin, trebuie să păstreze mai multă curăție decât monahii; explicația rezidă în faptul că cei din prima categorie sunt mai expuși stricăciunilor vieții laice în general, iar uneori chiar ei sunt „victime” ale acestora.

Aceste considerații pe tema psihoterapiei creștine permit a concluziona că tulburările comportamentale sunt adesea emergente din neîmpăcarea persoanei cu sinele propriu sau cu ambientul organizațional sau „domestic”. Resursa necesară individului pentru recuperare și armonizare a vieții sale private și publice este conferită, din perspectivă creștină, de puterea Duhului Sfânt cu care Dumnezeu l-a înzestrat; pentru a favoriza lucrarea acestuia este absolută nevoie de purificare

prin smerenie, rugăciune, asceză, post, priveghere și alte armuri ale creștinului responsabil și prevăzător. Pentru oamenii mai puțin îmbunătățiți duhovnicește sarcina este grea fără ajutorul unui părinte cu o anumită desăvârșire interioară, posesor al unor noțiuni despre psihopatologie (tulburările psihice), psihoterapie generală, respectiv psihoterapie creștin-ortodoxă. Despre acestea din urmă, într-o lucrare viitoare.

BIBLIOGRAFIE

1. **David, D.** (2006). *Psihologie clinică și psihoterapie*. Editura Polirom, Iași.
2. **Hierotheos Episcop de Nafpaktos** (1992). *Psihoterapia ortodoxă*. Traducere de Irina Luminița Niculescu. Editura Învierea-Archiepiscopia Timișoarei.
3. **Holdevici, I.** (1996). *Elemente de psihoterapie*. Editura ALL, București.
4. **Iamandescu, I.,B.** (1995). *Manual de psihologie medicală*. Editura Infomedica, București.
5. **Peseschkian, N.** (2007). *Psihoterapie pozitivă*. Traducere de Raluca Râpan. Editura TREI, București.
6. **Robinson, L., Carlson-Finnerty** (2006). *Parapsihologie*. Editura Curtea Veche, București.
7. **Mică Filocalie a Rugăciunii Inimii**. Traducere de Ilie și Ecaterina Iliescu. Editura Herald, București.

TRADUCERI

**DOCTRINA SFÂNTULUI VASILE CEL MARE DESPRE
SFÂNTA TRADIȚIE
ÎN RELAȚIA ACESTEIA CU DUHUL SFÂNT
(„*Basil's Doctrine of Tradition in relation to the Holy Spirit*”)**

**R. P. C. Hanson
Nottingham University**

Sfinții Părinți și scriitori bisericești ai secolului al IV-lea au manifestat tendința de a da un temei apostolic oricărei dogme și oricărei practici contemporane lor, ale căror origini trebuia căutate în trecutul istoric. Arieni nu făceau nici ei excepție în acest sens. Un simbol de credință alcătuit de un sinod local din Antiohia (341) începe cu cuvintele următoare: „*Credem, urmând tradiției evanghelice și tradiției apostolice...*”¹ Eunomiu, care privea simbolul de credință mai sus-amintit ca fiind periculos și „*modernist*” și totodată îl cataloga ca pe unul „*fără culoare*”, mărturisește că a fost educat în principiile acestui simbol care este „*tradiția dreptslăvitoare care s-a ridicat încă de la început din Sfinții Părinți*”² (totodată, el caracterizează acest simbol drept *κωνων* și *γνωμων*). Eunomiu apelează la învățăturile Sfinților Părinți ca la unele normative în ceea ce privește doctrina despre Dumnezeu.³ Când Îl așează pe Duhul Sfânt pe locul al treilea în Sfânta Treime în ceea ce privește natura Sa, el afirmă că este următor întru toate „*învățăturilor sfinților*”⁴, sintagmă pe care Sfântul Vasile cel Mare în mod corect, fără de nici o îndoială, o utilizează referindu-se la dogmele Sfinților Părinți. Și Arie, împreună cu adepții săi, pretinde că mărturisirea de credință pe care o puneau deliberat pe seama lui Alexandru al Alexandriei, reprezenta „*crezul nostru pe care l-am învățat de la înaintașii noștri și de la tine, papă binecuvântat*”.⁵

¹ Sfântul Atanasie cel Mare, *De Synodis*, 23, 2: „πιστεύομεν ἀκολούφως τῆ εὐαγγελικῆ καὶ ἀποστολικῆ παραδόσει. (Nota traducătorului: textul întreg al acestei lucrări în varianta engleză este disponibil la adresa <http://www.newadvent.org/fathers/2817.htm>)

² Eunomiu, *Apologeticus* 4 (480); Sfântul Vasile cel Mare, *Adversus Eunomium* 1, 4 (509) τὴν κρατουσαν ἀνωφεν παρά των πατέρων παράδοσιν.

³ Eunomiu, *Apol.* 7 (841); Sfântul Vasile cel Mare, *Adv. Eunom.* 1, 5 (513).

⁴ Eunomiu, *Apol.* 25 (861); Sfântul Vasile cel Mare, *Adv. Eunom* 3, 5 (653).

⁵ Sfântul Atanasie cel Mare, *De Synodis* 16, 2: „ἢ ἐκ προγόνων ἢ ν καὶ ἀπὸ σοῦ μεμαθήκαμεν, μακάριε πάπα”. Trebuie să ne reamintim însă, faptul că arienii erau oricând gata să se întoarcă cu

Sfântul Atanasie cel Mare însuși este un exemplu potrivit în ceea ce privește dimensiunile și limitele în care el recurge la folosirea Sfintei Tradiții anterioare lui. El apelează la aceasta de mai multe ori și în mai multe rânduri în lucrările sale. Uneori, apelează la κανων sau la κανωνες, înțelegând prin acestea normele tradiționale și obiceiurile Bisericii.⁶ El consideră aceste norme sau reguli ca fiind apostolice.⁷ Același Atanasie denotă cel mai mare respect în fața tradiției doctrinare încheiate în istoria Bisericii de dinaintea veacului său. El spune în acest sens, următoarele: „noi avem tradițiile de la aceștia (de la Sfinții Părinți, n. trad.) și tot de la ei avem predania ortodoxiei”.⁸

În cadrul acestei învățături sau predanii tradiționale, el include și hotărârile sinodului întâi ecumenic. În măsura în care arienii atacau acest sinod din Niceea, ei îi atacau chiar pe propriii lor părinți și credința acestora, desconsiderând astfel tradiția.⁹ El invocă de mai multe ori taina botezului ca practică tradițională autoritativă din care pot fi extrase mai multe cunoștințe doctrinare, fiind o taină fundamentată pe porunca Domnului dată în Sfânta Scriptură.¹⁰ El insistă asupra aspectului că o înțelegere a *skopos*-ului Sfintei Scripturi, așa cum Biserica îl percepe, este necesară pentru credința venită din auzire.¹¹ Pentru el, ortodoxia înseamnă mesajul scripturistic interpretat de o manieră similară celei pe care Biserica a realizat-o. De exemplu, el le spune meletienilor: „Conduita lor nu este ortodoxă și ei nu cunosc credința în Hristos venită din auzire și nici ceea ce este Creștinismul, în general, și nici chiar scripturile pe care noi, creștinii, le deținem”.¹²

o sută opt zeci de grade în această problemă. Un alt simbol de credință din 359 caracterizează activitatea desfășurată de părinții sinodului întâi ecumenic „mai degrabă prostească” (ἀπλούστερον, *De Synodis*, 8).

⁶ De exemplu, *Apologia contra Arianos* 11, 21, 25, 29 (ultimele trei texte sunt citate din Iuliu Romanul) și 69 (citată din Arsenius). Din textul 29 reiese că și eusebieni apelează la tradiție.

⁷ *Ibidem*, 30 (κανών αποστολικός și παράδοσις αποστολική), 34, 35 (aceste prime trei citate din Iuliu); Sfântul Atanasie cel Mare, *Historia Arianorum*, 14, 1; 36, 1; 74, 5; *Idem, Festal Epistles*, II, 19-21.

⁸ *Idem, De Syn.*, 47: „ἐξ αὐτῶν ἔχομεν τὰς παραδόσεις καὶ παρ’ αὐτῶν τὴν τῆς εὐσεβείας διδασκαλίαν”; cf. 7; 43; 54; vezi și *Epistola către Serapion*, 1, 33 (605).

⁹ *Idem, De Syn.*, 13, 1-5 și 14. 1-3.

¹⁰ De exemplu *Orations against Arians* II, 41; *Epistola către Serapion* 1, 28 (593, 596); cf. Eusebiu de Cezareea, *Adversus Marcellum* I, 1 (P.G. 24, 728); el pare să fie primul care s-a folosit de acest argument.

¹¹ De exemplu *Orat. against Arians*, III, 28, 29, 58; *Epistola către Serapion* 2, 7 (620).

¹² *Hist. Arian.* 78, 1: „οὐκ ἀπὸ Θεοσεβούς ἀγωγῆς εἰσιν, οὐδὲ γινώσκουσιν τὴν εἰς Χριστὸν ὑγιαίνουσαν πίστιν, οὐδ’ ὅλως τί ἐστὶν Χριστιανισμὸς ἢ ποίας ὄχουμεν ἡμεῖς οἱ Χριστιανοὶ γραφάς”.

Se impune însă, o nuanțare a acestui respect al Sfântului Atanasie cel Mare față de Sfânta Tradiție, din cel puțin două considerente. Întâi, în această epocă atât de puțin caracterizată printr-un spirit critic, Tradiția s-a format foarte repede. Sinodul întâi ecumenic a avut loc, pe când Atanasie era tânăr (30 ani), însă nu atât de tânăr încât să nu poată fi arhidiacon, el însuși participând la acest sinod. Însă, la scurt timp, el avea să se refere la hotărârile luate la Niceea ca făcând parte din Tradiția Sfinților Părinți. Cu alte cuvinte putem calcula cu destulă acuratețe perioada de timp necesară ca o hotărâre sinodală contemporană să ajungă să fie percepută drept o tradiție venită din negura istoriei – și anume, 13 ani. În „*Epistola Festală*” din 338, Atanasie vorbește despre „*obiceiul care există în rândurile voastre și care a ajuns până la noi prin intermediul părinților*”.¹³ Nu există niciun dubiu că Atanasie se referă la hotărârea instituită de sinodalii de la Niceea prin care, în fiecare an, episcopul Alexandriei trebuia să anunțe de dinainte data Paștelui către toate părțile Bisericii.

În al doilea rând, fără doar și poate că Atanasie credea cu tărie în suficiența și primatul Scripturii pe tărâm doctrinar. Vorbind despre „*greutatea Scripturii și ideea caracteristică a Creștinismului*”¹⁴, el merge mai departe și își arată dorința de a demonstra existența Tradiției, din paginile Sfintei Scripturi: „*Această idee caracteristică vine de la Apostoli, prin intermediul Sfinților Părinți; este de datoria noastră să cercetăm Scriptura și să analizăm și să judecăm când se vorbește despre dumnezeirea Cuvântului și când se vorbește despre umanitatea Lui*”.¹⁵ În alt loc¹⁶, pledează cu tărie asupra faptului că credința tradițională (τά τη πίστει παραδιδόμενα) împreună cu taina botezului, trebuie să se regăsească deplin în cuvintele Scripturii și nu este îngăduit ca cineva să se întrebă de ce lucrurile stau în acest fel. Atunci când el recomandă ascultarea și credința în detrimentul necredinței și al semnelor de întrebare în fața doctrinelor profunde și grele de înțeles despre Dumnezeu, el arată cu claritate că obiectul credinței este Scriptura.¹⁷ Textele care oferă doctrina ca *skopos* sunt scripturile.¹⁸ El spune despre arieni că aceștia pot să își inventeze un alt „*Cuvânt*” sau alt „*Hristos*”, altul

¹³ *Epistolele Festale* X (66-67).

¹⁴ *Ep. to Serap.* 2.7 (620): „σκοπός τής θείας γραφής și χαρακτήρ του Χριστιανισμού”.

¹⁵ *Ibidem*, 2, 8 (620): „ὁ μὲν οὖν χαρακτήρ οὗτος ἐκ των αποστόλων δια των πατέρων δει δέ λουπόν, ἐντυγχάνοντα τή γραφή, δοκιμάζειν καί διακρίνειν πότε μὲν περί τής θεότητος του Λόγου λέγει, πότε δέ περί των ἀνθρωπίνων αὐτου”.

¹⁶ *Ibidem*, 4, 5 (644).

¹⁷ *Orat. against Arians* II, 36: τά γεγραμμένα

¹⁸ *Ibidem*, III, 28, 29.

decât cel al lor, deoarece „*al lor nu apare în Biblie*”.¹⁹ A crede că Cuvântul S-a creat sau s-a născut pe Sine Însuși, reprezintă „*o contradicție față de Dumnezeu și față de Sfânta Scriptură care a provenit de la El*”.²⁰ Sfântul Atanasie cel Mare are un respect profund, dar în același timp lipsit de spiritul critic, pentru Sfânta Tradiție. Cu toate acestea, el niciodată nu o privește ca pe un substitut pentru Sfânta Scriptură, în materie de doctrină. În mod cert, el consideră că Scriptura trebuie interpretată de și prin Tradiție, dar nu își poate imagina că Sfânta Scriptură ar putea fi completată de Sfânta Tradiție în probleme de doctrină.

Pentru a demonstra și a ilustra concepția Sfântului Vasile cel Mare despre Sfânta Tradiție, vom lua în discuție lucrările sale, „*Adversus Eunomium*” și „*De Spiritu Sancto*”. În „*Adversus Eunomium*”, atitudinea autorului este foarte asemănătoare cu cea a Sfântului Atanasie cel Mare, descrisă mai sus. El începe prin a spune că, dacă niciunul dintre creștini nu ar fi încercat să devieze de la adevăr, ci ar fi fost „*mulțumiți cu tradiția apostolică și simplitatea credinței*”²¹, atunci tratatul său ar fi fost inutil. Continuă prin numirea traiectoriei doctrinei creștine până în ziua sa drept „*Tradiție care a fost apărută cu tărie de către atât de mulți sfinți*”.²² El combină Scripturile și Tradiția atunci când se întrece retoric pe seama cărei științe ar putea cineva să pretindă că a înțeles *ousia* pământului (cu atât mai puțin a lui Dumnezeu): „*Ce fel de știință este aceasta? Unde poate fi ea găsită în Biblie? Care Sfinți Părinți au afirmat-o?*”²³.

Asemenea Sfântului Atanasie cel Mare, și Sfântul Vasile cel Mare consideră că, doctrinar, Sfânta Scriptură este suficientă. De pildă, el nu Îi refuză atributul de *agennetos* lui Dumnezeu, dar descrie acest atribut dumnezeiesc ca „*inexistent în Scriptură*” (citând Matei 28, 19).²⁴ Mai târziu, avea să afirme că nu este necesar ca Fiul să fie numit *gennema*, de vreme ce Sfânta Scriptură nu-L intitulează în acest fel. Conform Sfântului Vasile, nu este potrivit să se acorde Fiului numiri care ni s-ar părea la îndemână doar pentru că ele reprezintă o dezvoltare literală (έκ της των ρημάτων ακολουθίας); astfel, ar fi preferabilă o limitare la numele date exclusiv de Sfânta Scriptură.²⁵ Marele părinte capadocian i

¹⁹ *Ibidem*, III, 64: ου γαρ γέγραπται.

²⁰ *Ibidem*, III, 65: „τω Θεω μάχεται καί ταίς παρ' αυτού γραφαίς έναντιουται”.

²¹ Sfântul Vasile cel Mare, *Adversus Eunomium* 1, 1 (500): „τη παραδόσει των αποστόλων και τη άπλότητι της πίστεως”.

²² *Ibidem* 1, 3 (508): „τήν έν πάντι τη παρελτόντι χρόνω υπό τοσούτων αγίων κεκρατυίαν παράδοσιν”.

²³ „ποιώ τούτω; που τής γραφής κειμένω; υπό τίνος τών αγίων παραδοθέντι”.

²⁴ *Ibidem*, 1, 5 (517).

²⁵ *Ibidem*, 2, 7 (584-585).

se adresează adversarului său, întrebându-l: „de vreme ce știi ce mare pericol reprezintă scoaterea sau adăugarea oricărui amănunt din cele descoperite de Duhul (Sfânt), de ce nu renunți la ambiția ta de a da naștere la noi doctrine de-ale tale și să te mulțumești cu cele hotărâte deja de către sfinți?”²⁶ Este interesant de remarcat că în omilia „De Fide” (scrisă în jurul anului 374/375), Sfântul Vasile reafirmă aceste idei, insistând chiar că este un păcat al mândriei și al aroganței ή άπετειν τι των γεγραμμένων, ή έπεισάγειν των μη γεγραμμένων și declară că în Galateni 3, 15, apostolul Pavel ne-a oprit de la τό προστείναι η ύφελειν τι έν ταις τεοπνεύσταις γραφαις.²⁷ Această învățătură despre suficiența Sfintei Scripturi este greu de pus în acord cu unele pasaje din „De Spiritu Sancto” pe care le vom analiza în rândurile care urmează. Acest aspect ar putea constitui un argument în favoarea supoziției că omilia „De Fide” este scrisă înaintea lucrării „De Spiritu Sancto”.²⁸

Eunomiu, în felul său de gândire raționalist unitarian, era destul de încrezător în sine că înțelege corect ceea ce este Duhul Sfânt. El Îl descrie ca fiind τρίτον... άξιώματι και τάξει... τρίτον... και τη φύσει. Natura sa este, în consecință, diferită de cea a Tatălui și a Fiului. El face distincție între τό προσκυνούμενον și έν ώ προσκυνείται (citând Ioan 4, 24). Este convins și că versetele Ioan 14, 16 și 26 ne sunt suficiente să demonstrăm că Duhul Își are propriul său ύπόστασις (termen pe care pare să nu-l deosebească de ούσία). De asemenea, el descrie Duhul Sfânt ca pe „al treilea în natură și ordine, luându-și existența din porunca Tatălui și prin lucrarea Fiului, mărit în al treilea rând ca primul și cel mai mare dintre toate creaturile (ποίημα) de către Fiul Cel Unul-Născut descris mai sus (τοιούτου), la rândul-I inferior (άπολειπόμενον) în dumnezeire și puterea creatoare, dar deplin în sfințenie și puterea conducătoare”. Însă, nu este firesc a avea o perspectivă asupra Duhului Sfânt ca o ενέργεια a Tatălui și, în același timp, de a-L așeza în categoria unor ούσία.²⁹

²⁶ *Ibidem*, 2, 8, (585): „είδóτα όσοσ ό κίνδυνος άφελείν τι, ή προστείναι τοις παραδεδομένοις ύπό του πνεύματος, μή παρ' εαυτού φιλοτιμεισται καινοτομείν, άλλα τοις προκατηγγελμένοις παρά των άγίων έφησυχάζειν.

²⁷ *De Fide* 1 (680).

²⁸ Totuși, Sfântul Vasile cel Mare avea să-și schimbe părerea odată cu scrierea lucrării *Adversus Eunomium*, deoarece în *De Fide*, într-un pasaj asupra căruia Dr. E. A. De Mendieta a atras atenția, el face distincție între limbajul non-scripturistic pe care-l consideră potrivit în controverse și limbajul mai simplu extras chiar din Sfânta Scriptură 1 (667)). A se vedea de Mendieta, *The Unwritten and Secret Apostolic Traditions in the Theological Thought of St Basil of Caesarea* (Scottish Journal of Theology Occasional Papers, No. 13, Edinburgh 1965), pp. 19-20. (prescurtat UAT)

²⁹ Eunomiu, *Apol.* 25 (861).

Sfântul Vasile expune mai apoi slăbiciunile percepției eunomiene asupra Duhului Sfânt, dar, în același timp, cu greu atinge convingerea aceluiași Eunomiu în afirmarea ființei Duhului Sfânt. El afirmă cu sinceritate că noi nu știm cu exactitate natura Duhului Sfânt și trebuie să ne acceptăm ignoranța. Acesta nu este *ageneton* (practic, Sfântul Vasile cade de acord cu Eunomiu că doar Unul poate avea această calitate). Duhul Sfânt nu este Fiu. În același timp, putem fi siguri că Duhul Sfânt este mai presus de orice element creat, fiind izvor (nu cel care primește) al sfințeniei, creației și revelației. Apoi, el continuă descrierea Duhului Sfânt, fără a-L defini.³⁰ Își va încheia mai târziu această abordare prin catalogarea ca ortodoxă a înclinației „spre precauție în interpretarea tăcerii Sfintei Scripturi în aclamarea Duhului Sfânt”.³¹ Aceste pasaje lasă impresia că Sfântul Vasile cel Mare are o oarecare teamă în fața unei carențe aparente de dovezi scripturistice pe marginea „subiectului” Duhului Sfânt, chiar dacă Eunomiu nu a dat o mai mare importanță necesității de a limita argumentația la nivelul trimiterilor scripturistice. Sfântul Vasile nu folosește niciodată argumentația din tradiția extra-scripturistică în lucrarea sa, chiar dacă face în două ocazii referiri la taina botezului³², fără a insista însă.

Epistolele Sfântului Vasile ne facilitează posibilitatea de a ne forma o perspectivă mai amplă asupra atitudinii sale față de Sfânta Tradiție. După cum era de așteptat, el manifestă un respect considerabil pentru obiceiurile îndătinat; spre exemplu, invocă normele tradiționale în vederea cercetării candidaților pentru accederea în ierarhia bisericească, prin aplicarea „canoanelor Sfinților Părinți”.³³ Cele trei „Epistole canonice”³⁴ ale părintelui capadocian oferă multe indicii în acest sens, manifestându-și un respect puternic în fața Tradiției doctrinare deja răspândite și așezate în Biserică. Acela care Îl așează pe Duhul Sfânt mai presus de Tatăl sau de Fiul este străin de credința venită din auzire și nu păstrează cultul pe care l-a primit.³⁵

Enumerând suferințele Bisericii Răsăritene din epoca lui, afirmă că „hotărârile Sfinților Părinți au fost desconsiderate, tradiția apostolică catalogată ca inutilă, inovațiile moderniștilor controlează bisericile, pe scurt, aceștia

³⁰ *Ibidem* 3, 6 (668).

³¹ *Ibidem* 3, 7 în P.G. 30, 669: „τά αποσιωπηθέντα ἐν ταῖς ἁγίαις γραφαῖς εὐλαβεῖσθαι ἐπιφημιζειν τῷ ἁγίῳ πνεύματι”.

³² *Ibidem* 3, 2 (657) și 3, 5 (665).

³³ *Epistola* LIV: „οἱ τῶν πατέρων κανόνες”.

³⁴ *Epistolele* CLXXXVIII, CXCIX și CCXVII.

³⁵ *Ibidem* LII, 4.

propovăduiesc devizele omului și nu doctrina lui Dumnezeu".³⁶ Deși, el privea dogma ca necesitate doar atunci când era vorba de aplanarea unor dispute³⁷ (idee împărtășită și de Sfântul Atanasie cel Mare), totuși Sfântul Vasile a inclus fără ezitare hotărârile doctrinare ale sinodului I ecumenic în rândul „*tradițiilor Sfinților Părinți*”³⁸, iar despre Simbolul de credință niceo-constantinopolitan spunea că este „*ceea ce noi am fost învățați de către Sfinții Părinți*”.³⁹

De fapt, Sfântul Vasile cel Mare are o conștiință remarcabilă asupra ființei tradiționale a credinței Bisericii, credință întărită ca un depozit divin, păstrat neatins de către înaintașii săi. „*Noi am fost învățați în tradiția credinței Celui Unul-Născut*”⁴⁰; totodată, el folosește și sintagma „*regula tradițională a Ortodoxiei*”.⁴¹ În două situații își reamintește cu mândrie grija pe care i-au purtat-o mama, respectiv bunica sa (insistă mai mult asupra rolului pe care l-a jucat bunica sa), pentru a-l aduce la credința ortodoxă.⁴² Menționăm aici și argumentarea care apare și reapare în epistolele sale, extrasă din tema tainei botezului. „*Fie ca buna învățătură a Părinților noștri care s-au adunat la Niceea să strălucească din nou, astfel încât atribuirea de slavă (δοξολογία) bincuvântatei Treimi să fie completată armonios de către mântuitorul botez*”.⁴³ Atunci când dă un fel de normă sau de regulă de credință unui grup de diaconițe cărora le scrie, el sfârșește afirmând „*tradiția mărturiilor despre botezul mântuitor*”.⁴⁴ Desigur, argumentul său este acela că noi nu putem fi botezați în niciun nume care să fie mai prejos de numele lui Dumnezeu și că este absurd să ne imaginăm că suntem botezați în numele a două ființe și a unei creaturi și, de aceea, Duhul Sfânt trebuie

³⁶ *Ibidem*, XC, 2: „καταπεφρόνηται τὰ τῶν πατέρων δόγματα, ἀποστολικὰ παραδόσεις ἐξουθένηται, νεωτέρων ἀνθρώπων εφευρήματα ταῖς ἐκκλησιαῖς ἐμπολιτεύεται, τεχνολογούσι λοιπόν, οὐ τεολογούσι”.

³⁷ Vezi *Ibidem*, CXXV, 3 și CXL, 2.

³⁸ *Ibidem*, LII, 1.

³⁹ *Ibidem*, CXL, 2: „ἀπερ παρά τῶν ἀγίων πατέρων δεδιδάγμετα”.

⁴⁰ *Ibidem*, CXXV, 3: „ἐνα γὰρ μονογενὴ ἐν τῇ παραδόσει τῆς πίστεως δεδιδάγμετα”.

⁴¹ *Ibidem*, CCIV, 6: „τῆ παραδοτέντη κανόνι τῆς εὐσέβειας”.

⁴² *Ibidem*, CCIV, 6 și CCXXIII (825). Dehnhard (*Das Problem der Abhängigkeit des Basiliius von Plotin* (Berlin 1964), pp. 20-21, 32-38) a evidențiat faptul că această tradiție doctrinară care era atât de adânc înrădăcinată în familia Sfântului Vasile mergea până la Simbolul lui Grigorie Teodor (cel din urmă numit Taumaturgul).

⁴³ *Ibidem*, XCI.

⁴⁴ *Ibidem*, CV: „ὡς καὶ ἡ τοῦ σωτηρίου βαπτίσματος παράδοσις μαρτυρεῖ”.

să se bucure de aceeași dumnezeire cu Tatăl și cu Fiul. Multe alte pasaje epistolare vasiliene pot argumenta această idee.⁴⁵

Descoperim în epistolele Sfântului Vasile, iată, o dispoziție a acestuia de a aprecia valoarea Tradiției creștine și de a-i înțelege posibilitățile de argumentare chiar și în spețe teologice pe care cu greu le-am fi intuit în *Adversus Eunomium*. Această precizare va fi foarte relevantă la momentul în care ne vom apleca asupra lucrării *De Spiritu Sancto*.

Pasul relativ nou pe care Sfântul Vasile cel Mare avea să-l facă în paginile lucrării sale de căpătâi, „*De Spiritu Sancto*”, nu iese în evidență chiar de la începuturile acesteia. Autorul se arată nerăbdător în cursul argumentării dumnezeirii Duhului Sfânt să afirme și să așeze ca autoritativă expresia doxologică întâlnită curent în biserica sa: „slavă Tatălui și Fiului și Duhului Sfânt” (δόξα τῷ πατρὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ καὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ) și, în același timp, opusă expresie „*prin Fiul*” (διὰ). Adversarii săi au invocat Tradiția bisericească în favoarea formulei lor, însă Sfântul Vasile este convins că formula sa este mai veche și o cataloghează ca fiind „tradiția Sfinților Părinți”⁴⁶, însă, adaugă oarecum în pripă: „*aceasta nu este destul pentru noi și anume că este Tradiția Părinților; la rândul lor, și ei au urmat Scripturii*”⁴⁷. În alte ocazii, el susține că izvoarele pentru doctrina sa despre Duhul Sfânt sunt reprezentate de idei generale (κοινὰ ἐννοιαί), derivate atât din Sfânta Scriptură, cât și din „tradiția extra-scripturistică a Sfinților Părinți”⁴⁸.

Aceste *idei generale* sunt prezentate într-un pasaj ales, pe care Dehnhard l-a evidențiat prin faptul că datorează multe valențe documentului său anterior, izvorât tot din creionul său, „*De Spiritu Sancto*”. Acest document a fost puternic influențat de opera „*Symbolum*” a lui Grigorie Teodor, de Origen și de Eusebiu de Cezareea și într-o mai mică măsură de Plotin.⁴⁹ Este imposibilă excluderea din aceste *idei generale* a contribuției filozofiei grecești.⁵⁰ De Mendieta demonstrează că în această operă, prin cuvintele „ἀγραφου παραδόσεως”, Sfântul Vasile avea în

⁴⁵ De exemplu *Ibidem*, CXXV, 3; CLIX, 2; CLXXXVIII, 1; CCXXVI (849). Faptul că Epistola CLXXXIX, 3 conține un pasaj în care se critică această datină în contrast cu Scriptura, adaugă suspiciunea că această epistolă îi aparține Sfântului Grigorie de Nyssa și nu Sfântului Vasile.

⁴⁶ *De Spiritu Sancto* VII, 16, (93-96).

⁴⁷ *Ibidem*, VII, 16, P.G. 32, 96.

⁴⁸ *Ibidem*, IX, 22, (108): „(ἐννοιαί) τὰς τε ἐκ τῶν γραφῶν περὶ αὐτοῦ συναχθείσας ἡμῖν, καὶ ἄς ἐκ τῆς ἀγραφου παραδόσεως τῶν πατέρων διεδεξάμεθα”.

⁴⁹ *De Spiritu Sancto* IX, 22 (108-109). Dehnhard, *op. cit.*, passim. Vezi de asemenea de Mendieta, *UAT*, pp. 25-26. Pentru o utilizare tipică dar interesantă a κοινὰ ἐννοιαί, vezi *Epistola* CCXXXVI, 1 (877).

⁵⁰ Vezi Dehnhard, *op. cit.*, pp. 85-86.

vedere tradiția „*extra-scripturistica*” și nu cea „*nescrisă*”⁵¹. Cu toate acestea, este posibil ca în alte scrieri de-ale sale, Sfântul Vasile să fi folosit termenul „*ἀγραφος*” și cuvintele sale înrudite cu un sens diferit („*vorbit*” – opusul lui „*scris*”). Spre exemplu, lucrările sale scrise pot fi puse în contrast cu propovăduirea sa vorbită, adică „*ἀγραφος*”, în Biserică.⁵² La scurt timp după expunerea acestor *idei generale*, autorul evidențiază cu tărie nevoia păstrării intacte a formulei de botez, denaturarea acesteia echivalând cu moartea spirituală a celui *nebotezat*.⁵³ Aduce cu acest prilej și dovezile scripturistice, trecând apoi la tema tradiției *extra-scripturistice*.

În capitolul al 27-lea, el își apără cu curaj propria sa formulă doxologică, afirmând că tradiția independentă de Sfânta Scriptură este importantă, chiar esențială, atât în probleme de doctrină, cât și în altele de ordin practic. „*Dogmele tainice* (δογμαίων) *și învățăturile publice* (κηρυγμαίων) *au fost păstrate în Biserică, iar pe unele le avem din învățăturile Sfintei Scripturi* (ἐγγραφου διδασκαλίας), *iar pe altele le-am primit tainic din tradiția apostolilor* (ἐκ της τῶν αποστόλων παραδόσεως). *Ambele categorii au aceeași valoare în ceea ce privește evlavia... dacă am fi disprețuit ritualurile și hotărârile extra-scripturistice despre obiceiuri* (τά ἀγραφα τῶν ἐξῶν) *pe temeiul că acestea nu au vreo putere, atunci fără să știm am răni însăși Evanghelia în punctele-i cele mai importante* (εις αὐτά τά καιρία) *sau am reduce învățământul public la un nume comun*”.⁵⁴ Vom arăta ce înțelege autorul capadocian prin tradițiile *extra-scripturistice*, dând câteva exmple: obiceiul creștinilor de a se însemna cu semnul sfintei cruci, orientarea spre răsărit la rugăciuni, cuvintele rugăciunii prefacerii (ἐπίκλησις) din cadrul Sfintei Euharistii, formula de sfințire și binecuvântare a apei pentru botez și a sfântului mir pentru taina mirungerii și ungerea propriu-zisă cu mirul, întreita afundare în apa botezului.⁵⁵ Mai putem adăuga și obiceiul rugăciunii în poziția verticală, în picioare în zilele de duminică, observarea Cincizecimii, mărturisirea de credință (ὁμολογία της πίστεως) la botez și (în apogeu) doxologia însăși.⁵⁶ Observăm insistența Sfântului Vasile cel Mare în definirea tradiției *extra-scripturistice* ca o „*tradiție esoterică și mistică*” (ἀπό της σιωπωμένης καί μυστικής παραδόσεως), „*învățături nescrise și secrete*” și „*învățături asupra cărora celor neinițiați le este interzis să insiste*” (ἐποπτεύειν

⁵¹ UAT, pp. 23-29.

⁵² *Idem*, Epistola CCXXIII, 4 (828).

⁵³ *De Spiritu Sancto* X, 26 (113).

⁵⁴ *Ibidem*, XXVII, 66, (188).

⁵⁵ *Ibidem*, 66 (188-189).

⁵⁶ *Ibidem*, 66 (192); 67 (193).

τοις ἀμυήτοις) – sintagme reminiscente din religiile de mistere.⁵⁷ Câteva paragrafe mai încolo, autorul va arăta destul de clar că are în vedere aceste tradiții ca unele care decurg, independent de Sfânta Scriptură, din tradiția Sfinților Apostoli.⁵⁸

În două lucrări recente ale lui de Mendieta, acesta aruncă și mai multă lumină asupra înțelesului pe care Sfântul Vasile îl dă tradiției apostolice extra-scripturistice.⁵⁹ Conținutul acestei tradiții secrete poate fi împărțit în trei categorii:

1. Tradiții extra-scripturistice:

(i) ritualul tainelor și rugăciunile;

(ii) obiceiurile / tradițiile bisericești și practicile lor;

2. Tradiții extra-scripturistice referitoare la doctrine sugerate de aceste ritualuri și rugăciuni;

3. Tradiții extra-scripturistice ale Sfinților Părinți despre unele „dogmata” teologice profunde, în special despre Duhul Sfânt.

Ad. 1, (ii) menționăm doxologiile trinitare pe lângă care Sfântul Vasile, atașat formulei sale preferate σύν τῷ πνεύματι, este gata să accepte toate formulele contemporane.

Ad. 2, Sfântul Vasile include aici egalitatea Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh în demnitate, slavă și dumnezeire – dogmă derivată din folosirea doxologiei trinitare.

Ad. 3, autorul include aici doctrina extra-scripturistică despre demnitatea și acțiunile Duhului Sfânt, desprinse din sintagma „κοινάί έννοιαι”.⁶⁰ Sfântul Vasile avea, probabil, în vedere dogmele mai profunde, ca unele care erau destinate sufletelor mai cucernice și mai meditative, în speță călugărilor. Celelalte dogme erau destinate doar „inițiatilor”, creștinilor botezați și împărtașiți.⁶¹ Ceea ce descria de fapt autorul în acești termeni era o uniune (dar nu o confuzie) a două lucruri:

(i). „*Disciplina arcani*”, impusă de către Biserica secolului al IV-lea, ca necesitate semnalată de interesul sporit al păgânilor pentru doctrinele și ritualurile Bisericii;

⁵⁷ *Ibidem*, 66 (189).

⁵⁸ *Ibidem*, XXIX, 71 (200).

⁵⁹ Este vorba de articolul invocat în nota de subsol numărul 28 și de „*The Pair κήρυγμα and δόγμα in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea*”, *Journal of Theological Studies*, Vol. XVI(NS) I (1965), pp. 129-145). (prescurtat PKD)

⁶⁰ De Mendieta, *UAT*, pp. 60-70; *PKD*, pp. 135-138.

⁶¹ *Idem*, *UAT*, pp.41-42; *PKD*, p. 136.

(ii). Practica netransmiterii doctrinelor profunde, astfel încât creștinii catehizați insuficient sau necatehizați să nu fie șocați sau dezamăgiți de cele ce erau destinate credincioșilor bine catehizați și intelectualilor. Această oprire a dogmelor fusese propovăduită de Clement Alexandrinul și de Origen, fiind asociată de Sfântul Vasile cu „*disciplina arcani*” în veacul său. Sfântul Vasile a aplicat această *netransmitere* mult mai evident decât o făcuse Origen în ceea ce privește interpretarea ritualurilor și obiceiurilor.⁶² De Mendieta admite că Sfântul Vasile avea convingerea că aceste tradiții fuseseră transmise „*în taină*” (acesta fiind sensul cuvântului *μυστήρια* în „*De Spiritu Sancto*” XXVII, 67 (193))⁶³ și că Sfântul Vasile a folosit limbajul religiilor de mistere, cugetând la aceste tradiții.⁶⁴ Admite și că Sfântul Vasile a acceptat faptul că tradițiile secrete despre care amintea provin tocmai de la apostoli și că situația din timpul lui era similară cu cea din epoca apostolică; apoi că Sfântul Vasile nu face distincție clară între ceea ce apostolii au statornicit și ce a fost statornicit de către sfinții Părinți și mai ales faptul că el a nutrit iluzia că propria sa formulă trinitariană pe care o prețuia (*δόξα τῷ πατρὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ*) fusese instituită de apostoli și că tocmai datorită acestei instituirii, apostolii au intenționat să transmită doctrina egalității desăvârșite dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. De Mendieta apreciază că aceste convingeri pe care Sfântul Vasile le-a avut nu pot fi verificate istoric.⁶⁵

Chiar și redusă la termenii moderați în care de Mendieta a prezentat-o, doctrina Sfântului Vasile despre tradiția secretă este o inovație surprinzătoare. El nu este încântat să afirme că Sfânta Scriptură trebuie interpretată de înțelepciunea Bisericii și în acord cu modul tradiționalist de interpretare al acesteia, după cum toți scriitorii creștini au susținut, începând cu Sfântul Irineu de Lyon. De asemenea, nu este încântat să spună că obiceiurile și ritualurile statornicite din vremuri imemorabile, trebuie privite ca decurgând de la Sfinții Apostoli. Tradițiile extra-scripturistice pe care el le apără, nu doar că au fost propovăduite de apostoli și păstrate intact în veacul apostolic, dar au și fost săvârșite în taină, în secret, iar respingerea lor ar însemna atacarea Evangheliei în punctele-i esențiale și reducerea la mediocritate a învățământului public. Dacă Irineu sau Tertulian ar fi întâlnit această doctrină, ar fi catalogat-o ca fiind tipic gnostică. Indiferent dacă este conștient sau nu de aceasta, Sfântul Vasile introduce o nouă doctrină. În

⁶² UAT, pp. 39-50.

⁶³ UAT, pp. 30-31.

⁶⁴ UAT, p. 43, în special nota a treia. Cf. *De Spiritu Sancto* XXVII, 66 (189): „*α γαρ ουδε εποπτεύειν εξεστιν τοις ἀμύητοις*”.

⁶⁵ UAT, pp. 43, 52, 55, 57, 58.

ciuda cuvintelor dezaprobatore ale lui de Mendieta⁶⁶, a nega acest fapt este indolență.

Dar atunci, de ce a venit Sfântul Vasile cu această nouă doctrină, atât de puțin ancorată în omilia „*De Fide*”, pe care o scrisese nu cu mult timp în urmă? Răspunsul îl găsim tocmai în subiectul lucrării în care a venit cu această nouă doctrină, „*De Spiritu Sancto*”. Este important de precizat că Sfântul Vasile nu recurge la teoria tradiției secrete pentru a apăra poziția Fiului, ci a Duhului Sfânt. Am văzut mai sus că Sfântul Vasile, scriindu-i lui Eunomiu, a dat semne de tulburare în fața rarității de dovezi scripturistice pentru apărarea doctrinei despre Duhul Sfânt, ca ipostas întru totul dumnezeiesc și independent în cadrul Sfintei Treimi. Eunomiu însă, în opera sa „*Apologeticus*”, nu a insistat prea mult asupra necesității de a veni cu dovezi scripturistice despre Duhul Sfânt. Argumentele sale principale erau de factură filozofică pe care putea foarte bine să le descrie ca „*κοινὰί ἐννοιαί*”. Lucrurile stăteau diferit însă cu adversarii Sfântului Vasile în fața cărora acesta apăra doctrina sa despre Duhul Sfânt în lucrarea *De Spiritu Sancto*. Adversarii îi erau: Eustație, episcop de Sevasta și adepții săi. Într-adevăr, dacă acceptăm teza lui H. Dörries din cartea sa despre „*De Spiritu Sancto*”, am putea ajunge la concluzia că în spatele capitolelor X-XV, XX-XXI, XXIV-XXV și în începutul capitolului XXVII al acestei lucrări, se află „*protocolul*”, întâmplările dialogului ținut între Vasile și Eustație în Sevasta, în Armenia Prima, în iunie 372. Nu trebuie să identificăm, fără o reflecție prealabilă, poziția lui Eustație cu cea a lui Eunomiu. Conform Sfântului Vasile, Eustație a avut mai multe puncte de vedere pe această temă, printre care unul foarte asemănător cu tabăra ortodoxă de la Niceea, iar altul de factură semiariană. Totuși, este cert că Eustație și adepții lui s-au evidențiat prin solicitarea de dovezi scripturistice pentru doctrina Sfântului Vasile (sau a oricărui) despre Duhul Sfânt. Eustație nu va fi trecut dincolo de litera Noului Testament, iar invocarea τήν ἄγραφον πατέρων μαρτυρίαν l-a lăsat indiferent.⁶⁷

Sfântul Vasile cel Mare nu a putut întâmpina cerințele lui Eustație de documentare completă din Sfânta Scriptură pentru doctrina sa despre Duhul Sfânt. Metodele de interpretare a Sfintei Scripturi acceptate și convenționale în secolul al IV-lea, nu admiteau pur și simplu o astfel de posibilitate. Însă, Sfântul Vasile a dat dovadă de suficientă dibăcie să-și dea seama de aceasta. De aceea, el a îmbrățișat varianta alternativă a tradiției extra-scripturistice. Practica Bisericii și experiența ei se pot combina cu ideile Sfintei Scripturi pentru a da naștere la

⁶⁶ *UAT*, pp. 58-59.

⁶⁷ *De Spiritu Sancto*, X, 25 (112); De Mendieta, *UAT*, pp. 23-24.

„κοινάί έννοιαί”, idei generale despre Duhul Sfânt îmbrăcate în limbaj filozofic și articulate cu ajutorul filozofiei recente. Enunțată astfel, strategia Sfântului Vasile a găsit o variantă să dejoace afirmațiile eustațienilor, aparent nevinovate și justificate. Însă, în forma în care Sfântul Vasile și-a prezentat învătătura (o tradiție extra-scripturistică ce provine de la apostoli), era vorba despre o doctrină menită să ducă în anii următori la multă confuzie și intrigă.

Este folositor să vedem și felul în care Sfântul Grigorie de Nazianz (bunul prieten și împreună-apărător al ortodoxiei niceene) abordează aceeași problemă, într-una din operele sale. Spre finalul celei de a cincea „Cuvântări teologice”, elaborată și prezentată la Constantinopol, la scurt timp după moartea lui Vasile cel Mare și la mai puțin de cinci ani de la scrierea lucrării „De Spiritu Sancto”, Grigorie ia în discuție doctrina despre Duhul Sfânt. Este cât se poate de conștient (la fel ca Vasile) de dificultatea problematicii de a găsi dovezi scripturistice pentru argumentarea doctrinei „homoousiei” Duhului Sfânt, ca ipostas al Sfintei Treimi, dar Grigorie rezolvă această problemă într-un mod aparte. Întâi, afirmă că noi suntem limitați de către consecințele logice din Sfânta Scriptură, chiar dacă acestea nu sunt explicit exprimate. Dacă adversarii săi vor fi spus „de două ori câte cinci” sau de „două ori câte șapte”, el ar fi putut conchide că ei voiseră să spună „zece”, respectiv „patrusprezece” și că aceste cuvinte erau virtual cuvintele adversarilor săi, deși propriu-zis ei nu le rostiseră: ὡσπερ οὖν ενταύτα ουκ αν τά λεγόμενα έσκοποᾶν η τά νοούμενα.⁶⁸ Grigorie înaintează și realizează o descriere deosebită a gradualității descoperirii lui Dumnezeu, expunere preluată în mare parte de la Origen, dar pusă foarte bine în acest context pentru a explicita percepția noastră graduală asupra semnificației Duhului Sfânt. Motivul acestei gradualități este faptul că Dumnezeu nu forțează pe nimeni. Grigorie împarte astfel, istoria în două părți mari, fiecare deschisă de către un σεισμός γής, dar gradual asemenea unui seism neremarcat imediat – darea Legii și venirea Evangheliei. Va mai fi un al treilea seism (Evrei 12, 28: τήν εντεύτεν επί τά έκεϊσε μετάστασιν, τά μηκέτι κινούμενα μηδέ σαλευόμενα). Ceea ce este acceptat de bună voie, durează, iar ceea ce este impus forțat, nu rezistă în timp. Mai întâi, pentru a aboli idolatria, Dumnezeu a instituit sacrificiile, dar a permis ca circumciziunea să fie păstrată voluntar, până când și aceasta a fost treptat abolită.⁶⁹ În mod asemănător, Grigorie continuă să propovăduiască dogmele lui Dumnezeu în manieră graduală, dar într-o direcție opusă, adăugând noile sale revelații și nu eliminând (ca în cazul sacrificiilor și a circumciderii). Vechiul Testament putea fi

⁶⁸ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cinci cuvântări teologice*, V, 24.

⁶⁹ *Ibidem*, V, 25.

mulțumitor doar în ceea ce privește descoperirea Tatălui, Noul Testament în ceea ce privește descoperirea Fiului, pe când descoperirea Duhului Sfânt putea fi percepută din perspectivă nou-testamentară ca parțială și neclară: *ἐκήρυσσε φανερώς ἢ παλαιά τὸν πατέρα, τὸν υἱὸν ἀμυδρότερον, ἐφάνερωσεν ἢ καινὴ τὸν υἱὸν, υπέδειξε τοῦ πνεύματος τὴν τεὸτητα. ἐμπολιτεύεται νῦν τὸ πνεῦμα σαφεστέραν ἡμῖν παρέχον τὴν ἑαυτοῦ δῆλωσιν. οὐ γὰρ ἦν ἀσφαλές, μήπω τῆς τοῦ πατρὸς τεὸτητας ὁμολογητείας, τὸν υἱὸν ἐκδήλως κηρύττεσται· μηδέ τῆς τοῦ υἱοῦ παραδεχτείας τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἰν' εἶπω τι καὶ τολμηρότερον, ἐπιφορτίζεσται*⁷⁰. „*Vei percepe*”, continuă acesta, „*etape graduale ale iluminării strălucind peste noi și care nu vor descoperi în chip nediscriminator, dar nici nu vor ascunde în întregime ordinea cunoașterii lui Dumnezeu, lucru mai bun pentru noi să-l păstrăm*”. Poate că dumnezeirea Duhului Sfânt era unul dintre aceste aspecte pe care apostolii nu puteau să le poarte „*acum*” (vezi Ioan 16, 12), dar care aveau să fie descoperite mai târziu.⁷¹

Sfântul Grigorie menționează mai apoi argumentul tainei botezului: cuvintele lui nu merg dincolo de ceea ce Atansie sugerase și nici nu trădează vreo influență a lui Vasile cel Mare.⁷² Toate aceste argumente culese din gradualitatea revelației și din taina botezului sunt numite de Grigorie ca fiind τὸ ἀγραφον, cu alte cuvinte, argumente extrase nu direct din Sfânta Scriptură. Expune și mărturiile din Sfânta Scriptură într-un grupaj de pasaje și aluzii scripturistice dintre care, desigur, niciunul nu implică direct dumnezeirea Duhului Sfânt ca ipostas distinct, doctrină pentru care el nici nu caută să vină cu astfel de dovezi.⁷³ Greu de crezut că Grigorie nu citise „*De Spiritu Sancto*” când și-a alcătuit a cincea cuvântare teologică, dar a ales intenționat o cale diferită de a apăra aceeași doctrină formulată de Sfântul Vasile cel Mare. Cititorul modern al acestor rânduri este probabil să concluzioneze că metoda lui Grigorie este preferabilă celei a lui Vasile.

Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie de Nazianz au înfruntat o problemă care ne este adusă și nouă azi în față. Nu este ușor să distingi între „*ceea ce este*

⁷⁰ *Ibidem*, V, 26.

⁷¹ *Ibidem*, V, 27. Aceste cuvinte ce au fost traduse din greacă sunt următoarele: „*ὄρας φωτισμούς κατά μέρος ἡμῖν ἐλλάμποντας καὶ τάξιν θεολογίας ἣν καὶ ἡμας τηρεῖν ἀμεινον, μήτε ἀθρόως ἐκφαίνοντας μήτε εἰς τέλος κρύπτοντας*”.

⁷² *Ibidem*, V, 28: „*εἴ μὲν γὰρ οὐδέ προσκυνητόν, πὼς ἐμέ τεοί δια τοῦ βαπτίσματος, εἴ δέ προσκυνητόν, πὼς οὐ σεπτόν; εἰ δέ σεπτόν, πὼς οὐ Θεός;*”

⁷³ Cel mai mult se apleacă asupra acestui aspect când spune eliptic (*op. cit.*, V, 30): „*ἴσον γὰρ εἰς ἀσέβειαν, καὶ Σαβελλίως συνάψαι καὶ Ἀρειανῶς διαστήσαι, τὸ μὲν τὸ προσώπῳ, τὸ δέ ταῖς φύσεσιν*”. Aluzia asupra τὸ ἀγραφον apare la V, 29.

nucleul sau miezul cunoștinței creștine și al adevărului, credința acceptată și ceea ce este dezvoltarea teologică completă a acesteia".⁷⁴ Această distincție implică sarcina complexă și delicată de a formula doctrina despre locul Duhului Sfânt în Treime. Acest subiect este și mai mult îngreunat pentru că implică domeniul intim și subiectiv al persoanelor (treimice), pe de o parte, și experiența Bisericii, pe de altă parte, fiind un subiect pentru care Sfânta Scriptură asigură materialele esențiale doctrinei, dar totuși prea puțin ajutor în formularea sa, loc unde intervine Sfânta Tradiție. Am putea foarte bine să simpatizăm cu dorința eustațienilor pentru o doctrină ce se cuvine a fi scripturistică, la fel cum simpatizăm și cu atitudinea de neîncântare a Sfântului Vasile în fața unei astfel de doleanțe. Putem înțelege bunele sale intenții ale atitudinii sale pe baza argumentului Tradiției secrete, extra-scripturistice și apostolice explicate în „*De Spiritu Sancto*” și putem să credem că ceea ce el a vrut să exprime corespunde într-un fel cu ceva ce pentru noi este adevărat și necesar. Dar faptul că expresia acestui adevăr necesar a trebuit să ia forma unei aserțiuni pentru o Tradiție secretă, extra-scripturistică și apostolică, trebuie să fie catalogat ca nefericit și inutil.

BIBLIOGRAFIE

1. **Atanasie cel Mare**, *De Synodis și Historia Arianorum*, herausg. H. G. Opitz *Apologia contra Arianos*, ed. W. Bright, *Athanasius' Historical Writings* (Oxford, 1881). *Orations against the Arians*, ed. W. Bright (Oxford, 1884) *Epistles to Serapion*, Migne, **P.G.** 26, și C. R. B. Shapland, *The Letters of Athanasius concerning the Holy Spirit* (Londra, 1951). *Festal Epistles*, traduse din siriacă de către H. G. Williams (Oxford, 1854).
2. **Vasile cel Mare**, *De Spiritu Sancto*, ed. B. Pruche (Paris, 1946), și Migne, **P.G.** 32. *Adversus Eunomium*, Migne, **P.G.** 29. *Letters*, ed. Y. Courtonne (Paris, 1957) și R. J. Deferrari, Migne, **P.G.** 32. *De Fide*, Migne, **P.G.** 31.
3. **Eunomiu**, *Liber Apologeticus*, Migne, **P.G.** 30.
4. **Grigorie de Nazians**, *Five Theological Orations*, ed. A. J. Mason (Cambridge, 1899).

⁷⁴ De Mendieta, PKD, p. 140.

Articol apărut în *Vigiliae Christianae* Nr. 22 (1968), pp. 241-255; North-Holland Publishing Co., Amsterdam.

**Traducere românească de
Pr. prof. drd. Claudiu POP⁷⁵**

⁷⁵ **Claudiu POP**, este *profesor suplinitor* la Liceul Teologic Ortodox „Sfântul Iosif Mărturisitorul” din Baia Mare, doctorand la Universitatea Babeş-Bolyai din Cluj Napoca, Facultatea de Teologie Ortodoxă, pe disciplina *Misiologie ortodoxă și Ecumenism*, sub îndrumarea Pr. Prof. univ. dr. Valer BEL. Domiciliat în Baia Mare, str. Grigore Ureche, Nr. 17, tel: 0740.013277, E-mail: claudiupop_bm@yahoo.com

CHROMATIUS DE AQUILEEA (cca. 335/340—407)
De Lazare suscitato
Sermo XXVII

După o traducere din latină de
Masterand **Marius BUDEA**¹

1. Da, prin multe semne și virtuți Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos și-a arătat puterea dumnezeirii Sale, însă în gradul cel mai înalt în moartea lui Lazăr, precum a ascultat în lectura prezentă dragostea voastră, arătându-Se că este Cel despre care era scris: „*Domnul puterilor cu noi, sprijinitorul nostru, Dumnezeuul lui Iacob*” (Ps. 45,7). Virtuți pe care totuși Domnul și Mântuitorul nostru le-a lucrat în două feluri; și în mod trupesc și în mod spiritual, adică vizibil și invizibil, ca să arate, prin lucrarea văzută, virtutea nevăzută. Mai înainte, pe orbul din naștere l-a luminat cu lumina ochilor printr-o lucrare văzută (In. 9,6), ca să arate, prin lumina cunoștinței Sale, în acea virtute nevăzută, orbirea iudeilor; în lectura de față însă a dăruit viață lui Lazăr celui mort (In.11, 1-44), pentru ca inimile necredincioase ale iudeilor să se trezească, din moartea păcatului, la viață. Într-un cuvânt, mulți dintre iudei, din pricina lui Lazăr, au crezut în Hristos. Căci au cunoscut puterea incontestabilă a Fiului lui Dumnezeu în învierea lui Lazăr; deoarece a porunci morții prin propria putere nu aparține naturii omenești, ci a firii dumnezeiești.

Într-adevăr, citim că și Apostolii au înviat morți, dar aceia, ca să-i trezească, l-au rugat pe Domnul (F.Ap. 9,40; 20,9-12); desigur, au înviat pe morți nu prin puterea lor, nici prin virtutea lor, ci după ce au chemat numele lui Hristos, care stăpânește peste moarte și peste viață; dar Fiul lui Dumnezeu l-a înviat pe Lazăr prin propria-I putere. În sfârșit, când zice Domnul: „*Lazăre, ieși afară*” (In. 11,43), pe dată a ieșit acela din mormânt și moartea nu a putut să-l țină pe cel pe care îl chema Viața. În nări era miasma putreziciunii; Lazăr stătea viu în picioare. Nu a așteptat moartea să audă a doua oară glasul Mântuitorului,

¹ **Marius BUDEA**, student masterand în cadrul cursurilor aprofundate de Masterat, intitulat: *Teologie creștină și spiritualitate europeană*, din cadrul Catedrei de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere, Universitatea de Nord, Baia Mare, anul II (2009-2010). Studiul de față reprezintă traducerea literară din colecția „*Patrologiae Latinae*” (P.L.) a scrierilor lui Chromatius de Aquileea (o serie de cinci predici), sub coordonarea Pr. Conf. univ. dr. Adrian Gh. Paul, care a și dat avizul să fie publicat.

deoarece nu a putut suporta puterea vieții, ci la o singură strigare a Domnului moartea și trupul lui Lazăr au ieșit din mormânt, iar sufletul din iad și Lazăr întreg a pornit viu din mormânt, care nu se afla întreg acolo. Se trezește cineva mai încet din somn decât Lazăr din moarte. Putoarea cadavrului era încă în nările iudeilor, dar Lazăr stătea viu în picioare. Dar să vedem iarăși însuși capitolul pericopei.

2. Prin urmare, găiește Domnul către ucenicii Săi, precum a auzit în lectura de față dragostea voastră: „*Prietenul nostru, zice, Lazăr, a adormit, dar mă duc ca să-l trezesc din somn*” (In. 11,11). Bine a zis Domnul: „*Prietenul nostru, Lazăr, a adormit*”, deoarece avea să fie înviat din morți cu adevărat ca dintr-un somn. Însă ucenicii, care nu știau de ce a zis Domnul acestea, au grăit către Dânsul: „*Doamne, dacă doarme, va fi sănătos*” (In.11,12). Atunci, răspunzând, le-a zis acelora pe față: „*Lazăr a murit, dar mă bucur pentru voi, ca să credeți pentru că nu eram acolo*” (In. 11, 14-15). Deci dacă Domnul zice aici că se bucură pentru discipoli pentru moartea lui Lazăr, ce înseamnă ceea ce se istorisește pe urmă, cum că a plâns pentru moartea lui Lazăr? Dar să băgăm de seamă care este motivul bucuriei și al lacrimilor Sale. Se bucura Domnul pentru ucenici, plângea pentru iudei. Se bucura pentru ucenici, întrucât, prin învierea lui Lazăr, avea să fie confirmată credința lor proprie în Hristos, dar a plâns pentru necredința iudeilor, deoarece nu a fost crezut că este Hristos Domnul nici măcar după învierea lui Lazăr. Sau poate de aceea a plâns Domnul, ca prin lacrimile Sale să șteargă păcatele lumii². Dacă Petru a putut, prin vărsarea lacrimilor sale,

² Plânsul Domnului pentru Lazăr are un înțeles mai adânc. De fapt, El a plâns pentru întreaga fire omenească. Văzând cum Lazăr stă în mormânt (căci murise de patru zile și intrase în putrefacție), Hristos a înțeles grozăvia morții. A trăit sentimentul cumplit al singurătății și neputinței umane în fața morții. De aici rezultă că a avut suflet omenesc, sentimente și emoții, nu cum învață apolinarismul sau dochetismul. Plânsul este al trupului, dar emoția care declanșează lacrimația aparține puterii sensibile a sufletului. Lacrimile Sale sunt pentru noi o adevărată lecție de smerenie și umilință. A plâns Cel ce a oprit lacrimile mironosițelor, s-a întristat Cel ce este bucuria tuturor. Prin toate acestea (care pentru noi sunt paradoxuri), El a repus natura omenească în starea inițială. Cunoscând din interior suferința oamenilor, pricinuită de dispariția fizică a unui semen de-al lor, Hristos se face compătimitor în vederea unificării tuturor. Solidaritatea și compasiunea de care dă dovadă Mântuitorul îi învață pe oameni să procedeze la fel. De aceea și înțeleptul Pavel scrie: „*Bucurați-vă cu cei ce se bucură; plângeți cu cei ce plâng*” (Rom. 12,15). În acest sens evanghelistul Ioan notează că „*...a suspinat Iisus cu duhul și S-a tulburat întru Sine*” (11,33), adică a văzut jalea și durerea amestecată cu disperarea a celor prezenți pentru înmormântarea lui Lazăr. A înțeles hidoșenia morții care prefăce o făptură atât de frumoasă într-o grămadă de oase. Totuși, nu s-a împuținat cu sufletul, căci știa ce avea de gând să facă. A lăcrimat puțin, ca să nu pară că ar fi total insensibil, dar a alungat repede bocetul și jalea peste măsură, că să nu fim noi copleșiți de deznădejde (I Tes. 4,13).

să-și ștergă propriile păcate, de ce să nu credem că prin lacrimile Domnului păcatele lumii au fost șterse? Pe scurt, în urma lacrimilor Domnului mulți din poporul iudeilor au crezut³. Tandrețea pietății domnești a biruit în parte necredința iudeilor și a înmuiat mințile sfâșiate ale acestora prin vărsarea lacrimilor. Și de aceea poate în prezenta pericopă și unul și celălalt se referă la Domnul, că S-a și bucurat, a și plâns, deoarece cine seamănă în lacrimi, după cum este scris, va secera în bucurie (Ps. 125,5). Așadar, lacrimile Domnului sunt bucuria lumii, deoarece pentru aceasta a vărsat lacrimi Acela, ca să câștigăm noi bucuria. Dar să revenim la rânduiala noastră.

A zis, așadar, către ucenicii Săi: „Lazăr, zice, prietenul nostru, a murit, dar mă bucur pentru voi, ca să știți că nu eram acolo” (In. 11, 14-15). Să observăm și aici taina. Cum zice Domnul că nu a fost acolo? Căci atunci când zice lămurit: „Lazăr a murit”, arată că, în mod vădit, a fost prezent acolo. Căci nu ar fi putut spune Domnul aceasta, nefiind cineva care să-L vestească, dacă El nu ar fi fost prezent. Căci în ce loc nu era de față Domnul când a murit Lazăr, Cel ce înconjoară, prin puterea dumnezeiască, toate locurile lumii întregi? Dar și aici Domnul și Mântuitorul nostru ne arată în Sine taina întrupării și a dumnezeirii Sale. Nu era acolo după trup, dar era aici după dumnezeire, fiindcă Dumnezeu este pretutindenea.

3. Așadar, după ce a venit la Maria și la Marta, sora lui Lazăr, văzând mulțimea iudeilor, a zis: „Unde l-ați pus pe el?” (In. 11,34). Oare nu știa Domnul unde era pus Lazăr, care, nefiind de față, anunțase moartea lui Lazăr și care era pretutindenea prin majestatea dumnezeirii Sale? Însă Domnul a făcut aceasta dintr-o veche obișnuință. Căci la fel a grăit către Adam: „Unde ești,

³ Într-adevăr, săvârșirea acestei mari minuni a învierii lui Lazăr i-a determinat, după afirmația evanghelistului (In. 11,45), pe mulți să creadă în Hristos. Au fost uimiți de aceasta, căci din veac nu se auzise ca să învieze cineva după patru zile de la moarte, știind că în Țara Sfântă cadavrele se înhumau la scurtă vreme (chiar în aceeași zi a decesului) pentru a nu permite descompunerea rapidă și apariția unor molime. Fiind, deci, foarte cald, cadavrul lui Lazăr începuse să sufere procesul putrefacției și de aceea iudeii și surorile lui stăteau la o oarecare distanță față de mormânt, pentru că de acolo emana o duhoare greu de suportat. Dar mirosul acela urât și pestilențial echivala, în extremis, cu miasma și urdorile insuportabile ale patimilor, cu degradarea și corupția firii omenești în urma neascultării. Poate la aceasta se referă Sf. Ap. Pavel când vorbește despre mireasma morții spre moarte (II Cor. 2,16). Acest verset e comentat astfel de Sf. Teofilact al Bulgariei: „Fiindcă mai sus a zis că suntem bună mireasmă și celor ce pier și se pierd, ca să nu socotească cineva că și aceia sunt bine-primiți la Dumnezeu, aici zice după urmare că toți primesc această bună mireasmă, însă unii o primesc ca să se piardă, căci și gândacii primesc buna mireasmă a mirului, însă ca să se înece și să se omoare, precum zic istoricii”. (Sf. Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea epistolei a II-a către Corinteni*, ed. Sophia, București, 2005, pp. 293-294).

Adame?” (Fac. 3,9). Nu pentru că nu știa unde este Adam, ci de aceea l-a întrebat, ca Adam să-și mărturisească păcatul său cu propria gură, ca să poată câștiga iertarea păcatului. Și pe Cain îl întreabă: „Unde e fratele tău, Abel? Și acela a zis: Nu știu” (Gen. 4,9). De aceea l-a întrebat pe Cain, nu pentru că nu știa unde este Abel, ci fiindcă acela a negat, i-a dat pe față fratricidul pe care l-a comis față de fratele său. Pe urmă, Adam, întrebat fiind de Domnul, și-a mărturisit păcatul pe care l-a comis și a fost iertat de greșală; Cain, deoarece a negat, a fost condamnat la o veșnică pedeapsă. Astfel și aici, când zice Domnul: „Unde l-ați pus?”, nu de aceea întreabă, că n-ar ști unde este pus Lazăr, ci pentru ca mulțimea iudeilor să-L urmeze la mormântul lui Lazăr, ca văzând puterea dumnezeiască a lui Hristos în învierea lui Lazăr, ei înșiși să apară martori împotriva lor, dacă nu au crezut unei puteri atât de mari. Căci zisese mai înainte acelora Domnul: „De nu credeți Mie, credeți măcar lucrărilor Mele și cunoașteți că Tatăl este întru Mine și Eu întru El” (In. 10,38).

Apoi, după ce a venit la mormânt, a zis către iudeii care stăteau de jur-împrejur: „Ridicați piatra din acest loc!” (In. 11,39). Ce să zicem despre aceasta? Oare nu ar fi putut Domnul să dea la o parte piatra de pe mormânt printr-o poruncă, El care a surpat încuietorile iadului? Însă ceea ce se putea face de către oameni, a ordonat să facă oamenii; dar ceea ce era a virtuții dumnezeiești, a arătat-o prin puterea Sa⁴. Căci a da la o parte piatra de pe mormânt aparține

⁴ Dumnezeu nu produce minuni pentru a-și etala grandoarea doar după placul sau preferința oamenilor. El nu face paradă prin minuni, nu vrea să impresioneze doar în mod spectaculos. Totdeauna Dumnezeu săvârșește acte mai presus de fire pentru o utilitate concretă. Minunile Sale au mereu o țintă precisă; urmăresc doar binele omului. Ele sunt acțiuni supranaturale în sensul că depășesc forțele și legile strict obișnuite ale firii umane. Deși vin de dincolo de natura creată, totuși ele nu o desființează, ci o depășesc, o suspendă, o copleșesc. E de observat că Dumnezeu nu anulează libertatea de exprimare a oamenilor, nici puterea lor firească. El intervine numai când forțele umane s-au epuizat și când nu se mai vede nicio soluție din partea fapturilor create. Aceasta ne face să înțelegem că legile și forțele naturii sunt contingente, elastice, flexibile, permițând acțiuni divine și umane în sânul ei. Toată creația, întrucât își are originea în voința liberă a Creatorului suprem, neîndoielnică că este supusă Acestuia, după cuvântul proorocului (Ps. 118,91). Chiar dacă omul, în dimensiunea firii sale căzute, este sub imperiul forțelor oarbe ale naturii (sub aspect fenomenal), el transcende imanența și contingența lumii prin spiritul său –care e chipul lui Dumnezeu cel liber— având vocația absolutului. Desigur, procesele de compunere și descompunere și toate celelalte ce țin de latura vizibilă a cosmosului se desfășoară în baza unor legi sădite sau imprimate de Dumnezeu în creație încă de la început. Totuși ele nu au o durată veșnică. La învierea de obște totul va fi transfigurat, pnevmatizat, îndumnezeit printr-o tărie duhovnicească inefabilă. Arvuna acestui adevăr ne-a arătat-o Hristos însuși, când a intrat, prin ușile încuiate, în odaia unde erau adunați apostolii. După înviere nu-L mai stăpâneau pe Stăpânul legile trupului (care sunt, precum am spus, proprii doar acestei forme de existență sau condiției

puterii omenești, dar a chema sufletul din iad este a puterii dumnezeiești. Cu siguranță că Cel care a creat lumea prin cuvânt ar fi putut, dacă ar fi vrut, să mute, printr-o singură poruncă a cuvântului, piatra de pe mormânt⁵.

4. Prin urmare, după ce au înlăturat piatra de pe mormânt, a strigat cu glas mare: „*Lazăre, vino afară!*” (In. 11,43), arătându-Se pe Sine că este Cel despre Care era scris: „*Glasul Domnului întru tărie, glasul Domnului întru măreție*” (Ps. 28,4); și iarăși: „*iată, va da întru tărie glas puterii Sale*”. Al virtuții și al măreției este, desigur, acest glas, care l-a rechemat numaidecât pe Lazăr din moarte la viață și înainte ca sufletul să fie redat trupului, trimisese sunetul vocii⁶. Chiar dacă într-un loc era trupul și în alt loc sufletul, totuși această voce a Domnului a reîntors imediat sufletul în trup și trupul a dat o reprezentare sufletului. Căci moartea s-a îndepărtat înfricoșându-se după ce a auzit glasul unei asemenea puteri. Și de bună seamă că nu e de mirare dacă la o singură strigare a Domnului a putut să-l învieze pe Lazăr, când toți cei ce sunt în morminte, la o singură

noastre muritoare), ci devenise duhovnicesc chiar și în trupescul Său, după cum ar afirma Fericitul Augustin. De asemenea, Hristos a lucrat minuni și pentru a-și adevăra dumnezeirea Sa. Chromatius de Aquileea afirmă că Domnul a lăsat pe oameni să facă tot ceea ce stătea în puterea lor, neanulându-le libertatea de acțiune, și numai când efortul lor a devenit zadarnic a intervenit El în lucrare. Același gest s-a petrecut și în cazul altor minuni (de pildă, înmulțirea pâinilor și a peștilor—In. 6, 5-14). Așadar, deoarece și oamenii puteau să îndepărteze o piatră de pe gura unui mormânt, Hristos i-a lăsat să facă acest lucru, dar întrucât nu aparținea lor să recheme la viață pe cineva care murise, aici a produs El singur minunea învierii lui Lazăr, pentru că „*non est humanae virtutis revocare ad vitam, sed divinae potentiae*”.

⁵ Fără niciun dubiu Hristos ar fi putut să îndepărteze cu ușurință masiva lespede care astupa gura mormântului prietenului Său. Faptul că nu a voit arată deplina Lui libertate. Nu a fost constrâns de nimeni și de nimic să lucreze ceea ce nu voia. Chestiunea libertății umane și a celei dumnezeiești în Hristos, în baza unirii ipostactice, o va lămuri pe îndelete Sf. Maxim Mărturisitorul, luptătorul împotriva ereziei monotelite. Oamenii voiesc multe, dar nu pot face tot ce voiesc, fie din neputința lor firească, fie din cauza altor factori externi, independenți de voința lor. În schimb, Hristos „*toate câte a voit a făcut*” (Ps. 134,6), căci nimic nu-I este cu neputință. Voia Lui se împlinește degrabă în lucrare sau faptă. Sau cum va afirma mai târziu Sf. Ioan Damaschin: „*Dumnezeu poate câte vrea, dar nu vrea câte poate, căci poate pierde lumea, dar nu vrea*”.

⁶ În original, fraza aceasta este următoarea: „*Virtutis plane et magnificentiae vox ista est, quae statim Lazarum de morte ad vitam revocavit, et ante anima corpori reddita est, quam sonum vocis miserat*”. Ea vrea să arate rezecherea cu care cuvântul Domnului a operat acea mare minune a învierii lui Lazăr. Glasul lui Hristos „*care cutremură pustiul*” (Ps. 28,8) a străbătut până în iad cu o iuțea de fulger și a poruncit nesățiosului șeol să slobozească sufletul lui Lazăr numaidecât. Deci, înainte de a reveni sau de a se reîntoarce sufletul în trup, glasul Domnului a avut o eficiență promptă. Ceva mai sus, Chromatius afirmase cam aceeași idee în alți termeni: „*Tardius quis de somno suscitatur, quam Lazarus de morte*”. Ambele fraze exprimă un singur adevăr: operativitatea cu care Hristos săvârșește minunile și supunerea tuturor în fața aurorității Sale.

strigare vor fi înviați, precum El însuși a declarat în evanghelie: „*Vine ceasul când toți cei ce sunt în morminte vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu și vor învia*” (In. 5, 25,28). De unde fără îndoială atunci, după ce a auzit glasul Domnului, iadul ar fi putut să dea afară din sine pe toți morții, dacă nu ar fi cunoscut în mod propriu chemarea lui Lazăr. Așadar, când Domnul zice: „*Lazăre, ieși afară, acela a ieșit pe dată cu mâinile și picioarele legate și fața lui era acoperită într-o mahramă*” (In. 11,44). Ce să zicem și aici? Oare Domnul nu putuse să rupă legăturile de îngropăciune ale lui Lazăr, El care a rupt lanțurile morții? Dar aici Domnul și Mântuitorul nostru arată o îndoită putere a lucrării Sale în ceea ce-l privește pe Lazăr, ca astfel să reverse credința și încrederea în El asupra iudeilor necredincioși. Căci nu este de o însemnătate mai mică faptul că Lazăr a putut să umble cu picioarele legate decât că a înviat din morți....

CHROMATIUS DE AQUILEEA

De Epiphania Domini

Sermo XXXIV

În ziua de azi, cum am auzit când s-a citit lectura sfântă, Domnul și Mântuitorul nostru a fost botezat în Iordan de către Ioan și de aceea aceasta nu e o neînsemnată sărbătoare, ci, dimpotrivă, una mare și foarte mare. Căci în momentul în care Domnul nostru a socotit de cuviință a fi botezat, Sfântul Duh, sub chip de porumbel, a venit asupra Lui și glasul Părintelui s-a auzit, zicând: „*Acesta este Fiul Meu iubit întru Care am binevoit!*” (Mt. 3,17).

O, ce mare taină în botezul ceresc! Părintele este auzit din ceruri, Fiul este văzut pe pământ, Duhul Sfânt este arătat în chip de porumbel; deoarece nu este adevăratul botez, nici iertarea păcatelor, unde nu este adevărul Treimii; nici nu poate a fi dată iertarea păcatelor, unde nu e crezută desăvârșita Treime. În schimb, botezul Bisericii este unul și adevărat, pentru că se dă o singură dată, în care cel ce este botezat o singură dată se face și curat și nou¹; curat, deoarece lasă

¹ Într-adevăr, după învățătura Bisericii, este „*un Domn, o credință, un botez*” (Ef. 4, 5). Cel ce este botezat se eliberează de păcatul strămoșesc (de vina lui) și de păcatele personale, se face părtaș morții și învierii Domnului (desigur, prin asemănare, nu prin identitate) și se renaște la viața nouă în Hristos prin „*deschiderea cugetului bun către Dumnezeu, prin învierea lui Iisus Hristos*” (I Ptr. 3, 21). Ca atare, Botezul constituie Taina de căpătâi prin care se face începutul vieții în Hristos. Moartea din Botez e una reală (a omului vechi) și totodată o predare totală lui Dumnezeu. „Astfel moartea noastră în Botez nu e o moarte identică cu a lui Hristos, ci numai „*întru asemănarea morții Lui*” (Rom.6, 5) pentru faptul că noi nu murim numai pentru a ne preda lui Dumnezeu, ci și pentru că murim ca om vechi, păcătos, nu ca Hristos, omul fără de păcat. De aceea moartea noastră nici nu trebuie să fie o încetare de a exista în continuare, căci pe când Hristos avea la moartea Lui viața desăvârșită întru curăție, prin stăruința Lui în ea înainte de moarte, noi trebuie să ne asimilăm această viață întru curăție și prin eforturile noastre după Botez” (pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. III*, EIBMBOR, București, 2003, p. 43). Ceea ce afirmă Chromatius al Aquileei—unicitatea Botezului—e în consonanță cu întreaga poziție patristică a Bisericii Răsăritului. De pildă, Sf. Nicolae Cabasila scrie: „Ei bine, așa lucrează în noi și Taina Botezului, dar fără a face vreo silă asupra voinței noastre și fără a o robi, ci, deși stă ca o putere ascunsă în noi[idee similară găsim și la Sf. Marcu Ascetul, *Filocalia românească*, vol. I, EIBMO, București, 2008, pp.339, 349], totuși nu poate opri de la rău pe cei ce stau sub puterea ei. Căci nici ochiul cel mai sănătos nu poate lumina pe cel ce vrea cu tot dinadinsul să zacă în întuneric. Că așa stau lucrurile ne arată credincioșii care, după ce au primit Botezul și toate binefacerile care decurg din el, totuși se lasă duși în cea mai adâncă necredință și fărâdelege. Aceasta e și pricina pentru care preotul nicicând nu botează a doua oară pe cei ce ar mai avea nevoie de un astfel de Botez, fiindcă acestora nu li s-au retras încă darurile primite la nașterea cea de-a doua” (*Despre viața în Hristos*, trad. de pr. prof. dr. Teodor Bodogae, EIBMO, București, 2009, p. 76).

murdăriile păcatelor; nou, deoarece înviază la o nouă viață, după ce a abandonat vechimea păcatului. Căci această baie a botezului îl face pe om mai alb ca zăpada, nu la pielea trupului, ci în strălucirea minții și în curăția sufletului.

Prin urmare, la botezul Domnului cerurile s-au deschis (Mc. 1,10), ca prin baia reînnoirii să se arate că s-a deschis, pentru cei credincioși, Împărăția cerurilor, după acea sentință a Domnului: „*Dacă nu va fi fost cineva renăscut din apă și din Duh Sfânt, nu va intra în Împărăția cerurilor*” (In. 3,5). A intrat cine s-a renăscut, cel care n-a ignorat să-și păzească botezul, și, la fel, în mod asemănător, n-a intrat cine nu va fi fost renăscut.

Așadar, întrucât Domnul nostru a venit la neamul omenesc să dea un nou botez, mântuirea și iertarea tuturor păcatelor, mai întâi Însuși a socotit vrednic a fi botezat, nu pentru a-Și depune păcatele, căci El nu făcuse vreun păcat, ci pentru ca să sfințească apele botezului, să șteargă păcatele tuturor celor ce cred prin botezul renașterii. Deci, de aceea s-a botezat Acela în ape pentru ca noi, prin botez, să ne curățim de toate păcatele. Acela s-a botezat în apă ca noi să ne curățim de murdăriile greșelilor. Acela a primit baia regenerării ca noi din apă și din Duh Sfânt să (ne) renaștem.

Așadar, botezul lui Hristos este spălarea păcatelor noastre și reînnoirea vieții mântuitoare. Auzi-l pe Apostolul însuși care arată aceasta, când zice: „*Căci oricâți v-ați botezat în Hristos, pe Hristos L-ați îmbrăcat*” (Gal. 3,27). Și adaugă: „*Căci aceia s-au îngropat în moarte prin botez și, după cum Hristos a înviat din morți, tot așa să umblați și voi întru înnoirea vieții*” (Rom. 6,4). De aceea prin botez murim păcatului, dar trăim lui Hristos; îngropăm viața veche, de altădată, dar reînviem la o nouă viață²; ne lepădăm de rătăcirea omului vechi, dar primim

² Contrar învățaturii messaliene sau massaliene, care susținea absolutismul rugăciunii pentru dobândirea mântuirii în defavoarea celorlalte practici și chiar a Sfintelor Taine, minimizând rolul pe care Sf. Botez, de pildă, îl are în ceea ce privește renașterea omului (A se vedea, pe larg, Adrian Gh. Paul, *Viața, personalitatea și învățătura ascetico-mistică a Sfântului Macarie Egipteanul*, ed. Mega, Cluj-Napoca, 2005, pp. 114-122), Biserica ortodoxă propovăduiește că Taina Sf. Botez, după cuvintele Mântuitorului, este indispensabilă pentru viața veșnică. Prin Botez se face intrarea neofitului în viața sacramentală a Bisericii, se încorporează Trupului lui Hristos, iese de sub puterea directă a diavolului prin lepădarea de toate gândurile și faptele lui (mărturisirea Crezului confirmă apartenența credinciosului la Biserica universală) și se unește în mod real, prin apă și prin Duh, cu Hristos, Capul Bisericii, devenind mădular al Său. Glosând pe marginea semnificației profunde a evenimentului baptismal (adevărată Cincizecime în viața fiecărui creștin), pr. Alexander Schmemmann afirmă: „Ceea ce nu înțelege omul modern, devenind la aceasta orb și surd, este tocmai viziunea fundamentală creștină despre moarte, în care moartea biologică sau fizică nu este întreaga moarte și nici măcar esența ei ultimă. Pentru că, în viziunea creștină, moartea este mai presus de toate o realitate spirituală la care cineva poate participa, deși este viu, de care cineva

îmbrăcămintea omului nou. Căci a împlinit, aşadar, Domnul în botez toată dreptatea, deoarece pentru aceasta a voit a fi botezat, ca noi să fim botezați; pentru aceasta a primit spălarea reînnoirii, ca noi să ne renaştem la viaţă.

Şi, într-adevăr, Ioan a botezat pe Domnul şi Mântuitorul nostru, sau mai degrabă acela a fost botezat de către Hristos³, deoarece Acela apele le-a sfinţit, acesta în ape este sfinţit; Acela harul l-a dăruit, acesta l-a primit; acesta şi-a mărturisit păcatele, Acela le-a iertat; deoarece acesta era om, iar Acela Dumnezeu. Căci a lui Dumnezeu este a ierta păcatele, precum s-a scris: „*Cine*

se poate elibera, deşi zace în mormânt. Moartea este aici separarea omului de viaţă, ceea ce înseamnă de Dumnezeu, care este singurul Dăător al vieţii, Care Însuşi este Viaţa. Moartea este termenul opus nu faţă de nemurire -pentru că, după cum el nu s-a creat pe sine, tot aşa omul nu are putere să se anihileze singur, să se întoarcă la acel *nihil* de la care a fost chemat la existenţă de către Dumnezeu, iar în acest sens el este nemuritor-, ci faţă de adevărata viaţă „*care era lumina oamenilor*” (In. 1,4). Pe această viaţă adevărată omul are puterea să o refuze şi astfel să moară, încât chiar „nemurirea” sa devine moarte veşnică. Şi pe această viaţă el a refuzat-o. Acesta este păcatul original, catastrofa iniţială cosmică, despre care nu cunoaştem „istoric”, nici raţional, ci prin intermediul „simţurilor duhovniceşti”; acea tainică certitudine interioară din om pe care niciun păcat nu o poate nici măcar distruge, care îl face ca totdeauna şi pretutindeni să caute mântuirea”. (Alexander Schmemmann, *Din apă şi din Duh.. Un studiu liturgic al Botezului*, ed. Sophia, Bucureşti, 2009, pp. 93-94).

³ Botezătorul Ioan L-a botezat pe Domnul, dar şi Ioan a fost botezat de Domnul cu botezul sângelui, atunci când Ioan şi-a plecat capul, ca oarecând Hristos în Iordan sub palmele Înaintemergătorului, sub sabia lui Irod. Iată taină mare! Botezătorul se scaldă în sângele muceniciei şi merge în iad să-L vestească pe „*Cel ce ridică păcatul lumii*” (In. 1,29). Legătura dintre Epifanie Naştere) şi Teofanie (Botez) este intrinsecă. Dacă la naşterea Sa nu toţi oamenii au cunoscut că a venit în lume Cel ce a făcut lumea, la Iordan este confirmată de sus autoritatea şi domnia lui Hristos prin mărturia Tatălui (glasul care a fost auzit) şi a Duhului Sfânt (porumbelul care a fost văzut pogorându-Se peste creştetul Mântuitorului). Devreme ce a asumat trupul nostru şi slăbiciunea firii, se cuvenea să se boteze tot pentru noi, căci El este Cel ce singur poate ierta păcatele. S-a minunat şi marele Ioan când L-a văzut apropiindu-Se de Iordan. Deosebit de frumos se exprimă Sf. Ioan Hrisostom: „*Ce este această vedere smerită şi simplă a venirii Tale la Iordan? Mie Îţi pleci capul, Tu Cel ce eşti Cap Bisericii? Mie Îţi pleci capul, Cel ce ai plecat cerurile cu venirea Ta pe pământ? Mie Îţi pleci capul, Cel ce Îl ai Cap pe Dumnezeu? Mie Îţi pleci capul Căruia heruvimii se închină? Mie Îţi pleci capul pe care îl slăvesc şi de care se cutremură serafimii?....Aceste repejuni nu ştiu de lumină, iar eu voi îndrăzni spre slujire? Sufletul meu se tulbură, iar mâna mea, tremurând, se teme a se apropia de trupul Tău preasfânt. Ce să fac? Ce aş putea să săvârşesc? Mă şi cutremur de Tine, Stăpâne, dar Te şi doresc; nici să fug nu îndrăznesc, nici n-am curaj să mă apropii; mă înfricoşez să-Ţi dau botezul, dar şi râvnesc să iau sfinşenie. „Eu am trebuinţă să fiu botezat de Tine”, eu am fost învăţat să mă închin Ţie, nu să Te botez; mai degrabă eu îmi plec grumazul sub dreapta Ta.. Bindecuvântează-mă, Cel ce bindecuvântezi anii cu dreptate; fă-mă să pot sta astăzi în repejunile Iordanului, precum odinioară m-ai făcut să salt în pântecele maicii mele”. (Sf. Ioan Hrisostom, *Cuvânt la prăznuirea Sfântului Ioan Înaintemergătorul*, trad. de Cristina Rogobete, în V. O., 15 ianuarie 2001, pp. 4-5).*

poate ierta păcatele decât numai singur Dumnezeu?” (Mc. 2,7; Lc. 5,21). Și din acest motiv zice Ioan către Hristos: „Eu trebuie să fiu botezat de Tine și Tu vii spre mine?” (Mt. 3,14). Căci Ioan avea nevoie de botez, deoarece nu ar fi putut fi fără de păcat, dar Hristos nu putea avea nevoie de botez, fiindcă nu făcuse păcate. De unde rezultă că, în acel botez, Domnul și Mântuitorul nostru mai întâi păcatele lui Ioan, apoi păcatele întregii lumi le-a spălat. Și de aceea zice: „Căci așa se cuvine, în mod negreșit, ca noi să împlinim toată dreptatea” (Mt. 3,15).

Al cărui botez har s-a arătat mai dinainte în chip mistic în trecut, când poporul, prin râul Iordan, a fost dus în pământul făgăduinței. Așadar, precum atunci pentru popor calea de a merge spre pământul făgăduinței a fost prin râul Iordan (Ios. 3, 14-17), așa acum, prin aceleași ape ale râului Iordan, s-a deschis primul drum al căii cerești, prin care suntem conduși la acea fericită țară a făgăduinței, adică promisiunea Împărăției cerești. Acelora conducător prin Iordan le-a fost Isus, fiul lui Navi, în schimb, pentru noi căpetenie a veșnicei mântuirii s-a arătat Domnul Iisus Hristos, Fiul Unul-născut al lui Dumnezeu, care este binecuvântat în vecii vecilor. Amin.

CHROMATIUS DE AQUILEEA
De natale Domini
Sermo XXXII

1. *Și s-a făcut, zice, în acele zile că a ieșit un edict de la Augustus Caesar ca să se înscrie toată lumea. Această primă înscriere s-a făcut sub guvernarea lui Quirinius al Siriei. Și mergeau, zice, toți ca să se înscrie fiecare în parte în cetatea sa*". (Lc. 2, 1-3). De fiecare dată dacă le-am socoti după înțelesul lor duhovnicesc, am găsi nu puține taine. Așadar, atunci s-a îndeplinit primul recensământ complet al lumii întregi când Domnul s-a născut după trup; și deci nu s-ar fi convenit să se facă recensământul lumii întregi în alt timp, decât atunci când s-a născut Cel care trebuia să evalueze neamul omenesc; și nu sub alt împărat decât sub cel care a primit primul numele „Augustus”¹, deoarece adevăratul și veșnicul August(us) era Cel care s-a născut din Fecioara. De bună seamă acel Caesar Augustus era om, Acesta -Dumnezeu; acela era împărat al pământului, Acesta -Împărat al cerului; acela, rege al oamenilor, Acesta, Rege al îngerilor.

Căci și numele aceluia guvernator Quirinius, sub care s-a făcut recensământul, corespunde cu cereasca taină. Căci „Quirinius” din greacă în latină se traduce prin „dominator, stăpânitor”, pentru că acest nume nu se potrivește nimănui mai mult decât Domnului Hristos care domnește peste trupul și sufletul omenesc. Căci Însuși este, după cum citim despre El, Domnul celor ce domnesc, care nu doar pe pământ, ci și în cer stăpânește. Căci în concordanță cu nașterea Domnului s-a făcut recensământul întregului pământ, fiindcă Însuși era Cel ce trebuia să înscrie întreaga lume pentru mântuire. Cei care sunt recenzați de către împărat pentru aceasta sunt recenzați ca să cântărească tributurile datorate și să plătească taxa² necesară. Și noi spre aceasta am fost înscriși de către Hristos, Regele veșnic, ca să cântărim tributurile capitației noastre și să împlinim taxa necesară a credinței pe care au făcut-o în cel mai înalt grad martirii, care, pentru numele lui Hristos, însăși viața și-au dat-o.

În acel timp, așadar, în care s-a făcut recensământul întregului pământ, s-a născut Domnul după trup. S-a născut însă în Betleem; nu se cădea să se nască în altă parte Domnul decât, desigur, în Betleem. Căci numele „Betleem” se

¹ E vorba de Octavianus Augustus (31 a.Chr.—14 p. Chr.), primul împărat roman sub care s-a făcut recensământul Imperiului.

² Termenul “capitație” sau „taxă” este preluat din sfera terminologică juridică, însemnând taxă sau preț pus pe cap de om sau de vită.

tâlcuiește „casa pâinii”, un loc care primise de multă vreme, în chip profetic³, un nume, deoarece Cel care s-a născut din Fecioara era Pâinea care S-a pogorât din cer. Dacă sunt laudate atâtea cetăți care au dat la iveală pe cei mai mari regi, cu cât este mai înalt acest loc în care Domnul, Regele cerului, Regele pământului și al întregii lumi, a socotit demn să se nască?

2. Prin urmare, după ce au venit în Betleem Iosif și Maria ca să se înscrie, precum v-a relatat lectura de față, *a născut, zice, Maria un fiu —primul-născut— și l-a învelit într-o fâșie de pânză și l-a pus într-un staul, deoarece nu mai era loc în han* (Lc. 2,7). Așadar, Acesta care s-a născut din Fecioara este arătat a fi primul-născut, și nu doar primul-născut, ci și Unul-născut; primul-născut din Tatăl, deoarece este înainte de toate din Tatăl, Unul-născut din Tatăl, deoarece El este singur din Tatăl. În mod similar, și din Fecioara este declarat și primul-născut și Unul-născut; primul-născut, deoarece este primul din Fecioara, Unul-născut, deoarece este Singurul din Fecioara. Vezi cât de mult se smerește pe Sine Fiul lui Dumnezeu din pricina noastră? Este pus în iesle Cel care domnește împreună cu Tatăl în cer; în scutece este înfășurat Cel care dăruiește veșmintele nesticăciunii; în trup este văzut mititel Cel care este Preaînalt și Atotputernic.

3. Totuși, înseși aceste fapte ale Domnului au încă un înțeles mistic. Este învelit în scutece întrucât primește în Sine însuși păcatele noastre ca pe niște zdrențe, după cum este scris: „*Acesta poartă fărădelegile noastre și pentru noi suferă*” (Is. 53,4). Astfel, Însuși se înfașă în scutece pentru ca să ne dezbrace pe noi de zdrențele păcatelor noastre; Însuși se înveșmântează în feșe ca să împletească Bisericii Sale, prin Duhul Sfânt, o prețioasă tunică⁴; sau, fără

³ Profetul Miheia (5,1) vestește, cu vreo șapte secole mai înainte, locul nașterii lui Mesia. El e singurul dintre prooroci care anunță clar localitatea unde se va întrupa Domnul „a Cărui obârșie este dintru început, din zilele veșniciei”. Prin aceste cuvinte se declară eternitatea Cuvântului lui Dumnezeu, contrar învățăturii ariene care socotea că „a fost un timp când Fiul nu a fost”.

⁴ Despre tunica sau veșmântul frumos împodobit pe care ni l-a țesut Hristos prin toată iconomia Sa mântuitoare se pot spune multe. Vom menționa, dintre atâtea înțelesuri, pe cel legat de Sfântul Botez. În rânduiala slujbei, la un moment dat, preotul oficiant, după ce s-a citit Psalmul 31 și a fost aprinsă lumânarea pe care o oferă nașilor, cântă un tropar (glasul al VIII-lea): „*Dă-mi mie haină luminoasă Cel ce Te îmbraci cu lumina ca și cu o haină, Mult-milostive, Hristoase Dumnezeul nostru*”. Acest tropar relevă dimensiunea filială a actului baptismal. Veșmântul cerut de neofit este, în fapt, harul Sfântului Duh cu care au fost îmbrăcați protopărinții. În urma revoltei originare, ei au pierdut haina nesticăciunii, fiind îmbrăcați în tunici de piele. De remarcat în referatul biblic al Genezei două faze: prima este cea în care Adam și Eva, cunoscând că au devenit dintr-odată goi, adică lipsiți de siguranța prezenței lui Dumnezeu (căci au simțit frica și s-au ascuns de la fața Domnului), și-au cusut loruși (Gen. 2,7) frunze de smochin (Unii Părinți ai Bisericii, printre care Sf. Isidor Pelusiotul, spun că pomul în cauză ar fi fost smochin—a se vedea, de pildă, sinaxarul zilei de luni în Săptămâna Patimilor) și s-au acoperit cu ele. Nevoia de a-și înveli goliciunea era

urmarea tragică a neascultării poruncii. Cealaltă fază surprinde episodul jalnic al izgonirii din Eden, după ce Dumnezeu constată că ei nu s-au supus voinței Sale exprimate printr-o interdicție. Aici observăm că însuși „Dumnezeu a făcut lui Adam și femeii sale îmbrăcăminte de piele și i-a îmbrăcat” (Gen. 3,21). Această scenă a fost interpretată de către unii Părinți (în special, Sf. Grigorie de Nyssa) ca fiind expresia concretă a mortalității sau condiției muritoare dobândite de om după eșecul primordial. Și Sf. Maxim Mărturisitorul scrie în chip formidabil despre felul în care s-a produs căderea lui Adam: „Protopărintele Adam, nerezemându-și ochiul sufletului în această lumină dumnezeiască, ci pipăind și mângâind cu amândouă mâinile amestecătura materiei, ca un orb, în întunericul neștiinței, s-a aplecat întreg spre simțire, predându-se ei. Dar primind prin aceasta veninul stricacios al celei mai amarnice fiare, nu s-a bucurat nici de rodul simțirii, precum voia, încercând să dobândească, cum nu trebuia, cele ale lui Dumnezeu, fără Dumnezeu și înaintea de Dumnezeu, și nu după Dumnezeu. Iar aceasta nu se putea. Deci ascultând de simțire—care lua ca sfetnic pe șarpe, mai mult decât pe Dumnezeu, și poftea pomul oprit, de al cărui fruct aflase de mai înainte că e împreunat cu moartea, făcându-și din el pârga mâncării—și-a schimbat viața după asemănarea fructului, făcându-și moartea vie în toată vremea petrecerii de aici. Căci dacă moartea e descompunerea făpturii, iar trupul, care se susține prin afluență de mâncăruri, se descompune în mod natural neconținut, evaporându-se prin curgere, Adam neconținut își ținea în vigoare moartea pentru sine și pentru noi prin cele despre care credea că susțin viața. Fiindcă dacă ar fi ascultat mai mult de Dumnezeu decât de soție și s-ar fi hrănit din pomul vieții, nu ar fi lepădat nemurirea ce i s-a dat, ci ar fi păstrat-o neconținut prin împărtășirea de viață, odată ce orice viață se susține printr-o hrană proprie și corespunătoare. Iar hrana vieții aceleia fericite este Pâinea ce S-a pogorât din cer și a dat lumii viață, cum Însuși Cuvântul cel nemincinos a spus despre Sine în Evanghelii. Nevrând primul om să se hrănească cu aceasta, pe drept cuvânt a căzut din viața dumnezeiască și a dobândit o alta, născătoare de moarte, prin care—îmbrăcându-se în forma irațională (dobitocească) și întunecându-și frumusețea negrăită a celei dumnezeiești—a predat toată firea morții spre mâncare. Prin aceasta moartea trăiește în cursul acestei întregi distanțe temporale, făcându-ne pe noi mâncare ei înseși, iar noi nu mai trăim niciodată în cursul ei, fiind neîncetat mâncați de ea prin corupere”. (*Ambigua*, trad. de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 2006, pp. 232-234). Desigur, mortalitatea pe care am moștenit-o ține doar de această formă pământească de existență, iar aceasta arată pedagogia dumnezeiască și filantropia Sa cu privire la neamul omenesc. Pentru ca răul să nu fie fără de moarte (din rugăciunea de la slujba înmormântării), a rânduit Dumnezeu moartea păcatului prin descompunerea trupului prin care se lucrează păcatul. Altfel, omul și-ar fi perpetuat în veci condiția sa monstruoasă. De aceea i-a interzis lui Adam atingerea de pomul vieții. Fiind în trup, omul are posibilitatea, prin pocăință și îndreptare, să-și reînnoiască haina Botezului ori de câte ori alunecă și cade. Tocmai acest rol îl au Sfintele Taine: să rezugrăvească în noi chipul lui Dumnezeu acoperit de zgura patimilor și să insufle puterea spre virtute prin care devenim asemenea Creatorului. În chip alegoric vorbește și înțeleptul despre haina redobândită, curată și reînnoită în Duhul Sfânt: „*Haina eu mi-am dezbrăcat, cum s-o-mbrac eu iar*”? (Cânt. 5,3). Acest pasaj e interpretat de Sf. Grigorie de Nyssa astfel: „[Mireasa] a ascultat cum se cuvine pe Cel ce a poruncit ca ea să se facă soră și prietenă, porumbiță și desăvârșită, ca prin stările acestea adevărul să fie adus în suflet. Căci a făcut cele ce a auzit, dezbrăcându-se de haina de piele cu care s-a îmbrăcat după păcat, și spălându-și picioarele de pământescul de care se pătase, coborând de la viețuirea în rai la pământ, când a auzit: „Pământ ești și în pământ vei merge” (Fac. 3,19)...Așadar, dezbrăcând pe omul cel vechi și înlăturând acoperământul de pe

îndoială, de aceea s-a îmbrăcat în scutece ca să cheme la Sine popoare depărtate. Căci din felurite națiuni am venit la credință și, precum prin scutece înconjurăm pe Hristos, noi care vreme îndelungată am fost zdrențe, așa am fost făcuți acum tunică de mare preț a lui Hristos. Faptul că Domnul și Mântuitorul nostru a fost pus în iesle arăta că El va fi hrana credincioșilor. Căci ieslea este locul unde animalele se adună spre primirea mâncării. Așadar, întrucât și noi suntem animale raționale, avem un staul ceresc spre care ne purtăm pașii⁵. Căci ieslea

inimă, a deschis intrarea Cuvântului, pe Care, după ce Acesta a intrat înăuntru, suflul și L-a făcut îmbrăcăminte.... Și îmbrăcăminte zice că este Hristos.... Căci cine, văzând pe sine haina de soare a Domnului, țesută din curăție și nesticăciune, cum a arătat-o pe muntele Schimbării la față, va primi pe urmă să se îmbrace în haina săracă și peticită, pe care o îmbracă, precum zice Proverbul, bețivul și curvarul?...Dezbracă haina de piele și-și spală murdăria de pe picioare și nu se mai îmbracă nici în veșmântul acela urât și sfârtecat, nici nu-și mai reazimă pasul pe pământ”. (*Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, trad. de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în col. PSB, vol. 29. EIBMBOR, București, 1982, pp. 263-266). Într-un șir de metafore se exprimă și Sf. Proclu al Constantinopolului când aduce laudă lui Hristos și Maicii Sale privind taina pogorării lui Dumnezeu la oameni (pentru că inițiativa chenozei este premisa teozei): „Ne-a chemat pe toți Maria, vasul cel de mult preț și fără de întinăciune al fecioriei, Raiul cel cuvântător al celui de-al doilea Adam, Cel ce a lucrat unirea celor două firi, lauda legământului celui mântuitor, patul de nuntă unde Cuvântul s-a nuntit cu trupul, rugul cel aprins al firii omenești pe care focul cel arzător al dumnezeirii nu l-a mistuit, cu adrvărat norul cel ușor care a purtat cu trupul pe Cel purtat de heruvimi, lâna cea preacurată, udată de roua cea din cer căzută, cu care Păstorul a îmbrăcat mieluşeua, roabă și maică, fecioară și cer, singurul pod al lui Dumnezeu către oameni, urzeală înfricoșătoare a iconomieii, întru care s-a țesut tunica unirii, al cărei urzitor este Duhul Sfânt, a cărei țesătoare a fost puterea Celui Preaînalt care a umbrat-o, iar lâna—vechea tunică a lui Adam. Firul împletitor era trupul fără de prihană din Fecioara, acul—harul cel nemăsurat al Celui purtat, iar țesător este Însuși Cuvântul cel intrat prin auz”. (*Omilii la nașterea Domnului*, trad. de Parascheva Grigoriu, ed. Sophia, București, 2008, pp. 20-21). Așadar, a binevoit Dumnezeu să îmbrace haina ponosită a oamenilor într-un trup „*asemenea trupului păcatului, osândind păcatul în trup*” (Rom. 8,3), pentru ca ei să poată intra la ospățul nupțial „*spălați, sfințiți, îndreptați în numele Domnului Iisus Hristos și în Duhul Dumnezeului nostru*”. (I Cor. 6,11). În slăbiciunea cu care s-a îmbrăcat Hristos se străvede puterea cu care Domnul s-a încins (Ps. 92,1) prin biruința asupra patimilor și prin înălțarea și așezarea întru cele cerești a trupului asumat din pârga omenirii—Fecioara Maria.

⁵ Sf. Ap. Pavel afirmă: „Cât pentru noi, cetatea noastră este în ceruri, de unde și așteptăm Mântuitor, pe Domnul Iisus Hristos, Care va schimba la înfățișare trupul smereniei noastre ca să fie asemenea trupului slavei Sale, lucrând cu puterea ce are de a-Și supune Sieși toate” (Fil. 3,20-21). Aceste cuvinte ale Apostolului indică vocația și destinația finală a omului: îndumnezeirea și împărățirea în Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh pentru care ne pregătim, pregustând-o, încă din viața de aici. De aceea și Hristos, voind să arate că în Împărăția cerurilor nimeni nu e sclav sau rob, ci toți sunt dumnezei în jurul lui Dumnezeu, precum s-a scris (Ps. 81,1), având totodată și calitatea de fii dobândită prin înfierea în Duhul (Gal. 4, 5-6—pericopa apostolică lecturată la praznicul Nașterii Domnului), a zis: „*În casa Tatălui Meu multe locașuri sunt. Iar de*

noastră este altarul lui Hristos către care venim zilnic ca să luăm de aici trupul lui Hristos, mâncarea mântuirii. A fost pus deci Domnul în iesle pentru că nu mai era loc la han. Și sinagoga se înțelege în mod drept ca fiind hanul, locul de găzduire, deoarece, precum neamurile dispersate se îndreaptă spre han, tot așa sinagoga a devenit hanul întregii necredințe și al întregii rătăcirii, de unde Hristos nu a putut găsi vreun loc aici. Și de aceea este aflat așezat într-un staul, adică în Biserica neamurilor, care, cu o desăvârșită credință și cu o întreagă devoțiune, L-a primit în sine pe Domnul și Mântuitorul nostru, întrucât El este adevărata mâncare a tuturor credincioșilor și hrana duhovnicească a sufletelor.

4. Un înger a vestit această întrupare a Domnului primilor păstori care vegheau cu turma lor. Nu trebuiau să cunoască nașterea căpeteniei păstorilor fără numai cei dintâi, păstorii. În înțeles duhovnicesc, păstorii turmelor sunt episcopii Bisericilor⁶ care păzesc turmele încredințate lor de către Hristos ca să nu îngăduie cursele lupilor. Aceasta o spune [Scriptura]: „Și erau păstori, zice, în ținutul acela care făceau straja de noapte, veghind fiecare asupra turmei sale” (Lc. 2, 8). Prin urmare, dacă veghem totdeauna în credința lui Hristos și la poruncile Domnului, păzim cum trebuie turmele încredințate nouă de către Hristos și suntem numiți pe bună dreptate păstori ai Bisericii. Dacă însă ne vom împovăra cu somnul ignoranței și al necredinței, nu doar turmele date în îngrijirea noastră, dar nici măcar pe noi înșine nu ne vom fi putut păzi, precum s-au făcut învățătorii iudeilor cu mult înainte păstori răi și nefolositori, care s-au pierdut și pe ei și oile Domnului⁷. Dar să abată Domnul de la noi o pierdere de acest fel ca să nu fim

nul ar fi], v-aș fi spus. Mă duc să vă gătesc loc” (In. 14, 2). Prin „casă” înțelegem comuniunea, iar prin „locașuri” sesizăm diferitele trepte sau stări de virtute la care au ajuns cei ce au binevoit să urmeze poruncile lui Dumnezeu. Sf. Chiril al Alexandriei comentează astfel: „...le spune pe față, mângâindu-i ca pe niște descurajați, că nu vor rămâne în afară de sfânta Lui încăpere, ci se vor sălășlui în locașurile de sus, vor viețui veșnic în Biserica celor întâi născuți și vor fi în bunătățile fără sfârșit. Le spune deci că vor fi multe locașuri în casa Tatălui, învățându-i că cerul e foarte încăpător și că zidirea creată de El n-are nevoie deloc de niciun adaos ca să poată primi pe cei ce-L iubesc pe El. E de cugetat că voiește să indice și deosebirea de cinste, atunci când vorbește de multe locașuri, întrucât tot cel ce voiește să viețuiască în virtute, primește un loc potrivit și slava potrivită faptelor lui”. (Comentariu la evanghelia Sfântului Ioan, în col. PSB, vol. 41, trad. de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 2000, p. 834).

⁶ Același Apostol atrage atenția episcopilor despre modul cum trebuie să păstorească turma lui Dumnezeu încredințată lor (F. Ap. 20,28), prescriind în același timp felurite povețe și îndemnuri fiilor săi duhovnicești, Timotei și Tit (I Tim. 4, 11-16; II Tim. 2, 22-25; Tit 1, 5-9). Așadar, slujitorilor Bisericii rânduiți în sacerdoțiu le incumbă o misiune și o datorie pline de toată responsabilitatea și seriozitatea.

⁷ Întregul capitol 34 din profeția lui Iezechiel este un aspru și incisiv rechizitoriu la adresa păstorilor indiferenți, care nu au căutat binele turmei, ci au desconsiderat sarcinile și atribuțiunile

copleșiți vreodată de somnul necredinței și să ne dea harul și mila Sa ca totdeauna să putem fi treji în credință! Căci credința noastră poate sta trează în Hristos⁸. Și devoțiunea voastră să vegheze neconținut, deoarece, precum învățătura preotului deșteaptă poporul spre lucrarea dreptății, la fel, credincioșia mulțimii îi însuflețește pe sacerdoți și astfel face să se bucure turma de păstor și păstorul de turmă..

5. Așadar, precum a auzit în lectura prezentă dragostea voastră, îngerul spune către păstori: „*Vă vestesc vouă bucurie mare, întrucât s-a născut pentru*

care le reveneau. Domnul îi muștră pe toți învățătorii iudeilor, pe cărturarii și preoții care și-au uitat îndatoririle și au dat, prin aceasta, prilej lupilor să intre în turmă și să o risipească. Însă Dumnezeu va pune peste oile Sale un Păstor adevărat care se va îngriji cu multă dragoste și condescendență de cele bolnave, singure, rănite și împrăștiate. Dar cine este acel Păstor grijuliu dacă nu însuși Domnul nostru Iisus Hristos care pe Sine se numește în Evanghelii „Păstorul cel bun” (In. 10, 11)? A lăsat nouăzeci și nouă de oi în staul (adică firea îngerească, împărțită, după Sf. Dionisie Areopagitul, în trei triade—3X3=9) și a coborât după o oaie rătăcită (adică firea oamenilor, ca s-o afle și s-o aducă laolaltă cu celelalte nouăzeci și nouă (Mt. 18, 12-13). De aceea arhierul poartă omoforul, care e veșmântul specific treptei episcopale, sugerând ideea că Hristos a asumat toată povara misiunii Sale mântuitoare pentru a lua pe umeri crucea suferințelor. Arhierul e astfel următor și imitator al singurului și cu adevărat vrednicului „*Arhierul al bunătăților viitoare*” (Evr. 9, 11), silindu-se să ia pe umeri jugul dulce și blând al lui Hristos. Din punct de vedere liturgic această imagine o întâlnim, de pildă, ilustrată sugestiv în dogmatica glasului al IV-lea („Proorocul David...).

⁸ Recomandarea Mântuitorului este stăruința în priveghere (Mt. 26, 38-41), știind că ea poate alunga multe neazuri. Socotesc că acest înțeles vrea să-l afirme și înțeleptul când zice: „*De dormit dormeam, dar inima-mi veghea*” (Cânt. 5, 2). Biserica ne îndeamnă, mai ales în Săptămâna Patimilor, să nu dăm somn ochilor noștri, nici dormitare genelor noastre, nici odihnă tâmpelor (Ps. 131, 4) prin repetarea troparului: „*Iată, mirele vine în miezul nopții și fericită este sluga pe care o va afla priveghind.... Trezvia duhovnicească e de mare folos sufletului, cunoscând că „lupta noastră nu e împotriva trupului și a sângelui, ci împotriva începătorilor, a stăpânilor, a stăpânitorilor întinericului acestui veac, împotriva duhurilor răutății, care sunt în văzduhuri*” (Ef. 6, 12). În literatura și practica ascetică trezvia ocupă un loc central pentru că ea păstrează în rânduială și lucrare toate celelalte virtuți sau puteri sufletești. Vom reda un cuvânt al Sf. Ioan Casian referitor la veghea sau trezvia asceților: „De aceea ei petrec aceste veghi în lucrare, ca nu cumva, nefăcând nimic, să-i prindă somnul pe furiș. Așa cum în muncă, într-adevăr, nu-și îngăduie aproape nicio clipă de odihnă, tot așa nici în meditație spirituală nu-și impun niciun răgaz. Punând în lucrare deopotrivă și puterile trupești și cele sufletești, dobândește un câștig real și omul din afară și cel lăuntric.... În acest fel preocuparea lor doar de meditație spirituală și de paza gândurilor nu îngăduie ca mintea foarte trează [adică activă, n.n.] să cadă în ispita vreunui imbold ticălos, ba chiar o apără de orice gândire deșartă și trândavă”. (*Despre așezămintele mănăstirești*, trad. de prof. Vasile Cojocaru, în col. PSB, vol. 57, EIBMBOR, București, 1990, p. 129). Așadar, credința poate veghea tot timpul dacă ne înarmăm cu răbdare și discernământ (duhul deosebirii gândurilor). De aceea spune Sf. Ap. Pavel că „*ne-am făcut părtași ai lui Hristos numai dacă vom păstra temeinic, până la urmă, începutul stării noastre întru El*” (Evr. 3, 14).

voi, astăzi, Mântuitorul, Hristos Domnul, în cetatea lui David” (Lc. 2, 10-11). Mare de tot este bucuria păstorilor. S-a născut prințul păstorilor (princeps pastorum) ca și pe oile Sale să le păzească și pe lupii-demoni să-i fugărească. De unde nașterea lui Hristos după trup s-a făcut veselia păstorilor, siguranța turmelor și fuga lupilor. Deci, s-a zis de înger către păstori: „Vă vestesc mare bucurie, fiindcă s-a născut astăzi, în cetatea lui David, Mântuitorul, Hristos Domnul”. Căci ce bucurie ar putea fi mai mare decât că îngerul i-a vestit pe păstori, fiindcă Regele slavei, Domnul majestății veșnice și Hristos, pentru mântuirea neamului omenesc, a binevoit să se nască din Fecioara? Cu toate acestea, nu doar păstori, ci și îngerii au fost bucuroși de nașterea Domnului, cum a declarat lectura de față. Căci zice aceasta: „Și s-a făcut cu îngerul o mulțime de oaste cerească, zicând: Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pace pe pământ, între oameni bunăvoire!” (Lc. 2, 13-14). Căci lucru potrivit era ca la nașterea unui atât de mare Rege nu numai oamenii, ci și îngerii să se bucure, deoarece El însuși era Făcătorul oamenilor, Creatorul îngerilor și Dumnezeuul întregii măreții. Deci, deoarece în această zi a socotit de cuviință Domnul și Mântuitorul nostru să se nască după trup, să ne bucurăm și noi cu îngerii cu bucurie cerească și să fim veseli cu veselie duhovnicească în credință, în evlavie și în sfințenia inimii.

CHROMATIUS DE AQUILEEA
Începutul cuvântului despre sfântul Ilie
Sermo XXV

1. Despre sfântul Ilie ne-a făcut cunoscut nouă lectura de față. Și în mod potrivit s-a citit despre sfântul Ilie în vremea postului, deoarece și Ilie a postit patruzeci de zile și patruzeci de nopți, nu căutând pâinea lumii, el care avea în sine pâinea vieții, anume Cuvântul lui Dumnezeu, cu a cărei hrană și virtute s-a întărit în acele zile, încât a fost văzut mai puternic decât în altă vreme. Al acestui Ilie, așadar, virtuți multe sunt aduse în discuție, după cum a auzit în parte dragostea voastră în lectura de față; dar întrucât e foarte lung a le explica pe fiecare în parte, deoarece nu e timpul pentru al expune amănunțit și nici zilele neîntrerupte nu sunt de ajuns pentru aceasta, dacă vrei, să zicem puține din multe, ca să înțelegem multe în puține lucruri.

2. După ce sfântul Ilie a pățimit ultima persecuție de la regele Ahab și de la femeia acestuia, Izabela, s-a zis aceluia de către Domnul: „*Mergi, zice, la apă¹ și voi poruci corbilor și te vor hrăni acolo; în fiecare zi dimineața[îți vor aduce] pâine, iar spre seară, carne*” (III Rg. 17, 3-6). Așadar, câtă grijă a avut Domnul de sfinții Săi înțelegem din însăși aceasta, că voiește să-i hrănească pe aceștia prin slujirea corbilor.² Bine și adevărat a zis tocmai David mai înainte în psalm: „*Că nu omoară Domnul cu foame(te) sufletul drept*” (Prov. 10,3).³ Sufletul

¹ E vorba, potrivit textului Sfintei Scripturi, de pârâul Cherit, „*care este în fața Iordanului*” (III Rg.17, 3).

² Dreptul, după cuvântul psalmistului, „*din pârâu pe cale va bea; pentru aceasta va înălța capul*” (Ps. 109,7). Faptul că animalele slujesc omului care poartă în sine chipul lui Dumnezeu arată autoritatea și stăpânirea încredințate lui de Creatorul tututor. Când Dumnezeu îl cheamă să pună nume făpturilor pe care El le-a zidit, îl investește cu o putere stăpânitoare, adică îl așază împărat al lumii. Aceasta e vocația regală a omului sau dimensiunea imperial-sacerdotală a sa. Oamenilor înduhovniciți animalele fioroase li se supun cu blândețe (de pildă, profetul Daniel). În urma păcatului care a introdus dezordine și tulburare în sânul creației, raporturile omului cu celelalte făpturi s-au schimbat în mare parte. Desigur, există și dobitoace utile omului (animalele de povară, de tracțiune etc.) care servesc nevoile lui, dar nu toate i se supun. Totuși, dintre toate fiarele, omul e cea mai grozavă, după proverbul: „*E de temut puterea dihăniilor, poate,/ Dar și mai mult, adesea, e omul dintre toate*”.

³ Deși Chromatius spune că acest cuvânt aparține psalmistului David, totuși el se găsește în Pildele lui Solomon. Probabil că va fi confundat locurile, citând din memorie, sau se va fi gândit la altă spusă a psalmistului, apropiată ca sens, de altminteri, de aceasta: „*Aruncă spre Domnul grija ta și El te hrăni; nu va da în veac clătinare dreptului*” (Ps. 54, 25). Ca atare, oricine și-a pus nădejdea în Domnul, nu va fi rușinat niciodată.

drept, zice, era al sfântului profet Ilie, pe care Domnul nu a voit să-l lase să se sfârșească de foame până într-acolo încât să-l întrețină prin slujba păsărilor. Și cu toate că hrana sufletului drept este mai înăuntru, cuvântul lui Dumnezeu adică, prin care se restabilesc totdeauna forțele morale, totuși prin mila lui Dumnezeu, această pâine nu e însușită pe nedrept. Și, într-adevăr, prin slujirea corbilor, în deșert îi este dată acestui sfânt Ilie [pâinea]; în schimb, pentru Daniel, după ce a fost aruncat în groapa leilor, [Dumnezeu] a poruncit, prin slujirea îngerului, să i se aducă prânzul. Căci și Daniel suferise persecuția din partea puternicilor Babilonului pentru dreptatea sa. Dar nedreptatea prigonitorilor nu dăunează cu nimic sufletelor dreptilor. Și corbi îl hrănesc pe Ilie, iar pe Daniel fiarele nu-l ating (Dan. 6,23), dar pe oameni îi pândesc și îi atacă.

3. Dar să revenim la subiect. Așadar, îl hrănește Dumnezeu pe sluga Sa, Ilie, în deșert prin mijlocirea corbilor, care îi aduceau lui pâine dimineața și carne spre seară. Ce zic iudeii, care se socot pe sine curați în acestea, deoarece se abțin de la aceste mâncăruri, care în Lege sun considerate, în chip mistic, necurate? Desigur, corbul, conform Legii, este un animal necurat, și ceea ce atinge pe cel necurat, după sensul interpretărilor acelora, e necesar să devină necurat; și în ce chip sfântul Ilie a putut să aibă cărnurile aduse de corbi spre folos, dacă ceea ce atinge corbul este necurat? Dar nu puteau fi necurate mâncărurile aduse de corbi lui Ilie, care avea conștiința curată. De unde se arată că nu hrana, ci conștiința pângărește pe om. Și de aceea bine a grăit Apostolul: „*Toate, zice, sunt curate pentru cei curați, dar pentru cei spurcați nimic nu e curat*” (Tit 1,15)⁴, chiar dacă primesc mâncăruri curate. De aceea, iudeii socotesc să se abțină de la mâncărurile necurate, dar nu sunt niciodată curați, deoarece sunt plini de impuritatea păcatelor. O, dacă, precum consideră că se abțin de la mâncărurile necurate, la fel s-ar abține de la spurcăciunea păcatelor, ca să devină cu adevărat curați! Într-adevăr, a mânca o hrană curată și a nu avea o conștiință curată, cu

⁴ Bucatele, care sunt date oamenilor de Dumnezeu spre mâncare, nu sunt nicidecum necurate, căci tot ce a făcut Domnul a fost „*bun foarte*” (Fac. 1,31). De aceea Mântuitorul i-a muștrat aspru pe iudei, care, tributari concepției legalist-rigide a prevederilor rabinice (deoarece în toată Scriptura Vechiului Testament nu am găsit vreă interdicție cu privire la spălarea mâinilor înainte de mâncare), îi acuzau pe ucenici că mănâncă fără să se fi spălat pe mâini și că nu respectă datina bătrânilor (Mc. 7, 2-9). Ei au amestecat în Legea primită pe Sinai fel de fel de obiceiuri și datini, porunci omenești în fond, fiind în acestea foarte scrupuloși, dar lăsând la o parte esența Legii: dragostea, mila, iertarea, bunătatea, blândețea, smerenia (Mih. 6, 8; Ioil 2, 12-13). Cum să fie necurate cele pe care Dumnezeu însuși le-a curățit? (F.Ap. 10, 15). De altminteri, Sf. Ap. Pavel alocă un întreg capitol lămuririi problemei mâncării (Rom. 14, 1-23). Așadar, se cade să avem în vedere mereu adagiul: „*Edere debeo ut vivam, non vivere ut edam*”.

nimic nu folosește pentru mântuire.⁵ Pentru aceasta trebuie să avem mereu o conștiință curată, deoarece nu hrana îl face pe om necurat, ci conștiința rea.⁶

4. Acestea le-am spus pentru iudei, care consideră că orice curăție nu există decât în absența unor mâncăruri oarecare, în vreme ce sfântul Ilie, care a fost curat prin toate, este învățat să primească aceste cărnuri pe care necurații corbi i le aduceau; și până într-acolo nu a fost pângărit de aceste cărnuri, încât nu numai că nu s-a poticnit, ci chiar a fost transferat spre rai. Dacă totuși socotim aceste fapte ale lui Ilie după sensul lor duhovnicesc și cu ochii credinței, găsim taine adânci și mari. Căci în Ilie, care a pățimit prigoana de la Izabela, o femeie ticăloasă (III Rg. 19,1), era arătat tipul Domnului, care a îndurat persecuția femeii nelegiuite, adică a sinagogii. În chipul corbilor însă, care îi aduceau hrană lui Ilie era zugrăvită chemarea noastră, care am venit la credință din neamuri spurcate, aducând Domnului Hristos hrana evlaviei și a credinței noastre. Căci mâncarea lui Hristos este evlavia și credința celor ce cred.⁷ Dar să vedem mai în detaliu taina corbilor înșiși. Căci îi aduceau corbii lui Ilie dimineața pâine, iar spre seară, carne (III Rg. 17,6). Aceștia i-au adus pâine Domnului dimineața, care credeau din toată inima lor în Hristos, care purtau în gura lor adevărata hrană a credinței. Spre seară, într-adevăr, au adus carne martirii, care, la apusul vieții lor, pentru numele lui Hristos, și-au predat, ca o carne către seară, trupurile lor; totuși

⁵ Noi am fost chemați la sințenie și cumpătate, nu la îmbuibare și lăcomie. Până trăim pe pământ ne hrănim din roadele acestuia, după porunca dată de Creator la început (Fac. 1,29). După trecerea din viața aceasta, fiecare se va hrăni cu lucrul mâinilor lui, întrucât „*cel ce seamănă în trupul său însuși, din trup va secera stricăciune; iar cel ce seamănă în Duhul, din Duh va secera viață veșnică*” (Gal. 6, 8). Să căutăm, prin urmare, să adunăm roade nestrăicicioase, nu ca nebunul din pildă, în hambare pământești, ci în jitnițe cerești, pentru că acelea vor fi hrana noastră în veșnicie, știind că „*bucatele sunt pentru pânțele și pânțele pentru bucate și Dumnezeu va nimici și pe unul și pe celelalte*” (I Cor. 6, 13).

⁶ Aluzie indirectă la cuvintele Mântuitorului (Mt. 15, 17-20). Cât de mult trebuie să ne străduim să alungăm gândurile urâte din mintea noastră! E un efort de voință a-ți impune limite și măsuri, deoarece cea mai acerbă luptă o poartă omul cu sine însuși. Bine s-a scris deci: „*Multi famam, pauci verentur conscientiam*”.

⁷ Mâncarea lui Hristos este, după cum El însuși mărturisește, „*să facă voia Celui ce L-a trimis și să săvârșească lucrul Lui*” (In. 4, 34). Iar voia Părintelui este să-i aducă pe toți la adevărata viață și să-i cheme la ospățul nupțial al Fiului Său. Chiar întruparea Cuvântului a avut ca scop „*surparea lucrurilor diavolului*” (I In. 3, 8) prin care încătușa sufletele tuturor în infernul lipsit de iubirea comuniunii, acolo unde se trăia singurătatea cu alții în mod maxim și nu era nicio perspectivă de ieșire din ucigătoarea solitudine. Din acest motiv, credința oamenilor este ca o pâine vârtoasă pentru Hristos. Dacă noi aducem hrana credinței noastre în El, Hristos ne satură, în schimb, cu pâinea trupului Său pe care-l dă pentru viața lumii.

această carne au purtat-o în gura lor ei, care, prin mărturisirea limbii lor, și-au împlinit martiriul pentru Hristos.

5. Să vedem acum aceasta, faptul că același Ilie a fost trimis la o oarecare femeie văduvă care locuia în Sarepta Sidonului, ca să-l hrănească pe acesta, încât să nu moară de foame (III Rg. 17, 8-9). Căci aceasta, precum a relatat lectura, avea încă puțină făină și puțin untdelemn. A venit Ilie la ea și i-a zis să prepare o pâine pe care să o mănânce. Dar aceea, răspunzând, i-a zis că nu are pentru sine decât puțină făină și un pic de untdelemn ca să-și pregătească sieși și fiilor ei⁸ o pâine, iar pe urmă să moară. Zis-a către ea Ilie: „*Fă-mi mie mai întâi ca să mănânc, deoarece acestea zice Domnul: Făina din vas nu va scădea și uleiul nu se va împuțina și nici nu va lipsi[se va isprăvi] din vasul său până când Domnul va aduce ploaie asupra pământului*” (III Rg. 17, 14-15). Mare este harul profetului care îi promite atât de mult, dar credința femeii a ajutat harul proorocului. Căci aceea a crezut cu toată credința, ca Ilie să asigure ceea ce ceruse. Cu câtă credință deplină a crezut această femeie o arată însuși lucrul de față; ea, cu puțină făină care-i rămăsese numai ei, a oferit mai întâi pâinea profetului decât să o dea de altminteri fiilor; căci mai mult a valorat meritul profetului decât dragostea de fii. De unde nu fără motiv această femeie a arătat de mai înainte figura Bisericii în toate, deoarece încă de atunci în Ilie era zugrăvită icoana lui Hristos, al Cărui har și dragoste prevala nu doar față de fii, ci chiar față de propria viață. Și încă nu auzise această femeie pe Domnul care zice în Evanghelie: „*Cine nu-și urăște părinții sau fiii pentru Mine nu e vrednic de Mine*” (Lc. 14,26; Mt. 10,37), și totuși, înainte de a auzi, a împlinit preceptul evanghelic. Căci vedea atunci cum lucrează tainele lui Hristos în Ilie. Această femeie era văduvă, care nu crezuse încă în bărbatul Hristos, despre Care a grăit Ioan Botezătorul: „*După mine vine un bărbat, care a fost înaintea mea, deoarece era mai înainte de mine*” (In. 1,30). Acest bărbat într-adevăr a venit după Ioan,

⁸ Chromatius folosește în textul său următoarea frază: „*At illa respondens, ait non esse sibi nisi modicum farinae et modicum olei, ut faceret sibi panem ac filiis suis et moreretur*”. El dă impresia că femeia văduvă ar fi avut mai mulți fii, deși Sf. Scriptură vorbește doar despre un singur fiu (III Rg. 17, 12). Probabil prin termenul „filiis suis” Chromatius voiește să indice pe toți membrii familiei femeii, incluzând veri, nepoți etc. Aceasta ar părea plauzibil pentru interpretare și ar concorda cu textul Scripturii, care, mai jos, spune că „*s-a hrănit ea și el și casa ei o bucată de vreme*” (III Rg. 17,15). În sprijinul afirmației Sf. Scripturi vine și sf. Maxim Mărturisitorul, care vorbește despre un singur fiu al văduvei: „*Iar gândul natural, ca fiul văduvei, lepădând viața pătimașă de mai înainte, se va învrednici să se facă părtaș de viața dumnezeiască și adevărată, dată de rațiune*”. (*Ambigua*, trad. de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 2006, p.186).

pentru că a binevoit să se nască din Fecioara după trup, în urma lui Ioan, dar era mai înainte de Ioan, deoarece s-a născut din Tatăl înainte de tuturor.

6. Dar să vedem prin toate acestea imaginea Bisericii anticipată în această femeie. Înainte de a veni la dânsa Ilie, se sfârșea de foame împreună cu fiii ei, suferea de o foame apăsătoare și adevărată, deoarece Pâinea vieții, Hristos, încă nu se pogorâse din cer și încă nu se întrupase din Fecioara Cuvântul lui Dumnezeu. Auzi-l pe proorocul care grăiește: „*Trimite-voi, zice, foamete pe pământ, dar nu foamete de pâine, nici sete de apă, ci foamete de a auzi cuvântul lui Dumnezeu*” (Amos 8,11).⁹ Căci acela este, într-adevăr, primejduit de foame, care suferă de foamea cuvântului dumnezeiesc. Căci cu totul alta este foamea de pâinea pământească și alta cea a cuvântului dumnezeiesc. Foamea de pâinea pământească poate doar numai trupul să-l omoare, nu și sufletul; însă foamea după cuvântul dumnezeiesc ucide și trupul, omoară și sufletul. Foamea de pâine pământească îl exclude pe om din viața aceasta, dar foamea după cuvântul ceresc scoate pe om din viața veșnică și nesfârșită. Așadar, de acest fel de pericol suferea Biserica înainte să-L primească pe Hristos, dar după ce L-a primit, pericolul morții veșnice a pierit. Desigur, această femeie avea, înainte de venirea lui Hristos în trup, puțină făină și puțin untdelemn, adică propovăduirea Legii și a profeților, dar nu putea să-i fie de ajuns spre viață veșnică, decât numai harul lui Hristos care a împlinit însăși Legea și proorocii. Din acest motiv Domnul a grăit acestea în Evanghelie: „*Nu am venit să stric Legea sau profeții, ci să împlinesc*” (Mt. 5,17). Căci nu ar fi fost cu puțință să fie mântuirea vieții omenești în Lege și profeți, decât numai în patima lui Hristos. De aceea, până la urmă, după ce Biserica L-a primit pe Hristos, au început să prisosească și făina și uleiul și lemnul. Prin făină ni se arată hrana cuvântului, în chipul uleiului vedem darul milei dumnezeiești¹⁰, iar în lemn ni se vedește taina crucii care trebuie cinstită,

⁹ Cu adevărat îngrozitoare este foametea spirituală sau lipsa de sens a existenței! De n-ar hrăni Domnul sufletele oamenilor cu harul Său, toată suflarea ar cădea în nesimțire; s-ar instaura iadul. Omul, prin structura sa ontologică, are nevoie de sens, de finalitate și de valoare în viața lui. Acestea însă nu i le poate oferi lumea, limitată în ființa ei și supusă coruperii, ci doar Dumnezeu, de la care pogoară „*toată darea cea bună și tot darul desăvârșit*” (Iac. 1,17), pentru că numai El cunoaște, ca Unul care l-a zidit pe om, trebuințele sale profunde. Aici nu i se poate satisface deplin nevoia de sens. Pentru Chromatius Ilie este chipul lui Hristos, iar femeia dimpreună cu fiii ei reprezintă poporul ales și neamurile laolaltă. Chiar dacă poporul avea Legea și profeții, ca pe o pâine spre hrană, totuși se simțea lipsa Pâinii vieții, deoarece Legea nu era capabilă să desăvârșească pe om. Numai Dumnezeu întrupat era în stare să restaureze din interior firea omenească, adică s-o asigure de fericirea (hrana deplină) și eternitatea ei.

¹⁰ Elementele de bază ale alimentației oamenilor (grâul, făina, vinul, untdelemnul, apa etc.) sunt sfințite prin rugăciuni ale Bisericii. Din grâu se face făina, iar din făină se frământă pâinea care

prin care este dată nouă ploaia cerească a binefacerilor. Căci aceasta a zis Ilie către femeie: „Nu-ți va scădea făina sau untdelemnul până ce Domnul va aduce ploaia pe pământ” (III Rg. 17,14). Ne-a adus Domnul și Mântuitorul nostru ploaie din cer, adică propovăduirea evanghelică, prin care a revigorat, cu apele dătătoare de viață, inimile sterpe ale neamului omenesc, întocmai ca un pământ însetoșat.

Prin urmare, deoarece suntem hrăniți cu acest fel de mâncare cerească, nu trebuie să ne plângem de osteneala postului; ci mai degrabă să zicem către Domnul ceea ce a grăit profetul în psalm: „Cât de dulci sunt pentru gâtlejul meu cuvintele Tale, Doamne, mai mult decât mierea și fagurele în gura mea” (Ps. 118,103). Ca văzând Domnul evlavia credinței noastre în fața Lui, să ne răsplătească pe noi cu harul Său ceresc și cu toate bunătățile duhovnicești.

„întărește inima omului” (Ps. 103,17); uleiul este produsul zdrobirii semințelor de floarea-soarelui sau al altor plante oleaginoase și reprezintă bucuria sau contemplația în Duhul Sfânt (Ps. 22,6; 140,5). Toate acestea sunt aduse de cei credincioși lui Dumnezeu, ca ale Sale dintru ale Sale, spre a fi binecuvântate, adică sfințite prin puterea lui Hristos, care a înmulțit pâinile în pustie spre săturarea oamenilor. De altfel acesta e și conținutul slujbei litiei încadrată în oficiul vecerniei: să ceară stăruitor mila și bunătatea lui Dumnezeu. Despre untdelemn, ca expresie a veseliei și bucuriei duhovnicești, vorbește Sf. Vasile cel Mare în felul următor, referind zicerea psalmistului la persoana lui Hristos: „Pentru că trebuia să înfățișeze ungerea cea preînchipuitoare și pe arhierii și împărații preînchipuitori, a fost uns cu adevărata ungere trupul Domnului, prin locuirea în trupul Lui a Sfântului Duh, Care a fost numit untdelemn de bucurie... Bine a fost numit Duhul „untdelemn de bucurie”, pentru că unul din roadele cultivate de Duhul Sfânt este bucuria” (*Tâlcuire duhovnicească la Psalmi*, trad. de pr. prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2006, pp. 171-172).

CHROMATIUS DE AQUILEEA

Începutul cuvântului Sf. Augustin despre ceea ce se zice: „A făcut Dumnezeu lui Adam și femeii sale haine de piele”(Fac. 3, 21)

Sermo XXXVIII

1. Am auzit în lectura dumnezeiască, atunci când a fost citită, cât de mare har al lui Dumnezeu a fost în jurul omului chiar după încălcarea recomandării.¹ „Și a făcut, zice, Dumnezeu lui Adam și femeii sale veșminte de piele și i-a îmbrăcat pe ei” (Fac. 3,21), căci erau amândoi goi după săvârșirea păcatului. Deoarece pierduseră hainele rușinii, fiindcă au dat ascultare diavolului, care grăia prin șarpe, mai mult decât poruncii Domnului. De aceea erau goi, fiind dezbrăcați de veșmântul harului lui Dumnezeu și de îmbrăcămintea evlaviei Sale. Căci cel care nu e îmbrăcat în harul lui Dumnezeu, chiar de-ar avea multe haine, e gol de orice bine. Din acest motiv nu fără folos a făcut Dumnezeu lui Adam și femeii lui veșminte de piele și i-a îmbrăcat pe ei, ca să arate harul patimii lui Hristos, deoarece neamul omenesc lipsit de harul lui Dumnezeu nu putea să se îmbrace altcumva decât numai în patima Domnului Hristos; de unde întreaga lume a fost răscumpărată și eliberată de sub veșnica damnare și moarte.

2. Chiar și Scriptura a adăugat aceasta: deoarece Dumnezeu a trimis pe Adam din paradis ca să nu-și întindă mâna la pomul vieții și să mănânce din el și să trăiască în veci (Fac.3, 22-23). Nu fără pricină Dumnezeu l-a oprit pe om să trăiască în veci, el care disprețuise recomandările mântuirii veșnice încredințate sieși spre păstrare; și de aceea Dumnezeu i-a interzis lui să se atingă de pomul vieții ca să nu viețuiască într-o eternă pedeapsă. Căci dacă omul nu ar fi fost răscumpărat din păcat și ar fi gustat din pomul vieții, ar fi trăit, într-adevăr, în veșnicie, dar nu în slavă, desigur, ci într-o eternă pedeapsă. De unde a trebuit ca oamenii, datorită călcării sfatului de mai înainte, să fie pedepsiți cu pedeapsa morții și astfel să fie (re)chemați la har.² În sfârșit, ceea ce nu a putut asigura

¹ Folosim și noi, urmând traducerii pr. prof. dr. Dumitru Fecioru a „Omiliilor la Facere” ale sf. Ioan Hrisostom, pentru termenul „mandatum,-i” opțiunea „recomandare” sau „sfat” ca fiind mai nuanțată și arătând marea cinste pe care Dumnezeu i-a acordat-o omului când l-a povățuit ca pe un prieten iubit.

² Moartea, în primul rând cea a lui Adam, a fost un leac (remediu). În acest punct, Chromatius este un discipol al lui Ambrozie, el însuși tributar lui Origen, cum au arătat H. C. Puech și P. Hadot în „Convorbirea lui Origen cu Heraclid” și „Comentariul sf. Ambrozie la evanghelia sfântului Luca”, Vigiliae Christianae, t. XIII (1959), p. 204 s. „Non enim pro poena Dominus, sed pro remedio dedit mortem”. „Mors pro remedio data est, quasi finis malorum” (De excessu fratris, II, 37-39); a se vedea, de asemenea, Sacr. II, 17; In Luc., VII, 110; De Cain et Abel, II, 10, 35.

omului atunci pomul vieții în rai, a săvârșit patima lui Hristos și a redobândit harul pierdut prin lemnul crucii, care atunci nu a putut fi recâștigat prin pomul vieții....

RECENZII

**IOAN MARIN MĂLIŢĂŢĂ: PENTARHIA - PENTARHIAS,
VOL. II/1 si II/2”**

**Prof. V. Maria NEAGU,
Bucureşti**

Părintele Arhimandrit dr. Ioan Marin Mălinaş publică, în editura Presa Universitară Clujeană, volumul al II-lea al impunătoarei sale lucrări despre Pentarhie, concepută ca o trilogie, deşi fiecare din cele două volume apărute până acum (primul la începutul anului 2006) are două tomuri.

Tomurile celui de al doilea volum se intitulează „*Biserica Catholică Ortodoxă și patriarhii acesteia până în secolul al VIII-lea. Între moștenirea Chalcedonului și încercarea de codificare a dreptului canonic prin Sinodul quinisex 691-692*”, respectiv: „*Regeste imperiale și patriarhale privitoare la Sinoadele Ecumenice, 325 – 787*”, care vor fi urmate de un alt volum, II/3.

Manualul de Istorie Bisericească Universală cunoaște pentru mileniul I trei mari epoci: primele trei secole, 1 – 325, epoca sinoadelor ecumenice, 325 și 787, și secolele VIII-XI, 787 – 1054, iar istoria Patriarhiei Ecumenice a Constantinopolului cuprinde două etape, a celor șapte sinoade ecumenice, 325-787, și a Pentarhiei, și etapa 843-1204, precizează autorul în prefața cărții. Cât despre volumul II din Pentarhie, acesta prezintă lista patriarhilor, precum și situația Bisericii din Patriarhiile Constantinopolului, Alexandriei, Antiohiei, Ierusalimului și a Catolicozatului Asirian (impropriu numit „nestorian”) până la sfârșitul secolului al VII-lea.

Ținând cont de evoluția istorică și canonică a celor patru mari grupuri sau ramificații ale Bisericii: asirieni („nestorienii”), monofiziți, ortodocși și latini (romano-catolici), autorul consideră că se poate vorbi de patru feluri de „ortodoxii”: preefesiană, precalcedoniană, latină și romeică sau bizantină (acestea două fiind calcedonienii), dar lansează și afirmația că, de fapt, deciziile de la Chalcedon, din 451, nu au fost aplicate în deplinătatea lor nici până astăzi. Astfel, asirienii au receptat doar primele două sinoade ecumenice, Niceea 325 și Constantinopol, 381, monofiziții acceptă și al treilea sinod ecumenic, de la Efes, 431, iar cele două Biserici calcedoniene au receptat în mod diferit deciziile din 451: Biserica Ortodoxă (romeică sau bizantină) a acceptat învățătura diafizită, privitoare la cele două naturi ale lui Iisus Hristos – divină și umană, dar a pus și

pune accentul pe firea divină; de aici – reprezentarea trupurilor spiritualizate ale sfinților, aversiunea față de trup, stâlpnicii, scrupulozitatea excesivă față de păcat, cuminecarea rară și ca o coroană a vieții spirituale etc.; Biserica Latină a acceptat formal Chalcedonul, dar pune accentul pe firea umană a Lui Iisus Hristos – de unde reprezentarea foarte umanizată a sfinților, statuile, accentul mai mare pe Craciun și pe Sfintele Paști, adică pe Naștere și nu pe Înviere, cuminecarea deasă, accentul pe autoritatea petrină a primatului, respingerea canonului 28 etc. Pentarhia reconfirmată și proclamată în mod festiv la Chalcedon nu a fost agreată la Roma Veche, de teama știrbirii privilegiilor petrino, adică a primatului.

Convingerea autorului este că „*modul diferit de receptare și aplicare a deciziilor de la Chalcedon a programat și ruptura dintre greci și latini, constituind germenii schismei de la 1054, recte 1204*”. Cu alte cuvinte și mai deslușit spus: nestorienii sunt criptoefesini; monofizitii sunt cripto-chalcedonieni, ortodocșii sunt criptomonofiziți (pun accent pe firea divină a lui Iisus Hristos), iar catolicii sunt criptoarieni (pun accent pe firea umană a lui Iisus Hristos).

O altă precizare importantă pe care o face Arhim. Ioan Marin Mălinaș este aceea că înainte de încheierea acestei lucrări a primit cartea Părintelui diacon prof. dr. Ioan Ică jr., „*Canonul Ortodoxiei I, Canonul Apostolic al primelor secole*” (Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, 1039 p.), unde este explicată noțiunea de „Biserica Catholică Ortodoxă”, pe care o acceptă și o aplică ca termen tehnic în lucrarea de față.

Un capitol de mare interes este și acela intitulat „*Despre Islam în contextul etniei arabe, siriene, copte și persane, cu subcapitolele Cronologia Islamului până în secolul al VIII-lea, Instituția Califatului Ereditar (632-661) și Electiv (661 – 1924), Creștinism și Islam în primele secole de coexistență*” etc.

În prima fază de extensiune a Califatului Arab, în teritoriile creștine și din cadrul Imperiilor Bizantin și Persan, trebuie să remarcăm o simbioză creată între islam și monofiziți, cu justificări și interese proprii, de fiecare parte: monofiziții, preferau stăpânirea arabă, din ură față de romei și față de deciziile Chalcedonului, impuse de împărații de la Constantinopol, la care se adaugă fobia elenismului. Califii arabi aveau nevoie de monofiziti, de etnie arameică, arabă sau arabofoni, pentru că nefiind greci și urându-i pe aceștia, contribuiau la consolidarea stăpânirii islamice în fostele teritorii imperiale. În momentul în care musulmanii au devenit majoritari, relațiile lor cu monofiziții au cunoscut o nouă formă de desfășurare. În Imperiul Persan, situația a fost alta: acolo zoroastrienii îi persecutau pe creștini și după anul 640, persecutorii și persecutații au avut aceeași

soartă, din partea noilor stăpâni, cuceritorii Califatului Arabo-Musulman. Așa se explică și gestul monofiziților din Alexandria, care, după anul 641, adică după retragerea armatei bizantine, din oraș, au deschis de bună voie porțile orașului, predându-se noilor cuceritori, în speranța că aceștia, „*nu vor fi mai răi decât bizantini*”.

În întregul ei cartea este remarcabilă prin bogăția de documente pe care le conține, putând fi, fiecare în parte, sursa altor cărți ale aceluiași autor sau ale celor care se vor dedica unui subiect sau altul.

**IOAN MARIN MĂLINAȘ: DYPTICON OR PATRIARCHAL
AND IMPERIAL CHRONOLOGY**

**Prof. V. Maria NEAGU
București**

“(…) Ioan Marin Mălinaș presents the researchers in history and critics his tenth book entitled “Dypticon or Patriarchal and Imperial Chronology”, designed to begin a trilogy of the Pentarchy (the system of the five leaders or patriarchs, in the first Christian millennium: Old Rome, Constantinople – New Rome, Alexandria, Antioch and Jerusalem), of the Old Orientals (Assyrians, Copts, Armenians, Syrians, Ethiopians etc.), of the autocephalous and autonomous Primates in the pre and post imperial epoch – 1453 – of the Greek Catholics of all ethnic groups and rites, as well as of the Patriarchs of Latin Rite imposed by the crusaders in Constantinople and Christian Orient.

The work is also the first scientific chronology of World Church History in the Romanian Theological literature, useful both to the Faculties of Theology and to those of arts.

In order to have a better placement of the local hierarchy in the epoch, in the state and ethnic context, the second part of the work by Ioan Marin Mălinaș provides an “imperial chronology” of the leaders of Constantinople, of the Ottoman sultans, of the caliphs, of the Persian shahs, of the Armenian and Georgian kings, of the Bulgarian and Serb tsars, of the emperors and Latin principles, installed by the crusaders in Constantinople and in the Near East, etc.

The chronological lists in this work are preceded by forewords followed by comments, which emphasise various aspects in the history of the patriarchs, synods or church, political, cultural or administrative centres in the Orient. Due to this work we shall have a detailed chronology of the popes in the Romanian literature from now on.

In conclusion, besides the chronological lists of the hierarchs of the Romanian Orthodox Church (and of the Greek Catholic Church) drafted with much competence by Rev. Prof. Dr. Mircea Păcurariu from Sibiu, the chronological lists of the Roman Catholic bishops and United Armenians in Transylvania and all over Romania, of the Evangelical, Reformed, Unitarian bishops and of the great rabbis in the great Principality of Transylvania, recently

drafted by His Excellency Dr. Jakubinyi Gyorgy, Roman Catholic Archbishop of Alba Iulia, the Dypicon or patriarchal and imperial chronology of Ioan Marin Mălinaş provides the researchers with the hierarchic structure of the entire Church or of the World Church, starting with the epoch of the Saint Apostles until nowadays.

It is a strictly specialised work and an instrument of work indispensable to any researcher of World Church History, of Byzantinology, Patrology of even of lay history, so that we recommend it to all those interested, and wish every success and new scientific achievements to its author.”

The foreword that His Eminence Nicolae ends “with hierarchic blessings” is dated Timișoara, the feast of the Three Saint Hierarchs, 30 January 2006

The book was published by Clujana University Press, Cluj-Napoca, 2006, 398 A4 pages.

„STUDIA UNIVERSITATIS SEPTENTRIONIS –
THEOLOGIA ORTHODOXA”
Anul II, Nr. 1, ianuarie-iunie 2010

SOMMAIRE

EDITORIAL

- Interview avec le Professeur de Théologie George ALEXE,
Detroit, Etats-Unis* p. 5

THEOLOGIE BIBLIQUE

1. **Justin HODEA, P.S.**, *La Dimension prophétique de l'activité
de Jean Baptiste dans la description des Evangiles
synoptiques* p. 15
2. **Vasile BORCA**, *Considerations avec cronologie l'Ancien Testament*..... p. 49
3. **Ginel A. IVAN**, *La Création. L'Unité et sa valeur
à travers la Révélation biblique* p. 57

THEOLOGIE HISTORIQUE

- Valerian MARIAN**, *Accents de l'activité homilétique du clergé
de la Moldavie et de la Valachie pour soutenir la réalisation
de l'Union des Principautés Roumains* p. 97

THEOLOGIE SYSTEMIQUE

- Adrian Gh. PAUL**, *Eléments doctrinaires de nature sothériologique
Dans la théologie du Saint Irinée de Lyon*..... p. 121

THEOLOGIE OECUMENIQUE

- Jean Paul II**, *Familiaris Consortium* p. 171

ASISTENCE SOCIALE ET PSYCHOTERAPIE ORTHODOXE

1. **Adriana F. CĂLĂUZ**, *l'Analyse de la supervision dans l'Assistance
Sociale et Psychotérapie*p. 217
2. **Tănase Ion FILIP**, *Eléments de psychotérapie orthodoxe* p. 233

TRADUCTION

1. **R.P.C. RANSON**, *La Doctrine du Saint Basil le Grand, Sur la Sainte
Tradition, dans sa relation avec le Saint Esprit, Traduction
de l'anglais en roumain par Claudiu POP*..... p. 249
2. **Chromatius de Aquileia**, *Prêches, traduction du latin*

en roumain par Marius BUDEA.....	p. 265
COMPTE-RENDUS	
1. IOAN MARIN MĂLINAȘ : <i>Pentarchie – Pentarhias</i> , vol. II/1 et vol. II/2, Prof. Maria V. NEAGU.....	p. 293
2. IOAN MARIN MĂLINAȘ : <i>Dypticon or Patriarchal and Imperial Chronology</i> , Prof. Maria V. NEAGU	p. 297

REVISTA

“*STUDIA UNIVERSITATIS SEPTENTRIONIS* –*THEOLOGIA ORTHODOXA*”

Apare cu binecuvântarea Înalt Preasfințitului **Justinian Chira**,
Arhiepiscopul Maramureșului și Sătmarului

și

a Preasfințitului **Justin Hodea Sigheteanul**
Arhiepiscopul Maramureșului și Sătmarului

și

cu sprijinul financiar integral al

SOCIETĂȚII
“ASOCIAȚIA DE STUDII TEOLOGICE ORTODOXE
DIN ROMÂNIA”
(SSTOR)

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sunt rugați să-și păstreze copie de pe manuscrisele (dactilografiate sau pe support electronic) pe care le trimit redacției revistei “*Studia Universitatis Septentrionis – Theologia Orthodoxa*”.

Abonamentele se fac la sediul Redacției din incinta Catedrei de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială din Baia Mare, Str. Crișan nr. 5-7, jud. Maramureș, sau la sediul Asociației **SSTOR** din Baia Mare, Str. Valea Roșie, Nr. 2, contraevaluarea lor depunându-se în Cod IBAN: **RO14RNCB0182034083210004**, cu mențiunea: pentru “*Studia Universitatis Septentrionis – Theologia Orthodoxa*”, revista Catedrei de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială din cadrul Universității de Nord, Baia Mare.

Redacția: Editura Universității de Nord, Baia Mare, Str: Dr. Victor Babeș, nr. 62A, cod: 430083; Tel: +40-262-218922; Fax: +40-262-276.153;
E- mail: **rectorat@ubm.ro** sau pe pagina web **www.ubm.ro**

Administrația: Tipografia S.C. Designprint S.R.L.; 4800 Baia Mare, Str. Victor Babeș, nr. 3/2; Tel: 0740417892; E-mail: **designprint_ro@yahoo.com**

Sediul Catedrei de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială din Baia Mare, Str. CRIȘAN, Nr. 5-7, Jud. Maramureș, pagina web a Catedrei de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială este: **http://tas.ubm.ro**