



REVISTA CATEDREI DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
ȘI ASISTENȚĂ SOCIALĂ - BAIA MARE

STYDIA UNIVERSITATIS
SEPTENTRIONIS -
THEOLOGIA ORTHODOXA

Anul I, Nr. 2, iulie-decembrie, 2009

**STUDIA
UNIVERSITATIS
SEPTENTRIONIS
THEOLOGIA ORTHODOXA**

**Anul I, Nr. 2
iulie-decembrie / 2009**

**UNIVERSITATEA DE NORD BAI A 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 I • Nr. 2
Editura Universității de Nord
Baia Mare 2009

2009 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 I, Nr. 2, iulie-decembrie 2009**

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

SUMAR – CONTENTS – SOMMAIRE – INHALT

EDITORIAL

- Adrian Gh. PAUL**, *Fenomenul actual al secularizării și posibila lui depășire* p. 5

TEOLOGIE BIBLICĂ

1. **Justin HODEA**, *Tradițiile despre Ioan Botezătorul în lucrarea lui Josephus Flavius „Antichități Iudaice” și în literatura necreștină* p. 21

TEOLOGIE ISTORICĂ

1. **Cristian ȘTEFAN**, *The Definition of Calcedon. Considerations the Relevance of the Christological Dogma Today* p. 51

TEOLOGIE SISTEMATICĂ

1. **Adrian Gh. PAUL**, *Mișcarea isihastă și rugăciunea lui Iisus în spiritualitatea răsăriteană (partea a II-a)* p. 63
2. **Vasile BORCA**, *Știința la porțile absolutului. Reconsiderări asupra religiei* p. 85
3. **Stelian GOMBOȘ**, *Despre relația dintre rațiune și credință în teologia Sfântului Vasile cel Mare* p. 97

TEOLOGIE PRACTICĂ

1. **Ștefan POMIAN**, *Participarea naturii la descoperirea și manifestarea sacrului și la liturghisire* p. 111
2. **Valerian MARIAN**, *Expunerea învățăturii de credință ortodoxe despre Sfânta Treime în creația iconografică a Sfântului Ioan Damaschin* p. 133

THEOLOGIA OECUMENICA

1. **Mariana GHERGU**, *Carta drepturilor omului* p. 153
2. **Ioan Paul al II-lea**, *Familiaris Consortium* p. 169

TEOLOGIE SOCIALĂ

1. **Marius NECHITA**, *Variabilitatea persoanelor de vârstă a treia* p. 187
2. **Julia MRAVIOV**, *Procedura de determinare a Statului membru responsabil în cazul solicitanților de azil din România* p. 201
3. **Ioan Șt. TOHĂȚAN**, *Modalități de prevenire și combatere a violenței în familie* p. 205

MISCELANEEA

1. **Tănase Ion FILIP**, *O altă abordare a relației dintre Biserică și Mass-media* p. 223

TRADUCERI

1. **Demetrios J. CONSTANTELOS**, *Irineu al Lyonului și părerea lui centrală asupra naturii umane* (Pr. conf. dr. Adrian Gh. PAUL) ... p. 243
2. **Olivier CLEMENT**, *Note asupra „teologiei istoriei” la Sfântul Irineu al Lugdunumului* (Masterand Marius BUDEA) p. 255

RECENZII

1. **Adrian Gh. PAUL**, *Episcop Justinian Chira, Mănăstirea „Sfânta Ana” Rohia – Monografie*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmăruului, Baia Mare, 2009, p. 279

SOMMAIRE p. 283

EDITORIAL

Fenomenul actual al secularizării și posibila lui depășire

Se tot vorbește astăzi de secularizare și trebuie să recunoaștem că este un fapt sau un fenomen contemporan, desigur unul dintre cele mai complexe și mai provocatoare pentru credința și spiritualitatea creștină în general. Secularismul ca stare de spirit caracterizat prin autoafirmarea greșită și obsesivă a omului în raportul său cu Dumnezeu și cu lumea, ieșit din sfera sfințitoare și plină de har a comuniunii de iubire a Bisericii, a devenit o caracteristică a civilizației occidentale moderne care tinde nestăvilit să se impună și să se universalizeze.

În Occident, după un mileniu de războaie religioase și de “pedagogie a fricii”, așa cum se exprimă Patriarhul ecumenic Bartolomeu I al Constantinopolului¹, revolta împotriva totalitarismului clerical suscită revendicarea așa-numitelor „drepturi ale omului”. Declarațiile drepturilor omului fundamentate la sfârșitul secolului al XVIII-lea au rădăcini creștine, dar se opun instituției eclesiastice. Leszek Kolakowski spunea: „*creștinii fără Biserică*” au jucat un rol important în elaborarea acestor “declarații”, ceea ce a făcut din Reformă un preambul către fenomenul desacralizării, prezentată fiind ca un fel de “iudaism mai emancipat” sau un “umanism” rămas deschis valorilor evanghelice în vederea stabilirii “statului de drept”. Astfel, în fața gândirilor totalizatoare, fenomenul evanghelic promovat foarte subtil de Reformă, rămâne să fie activ sub forma unor “democrații” mai mult sau mai puțin echilibrate, sau în socialismul asociativ, acel “creștinism din afară” al țărilor estice europene².

Uneori complexă, alteori tragică, modernitatea europeană s-a născut astfel dintr-o dublă opoziție: aceea a “drepturilor” lui Dumnezeu împotriva omului și aceea a “drepturilor” omului împotriva lui Dumnezeu. Tentată de prometeism, creația sau făptura umană, conștientă de sine și liberă, se ridică împotriva lui Dumnezeu, deseori conceput ca un Dumnezeu-jandarm, ori Tată sadic și castrator.

Inaugurată sub auspiciile umanismului triumfător totalizator al Renașterii și continuată sub semnul umanismului raționalist al Reformei, Contrareformei și Iluminismului, modernitatea pare să sfârșească în pragul unei postmodernități revendicate sub auspiciile sau zodiile unui tot mai apăsător *antiumanism*. Iată succesul actual al filosofiei antiumaniste care ar trebui să ne dea de gândit! S-ar

¹ Cf. Olivier Clement, *Adevăr și libertate. Ortodoxia în contemporaneitate*, în trad. rom. de diac. Ioan I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu 1997, p. 134.

² Cf. *ibidem*.

părea că acest succes se datorează unei stări de fapt în care filosofia însăși a oglindit o anumită situație creată a omului de azi, ce-i grevează gândirea și pe care ea (filosofia) chiar o exprimă. De fapt, ea nu născoceste nimic, zice filosoful francez Michel Dufrenne: înainte de a gândi moartea omului, epoca noastră o trăiește. Mai mult, chiar omul își născoceste astăzi și o altă moarte: acolo unde crima încă nu s-a comis, se întrevede o sinucidere sau o abdicare – „*omul renunță să mai fie om*”³.

Treptat diferite domenii ale existenței – politic, social, economic și chiar religios – care nu au putut depăși lumea într-un mod radical așa cum se voia și nici nu au putut să se acomodeze definitiv la imanența pură a lumii, au încercat să scoată pe “piață” o variantă suportabilă spre “supraviețuire”, adică s-a format o “supranatură” umană sui-generis: cultura. Astfel a avut loc apariția unei culturi multiple, eterogene, deloc totale, o cultură critică prin esență față de ea însăși, niciodată sigură de propriile ei baze, străbătută și dinamizată de cercetare, polemică sau diversitate, ce a făcut să dea naștere la atât de binecunoscutele tensiuni, cât și elanuri deșarte.

”Născocind” cultura, omul devine mai uman, sau cel puțin așa se credea, adăugând ceva existenței sale naturale. Constantin Noica denumește cultura drept “...*cea mai adecvată modalitate de a subzista în condiția intervalului*” în condițiile în care umanitatea “*s-a rupt de instinct, dar nu a ajuns încă la sfințenie*”⁴. Deci, cultura este privită ca un domeniu care nu este autonom și autosuficient în sine, ci trimite “*spre altceva decât omul, pentru că mai trebuie ceva dincolo de cultură care să o susțină și să ne susțină pe noi înșine odată cu ea*”⁵. Cultura devine acea expresie în care rațiunea instrumentală se impune, fără să privească sau să admire raporturile dintre lucruri ori ordinea “cosmos”-ului, ci să transforme natura și să și-o împrăzieze. Dumnezeu devine prezentat ca unul care nu mai este “înnecat” într-o natură sacră, iar cuvintele Mântuitorului nostru Iisus Hristos: „*Împărăția Mea nu este din lumea aceasta*”, au eliberat domeniul secularului.

Teologul american Harvey Cox zicea: „...*lumea a devenit datorită primordială a omului și a responsabilității sale. Omul contemporan a devenit cosmopolit unde lumea nu este altceva decât o simplă cetate a sa*”⁶. În Occident,

³ Michel Dufrenne, *Pentru om*, Seuil, 1968, în trad. rom. la editura Politică, București 1971, p. 233.

⁴ Constantin Noica, *Modelul cultural european*, Edit. Humanitas, București, 1993, p. 33-34.

⁵ Cf. Andrei Pleșu, *Minima moralia*, Edit. Cartea Românească, București, 1988, p. 102.

⁶ Harvey Cox, *La cite seculiere. Essai sur la secularisation et l'urbanisation*, Casterman, Paris-Tournai 1968, p. 31.

dezvoltarea civilizației urbane și implicit eliberarea de sub tutela clericală ce s-a soldat cu distrugerea valorilor tradiționale ale religiei, a permis explorarea universului fizic și a “psyche-ului” omenesc. Astfel lumea “se dezvoltă”, dar în sensul că are din ce în ce mai puțin nevoie de normele religioase pentru a-și susține moralitatea sa. Abandonarea valorilor tradiționale duc la crearea unor societăți mai permissive, în care constrângerile sociale se relaxează. Apoi urbanizarea, nu face decât să creeze un orizont cu totul impersonal în care se multiplică relațiile funcționale, care urmărește cu o anumită doză de toleranță și anonimă să înlocuiască sancțiunile religios-morale. De aici și gravele consecințe, cum ar fi pierderea sensului și a curajului de a mai trăi, distrugerea simbolisticii tradiționale privitoare la relația dintre soți în spectrul căsătoriei, dar și al familiei, etc. Influența este devastatoare, întrucât civilizația producției nelimitate proletariază lumea a treia, în vreme ce societățile occidentale explodează din cauza șomajului și a gherilelor urbane. Așa se face că astăzi în Europa răsăriteană creștinii văd cum se prăbușesc culturile pe care credința lor le inspirase, unde arta de a trăi împreună o distruge vehement și cu brutalitate însuși banul (alternanța euro-dolar), și unde individualismul devine un atroce hedonism, deseori grosier. Biserica însăși este transformată într-un ghetou liturgic, în care credincioșii sunt mai degrabă “liturgizați” decât evanghelizați. Ortodoxia devine mai degrabă un semn de apartenență orgolioasă decât o credință personală plină de compasiune, integrată în sânul unei comunități “etnice” și pecetluită de un anume “folclor religios”⁷. Desigur că în acest fel Biserica nu mai poate îndruma lumea într-o manieră autoritară și integristă, întrucât ea nu este acceptată ca o instituție supraordonată care poate oferi soluții concrete și viabile pentru toate problemele lumii de azi. Treptat s-a pierdut din vedere faptul că numai *relația om-Dumnezeu* este cea care-i permite omului sesizarea și înțelegerea exactă a poziției sale reale în existență. Aceasta nu este alceva decât (vai!) un “naționalism religios ca formă ortodoxă a secularizării”.

Chiar dacă acest proces a început odată cu Renașterea, el s-a accentuat mereu în spațiul civilizației, culturii și spiritualității occidentale din epoca modernă, afectând grav și identitatea discursului teologic, cauzele fiind legate și de un anumit mod de a înțelege și interpreta teologia. În special teologii Reformei au reacționat și au insistat asupra “libertății” individului în relația cu teologia și cu instituțiile eclesiale pe care le slujea. Astfel se deschide calea procesului de secularizare care va insista nu atât asupra comuniunii vieții creștine, cât pe autonomia individuală și “emanciparea omului” sub autoritatea constrângătoare a

⁷ Cf. O. Clement, *op.cit.*, p. 137.

discursului teologic. Așa se face că principiul autonomiei și al individualismului constituie esența procesului de secularizare. Ca autoafirmare a omului în absența lui Dumnezeu, secularizarea produce adesea în suflete numai vid spiritual, fragmentare și însingurare, ce toate conduc rapid și eficient spre o adevărată criză spirituală și morală, o insecuritate existențială ce-i determină pe mulți să-și caute salvarea în noile mișcări religioase sau para-religioase și în tot felul de prozelitisme care nu fac altceva decât să manifeste profunda criză a lumii contemporane, criză care în mod paradoxal suscită dorul după o reală comuniune și nevoie de înnoire spirituală în acest început de mileniu III⁸.

Aici credem că trebuie plasată contribuția pe care o poate aduce însăși Ortodoxia lumii moderne, care recunoaște de altfel dezvoltarea adusă de progresele tehnico-științifice ale umanității seculare, dar subliniază că se pune accent prea mare pe valoarea excesivă a progresului material, progres care de cele mai multe ori vatămă viața spirituală a omului. Progresul uimitor al științei și al tehnologiei, prin preocuparea evidentă îndreptată asupra lumii exterioare omului, a pregătit fără doar și poate terenul pentru regresul vieții interioare și spirituale a omului, ca rezultat al “marginalizării” lui Dumnezeu. În virtutea unei autonomii a rațiunii umane, omul a devenit prizonierul lumii imanente și al legilor naturale, unde trăiește simțitor sentimentul îndepărtării de Dumnezeu, devenind astfel sclavul lumii sensibile, al unei lumi care-l desfigurează din punct de vedere spiritual.

Toată această “dezvoltare” l-a făcut pe omul european, că despre el este vorba, să aibă mai multă încredere în sine decât în Dumnezeu și să manifeste indiferență sau chiar ostilitate față de ordinea supranaturală. Însăși faptul cultural al timpului nostru nu este altceva decât apariția omului “areligios”, care refuză categoric transcendența și acceptă relativitatea realității, ajungând până acolo încât să se îndoiască de sensul real al existenței. În această nouă situație existențială, omul european se consideră pe sine însuși subiect și agent unic al istoriei în care el nu mai acceptă un alt mod de umanitate în afara propriei condiții umane. El se “realizează” pe sine însuși, dacă poate fi vorba de așa ceva, doar în măsura în care “se desacralizează” atât pe sine, cât și lumea în care trăiește. Marele gânditor Mircea Eliade scria în acest sens: “*Sacrul este obstacolul așezat în calea libertății omului*”. Omul occidental consideră că va fi

⁸ Pentru aprofundare în acest sens a se vedea Pr. Gheorghe Popa, *Comuniune și înnoire spirituală în contextul secularizării lumii moderne*, Edit. Trinitas, Iași, 2000.

liber abia atunci când va fi lichidat “ultimul zeu”⁹, ceea ce ne duce cu gândul la concepțiile deiste care-l considerau pe Dumnezeu a fi exterior lumii sau închis într-o transcendență inaccesibilă pentru om.

Aceasta este desacralitatea – forma negativă sau nihilistă a cuvântului sacru (sau sfânt). Sacrul exprimă legătura strânsă a omului cu Dumnezeu, ca pe o relație excepțională¹⁰. Dacă Mircea Eliade definește sacrul ca fiind un element constitutiv al ființei umane¹¹, atunci putem spune că prin desacralizare înțelegem tendința și acțiunea de eliminare¹², de golire a sacralului din conștiința și viața omului modern, întrucât acesta trăiește în lume ca și cum Dumnezeu n-ar exista¹³. În acest context, secularizarea este o noțiune și totodată o realitate strâns legată de desacralizare, fiind chiar consecința acesteia. Termenul de secularism (secularizare) vine din latinescul *saeculum-i* (neam, spiță, generație, timp nedeterminat, spiritual vremii) și a intrat în terminologia internațională prin filiera franceză, desemnând un fenomen de schimbare a mentalităților în spiritul vremii sau după moda timpului, ceea ce viza direct marginalizarea și eliminarea religiosului din cotidian. Așa s-a ajuns a se înțelege prin secularizare abandonarea valorilor spirituale, în primul rând a celor sacre și îmbrățișarea sau acceptarea valorilor trecătoare ale acestei lumi¹⁴.

Desacralizarea și secularizarea așadar sunt doi termeni care redau în fond o stare de fapt, o realitate sumbră, o “maladie” care a modificat mentalitatea și tradițiile popoarelor europene, legislația, modul de a înțelege familia, iubirea, sexualitatea, dar mai ales raportarea omului la moarte și la eternitate și, în fine, la Divinitate¹⁵. Deci, secularizare vine de „seculum” care înseamnă „lume”, o lume în sensul profan al cuvântului, nu lumea ca și creație a lui Dumnezeu. Un contact sumar cu termenul de secularizare impune deja o primă constatare: acesta este un termen polisemic. Astfel putem citi în Encyclopaedia Universalis: «Vicisitudinile cuvântului secularizare, atât de frecvent utilizat în zilele noastre în materie de

⁹ Vezi pe larg studiul introductiv al diac. Ioan I. Ică jr. din cartea lui Panayotis Nellas, *Omul-animal îndumnezeit*, Edit. Deisis, Sibiu 1999, pp. 7-15.

¹⁰ Pr. lect. univ. dr. Vasile Borca, *Omul – Încununare a operei de creație, natura și destinul său în lumina revelației biblice a Vechiului Testament*, Ed. Universității de Nord, Baia-Mare, 2007, p. 48.

¹¹ Cf. I. M. Stoian, *Dicționar religios*, Ed. Garamond, București, 1994, p. 243

¹² Pr. prof. dr. Ene Braniște, Prof. Ecaterina Braniște, *Dicționar Enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diacezană, Caransebeș, 2001, p. 421.

¹³ Pr. prof. Ilie Moldovan, *Darul sfânt al vieții și combaterea păcatelor împotriva acestuia*, Edit. I.B.M. al B.O.R., București, 1997, p. 25.

¹⁴ Pr. Ioan Bizău, *Viața în Hristos și maladia secularizării*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 5.

¹⁵ *Ibidem*, p. 22.

religie, circulația sa între franceză și germană, au reușit să-i dea un sens în aparență recent și împrumutat. Mai mult, acest pretins neologism, anglicism sau germanism, este însoțit de o polisemie care dă opoziții, excluderi sau recuperări doctrinale. El poate desemna trecerea în patrimoniul statului a bunurilor ce aparțin bisericilor sau mănăstirilor, dar și trecerea de la statutul de preot sau călugăr la cel de laic. De asemenea, acest termen a fost utilizat pentru a desemna un recul al religiei, asimilându-l cu termenii de laicizare, de decristianizare, de păgânizare și de locuțiuni cum ar fi extinderea necredinței sau a ireligiozității”.

Numai din această perspectivă putem spune că secularizarea este o mare primejdie pentru Biserică. Ea este aceea care îi falsifică adevăratul duh, adevărata atmosferă. Desigur, trebuie să spunem din nou că ea nu afectează Biserica, ci mădularele Bisericii, căci Biserica este adevăratul și Sfântul Trup al lui Iisus Hristos. De aceea ar fi poate mai bine să vorbim de secularizarea mădularelor Bisericii. Trebuie totuși să adăugăm că, din nefericire, există astăzi două curente neortodoxe precumpănitoare. Facem două greșeli mari în viața duhovnicească, care strică Predania Bisericii. Una este antinomianismul, adică respingerea Legii lui Dumnezeu în folosul unei libertăți rău înțelese, rânduirea de sine a vieții noastre; iar cealaltă este legalismul vieții duhovnicești, rânduirea vieții pe temeiul literei Legii, din pricina desprinderii noastre de trăirea duhului Legii. Nici unul dintre aceste curente nu înfățișează creștinismul autentic, căci promovează păreri greșite și antiortodoxe, militante fenomenului secularizării¹⁶.

Lumea secularizată promovează ca mentalitate și concepția nulibismului (*nullibi esse* – nu există nicăieri sau *non esse* – nu este, nu există). Nulibismul se referă la problema locului lui Dumnezeu în lume, la inexistența Sa în problematica lumii, la neîmplicarea direct și evident în cotidian, de unde ipoteza sumbră că nu e nevoie de Dumnezeu în lumea omului secularizat. Și cu toate că secularizarea nu te împiedică să crezi în Dumnezeu, căci nu este ateism pe față, dar te obligă să te porți ca un ateu. Căci a creat un dezechilibru lăuntric în om¹⁷. Aceasta ne face să înțelegem că desacralizarea și secularizarea sunt

¹⁶Arhim. Gh. Kapsanis, *Slujirea pastorală cu Sfintele Canoane*, Athos, 1967, p. 19.

¹⁷ Cf. Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, Ed. Nemira, București, 2000, p. 44. Dezechilibrul lăuntric al omului este la fel de evident în cele două ideologii sociale moderne, individualismul și colectivismul. Este vorba de faptul că lumea noastră nu pare a fi în stare să concilieze interesul particular, libertatea și drepturile individuale, cu interesul social, solidaritatea și drepturile comunității umane. În sistemele individualiste, omul este îndemnat să profite, să prospere cu indiferent ce preț, ajungându-se la grave decalaje sociale, iar în cele colectiviste este obligat să renunțe la drepturile sale în favoarea unor ipotetice interese ale comunității. În primul caz, este vorba de afirmarea unei libertăți fără spiritul solidarității -tinzând spre anarhie, spre

consecința firească a omului autonom, a omului care-și închipuie că are o suveranitate absolută, în virtutea căreia nu este responsabil față de nimeni și de nimic.

Conceptul de secularizare este utilizat pentru a desemna într-o manieră globală un reflux al religiei în societate, legat adesea de fenomenul modernității. De subliniat că acest concept nu este specific teologiei, el fiind împrumutat filozofiei și sociologiei. Pe ce ne bazăm atunci când vorbim despre un reflux al religiei? Pentru Hervé Legrand, există câteva manifestări care pot fi măsurate științific:

a) O primă manifestare este legată de separarea Bisericii de Stat. Să remarcăm că secularizarea era un scop politic și ideologic în țările blocului comunist din estul Europei, pe când în țările vest europene aceasta era consecința unei evoluții sociale. Vizibilitatea separării dintre Stat și Biserică în țările din estul Europei, marcate de regimurile comuniste, este neîndoielnică. În aceste țări, s-a observat o ostilitate a regimurilor marxiste vizavi de implicarea Bisericii în viața publică precum și un proces juridico-politic de separare dintre Stat și Biserică. După căderea regimurilor comuniste, țările din estul Europei se apropie din ce în ce mai mult de modelul vest european privind raportul dintre Stat și Biserică, chiar dacă aceste raportări diferă de la un stat la altul. Dorința acestor țări de a se integra în Comunitatea Europeană, ne face să anticipăm o accelerare a acestui proces.

Dar care este această raportare dintre Stat și Biserică în vestul european? Deși nu există constrângeri exterioare, construcția societăților vest europene nu se mai face în raport cu o referință explicită la o transcendență religioasă. Biserica încetează să mai gândească raporturile sale cu Statul în termeni de putere (putere temporală/putere spirituală; putere directă sau indirectă a Bisericii asupra Statului). Statele nu se mai confundă cu statele creștine și nu mai tolerează dominația instanțelor religioase. Rolul lor este legat de respectul libertății religioase individuale și sociale, precum și al limitei acestei libertăți religioase (problema sectelor). Statele moderne preferă în general să regleze juridic raportul cu instanțele religioase, respectând pluralitatea confesiunilor. Desigur așa cum remarcă Paul Valadier: „*Aceste afirmații devenite banale, nu sunt deloc banale.*”

transgresarea oricărei convenții sociale, iar în al doilea de afirmarea unei egalități fără libertate - tinzând spre anularea persoanei umane. (A se vedea Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Teologie și cultură*, Ed. Nemira, București, 2002, p. 12 ș.u.). Interesant e însă că aceste ideologii păcătuiesc în egală măsură prin faptul că vor să rezolve problemele dincolo de realitatea socială, a relațiilor interumane, prin sisteme capabile de impunere. (Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Biserică și societate*, Ed. Nemira, București, 2000, p. 32-33).

Comparația situației noastre cu cea a țărilor islamiste ne arată surprinzătoarea originalitate a tradiției noastre și sugerează deja că o astfel de separare, trăită pe “tărâm” creștin, adesea împotriva Bisericii, are fără îndoială ceva legat de creștinism”¹⁸.

b) O altă manifestare a refluxului religiei este privatizarea religiei. Paul Valadier leagă această manifestare de apariția tehnicii, a științelor, a experimentelor ce conferă o forță de evidență complexității realului. Delimitându-și metodele și frontierele, fiecare domeniu se particularizează, făcând loc ideii de o “știință a științelor” capabilă să ordoneze totalitatea cunoașterii. Religia se vede astfel relativizată: Teologia are menirea să prescrie cum se câștigă cerul, astronomia să explice mișcarea astrelor. Aceasta este schema perfectă a secularizării. Se observă o raționalizare a câmpurilor realului, a cărei derivă este raționalismul și scientismul¹⁹.

c) Un reflux al valorilor etice. Deja de la Kant încoace asistăm la construirea unei morale autonome în raport cu revelația, a cărei urmă o găsim până în zilele noastre. Acest reflux al valorilor etice se manifestă mai cu seamă în ceea ce privește divorțul, homosexualitatea, contracepția.

d) O altă manifestare a secularizării este recesiunea practicii religioase.

Toate acestea arată că nu putem să asociem modernității o dispariție a religiei. Paul Valadier remarcă o permanență religioasă care poate să ia forme diferite: forme sacrale pe care putem să le judecăm degradate (magia, ezoterismul, sectele,...), forme de adeziune vagi la o transcendență fără chip (crența în cealaltă lume, la o viață de apoi, la o finalitate ce nu poate fi reperată), sau forme ale căutării unui sens personal care nu face să înceteze proiectul modern al transformării, chiar dacă este contestat în principiul său²⁰. Dar omul modern și contemporan a transferat centrul de gravitate al lumii de la Dumnezeu la om, pentru a se simți autonom față de Divinitate, devenind chiar irascibil la mesajul divin sau considerând voința lui Dumnezeu ca pe un fel de atentat împotriva propriei lui libertăți. Sacrul a devenit principalul obstacol în calea libertății omului și el nu se simte liber decât în măsura în care elimină sacrul din viața și preocupările sale²¹.

¹⁸ Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, p. 46-47.

¹⁹ *Ibidem*, p. 51-52.

²⁰ *Ibidem*, p. 55-56.

²¹ Paul Valadier, *Société moderne et religion chrétienne*, în: Hervé LEGRAND, *Les évêques d'Europe et la nouvelle évangélisation*, Les Editions du Cerf, Paris, 1991, p. 212-229, apud Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, pp. 52-57.

În cultura și civilizația contemporană, prinsă și afectată de maladia secularizării, omul autonom își devine singurul izvor și ideal. Descentralizarea culturii moderne, adică ruperea ei de centrul spiritual religios, înseamnă fărâmițarea ei în varietăți individuale. În ansamblul lor, toate sistemele culturale dau impresia unui haos și a unei amare zădărnicii, care e soarta inteligenței autonome. Toate fenomenele decadente din creațiile moderne sunt expresii ale omului de azi, desfăcut de legăturile cu transcendentul, uitându-și destinul de dincolo de lume, care-i deschidea o perspectivă spiritual magnifică pentru înseși creațiile lui, pipernicindu-se astfel ca într-o carceră în condițiile de timp și spațiu terestru²².

Vladimir Lossky observă că modul în care omul modern s-a obișnuit să vadă lumea, fără contur, lipsită de centru și de semnificație teologică, un model al disoluției, s-a repercutat și asupra omului însuși; practic, el a devenit astăzi ceea ce a crezut despre lume că este. Această extindere în plan uman a modelului cosmologic s-a impus în pofida separației cartesiene între *res cogitans* și *res extensa*, separație caracteristică pentru noul mod de înțelegere, în care omul modern și-a imaginat relația cu realitatea înconjurătoare (model pe care Eliade îl numește trecerea din cosmos în istorie), model potrivit căruia demnitatea omului trebuia să fie perfect afirmată²³. Aceasta înseamnă, în final, să fi „monden”.

Dar ce se înțelege de fapt prin mondenitatea lumii? Prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, în persoana dumnezeiască a lui Iisus Hristos, Dumnezeu a adoptat definitiv lumea, în care și locuiește; lumea este acceptată de Dumnezeu și îi este dată autonomia ei ca lume, ca lume mondenă în devenire, ca istorie, ca și câmp de acțiune responsabilă a omului în vederea mântuirii sale. Dumnezeu face istoria împreună cu oamenii, dar prezența Lui nu este clară, vizibilă imediat, fără probleme; iar lumea, chiar dacă este adoptată definitiv, poate să recunoască dificil prezența lui Dumnezeu și, deci, poate intra în contradicție cu această adopție, să o ignore, să o contesteze; credința oamenilor este, astfel, răspuns la acest eveniment care s-a produs în istorie. Deoarece mondenitatea lumii este rodul adopției eliberatoare în Iisus Hristos, creștinii nu trebuie să refuze autonomia lumii, desigur trăită de o manieră ambiguă, ci să participe la această lume și să o ajute să fie ea însăși: adică distinctă de Dumnezeu și dăruită ei însăși de Dumnezeu.

²² Pr. lect. univ. dr. Vasile Borca, *Omul – Încununare a operei de creație, natura și destinul său în lumina revelației biblice a Vechiului Testament*, p. 52.

²³ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii Răsăritului*, Ed. Anastasia, București, 1998, p. 153-154.

Mondenitatea lumii (secularizarea) este un fapt pe care Biserica nu-l poate ignora, adesea înțeles ca și un proces împotriva credinței și care trebuie să fie jugulat. Lumea a devenit “mondenă” și, chiar dacă aparențele sunt înșelătoare, sfârșitul acestui proces nu este încă previzibil. Credința este legată de această mondenitate, fiind chemată să se înțeleagă în raport cu aceasta. Procesul secularizării nu mai este considerat din perspectiva lumii, ci din cea a credinței. Aceasta din urmă, nu este răspunsul la un eveniment trecut (Întruparea), ci participare activă la un eveniment care domină din interior istoria și lumea, ce le conferă un fundament și o determinare eshatologică.

Omul secularizat, însă, deși este capabil de spectaculoase performanțe științifice și tehnice, este marcat la nivel spiritual de o dificultate majoră: neputința de a simți cu adevărat prezența personală și iubirea lui Dumnezeu. Rațiunea fără credință devine irațională și absurdă, ea putând degenera oricând într-un libertinaj nociv prin care se instalează în lume sclavia spirituală, nonsensul și absurdul. Omul modern și secularizat a pierdut sensul armoniei cu care a fost creat, armonia lui internă, armonia cu natura, în esență și-a pierdut echilibrul, devenind un blazat, pe care nimic nu-l mai interesează, nimic nu-l mai emoționează. Pentru el singurele valori care-l mai atrag și-l preocupă sunt plăcerile pe care le-a idolatrizat, dar care nu-i satisfac exigențele fundamentale ale ființei sale. De aceea, el trăiește într-o agitație și o nemulțumire continuă ce-i marchează intensitatea crizei sale interioare. Una din cele mai grave consecințe ale agitației omului modern este incapacitatea de a medita și autorefecta la sine însuși, temându-se ca nu cumva reflecțiile să-i pună în față un autoportret înfiorător. Dorința de a construi o lume fără Dumnezeu, fără Biserică, s-a soldat prin distrugerea lumii, prin dezmembrarea și dezagregarea umanului, prin exacerbarea hedonismului și filistinismului ce duce la nonsens, la nebunie, la alienare. Asta înseamnă o lume care și-a abandonat valorile sacrului, care vine de niciunde și merge spre nicăieri²⁴.

Mai mult, omul monden secularizat a crezut că prin știință posedă „cheia cunoașterii” și prin tehnologie va „domina lumea”, trăind cu iluzia că poate fi stăpân al lumii. Dar el a ajuns prizonierul lumii imanente, în cadrul căreia și-a transferat cu totul existența, începând cu originea care a coborât-o în rândul ființelor inferioare lui și terminând cu menirea de a fi pentru „aici” și pentru „acum”. În acest sens, antropologia veacului este mai puțin interesată de promovarea valorilor spirituale, fiind preocupată de a reactiva impulsurile care țâșnesc din adâncul subconștientului uman, adică vitalismul, senzualitatea și

²⁴ Petre Țuțea, *Om – Tratat de antropologie creștină*, vol. I, Ed. Timpul, Iași, 1992, p. 234.

erotismul. Omul orbit de patimi devine prizonierul acestor forțe iraționale, care-l fac impulsiv, agresiv sau violent. Această antropologie „umanistă” a afirmat și a centrat omul într-un „antropocentrism subiectiv”, deconectându-l treptat de la relația cu Divinul, divinizând în același timp omul și umanul. Astfel, „umanismul” a ajuns să cunoască omul și să vadă în el doar un „obiect natural”, fără să mai recunoască în el un „subiect supranatural”²⁵.

„Umanismul modern” este marea tragedie a omului. Patosul acestui umanism constă în afirmarea superiorității omului, în zeificarea lui. Dar de îndată ce Dumnezeu este respins și omul divinizat, omul cade mai jos de uman, pentru că omul se află la înălțime doar ca imagine și asemănare a Ființei divine supreme, el nu este în mod autentic om decât ca fiu al lui Dumnezeu. Potrivit gânditorului român Emil Cioran, umanismul culturii contemporane poartă toate caracterele unei destrămări a omului, ale unei dezagregări interioare care a dat naștere unui „antinomism în lumea valorilor” și unui „vădit caracter de inconștientă”. Valorile produse de om nu au reușit să-i aducă acestuia o ameliorare și o integrare armonioasă, ci una contradictorie de multe ori cu tendințele lui²⁶.

Evident că Ortodoxia nu poate sta deoparte când vede aceste fenomene că „mișună” chiar sub ochii ei și nu întârzie să răspundă tuturor cu tot ceea ce are ea mai de preț: comorile moral-spirituale. Ortodoxiei nu-i este străin procesul secularizării, pe care ea încearcă să-l asimileze și reorienteze din interior. De aceea, grație mărturiei ortodoxe, Europa occidentală trebuie să-și găsească propriul „orient” lăuntric, pentru că abordarea problemelor doar sub aspectul economic, social sau politic este cu neputință; ele trebuie (re)considerate deopotrivă în profunzimea lor morală și religioasă. Secularizarea îl despoaie pe om în întregime, până la spaimă și uimire, până la alegerea ultimă între „ceea ce este” (adică „*chip*” al lui Dumnezeu ce tinde nestingherit spre „*asemănarea*” deplin actualizată cu Dumnezeu) și eflorescența derizorie a neantului, ceea ce și ridică întrebarea: Cum poate credința creștină să rămână prezentă în societatea secularizată?

Poate că promovând „gratuitul” și „inasimilabilul”, într-o lume în care totul se vinde, se cumpără și se schimbă, în care nimic nu are cu adevărat importanță, în care domină domnia capriciului, a sașietății și a unui fel de indiferență sătulă. Creștinismul autentic trebuie să-l așeze pe tot omul în fața a ceea ce nu folosește la nimic, dar care luminează totul; o realitate tainică în însăși

²⁵ Nikolai Berdiaev, *Sensul creației*, în trad. rom. de Anca Oroveanu, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 92-93.

²⁶ Emil Cioran, *Antropologia filozofică*, Ed. Pentagon-Dionysos, Craiova, 1991, p. 27-28.

evidența ei, pe care nu o putem cumpăra ori explica, ci doar admira și contempla. Numai atunci existența devine o adevărată celebrare euharistică, o sărbătoare pascală permanentă.

Desigur că Biserica nu are răspunsuri la toate întrebările, ea nici nu se definește printr-un cod de legi pentru a multiplica farmaceutic rețetele. Misiunea ei este aceea de a face societatea să gândească la porunca înaltă a iubirii, să-i aducă mereu aminte de posibilitatea sensului iubirii și de taina pruncului (acel “*De nu veți fi ca pruncii...*”). Aceste două arme trebuie să le pună în gardă împotriva oricărei fatalități tehnocratice ce conduce dictatorial cu barbarie; să aprofundeze setea de solidaritate reamintind mereu sensul Crucii lui Hristos, întru Care “eșecul” nu este niciodată definitiv, deoarece este vorba despre o “*împreună-îngropare ce ne duce din mormânt la viață*”.

Plin de încrederea credinței, omul autentic, omul credinței luptă cu “intemperiiile” lumii acesteia și se străduiește să dezvolte o reflecție înnoită asupra a ceea ce se numește “drepturile omului”, conștient fiind de *taina fratelui* propovăduită de creștinism, fiind “prieten” cu toți cei ce presimt adevărata taină a persoanei ființei umane. El îndrăznește să spună că această lume aparent închisă a fost și este deschisă spre zorii fără apus ai luminii Învierii. Astăzi ne aflăm în această lume călătorind cu toții, asemeni femeilor mironosițe, pe drumul Învierii pentru a-L căuta cu inimile pline de bucurie pe Cel care a dat un sens mai deplin întregi existențe, unde la capătul căruia ne așteaptă masa întinsă cu Hristos – Vițelul Cel gras, masa euharistică din Emaus, care face să ardă inimile noastre “*până ce ne vom odihni deplin întru El în Împărăția Sa*”. Astfel, datoria creștinului este aceea de-a comunica “construcției” europene un suflu înnoitor în perspectiva „divino-umanității”, a timpului în care Dumnezeu Se descoperă în om, iar omul se împlinește în Dumnezeu. Căci pentru aceasta Dumnezeu se face Om în om în mod permanent, pentru ca omul să poată deveni nu mai puțin Dumnezeu în mod permanent prin ajutorul haric al lui Dumnezeu dobândit în Biserică prin intermediul Sfințelor Taine. Toate lucrările omului în lucrarea sa de participare la tot ceea ce este bine prin fire, îl determină să participe treptat și tot mai profund la însăși viața dumnezeiască. Cu cât se depășește pe sine intrând la/în Dumnezeu prin ajutorul haric al lui Dumnezeu, cu atât mai mult omul devine mai uman sau mai om, unde se percepe puterea acestui dar reciproc care îl îndumnezeiește pe om pentru Dumnezeu, prin iubirea de Dumnezeu, și-L face pe Dumnezeu om pentru om prin însăși iubirea Lui față de om, tocmai ca prin

această schimbare Dumnezeu se face Om pentru îndumnezeirea omului, iar omul se face Dumnezeu prin har pentru Înnumenirea lui Dumnezeu²⁷.

Oricât s-ar zbate omul să-și definească condiția umană, aceasta nu poate fi înțeleasă și explicată plauzibil decât numai în raport cu Dumnezeu, fără de care omul nu poate fi definit și rămânând imperceptibil²⁸. Aceasta l-a determinat pe teologul grec Panayotis Nellas, în cartea sa "Omul-animal îndumnezeit", să numească om pe acela care „a ajuns departe de umanitate și a înaintat spre Însuși Dumnezeu”²⁹. Iată de ce pentru Ortodoxie esența și totalitatea Creștinismului, comoara cea mai de preț este "Persoana vie a Dumnezeu-omului Iisus Hristos Cel întrupat, înviat și înălțat, Care după Cincizecime a devenit Capul Trupului Său divino-uman, social, istoric și cosmic universal: Biserica"³⁰. Astăzi mai mult decât oricând, noi creștinii avem misiunea sfântă de a ajusta ascetic spiritul lumii de azi la spiritul eternității divino-umane a lui Hristos, pentru că El, Hristos Dumnezeu-Om, este înainte de toate și mai presus de toate și de toți. Numai astfel divino-umanitatea va apare ca un veritabil filtru teologic interpretativ în care omul credinței va putea privilegia creativitatea și simpatia personală în toate relațiile umane din sânul societății. Dincolo de responsabilitatea oamenilor politici, creștinii vor trebui să determine o adevărată "revoluție" a sensibilității și a stilului de viață, dar o revoluție care să permită sacrificiul liber și de bunăvoie al freneziei consumului, al exigențelor productivității pentru a regăsi mereu adevărata comuniune de viață în aceea a persoanelor, în care lumea, ca spațiu al existenței noastre să devină un adevărat "laborator al învierii".

Aceasta este credința noastră, adânc înrădăcinată în Hristos-Adevărul suprem, pe care noi nu-l contrazicem ci suntem pecetluiți de acest caracter al credinței și nădăjduirii noastre, convinși fiind că pe oamenii care cinstesc din toată inima pe Dumnezeu și-i slujesc cu dăruire, nimic nu poate să-i îndemne cu atâta putere la o idee comună, ca înțelegerea în învățătura de credință despre Dumnezeu³¹. În acest sens vom spune că spre deosebire de antropologiile

²⁷ Pr. lect. univ. dr. Adrian Gh. Paul, *Sensul revelator și spiritual al noțiunii de "teologie"*, în "Ortodoxia maramureșeană", anul VIII, nr. 8, 2003, Baia Mare, p. 231.

²⁸ Pierre Magnard, *Pascal sau Arta digresiunii*, în vol. *Omul-sinteze filozofice*, Ed. Antet, 1999, p. 234.

²⁹ Panayotis Nellas, *Omul-animal îndumnezeit*, p. 59.

³⁰ Cf. Arhim. Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeu-Om*, în trad. rom. de diac. Ioan. I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu 1997, p. 16.

³¹ Arhim. Serafim, Arhim. Serghie, *Ortodoxia și Ecumenismul*, Ed. Manastirea Slătioara, 1997, p. 8.

materialiste și imanentiste, antropologia religios-ontologic-teologică ortodoxă vizează „răpirea” Împărăției lui Dumnezeu, transformarea lăuntrică a omului și, prin el, în calitatea sa de „*inel de legătură*”, a cosmosului întreg și a lumii în Împărăție, precum și luminarea sa progresivă „*tot mai deplină, prin energiile divine necreate ale Dumnezeirii*”³². De fapt, Ortodoxia pune accentul pe revelarea unei antropologii teonome, în care omul își acceptă liber în credință și ascultare de Dumnezeu condiția de „*chip*” creat al lui Dumnezeu. Aceasta pentru că doar relația sa cu Dumnezeu este cea care-i permite omului sesizarea exactă a poziției sale reale în existență și singura care poate să-i reveleze misterul ultim al existenței sale. Acceptarea acestei condiții rezolvă mântuitor dubla antinomie de nedepășit a creaturalității umane în misterul omului, definit de Sfinții Părinți ca fiind „*îndumnezeirea*”, ca înfiere și naștere a sa după har³³ la Dumnezeu Tatăl prin Dumnezeu Fiul în Dumnezeu Duhul Sfânt. Omului, care spune despre sine însuși: „*sunt pământ și cenușă*” (cf. Fac. 18,27), „*vierme și nu om*” (cf. Ps. 21,6), Dumnezeu îi spune în Hristos: „*Sunteți dumnezei și fii ai Celui Prea Înalt!*” (Ps. 81,6; In. 10,34). Astfel taina îndumnezeirii ca înfiere harică a omului în Dumnezeu conciliază paradoxal atât dependența și finitudinea creaturală a omului, cât și destinul său ultim de participare la libertatea și infinitatea absolută a lui Dumnezeu. Omul devine „*dumnezeu după har*”, „*fiu al lui Dumnezeu*” în Hristos Fiul, ajungând „*conform chipului Fiului lui Dumnezeu*” (cf. I Cor. 15,49 și Col. 3,18) și „*prefăcându-se din slavă în slavă în același chip*” (II Cor. 3,18). Îndumnezeirea, așadar, concentrează și rămâne esența antropologiei biblice și patistice ortodoxe, relevând misterul ultim și adevărat al existenței ființei umane.

**Pr. conf. univ. dr.
Adrian Gheorghe PAUL**

³² Cf. Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, în trad. rom. de P.S. dr. Irineu I. Popa, Ed. IBM al BOR, București, 1996, p. 103.

³³ A se vedea B. Vîscheslavțev, *Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen*, artic. în „*Kirche, Staat und Mensch*”, Russisch-Orthodoxe Studien, Editions Genf, Paris, 1937, p. 345.

TEOLOGIE BIBILICĂ

**TRADIȚIILE DESPRE IOAN BOTEZĂTORUL ÎN LUCRAREA
LUI JOSEPHUS FLAVIUS „ANTICHITĂȚILE IUDAICE”
ȘI ÎN LITERATURA NECREȘTINĂ**

Doctorand (+) **Justin HODEA**
Arhiereu–vicar
Episcopia Ortodoxă Română a
Maramureșului și Sătmăruului¹

Abstract

La recherche historique concernant **Jean Baptiste** se concentre notamment sur les données du Nouveau Testament, et seulement une recherche superficielle se met en accord avec une autre source historique majeure, *Les Antiquités judaïques* de Flavius Josephus. Pour les recherches historiques, l'ouvrage *Les Antiquités judaïques* est également une source valide et valable. C'est la raison pour laquelle, dans un essai de corriger ce déséquilibre, nous abordons cette étude **des traditions** sur **Saint Jean Baptiste** en faisant référence à sa personne dans les *Antiquités judaïques* 18.116-19. En ce sens, le but de cet article est de surprendre ce que Josephus a affirmé sur Jean Baptiste et comment il est peint dans le texte; de même, nous nous proposons d'examiner la problématique de **l'authenticité** de ce texte particulier et d'évaluer **son fondement** en tant que source pour les données historiques sur Jean; nous voulons aussi établir si les traditions trouvées sur Jean Baptiste dans la **littérature non chrétienne ancienne** peuvent aider à notre investigation.

Introducere²

Cercetarea istorică cu privire la Ioan Botezătorul se concentrează în principiu pe datele din Noul Testament, și numai o cercetare superficială se

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

² Acest studiu reprezintă referatul P.S. Sale, Justin Hodea Sigheteanul, *arhiereu vicar* al Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmăruului, susținut în cadrul Școlii doctorale a *Studiului biblic al Noului Testament* al Facultății de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității Babeș-Bolyai, Cluj Napoca., în februarie 2008, sub coordonarea Pr. Prof. univ. dr. Stelian TOFANĂ, care a și dat avizul în vederea publicării.

acordă unei alte surse istorice majore, *Antichitățile Iudaice* a lui Flavius Josephus.³ Pentru cercetările istorice, lucrarea *Antichități Iudaice* este în mod egal o sursă validă și valabilă. Din acest motiv, într-o încercare de a corecta acest dezechilibru, începem acest studiu al tradițiilor despre Sf. Ioan Botezătorul cu o referință la adresa lui în *Antichități iudaice* 18.116-19. În acest sens, scopul acestui referat este: 1) de a observa ce a spus Josephus despre Ioan Botezătorul și cum este el portretizat în text; 2) de a examina problema autenticității acestui text particular; 3) de a evalua temeinicia acestui text ca sursă pentru datele istorice despre Ioan; și 4) de a stabili dacă tradițiile găsite despre Ioan în literatura necreștină veche, pot suplimenta investigația noastră.

I. Portretul lui Ioan Botezătorul în *Antichități Iudaice* 18, 116-119

1. Textul și contextul din *Antichități Iudaice* 18, 116-119

Stilul scrierii lui Josephus trădează încercarea de a imita stilul grec clasic (în mod special Thucydides)⁴ care îl îndreptățește să folosească numeroase construcții participiale și infinitive, precum și pe cele genitive absolute. Acest stil elaborează fraze lungi și complexe. În continuare redăm textul din *Antichități iudaice* 18.116-119 atât în versiunea greacă⁵ cât și în traducere românească.⁶

³ Spre exemplu, von **Joseph ERNST** (*Johannes der Täufer*, Berlin-New York: W. de Gruyter 1989, p. 252), afirmă în ceea ce privește descrierea lui Ioan Botezătorul: „Josephus bietet keine neuen Informationen, die äußeren Fakten stimmen mit dem Evangelium in den Grundzügen überein” [“Josephus nu oferă informații noi, tezele de mai sus corespund caracteristicilor de bază ale Evangheliei”]. Prin urmare, referiri la textul *Antichități iudaice* 18.116-19 se fac doar de 6 ori în indexul lucrării sale de peste 400 pagini.

⁴ **RAJAK, Tessa**, *Josephus: The Historian and His Society* (London: Duckworth, 1983) pp. 233-36.

⁵ Versiunea greacă a *Antichităților iudaice* este redată după ediția electronică *BibleWorks* 7.

⁶ Acest text apare tradus în limba română în lucrarea **JOSEPHUS, Flavius**, *Antichități iudaice II. Cărțile XI-XX. De la refacerea Templului până la răscoala împotriva lui Nero*, traducere, note și indice de nume de Ion **ACSAN**, Editura Hasefer, București, 2001, p. 454, sub următoarea formă: „Unii dintre iudei au fost de părere că Dumnezeu hărăzise pieirii oastea lui Herodes, ca să-i dea îndreptățita pedeapsă pentru executarea lui Ioan poreclit Botezătorul. Herodes a poruncit ca el să fie ucis, deși era un om ales, care îi îndemna pe iudei să cultive virtutea și să fie drepti unul față de altul, arătându-și evlavie față de Dumnezeu prin intermediul botezului. Atunci botezul va fi pe placul Domnului, fiindcă el va fi folosit nu numai pentru iertarea păcatelor, ci și pentru curățirea trupului de murdărie, ca și cum sufletele ar fi fost purificate mai înainte prin dreptate. Deoarece mulțimea se aduna de pretutindeni în jurul lui (așa de uimitoare era puterea de înrâurire a cuvintelor sale), Herodes s-a temut că prin marea lui autoritate asupra oamenilor poate să-i

<p>¹¹⁶ Tisi. de. tw/n VIoudai,wn evdo,kei ovlwle,nai to.n ~Hrw,dou strato.n u`po. tou/ qeou/ kai. ma,la dikai,wj tinume,nou kata. poinh.n VIwa,nnou tou/ evpikaloume,nou baptistou/</p>	<p>¹¹⁶ Unii dintre iudei au crezut că armata lui Irod fusese distrusă de către Dumnezeu, drept răzbunare (în mod sigur justificat) ca și compensație pentru Ioan Botezătorul.</p>
<p>¹¹⁷ ktei,nei ga.r dh. tou/ton ~Hrw,dhj avgaqo.n a;ndra kai. toi/j VIoudai,oi j kelev,onta avreth.n evpaskou/sin kai. ta. pro.j avllh,louj dikaios,nh kai. pro.j to.n qeo.n euvsebei,a crwme,noij baptismw/ sunie,nai ou[tw ga.r dh. kai. th.n ba,ptisin avpodekth.n auvtw/ fanei/sqai mh. evpi, tinwn a`marta,dwn paraith,sei crwme,nwn avllV evfV a`gnei,a tou/ sw,matoj a[te dh. kai. th/j yuch/j dikaios,nh proekkekaqarme,nhj</p>	<p>¹¹⁷ Pentru că într-adevăr Irod l-a condamnat la moarte, el fiind un om bun care le-a pretins iudeilor să pună în aplicare virtuțile și să fie drepecți unii cu alții și să fie pioși în fața lui Dumnezeu, și [în acest fel] să se unească prin botez. Pentru că [Părerea lui Ioan a fost că] în acest fel botezul va fi cu siguranță acceptat, [Dumnezeu] dacă [ei] [l]-ar folosi nu pentru a cere iertare pentru unele păcate, ci pentru purificarea trupului, deoarece sufletul fusese deja curățat prin actul de justificare.</p>
<p>¹¹⁸ kai. tw/n a;llwn sustrefome,nwn kai. ga.r h[sqhsan evpi. plei/ston th/ avkroa,sei tw/n lo,gwn dei,saj ~Hrw,dhj to. evpi. toso,nde piqano.n auvtou/ toi/j avnqrw,poij mh. evpi. avposta,sei tini. fe,roi pa,nta ga.r evw, kesan sumboulh/ th/ evkei,nou pra,xontej polu. krei/tton h`gei/ta i pri,n ti new,teron evx auvtou/ gene,sqai prolabw.n avnelei/n tou/ metabolh/j genome,nhj Ímh.Đ eivj</p>	<p>¹¹⁸ Și când alții se reuneau [în jurul lui Ioan] (pentru că au fost profund sensibilizați de învățăturile [lui]), Irod, pentru că se temea că marea sa convingere în fața oamenilor ar putea duce la un anumit gen de conflict (pentru că părea că ei ar face orice acesta i-ar sfătui) s-a gândit a fi mult mai bine, să-l execute [pe Ioan], înainte ca ceva radical să se întâmple, fiind primul care ia</p>

ademenească pe supușii lui spre revoltă (căci ei erau în stare să facă orice le zicea dânsul). I s-a părut mai cuminte ca, mai înainte de-a vedea încotro se îndreptau lucrurile, să-l înlăture din drum, fără să mai aștepte ca schimbările să ia o întorsătură primejdioasă și abia după aceea să albă remușcări, dându-și seama că era prea târziu să intervină. Datorită acestei suspiciuni, Herodes l-a pus pe Ioan în lanțuri și l-a trimis la fortăreața Machaerus, despre care am vorbit adineauri, spre a-l ucide. Iudeii erau convingși că pedepsirea omorului a dus la pieirea oștirii, pentru ca Dumnezeu să-și reverse mânia asupra lui Herodes.”

pra, gmata evmpesw.n metanoei/n	inițiativă, mai degrabă ca mulțimea să-și dea seama prea târziu, cauzând deja probleme.
¹¹⁹ kai. o` me.n u`poyi,a th/ ~Hrw,dou de,smioj eivj to.n Macairou/nta pemfqi.j to. proeirhme,non frou,rion tau,th kti,nnutai toi/j de. VIoudai,oij do,xan evpi. timwri,a th/ evkei,nou to.n o;leqron evpi. tw/ strateu,mati gene,sqai tou/ qeou/ kakw/sai ~Hrw,dhn qe,lontoj	¹¹⁹ Din cauza suspiciunii lui Irod, el [Ioan] după ce a fost legat la Machaerus (fortăreața menționată înainte), a fost executat acolo. Dar părerea Iudeilor [a fost] că distrugerea armatei fost consecința răzbunării pentru el [Ioan] deoarece Dumnezeu a dorit să-i provoace suferință lui Irod.

În cartea a 18-a a *Antichităților*, anterior descrierii lui Ioan Botezătorul, Josephus relatează evenimente sigure din istoria politică a Iudeei, Galileei și a națiunilor învecinate, accentuând în mod particular persoanele și evenimentele care au cauzat neliniște în rândul populației iudaice. Relatările sale includ pe Judas Gaulanitul și Saddok Fariseul conducând o revoltă împotriva înregistrării proprietății (18,1-9); a „patra filozofie” a Iudeilor începând cu Judas Galileanul, refuzând să se supună Romei (18,23-25);⁷ Samaritenii împrăștiind oase în templu, profanându-l (18,29-30); Irod Antipa construind Tiberias într-un cimitir, motiv pentru care Iudeii au obiectat din pricina necurățirii (18,36-38); poporul protestând împotriva introducerii de către Pilat a statuilor împăraților în Ierusalim (18,55-59); poporul obiectând împotriva folosirii de către Pilat a veniturilor de la Templu pentru a construi un apeduct pentru Ierusalim (18,60-62); Pilat răstignindu-L pe Iisus (18,63-64),⁸ și cu cruzime punând la cale o mișcare

⁷ Descrierea primelor trei filosofii iudaice, Fariseii, Saducheii și Esenienii, în 18.11-22 sunt oferite de către Josephus ca și un fundal pe baza căruia el introduce a patra filozofie, cf. *Ant.* 18.10.

⁸ Chestiunile privind autenticitatea operei *Testimonium Flavianum* nu sunt relevante aici. Pentru discuții și referințe din altă literatură, vezi **Emil SCHÜRER**, *History of the Jewish People in the Time of Christ*, vol. 1, (Edinburgh, 1886), 428-30; **Louis H. FELDMAN**, *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, (Berlin: de Gruyter, 1984) 679-703; **FELDMAN**, *Testimonium Flavianum*, “The Testimonium Flavianum: The State of the Question”, in R. F. Berkey and S.A. Edwards (eds.), 179-99.

condusă de către un Samaritean (18,85-87) pentru care el este degrevat din funcția sa (18,88-89).⁹

Este interesant de observat faptul că unele dintre aceste descrieri au la baza lor una din cele două teme relatate. Prima temă este că protestele Iudeilor pot fi percepute ca acțiuni legitime, în special în lumina dreptului legitim înnăscut al poporului. Populația Iudaică răspundea acțiunilor conduse, care le ofensau sensibilitățile. Cealaltă temă este aceea că uneori aceste proteste sunt înnăbușite de acțiuni excesive și crude întreprinse de cei cu autoritate.¹⁰

Contextul imediat premergător textului nostru descrie disputa care a izbucnit între Aretas IV, rege în Nabatea, și Irod Antipa, tetrarh în Galilea și Perea. Antipa s-a căsătorit cu fata lui Aretas, o unire care a avut ca rezultat o lungă perioadă de pace și stabilitate între aceste două regiuni. Cu toate acestea, Antipa s-a îndrăgostit de Irodiada, care în același timp, a fost soția fratelui său vitreg, Irod.¹¹ Irodiada a fost de acord să se căsătorească cu Antipa după ce acesta divorțase de prima soție. Soția sa, auzind de acest plan, imediat a revenit la tatăl ei, Aretas IV, și l-a informat despre planul lui Antipas. Deci, pacea dintre aceste două regiuni s-a distrus. Disputele privind delimitarea teritorială a celor două regiuni au dus la o bătălie la scară largă, armata lui Antipa fiind decisiv înfrântă. În plus, Josephus comentează despre această înfrângere în fragmentul care ne explică cum este interpretată de către Iudei: a fost răzbunare divină pentru executarea lui Ioan Botezătorul de către Antipa.

Din acest studiu observăm câteva moduri în care relatarea privind-l pe Ioan Botezătorul se adaptează într-un context mai larg. În primul rând, este o dovadă suplimentară care alimenta neliniștile în rândul populației iudaice a Palestinei. În al doilea rând, oferă o explicație iudaică populară pentru înfrângerea militară a lui Irod Antipa în mâinile lui Areta. În al treilea rând, servește ca un alt exemplu de acțiune excesivă întreprinsă de un conducător ce reprezenta Roma.

⁹ Teme asemănătoare ca neliniște, război civil și conflict sunt de asemenea descrise în această secțiune cu respect față de alte popoare. Acestea cuprind: parții (18.39-52, 96-105), comagenii (18,53-54); în Roma preoții lui Isis au ademenit-o pe Paulina spre relații sexuale cu Mundus (18,65-80); în Roma, patru Iudei au fost prinși delapidând, cauzând excluderea lor din oraș (18,81-84); și apoi conflictul dintre Irod Antipa și Aretas IV, rege al Nabateii (18, 109-15).

¹⁰ Cf. discuției lui **RAJAK** (*Josephus*, 65-77) despre relatarea lui Josephus asupra încălcării înțelegerii, și cf. descrierii lui **HORSLEY** (*Spiral of Violence*, 28-58) despre spirala violenței în Palestina iudaică.

¹¹ Disputa despre identitatea acestui Irod cum că ar fi Filip potrivit Noului Testament, nu este relevantă aici.

2. Descrierea lui Ioan în *Antichități Iudaice* 18, 116-119

Josephus, după descrierea înfrângerii lui Irod Antipa de către Areta, face referire în 18.116 la opinia populară iudaică în ceea ce privește cauza acelei înfrângeri. În fond, cauza a fost divină: Dumnezeu „și-a arătat răzbunarea” asupra lui Irod pentru că l-a tratat cu nedreptate pe Ioan. Iosif afirmă că acest punct de vedere a fost preluat de către „unii dintre Iudei”, dar în mod evident el susține o părere similară asupra problemei, așa cum este indicată de comentariul, ca o paranteză, introdus în interpretarea „cu siguranță corect” (kai. ma, la dikai, wj).¹²

Două perspective interesante decurg din 18.116. În primul rând, Ioan Botezătorul continuă să fie amintit de poporul iudaic. Înfrângerea armatei lui Antipa a avut loc la câțiva ani după execuția lui Ioan, înfrângere după care, unii iudei au legat cele două evenimente. Acest lucru implică faptul că Ioan a fost o persoană foarte cunoscută și respectată de către oameni. În al doilea rând, Josephus îl identifică pe Ioan ca unul care „a fost numit Botezătorul” (tou/ evpikaloume, nou baptistou/) Folosirea acestui pseudonim de către Iosif oferă o paralelă cu întrebuintarea lui în Evangheliile Sinoptice.

În 18.117 Josephus îl evaluează pe Ioan și rezumă mesajul său și înțelesul botezului. Josephus îl consideră pe Ioan a fi „un om bun” (avgaqo.n a;ndra)¹³, care întărește observația de dinainte a faptului că Iosif a fost de acord în ceea ce privește cauza divină a înfrângerii lui Irod. Acordul potrivit cu opinia populară constituie probabil un factor major în a influența modul în care l-a portretizat pe Ioan.

Potrivit lui Josephus, primul element în mesajul lui Ioan a fost o cerere etică „de a practica virtuțile și de a se purta cu dreptate unul față de celălalt și cu pietate față de Dumnezeu”. Terminologia folosită pentru a descrie conținutul eticii ioaneice reflectă categoriile care pot fi mult mai ușor de înțeles de către publicul greco-roman din timpul lui Iosif decât acelea care în mod real au fost folosite de

¹² În altă parte, Josephus descrie evenimentele și le explică ca și o consecință a răzbunării divine, sugerând că este propriul său punct de vedere. Spre exemplu, Josephus comentează în *Ant. 17.60* că moartea lui Pheroras „se dovedește a fi începutul nenorocirii lui Antipa, chiar dacă navigase spre Roma, pentru că Dumnezeu l-a pedepsit pentru moartea fraților lui. Relatarea întregii sale istorii ar putea fi un exemplu și un avertisment pentru om spre practicarea virtuților în toate circumstanțele.” Vezi de asemenea discuția lui în *Ant. 18.127-29*. Cf. RIVKIN, „*Locating John the Baptizer*”, 78-79.

¹³ Afirmația lui EISLER (Messiah Jesus, 221-27) to a;grion a;ndra („pustnic”) este chiar speculativă. Se bazează numai pe versiunea slavonă și nu-și găsește suport în alte manuscrise. FELDMAN (Josephus, 9.81) consideră această afirmație ca fiind riscantă.

către Ioan.¹⁴ Imperativul etic ioaneic ar putea fi rezumat ca un apel la o viață virtuoasă sugerată chiar de propria sa referință la „virtute” la sfârșitul lui 18.117. Alt element al mesajului ioaneic a fost un apel „la comuniune prin botez”. Prin introducerea practicii baptismale ioaneice, Josephus și-a informat cititorii de ce a fost numit „Botezătorul”. Josephus nu a afirmat întru totul că Ioan a practicat un gen de botez, dar că botezul lui a fost o parte a mesajului proclamat de Ioan. Apelul ioaneic pentru iudei de a fi botezați decurgea din imperativul etic propovăduit de el.

Josephus afirmă că botezul lui Ioan este acceptat de Dumnezeu când folosește expresia „nu pentru a căuta iertare de anumite păcate, ci pentru purificarea trupului”. Motivul este că „sufletul fusese deja izbăvit prin dreptate”. Ca o explicație în contextul activității ioaneice, această dreptate se referă mult mai probabil la descrierea anterioară a cerinței etice a lui Ioan de a practica virtutea, dreptatea și pietatea. Acest motiv explică faptul că „iertarea anumitor păcate” a fost deja desăvârșită prin răspunderea la imperativul etic al lui Ioan. Deși folosind concepte diferite, frazele „iertare de anumite păcate” și „sufletul fiind izbăvit deja” se referă în esență la același lucru, deși din două puncte de vedere diferite: iertarea de păcate și curățirea din murdăria păcatului. Deci, potrivit lui Josephus, chintesența mesajului ioaneic a fost o chemare etică spre a practica o viață virtuoasă care să curețe sufletul prin primirea iertării păcatelor și apoi să săvârșească un botez care să purifice trupul (cf §6.2.1, 6.4.2., 6.4.3.). Răspunsul la cerința etică ioaneică apare ca fiind o condiție pentru botezul lui Ioan. Putem

¹⁴ ERNST (*Johannes der Tauffer*, 254) afirmă că Josephus îl descrie pe Ioan „ca un moralist grec”. Cf. aceleași practici în terminologia și modul în care Josephus descrie diferitele partide iudaice în 18.11-28 (Cf *War* 2, 119-66): Fariseii, Saducheii și Esenienii sunt „filosofii” (filosofia, 18, 111) și diferă în funcție de anumite chestiuni, cum ar fi „soarta” (eimarmenj), acestea sunt categorii caracteristice Iudaismului Palestinian. Terminologia folosită de Josephus este mult mai adecvată pentru a descrie Iudaismul așa cum era înțeles în diaspora Elenistică. Spre exemplu, vezi descrierea lui **FILON** (*Spec. Leg.* 2,63) a celor două principii etice iudaice așa cum au fost învățate în sinagoga iudaică: „una a datoriei față de Dumnezeu așa cum au fost ..de pietate și sfințenie, și una a datoriei față de aproapele prin umanitate și dreptate (to te proj qeou di eusebeiaj kai osiothtoj kai to proj anqrwpouj dia filanqrwpiaj kai dikaiosunhj) Observăm în acest exemplu folosirea terminologiei similară cu aceea folosită de Josephus în descrierea lui Ioan. Pentru discuții suplimentare privind conceptele etice în diaspora, vezi **COLLINS**, *Between Athen and Jerusalem*, 137-74. Pentru o descriere a diferitelor școli filosofice păgâne în perioada greco-romană care au discutat etica în termeni similari, vezi **MEEKS**, *Moral World*, 40-64. Pentru o discuție a publicului scrierii lui Josephus, vezi **RAJAK**, *Josephus*, 223-29

observa că, în timp ce Iosif explică botezul lui Ioan, nu este clar dacă această explicație este în realitate punctul de vedere al lui Ioan sau al lui Josephus.¹⁵

În 18.118 Josephus descrie audiența lui Ioan și efectul asupra lor, precum și efectul pe care l-a avut asupra lui Irod Antipa. Ascultătorii lui Ioan sunt identificați în această secțiune ca și „alții” (tw/n a;llwn)¹⁶, sugerând o modificare sau o extindere față de audiența identificată în 18.117 ca și „iudei”. De asemenea, în 18.118 Ioan pare să aibă un impact mai mare asupra ascultătorilor săi după cum sugerează Josephus în afirmațiile: „ei au fost extrem de sensibilizați... marea sa persuasivitate către oameni ... ei păreau ca și când ar face orice i-ar sfătui el...” Ceea ce produce un asemenea răspuns plin de putere este menționat simplu ca și „învățăturile [lui]”.

Identitatea precisă a acestora ca „alții” este dificil de stabilit cu certitudine deoarece Josephus nu oferă detalii în plus. Totuși, o serie de observații pot fi făcute despre ei. În primul rând, „alții” stă în contrast cu „iudeii” din 18.117. Aceasta nu înseamnă că ei sunt în mod necesar păgâni, deoarece contrastul nu poate fi pur și simplu cu iudeii în sine, ci cu iudeii care au urmat mesajul lui Ioan. Din această perspectivă „alții” ar putea fi o audiență mare dintre iudei. Dar pe de altă parte, nu există nimic în context care să sugereze că ar putea fi păgâni. Locul activității ioaneice sugerează că ei ar fi putut avea contact cu păgânii care au călătorit pe calea comerțului venind din Est, precum și cu neamurile care locuiau în regiunea Trans-Iordanului. Nu este necesar să alegi între aceste două posibilități, deoarece principalul punct nu este reconcilierea etnică a publicului ci extinderea publicului, și acest mod îi include și pe păgâni ca și pe iudei.

Expresia „învățăturile [lui]” în modul cel mai natural se referă la mesajul lui Ioan așa cum este descris de Josephus în 18.117. Acest mesaj în mod evident simplu și fără caracter de amenințare nu apare la prima privire a fi unul care ar sensibiliza poporul spre o astfel de extindere și să-i cauzeze lui Irod teama de

¹⁵ Construcția infinitivă cu faneisqai continuă discursul indirect din keleuonta, și deci Josephus sugerează punctul de vedere al lui Ioan. LICHTENBERGER („John the Baptist”) argumentează faptul că Iosif îl portretizează pe Ioan ca un esenian, însă acest lucru nu este clar deoarece portretizarea nu este distinctivă, Josephus nefolosind denumirea pentru Ioan deși el are o părere pozitivă (așa cum de asemenea o avea și pentru esenieni). Pentru discuție suplimentară a sugestiei lui Iosif, vezi NODET, „Iisus și Ioan Botezătorul după Joseph”, 497-524.

¹⁶ S-a considerat uneori a fi o greșeală de text. În timp ce majoritatea manuscriselor conțin a;llwn, unul (A) a corectat în lawn și versiunea latină conține *perplurima multitudo*. Corecturi ipotetice includ anqrwpwn și pollwn. Totuși, astfel de corecturi nu sunt necesare deoarece textul are sens în forma sa inițială. Pentru aceste variante vezi NIESE, *Josephi*, 4.162; FELDMAN, *Josephus*, 9.82.

rivalitate. Cu toate acestea, implicațiile socio-politice ale mesajului lui Ioan ar putea produce cu siguranță o asemenea sensibilizare, în special în lumina legăturii inseparabile dintre idealurile socio-politice și cele etnico-religioase care au format moștenirea poporului Iudeu ca și popor ales și făgăduit de Dumnezeu. Dar realitățile socio-politice pentru oamenii simpli din Palestina zilelor lui Ioan stau într-un contrast total cu acele idealuri. Celor care se credeau a fi fără putere și tratați cu nedreptate, cererea etică ioaneică putea implica o schimbare radicală în statutul socio-politic, producând o societate în care cerința etică ioaneică ar putea fi lăsată la o parte: o societate care manifestă dreptatea unul față de celălalt”. Aceeași cerință etică ar putea fi percepută ca o amenințare către cei care dețin puterea. În plus, mesajul ioaneic cheamă ascultătorii „să se adune prin botez”, iar adunarea în comuniune a poporului nemulțumit și sensibilizat este adesea percepută ca o amenințare pentru forma de guvernământ (atât veche cât și modernă).¹⁷

Așadar, combinarea dintre implicațiile socio-politice ale mesajului ioaneic și răspunsul sensibilizat al mulțimilor a fost probabil o amenințare pentru Antipa. Obiectivul acestei temeri nu a fost Ioan, ci consecințele sociale și politice ale mișcării populare prin punerea în practică a sugestiilor mesajului ioaneic. Acest înțeles al mesajului ioaneic este confirmat de interpretarea lui Josephus: Antipa s-a decis să acționeze „înainte ca o noutate radicală (new,teron) să se întâmple ca un rezultat al mesajului ioaneic”. Cuvântul new,teroj semnifică ceva care este mai nou și inovator și include ideea de schimbare socio-politică sau revoluție.¹⁸ Pentru a comunica ideea de a fi atât nou cât și revoluționar, new,teroj este tradus aici ca și „noutate radicală”.

Sugestiile mesajului ioaneic și răspunsul entuziast al poporului i-au cauzat teamă lui Irod Antipa. Josephus afirmă că Antipa s-a temut de sta,asij-ul cauzat de noutatea radicală (newteroj). Cuvântul sta,asij poate fi folosit atât ca rebeliune împotriva autorității¹⁹ cât și ca rivalitate civilă dintre grupurile interne.²⁰ **Tessa Rajak** a arătat că sta,asij este un cuvânt important pentru analiza de către Josephus a cauzelor Războiului Iudaic și este folosit cel mai adesea cu referire la

¹⁷ Cf. *Ant.* 15.366.

¹⁸ LSJ, 1172-73; e.g. *Ant.* 15.165; 19.91; 20.106. Cu această semnificație termenul este adesea folosit în mod negativ de către acei care susțin *status quo*-ul care este pus sub semnul întrebării de semnificația „noutății radicale”.

¹⁹ E.g. *Ant.* 18.62: Iudeii protestează împotriva folosirii fondurilor de la Templu de către Pilat în vederea construirii apeductului din Ierusalim

²⁰ E.g. *Ant.* 18.8: rivalitatea existentă între partidele Iudaice

conflictul civil dintre partide²¹. Totuși, în contextul din 18.118 este neclar la care sens se referă, deși sugestiile mesajului iohanic ar conduce mult mai probabil spre un sta,sij care a fost o răzvrătire împotriva unei autorități sau a reprezentanților ei. Însă posibilitatea unei astfel de interpretări ar putea duce la rândul ei spre un sta,sij al unui conflict civil intern. Pentru acest motiv, traduc simplu cuvântul sta,sij ca și „conflict”. În același caz, Irod Antipa s-a temut de izbucnirea unei asemenea forme de neliniști socio-politice.²² Nu este clar dacă Ioan și-a intenționat „noutatea radicală” a mesajului în scopul de a produce „conflict”, însă, potrivit lui Josephus, acest mesaj a fost perceput de către Antipa.

În timp ce unele elemente ale acestui fragment rămân ambigue, altele devin clare. Accentul pe implicațiile practice ale mesajului său au stârnit un răspuns emoționant într-un auditoriu mai mare decât l-a avut Ioan înainte. Aceste sugestii practice au fost percepute de către Irod ca o amenințare la *status quo*-ul socio-politic, ele având potențial cauzator de conflict. Așadar, Antipa l-a perceput pe Ioan ca o reală amenințare și s-a decis să-l îndepărteze înainte ca amenințarea să devină realitate.

În 18.119 Josephus relatează arestarea și executarea lui Ioan de către Irod ca urmare a percepției amenințării lui Ioan, el repetând interpretarea iudaică a distrugerii armatei lui Irod drept pedeapsă divină pentru acest fapt. Singura problemă care necesită a fi observată în acest text este aceea că Machaerus este identificat ca și loc de executare a lui Ioan. Machaerus era o fortăreață estică a Mării Moarte în regiunea Perea. Fusese reîntărită de Irod cel Mare care a folosit-o drept una din reședințele sale. Regiunea, împreună cu Machaerus, a trecut sub controlul lui Irod Antipa după moartea fratelui său.

Putem concluda că Josephus l-a descris sumar pe Ioan deoarece istoria sa servește ca un alt exemplu de neliniște în Palestina, precedent Primului Război Iudaic. De asemenea, relatarea rezumă interpretarea populară a înfrângerii lui Irod Antipa în fața lui Areta: a fost răsplată divină pentru purtarea nedreaptă a lui Antipa față de Ioan – opinie care o împărtășește și Josephus. El l-a portretizat pe Ioan ca un propovăduitor cu un imperativ etic descris în termeni elenistici. Ioan este de asemenea portretizat ca cel care proclamă și practică botezul care purifică omul. Josephus descrie frământarea produsă de învățătura lui Ioan care îl conduce pe Irod Antipa să-l considere a fi o amenințare pentru *status quo*-ul socio-politic.

²¹ RAJAK, *Josephus*, 10, 91-96.

²² În acest caz, ambele alternative pot fi combinate, deoarece Iudeii ar percepe acest sta,sij ca o răzvrătire împotriva autorității străne din Roma, dar Roma, care a guvernat Palestina, ar percepe sta,sij ca și un conflict civil sau intern.

Portretizându-l în acest mod, Josephus, aproape dă impresia, când interpretează prin ochii Greco-Romani (cititorii săi), că Ioan este victima circumstanțelor din spatele controlului său, un martir inocent și nefericit care pur și simplu a dorit ca oamenii „să fie buni” și „să-și purifice trupurile lor”. Acum, când același text este citit prin ochii oamenilor simpli din primul secol palestinian, implicațiile acestui portret ioaneic și mesajul lui devin mult mai serioase, sugerând că teama regelui Antipa cum că activitatea lui Ioan ar putea conduce spre o „noutate radicală” nu este în totalitate nefondată.

II. AUTENTICITATEA TEXTULUI *ANTICHITĂȚI IUDAICE 18, 116-119*

Autenticitatea narațiunii lui Josephus cu privire la Ioan Botezătorul a fost adesea analizată în mod critic. În timp ce unii au respins-o ca o interpolare creștină, majoritatea cercetătorilor au acceptat-o. Există cel puțin trei argumente care pot fi reliefate împotriva autenticității ei.

Mai întâi de toate, poate fi discutat faptul că Josephus a avut preocupări și evenimente mult mai importante despre care să scrie, decât o simplă persoană iudaică precum Ioan. Dar, datorită faptului că Ioan a fost o persoană de interes creștin, ar putea fi chiar natural pentru scriitorii creștini de a interpela o referință despre el. Totuși, o astfel de obiecție îl înțelege greșit atât pe Josephus, cât și pe Ioan. Istoria lui Josephus a fost concentrată în mod special asupra propriului său popor, iudeii, și a încercat să-i prezinte ca un popor vechi și onorabil. Ca și Iudeu, Ioan a fost, în mod evident, o persoană bine-cunoscută, și el ar fi putut fi cunoscut de către Josephus și utilizat pentru promovarea intențiilor lui. Observăm în studiul nostru că acest text, privindu-l pe Ioan, se potrivește contextului în mod admirabil, și este în concordanță cu temele mari dezvoltate de către Josephus. O referință a lui Josephus cu privire la Ioan ar fi, totuși, foarte naturală.

Un al doilea argument este acela că substantivele folosite pentru „botez” în acest text (baptismo,j și ba,ptisi,j, *Ant.* 18.117) nu se mai găsesc în corpusul lui Josephus. În acest caz, se poate sugera faptul că acest vocabular este străin lui Josephus, devenind astfel o mărturie a interpolării. Cu toate acestea, putem obiectiva că folosirea unui cuvânt o singură dată nu înseamnă că acest cuvânt este străin autorului. Josephus întrebuițează multe cuvinte o singură dată. De aceea e puțin probabil, ca fiecare dintre textele în care ele apar, să fie interpolări. De asemenea, Josephus este bine informat privind grupul de cuvinte bapt-, deoarece

el folosește verbele bapti,zwj de 13 ori, și ba,ptw de 3 ori.²³ El nu folosește alte substantive pentru „botez” decât cele folosite aici, aspect care ar părea straniu dacă acest text ar fi o interpolare creștină. El nu folosește niciodată substantivul ba,ptisma – substantiv creștin folosit pentru botez (atât pentru botezul lui Ioan cât și pentru botezul creștin) – însă ne-am fi așteptat ca acest termen să fie folosit în acest text dacă textul ar fi fost o interpolare creștină.²⁴ Altfel, întrebuintarea acestui vocabular poate fi cu greu o referință pentru interpolarea creștină.

Emil Schürer ridică obiecția că „suspiciunea este stârnită de verdictul favorabil asupra lui Ioan...” Dar el răspunde propriei sale obiecții prin afirmația că „s-ar putea naște în minte ideea că, asemenea unui ascet și propovăduitor moral, ar fi putut fi privit de către Josephus cu simpatie”.²⁵ Dacă Josephus l-a fi portretizat pe Ioan incorporând elemente eshatologice și mesianice ca și cele utilizate de Evanghelii, atunci ne-am fi așteptat la un verdict negativ din partea lui Josephus. Însă portretizarea lui Ioan de către Josephus în termeni destuli de acceptabili publicului greco-roman, nu face ca verdictul său favorabil să fie deplasat.

Pe de altă parte, există câteva motive întemeiate pentru acceptarea autenticității acestui fragment. Mai întâi, textul se găsește în toate manuscrisele existente ale *Antichităților*.²⁶ În al doilea rând, vocabularul și stilul sunt în concordanță cu uzajul lui Josephus, aspect care nu ar fi neapărat necesar dacă fragmentul ar fi interpolat. Acest argument este întărit atunci când observăm în fragment o terminologie neuzuală folosită și în altă parte în *Antichități* (deci este evident un vocabular al lui Josephus), dar pe care nu o identificăm a fi a unui interpolator creștin. De exemplu, Josephus folosește în acest pasaj pentru cuvântul „păcat” forma ionică a`marta,j mai degrabă decât a`marti,a;²⁷ această formă ionică se găsește de asemenea în *Antichități* 18.350 și de 7 ori în *Antichități* 3, dar nu și în Noul Testament sau în altă literatură creștină primară.²⁸ Un alt exemplu, deja

²³ Baptizw: *Războaiele* 1.437; 2.476; 2..556; 3.368;3.423; 3.525; 4.137; *Ant.* 4.81; 9.212; 10.169; 15.55; *Viața* 15; Baptw: *Războaiele* 1.490; 4.563; *Ant.* 3.102.

²⁴ În plus, cuvântul baptisij folosit de Josephus nu este folosit niciodată în NT sau în literatura creștină primară. Un alt substantiv folosit de către Josephus, baptisnoj, este folosit doar pentru spălarea vaselor (Mc. 7,4) sau pentru spălările rituale (Ev. 6.2, 9.10) Singurul loc în care se folosește cu sens de botez creștin este Col.2.12, unde, textual este nesigur. BAGD, 132, Oepke, *baptw* 1.545

²⁵ SCHURER, *History*, 1.346 n.24

²⁶ NIESE, *Iosephi*, 4.161-62

²⁷ LSJ, 77

²⁸ BAGD, 42-43. THACKERAY (*Josephus*, 132-33) folosește aceasta pentru a argumena că „acest fragment trădează semnele evidente ale „delimitării” folosită pentru această parte din Antichități

nuanțat mai devreme, identifică substantivele folosite pentru „botez” din acest text ca fiind diferite de acelea care în mod normal sunt folosite fie pentru botezul lui Ioan, fie pentru botezul creștin.²⁹

În al treilea rând, dacă acest fragment a fost o interpolare creștină, atunci ne-am aștepta la o descriere uniformă mult mai aproape de tradițiile ioaneice noutestamentare. Această perspectivă este convenabilă deoarece scopul probabil unei asemenea interpolări creștine ar putea fi spre confirmarea descrierii noutestamentare. Cu toate acestea, există câteva diferențe semnificative între descrierea lui Josephus și cea noutestamentară. Unele dintre acestea includ descrierea mesajului ioaneic, interpretarea botezului lui Ioan, și motivul arestării și execuției sale. Dar diferența cea mai semnificativă este tăcerea acestui text cu privire la relația dintre Ioan Botezătorul și Iisus.³⁰

În ultimul rând, Origen, care a scris înainte de mijlocul secolui III, oferă o mărturie externă pentru acest fragment prin meționarea lui în *Contra lui Celsus* 1.47: „În a optsprezecea carte a *Antichităților iudaice* Iosif Flaviu mărturisește că Ioan boteza făgăduind iertarea celor botezați”.³¹ Origen mai face referire la Josephus și în 1.16, 2.13 și 4.11. Importanța acestei mărturii privind autenticitatea fragmentului este întărită de observația că textul *Antichităților* lui Josephus Flavius din Origen este unul care conține mai puțină interpolare creștină decât în altă parte, deoarece el afirmă în același fragment (*Contra lui Celsus* 1.47) că Josephus Flavius nu crede în Iisus ca Hristos. Această afirmație nu este susținută de textul actual al lui Josephus (*Ant.* 16.63-64) care conține o clară mărturie a interpolării creștine referitoare la Iisus în faimosul *Testimonium Flavianum*.

În lumina acestor considerații este just să concludem că fragmentul în care Josephus Flavius îl descrie pe Ioan Botezătorul (*Ant.* 18.116-19) poate fi acceptat ca autentic.³²

(132). Alții au negat ipotezele unei delimitări, dar acest refuz nu neagă forța acestui argument în vederea autenticității textului. Vezi, în mod special, analiza detaliată în SCHUTT, *Josephus*, 59-75. Vezi de asemenea FELDMAN, *Josephus and Modern Scholarship*, 674-75, RAJAK, *Josephus*, 233-36.

²⁹ Pentru alte exemple, vezi THACKERY, *Josephus*, 132-33

³⁰ ABRAHAMS, (*Phariseism and the Gospels*, 1.31) afirmă: „Mult mai semnificativă este tăcerea lui Josephus privind orice legătură între Ioan și Iisus. Aceasta, este aproape suficientă pentru a autentifica fragmentul”.

³¹ ORIGEN, *Scrieri alese. Partea a patra. Contra lui Celsus*, studiu introductiv, traducere și note de Pr. Prof. T. Bodogae, (PSB 9), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, p.70.

³² Studii recente coincid cu această concluzie; e.g. SCOBIE, *John the Baptist*, 17-22; SCHURER, *History*, 346, n.24; NODET, *Jesus et Jean Baptiste*, 322-31; ERNST, *Johannes der Tauffer*, 253-57.

III. Josephus ca istoric

Cu toate că lucrările istorice ale lui Josephus au fost respinse de către semenii săi iudei, Biserica Creștină le conferă o atenție deosebită, ambele folosindu-le și păstrându-le pentru posteritate. Jeronim, de exemplu, îl consideră pe Josephus Flavius a fi *Graecus Livius* (*Ep. Eust.* 22.35). Dar, odată cu accentuarea istoriografiei moderne, critice, Josephus scade din intensitate. El a fost criticat pentru că a făcut abuz de sursele sale, fiind părtinitor în punctul său de vedere și propagandist în prezentarea sa. O asemenea critică, prin focalizarea pe punctele sale slabe ca istoric, nu are capacitatea de a-l înțelege în propriul context și de a-i recunoaște punctele sale forte.

Josephus Flavius trebuie să fie înțeles în contextul scrierii istorice din perioada greco-romană. Studiile recente au examinat exact acest element al lucrărilor lui Josephus. În mod particular, de ajutor în această privință, este lucrarea recentă a lui Shaye J.D. Cohen, care explică utilizarea surselor de către istoricii greco-romani:

„Se așteaptă de la un autor să-și permită familiarități cu sursa lui. El ar putea inventa în mod liber detalii în scopul de a crește culoarea și interesul dramatic pentru relatare. Se așteaptă ca el să refacă narațiunea, să-și imprime stilul său, să folosească materialul pentru scopurile sale, să creeze ceva nou. Dar în general, se cere să fie fidel conținutului și ordinii originalului... Dar regulile de fond sunt acceptate: aderența prea mare la sursă poate duce la un spectru plagiar sau, cel puțin, la neprofesionalism”³³

Stilul lui Josephus Flavius și folosirea surselor lui demonstrează aderența sa la această tradiție greco-romană a istoriografiei.³⁴ Este împotriva obiceiului contemporan deoarece trebuie să fie evaluat cu respect atât în ce privește argumentele sale forte cât și cele mai slabe. Cohen concludă studiul său despre Josephus Flavius prin observația că odată cu revizuirea limbii, unele revederi ale conținutului sunt inevitabile. Detalii sunt adăugate, omise, sau schimbate, nu întotdeauna cu un scop anume. Deși apetitul pentru dramatic, patetic, erotic și exagerat este evident în toate privințele, ca și regulă Josephus rămâne în mod corect aproape de originalul său. Chiar atunci când modifică sursa pentru a-și

³³ COHEN, *Josephus*, 31. Vezi de asemenea CADBURY, „*Tradition of Writing History*”, 2.7-15

³⁴ COHEN, *Josephus*, 24-66; ATTRIDGE, *Biblical History*, 38-41; VARNEDA, *Historical Method*, 242-79, cf BILDE (*Josephus*, 200-206) care îl consideră pe Josephus ca folosind atât metodele istoriografice Iudaice cât și pe cele Greco-Romane.

stabili scopul, el încă reproduce esența istoriei. Mult mai important, el nu se angajează în inventarea independentă a episoadelor...

Referitor la succesiunea sursei, Josephus este mult mai încrezător. Motivul cel mai obișnuit pentru reorganizare este dorința pentru o narațiune tematică...

În toate aceste privințe Josephus urmează standardul practicii Grecești.³⁵

Concluzia lui Cohen subliniază de asemenea slăbiciunea lui Josephus Flavius. Narațiunile lui sunt uneori contradictorii și confuze, el folosind inexact terminologia. În plus, lucrările lui demonstrează motive puternice pentru a scrie. El este un apologet pentru iudei și iudaism, dar de asemenea el scrie și pentru a-și justifica propriile sale fapte din timpul Războiului Iudaic.³⁶

Apreciind împrejurarea istoriografică în care Flavius Josephus a scris și recunoscând atât slăbiciunile cât și puterile sale, putem concluda just că Josephus poate fi folosit și ca o sursă istorică, dar cu prudență. Grija trebuie să fie exercitată în scopul de a discerne folosirea stilului grec în scrierea istoriei față de preocupările sale apologetice.³⁷

Acum putem aplica aceste observații generale referitoare la metoda lui Josephus de a scrie istoria, la fragmentul despre Ioan Botezătorul. Am observat mai sus că această relatare referitoare la Ioan se potrivește într-un context mai larg în câteva moduri: (1) este o mărturie suplimentară de neliniște printre populația iudaică din Palestina; (2) furnizează o explicație iudaică populară pentru înfrângerea militară a lui Irod Antipa în fața lui Areta; și (3) servește ca un exemplu de acțiune excesivă exercitată de către o persoană conducătoare a populației Iudaice. Aceste preocupări demonstrează motivul pentru care Flavius Josephus l-a portretizat în mod favorabil pe Ioan și în mod nefavorabil pe Antipa. De asemenea ele sugerează că Flavius Josephus și-a conturat prezentarea sa cu privire la Ioan, în mod particular în ceea ce a inclus și exclus în descrierea propovăduirii și activităților lui Ioan. Dar adevărata propovăduire și activitate a lui Ioan sunt tangențiale preocupărilor sale – nimic în acest context nu sugerează

³⁵ COHEN, *Josephus*, 233.

³⁶ COHEN, *Josephus*, 232-42, cf. ATTRIGE, *Biblical History*, 29-70.

³⁷ Pentru discuții suplimentare evaluându-l pe Josephus ca istoric, vezi NIESE, *Josephus* 7.576-77; THACKERAY, *Josephus*, 1-22; MOORE, *Judaism*, 1.208-10; MOMIGLIANO, *Josephus as a Source*, 10.884-87; SHUTT, *Josephus*, 117-27; WILLIAMSON, *Josephus*, 274-97; GUIGNEBERT, *Jewish World*, 15-19; HUGHES, *Value of Josephus*, 179-83; ZEITLIN, *Jewish Historiography*, 178-214; SCHALIT, *Josephus*, 10.254-63; SCHURER, *History*, 1.43-63; RHOADS, *Israel in Revolution*, 11-14; COHEN, *Masada*, 385-405; BROSHI, *Credibility of Josephus*, 379-84; RAJAK, *Josephus*, 4-7, 197-201; FELDMAN, *Josephus Revisited*, 788-857; MOEHRING, *Josephus ben Matthias*, 864-944; ATTRIDGE, *Josephus and His Works*, 185-232; ATTRIDGE, *Jewish Historiography*, 311-43; BILDE, *Josephus*, 173-206.

că Josephus a avut un anumit parametru referitor la Ioan însuși. Așadar, pe de o parte, putem lua descrierea despre Ioan ca fiind o relatare obiectivă a lui Josephus în parametrii istoriografiei Greco-Romane. Dar, pe de altă parte, perspectiva lui Josephus este responsabilă pentru ceea ce a inclus în fragment, și poate și pentru modul în care a făcut descrierea. Acest lucru devine mai clar, când ne întoarcem să examinăm portretul puțin diferit al lui Ioan în Evanghelii.

IV. Tradițiile referitoare la Ioan Botezătorul în varianta slavonă a lui Josephus

În prima parte a acestui secol textul slavon al lui Josephus a fost tradus pentru prima oară în limbile europene.³⁸ Apoi, în 1929 și 1930 Robert Eisler a publicat cele două volume ale controversatei sale opere, bazate pe acest text slavon, tradus în 1931 într-o formă prescurtată: „*The Meesiah Jesus and John the Baptist according to Flavius Josephus' Recently Discovered „Captured of Jerusalem” and Other Jewish and Christian Sources*”. Tema sa centrală susține că Josephus a scris originalul *Războiului Iudaic* în aramaică, acest text conținând fragmente despre Ioan Botezătorul și Iisus, însă odată cu scrierea versiunii grecești, aceste fragmente s-au șters. Unele dintre completările din versiunea slavonă derivă din acest original aramaic și, în acest fel, oferă o importantă mărturie istorică pentru înțelegerea lui Ioan și a lui Iisus în termeni politici ca și revoluționari împotriva Romei.³⁹ Opera lui Eisler a născut o controversă puternică, scriindu-se mult ca răspuns la ideea propusă. Pentru scopurile acestei lucrări e necesar să rezumăm doar doar probleme ce țin de autenticitatea acestor completări.

Limba și stilul oferă mărturie de compilare în perioada Bizantină. Conținutul a cel puțin câtorva completări descoperă lucrarea unui autor creștin care folosește frazeologie total nepotrivită unui scriitor iudaic. În plus, predilecțiile spre textele adăugate nu se prea potrivește cu atitudinea de admirație a lui Josephus pentru romani. Completările conțin serioase greșeli istorice, unele sunt într-o contradicție totală cu fragmentele autentice ale lui Josephus. În cele din

³⁸ BERENDTS și GRASS, *Flavius Josephus*; o ediție critică a fost pregătită de N. A. MESCERSKIJ, *History of the war of the Jews of Falvius Joseph in Old Russians*, așa cum citează FELDMAN, „*Josephus Revisited*”, 772.

³⁹ EISLER, *Messiah Jesus*, 22-220. O traducere englezească a acestor extra fragmente este oferită de THACKERAY, *Josephus*, 3.635-60

urmă, completările relevă folosirea unor surse care includ Noul Testament, Hegesippus, Josippon, scriitori bisericești și literatură creștină apocrifă.⁴⁰

În lumina acestor argumente, se poate concluda că adaosurile la Josephusul slavon sunt neautentice, completări ulterioare și, deci, ele nu au valoare pentru reconstruirea istoricității vieții lui Ioan Botezătorul și a lui Iisus.⁴¹

V. Tradițiile privitoare la Ioan Botezătorul în literatura mandeană

Mandeismul este un sincretism religios gnostic care supraviețuiește încă atât în Irak, cât și în Iran la fel de bine.⁴² Printre cărțile lor religioase este *Sidra d'Yahya* sau *Cartea lui Ioan* (Yahya este forma Arabă pentru Ioan și Yohana este forma Mandeiană). Această *Carte a lui Ioan* conține câteva fragmente care descriu viața și învățătura lui Ioan Botezătorul.⁴³ S-a argumentat că literatura Mandeiană conține mărturie pentru gnosticismul pre-creștin care a intrat în creștinism prin Ioan. Influența acestui gnosticism pre-creștin a fost perceput, de către cei care au susținut această teorie, în folosirea creștină a mitului răscumpărării și, de asemenea, în ideile și terminologia întâlnită, în special, în Evanghelia a patra (e.g. dualismul).⁴⁴

Chiar dacă aceste teorii sunt ingenioase, lipsește evidența concretă pentru susținerea lor. Cu respect pentru referințele despre Ioan Botezătorul, compilarea materialului s-a făcut, probabil, în secolul VIII după Hristos, după cucerirea

⁴⁰ Marile opere care discută aceste critici sunt ZEITLIN, *Josephus on Jesus; Creed 'Slavonic Version of Josephus' History*, 279-319., JACK, *Historic Christ*. Pentru alte discuții mult mai specializate, vezi operele citate de FELDMAN, *Josephus Revisited*, 771-74, și FELDMAN, *Josephus and Modern Scholarship*, 48-56.

⁴¹ Ar trebui totuși notat că BRANDON (*Fall of Jerusalem*, 114-25) a argumentat autenticitatea lui Josephului slavon; vezi de asemenea opera *Jesus and the Zealots*, 364-368. Totuși, nu pare să fi răspuns adecvat obiecțiilor împotriva autenticității lui. Cf. MONTEFIORE, *Josephus and the New Testament*, 318; DUNKERLEY; *Riddles of Josephus*, 127-34.

⁴² Pentru o descriere, vezi YAMAUCHI, *Mandeism*, 563, și literatura citată acolo.

⁴³ Pentru o traducere a fragmentelor din *Cartea lui Ioan* privitoare la Ioan Botezătorul, vezi MEAD, *Gnostic John the Baptist*, 35-70.

⁴⁴ Pentru sprijin, vezi BULTMANN, *John*, 7-9; ROBINSON, *Johannine Trajectory*, 261-66; THOMAS, *Mouvement Baptiste*, 186-267; cf. literaturii citate de DODD, *Interpretation*, 115-30; SCOBIE, *John the Baptist*, 23-31; YAMAUCHI, *Pre-Christian Gnosticism*, 117-42.

Islamică a zonei.⁴⁵ Tradițiile găsite în literatura mandeană apar ca independente față de tradițiile noutestamentare, însă ele încorporează și materialul legendar despre Ioan și învățăturile lui Ioan care sprijină ideea dezvoltării temelor gnostice ale propriei lor religii. Cea mai probabilă interpretare a prezenței acestor tradiții baptismale în literatura mandeană este că, în timpul cuceririi islamice, când aceste tradiții au fost compilate în mod evident, alte credințe au fost tolerate de către stăpânitorii islamici numai dacă ei aveau o carte sfântă și un profet (ca și Islamul). Încorporarea, în religia lor, a tradițiilor noutestamentare referitoare la Ioan Botezătorul împlinește această nevoie a existenței unui profet (ei îl consideră pe Iisus un profet fals). Totuși, în timp ce integrarea tradițiilor baptismale în literatura mandeană oferă date pentru un studiu istoric despre mandeism, nu se oferă date istorice demne de încredere privitoare la Ioan Botezătorul însuși.⁴⁶

Concluzii

Josephus a încorporat o descriere concisă despre Ioan Botezătorul în istoria sa cu privire la situația socio-politică din Palestina pregătind terenul pentru primul Război iudaic. Ea se potrivește scopurilor sale de a oferi un portret care provoacă simpatie față de el, pentru activitatea și execuția sa. Josephus l-a portretizat pe Ioan ca un propovăduitor moral și un botezător. El i-a chemat pe oameni la o viață dreaptă și practicarea botezului pentru purificarea trupului. Învățăturile sale stârnesc poporul, cauzând-i lui Irod Antipa teama că activitatea lui Ioan Botezătorul ar putea duce la revoltă. Astfel ca Irod îl întemnițează pe Ioan și îl execută.

Acest fragment este un text autentic scris de Josephus și a fost compus în parametrii istoriografiei greco-romane. Recunoscând atât limitele textului cât și a ale scrierii istoriei de către Josephus, acest fragment poate fi folosit ca o sursă pentru datele istorice în studiul nostru despre Ioan Botezătorul. Tradițiile privitoare la Ioan Botezătorul întâlnite în Josephusul slavon și în literatura mandeană, nu contribuie cu date suplimentare relevante pentru cercetarea noastră.

⁴⁵ Un exemplu de mărturie pentru această părere este acela că în *Cartea lui Ioan* numele de Ioan alternează între forma arabă, *Yahyā*, și forma mandeană, *Yōhānā*. **MEAD**, *Gnostic John the Baptizer*, 31; **DODD**, *Interpretation*, 124; **YAMAUCHI**, *Gnosticismul pre-Creștin*, 124.

⁴⁶ Pentru o critică mult mai extinsă, vezi **DODD**, *Interpretare*, 115-30; **SCOBIE**, *Ioan Botezătorul*, 23-31; **YAMAUCHI**, *Pre-Christian Gnosticism*, 117-42, 163-69.

Bibliografie

I. Ediții ale Sfintei Scripturi

- BIBLIA SAU SFÂNTA 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.
- BIBLIA SAU SFINTA SCRIPTURA*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.
- BIBLIA SAU SFINTA SCRIPTURA*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1968.
- NOUL TESTAMENT*, tradus și adnotat de Pr. Dr. Emil Pascal, a patra ediție, neschimbată, de la 17000 la 117000 de exemplare, Éditions du dialogue, Société d'éditions Internationales, Paris, 1992.
- 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.
- NOVUM TESTAMENTUM GRAECE*, 27 revidierte Auflage, ed. Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2001.
- 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, Münster/Wesphalia, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, United Bible Societies, U.S.A., 1994.
- THE NEW JERUSALEM BIBLE*, Reader's Edition, Bantam Doubleday Publishing Group, New York, 1990.
- THE ORTHODOX STUDY BIBLE. NEW TESTAMENT AND PSALMS*, *The New King James Version*, Thomas Nelson Publishers, Nashville, Tennessee, 1993.
- THE RUSSIAN SYNODAL TEXT OF THE BIBLE* (Orthodox Synodal Edition 1917), with *Russian Lexicons (abridged Thayer's Greek-Russian and Hebrew Russian)*, and with every word/phrase keyed to the complete *Pierce-Strong's Number Code System with Tense-Voice-Mood Verb Parsings*, Bob Jones University, 1996.
- TRADUCTION ŒCUMENIQUE DE LA BIBLE*, Société biblique française & Editions du Cerf, Paris, 1988.

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

- BRIA, Pr. Prof. Ioan, *Dicționar de Teologie Ortodoxă A-Z*, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1994.
- 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.
- MIRCEA, Preot Dr. Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.
- KITTEL, Gerhard, FRIEDRICH, Gerhard (eds.), *The Theological Dictionary of the New Testament*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, 1964.
- 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.
- SCHMOLLER, Alfred, *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994.

III. Lucrări de specialitate, monografii

- AUNE, David E., *The New Testament in its Literary Environment* (Philadelphia: Westminster, 1987).
- BENKO, Stephen, *Pagan Roman and the Early Christians* (Bloomington: Indiana University Press, 1986).
- BILDE, Per, *Flavius Josephus Between Jerusalem and Rome* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988).
- BROWN, Raymond E., FITZMYER, Joseph A., MURPHY, Roland E., *Introducere și comentariu la SFÂNTA SCRIPTURĂ*, volumul I, Traducere și prelucrare pentru limba română: P. Dumitru Groșan, Galaxia Gutemberg, 2005.
- BROWN, Raymond Edward, *An Introduction to the New Testament*, New York: Doubleday, 1997.
- BRUCE, F. F., *The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1951).
- 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).
- COHEN, Shaye J. D., *Josephus in Galilee and Rome. His Vita and His Development as a Historian* (Leiden: E. J. Brill, 1979).

- COLLINS, John J., *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity* (New York: Crossroad, 1987).
- CULLMANN, Oscar, *Noul Testament*, Traducere de Cristian Preda, Colecția „ce știi?” Ed. Humanitas, București, 1993.
- ERNST, von Joseph, *Johannes der Täufer*, Berlin-New York: W. de Gruyter, 1989.
- FELDMAN, Louis H., *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, (Berlin: de Gruyter, 1984).
- FOAKES, Frederick J. Jackson, LAKE, Kirsopp, CADBURY, Henry J., *The Beginnings of Christianity* (5 vols.; London: Macmillan, 1922).
- 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).
- 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.
- HAENCHEN, Ernst, *The Acts of the Apostles: A Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1971).
- JONES, Arnold H. M., *The Herods of Judaea* (Oxford: Clarendon, 1967).
- KRAELING, C. H., *John the Baptist* (New York: Charles Scribner's Sons, 1951).
- 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).
- MARCUS, Jacob R., *The Jew in the Medieval World: A Source Book: 315-1791* (New York: Atheneum, 1975).
- MASON, S., *Josephus and the New Testament*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1992.
- 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).
- 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).
- PEROWNE, Stewart, *The Life and Times of Herod the Great* (London: Hodder and Stoughton, 1956).

- PINES, Shlomo, *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and its Implications* (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1971).
- RAJAK, Tessa, *Josephus: The Historian and His Society* (London: Duckworth, 1983).
- REDDISH, Mitchell G., ed., *Apocalyptic Literature: A Reader* (Nashville: Abingdon, 1990).
- RUETHER, Rosemary, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism* (New York: Seabury, 1974).
- SAFRAI, 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).
- SCHÜRER, Emil, *History of the Jewish People in the Time of Christ*, (Edinburgh, 1886, tr. from the German).
- SCHÜRER, 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).
- SCOBIE, Charles H. H., *John the Baptist* (London: SCM, 1964).
- SIEVERS, Joseph, LEMBI, 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).
- STERLING, Gregory E., *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke–Acts and Apologetic Historiography* (Leiden; New York: Brill, 1992).
- STERN, Menahem, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 vols. (Jerusalem: Israel Academy of Sciences, 1976)
- TOYNBEE, Arnold J., *Greek Historical Thought: From Homer to the Age of Heraclitus* (New York: New American Library, 1952).
- WEBB, Robert L., *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991).
- WHITTAKER, Molly, *Jews and Christians: Graeco-Roman Views* (Cambridge University Press, 1984).
- WILKEN, Robert, *The Christians as the Romans Saw Them* (New Haven: Yale University Press, 1984).
- WINK, Walter, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968).

IV. Studii și articole

- 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
- 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), 185–232.
- Attridge, Harold W., *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus* (Missoula: Scholars, 1976).
- 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
- 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
- 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
- Birdsall, J. Neville, "The Continuing Enigma of Josephus' Testimony About Jesus," *BJRL* 67 (1985), 609–22.
- Brown, Colin: What was John the Baptist doing? / Colin Brown. - In: *Bulletin for biblical research*. - 7. 1997. - pp. 37-49
- 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
- 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
- Daniel, Jerry L., "Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period," *JBL* 98 (1979), 45–65.
- 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
- Davies, Stevan L.: John the Baptist and Essene Kashruth / Stevan L. Davies. - In: *New Testament studies*. - 29. 1983, 4. - pp. 569-571

- 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
- 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
- Earl, Donald, "Prologue-Form in Ancient Historiography," *ANRW* (Berlin–New York: W. de Gruyter, 1972), vol. 1, 2, 842–56.
- FLUSSER, D., "Josippon, a Medieval Hebrew Version of Josephus," *JJC*, 386–97.
- Güting, 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. Güting. - In: *Studies in the early text of the Gospels and Acts*. - 1999. - pp. 142-167
- Guyénot, Laurent: A New Perspective on John the Baptist's Failure to Support Jesus / Laurent Guyénot. - In: *_The_ Downside review*. - 114. 1996, 395. - pp. 129-152
- 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
- Hui, Archie W.: John the Baptist and Spirit-baptism / Archie W. Hui. - In: *_The_ Evangelical quarterly*. - 71. 1999, 2. - pp. 99-115
- Hutchison, John C.: Was John the Baptist an Essene from Qumran? / John C. Hutchison. - In: *Bibliotheca sacra*. - 159. 2002, 634. - pp. 187-200
- 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
- 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
- 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
- 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
- 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

- 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
- 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
- Kinman, Brent: Luke's Exoneration of John the Baptist / Brent Kinman. - In: _The_ Journal of theological studies. - 44. 1993, 2. - pp. 595
- 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
- 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
- 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
- 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
- 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
- Marcus, Joel: John the Baptist and Jesus / Joel Marcus. - In: When Judaism and Christianity began. - 2004. - pp. 179-197
- Mason, Steve, "Priesthood in Josephus and the `Pharisaic Revolution,'" *JBL* 107 (1988), 657–61.
- 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
- Meier, John P., "Jesus in Josephus: A Modest Proposal," *CBQ* 52 (1990), 76–103.
- Meier, John P., "The Testimonium: Evidence for Jesus Outside the Bible," *Bible Review* 7/3 (June, 1991), 20–25, 45.
- 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
- 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
- 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
- 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
- Murphy-O'Connor, Jerome: Sites associated with John the Baptist / Jerome Murphy-O'Connor. - In: Revue biblique. - 112. 2005, 2. - pp. 253-266
- 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
- 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
- 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.
- Nip, Renée: The arm of St John the Baptist / Renée Nip. - In: Hagiographica. - 11. 2004. - pp. 67-79
- Noort, Edward: Bethabara to tu hagiú 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
- Nortjé, S.J.: John the Baptist and the resurrection traditions in the Gospels / S.J. Nortjé. - In: Neotestamentica. - 23. 1989, 2. - pp. 349
- 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. 15-26
- 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.
- 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
- 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.
- 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.

- 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
- 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
- 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).
- Taylor, Joan E.: A graffito depicting John the Baptist in Nazareth? / Joan E. Taylor. - In: *Palestine exploration quarterly*. - 119. 1987, 2. - pp. 142-148
- Taylor, Joan E.: John the Baptist and the Essenes / Joan E. Taylor. - In: *Journal of Jewish studies*. - 47. 1996, 2. - pp. 256-285
- Thackeray, H. St. John, *Josephus: The Man and the Historian* (New York: Jewish Institute of Religion, 1929), pp. 15–22.
- Thoma, Clemens, "The High Priesthood in the Judgment of Josephus," *JBH*, 196–215.
- Webb, Robert L.: *Josephus on John the Baptist : Jewish Antiquities 18.116-119* / Robert L. Webb. - In: *Forum*. - 2. 1999, 1. - pp. 141-168
- 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
- 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
- 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.
- 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

TEOLOGIE ISTORICĂ

**THE DEFINITION OF CHALCEDON.
CONSIDERATIONS ON THE RELEVANCE
OF THE CHRISTOLOGICAL DOGMA TODAY**

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

Abstract²

Unul dintre cele mai importante **Sinoade Ecumenice** a fost, fără îndoială, cel ținut la **Calcedon** în anul 451. El a fost convocat de către împăratul Marcian pentru a se clarifica **învățătura eretică a lui Eutihie**. Acest sinod s-a bucurat de o prezență numeroasă, peste 500 de episcopi, majoritatea din Răsărit.

Problema principală ce s-a dezbătut a fost cea referitoare la cele **două firi** (divină și umană) din unica Persoană a Mântuitorului Hristos, unite în chip **neschimbat, neamestecat, neîmpărțit și nedespărțit**. Era foarte important să se stabilească corect înțelegerea dogmei Întropării Fiului lui Dumnezeu, întrucât de această înțelegere depinde viața noastră religios-morală, care trebuie să se identifice cu viața liturgică, iar centrul vieții liturgice este **Sfânta Euharistie**.

Pentru oamenii zilelor noastre a nu fi integrat liturgic înseamnă pierderea legăturii nemijlocite cu Hristos, fapt care îngreunează menținerea noastră pe calea mântuirii sau chiar îndepărtarea de la această cale adevărată a vieții.

¹ Pr. dr. Cristian ȘTEFAN, *consilier cultural eparhial* în cadrul Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmăruului –cadru didactic titular (perioada 1995-2006) pe disciplina *Istoria Bisericii Ortodoxe Române și Bizantinologie*, actualmente *cadru didactic asociat*; domiciliat în Baia Mare, Str. Ștefan Luchian Nr. 5; tel: 0744315799; E-mail: cristianstefan_67@yahoo.com (Vezi detalii pe <http://tas.ubm.ro>).

²Referat susținut la Simpozionul internațional “Comunitatea parohială și noua configurație europeană. Experiența și grija pastorală”, organizat la Centrul Cultural-Pastoral “Sf. Daniil Sisastru” – Durău (18-24 mai 2009), Mitropolia Moldovei și Bucovinei.

The Fourth Ecumenical Council was held in the city of Chalcedon in Asia Minor, nearly opposite Byzantium. It was convoked by the Emperor Marcian to deal with the Eutychian heresy. At the first meeting, held on 8th of October 451, were present more than 500 bishops, most of them from East. Except two bishops from the province of Africa and two Papal legates. The decisions of the Latrocinium (449) were annulled and Euthyhes was condemned. The Council then drew up a statement of faith, the so-called Chalcedonian Definition, which was accepted by the both Churches, Eastern and Western³.

The main conception of the Chalcedonian Definition is the existence of Two Natures in One Person, Jesus Christ, Son of God and our Saviour, which are united *unconfusedly, unchangeably, indivisibly and inseparably*.

There is no culture or religion that has not received and does not express a “visitation of the Word”. Maximus the Confessor distinguishes three degrees in the “embodiment” of the Word⁴. In the first place, the very existence of the cosmos, understood as a theophany; this symbolism is the foundation of the ancient religions, which see in it the means to the deepest spiritual understanding.. Secondly, the revelation of the personal God, who engendered history, and the embodying of the Word in the Law, in a sacred Scripture; Judaism and Islam are obvious examples. Finally, the personal incarnation of the Word who gives full meaning to his cosmic and scriptural embodiments, freeing the former from the temptation to absorb the divine “Self” in an impersonal divine essence, and the latter from the temptation to separate God and humanity, leaving no possibility of communion between them. For in Christ, to quote the Fourth Ecumenical Council, God and man are united “without confusion or change”, but also “without division or separation”. And the divine energies, reflected by creatures and objects, do not lead to anonymous divinity but to the face of the transfigured Christ⁵.

The purpose of the incarnation is to establish full communion between God and humanity so that in Christ humanity may find adoption and immortality, often called “deification” by the Fathers: not by emptying human nature but by fulfilling it in the divine life, since only in God is human nature truly itself. St. Irenaeus of Lyon said: “How could the human race go to God if God had not come to us? How should we free ourselves from our birth into death if we had

³“*The Oxford Dictionary of the Christian Church*”, Edited by F.L. Cross, Oxford University Press 1958, p. 259

⁴ Maximus the Confessor, *Ambigua*, PG 91, 1285-1288

⁵Olivier Clement, *The Roots of Christian Mysticism*, London 1997, p. 35

not been born again according to faith by a new birth generously given by God, thanks to that which came about from the Virgin's womb?"⁶.

And it must be so. There must be someone in this world –which rejected God and in this rejection, in this blasphemy, became a chaos of darkness- there must be someone to stand in its center, and to discern, to see it again as full of divine riches, as the cup full of life and joy, as beauty and wisdom, and to thank God for it. This "someone" is Christ, the new Adam who restores that "eucharistic life" which I, the old Adam, have rejected and lost; who makes me again what I am, and restores the world to me. And if the Church *is in Christ*, its initial act is always this act of thanksgiving, of returning the world to God⁷.

The very being of the Church is eucharistic. By the Eucharist the community is integrated into the body of Christ. And the body is inseparable from the head. St. John Chrysostom says: "Just as the head and the body constitute a single human being, so Christ and the Church constitute a single whole. This union is effected through the food that he has given us in his desire to show the love he has for us. For this reason he united himself intimately with us, he blended his body with ours like leaven, so that we should become one single entity, as the body is joined to the head"⁸.

The early Church saw this unity as analogous to the unity of bread or wine that is made up of many grains of wheat or many grapes, each of which must be crushed, like the ascetical overcoming of the egocentric self in baptism. "When the Lord calls his body bread, made from the collection of a large number of grains, he is pointing to the unity of our people. And when he calls his blood wine, which is pressed from a large number of clusters of grapes to form a single liquid, he signifies that our flock is made up of a multitude gathered into unity"⁹, as St. Cyprian of Carthage says.

The "sacrament of the altar" is reflected and extended in the "sacrament of our brother", as St. John Chrysostom repeats continually¹⁰. That means no one can receive God's pardon and peace in the Eucharist without also becoming a person of pardon and peace. No one take part in the Eucharistic feast without becoming a person prepared to share.

⁶Irenaeus of Lyon, *Against Heresies*, IV, 33, 4 (SC 100 bis, pp. 810-812)

⁷Alexander Schmemmann, *For the Life of the World*, Crestwood 1995, pp. 60-61

⁸St. John Chrysostom, *Homily on I Corinthians*, 30, I (PG 61, 279); *Homily on John*, 46,3 (PG 59, 260)

⁹St. Cyprian of Carthage, *Letter 69*, V, 2, in "Correspondance", Belles Lettres 1961, vol II, p. 242

¹⁰Olivier Clement, *The Roots of...*, p. 119

The Eucharist not only establishes the existence of the Church and the communion of Christians among themselves, but determines the manner in which these are present in the world. For everyone is called “to give thanks in all circumstances” (Thessalonians 5,18), to become a “eucharistic person”. Making the Eucharist part of oneself, especially by the invocation of the name of Jesus, is one of the fundamental themes of Christian spirituality. The Eucharistic celebration is an apprenticeship in new relations among people, and between people and things; it cannot but have a prophetic dimension.

From its very beginning Christianity has been the proclamation of joy, of the only possible joy on earth. It rendered impossible all joy we usually think of as possible. But within this impossibility, at the very bottom of this darkness, it announced and conveyed a new all-embracing joy, and with this joy it transformed the End into a Beginning. Without the proclamation of this joy Christianity is incomprehensible. It is only as joy that the Church was victorious in the world, and it lost the world when it lost the joy, and ceased to be a credible witness to it. So, we must recover the meaning of this great joy. We must if possible partake of it. Before we discuss anything else – programs and missions, projects and techniques.

Joy, however, is not something one can define or analyze. One enters into joy. “Enter thou into the joy of thy Lord” (Mt. 25,21). And we have no other means of entering into that joy, no way of understanding it, except through the one action which from the beginning has been for the Church both the source and the fulfillment of joy, the very sacrament of joy, the Eucharist.

The Eucharist is a liturgy. And who says “liturgy” today is likely to get involved in a controversy. For to some – the “liturgically minded” – of all the activities of the Church, liturgy is the most important, if not the only one. To others, liturgy is esthetic and spiritual deviation from the real task of the Church. There exist today “liturgical” and “non-liturgical” Churches and Christians. But this controversy is unnecessary for it has its roots in one basic misunderstanding – the “liturgical” understanding of liturgy. This is the reduction of the liturgy to “cultic” categories, its definition is a sacred act of worship, different as such not only from the “profane” area of life, but even from all other activities of the Church itself. But this is not the original meaning of the Greek word *leitourgia*. It meant an action by which a group of people become something corporately which they had not been as a mere collection of individuals – a whole greater than the sum of its parts. It meant also a function or “ministry” of a man or of a group on behalf of and in the interest of the whole community. Thus the *leitourgia* of ancient Israel was the corporate work of a chosen few to prepare the

world for the coming of the Messiah. And in this very act of preparation they became what they were called to be, the Israel of God, the chosen instrument of His purpose¹¹.

Thus the Church itself is a *leitourgia*, a ministry, a calling to act in this world after the fashion of Christ, to bear testimony to Him and His kingdom. The Eucharistic liturgy, therefore, must not be approached and understood in “liturgical” or “cultic” terms alone. Just as Christianity can – and must – be considered the end of religion, so the Christian liturgy in general, and the Eucharist in particular, are indeed the end of cult, of the “sacred” religious act isolated from, and opposed to, the “profane” life of the community. The first condition for the understanding of liturgy is to forget about any specific “liturgical piety”.

The Eucharist is a sacrament. But who says sacrament also gets involved in a controversy. If we speak of sacrament, where is the Word? Are we not leading ourselves into the dangers of “sacramentalism” and “magic”, into a betrayal of the spiritual character of Christianity? To this questions no answer can be given at this point. For the whole purpose of this essay is to show that the context within which such questions are being asked is not the only possible one. At this stage we shall say only this: the Eucharist is the entrance of the Church into the joy of its Lord. And the enter into that joy, so as to be a witness to it in the world, is indeed the very calling of the Church, its essential *leitourgia*, the sacrament by which it “becomes what it is”.

The liturgy of the Eucharist is best understood as a journey or procession. It is the journey of the Church into the dimension of the Kingdom. We use this word “dimension” because it seems the best way to indicate the manner of our sacramental entrance into the risen life of Christ.

The journey begins when Christians leave their homes and beds. They leave, indeed, their life in this present and concrete world, and whether they have to drive some miles or walk a few blocks, a sacramental act is already taking place, an act which is the very condition of everything else that is to happen. For they are now on their way *to constitute the Church*, or to be more exact, to be transformed into the Church of God. They have been individuals, some poor, some rich, some workers, some intellectuals, they have been the “natural” world

¹¹Alexander Schmemmann, *For the Life...*, pp. 24-25

and a natural community. And now they have been called to “come together in one place”, to bring their lives, their very “world” with them and to be more than what they were: a *new* community with a new life. We are already far beyond the categories of common worship and prayer. The purpose of this “coming together” is not simply to add a religious dimension to the natural community, to make it “better” – more responsible, more Christian. The purpose is to *fulfill the Church*, and that means to make present the One in whom all things are at their *end*, and all things are at their *beginning*.

The liturgy begins then as a real separation from the world. In our attempt to make Christianity appeal to the man on the street, we often minimized, or even completely forgotten, this necessary separation. We always want to make Christianity “understandable” and “acceptable” to this mythical “modern” man on the street. And we forget that the Christ of whom we speak is “not of this world”, and that after His resurrection He was not recognized even by His own disciples. Mary Magdalene thought that He is a gardener. When two of His disciples were going to Emaus, “Jesus himself drew near and went with them”, and they did not know Him before “*He took bread, and blessed it, and brake, and gave it to them*” (Luke 24; 15-16, 30). He appeared to the twelve, “the doors being shut”. It was apparently no longer sufficient simply to know that He was the son of Mary. There was no physical imperative to recognize Him. He was, in other words, no longer a “part” of this world, of its reality, and to recognize Him, to enter to the joy of His presence, to be with Him, meant a conversion to another reality. The Lord’s glorification does not have the compelling, objective evidence of His humiliation and cross. His glorification is known only through the mysterious death in the baptismal font, through anointing of the Holy Ghost. It is known only in the fullness of the Church, as she gathers to meet the Lord and to share in His risen life.

The early Christians realized that in order to become the temple of the Holy Ghost they must *ascend to heaven* where Christ has ascended. They realized also that this ascension was the very condition of their mission in the world, of their ministry to the world. For there – in heaven – they were immersed in the new life of the Kingdom; and when, after this “liturgy of ascension”, they returned into the world, their faces reflected the light, the “joy and peace” of that Kingdom and they were truly its witnesses. They brought no programs and no theories; but wherever they went, the seeds of the Kingdom sprouted, faith was kindled, life was transfigured, things impossible were made possible. They were witnesses, and were they were asked, “Whence shines this light, where is the source of this power?” they what to answer and where to lead men. In church

today, we so often find we meet only the same old world, not Christ and His Kingdom. We do not realize that we never get anywhere because we never leave any place behind us.

To leave, to come... This is the *beginning*, the starting point of the sacrament, the condition of its transforming power and reality.

The Orthodox liturgy begins with the solemn doxology: "Blessed is the Kingdom of the Father and the Son and the Holy Ghost, now and ever, and unto the ages of ages". From the beginning the destination is announced: the journey is to the Kingdom. This is where we are going – and not symbolically, but really. In the language of the Holy Scripture, which is the language of the Church, to bless the Kingdom is not simply to acclaim it. It is to declare it to be the goal, the end of all our desires and interests, of our whole life, the supreme and ultimate value of all that exists.

As a conclusion, it is a historical fact which no one can deny that the Christian East has remained aloof from the great changes which have occurred in the West. From the ninth to the fifteenth century Byzantium went on developing and living according to the great tradition of the Fathers, their theology, spirituality, and above all their sacramental conception of the Church. It deliberately refused to identify itself with any particular synthesis of philosophical thought and Revelation such as the Scholastic system, and preferred to remain faithful to patristic thought. Its theology, and particularly its doctrine on the sacraments and the Church, were never formulated in accordance with the dictates and terminology of a given philosophical system, and the constitution of the Orthodox Church was never thought of solely in terms of the laws by which a law-dominated institution was governed. Its God remained a living, acting God, the God of the Holy Scripture, the God of Abraham Isaac and Jacob; He was never transformed into the God of philosophers. As a matter of fact, the Church never provided itself with a complete system of canon law: the canons of those councils which it acknowledged as authentic were regarded merely as an expression of the Church's nature under certain concrete circumstances, a kind of "jurisprudence of the Holy Ghost", as it were, reflecting the eternal *order* of the Body of Christ¹². They were never transformed

¹²John Meyendorff, *The Orthodox Church – Its Past and Its Role in the World Today*, London 1962, pp. 228-229.

into a kind of juridical supergovernment and were never looked upon as a means by which to exercise an effective control over all members of the Church, centrally or from above.

Therefore, the ecumenical task of Orthodoxy, in its discussions with both Catholics and Protestants, should be to question the appropriateness of certain formulas handed down from the Latin Middle Ages and the period of the Counter-Reformation, without, however, giving the impression of wishing to deny the traditional doctrines which they are intended to express; and to urge Roman Catholics on the one hand fraternally to return to the common sources, and Protestants on the other to be more receptive to the idea of Tradition.

The Orthodox presence in the West is a rather new phenomenon. Following the two world wars and the falling of communism large numbers of emigrants from Eastern Europe sought new homes in Western Europe. The social and religious consequences of this migration are not yet clearly discernible, but we may venture to say that it will certainly be regarded as of great importance in the history of Christianity. The Orthodox Church has now ceased to be an exclusively Eastern Church. This fact can readily be observed in Western Europe, where several millions of the faithful have largely adopted the languages, culture and ways of thought of their new countries, while at the same time remaining faithful to the Church of their forefathers. To some extent, they have even succeeded in breathing into the latter a new missionary spirit and in imbuing it with a new zeal for organization such as it has never known before.

By surmounting national differences inherited from the past, by training a clergy that can cope with the new conditions in which the Church finds itself, and by their skill in reconciling a faithfulness to tradition with the needs of the modern world, the Western Orthodoxy can give an entirely new meaning to their witness to the faith. This is the task to which their Church calls them, a Church which claims to be the true Church of Christ, and it is by this standard that they will be judged by history, by their Christian brothers, and finally by God himself.

SELECTED BIBLIOGRAPHY

1. *The Bible*, authorized version, Printed at the Oxford University Press.
-

2. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Edited by F.L. Cross, Oxford University Press 1958.
3. **Bulgakov, S.**, *The Orthodox Church*, London 1935 .
4. **Cabasilas, N.**, *A Commentary on the Divine Liturgy*, translated by J.M. Hussey and McNulty, London 1960.
5. **Clement, O.**, *The Roots of Christian Mysticism*, London 1997 .
6. St. Cyprian of Carthage, *Correspondance*, Belles Lettres, vol. II.
7. St. John Chrysostom, *Homily on I Corinthians* (PG 61, 279); *Homily on John* (PG 59, 260)
8. **Lossky, V.**, *In The Image and Likeness of God*, Oxford 1975.
9. **Meyendorff, J.**, *The Orthodox Church – Its Past and Its Role in the World Today*, London 1962.
10. *Orthodox Spirituality: An Outline of the Orthodox Ascetical and Mystical Tradition*, by a Monk of the Eastern Church, London 1945.
11. **Schmemmann, A.**, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, New York 1963.
12. IDEM, A., *For the Life of the World*, Crestwood 1995.
13. **Ware, T.**, *The Orthodox Church*, Penguin Books, 1963.
14. **Zernov, N.**, *Eastern Christendom*, London 1961.

TEOLOGIE SISTEMATICĂ

MIȘCAREA ISIHASTĂ ȘI RUGĂCIUNEA LUI IISUS ÎN SPIRITUALITATEA RĂSĂRITEANĂ

Partea a II-a

Pr. conf. univ. dr. Adrian Gh. PAUL

Catedra de Teologie Ortodoxă și

Asistență Socială,

Universitatea de Nord, Baia Mare¹

Abstract

Dans le contexte de la spiritualité chrétienne, l'**hésychasme** est une spiritualité particulière qui coïncide avec les origines mêmes du monachisme oriental et qui peut être défini en tant qu'une orientation essentiellement **mystique-contemplative** qui amène en premier plan le problème de l'accomplissement de l'homme dans l'**union contemplative** totale avec Dieu à travers la prière incessante. Ce qui la caractérise est l'affirmation même de l'excellence et même de la nécessité de l'hésychasme („ήσται”) – qui désigne un état de silence, de paix ou d'apaisement, qui exclut toute forme d'agitation – afin d'atteindre une telle union inexprimable.

D'autre côté, un autre phénomène apparaît sous le nom de „hésychasme”, à savoir le mouvement spirituel organisé, d'origine orientale, qui compte certaines „**méthodes**” correspondant à la prière, fondée sur l'**invocation du nom du Christ** et dont la forme est codifiée dans les milieux monastiques du Mont Athos entre le XIII^{ème} et le XIV^{ème} siècle. Dans un tel contexte, le terme „hésychasme” s'étend et comprend aussi bien le mouvement de **renouvellement spirituel** au sens où cette **méthode de prière** s'est développée, que la synthèse philosophico- théologique de certains Pères de l'Orient en vue de la défense et du soutien d'une façon efficace de telles „méthodes”. Dans ce sens, l'enseignement orthodoxe sur la „**prière continue**” ou la „**prière hésychastique**” représente un vieux thème, ayant des racines profondes dans la spiritualité monacale orientale, à partir de Saint Macarie l'Egyptien et Avva Evagrie le Pontique (le IV^{ème}

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 (Vezi detalii pe <http://tas.ubm.ro>).

siècle), reprise par les Saints Marc l'Ascète et Diadoch de Fotice (le V^{ème} siècle), consolidée certes par Avva Dorotei au VI^{ème} siècle, par la répétition incessante des formules „Doamne, Iisuse Hristoase, miluiește-mă!” («*Seigneur, Jésus Christ, aie pitié de moi*») et „Fiule a lui Dumnezeu, ajută-mă!” («*Fils de Dieu, aide-moi*»), anticipant ainsi **la tradition orientale** ultérieure engagée pleinement sur son chemin dans la direction de l'enseignement et de la pratique de la *prière du Christ* liée au mouvement hésychastique du Mont Athos.

1. Rugăciunea isihastă și lucrarea neptică

În dobândirea oricărei rugăciuni isihaste curate trebuie să purtăm lupta cea bună, ascetică, împotriva gândurilor, luptă ce trebuie purtată obligatoriu pentru a ne păstra curăția inimii, și care poartă un nume clasic la Sfinții Părinți bisericești: cea de „nepsis” (*νήσις*). Nepsisul este înțeles ca fiind starea de sobrietate sau starea unei inteligențe stăpâne pe ea însăși, cuminte, modestă, în opoziție cu starea de ebrietate, de beție mentală care-i scoate spiritului echilibrul interior pentru orice cauză existentă. După iudeul înțelept, Filon, dispoziția acestui exercițiu mental prin excelență se numește viață sobră sau modestă, înțeleasă, desigur, din punct de vedere mental. Dimpotrivă, entuziasmul simbolizează ignoranța, adică imposibilitatea contemplării.

Pentru a înțelege mai bine care este sensul nepsisului, care este rolul său în „războiul nevăzut” al ascetului, vom fi atenți la ceea ce ne spune Sfântul Petru: „*Sobrii estote (νήφατε) et vigilate, quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit*”. (I Petru 5,8). Alte texte scripturistice pun nepsisul în raport cu contemplarea: „*Treziți-vă cum se cuvine și nu păcătuți. Căci unii nu au cunoștință de Dumnezeu*”. (I Cor. 15,34); și încă: „*Căci voi toți sunteți fii ai luminii și fii ai zilei; nu suntem ai nopții, nici ai întunericului. De aceea să nu dormim ca și ceilalți, ci să priveghem și să fim treji. Fiindcă cei ce dorm, noaptea dorm; și cei ce se îmbată, noaptea se îmbată. Dar noi, fiind ai zilei, să fim treji*”. (I Tes. 5, 5-7). Din aceste versete vedem afinitatea și semnificația următoarelor concepte, care vor fi folosite și de către scriitorii ascetici: nepsis, trezvie, atenția minții, starea de veghe. Sfântul Antonie cel Mare ne spune că asalturile demonilor pot fi oprite numai de către un suflet treaz care se află într-o permanentă stare de nepsis². Sfântul Pahomie, fondatorul vieții cenobitice, afirmă că: „*O inimă care e în stare de trezvie e asemenea unei uși din aramă care se*

² Cf. Atanasie cel Mare, *Vita Antonii*, col. 9.

apără de hoți”³. Mai peste tot, în scrierile lor, starea de veghe a fost așezată de către Sfinții Părinți ascetici în relație cu rugăciunea, de care nu poate fi despărțită.

Pentru avva Visarion această stare de trezvie este o harismă, un dar de la Dumnezeu sau orice virtute⁴. Toate aceste nume venerabile și altele pe care le-am putea adăuga, ne permit, ce impun chiar să considerăm nepsisul ca fiind un motiv esențial al spiritualității Bisericii răsăritene. Nouă nu ne rămâne decât să încercăm să înțelegem termenul și implicațiile lui în justa lui valoare și semnificație duhovnicească și să marcăm locul pe care-l deține în isihism. Pentru a înțelege bogăția și complexitatea acestui termen ascetic, cel mai bine ar fi să apelăm la definițiile pe care le dă termenului unul dintre autorii cei mai simpatici ai Filocaliei, Sfântul Isihie Sinaitul, a cărui învățătură ascetico-mistică se învâрте în jurul nepsisului. Pentru el „Trezvia (nepsisul) este o metodă duhovnicească durabilă, urmărită cu râvnă, care, cu ajutorul lui Dumnezeu, izbăvește pe om cu totul de gânduri și cuvinte pătimase, și de fapte rele; urmărită astfel, ea îi dăruiește apoi cunoștința sigură a lui Dumnezeu Cel necuprins, atât cât e cu putință, și dezlegarea tainelor dumnezeiești și ascunse. Ea împlinește toată porunca lui Dumnezeu și aduce tot binele veacului ce va să vie. Trezvia e propriu-zis curăția inimii. Pe aceasta o fericește Hristos zicând: „Fericiți cei curați cu inima că aceia vor vedea pe Dumnezeu” (Mt. 5,8). Trezvia dănuind mult în om se face călăuză a vieții drepte și plăcute lui Dumnezeu”⁵. Avva Isihie atribuie nepsisului diferite avantaje care corespund unei învățături clasice a spiritualității bizantine: el consideră nepsisul ca fiind sinonim cu puritatea inimii: „Trezvia e calea a toată virtutea și porunca lui Dumnezeu. Ea e numită și liniștea inimii (isihia)”⁶. Nepsisul este o metodă de luptă spirituală, care are rolul de a dirija defensivă și de a veghea asupra surprizelor ce pot apărea; de a ține mintea trează pentru a fi cu ochii în patru, astfel încât să-și poată surprinde adversarul (diavolul) de la prima tentativă de apropiere. Aceasta pentru că ea se mai numește și „atenție”, ”păzirea inimii” sau „păzirea sufletului”. Va trebui să fim foarte atenți cu gândurile care ne vin în minte pentru a vedea dacă sunt bune sau rele și să le nimicim pe cele rele. Sfântul Grigore de Nyssa ne spune să zdrobim „capul șarpelui” de cum l-am zărit pentru ca nu cumva, trecând șarpele în fața noastră,

³ Avva Pahomie, *Vita Patrum*, I, 18, apud Irénée Hausherr, *L'hesychasme. Etude de spiritualite*, p. 275.

⁴ Cf. Avva Varsanufie, *Scrisoarea 264*, apud Irénée Hausherr, *L'hesychasme. Etude de spiritualite*, p. 276.

⁵ Sfântul Isihie Sinaitul, *Întâia sută capete despre trezvie și virtute*, I,1, în trad. rom. de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în FR vol. IV, Edit. Humanitas, București, 2000, p. 49-50.

⁶ *Ibidem*, p. 50.

noi să nu-l mai putem opri⁷. Sfântul Vasile cel Mare afirmă că păcatul cu gândul este comis mai repede decât cel cu fapta și de aceea trebuie să fim foarte vigilenți în lăuntrul nostru. Animalele fac prin instinct ceea ce fac pentru a-și apăra integritatea existenței. Omul însă trebuie să facă aceasta în mod liber, voluntar, prin atenție. Atenția este de două feluri: văzul corporal, care știe să cuprindă toată existența, chiar corporală, ochiul nevăzându-se pe sine și văzul periscopic al inteligenței. Este deci atenția spiritului care presupune datoria de a ne păzi mereu sufletul. Căci trupul nefiind „noi”, ci numai al nostru, lucrurile nefiind tocmai ale noastre, ci numai în jurul nostru, aceasta implică ceea ce determină sufletul să „vegheze”. De aceea, conchide Sfântul Vasile, „*primește puterea de înțelegere a acestei porunci: păzește-te, fii sobru!*”⁸.

Pentru a înțelege mai bine rolul neipsisului vom reproduce o istorioară a Sfântului Efreim Sirul ce ne relatează întâmplarea a doi călugări. Ambii doreau să ajungă într-un oraș, dar pentru acest lucru au trecut prin mijlocul unei păduri fermecătoare. Unul mergând drept pe drumul său a reușit să sosească la capătul pădurii. Celălalt n-a mai ajuns, pentru că stând și contemplând frumusețile naturii înconjurătoare a fost devorat de o fiară sălbatică⁹. Trebuie ca mereu să fim atenți la noi înșine, să ne păzim de cursele celui rău, pentru că avem mulți dușmani răi și fără milă. Trebuie să ne păzim cu înțelepciune, să fim atenți să nu iasă nici un cuvânt rău din inima noastră și să-l luăm ca exemplu pe Iisus Hristos, să suportăm toate insultele pentru dragostea pentru El, rugându-ne pentru cei care ne vor răul și ne jignesc și să imităm pe Sfinții asceți, care erau atenți la ei înșiși și prin atenția lor îi plăceau lui Dumnezeu și-i lămureau pe oameni. Trebuie să ne gândim mereu la moartea și învierea lui Hristos pentru a ne aminti că noi trebuie să trăim pentru El, înviind împreună cu El, iar noi să purtăm mereu dolii pentru noi înșine. Avem datoria de a împlini toate îndatoririle pe care le avem față de Dumnezeu; datoria de a nu face și a nu zice nimic înainte de a fi examinat lucrul în el însuși, văzându-ne mereu în prezența lui Dumnezeu, manifestându-ne recunoștința pentru toate. Să ne forțăm mereu cu „exercițiul tăcerii”, pentru că numai atunci Dumnezeu ne va da puterea harică de a conduce lupta ascezei cu patimile din noi și cu ispitirile ce ne vin din afară.

Sfântul Macarie Egipteanul afirmă literar și prin el vorbește întreaga tradiție spirituală, începând cu Sfânta Scriptură, că lupta pe care noi o purtăm este

⁷ Cf. Sfântul Grigore de Nyssa, *In Oratio Domini IV*, din P.G. tomul 44, col. 1172 A, *apud* Irénée Hausherr, *L'hesychasme. Etude de spiritualite*, p. 279.

⁸ A se vedea Irénée Hausherr, *L'hesychasme. Etude de spiritualite*, p. 280-281.

⁹ Cf. *ibidem*.

dusă împotriva gândurilor: „*Se cuvine ca toată lupta omului să se săvârșească față de cugete; să suprimă omul pădurea gândurilor rele care-l înconjoară și să se silească pe sine spre împlinirea poruncilor lui Dumnezeu; să nu se lase în voia cugetelor, ci adunându-le de pretutindeni, să le deosebească pe cele firești de cele rele. Dar este nevoie de multă sârguință și atenție pentru a putea cineva să distingă cugetele străine ale puterii celei potrivnice*”¹⁰. Înaintea lui, Origen afirma categoric: „*Sursa și principiul tuturor păcatelor sunt gândurile rele*”¹¹. După el, este chiar imposibil să te eliberezi în întregime de bătaile gândurilor; tot ceea ce putem face este să nu zăbovim în ele¹². Față de acestea trebuie să avem mare grijă pentru a nu ne lăsa păcăliți de către cursele celui potrivit. Sufletul care-l dorește pe Dumnezeu este mereu asaltat de către gândurile viclene și este destul de greu să ne eliberăm de acestea, de aceea ne este de folos să nu ne pierdem timpul cu ele. Prudența ne cere să ucidem încă de la început pe acești „*copii ai Babilonului*”¹³.

Din toate cele relatate putem concluziona că nepsisul este o metodă spirituală care purifică în întregime sufletul omului, pornind de la supravegherea cu atenție a gândurilor de la prima lor apariție în mintea noastră și să facem efortul de a ne salva și curăți prin rugăciune. Că, de fapt, tot efortul ascetic, toată tensiunea are drept scop nu numai, nici în sens principal, să evităm păcatul, ci să ne salvăm prin rugăciune curată. Avva Evagrie Ponticul spunea în acest sens: „*Atenția în căutarea rugăciunii va găsi rugăciunea cea adevărată, căci dacă este un lucru care urmărește rugăciunea, aceea este atenția. Trebuie deci s-o aplicăm*”¹⁴.

Nepsisul, în sens strict, ajunge să asigure isihia, în singurătate și tăcere, cu condiția, totuși, ca acestea să fie posibile. Căci nu ar servi la nimic să spunem unui om pătimăș: veghează asupra tuturor sugestiilor care se prezintă în sufletul tău și respinge-le imediat. El n-ar fi capabil de aceasta. Psihologii ascetici știu foarte bine că pasiunea (patima) este o forță care ne ține în eșec printr-un act despotice al voinței, când voința însăși se află slăbită prin ea. Sfinții Părinți

¹⁰ Cf. Macarie Egipteanul, *Omilia* 6,3 (p. 122).

¹¹ Cf. Origen, *Exprimări la Psalmul 20,11*, în P.G. tomul 27, col. 129 C, *apud* Irénée Hausherr, *op. cit.*, p. 284.

¹² Idem, *Comentariu la Proverbele lui Solomon*, V, *apud* Irénée Hausherr, *op. cit.*, p. 284.

¹³ A se vedea pe larg Adrian Ghe. Paul, *Viața, personalitatea și învățătura ascetico-mistică a Sfântului Macarie Egipteanul*, Edit. Mega & Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2005, pp. 262-263.

¹⁴ Cf. Evagrie Ponticul, *Despre rugăciune*, 149, în *trad. rom.* de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în FR vol. I, Edit. Harisma, București, 1992, p. 111.

ascetici numesc servitute, captivitate acest ultim stadiu al procesului psihologic început prin gândul cel rău. Pentru a ieși din această tristă condiție și pentru a vindeca toate pasiunile deja formate în noi, avem nevoie de altceva decât atenția pur mentală: trebuie ca această atenție să se insereze într-o asceză riguroasă, cu toate practicile tradiționale, corporale și spirituale, care constituie praxisul, adică hotărârea de a face binele în orice împrejurare. De fapt, praxisul se definește ca fiind tot o metodă spirituală care purifică în întregime partea pasională a sufletului. Este chiar ceea ce definea Sfântul Isihie Sinaitul când vorbea despre nepsis.

Paza porții tainice a inimii, este o metodă de apărare, praxis, pentru a identifica imediat toate gândurile furișate acolo. În tradiția isihastă s-au format o serie de sfaturi care în ansamblul lor constituie o adevărată tehnică psihosomatică de prevenire și de apărare a gândurilor, cât și de rugăciune efectivă. Am încercat să le prezentăm în detaliu în cele de mai sus și vom spune că, în fapt, este vorba despre o regularizare și diminuare a ritmului respiratoriu, de o explorare mentală a eului visceral propriu, despre o căutare a locului inimii, însoțite de invocarea constantă și neîncetată a numelui lui Iisus.

Ce alt motiv l-ar putea determina pe ascet să invoce fără încetare, în rugăciune curată, sfântul numele al lui Iisus, dacă nu acela de a cere ajutor împotriva gândurilor vătămătoare care îi asaltează inima sau spre a cere iertarea pentru acele gânduri care, din neglijență sau slăbiciune, au intrat deja în ea? Pe drept cuvânt isihastul poate spune că: „*Toată pravila rugăciunii se cuprinde numai în pocăință și în luarea-aminte asupra inimii!*”¹⁵. Iată ce ne îndeamnă pelerinul rus: „*Dacă nu găsești în tine puterea de a te închina în duh și adevăr, dacă inima ta nu simte încă gustul dulce și căldura care se ivesc în timpul rugăciunii minții, atunci jertfește pe altarul rugăciunii ceea ce poți, ceea ce atârână de voința ta, ceea ce este pe măsura puterilor tale. Mai întâi, unește-ți gura cu chemarea deasă, neabătută din calea rugăciunii; dă slobozenie acestui mădular să cheme cât mai des, neîncetat, puternicul Nume al lui Iisus Hristos... Căci repetarea deasă a rugăciunii va aduce negreșit desprinderea și se va face una cu firea, va atrage cu timpul mintea și inima într-o stare cuviincioasă... Deasa practicare a rugăciunii ar abate sufletul de la faptele păcătoase și l-ar atrage spre miezul cunoașterii de sine, spre unirea cu Dumnezeu. Deasa rostire a rugăciunii este singurul mijloc pentru dobândirea unei rugăciuni curate și adevărate, este cea mai bună, cea mai lucrătoare pregătire pentru rugăciune și*

¹⁵ Cf. D. Raccanello, *Rugăciunea lui Iisus în Scrierile Stareșului Vasile de la Poiana Mărului*, în trad. rom. de Maria-Cornelia Oros și diac. Ioan I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1996, p. 150.

cea mai dreaptă cale pentru atingerea scopului, cale care duce, prin rugăciune, la mântuire”¹⁶.

2. Invocarea în rugăciune a Numelui lui Iisus

Părinții isihăști au alcătuit în decursul vremii o așa numită „*tehnică corporală*”, tehnică practică, folosită în timpul rugăciunii inimii. Orice activitate psihică, spun ei, are repercusiuni asupra trupului; căldura sau răceala trupului, o respirație mai accelerată sau mai lentă, ritmul bătăilor inimii, etc, toate acestea depind de starea noastră lăuntrică. Și invers: orice schimbare în starea noastră corporală acționează negativ sau pozitiv asupra activității sufletești¹⁷. În consecință, un anumit control, atent și minuțios, al corpului și al activității lui poate să ajute la o mai adâncă concentrare în timpul rugăciunii. Acesta este principiul de bază al „metodei” isihaste. Pelerinul rus ne mai spune: „*Cel ce a luat hotărârea să rostească neîncetat rugăciunea lui Iisus, la început simte o greutate și se luptă cu lenea, dar, cu cât o spune mai mult și cu cât merge mai departe pe calea lui, cu atât se obișnuiește pe nesimțite cu această îndeletnicire. În cele din urmă, gura și limba lui capătă o mișcare de sine atât de puternică încât, de la o vreme, încep să spună rugăciunea singure, în chip nestăvilit, fără ajutorul unei deosebite strădanii, rostind rugăciunea fără glas. O dată cu aceasta, mușchii gâtului se potrivește atât de bine cu mișcarea, încât cel ce se roagă începe să simtă că săvârșirea rugăciunii este o însușire de căpetenie, dintotdeauna și personală. Și ori de câte ori n-o mai rostește, simte că parcă-i lipsește ceva. Și tocmai această deprindere se preface într-un fel de temelie, în înțelesul că însăși mintea începe să se coboare și să asculte lucrarea pe care gura o face de la sine, ceea ce o îndeamnă spre luarea aminte, iar ea, la rândul ei, devine, în cele din urmă, un izvor de dulceață și de adevărată rugăciune, făcută în inimă*”¹⁸.

Isihăștii, prin rugăciune, fac ca „minte să coboare în inimă”, unde puterea sufletului este reconvertită. În timpul rugăciunii mintea este golită de forme, este nematerială, este lumină, este lipsită de închipuiri, fără culoare, fără contur și chip.

Deseori autorii isihăști vorbeau numai despre efectele imediate ale acestei lucrări sau, mai sigur, despre fenomenele psihofizice concomitente. Acestea sunt semnele de început pentru aceia care încearcă cu adevărat această cale. La unii se

¹⁶ Vezi *Pelerinul rus*, p. 180-181.

¹⁷ Cf. Ghelasie Gheorghe, *Isihasm. Dialog în absolut*, p. 190-191.

¹⁸ Cf. *Pelerinul rus*, p. 192-193.

vede o lumină care răsare, la alții ca o bucurie fremătând. La unii veselie, la alții ca o tresărire pe care Părinții au numit-o cutremurare, puterea Duhului și lucrarea inimii trăitoare sau vibrația și suflarea Duhului¹⁹. Dumnezeu se arată minții în inimă, la început ca foc ce curățește pe cel pe care-L iubește și apoi ca lumină, dându-i formă dumnezeiască. Ca să-L întâlnești pe Dumnezeu trebuie „să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău” (Mt. 22,37). Cu ajutorul harului divin străduiește-te să-ți ordonezi inima și să păstrezi, cu grijă și multă atenție, buna armonie a adevăratei cunoștințe, a amintirii cuvântului lui Dumnezeu, așa încât orice urmă de uitare, neștiință sau lenevie să dispară din inimă²⁰.

Lucrarea slavei și a puterii „focului” Sfântului Duh care se revarsă în inimă cu bucurie, întărește, încălzește și curățește sufletul. Isihastul se află mereu, din zori și până-n noapte, întru pomenirea Domnului prin rugăciunea și isihia inimii sale. El se roagă mereu și cu stăruință. Această rugăciune, practică de isihasti, a fost numită de unii Părinți „*isihia inimii*”, de alții „*atenție*”, sau „*paza inimii*”, „*cumpătare și împotrivire*” sau „*cercetarea gândurilor și paza minții*”. Cu toții, într-un singur gând, și-au lucrat pământul inimii lor și mulțumită acestei lucrări au ajuns să se hrănească cu mana cea cerească²¹.

Nimeni nu poate, fără paza minții, să ajungă la curăția inimii, și numai așa este demn de a-l vedea pe Dumnezeu. Pentru cine vrea să renască sufletește, începutul care duce la lumină este micșorarea patimilor, adică paza inimii, fără de care orice alt mod de a micșora patimile e neputincios. Duhurile patimilor sunt obișnuite să tulbure grabnic adâncul inimii. Ele sunt topite și nimicite ca ceara prin chemarea Domnului Iisus Hristos. Alungat de acolo, duhul cel rău tulbură la început inima, prin simțuri, dar curând va veni și se va instaura pacea, chiar dacă nu putem fugi deplin de gândurile pătimase fără luptă. Aceasta-i o calitate numai pentru cel desăvârșit, pentru pustnicul dăruit fără încetare pazei inimii. Trebuie să avem inima curățită prin pază: „*Și dacă rădăcina este sfântă și ramurile sunt*” (cf. Rom. 11, 16).

La rugăciunea curată nu se ajunge dintr-o dată prin întrebuițarea de către oricine și oricând a unor metode fiziologice, ci ea este încoronarea unor eforturi îndelungate de purificare de patimi și de gânduri. Numai după ce s-a

¹⁹ Pseudo-Simion, *Iubirea de liniște, Părinții isihasti*, în trad. rom. de Daniela Neagu & Mihaela Busuioc, Edit. Saeculum I.O, București, 2002, p. 13-14.

²⁰ Nicodim Aghioritul, *Manual sfătuitor*, apud Arhim. S. Logothetis, *Inima. În scrierile Sfinților Părinți: Învățătura ortodoxă despre curăția inimii*, în trad. rom. de Pr. Șerban Tică, Edit. Sofia, București, 2001, p. 35.

²¹ *Ibidem*, p. 27.

dobândit o conștiință curată față de Dumnezeu, de oameni și față de lucrurile lumii se pot folosi metode care să înlesnească dobândirea rugăciunii curate. Minte se unește cu inima printr-o lucrare dumnezeiască atunci când monahul/credinciosul stăruie în nevoia ascetică a ascultării și înfrânării; când mintea și inima sunt eliberate din robia păcatului, iar trupul este vrednic de a deveni „*templu al Duhului Sfânt*” (cf. I Cor. 6, 19).

Părinții isihăști au observat că fiecare activitate psihică are urmări la nivel fizic și corporal, astfel încât depinde de starea noastră lăuntrică dacă suntem calzi sau reci, putem respira mai rar sau mai repede, iar bătăile inimii pot crește sau scădea. Știind aceste lucruri putem învăța să ne concentrăm și să ne reglăm unele activități fizice ale trupului pentru ca rugăciunea noastră să fie cât mai eficientă. Mai întâi, trebuie să păzim inima și să micșorăm patimile, pentru a fixa paza duhovnicească a casei, apoi luptând cu luare-aminte împotriva furtunii stârnite de duhurile rele și punând capăt negreșit luptei prin străduință, înălțăm zidurile locuinței duhovnicești deasupra temeliei, iar la final, prin dăruire desăvârșită către Dumnezeu sau prin viața de pustnic, punem casei acoperiș și astfel terminăm locuința duhovnicească în Hristos Iisus, Domnul nostru²².

Adevărata rugăciune este cea pe care o face mintea împreună cu inima și nu doar mintea fără ca și inima să participe. Acest lucru e posibil numai atunci când mintea se coboară în inimă și când se odihnește în adâncul ei fiind ferită de gândurile cele necurate. Doar după ce mintea a coborât în inimă, ea simte prezența Lui și-i permite să se convingă că ceea ce știa despre Dumnezeu este adevărat. Ideile pe care mintea le avea despre Dumnezeu acum se concretizează, căci prin rugăciune omul intră în cea mai apropiată și intimă legătură cu Dumnezeu, simțindu-l. Rugăciunea lui Iisus face să recunoaștem starea noastră de păcătoșenie, dar ne determină să mai rostim și să afirmăm un adevăr de credință prin care mărturisim că în persoana Domnului nostru Iisus Hristos sunt cuprinse cele două firi: firea dumnezeiască și firea omenească. Când îl numim „Domn” credem că este Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat; când îl numim „Iisus” ne referim la firea Sa omenească, asumată și fără de stricare, prin Întrupare, din Fecioara Maria; când îl numim „Hristos” recunoaștem în El cele două firi, omenească și dumnezeiască, unite deplin, neschimbat și neamestecat, într-un singur Ipostas dumnezeiesc; iar când rostim „miluiește-mă” credem că

²² Pseudo-Simion, *Iubirea de liniște, Părinții isihăști*, p. 30.

Hristos este Mântuitorul nostru. Rugându-ne în felul acesta, noi îl preamărim și cinștim pe Dumnezeu²³.

Rugăciunea curată a inimii ajută să se întărească în inimă gândul permanent al lui Iisus Hristos, care curăță și sfințește toate cugetele și simțurile și îndreaptă toată activitatea lor spre împlinirea poruncilor lui Dumnezeu. Sfântul Nicodim Aghioritul consideră că este foarte important ca mintea și inima, atunci când ne rugăm, să conlucreze pentru ca rugăciunea să coboare de la minte la inimă, unde se află prezența harului și unde are loc unirea cu Hristos prin harul Duhului Sfânt, dobândit prin rugăciune. Această unire este scopul vieții noastre pământești, ea desăvârșindu-se în viața veșnică. *„Deci, dacă vrei, fratele meu iubit, să fie inima ta scaun al harului dumnezeiesc și al vieții și nu al păcatului și al diavolului, trebuie să ai lucrarea și preocuparea minții în inima ta neîncetat, adică să nu lași dușmanul să spună cu cuvântul interior al inimii tale gândurile hulitoare, rele și necurate, care le vrea el, ci, adunând mintea ta întreagă în inima ta și părăsind toate celelalte gânduri, spune cu cuvântul interior, care vorbește înlăuntrul inimii tale, această scurtă și așa-zisă rugăciune de un singur gând: Doamne Iisus Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă, oprind puțin respirația ta. Pentru că sfântul și înfricoșătorul nume al lui Iisus Hristos, fiind pomenit mereu înlăuntrul inimii tale, îi taie pe demoni ca un cuțit cu două tăișuri. Iar patimile tale le arde și gândurile tale le împrăștie, sufletul tău îl curăță și-l sfințește și îl face pe el locaș al harului dumnezeiesc și locuință a Prea Sfintei Treimi”*²⁴.

Isihast adevărat este cel care se ostenește să adune netrupescul în locuința sa trupească. Isihast adevărat e cel care zice: *„De dormit, dormeam, dar inima-mi veghea”* (Cânt. Cânt. 5,2). Chiar dacă nu ne-am păzit inima, așa cum au făcut-o Sfinții Părinții, să încercăm și noi măcar să ne păzim trupurile fără de păcat, cum ne cere Dumnezeu, și El se va milostivi spre noi, pentru că mare este mila Sa. Iar cel ce se va strădui să locuiască neîncetat în inima sa, cu adevărat și neîncetat va părăsi cu totul plăcerile acestei vieți trecătoare. Căci viețuind în duh, nu va putea cunoaște poftele cărnii. De vreme ce va umbla în cetatea virtuților, care vor deveni pentru el străjerii porților inimii, planurile diavolului îndreptate nestingherit împotriva lui nu vor avea nici un folos. De aceea, rugăciunile noastre

²³ Jean-Claude Larchet, *Terapia bolilor spirituale*, în trad. rom. de Marilena Bojin, Edit. Sofia, București, 2001, p. 316-317.

²⁴ Cf. Pr. Constantin Karaisaridis, *Sfântul Nicodim Aghioritul și activitatea sa în domeniul liturgic*, în „*Studii Teologice*”, an. XXXIX, Nr. 2, 1987, p. 63.

cer luptă mare și osteneală înainte de a afla starea netulburată a minții, locul celui de al doilea cer al inimii, unde sălășluiește și trăiește Hristos.

Chemând numele sfânt lui Iisus, creștinul îl roagă să-l ajute, să-l ocrotească de cursele vrăjmașului și astfel el va primi de la Iisus harul sfințitor cu ajutorul căruia se va putea împotrivi ispitelor. Sfântul Isihie Sinaitul ne spune în acest sens: „*Oricând și ori de câte ori se întâmplă să se înmulțească în noi gândurile rele, să aruncăm în mijlocul lor chemarea Domnului nostru Iisus Hristos și le vom vedea îndată împrăștiindu-se ca fumul în văzduh*”²⁵; iar Sfântul Filoftei Sinaitul spune: „*Pomenirea lui Iisus obișnuiește să împrăstie toate vrăjile gândurilor, înțelesurile, cuvintele, nălucirile, chipurile întunecoase și, simplu vorbind, toate mijloacele cu care luptă cu aprindere atoatepierzătorul, care caută mereu să înghită sufletele...Iar Iisus cel chemat le arde toate cu ușurință*”²⁶. Prin urmare, avem datoria de a ne ruga neîncetat lui Dumnezeu, în/prin/cu Iisus Hristos, pentru că El cunoaște mijloacele prin care demonii încearcă să-i ducă pe oameni la pierzare, El știe neputințele, starea și slăbiciunile oamenilor și de aceea, o dată chemat în rugăciune curată, nu întârzie să le ofere ajutorul. Rostind mereu rugăciunea inimii, aceasta va ajunge cu timpul să facă parte din noi, o vom interioriza și va fi mereu cu noi, astfel încât, indiferent de ce vom face sau unde ne vom afla, ”*vom deveni rugăciune*”.

Știm că inima noastră este locașul lui Hristos și tot în ea se găsește, de la Botez, Duhul Sfânt asemenea uni sfeșnic ce luminează întreg sufletul nostru. Este bine astfel ca mintea să se găsească mereu în inimă. Atunci când Hristos începe să vorbească în inima noastră, noi dobândim conștiința personală de El și tindem să ne unim deplin cu El. „*Fericiți cei curați cu inima, că aceea vor vedea pe Dumnezeu*” (Mt. 5,8). ”Vederea” aici are înțelesul deplin al comuniunii eterne și al vieții veșnice. Inima ce dobândește viața, atrage spre sine mintea și se face un templu al rugăciunii harice și o vistierie de daruri duhovnicești. În rugăciune, mintea, ce-și aduce mereu primul gând la ușa inimii, trebuie, de fiecare dată, să caute a pătrunde tot mai adânc, o dată ce i s-a deschis, umplându-se de o tot mai intensă simțire a infinității dumnezeiești a lui Iisus Hristos, Cel invocat cu atâta stăruință. Iar pentru ca rugăciunea să fie curată, mintea trebuie să se întoarcă de la lucrurile din afară înlăuntrul său, în inima sa, de unde va privi numai spre Dumnezeu, se va preocupa doar de cuvintele rugăciunii lui Iisus, de pomenirea Lui stăruitoare, ca mijloc care o ajută să se sustragă din împrăștiere și o îndrumă spre ținta cea unică la care trebuie să ajungă. După ce mintea a coborât în inimă,

²⁵ Cf. Jean-Claude Larchet, *Terapia bolilor spirituale*, p. 440.

²⁶ Cf. *ibidem*, p. 441.

ocupată fiind cu rugăciunea acesteia din urmă, a inimii, nu va mai putea privi la lucrurile exterioare, nu va mai fi în primejdie să fie furată de gândurile cele pătimase, ci își va birui nestatornicia și împrăștierea, devenind unitară și concentrată²⁷.

Dumnezeu vrea să se odihnească în inimile noastre. El ne-a făcut din iubire și pentru ca să ne dea iubire, fără ca noi să-I putem da ceva potrivit măsurii Lui. El ne cere mereu: „*Iubește-Mă cu dragostea Duhului Meu și fără motive. Nu mai sta departe de Mine; îți lipsește nu sfințenia, pe care numai Eu ți-o pot da, ci o inimă gata să mă iubească oricând și până la capăt. Astăzi, Eu stau la ușa inimii tale ca un cerșător; Eu, singurul și adevăratul Împărat și Domn; iată, Eu bat și aștept. (Cf. Apoc. 3,20)*”²⁸. Dumnezeu vrea ca dragostea pentru El să se nască din puțina și săraca inima noastră. El nu vrea o dragoste izvorâtă și hrănită din mândria „virtuților” noastre, ci dintr-o inimă smerită pe care o putem curăți oricând. Iată ce-i spunea Dumnezeu, într-o vedenie, unui ascet isihast: „...*Eu vreau doar să Mă iubești și să lucrezi cu dragoste pentru Mine*”²⁹. Prin urmare, omul trebuie să se roage lui Dumnezeu cu toată voința, puterea și dragostea sa. Iar pentru a ne arăta dragostea față de revărsarea iubirii dumnezeiești se cuvine ca, în rugăciune, fie de preamărire, fie de mulțumire, rațiunea noastră interioară să fie atentă numai la cuvintele rugăciunii și la ceea ce ele semnifică, fără a-și imagina ceva figuri sau reprezentări, fără a cugeta la vreun lucru indiferent dacă e bun sau rău. Știind că Dumnezeu nu se află în acestea, va trebui să ne străduim ca și mintea noastră să părăsească tot ceea ce e sensibil, inteligibil și să o facem să se ridice deasupra acestora pentru a-l găsi pe Dumnezeu. Ființa noastră trebuie să ajungă să se atașeze de cuvintele rugăciunii, astfel încât inima sau simțirea, mintea sau rațiunea interioară, conștiința și voința noastră să fie una.

Unitatea ființei umane, care caută să se împărtășească de iubirea și comuniunea lui/cu Dumnezeu, se va arăta deslușit în adevărata rugăciune, care nu mijlocește neapărat o cunoaștere a lui Dumnezeu prin fapte, ci prin adâncurile sufletului propriu, prin inimă. Doar cu ajutorul acesteia omul îl poate simți pe Dumnezeu în mod direct, uitând chiar și de inima lui când se află în intimitatea prezenței lui Iisus Hristos, în atmosfera Împărăției cerurilor, aflată în lăuntrul său. O astfel de deschidere o poate avea inima atunci când e pătrunsă de dragostea dumnezeiască ce se revărsă asupra ei. Căci, atâta vreme cât mintea nu pomenește

²⁷ A se vedea Pr. prof. dr. acad. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ediția a doua, Edit. Scripta, București, 1993, p. 77-78.

²⁸ Cf. Arhim. Ioachim Pârvulescu, *Sfătuiri duhovnicești. Repere morale pentru o viață practică creștin-ortodoxă*, Sfânta Mănăstire Lainici, 2004, p. 77.

²⁹ Cf. *ibidem*, p. 76.

cu plăcere și în mod stăruitor numele lui Iisus înseamnă că ea încă n-a aflat inima adevărată sau că aceasta încă nu s-a deschis deplin. Cu cât mintea se va strădui mai mult să pomenească mereu numele lui Iisus și să se apropie tot mai mult de inimă, întru dragoste desăvârșită față de El și de toți și toate, cu atât mai mult și Mântuitorul îl va ajuta, atrăgând mintea la Sine și sădind în ea iubirea dumnezeiască față de El, de semeni și de toate făpturile raționale din lume³⁰.

Să reținem că organul cuetării umane este mintea care are ca temelie sufletul întreg. Neclintirea sufletului își ia tăria din întipărirea lui cu gândul la crucea lui Hristos, motiv pentru care mintea trebuie să se fixeze în sufletul întărit. Dumnezeu se arată minții numai când aceasta este adunată înlăuntrul inimii, când mintea este curățită de păcate, de gânduri pătimase și eliberată de înclinațiile spre lucrurile trecătoare și muritoare. Câtă vreme ne vom păzi inima cu rostirea, în rugăciune, numelui lui Iisus aceasta va deveni un vas al iubirii Lui. Prin rostirea repetată a numelui lui Iisus inima va pătrunde în întinderile Lui de lumină și de iubire dumnezeiască. Căci numele lui Iisus prinde rădăcini numai într-o inimă dinamică, ce e pururea vie și caldă în iubirea și atașamentul față de El. Mântuitorul Iisus Hristos se sălășluiește doar în inima celui ce dorește acest lucru în mod conștient și voit. Or, acest lucru nu se poate face decât cu gândul mereu la El și la tot ce înseamnă El pentru om, și pomenindu-l sau chemându-l pe nume³¹.

Vom mai spune aici că există o strânsă legătură între o persoană și numele acesteia, care o reprezintă. Cunoșcând numele cuiva putem afla multe despre personalitatea acelei persoane, îi putem pătrunde chiar în adâncurile inimii sale. Când rostim numele cuiva, acea persoană este prezentă în apropierea noastră. Cu atât mai mult, puterea și slava lui Dumnezeu sunt prezente și lucrătoare în numele Lui cel sfânt. Numele lui Dumnezeu (*numen praesens*) se traduce: „Dumnezeu cu noi” (Emanuel – Cf. Isaia 7,14). În cărțile biblice ale Noului Testament vedem cum, cu ajutorul Numelui lui Iisus, erau vindecați oameni grav bolnavi și erau alungați și demoni. „Tot ce veți cere de la Tatăl în numele Meu, El vă va da” (In. 16,23). Sau: „Și s-au întors cei șaptezeci cu bucurie și I-au spus: Doamne și demonii ni se pleacă întru numele Tău” (Lc. 10,17). Iar Sfântul Apostol Pavel ne învață că nu ne putem mântui decât prin numele lui Iisus Hristos, Nazarineanul (F. Ap. 4,10-12) și că trebuie ca „întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece” (Filip. 2,10).

Conținutul sau sensul Numelui lui Dumnezeu ni se împărtășește treptat. De pildă, în cartea Facerii găsim primul loc din Sfânta Scriptură unde este

³⁰ Pr. prof. dr. acad. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 79-80.

³¹ Cf. Vasile Pop, *Yoga și Isihasmul*, Edit. Lidia, București, 2003, p. 122-123.

invocat numele lui Dumnezeu: „Lui Set... i s-a născut un fiu și ia pus numele Enos. De atunci au început oamenii să cheme numele Domnului Dumnezeu” (Fac. 4,26). Mai apoi, Dumnezeu S-a descoperit pe Sine Însuși lui Avraam, lui Isaac și lui Iacov: „Eu sunt Domnul și M-am arătat lui Avraam, lui Isaac și lui Iacov ca Dumnezeu Atotputernic, iar cu numele Meu de Domnul nu M-am făcut cunoscut lor” (Ieșire 6,3). Lui Moise, robul Său devotat, Dumnezeu i se descoperă ca fiind: „Cel ce este” (Ieșire 3,14), iar Moise a invocat numele Său: „Atunci S-a pogorât Domnul în nor, a stat acolo înaintea-i și (Moise) a chemat numele Domnului” (Ieșire 34, 5-7), iar „numele Lui este Gelosul” (Ieșire 34,14). De fiecare dată când e pomenit numele lui Dumnezeu, Acesta își făcea simțită prezența, de aceea poporul evreu se temea să ia „numele Domnului în deșert” (Cf. Ieșire 20,7). Și cu toate că Dumnezeu, în ființa Sa incognoscibilă, este dincolo de orice nume, El se descoperă totuși ființelor raționale create de El printr-o mulțime de nume: Înțelepciune, Lumină, Bunătate, Viață, Drept, Mântuitor, Creator, Părinte iubitor și multe altele. Și chiar dacă nu-L putem cunoaște cu adevărat și în esența Sa dumnezeiască, totuși El continuă să ni se descopere prin aceste nume.

Dacă mintea omenească creată este incapabilă a străbate abisul „prăpastiei” existente care s-a interpus, prin căderea în păcat, între Creator și creatură, atunci se ridică firesc întrebarea cum putem afla ceva despre Dumnezeu pe Care, „nimeni dintre oameni nu L-a văzut vreodată și nici nu poate să-L vadă” (Ieșire 33,20; I In. 4,12)? Răspunsul la această întrebare este că nimic n-ar fi posibil dacă Însuși Dumnezeu, în marea Sa bunătate și iubire față de om, nu ar fi luat inițiativa în a străbate marea „prăpastie” care ne despărțea, în descoperirea Sa sub diferite forme ale creației și intențiilor Sale. Sfântul Apostol Pavel spune că: „...în multe feluri și sub multe chipuri Dumnezeu S-a descoperit oamenilor” (Evrei 1,1), iar Sfântul Efrem Sirul ține să precizeze că: „Dacă Dumnezeu n-ar fi vrut să ni Se descopere, nimic din creație n-ar fi fost în stare să lămurească ceva despre El”³². De aceea, pentru a Se face cunoscut pe Sine și lucrările Sale, Dumnezeu Se autorevelează prin mai multe moduri de manifestare, cum ar fi acele „nume” pe care le „îngăduie” să fie folosite despre El, cu precizarea că El este cu mult deasupra a ceea ce denumesc îngrădirea numelui oferit de oameni, iar mai ales prin Întrupare, când Fiul lui Dumnezeu, Cel Unul-Născut, prin asumarea firii umane în mod deplin, ni-L descopă deplin și real pe Dumnezeu și Tatăl:

³² Cf. Sebastian Brock, *Efrem Sirul, O introducere*, în trad. rom. de pr. Mircea Ielciu, Edit. Deisis, Sibiu, 1998, p. 63.

„Cine M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl”, căci „Tatăl este în Mine și Eu în Tatăl”.

În Sfintele Scripturi, Dumnezeu nu descoperă doar *ceva* despre Sine cu ajutorul simbolurilor, ci Se „îmbracă” pe Sine în limbaj omenesc sub formă de „nume”. Aceste nume pe care le îmbracă Dumnezeu sunt doar „metafore” împrumutate din condiția umană, ceea ce denotă un profund și tainic act de condescendență din partea lui Dumnezeu, Care coboară la condiția umană spre a întâlni umanitatea în termenii și limbajul ei. Sfântul Efrem Sirul mai spune: „Dumnezeu S-a îmbrăcat în veșmântul de nume apropiindu-Se de noi prin ceea ce este al nostru, zugrăvindu-Și Ființa cea ascunsă prin ceea ce este văzut”³³. Iar în alt loc, mai zice: „Dumnezeu a dat ceea ce era al Său și a luat ce era al nostru, ca această amestecare a Sa să dea viață stării noastre”³⁴. Prin urmare, aceste „nume” ale lui Dumnezeu ce reies din Sfintele Scripturi, constituie puncte de întâlnire între Dumnezeu și umanitate, sunt asemeni unor ferestre sau chiar deschizături spre „Adevăr”. Cu toate acestea, imensa comoară a Adevărului („Eu sunt calea, adevărul și viața...” – In. 14,6) este atât de adâncă încât nimeni nu e capabil să o primească și să o înțeleagă deplin și în toată profunzimea ei. Aceasta și pentru că fântâna Domnului este adâncă, iar vistierul comorii celei din adâncuri este însăși dragostea („Dumnezeu este iubire” – I In. 4,8). Iubirea este cea care L-a determinat pe Dumnezeu să Se aplece înspre noi de bunăvoie, asumând condiția noastră pământească în vederea înduhovnicirii și înălțării noastre depline. Aceasta nu produce altceva decât trecerea la modul deplin de autorevelare a lui Dumnezeu prin Logosul Său, Care „la plinirea vremii” (Gal 4,4) acceptă de bunăvoie să Se facă om în vederea înălțării omului până la „asemănarea deplină cu Dumnezeu”, oferind astfel o culminație potrivită „întrupării” într-un limbaj omenesc. Același Efrem Sirul spune atât de frumos, într-o alcătuire poetică: „Te-ai îmbrăcat Doamne în tipuri omenești și Te-ai aplecat ca omenitatea să poată crește prin deșertarea Ta”³⁵. Întregul scop al acestei coborâri divine, nu este altul decât acela de a atrage întreaga umanitate înspre viața intratrinitară a lui Dumnezeu - Sfânta Treime și spre mântuire.

Dacă Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat „pentru noi și a noastră mântuire”, atunci numele lui Iisus, Mântuitorul nostru, ne dezvăluie sensul și scopul venirii Sale în lume, „ca oricine vede pe Fiul și crede în El să aibă viață veșnică” (In. 6,40). Luarea de către Dumnezeu a modului existenței noastre, prin Iisus Hristos,

³³ Cf. *ibidem*, p. 64.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Cf. *ibidem*, p. 65.

Fiul Său, ne arată că e cu putință ca noi să devenim fii ai Lui, prin Fiul. Datorită lui Iisus Hristos noi cunoaștem Sfânta Treime. Dacă prin numele Iahve („*Eu sunt*” – Ieșire 3,14), Moise a înțeles întreaga Dumnezeire, noi cunoaștem că Dumnezeu Tatăl, Cuvântul și Duhul sunt ipostasuri dumnezeiești ale Prea Sfintei Treimi. Numele de „*Eu sunt*” este folosit atât pentru Sfânta Treime, cât și pentru fiecare Persoană în parte. Dacă mare este numele „*Eu sunt*”, la fel și al Sfintei Treimi, apoi la fel de mare e și numele lui Iisus, Care, din iubire pentru om, S-a făcut tocmai ceea ce iubea, spre a ne ridica pe toți la „*măsura vârstei deplinătății Lui*” (Efes. 4,13). El aparține Celui prin care „*toate s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut din ceea ce s-a făcut. Viața era într-Însul și viața era lumina oamenilor*” (In. 1, 3-4). Numele lui Iisus este ontologic legat de El și prin acesta noi intrăm în comuniune de viață cu El. Invocând acest nume, care este sfânt, ne sfințim și noi prin El, iar rugăciunea pe care i-o aducem ne unește cu Dumnezeu. În acest nume, Dumnezeu e prezent ca într-un vas plin de mireasmă³⁶.

Creștinii au crezut încă de la început în puterea numelui lui Dumnezeu bazându-se pe profeția lui Ioil: „*Și oricine va chema numele Domnului se va izbăvi, căci în muntele Sionului și în Ierusalim va fi mântuirea, precum a zis Domnul; și între cei mântuiți, numai cei ce cheamă pe Domnul*” (Ioil 3,5). Așa după cum am văzut, Sfinții Părinți ascetici și filocalici acordă o valoare și un rol deosebit numelui lui Iisus. Prin „*dulcele și bunul nume al lui Iisus*” vom găsi pace sufletelor noastre și vom dobândi de la Dumnezeu tot ajutorul de care avem nevoie. Chemând numele lui Iisus, ne vom curăța inima de gânduri necurate și de vrăjmașii spirituali, iar mintea noastră va cugeta la Dumnezeu. Dacă ne vom lipsi de numele lui Dumnezeu, ne vom lipsi și de cele ce ne sunt folositoare, dar avându-l în sufletul nostru, tot ceea ce este rău se îndepărtează de noi și nimic nu ne va mai fi cu neputință, pentru că vom avea parte de tot binele. Așa cum avem nevoie de o corabie ca să putem trece o mare, tot așa avem nevoie și de rugăciunea și chemarea neîncetată a lui Iisus pentru a putea călca în picioare puterile cele potrivnice lui Dumnezeu. Numele lui Iisus ne ajută să biruim orice ispită și să întâmpinăm cu bărbăție încercările prin care trecem în lumea aceasta. Având mereu în minte numele lui Iisus, văzduhul inimii și al minții noastre va fi curățat de norii întunecoși și de vânturile duhurilor răutății, iar în locul lor va străluci lumina lui Dumnezeu³⁷.

Având prezența lui Iisus în sufletul nostru, Acesta va deveni un izvor nesecat din care vor izvorî toate bunătățile, cum ar fi: păzirea minții de gândurile

³⁶ Cf. Kallistos Ware, *Rugăciune și tăcere în spiritualitatea ortodoxă*, p. 127.

³⁷ A se vedea Pr. Ioan C. Teșu, *Rolul rugăciunii*, Edit. Credința strămoșească, Iași, 2001, p. 92-93.

cele pătimase; întoarcerea minții în inimă; curățirea firii de păcat; convorbirea permanentă cu Iisus; descoperirea Împărăției lui Dumnezeu în inima noastră; nașterea iubirii față de Hristos; umilința, frica de Dumnezeu, căldura cea duhovnicească a inimii³⁸. Chemând în mod constant numele lui Iisus, ne vom ușura de toate greutățile, iar, în timp, după ce ne vom obișnui cu el, vom descoperi că nimic din cele ce ne sunt de folos nu ne sunt cu neputință. Cel ce îl iubește pe Dumnezeu, îl caută neîncetat și dorește să stea de vorbă cu El pentru că-i este cel mai apropiat sufletului său. Adevărații rugători nu-și găsesc liniștea în lumea aceasta, ci caută să fie mereu în comuniune cu Dumnezeu, Părintele ceresc, Izvorul iubirii, al păcii și al fericirii celei netrecătoare, prin rugăciunea făcută cu mintea și inima curată. Această rugăciune va mijloci mereu înaintea lui Dumnezeu, cerându-i ajutorul spre a ne desăvârși pe plan spiritual. Ea este o epicleză³⁹ continuă, prin care ne adresăm Tatălui ceresc, cu rugămintea de a ne oferi darurile cele pământești, pentru ca, în cele din urmă, să le dobândim pe cele cerești.

Primii monahi foloseau rugăciuni scurte, precum este „rugăciunea inimii”, pentru ca rugăciunea lor să devină „monologistos” (dintr-un singur gând), ca astfel mintea lor să fie atentă la rugăciunea adresată lui Dumnezeu. Conștienți că fără Dumnezeu nu putem face nimic, așa cum nici fără respirație nu putem trăi, trebuie să ne obișnuim cu chemarea neîncetată a numelui lui Iisus, spre a-și găsi locaș în sufletele noastre. Căci rugăciunea are un puternic caracter hristologic, deoarece, în ea, Dumnezeu ni se face cunoscut, atât cât ne este nouă îngăduit și cât ne este de folos și cu puțință de înțeles, prin Iisus Hristos, iar unindu-ne inima cu El, împreună cu Acesta ne vom uni cu Dumnezeu Tatăl, în lucrarea sfințitoare a Duhului Sfânt, dar și cu tot ce există, care „toate prin El s-au făcut” (Cf. In. 1, 3,10). Rugăciunea inimii are o mare putere, care stă în numele Dumnezeului-Om, Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului, Iisus Hristos. Acest nume reprezintă o realitate atotcuprinzătoare pentru că Dumnezeu este nemărginit și are o valoare nemărginită și dumnezeiască, fiind puterea și însușirile lui Dumnezeu. De fiecare dată când inima omului se gândește la numele lui Iisus, care este chiar numele lui Dumnezeu și al omului și-l pronunță în rugăciune curată, acea inimă se învrednicește de puterea îndumnezeirii dată nouă de Mântuitorul Iisus Hristos.

Așadar, dacă facem pomenirea lui Dumnezeu prin rugăciunea întipărită în inimă cu puterea biruitoare a crucii lui Hristos, atunci ea va întări neîncetat

³⁸ Vezi pe larg *Ne vorbește Părintele Cleopa*, Ediție îngrijită de Arhim. Ioanichie Bălan, Mănăstirea Sihăstria, 2004, p. 71 ș.u.

³⁹ Cf. Pr. Ioan C. Teșu, *op. cit.*, p. 96.

mintea noastră și va echilibra viața omului. Iar celui ce-și cercetează sufletul mereu prin rugăciune i se va bucura inima de mari și nespuse descoperiri. Când se pătrunde în adâncul inimii, din sfânta rugăciune izvorăște o uimire și o mare alinare. Căci cine privește înlăuntrul său va vedea strălucirea Duhului, iar cine fuge de orice rătăcire îl vede pe Domnul înlăuntrul inimii sale⁴⁰. Adevărat este că înlăuntrul inimii se întâmplă multe taine care nu pot fi descrise deslușit, iar mintea le contemplă minunat și nu-i rămâne decât să înalțe, coborâtă în adâncul inimii, imne de laudă care nu pot fi încredințate condeiului⁴¹.

Atunci cele mai prețioase daruri date de Dumnezeu oamenilor, atitudinile de bunăvoință, blândețe, dreptate, înțelepciune, etc., și care-și au rădăcinile în inimă, vor străluci pe față, vor fi revelate în toate membrele corpului⁴². Însăși trupul nostru devine întreg, cu toate membrele sale, *locașul* Duhului Sfânt, iar părțile trupului nostru se fac membre ale lui Hristos, potrivit cuvintelor: „*Nu știți că voi sunteți templul lui Dumnezeu și că Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi?*” (I. Cor. 3,16). Dar pentru ca trupul nostru să devină locaș al Duhului Sfânt trebuie mai înainte de toate să avem grijă de inima noastră. Numai astfel isihasmul va deveni, ceea ce este de fapt, calm, odihnă, liniștire și pace. Dar este vorba atât de isihasmul exterior al trupului (*anahoreză*), prin lăsarea sau lepădarea lumii, cât și isihasmul interior, al sufletului și al inimii, care presupune lipsa grijilor, cumpătate, înfrânare și veghe. Să fie clar: existența pustnicului nu contrazice sensul comunitar, deoarece retragerea din lume în singurătate nu este fructul individualismului sau al mizantropiei. Pentru a înainta spre Dumnezeu și pentru a pătrunde în camera cea mai ascunsă a sufletului, omul are nevoie de liniște și singurătate pentru a aspira spre ceea ce este esențial, spre centrul său, spre inima sa, unde îl întâlnește pe Cel care este acest Centru. Într-un cuvânt, funcția specifică a isihasmului, care promovează nestingherit rugăciunea curată a inimii în numele cel sfânt al lui Iisus, este aceea de a menține mintea în înfrânare și mereu trează, împiedicând-o să răspundă gândurilor și să stea alături de paza inimii spre curățire, în armonie și unire deplină cu Dumnezeu.

După ce inima va fi cuprinsă întregă de Dumnezeu și transformată în „lăcaș” al Domnului Iisus Hristos și a devenit „tron” al slavei dumnezeiești a Prea Sfântului Duh, omul participă la sfințenia lui Dumnezeu, dobândind focul dumnezeirii ce acționează în interiorul lui de taină, devenind „ușor” chiar de pe

⁴⁰ Sfântul Isaac Sirul, *Nevoințe ascetice*, p. 74.

⁴¹ Vezi Pseudo-Simion, *Iubirea de liniște, Părinții isihasti*, p. 78.

⁴² Cf. Protos. Irineu Pop, *Valoarea trupului uman ca templu al Duhului Sfânt*, în „B.O.R.”, nr. 3-4, București, 1986, p. 132.

pământ, cum a fost Sfântul Apostol Pavel, care a fost răpit până la al treilea cer (Cf. II Cor. 12, 2-4). Focul Duhului Sfânt, zămisbind în suflet icoana cerească a omului duhovnicesc, înfrumusețată cu culorile virtuților, va curăți inima de întunericul poftelor și de noroiul patimilor și o va lumina cu făclia divină a harului dumnezeiesc, eliberându-o de pornirile cele pământești și oferindu-i „odihna” plină de slavă a lui Dumnezeu. Când harul lui Hristos va pune stăpânire pe inima omului, el domnește peste toate părțile ei; harul va trece prin inimă și va cuprinde întreaga fire a omului duhovnicesc, deoarece el s-a făcut pe sine „*un duh cu Dumnezeu*” (Cf. I Cor. 4,17), devenind „om ceresc”, după chipul Său. Purtând astfel pe Hristos în sine, prin rugăciunea neîncetată, care devine o adevărată „*respirație a Duhului*”, el obține, încă de pe pământ, odihna față de mișcările haotice ale firii sale, căci mintea sa devine „tron” al lui Dumnezeu experiind, în această lume, un nou fel de viață care nu este al veacului acestuia. Este pregustarea vieții celei veșnice și a slavei dumnezeiești, când în inima omului credincios va locui Hristos, „*El fiind Domnul inimii lui*”⁴³.

O dată ajuns la limanul harului divin, prin împărțășirea vieții *lui/în* Hristos, omul se va odihni sub mângâierea binefăcătoare a Duhului Sfânt, primind slava Lui. Căci așa cum Domnul S-a îmbrăcat în trup omenesc și creștinul trebuie să se îmbrace în Duhul Sfânt. Îmbrăcat în Domnul, El însuși se va face odihnă sufletelor vrednice, bucuria și desfătarea lor, viața lor fericită și veșnică. Această trăire duhovnicească este gustată din plin aici pe pământ, deși experiența vieții veșnice, cu toate roadele și binefacerile ei, vor fi simțite desăvârșit în viața viitoare, când cei ce s-au ostenit și au dobândit cununa cea cerească vor „*fi pururea cu Domnul*” (Cf. I Tes. 4,17), împărățind cu El în veci. În acea fericire cerească ei se vor schimba întru slavă și „*de aici încolo vor împărăți în Dumnezeu cu trupul și cu sufletul*”⁴⁴, strălucind deapururi în lumina inefabilă a Prea Sfintei Treimi.

Iar în loc de încheiere vom spune că pentru realizarea tuturor acestor idealuri duhovnicești nu ne rămâne decât ceea ce ne îndemna Părintele Arhimandrit Sofian Boghiu, care vorbea despre cum un sihastru, în pustie, a început să se roage împreună cu un tânăr credincios pentru ca cerul să revarse ploaie într-o perioadă acută de secetă. Și în momentul când se rugau, tânărul credincios a văzut cum degetele de la mâinile bătrânului sihastru, care le ținea ridicate spre cer, deveniseră zece făclii de lumină, iar după puțin timp a început

⁴³ Cf. Sfântul Macarie Egipteanul, *Omilia* 43,3 (p. 258).

⁴⁴ Idem, *Omilia* 5,11 (p. 120).

să plouă. De aceea, zicea Părintele Sofian, în lumea de astăzi lucrul cel mai important este „să învățăm să ne rugăm”, pentru ca toate să ne fie cu putință.

Bibliografie

1. **BEHR-SIEGEL, Elisabeth**, *Fericita întristare*, în traducere românească de Maria și Adrian Alexandrescu, Editura IBM al BOR, București, 1997.
2. **CITTERIO, Elia**, *Nicodim Aghioritul. Personalitatea – opera - învățătura ascetică și mistică*, Editura Deisis, Sibiu, 2001.
3. **EVDOKIMOV, Paul**, *Iubirea ne bună a lui Dumnezeu*, în traducere românească de Răzvan Bucuroiu, Editura Anastasia, București, 1973.
4. **IDEM**, *Vârstele vieții spirituale*, în traducere românească de Pr. prof. Ion Buga, Editura Christiana, 1993.
5. **GHEORGHE, Ghelasie**, *Isihasmul - dialog în absolut*, Editura Axis Mundi, București, 2002.
6. **HAUSHERR, Irenne**, *La Methode d'Oration Hesychaste*, în „*Orientalia Christiana*”, vol. 9/2, Roma, 1927.
7. **IDEM**, *Hésychasme et prière*, în „*Orientalia Christiana Analecta*”, nr. 176, Roma, 1966.
8. **LOGOTHETIS, Arhim. Spiridonos**, *Inima. În scrierile Sfinților Părinți: Învățătura ortodoxă despre curăția inimii*, în traducere românească de Pr. Șerban Tică, Editura Sofia, București, 2001.
9. **NIKOLAOU, Theodor**, *Askese, Monchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche*, EOS Verlag, Munchen, 1995.
10. **PAUL, Gh. Adrian**, *Mișcarea eretică messaliană și spiritualitatea monahală răsăriteană*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2006.
11. **PÂRVULESCU, Arhim. Ioachim**, *Sfătuiri duhovnicești. Repere morale pentru o viață practică creștin-ortodoxă*, Sfânta Mănăstire Lainici, 2004.
12. **RACCANELLO, D.**, *Rugăciunea lui Iisus în Scrierile Starețului Vasile de la Poiana Mărului*, în traducere românească de Maria-Cornelia Oros și diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1996.
13. **SPIDLIK, Tomáš**, *Izvoarele luminii, Tratat de spiritualitate*, în traducere românească de Ileana Mureșanu, Ediția a II-a, revăzută și adăugită, Editura Ars Longa, Iași, 2001.
14. **IDEM**, *La doctrine spirituelle de Theophane de Reclus*, Roma, 1965.

15. **STĂNILOAE, pr. prof. dr. Dumitru**, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, ediția a II-a, Editura Scripta, București, 1993.
16. **TEȘU, Pr. Ioan C.**, *Rolul rugăciunii*, Editura „Credința strămoșească”, Iași, 2001.
17. **VLACHOS, Mitropolitul Hierotheos**, *Psihoterapia ortodoxă*, în traducere românească de prof. Ion Diaconescu & prof. Nicolae Ionescu, Editura Sofia, București, 2001.
18. **WARE, Kallistos**, *Ortodoxia, calea drepte credințe*, în traducere românească de E. Chiosa, G. Jacotă & Pr. D. Ailincăi, Editura Mitropoliei Moldovei și Sucevei, Iași, 1993.
19. **IDEM**, *Rugăciune și tăcere în spiritualitatea ortodoxă*, Editura Christiana, București, 2003.

ȘTIINȚA LA PORȚILE ABSOLUTULUI. RECONSIDERĂRI ASUPRA RELIGIEI

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

Abstract

Man's overvaluing in the modern and contemporary age generated exactly the contrary effect, that is his devaluing. Faith in unlimited possibilities of the human reason, based on the historical optimism and its great conquests in the last two centuries of the industrial age created the belief that man is capable to achieve all his purposes and that the future prepares him the most beautiful perspectives, that this future will be coordinated and controlled by the material forces and the huge scientific potential that man will dispose of.

The wealth and the greatness of the knowledge arsenal that contemporary science disposes of still left enigmas and unsolved problems. On the contrary, even more Philosophy and Biology draw conclusions and demonstrate that **there is an immaterial, unique and wise reason for living. Beyond this impressive Universe where there is perfect harmony** it can be seen a **very intelligent designer**. The organisation of the micro cosmos and of the macro cosmos is so complex that it is impossible to explain and understand them only on natural causes and principles and it is needed to admit **transcendent causes and principles**.

Dacă sacrul este un element constitutiv al ființei umane, așa cum îl definește Mircea Eliade, și dacă a fi om, în mentalitatea antică, medievală și

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>).

renascentistă, însemna a fi religios,² iată că începând cu “epoca luminilor”, omul a crezut că prin știință posedă “cheia cunoașterii” și prin tehnologie e capabil să “domine lumea”, creându-și iluzia că el este singurul “stăpân al lumii” și că în locul “paradisului ceresc” e capabil “să-și construiască un paradis al fericirii pământești”.³

Omul modern și contemporan ”a transferat centrul de gravitate al lumii de la Dumnezeu la om”, proclamându-se autonom față de Divinitate și chiar manifestându-se irascibil adesea față de mesajul divin, considerându-l “un fel de atentat împotriva propriei lui libertăți”.⁴ Pe aceeași linie s-au postat și parte dintre filosofi, începând cu T. Hobbes (+1679), care afirma că “zeii tuturor popoarelor sunt invenții ale stăpânitorilor, ale clerului și ale guvernanților, menite să intimideze tendințele de insurecție ale supușilor lor”, iar L. Fauerbach (+1842) răsturna principiul biblic și creștin că omul este creația lui Dumnezeu prin aceea că “Dumnezeu e copilul omului”, în sensul că omul în naivitatea lui și l-ar fi imaginat pe Dumnezeu după chipul său.⁵ Prin urmare, religia ar fi o formă inferioară și naivă de explicare a lumii care trebuia înlocuită cu una “mai înaltă și mai perfectă a științei”, cum era de părere Auguste Comte (+1857).⁶

Supravalorizarea omului a produs tocmai efectul contrar, adică devalorizarea lui. Tehnicul și economicul adesea sunt absolutizate, iar științele umane marginalizate, producându-se “un contrast aberant între creațiile științifice și strangulările credinței umane” sub aspect spiritual și moral.⁷ Discrepanța între progresul intelectual și cel moral s-a accentuat pentru că în fața succeselor inteligenței, care aduc bogăție și confort, valorile umane au scăzut. Omul modern și contemporan și-a pierdut conștiința păcatului, iar cea morală s-a atrofiat nemaiputând face distincție între bine și rău, de unde toate consecințele care rezultă atât pentru individ cât și pentru societate. Acest umanism antropocentric și autonom nu sfârșește, cum s-ar părea, printr-o afirmare a omului, ci printr-o negare a lui, pentru că așa cum afirma Berdiaev “omul fără Dumnezeu încetează

² Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. 1, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 18; Julien Ries, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, Ed. Polirom, Iași, 2000, p. 63, 67.

³ Pr. prof. Dumitru Popescu, *Teologie și cultură*, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1993, p. 5, 68.

⁴ Idem, *Omul fără rădăcini*, Ed. Nemira, București, 2001, p. 11-12.

⁵ Apud Tudor Vianu, *Studii de filosofia culturii*, Ed. Eminescu, București, 1982, p. 199.

⁶ Ibidem, p. 200.

⁷ Constantin C. Pavel, *Tragedia omului în cultura modernă*, Ed. Anastasia, București, 1997, p. 29.

de a fi om”.⁸ Creșterea nivelului de confort n-a definit și calitatea vieții, iar parametri nivelului material de viață n-au garantat și o pace spirituală, ci, dimpotrivă, au declanșat o autodegradare a omului prin manifestări de frustrare a ordinii și bunului simț: delicvență, droguri, maladii mentale, încordare, violență etc.⁹ “Bogații americani, deși au totul, își frâng mâinile în cabinetele psihiatrilor”.¹⁰

Tragedia omenirii moderne, cu neliniștea, traumatismele și nefericirea ei își are cauza în “absolutizarea EU-lui uman”.¹¹ Omul autonom este un om fără Dumnezeu, căci după afirmația lui Nietzsche (1844-1900) “Dumnezeu este mort” – Gott ist tot – astfel că omul are iluzia libertății depline, dar Libertatea reală și Adevărul sunt legate de Divinitate și nemurire.¹²

Goana după agonisirea a cât mai multor bunuri materiale și după satisfacerea cât mai rafinată a plăcerilor, iluzia înfăptuirii unui “paradis terestru” pentru omul contemporan l-a făcut să atingă cu rapiditate proiectele propuse, dar plinătatea și un indice de fericire pentru omul zilelor noastre n-a fost atins, ci, dimpotrivă. Nevoile satisfăcute prin mijloace materiale și economice nu epuizează gama nevoilor umane. “Abundența economică lasă nesatisfăcută o mulțime de nevoi mai greu de definit, a căror insatisfacție cronică este nu mai puțin frustrantă și se manifestă prin patologii noi ale «omului, care, deși are de toate», în același timp, încearcă sentimentul lipsei de sens al existenței, al lipsei de valoare, de stimulare în viață, tocirea progresivă a plăcerilor și satisfacțiilor. În locul plinătății, abundența economică dezvoltă o alienare specifică, un gol existențial profund”.¹³

Marile descoperiri ale științei contemporane, cu implicații în toate compartimentele vieții sociale, au declanșat revoluția științifico-tehnică ce a modificat condițiile producției materiale și posibilitățile de valorificare a resurselor naturale, deschizând perspective mărețe pentru îmbunătățirea și sporirea condițiilor de viață, pentru lărgirea orizontului cunoașterii și creșterea vertiginoasă a forțelor de producție, postând omenirea pe un pedestal inegalabil, niciodată atins pe traseul devenirii sale. Succesele explorării și cuceririi cosmosului, cu inventarierea resurselor Terrei, captarea energiei solare, stăpânirea

⁸ Apud, ibidem, p. 50.

⁹ Mircea Malița, *Idei în mers*, vol. II, București, 1981, p. 125.

¹⁰ James Dobson, *Armonia în familie*, Ed. Noua Speranță, Timișoara, 1994, p. 98.

¹¹ Pr. Ioan Bizău, *Viața în Hristos și maladia secularizării*, Ed. Patmos, Cluj Napoca, 2002, p. 270.

¹² Petre Țuțea, *Omul - Tratat de antropologie creștină*, vol. 2, Ed. Timpul, Iași, 1993, p. 85.

¹³ Elena Zamfir, *Incursiune în universul uman*, Ed. Albatros, București, 1989, p. 206-207.

energiei fuziunii hidrogenului, creșterea randamentului agricol, accelerarea și multiplicarea transporturilor, progresele științei medicale prin eradicarea unor boli, prin dublarea duratei medii de viață în țările dezvoltate,¹⁴ toate acestea și multe altele au dezvoltat și au alimentat în mintea și comportamentul omului contemporan un grad de autonomie și infatuare duse până la paroxism. Credința în posibilitățile nelimitate ale rațiunii umane, bazată pe optimismul istoric și mărețele lui cuceriri în ultimele două secole ale erei industriale, au creat convingerea că omul contemporan este capabil să realizeze tot ceea ce și programează și că viitorul îi pregătește perspective din cele mai minunate, că acest viitor al omenirii va fi coordonat și controlat de colosale forțe materiale și uriașul potențial științific de care omul va dispune.¹⁵

Consecvența și asiduitatea, perseverența și veracitatea unor savanți pe terenul cercetării au deschis în fața științei anumite mistere care-i diminuează aroganța și-i reliefează dogmatismul ei limitat și miop, pe care adevărații savanți nu le-au practicat niciodată. În fața științei rămân încă enigme și întrebări la care încă nu e în stare să răspundă. De exemplu: de ce universul are tocmai forma pe care o are?, de ce are tocmai limitele pe care le are și nu altele?, de ce lumea este supusă tocmai acelor legi pe care știința le-a stabilit și nu altora? Iată întrebări în fața cărora spiritul științific este nevoit sau de-a dreptul silit să treacă în sanctuarul religiei. De pe această poziție rămâne cea mai concludentă și cea mai plauzibilă existența unui Dumnezeu exterior lumii, care a creat-o, a încadrat-o pe anumite legi sau coordonate și care-i poartă de grijă.¹⁶

Bogăția și măreția arsenalului cunoașterii de care dispune știința contemporană a lăsat încă enigme și probleme de nerezolvat pe care le enumeră savantul Du Bois Raymond:

1. ființa materiei și a forței; 2. originea mișcării, 3. apariția vieții în univers, 4. organizarea naturii, conștiința, cugetarea rațională, 6. originea graiului, 7. libertatea voinței.¹⁷

Universul ni se prezintă într-o măreție și imensitate incomensurabile:

- Se estimează că Universul are cel puțin 100 de miliarde de galaxii;
- Galaxia Calea Lactee cuprinde ea singură 100 de miliarde de stele;

¹⁴ Lect. univ. Theodor Marinescu, *Despre unele consecințe ale ambivalenței revoluției științifico-tehnice*, în vol. *Revoluție socialistă și revoluție tehnico-științifică*, Ed. Politică, București, 1975, p. 324, 328.

¹⁵ I.T. Frolov, *Progresul științei și viitorul omului*, Ed. Politică, București, 1977, p. 52.

¹⁶ Tudor Vianu, *op. cit.* p. 207.

¹⁷ Apud, ierom. Ilarion Antochi, *Religia și știința puse în slujba lui Dumnezeu*, Ed. Credința strămoșească, Iași, 2000, p. 22.

- Sistemul nostru solar se deplasează prin spațiu cu o viteză de 1.000.000 km/oră;

- Pământul se rotește în jurul axei sale cu o viteză de 1.600 km/oră;

- Pământul se învârtește în jurul Soarelui cu 113.000 km/oră;

- Pământul se află la o distanță de 150 de milioane de km față de Soare.

Dacă ar fi cu 11 milioane de km mai aproape sau mai departe, oamenii fie ar arde instantaneu, fie ar îngheța;

- Luna se află la o distanță de 380.000 km de Pământ. Dacă ar fi cu 80.000 de km mai aproape de Pământ, fluxul oceanului planetar ar acoperi aproape toată suprafața Pământului de două ori pe zi, cu un strat de apă înalt de 10-15 metri;

- În Cosmos au loc o serie de fenomene imprevizibile: temperaturi extreme, radiații cosmice ucigătoare, meteoriți și asteroizi, gaze letale, presiuni enorme și incredibila forță a gravitației, toate acestea fiind fatale pentru orice ființă;

- Planeta noastră ne oferă o protecție. Nu numai că suntem protejați, dar avem apă, hrană și resurse materiale, tot ceea ce e necesar pentru a ne dezvolta. Astronomii n-au descoperit nicăieri în Univers un mediu asemănător celui ideal de pe Pământ. Nu e de mirare că viața se dezvoltă numai aici și nicăieri altundeva.¹⁸ Unul dintre cei mai de seamă oameni de știință americani, dr. Werner von Braun, afirma: “Nu poți să vezi legile și ordinea din Univers fără să ajungi la concluzia că trebuie să fi existat un plan deliberat și un scop în spatele a tot ceea ce există... Cu cât înțelegem mai bine elementele complexe ale Universului și toate ascunzișurile sale, cu atât suntem mai uimiți de planul care stă la bază.” Aceeași convingere o exprimase cu câteva secole mai înainte și Isaac Newton (1642-1727) cu privire la sistemul nostru solar: “Sistemul desăvârșit format din soare, planete și comete nu a putut lua naștere decât sub îndrumarea și guvernarea unei ființe inteligente și puternice”.¹⁹ Complexitatea și incomensurabilitatea Cosmosului o remarcă și omul de știință Allan Sandage: “Lumea este prea complicată în toate aspectele și conexiunile sale pentru a fi apărut din întâmplare. Am convingerea că existența vieții și organizarea perfectă a tuturor organismelor sunt elaborate cu maximă eficiență. Fiecare componentă a unei ființe depinde de toate celelalte pentru a funcționa. De unde știe fiecare element acest lucru? În ce fel este specializată, încă din momentul concepției, fiecare dintre componente? Cu cât avem mai multe cunoștințe de biochimie, cu atât este mai greu de acceptat că

¹⁸ Apud Joe White și Nicholas Comminellis, *Demisia lui Darwin*, Ed. Aqua Forte, Cluj Napoca, 2005, p. 139+140.

¹⁹ Ibidem, p. 140.

toate acestea ar putea exista în absența unui principiu organizator, a unui arhitect”.²⁰

Cercetările din ultimul timp au stabilit că elementul esențial în Univers este carbonul. În multe dintre obiecte, țesuturile și corpurile fizice de pe pământ sau din spațiul cosmic există carbon. Fără existența acestui element, Universul întreg ar arăta altfel. Existența carbonului este un adevărat miracol, determinându-i pe cercetători să vadă în Univers o adevărată operă de artă, de o precizie inimaginabilă. “Șansa pentru apariția unui Univers care să conțină carbon este mai mică de 1 la 10.200! Așadar Universul pare să aibă legi care pregătesc producția de carbon în cantități importante. Felul în care energiile particulelor și procesele la care ele participă sunt așezate într-o corespondență precisă, dar și modul cum ele determină construcția lumii în care trăim la scară globală, a uimit lumea științifică, forțând o pleiadă impresionantă de cercetători la reflecții filozofice sau spirituale. Se pare că există un singur răspuns posibil la această întrebare. Ceva extern Universului a făcut alegerea. Dacă așa stau lucrurile am ajuns exact în punctul în care știința va deveni religie. Sau, mai bine spus, va fi rațional să folosim știința ca argument în favoarea religiei”.²¹

Fiziologia și Biologia trag concluzia și demonstrează că există o cauză primară a vieții, imaterială, unică și înțeleaptă. Această cauză primară nu poate fi alta decât Dumnezeu. “Prin urmare, afirma savantul român N. Paulescu, omul de știință nu se poate mulțumi să spună: Cred în Dumnezeu, ci trebuie să afirme: Știu că Dumnezeu există” și că viața cu toate splendorile ei este un imn închinat Creatorului. “Știința vieții, cu toate luminile ei, este o punte de lumină către Dumnezeu. Oamenii de știință știu că viața nu poate veni nici din hazard, nici din experimente științifice, ci e creată de Dumnezeu! Știința descoperă ceea ce a creat Dumnezeu: ea nu creează, ci luminează”.²² Miraculosul ADN, descifrarea codului genetic și informațiile conținute de cel mai simplu organism unicelular, toate acestea “sunt structurate cu mult mai multă precizie decât literele din toate cărțile aflate în cea mai vastă bibliotecă din lume! Este puțin probabil ca o asemenea enciclopedie să fi apărut la întâmplare, fără intervenția voită a unui Creator”.²³

²⁰ Allan Sandage, *A Scientist Reflects on Religious Belief*, vol. 1, Truth, 1985, p. 54; Apud Joe White și N. Comninellis, op. cit., p. 54.

²¹ Lee Smolin, *Spațiu, timp, univers*, Ed. Humanitas, 2000, p. 241; Apud, diac. Sorin Mihalache, *Incredibila poveste a carbonului*, în ziarul “Lumina de Duminică”, nr. 31 (145), din 3 aug. 2008, p. 12-13.

²² Apud N. Mladin, *Doctrina despre viață a profesorului N. Paulescu*, Ed. Periscop, Iași, 1997, p. 41-42.

²³ Joe White și N. Comninellis, op. cit., p. 28-29.

În creația lui Dumnezeu nimic nu este identic, nu există repetiție, nimic nu e tras la indigo sau la xerox. Nu există două ființe identice și se pare că același lucru e valabil și în lumea minerală, în cea a atomilor. Nici chiar fulgii de zăpadă, câte miliarde de miliarde ar fi, nu sunt doi la fel.²⁴ De aceea, chimistul R. Boyle zice că “adevăratul cercetător al naturii, nicăieri nu poate pătrunde în cunoașterea tainelor creației fără a vedea degetul lui Dumnezeu”,²⁵ iar prof. Richard Dawkins, fost ateu, afirmă: “chiar și la o privire superficială, varianta evidentă este existența unui Creator inteligent”. Aceasta îl face să exprime într-un entuziasm aproape poetic:

- orice tablou își are pictorul,
- orice ceas își are ceasornicarul,
- orice carte își are autorul,
- orice creație își are creatorul,
- orice computer își are programatorul.²⁶

De asemenea, Hugs Ross, astronom și fost cercetător la Universitatea Cal Tech, vede în spatele Universului un designer foarte inteligent: “Gradul de coordonare al celor 34 de caracteristici diferite ale Universului, între care trebuie să existe o armonie perfectă pentru a permite viața fizică, este de cel puțin zece trilioane de trilioane de trilioane de ori mai mare decât tot ce poate realiza cel mai puternic și mai bine dotat dintre oameni. Fie și numai această caracteristică a Universului indică faptul că Cel care a creat lumea este de cel puțin zece trilioane de trilioane de trilioane de ori mai inteligent, mai învățat, mai creativ și mai puternic decât ființele umane”.²⁷

Din fericire, așadar, științele experimentale, în frunte cu fizica, favorizează întoarcerea la teocentrism, adică repunerea lui Dumnezeu în centrul existenței și al vieții. Marii cercetători de la Princeton și Pasadena, precum și din alte centre științifice ajung să concluzioneze și să afirme că “structura Universului postulează existența unei Raționalități superioare. Ei sunt primii... care îndrăznesc să afirme în mod public că știința îi duce la credința într-o inteligență organizatoare a

²⁴ Toma George Maiorescu, *Îmblânzirea fiarei din om sau Ecosofia*, Ed. Fundația Europeană de Educație și Cultură Ecologică, București 2001, p. 206; Ierom. Rafail Noica, *Cultura Duhului*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2002, p. 155.

²⁵ Apud, Ilarion Antoche, *op. cit.*, p. 27.

²⁶ Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker*, New York, NY: W.W. Norton, 1996, p. 130.

²⁷ “*Science and Faith*”, *New Man* – september/october, 1999; Apud, Joe White și Nicholas Comminellis, *op. cit.* p. 133.

lumii”.²⁸ Descoperirile epocale din domeniul microcosmosului scot în evidență lucruri uimitoare și deosebit de importante pentru teologie și anume că deși există o separație între spirit și materie; s-a descoperit că "materia este, de fapt, concentrare de spirit, energie și lumină". În al doilea rând, se reliefează faptul că organizarea microcosmosului este atât de complexă încât este imposibilă explicarea și înțelegerea lui doar pe cauze și principii naturale, ci este nevoie să se admită cauze și principii transcendente. *“Acesta este motivul principal pentru care se spune astăzi tot mai mult că știința a început să bată la porțile transcendentului”*. Asta îl face pe un fizician american ca Paul Davies să afirme că *“deși pare ciudat dar are impresia că știința ne indică drumul către Dumnezeu cu o mai mare siguranță decât o face religia”*.²⁹

Potrivit învățaturii biblice, omul este coroana creației și inelul de legătură între lumea materială și spirituală și chiar cu cea veșnică a lui Dumnezeu în Treime. Fiecare om reprezintă un unicat biologic și psihologic irepetabil.³⁰ Fiecare om în parte își are unicitatea sa inconfundabilă, ca o reflecție a infinității lui Dumnezeu, arătându-l prin aceasta pe om ca durând spre veșnicie sau având o dimensiune eternă, adică purtând *“chipul și asemănarea lui Dumnezeu”*.

Omul creat după *“chipul lui Dumnezeu”* (Gn. 1, 26) nu poate fi decât la rândul lui o ființă creatoare, liberă și responsabilă. Binecuvântarea și mesajul primordial primite de primii oameni din partea lui Dumnezeu: *“Creșteți și vă înmulțiți și stăpâniți pământul...”* (Gn. 1, 28), nu înseamnă doar o creștere biologică ci și o dezvoltare economică, socială și mai presus de toate una spirituală. Asta denotă faptul că omul este singura ființă terestră capabilă de progres, înfăptuitoare de istorie.

Omul a fost înzestrat de Dumnezeu cu darul de a fi persoană sau personalitate, adică de a exista în același mod în care există Dumnezeu. Existența personală a întipărit-o Dumnezeu în natura umană.³¹

O altă caracteristică a unicității omului în contrast cu animalele este capacitatea sa de a comunica prin intermediul limbii. Noam Chomsky, unul dintre experții de seamă în lingvistică, afirma: *“Limba umană apare ca un fenomen unic, fără echivalent semnificativ în lumea animală... Nu avem nici un temei să*

²⁸ Apud pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Misiunea Bisericii astăzi și mâine*, în rev. S.T. nr. 3-4/1996, p. 24.

²⁹ Ibidem, p. 25.

³⁰ Idem, *Creația lumii în lumina Sf. Scripturi și a științei contemporane* (III), în *“Vestitorul Ortodoxiei”*, nr. 243-244/2000, p. 13.

³¹ Christos Yannaras, *Abecedar al credinței*, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 78.

presupunem că prăpastia aceasta poate fi trecută”.³² Ceea ce-l deosebește mai mult pe om de animale este limba. Omul este o specie vorbitoare. Omul a primit limba de la Dumnezeu, ca o facultate specială a sufletului și această limbă a fost perfectă deja în momentul creării.³³

Toate încercările omului de a se elibera de sub tutela Divinului, de a-și crea o autonomie deplină sunt o amăgire și un nonsens. Este imposibil și absurd să se pună la discreția omului centrul vieții și moralei, respectiv în aproximativ șapte miliarde de puncte câți oameni are astăzi Pământul. Acest centru nu poate fi decât unul singur și să aibă o autoritate și competență universală. Omul se pierde, se descompune, devine anarhic dacă se desprinde de centrul și sensul existenței generale. Așadar, dorința de a construi o lume fără Dumnezeu, fără Biserică, s-a soldat, prin descompunerea lumii, prin dezmembrarea și dezagregarea umanului, prin exacerbarea hedonismului și filistinismului ce duce la nonsens, la alienare, la nebunie. Asta înseamnă o lume care și-a abandonat valorile sacralului, o lume care și-a plasat existența în haos.³⁴

Funcția sacralului este constitutivă și indispensabilă ființei umane, pentru că a fost sădită de Dumnezeu în om. A o camufla, a o denatura, estompa sau sufoca, înseamnă a atenta la integritatea umană, a-i provoca un handicap. Fără dimensiunea religioasă omul este un neîmplinit, cu un gol imens care-i dereglează și denaturează traseele firești ale existenței. Până nu se așează în relație cu bunătatea și atotputernicia Ființei supreme, până când omul nu se raportează la Ea, el nu poate avea pace mângâiere, siguranță și verticalitate proprie.³⁵

Fără Dumnezeu, omul rămâne rob al păcatului, al morții și al diavolului. Numai prin Dumnezeu își poate atinge scopul ce i l-a rânduit Creatorul, adică desăvârșirea sau plinătatea ființei sale, adică persoana umană numai în relație cu Ființa supremă poate deveni personalitate.³⁶

Am creionat și reliefat aceste principii de bază ce stau la temelia vieții și a existenței pentru a sublinia că nu este indiferent de pe ce poziție și prin

³² Apud Henry M. Morris, *Bazele biblice ale științei moderne*, p. 338; Richard Leakey, *Originea omului*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 107-108.

³³ Jean Kovalevsky, *Taina originilor*, Ed. Anastasia, București, 1996, p. 127; Phillippe Ducat, *Limbajul*, în vol. *Omul – sinteze filozofice*, Ed. Antet, Oradea, 1999, p. 148.

³⁴ Petre Țuțea, *op. cit.*, vol. 1, p. 234, 245.

³⁵ Prof. univ. dr. Gheorghe Pop, *Religia, suport și sens al existenței*, Ed. Dacia, Cluj Napoca, 1996, p. 61.

³⁶ Sf. Justin Popovici, *Biserica Ortodoxă și Ecumenismul*, Mănăstirea Sf. Arhangheli, Petru Vodă, 2002, p. 109.

intermediul cărei ideologii sau credințe privim viața și acționăm în devenirea noastră prin această existență terestră.

A rămâne încartiruiți în doctrina naturalistă care consideră că Dumnezeu nu există, că El este un produs al imaginației umane, înseamnă că oamenii au dreptul ca singuri să-și fixeze normele și standardele existenței, nu să le accepte pe cele primite prin revelația divină și că autonomia deplină a omului contemporan este îndreptățită.³⁷

A te situa pe poziția teistă sau a credinței înseamnă a admite ca normă supremă a conștiinței și conduitei tale explicația care definește că întregul Univers, întreaga existență, în toată complexitatea ei materială și spirituală, în frunte cu omul își are cauza, dimensiunea, rostul și menirea în raport cu Creatorul și Proniatorul tuturor, cu Ființa supremă infinită și absolută, adică Dumnezeu. Fără Dumnezeu, fără compania sacrului, omul parcurge un traseu steril, limitat, fără sens și de-a dreptul absurd. “A trăi fără Dumnezeu nu-i decât un chin... Omul nu există decât dacă există Dumnezeu și Nemurirea”, spunea Dostoievski,³⁸ iar înțeleptul nostru Petre Țuțea, de la sfârșitul secolului XX, adăuga și el: “Omul care nu crede în Dumnezeu este un biet animal care vine de nicăieri și merge niciunde”.³⁹

Bibliografie

1. **ANTOCHI Ilarion**, ierom., *Religia și știința puse în slujba lui Dumnezeu*, Ed. Credința strămoșească, Iași, 2000.
2. **BIZĂU Ioan, pr.**, *Viața în Hristos și maladia secularizării*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002.
3. **DOBSON Jamis**, *Armonia în familie*, Ed. Noua Speranță, Timișoara, 1994.
4. **DUCAT Phillipe**, *Limbajul*, în vol. “*Omul – sinteze filosofice*” Ed. Antet, Oradea, 1999.
5. **ELIADE Mircea**, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, Ed. Științifică și enciclopedică, București, 1981.
6. **FROLOV I.T.**, *Progresul științei și viitorul omului*, Ed. Politică, București, 1977.
7. **JOHNSON Phillip**, *Rațiunea în cumpănă*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2008.
8. **KOVALEVSKY Jean**, *Taina originilor*, Ed. Anastasia, București 1996.

³⁷ Phillip E. Johnson, *Rațiunea în cumpănă*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2008, p. 38.

³⁸ Apud Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Ed. Dacia, 1991, p. 33, 293.

³⁹ Petre Țuțea, *op. cit.*, vol. 1, p. 234.

9. **LEAKEY Richard**, *Originea omului*, Ed. Humanitas, București 1995.
10. **MAIORESCU Toma George**, *Îmblânzirea fiarei din om sau Ecosofia*, Ed. Fundația Europeană de Educație și Cultură Ecologică, București, 2001.
11. **MALIȚA Mircea**, *Idei în mers*, vol. II, București, 1981.
12. **MARINESCU Theodor, lect. univ.**, *Despre unele consecințe ale ambivalenței revoluției științifico-tehnice*, în vol. "Revoluție socialistă și revoluție tehnico-științifică", Ed. Politică, București, 1975.
13. **MIHALACHE Sorin**, *Incredibila poveste a carbonului*, în "Lumina de Duminică", nr. 31 (145), din 3 august 2008.
14. **MLADIN Nicolae**, *Doctrina despre viață a profesorului N. Paulescu*, Ed. Periscop, Iași 1997.
15. **MORRIS M. Henry**, *Bazele biblice ale științei moderne*, Illinois, U.S.A., 1993.
16. **NOICA Rafael**, *Cultura Duhului*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2002.
17. **PAVEL C. Constantin**, *Tragedia omului în cultura modernă*, Ed. Anastasia, București, 1997.
18. **POP Gheorghe, prof. univ. dr.**, *Religia – suport și sens al existenței*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1996.
19. **POPESCU Dumitru, pr. prof.**, *Teologie și cultură*, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1993.
20. **IDEM**, *Omul fără rădăcini*, Ed. Nemira, București, 2001.
21. **IDEM**, *Misiunea Bisericii astăzi și mâine*, în rev. S.T., nr. 3-4/1996.
22. **POPOVICI Justin**, *Sfântul, Biserica Ortodoxă și Ecumenismul*, Mănăstirea SF. Arhangheli, Petru Vodă, 2002.
23. **RIES Julien**, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, Ed. Polirom, Iași 2000.
24. **SMOLIN Lee**, *Spațiu, timp, univers*, Ed. Humanitas, 2000.
25. **STEINHARDT Nicolae**, *Jurnalul Fericirii*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1991.
26. **ȚUȚEA Petre**, *Omul – Tratat de antropologie creștină*, vol. 1 și 2, Ed. Timpul, Iași 1993.
27. **VIANU Tudor**, *Studii de filosofia culturii*, Ed. Eminescu, București, 1982.
28. **WHITE Joe și COMNINELLIS Nicholas**, *Demisia lui Darwin*, Ed. Aqua Forte, Cluj-Napoca, 2005.
29. **YANNARAS Christos**, *Abecedar al credinței*, Ed. Bizantină, București, 1996.
30. **ZAMFIR Elena**, *Incursiune în universul uman*, Ed. Albatros, București, 1989.

DESPRE RELAȚIA DINTRE RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ ÎN TEOLOGIA SFÂNTULUI VASILE CEL MARE

Drd. Stelian GOMBOȘ¹

Abstract

La présente étude se propose de mettre en évidence le fait que l'attitude et **la pensée** de Saint Basil le Grand envers **la relation** de la **culture profane** avec les **préceptes chrétiens** représentent des fondements significatifs pour la mise en relief d'une **position équilibrée** dans cette problématique si complexe. **Saint Basil le Grand** s'est imposé dans ce domaine par sa position équidistante, évitant des positions extrêmes et réductionnistes. Il dépasse l'attitude des auteurs chrétiens qui polarisaient d'une manière ferme **la relation** d'entre le christianisme et la culture profane, en s'y **opposant catégoriquement**. De même, Saint Basil le Grand n'essaie aucune formule de justification de **la Révélation** à travers l'enseignement exclusivement humain.

En même temps, Saint Basil le Grand recommande une **méthodologie** sélective pour le soutien d'une relation appropriée entre **la théologie** et **la culture**. Le discernement représente un critère essentiel et c'est la raison pour laquelle il faut exercer un esprit capable à **selectionner** ce qui est en accord avec l'enseignement chrétien.

Omilia 22 către tineri

Autoritatea Sfântului Vasile în recomandările făcute celor tineri

Atitudinea și gândirea Sfântului Vasile cel Mare față de relația culturii profane cu învățătura creștină reprezintă temeuri semnificative în conturarea unei poziții echilibrate și înțelepte în această problematică deosebit de complexă. În acest domeniu, Sfântul Vasile cel Mare s-a remarcat prin poziția sa de mijloc, evitând pozițiile extreme și reducionistas. El depășește atitudinea unor autori creștini care polarizau într-o manieră categorică relația dintre creștinism și cultura

¹ Stelian GOMBOȘ, *doctorand* al Facultății de Teologie Ortodoxă "Andrei Șaguna", Universitatea "Lucian Blaga" din Sibiu, *consilier* în cadrul Secretariatului de Stat pentru Culte.

profană, opunându-le categoric. Totodată, Sfântul Vasile cel Mare nu încearcă nici o formulă de acomodare sau justificare a Revelației prin învățătura exclusiv omenească.

În contextul actual al unei societăți dominată de puterea informației, structurarea unei relații oneste între învățătura creștină și cultură, între teologie și știință reprezintă o exigență importantă a cercetării teologice. Astfel teologia răspunde unei nevoi concrete, unor frământări efective ale lumii contemporane. Evitarea unor confuzii și a unor tendințe sincretiste în relația dintre teologie și cultură, prin cultivarea unei conștiințe a dialogului structurată cu discernământ, reprezintă un răspuns echilibrat și constructiv în această problematică.

În acest sens, poziția Sfântului Vasile cel Mare cuprinde repere semnificative și de mare actualitate, inclusiv pentru lumea contemporană. Autoritatea Sfântului Vasile în recomandările făcute celor tineri este dată de instruirea sa de excepție în cultura profană dublată și transfigurată de experiența sa duhovnicească și eclezială. Sfântul Vasile cel Mare nu recomandă sfaturi gratuite, detașate de experiența sa de viață. Puterea și revelația atitudinii exprimate de marele sfânt capadocian provin din asumarea cu maturitate a încercărilor vieții.

În începutul Omiliei către tineri, Sfântul Vasile cel Mare subliniază că viața și experiența trăite de el îl legitimează în ceea ce recomandă. El afirmă: „Vârsta pe care o am, multele încercări prin care am trecut și participarea din destul și la bucuriile și la neplăcerile vieții, dascăli în multe privințe, m-au făcut să am experiența lucrurilor omenești, așa că sînt în stare să arăt și celor care acum își încep viața care-i cea mai bună cale”.²

Criterii în relația teologie-cultură

Sfântul Vasile cel Mare recomandă o metodologie selectivă în cultivarea unei relații adecvate între teologie și cultură. Un criteriu esențial îl reprezintă discernământul. Este nevoie de cultivarea discernământului, de exersarea unei minți capabile să selecteze ceea ce este potrivit cu învățătura creștină. Cei care se preocupă cu cultura profană nu trebuie să se lase amăgiți de farmecul autorilor sau lucrărilor. Educația intelectuală nu trebuie încredințate acestor autori.

Sfântul Vasile cel Mare menționează în acest sens: „Să nu vă minunați, dar, dacă vă spun că prin propria mea cercetare am găsit ceva mai bun pentru voi,

² Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia XXII-a către tineri*, în colecția Părinți și Scriitori Bisericești 17, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, pag. 568.

care frecvențați în fiecare zi pe profesori și sunteți în legătură cu bărbații celebri din vechime prin scrierile pe care aceștia le-au lăsat. Tocmai pentru acesta vin să vă sfătuiască. Că nu trebuie să dați cu totul acestor bărbați cârma minții voastre, cum ați da cârma unei corăbii, și nici să-i urmați oriunde v-ar duce, ci să primiți de la ei atât cât vă este de folos și să știți ce trebuie să lăsați la o parte”.³

Un alt criteriu îl reprezintă orientarea educației spre valorile vieții veșnice. Cultura profană propunea anumite valori legate de existența omenească, de afirmarea în contextul lumii prezente. Sfântul Vasile arată că adevăratele valori depășesc condiția biologică și ele ne orientează eshatologic spre viața veșnică a împărăției lui Dumnezeu. Aceasta este viața adevărată propovăduită de Sfânta Scriptură. Mai ales în societatea contemporană dominată de mentalitatea consumistă, de ceea ce înseamnă o domnie a insignifiantului este importantă recuperarea și valorificarea adevăratelor repere pe calea cunoașterii autentice.

Sfântul Vasile cel Mare precizează: „Nici slava strămoșilor, nici puterea trupului, nici frumusețea, nici măreția, nici cinstea dată de toți oamenii, nici chiar demnitatea de împărat, în sfârșit, nimic din cele ce pot fi numite mari de oameni nu le socotim vrednice de dorit și nici nu admirăm pe cei ce le au, ci, prin nădejțile noastre, mergem mai departe și facem totul pentru pregătirea altei vieți. Spre viața aceasta ne conduc Sfintele Scripturi, care ne instruiesc cu cuvintele lor pline de taină”.⁴

Exersarea minții cu învățătura „din afară” cum numesc Sfinții Părinți cultura profană determină o disciplinare și o pregătire a rațiunii pentru deschiderea către cunoașterea împlinită prin credință. Sfântul Vasile cel Mare îl dă exemplu pe Moise care mai întâi și-a exersat mintea cu învățăturile egiptenilor, apoi s-a întărit prin credință în învățătura dumnezeiască. Un alt exemplu dat este cel al profetului Daniel, familiarizat cu înțelepciunea haldeilor.

³ *Idem*, pag. 566-567. Pentru dezvoltarea discernământului, Sfântul Vasile cel Mare propune folosirea selectivă a lucrărilor din cultura profană: „Trebuie să stăm de vorbă cu poezii, cu scriitorii, cu oratorii și cu toți oamenii, de la care am putea avea vreun folos oarecare pentru cultivarea sufletului. După cu boiangii pregătesc mai întâi cu oarecare operații care are să primească vopsea, iar în urmă îl colorează, purpuriu sau altfel, tot așa și noi, dacă voim ca slava binelui să rămână tot timpul nedespărțită de noi, să ascultăm învățăturile sfinte și de taină după ce am fost inițiați mai întâi în literatura profană. După ce ne-am obișnuit să privim soarele în apă, putem să ne îndreptăm privirile și spre lumina lui. Așadar, dacă există vreo înrudire între aceste feluri de învățături, cunoștința lor poate să ne fie de folos; iar dacă nu-i nici o înrudire, să cunoaștem deosebirea dintre ele, punându-le față în față și nu-i puțin lucru acesta, pentru a afla care-i mai bună”.

⁴ *Ibidem*, pag. 567.

Fără a neglija dimensiunea estetică a scrierilor, un criteriu determinant al Sfântului Vasile cel Mare în selectarea lucrărilor din cultura profană îl constituie căutarea adevărului, respectiv lauda virtuții și combaterea viciului. Nu se insistă atât asupra formei lucrării, cât a conținutului și a fidelității față de adevăr și viață virtuoasă. Este observată astfel reciprocitatea dintre adevăr și virtute. Cultura nu trebuie elaborată pentru a fi pe placul publicului.

Sfântul Vasile cel Mare arată că nu trebuie imitată arta de a spune minciuni, de a prezenta aparențele ca fiind adevăruri. Logica sofștilor este una înșelătoare. Inclusiv în contextul actual, al unei culturi post moderne caracterizată prin dispersia informației, prin orientarea către aparență și exterioritate, este important asumarea criteriului propus de Sfântul Vasile cel Mare prin care este mărturisită prioritatea adevărului și a virtuții în formarea culturală.

Referindu-se la lucrările autorilor clasici, Sfântul Vasile cel Mare afirmă: „Vom primi acele scrieri ale lor în care au lăudat virtutea sau au osândit viciul. Trebuie, deci, și voi să citiți scrierile autorilor profani, așa cum fac albinele; acelea nici nu se duc fără nici o alegere la toate florile, nici nu încercă să aducă tot ce găsesc în florile peste care se așează, ci iau cât le trebuie pentru lucrul lor, iar restul îl lasă cu plăcere. Noi, dacă suntem înțelepți, să luăm din cărți cât ni se potrivește nouă și cât se înrudește adevărul, iar restul să-l lăsăm. Și după cum atunci când culegem flori de trandafir dăm la o parte spinii, tot așa și cu niște scrieri ca acestea; să culegem atât cât este de folos și să ne ferim de ce este vătămător”.⁵

Sfântul Vasile cel Mare își dovedește realismul său, valorificat în mod elocvent în slujirea Bisericii, inclusiv în educație. El nu încurajează dobândirea unei culturi doar de dragul culturii în sine, ci orientează osteneala necesară formării culturale spre un rost existențial. Cultura trebuie să fie un temei suplimentar în identificarea priorităților existențiale. Astfel motivația pentru exersarea în cultura profană nu este una exclusiv intelectualistă. Este vorba de o motivație profund existențială.

Rațiunea este întărită prin orientarea consecventă către adevăr și prin eliberarea de patimi, prin practicarea constantă a virtuților. Adevăratul înțelept

⁵ *Ibidem*, pag. 569-570. Sfântul Vasile cel Mare insistă asupra valorii virtuții, întrucât virtutea nu se pierde și nu rămâne rușinată niciodată. El arată că nu este suficientă doar propovăduirea virtuții, ci este nevoie de o consecvență între cuvânt și viață. „*Aproape toți scriitorii, renumiți prin înțelepciunea lor, au lăudat, fiecare după puterea lui, în scrierile lor, mai mult sau mai puțin virtutea. Acestor scriitori se cade să le dăm crezare și căutăm să punem în practică cuvintele lor. Acela-i înțelept la care înțelepciunea este întărită de fapte, care nu se mărginește la cuvinte. Socot că înțeleptul care întărește prin fapte înțelepciunea sa se aseamănă cu un pictor care pictează frumusețea vrednică de admirat a unui om în așa fel încât modelul seamănă perfect cu cel înfățișat de pictor în tablou*”. *Ibidem*, pag. 572.

identifică adecvat ierarhia valorilor și a priorităților, evitând totodată asumarea unei logici a vicleniei și lingușirii. „Omul înțelept trebuie să fugă cât mai mult de dorința de a trăi pentru glorie și de a face pe placul mulțimii; trebuie să-și facă rațiunea conducătoare vieții, încât chiar de-ar trebui să se împotrivescă tuturor oamenilor, chiar de-ar să rămână fără glorie și să-și pună viața în primejdie pentru bine, să nu prefere nimic celor recunoscute de el ca bune”.⁶

Sfântul Vasile cel Mare, plecând de la realitatea conform căreia creștinul este cetățean al cerului, pune în centrul recomandărilor sale preocuparea constantă pentru viața veșnică. Asumând această atitudine, osteneala existentă în practicarea virtuților este motivată, întrucât cunoștința ca expresie a virtuții nu este trecătoare.

Sfântul Vasile cel Mare îi îndeamnă pe nepoții săi (cei cărora se adresează prin Omilia către tineri) să aibă în vedere educația structurată pe adevărul viu care propovăduiește viața veșnică și virtutea. El mărturisește: „Pentru această viață veșnică v-aș îndemna să strângeți merinde, mișcând, după cum spune proverbul, orice piatră de unde ați putea avea folos. Să nu ne temem că e greu și că e nevoie de osteneală! Să ne aducem aminte de înțeleptul care ne-a sfătuit că trebuie să alegem viața cea mai bună și să facem fapte de virtute, cu nădejdea că obișnuința va face plăcută o viață ca aceasta. E rușinos să pierdem prezentul, iar mai târziu să rechemăm trecutul, când căința nu ne mai folosește”.⁷

Referindu-se la Omilia către tineri, patrologul I. G. Coman menționa: „Sfântul Vasile are pasiunea lucrurilor folositoare și fundamentale. Educatorul nostru enunță limpede principiile educației creștine. Munca, răbdarea, virtutea, înțelepciunea, domnia sufletului asupra trupului, viața trăită în perspectiva nemuririi, iată, în câteva cuvinte, ce îndeamnă pe nepoții săi Arhiepiscopul Cezareei. Educația preconizată de Sfântul Vasile urmărea folosul practic, exercițiul neîntrerupt pentru atingerea scopului și monarhia absolută a spiritului. Este tocmai ce trebuie mai mult timpului de față”.⁸

⁶ *Ibidem*, , pag. 581. Înțeleptul autentic este consecvent cu el însuși, nu este ipocrit. Sfântul Vasile cel Mare arată clar acest lucru: „A lăuda în public în chip strălucit virtutea, a ține lungi discursuri despre ea, iar în intimitate a prefera plăcerea în locul castității și lăcomia în locul dreptății, înseamnă a te asemăna celor ce joacă dramele pe scenă. Adeseori aceștia o fac pe împărații și marii demnitari, dar ei nu sunt nici împărați, nici mari demnitari, ci, mai mult, se întâmplă chiar de nu sunt nici liberi. Și fiecare e în dezacord cu sine, dacă viața nu-i este la fel cu cuvintele, ci grăiește așa cum spune Euripide: <<Limba a jurat, dar mintea la jurământ n-a luat parte>> și caută să pară bun, fără să fie”. *Ibidem*, pag. 572-573.

⁷ *Ibidem*, pag. 582.

⁸ Studia Basiliana 2, *Sfântul Vasile cel Mare - închinare la 1630 de ani*, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, pag. 446.

Omilie la Psalmul 1 Binele este împlinit prin credință, nu doar prin rațiune

Opțiunea pentru virtute și consecvența în practicarea binelui nu sunt doar consecințe ale rațiunii analitice. Chiar dacă, în mod logic virtutea se prezintă ca o opțiune rezonabilă față de viața trăită în patimi, în realitate este dificilă asumarea modului de viață pecetluit de virtuți, în absența credinței. Patimile oferă și promit plăceri imediate, uneori fascinante prin rafinament și întărite printr-o logică bazată pe amăgiri. Doar exersarea rațiunii, oricât de ascuțită ar fi inteligența dublată inclusiv de o bună intenție nu poate forma un discernământ adecvat. Rațiunea împlinită prin credință conduce la opțiunea pentru binele adevărat și la asumarea acestuia. „Și pentru că binele poate fi înțeles cu adevărat de rațiune numai prin credință – că binele stă departe de noi și ochiul nu l-a văzut și urechea nu l-a auzit – pe când dulceața păcatului este la îndemână, iar desfătarea țâșnește prin fiecare simț, de aceea fericit este cel care nu se îndreaptă spre pierzanie din pricina momelilor plăcerii, ci, prin răbdare, culege nădejdea mântuirii, iar la alegerea uneia din cele două căi n-a pășit pe calea care duce la păcat”.⁹

Credința conduce la împărtășirea slavei autentice. Cei care se încred în puterea lumească proprie (fie inteligență, fie autoritate lumească temporară, fie bogăție) își construiesc o slavă îngropată în țărână. „Sfinții, avându-și viețuirea în ceruri și punându-și faptele lor bune în vistierile cele veșnice, au slava lor în ceruri; slava oamenilor pământești, însă, și a celor care trăiesc după trup se sălășluiește, spune Scriptura, în țărână. Cel care-i slăvit pentru bogăția cea pământească, cel care-i înconjurat de cinstea cea de scurtă durată dată de oameni, și cel care se încrede în însușirile lui trupești și are slava lui în el însuși, nu-i urcat în ceruri, ci rămâne în țărână”.¹⁰

Necredința generează trufia, încrederea în sine. O minte iscoditoare, scrutătoare a tainelor lumii și ale lui Dumnezeu, care cercetează puterea autonomă

⁹ Părinți și Scriitori Bisericești 17, *Omilie la Psalmul 1*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, pag. 190.

¹⁰ *Ibidem*, pag. 196. Prin credință, împărtășim existențial convingerea că Dumnezeu este prezent, viu și ne întărește, inclusiv în încercările și necazurile cu care ne confruntăm. Nu ne încredem în propria putere, devenind autosuficienți, ci în lucrarea biruitoare și milostivă a lui Dumnezeu. „Ajutorul meu nu-i de la bogăție, nici de la împrejurări trupești, nici de la puterea și tăria mea, nici de la rude, ci ajutorul meu de la Dumnezeu. Cât este de mare ajutorul trimis de Domnul celor care se tem de El am aflat și din altă parte, din psalmul care spune: <<Luptați-vă îngerul Domnului în jurul celor ce se tem de El și-i va izbăvi pe ei>>; și din altă parte: <<Îngerul cel ce m-a izbăvit>>”. *Ibidem*, pag. 202.

a omului. O astfel de cunoaștere este potrivnică voii dumnezeiești. În cel cuviincios, inclusiv în angajarea pe calea cunoașterii, sălășluiește „glasul Domnului”. Cunoașterea trufașă încrezătoare în forța exclusivă a rațiunii este idolatră, producând numeroase și profunde amăgiri.

Sfântul Vasile cel Mare, comentând versetele din Psalmi: „Văzut-am pe cel necredincios fălindu-se și înălțându-se ca cedrii Libanului” și „Glasul Domnului sfărâmă cedrii”. (Psalmul 28, 5), afirmă: „...glasul Domnului sfărâmă pe cei ce se fălesc în zadar și pe cei ce se ridică pe ei înșiși în înălțimile aparente ale lumii acesteia; bogăția sau slava sau dregătoria înaltă sau frumusețea trupului sau puterea sau tăria. <<Sfărâmă Domnul cedrii Libanului>>. Cei care se împăunează cu faptele făcute de alții și-și adună cu ele loruși trufie sunt cedrii ai Libanului. După cum cedrii sunt prin ei înșiși înalți, mai cresc și pe munți înalți și astfel, din adaosul înălțimii muntelui, ajung și mai mândri, tot așa și cei ce se sprijină pe lucrurile stricăcioase ale lumii sunt cedrii din pricina trufiei lor, din pricina îngâmfwării minții lor, dar se mai numesc cedri ai Libanului din pricină că se laudă cu înălțime străină, pentru că de pe pământ și de pe lucrurile cele pământești, ca de pe vârful Libanului, se ridică și se îngâmfă. Domnul nu sfărâmă pe toți cedrii, ci pe cedrii Libanului, pentru că Libanul era locul idolatriei”.¹¹

Despre trufia înțelepciunii de tip eretic

Înțelepciunea lumească exersată în mod autonom, detașată de experiența vie a Bisericii generează o încredere de sine care conduce la o cunoștință amăgitoare. Încrederea în puterea logicii autonome a minții care iscodește taina fără cuviință produce o gândire de tip eretic. Această gândire se înstrăinează de logica eclesială, formulând raționamente complexe, îndepărtate de puterea de viață a simplității învățaturii Bisericii asumată prin credință.

Sfântul Vasile cel Mare identifică resorturile acestei gândiri de tip eretic în concepția lui Eunomiu. Acesta, încrezător în puterea minții umane, transformă teologia ca viață duhovnicească asumată în interiorul experienței eclesiale într-o tehnică a raționamentelor, într-un eșafodaj conceptual bazat pe argumente ale logicii discursive. Sfântul Vasile cel Mare este intransigent și arată foarte limpede înstrăinarea acestui tip de gândire de Adevărul Evangheliei trăit în viața sfințitoare a Bisericii.

¹¹ Părinți și Scriitori Bisericești 17, *Omilie la Psalmul 38*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, pag. 229.

Eunomiu invocă învățătura Bisericii, însă este înstrăinat de cunoașterea împărtășită în Duh și Adevăr. El invocă cele duhovnicești și se arată ca fiind smerit, însă într-un mod fals și ipocrit. Prin învățătura sa și prin modul său de a fi, transpare trufia de tip luciferic mascată printr-o smerenie ipocrită tocmai pentru a produce înșelare și amăgire.

Sfântul Vasile cel Mare arată foarte clar acest lucru, afirmând despre Eunomiu: „Căci prin cele prin care se preface că disprețuiește înfumurarea se ridică pe sine la cea mai de pe urmă înfumurare. Căci, dacă cele prin care se arată că i se îngăduie cu vrednicie să se poarte așa sunt picturi ale viețuirii evanghelice, lasă să se deducă cum că a ajuns să creadă că el e ca cineva din cei îmbunătățiți. Ținând acestea ca pe un semn al intenției lui, trecând sub tăcere multe, e de ajuns să grăiască pentru ca să-l cunoaștem prin cel ce a mințit pe tatăl minciunii vorbind prin el, iar din semețiile cu care se osândește ne învățăm vădit de la Apostolul care zice <<cel ce se înfumurează a căzut în judecata diavolului>> (1 Tim. 3:6)”¹².

Opțiunea Sfântului Vasile cel Mare pentru adevărul credinței

Sfântul Vasile cel Mare a asumat principiul selectivității în relația dintre înțelepciunea lumească și credință. El s-a ostenit serios cu deprinderea înțelepciunii lumesti, dar nu din motive de curiozitate, ci determinat fiind de înaintarea pe calea virtuților. Sfântul Vasile cel Mare era preocupat de aflarea adevărului mărturisitor. Însetat profund de adevărul mântuitor al existenței, Sfântul Vasile cel Mare optează în cunoaștere pentru ceea ce este edificator din punct de vedere spiritual. Pentru Sfântul Vasile cel Mare întreaga înțelepciune și cunoștință erau puse în slujirea Adevărului. El „Nu putea limpezi logic cele dinlăuntrul său. Vedea însă cel mai aproape de sine, cel mai potrivit sieși acel drum ce poartă în el numeroase experiențe ale lui Dumnezeu, ale adevărului. Cel puțin în această privință nu mai avea îndoieli. Adevărul-Dumnezeu, Dumnezeu-adevărul. Trebuie să fie tot mai aproape de acestea, cât e cu putință mai aproape. Nu-l interesau decât Dumnezeu și adevărul. Simțea de-acum înlăuntrul lui o libertate binefăcătoare. Slobod de toate cele din jur. Liber de sine însuși. Căci, firește, în el însuși era și lumea pe care o iubea și căreia i se dedicase cu patimă până acum: înțelepciunea lumii, educația, gândirea și acea copleșitoare oratorie, care îl mișcase atât de mult. Fusese pur și simplu îndrăgostit de acestea. Iar acum

¹² Sf. Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomie – Expunere a credinței niceene*, Editura Crivarux, 2007, pag. 39-40.

întreagă această lume luase chipul ascezei, al sihăstriei. Inima i se legase de această hotărâre. Ceea ce îi aducea bucurie, dulceață, mângâiere. Îi sporea așteptarea și nădejdea bucuriilor duhovnicești celor mai puternice și mai cutremurătoare. Pregusta cele viitoare”.¹³

Asumarea Adevărului sfințitor al Bisericii presupune o înnoire radicală a vieții, o prefacere a minții și a simțirii. Adevărul nu se reduce la litera Evangheliei sau a învățaturii de credință; el are o dimensiune profund existențială, devenind izvor de viață autentică. Adevărul Bisericii asumat ca mod de viață exersat concret transfigurează persoana. În persoana purtătoare de Adevăr strălucește puterea Duhului.

Sfântul Vasile cel Mare, optând pentru adevărul Bisericii, căuta cu asiduitate persoana care s-a exersat pe Calea Adevărului și a Vieții, întrucât persoana precum și adevărul sunt dincolo de concept. „Căutarea lui Vasile după călăuzitor este cea dintâi și marea expresie teologică. Și iată de ce. Adevărul, Biserica, Hristos Însuși – sunt toate adăpostite de către persoană. Persoana este dinaintea literei, precedă textul ce caută s-o înfățișeze. Textul nu-i decât un slab ecou a ceea ce trăiește persoana, nu litera. Umbla cu înfrigurare să găsească persoana, dascălul, povățuitorul, ca în acela să citească adevărul pe care Dumnezeu l-a dat omului. Ca să vadă cu ochii proprii chipul noii vieți, chipul vieții omului. Ca să vadă cu ochii proprii chipul noii vieți, chipul vieții Bisericii: „Mă rugam să mi se dea povățuire spre a pătrunde în evlavia dogmelor”. Dogmele Bisericii, cugetul ei și credința ei sunt înfrângerea vieții credinciosului; sunt sunetul instrumentului. Vasile îl voia pe credinciosul însuși, voia instrumentul cel autentic; nu rămânea doar la acea răsfrângere sau la acel sunet”.¹⁴

¹³ Stelianos Papadopoulos, *Viața Sfântului Vasile cel Mare*, Editura Bizantină, București, 2003, pag. 57. Înțelepciunea lumească dobândită doar pentru slavă deșartă nu poate să conducă spre lumina Adevărului. Sfântul Vasile cel Mare se căiește pentru timpul dedicat „înțelepciunii din afară”. „Înțelegea acum că-și închinase toți acești ani ai vieții deșertăciunii lumii. Își cheltuiuse aproape întreaga tinerețe slavei deșarte. Slavei deșarte de a studia sofia, înțelepciunea; înțelepciunea pe care Dumnezeu a arătat-o nebunie, defăimând-o. Se trezise și vedea lumina cea adevărată, lumina Evangheliei. Nu că până acum ar fi ignorat-o, n-ar fi știut-o. Dar nu o văzuse atât de profund. Nu o trăise atât de intens. Și, de cum legătura lui cu lumina i s-a adâncit, s-a încredințat de ceva ce l-a făcut să plângă îndelung: înțelepciunea pe care o studiase era nefolositoare, nu-l putea duce la lumina cea adevărată. Plânse ore întregi. S-a defăimat pe sine însuși pentru tot ce făcuse. Privea înainte; la ce trebuia să facă numaidecât. Oamenii mari nu au nicio vreme de pierdut”. *Ibidem*, pag. 58.

¹⁴ Stelianos Papadopoulos, *Viața Sfântului Vasile cel Mare*, Editura Bizantină, București, 2003, pag. 59-60. Sfântul Vasile cel Mare în căutarea sa stăruitoare de modele duhovnicești ajunge în pustia Egiptului. În nevoița asceților este întrezărită viața în Duhul Sfânt care transfigurează

Pentru aprofundarea Adevărului Bisericii, Sfântul Vasile cel Mare se retrage pentru o vreme din tumultul lumii. Este nevoie de o desprindere de cele exterioare pentru ca mintea să aprofundeze adevărul dumnezeiesc. Prin agitație și risipirea gândurilor este foarte dificilă și adunarea în sine, concentrarea spre cele dumnezeiești și înaintarea spre adevărul tainic al credinței.

Sfântul Vasile cel Mare întocmai cu alți mari asceți ai Bisericii face acest exercițiu de retragere pentru a lupta mai intens cu propriile patimi și neputințe astfel încât să se pătrundă tot mai mult de Adevărul sfințitor al Evangheliei. „Când mintea nu are liniște, când e purtată de colo-colo de gândurile lucrurilor, nu se poate aținti la adevăr. Nu ajunge la a-L simți pe Dumnezeu. Curățindu-se și intrând la Dumnezeu, mintea este inundată de frumusețea dumnezeiască, se luminează pe deplin, într-un chip pe care nimeni nu-l poate înfățișa cu precizie. Experiența lui Vasile este personală, n-a auzit-o de la altcineva, n-a văzut-o la altcineva; a „pătimit-o” el însuși, precum confirmă și Grigorie al Nyssei. Din prima perioadă a retragerii lui, Vasile a lucrat cu încrâncenare și, de aceea, cu roade multe. Studiul Scripturilor, cercetarea tradiției și asceza îl absolviseră integral. Mintea i s-a deprins să se sfințească la adevărurile dumnezeiești. Și se curăța întruna de ispitele din afară. Devenea astfel tot mai capabilă și pătrundea tot mai adânc în adevăr”.¹⁵

Mărturisirea Adevărului nu presupune doar o biruință dialectică în fața gândirii de tip eretic, ci împărtășirea Adevărului printr-o convingere izvorâtă din trăirea deplină a Adevărului. Această mărturisire presupune confruntarea cu realitatea, cu încercările vieții, nu doar o retorică, oricât de măiastră ar fi aceasta. Sfântul Vasile cel Mare în lupta cu Eunomiu, cu arienii și cu alți eretici nu se comporta ca un sofist care căuta să-și învingă interlocutorul prin dialectică.

Este o mare amăgire de a crede că biruința Adevărului asupra ereziei este rezultatul unei teologii reduse la dialectică și retorică. Pentru Sfântul Vasile cel Mare „...nu vreun Eunomie îi era ținta. Nu, acest dialectician capabil și retor de

întreaga înțelepciune lumească. „Măreția și asprimea luptei erau atât de intense, încât îl înspăimântau pe Vasile. Atunci se deda rugăciunii și Duhul Sfânt îl călăuzea la nevoitorul care trăia clipele biruinei, care trăia pacea, dăruită de însuși Duhul; care se umpluse de dumnezeiasca lumină și ajunsese el însuși lumină, desfătare, armonie, chip al lui Dumnezeu. Câte clipe irepetabile! Câte experiențe profunde și dumnezeiești i-au fost dăruite tânărului bărbat care dăduse totul spre a-L căpăta pe Dumnezeu!. Cutremurătoarea învățătură a pustiei nu se aseamăna altora. La Cezareea, la Constantinopol și la Atena învățase cu patimă tot ceea ce zămislise spiritul omenesc. În pustie învăța cu patimă viața cea nouă ce se născuse în nevoitorii luptători, cu harul Sfântului Duh. Acolo depinsese înțelepciunea, spre a o folosi în lucrul său. Aici lua tradiția ascetică, spre a trăi. În pustie nu căuta sofia, ci viața”. Ibidem, pag. 68-69.

¹⁵ Ibidem, pag. 89-94.

temut pur și simplu se înșela. Lua drept adevăr ceea ce nu era adevăr. Își aținea ochii asupra nimicului și-l credea adevăr. Să se lupte, deci, cu nimicul, cu golul? Cei mari nu se luptă cu umbrele. Nici chiar la începuturile lor. Asta o fac cei mici, teologii de duzină. Cei ce „salvează” Ortodoxia. Cei ce se luptă ca să audă apoi aplauzele. <<Hai, sărmane Vasile, curaj! Altul îți este drumul. Realitatea. Vei suferi neînchipuit de mult pentru ea. Te vei topi de suferință. Însă Dumnezeu îți va descoperi adevărul. Te va lumina și ai să începi, puțin câte puțin, să-l descoperi și celorlalți și să-l susții. Doar așa îl vor vedea și cei ce nu-l cunosc. Cei ce s-au înșelat, luând nimicul drept adevăr. Vor putea și ei, de voiesc, să spună: <<Acum, într-adevăr, ceea ce ne dai prin cuvântul tău există. Acum primim că ceea ce ziceam nu există>>. Ar fi fost atât de lesne, Vasile, să-l combați pe Eunomiu! Dar n-ai fi câștigat nimic. Îți știi armele. Le-ai fi folosit și l-ai fi umilit. Dar n-ai să câștigi lupta decât dată vei trăi adevărul pe care nu l-a trăit acela. Aceasta este lupta ta. Așa îi înfrânți pe eretici>>.”¹⁶

Pentru Sfântul Vasile cel Mare, mărturisirea Adevărului prin viața personală, prin puterea exemplului propriu înseamnă un martiriu asumat cotidian. „Sfântul Vasile cel Mare, a cărui viață a fost o mărturie permanentă a lui Hristos, îi propune pe martiri drept modele pe care creștinii sunt datori să le imite. Aceasta nu înseamnă că ei trebuie să moară precum aceia, în afară de cazul în care condițiile externe ar cere acest lucru. Înseamnă însă că ei trebuie să trăiască cu adevărat creștinismul, străduindu-se până la moarte, după cum spune, pentru împlinirea Evangheliei în viața lor. Scrierile și omiliile Sfântului Vasile cel Mare constituie o invitație adresată nouă tuturor la a trăi o viață martirică, mărturisitoare, la a duce un mod de viață martiric. De mărturia pe care noi creștinii o dăm astăzi cu viața noastră depinde biruința împotriva puterilor de astăzi ale răului și a noului păgânism contemporan, atât de divers și de intens propagat. Vom da noi această mărturie? Răspunsul rămâne să-l dea fiecare cu viața lui”¹⁷.

¹⁶ *Ibidem*, pag. 104-105.

¹⁷ Episcop-vicar Sofian Brașoveanu, *Martiri, Martiriu și Mărturie după Sfântul Vasile cel Mare*, Editura Teognost, Cluj-Napoca, 2005, pag. 174. Înțelepciunea lumească transfigurată prin experiența Bisericii în Duh și Adevăr poate fi folosită în mărturisirea învățaturii de credință. În acest sens, Sfântul Vasile cel Mare este numit „trâmbița cea cu dumnezeiască glăsuire și cerească albină, care din florile învățăturilor ai adunat mierea cea făcătoare de viață a dogmelor Treimii și o ai lăsat Bisericii lui Hristos bogăție neîmpușinată, din care gustăm noi toți”. Colecția Liturgica, *Viața și Acatistul Sfântului Ierarh Vasile cel Mare*, Editura Episcopiei Dunării de Jos Galați, 2009, pag. 60.

În încheiere vom susține că Sfântul Vasile cel Mare a asumat principiul selectivității în relația dintre înțelepciunea lumească și credință. El s-a ostenit serios cu deprinderea înțelepciunii lumești, dar nu din motive de curiozitate, ci determinat fiind de înaintarea pe calea virtuților. Sfântul Vasile cel Mare era preocupat de aflarea adevărului mărturisitor. Așadar, fiind însetat profund de adevărul mântuitor al existenței, Sfântul Vasile cel Mare optează în cunoaștere pentru ceea ce este edificator din punct de vedere spiritual.

Bibliografie

1. **Sfântul Vasile cel Mare**, *Omilia XXII-a către tineri*, în colecția Părinți și Scriitori Bisericești 17, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986.
2. **Sfântul Vasile cel Mare**, *Omilie la Psalmul 1*, Părinți și Scriitori Bisericești 17, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986.
3. **Sfântul Vasile cel Mare**, *Împotriva lui Eunomie – Expunere a credinței niceene*, Editura Crivarux, 2007.
4. **Stelios Papadopoulos**, *Viața Sfântului Vasile cel Mare*, Editura Bizantină, București, 2003.
5. **Sofian Brașoveanu, Episcop-vicar**, *Martiri, Martiriu și Mărturie după Sfântul Vasile cel Mare*, Editura Teognost, Cluj-Napoca, 2005.
6. **Studia Basiliana**, 2, *Sfântul Vasile cel Mare - închinare la 1630 de ani*, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009.
7. *Viața și Acatistul Sfântului Ierarh Vasile cel Mare*, Editura Episcopiei Dunării de Jos Galați, 2009.

TEOLOGIE PRACTICĂ

PARTICIPAREA NATURII LA DESCOPERIREA ȘI MANIFESTAREA SACRULUI ȘI LA LITURGHISIRE

Pr. conf.univ. dr. Ștefan POMIAN

Catedra de Teologie Ortodoxă și

Asistență Socială,

Universitatea de Nord, Baia Mare¹

Abstract

The very first couple of people brought a **liturgical relation** between them and God. God **communicated** with people through the first couple's life, **through** their own way of living. They were living in accordance with the divine rations which were belonging to their life. The divine rations sustained their existence and showed them how to work and moreover how to keep the Eden's Garden.

The sin's commission from heaven brings people the impossibility of **liturgy** on. That's why the nature is the way in which people **communicate** with God. People take from nature that thing, *Yours from Yours*, and they offer it to God.

The communication between God and people, people and God, will be done through **analogues** and **symbols**.

Nowadays are also using the analogy and the symbol. This usage is making to understand **the Church's** mystery of Jesus without breaking its miracles.

In Church, each truly faithful Christian is like an alight dewberry which is always keeping on by the love of God. The God's love is **communicating** to people through His word.

¹ Pr. dr. Ștefan POMIAN, *conferențiar universitar* în cadrul Universității de Nord, șeful Catedrei de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere din Baia Mare, titular pe disciplina *Istoria și filosofia religiilor și Dogmatică*, din 1997; domiciliat în Baia Mare, Str. Traian, Nr. 22/22, Jud. Maramureș, tel. 0744.774899, E-mail: **pomian_stefan@yahoo.com** (Vezi detalii pe <http://tas.ubm.ro>).

Disertația

1. De la slavă la cădere și la decădere

Cunoști în măsura în care te-ai apropiat; cunoști în măsura în care ești în relație; cunoști dacă poți auzi și vorbi cu și despre Dumnezeu în sine și în lucrare, despre El și despre lucrările Lui, în care ești parte și, dacă cunoști, ai parte de El, veșnicia nealterată (Ioan 17,3). Cunoașterea este, în expresii: cuvântul cu Dumnezeu, cuvântul despre Dumnezeu, iar în cuvinte: teologie, evanghelie, apocalipsă, dogmă, teologumenă, opinie, analogie, simbol; cunoașterea este darul lui Dumnezeu, iar El nu-și i-a darul înapoi (Romani 11 : 29), însușind-o, cunoașterea se face parte din tine.

Cunoașterea, față către față sau deplină, a fost o realitate efemeră în primele ore ale umanității, dar poate fi, și pentru unii va fi, realitatea eternei epectaze.²

Perechea primară de oameni - numiți sugestiv: ADAM, ca să semnifice partea pământului roșu din el, context în care amintim concluzia cercetărilor moderne că la piele omul dintâi avea culoarea de un maro-roșcat; și EVA, adică mama tuturor celor vii - erau preoți ai creației, în care aduceau o permenentă liturghisire lui Dumnezeu prin ei înșiși, prin propria lor viață, prin modul deafășurării ei, în conformitate cu rațiunile dumnezeiești care premergeau existenței lor și care susțineau existența lor și în armonie cu acel « entelos »³ (Facere 2 : 16-17) ce conferea lucrul mâinilor lor și le păstra neuitarea de a păzi grădina cea din Eden.

După referatul iahvist (Facere : 2-3), săvârșirea păcatului din RAI le aduce o transformare radicală: trupul li se acoperă cu hainele de piele, făcute de Creator, și prin acest trup, de care se plânge Sfântul Apostol Pavel că este cuprins de slăbiciune și de ghimpia celui potrivit (2 Corinteni 12 : 7-9), omul, căzut în categoriile păcatului, petrece adesea departe de Domnul (2 Corinteni 5 : 6-8).

În contextul omniprezenței și veșniciei divine ori a infinității Sale ca

² Epectaza o înțelegem ca ziua a opta. Primele șase zile ale creației sunt lămurit arătate în capitolul întâi din Cartea Facerii. Ziua a șaptea este ziua de Sabat pe care creștinește o înțelegem ca vremea purtării de grijă a Dumnezeiescului Părinte față de întreaga Sa creație, dar mai cu seamă față de om. Ziua a opta, care debutează cu Parusia, va fi ziua vieții veșnice în care, ajungând cei mai omenoși dintre oameni (Matei 25), casnicii lui Dumnezeu vor înainta din slavă în slavă în trăirea comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii.

³ Este acel entelos, al cărui înțeles, Sfântul Ioan Gură de Aur, ni-l propune cu sensul de *a recomanda, a sfătui*, ca și cum s-ar da o poruncă îndulcită, izvorâtă dintr-un suflet plin de dragoste. A se vedea *Omilia la Facere*, XIV, 3, în P. S. B., Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, nr. 21/1987, pag. 159-160.

Înșușiri ce nu pot fi afectate de starea de păcat, această depărtare nu este nici în spațiu și nici în timp, ci este o depărtare în timp și spațiu pe care o face păcatul, ce-l închide pe om în egoism și-n ignoranță, chiar dacă scriptura mărturisește că : « *li s-au deschis ochii la amândoi și au cunoscut că erau goi* », și aici subliniem expresia « *au cunoscut că erau goi* », și se poate înțelege că se golea din ei binele. Între alți specialiști ai sacrului Eliade Mircea sesizează în această transformare, pe firul celor relatate de Moise, cum, în locul cunoașterii depline, oamenii au primit, prin experiența păcatului, cadre de îngustare. În aceste cadre se înghesuie, ca dar dumnezeiesc, elemente ale binelui și, ca efect al căderii din bine și a împușinării binelui ca întreg, elemente ale răului. Așa se face că, înainte de plinirea vremii, vor cunoaște întreaga varietate a răului posibil și se vor ridica, cum arată modelul platonice, doar până la a considera, ca cea mai desăvârșită, simplă și profundă cunoaștere a lui Dumnezeu, definirea Lui ca fiind însuși BINELE, privându-L de personalitate.

Săvârșirea păcatului din RAI le aduce oamenilor imposibilitatea de a liturghisi pe mai departe prin ei înșiși. De la ei și până la « *plinirea vremii* » (Galateni 4 : 4-7) liturghisirea se va face prin intermediul naturii, și acest fapt este consemnat, în Sfânta Scriptură și în scrierile neamurilor⁴, cu începere de la jertfele celor doi fii ai lui Adam: Abel și Cain (Facere 4 : 3-7). Cunoașterea a devenit nedeplină în sensul în care o percepem chiar și astăzi, când, paradoxal, deși avem stocate datele necesare și suficiente pentru ea, nu-i nimeni în stare să cuprindă în mintea lui această însumare; cunoașterea a devenit indirectă, angajând natura ca pe o cale de mijlocire a ei către om și e posibilă prin analogii și simboluri și prin experiențe numite științifice care aduc sporadic și adesea unilateral elemente ale cunoașterii, dar nu reușesc să lumineze suficient ca să disturgă misterul paranormalului și nici nu opresc eforturile educaționale, ci dimpotrivă le sporesc. Natura în care « *Dumnezeu umbla în răcoarea serii* » (Facere 3 : 8) va deveni nu numai loc, ci și mijloc de manifestare a sacrului, și folosim acest termen de *sacru* pentru că păcatul, întunecând ochii minții, nu-i mai permite omului să-L vadă pe Dumnezeu (Iesire 33 : 18-23), iar omul simte manifestarea sacrului și vede și aude cele dumnezeiești prin energiile necreate, prin harul care, biruind legile naturii, se manifestă prin natură și-L descoperă în această manifestare pe Dumnezeu. Exemplul cel mai potrivit este teofania de pe Masivul Sinai, Muntele Horeb

⁴ Mitologia greacă transmisă prin Homer, *Iliada și Odiseea* și prin Hesiod, *Theogonia*; *Munci și zile* vorbește despre petrecerea laolaltă, în vremurile primordiale, a zeilor și a oamenilor. Dar la o vreme, din motive neștiute de oameni, Zeus a hotărât ca zeii să se despartă de oameni. S-a făcut astfel o înțelegere, la Mekone (Theogonia : 535). De acum legătura cu zeii se va lua prin sacrificii.

(Ieșire 3 : 1-15) unde în primul plan al privirii apare în depărtare un arbust de azalee spre care se îndreaptă turma de mioare și păstorul ei Moise. În planul al doilea, acest arbust pare să ardă cu flăcări de foc ce jucau în petalele roșii ale florilor și-l cuprindeau, dar nu-l mistuiau. În al treilea plan, când Moise este pe punctul de a pipăi această «*arătare minunată*» (versetul : 3), ce putea să fie un joc natural în miezul unei zile toride, imaginilor li se adaugă vorba ce părea umană, dar era divină și cuvânta despre sacralitatea locului, consacrată de prezența acolo a lui Dumnezeu «*locul pe care calci este pământ sfânt*» (versetul : 5), acolo se reiterea RAIUL, acolo se plimba Dumnezeu, iar pricina plimbării era întâlnirea cu omul. Nu era acum Adam, ci Moise, fiul lui Adam. Adam îl văzuse pe Dumnezeu mai înainte de plimbarea despre care aminteam, după scripturi (Facere 3 : 8), și auzindu-L s-a ascuns. Acum Moise, care nu-L văzuse pe Dumnezeu și care învățase la școlile egiptene de la Heliopolis⁵, nu numai că nu se ascunde, ci, apropiindu-se, intră în vorbă cu Dumnezeu și-I cere lămuriri despre modul de existență divină. De aceea și află numele dumnezeiesc cel mai adânc în semnificații, cel ce este, prin excelență, însușire dumnezeiască, cel prin care se individualizează și deosebește de întreaga creație: «*Eu sunt Cel ce sunt*» (Ieșire 3 : 14) și-și demonstrează, în spița neamului lui Moise, acest nume de «*Dumnezeul părinților*».

Privind spre natură, ca sursă și mijloc de comunicare cu Dumnezeu, e nevoie ca ea să fie păstrată curată așa cum o exprimă, în Didahie, taina pâinii liturgice ca și chip al Bisericii lui Hristos⁶; cum o exprimă apa ce devine vie prin sfeștanie; așa cum o arată vinul ce picură din strugurii înlăcrimați, ce nu aduc la altar amărăciunea durerii din tescuire, ci veselia inimii că s-au jertfit de bună voie pentru Dumnezeu și pentru noi⁷; așa cum o arată ceara albinei culeasă din florile câmpurilor și solidificată în verticalitatea lumânării ce-i exprimă dorința de a se îndrepta mereu spre cer; așa cum o exprimă, prin tăcerea aromată, smirna ce-și trimite, spre cer, suavul parfum precum jertfa cea plină de pietate a lui Abel

⁵ Despre formarea sa în casa lui faraon, un sfânt părinte ne spune că : «*Petrecându-și copilăria în casa împărătească, deci primind cultura din afară, ceea ce era socotit de cei din afară ca o pricină de slavă, el nu a voit să mai primească după o vreme a mărturisi ca mamă pe cultivata împărătească, care-l înfiase, ci s-a întors la mama sa după fire și s-a amestecat printre cei de un neam cu el* ».

Sf. Grigore de Nyssa "Viața lui Moise", în P. S. B., Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, nr. 29/ 1982, traducerea Dumitru Stăniloae ~ Buga, Ioan, pag. 25.

⁶ *Invățătură a celor 12 Apostoli*, cap. IX, în P. S. B., Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, nr. 1/ 1979, pag. 29, traducere de Pr. D. Fecioru.

⁷ Judecători 9: 12-13

(Facere 4 : 4).

Săvârșirea păcatului n-a stricat puritatea naturii, pământul n-a fost blestemat ca să se strice, despre el Dumnezeu a zis limpede că va fi blestemat pentru om (Facere 3 : 17), dar în sine, natura creată a rămas acel *cosmos*, frumusețe ieșită din mâinile Creatorului atotînțelept, atotputernic și iubitor, care întru atotputernicia Sa a creat o lume la marginile căreia încă n-am ajuns nici cu mintea, pentru că dacă am fi ajuns cu gândul acolo, am fi în stare să gândim forma hotarului ei; care în atotânțelepciunea Sa a creat o lume ordonată în așa fel încât toată prostia și neglijența omului împletite cu toată știința și tehnica într-o poluare neîncetată să n-o poată distruge; care în iubirea Sa o ține și pentru că o iubește a trimis pe Fiul Său să-și asume elementele ei, ce compun trupul omenesc, și s-o curățească în Sine, și prin cuvântul Său, prin care au fost create și care pe toate le ține (Coloseni 1 : 15-18; Evrei 1 : 2; Ioan 1 : 1-3).

Această lume, soarele, ce-și cunoaște culcușul; luna ce arată vremile; curcubeul cu podoaba culorilor luminii; nourii ca suire; vântul ca purtător de Dumnezeu⁸ și focul ca vehicol spre cer⁹, pe de o parte, iar pe cealaltă parte, ca și chip al harului coborât peste oameni¹⁰, încă ne întrece în vrednicia ei, de aceea este încă prezentă în liturghisirea noastră prin: pâine, vin, apă, untul de lemn, mirodenii, ceară și foc și ne mijlocește în acest mod, apoi prin analogii și simboluri, cunoașterea lui Dumnezeu, viața în Hristos și întinderea eternă spre El.

2. În sprijinul minții umane vine natura înconjurătoare, oferind analogii și simboluri

Analogia este o asemănare parțială între două sau mai multe noțiuni, situații, fenomene¹¹, considerate din anumite puncte de vedere într-un raport, într-o legătură. Prin ea se modifică uneori forma sau sensul unui cuvânt sub influența altui cuvânt sau sub influența alteia dintre formele sale. Analogia este o alăturare a două sau mai multe obiecte, ființe, făcută cu scopul de a stabili asemănările și deosebirile dintre ele. Analogia este o figură de stil prin care se scot în evidență însușirile specifice ale unei idei, persoane, acțiuni, alăturând doi termeni cu trăsături asemănătoare.

⁸ Psalmul 103.

⁹ IV Regi 2: 11-12.

¹⁰ Fapte 2: 3.

¹¹ Academia Română. Institutul de lingvistică "Iorgu Iodran", *DEX*, Editura Univers encyclopedic, București, 1998, ediția a II-a, pag. 38.

Analogia și simbolul nu epuizează conținutul realității la care se referă, ci indică un înțeles mai înalt al acesteia, sensul ei anagogic.¹²

Părinții Bisericii au formulat analogii¹³ pentru a facilita înțelegerea conceptului normei de credință a unicității lui Dumnezeu, ca ființă dumnezeiască sau dumnezeire, folosindu-se de timpul cu trecut, prezent și viitor; de spațiul cu lungime, lățime și înălțime; de unitatea dintre râu, apă și izvor, ca și dintre soare, rază și căldură; iar pentru înțelegerea trinității persoanelor, s-au folosit de analogii cu: pomul cu rădăcină, trunchi și coroană; cărămida compusă din pământ, apă și foc (căldura); trandafirul cu floare, culoare și miros și altele asemenea.

Analogiile Sfintei Treimi au valoare de evidențiere a neputinței omenești de a pătrunde taina inefabilă, de negrăit a lui Dumnezeu. În analogie, Sfântul Ioan din Damasc ridică vălul divin prin cuvintele „după cum focul există deodată cu lumina din el și nu este mai întâi focul și pe urmă lumina, ci deodată; și după cum lumina se naște totdeauna din foc și este totdeauna în el, fără să se despartă deloc de el, tot astfel și Fiul se naște din Tatăl, fără să se despartă deloc de El, ci este pururea cu El”.¹⁴

Taina comuniunii - ca stare primordială în care omul stătea în fața lui Dumnezeu, al cărui chip îl purta și cu care nădăjduia să se asemene prin străduința proprie - este astăzi înțeleasă ca un complex de relații de unire reciprocă, pentru că Dumnezeu, cel veșnic și infinit, oricât ni s-ar părea de imanent rămâne în transcendență față de spațiu, cât și față de timp, rămâne necreat, iar omul și cosmosul rămân create, această taină a comuniunii o redă Vladimir Lossky în analogie cu soarele, înțelegând că: „așa cum razele soarelui izvorăsc din discul solar și coboară pe pământ, tot astfel razele de lumină, de viață și iubire, energiile necreate, care izvorăsc din ființa Dumnezeiască îmbrățișează toată creația”, în care omul era un adevărat suveran, creat anume în acest scop.¹⁵

Aceste asemănări nu pot explica și nu pot reda întregul mister al dogmei, dar au merit în a arăta raționalitatea, posibilitatea și sensul existenței unei Realități Personale Întreite, a descoperi adâncul sublim al misterului divin față de care omul credincios se pleacă cu toată smerenia și încrederea și se apropie ca să-și potrivească spiritul la contemplarea tainelor divine. Analogiile raportate la

¹² Isidor Todoran ~ Ioan Zăgreanu, *Teologia Dogmatică*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, pag. 93-94.

¹³ George Remete, *Dogmatica Ortodoxă*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2000, pag. 154.

¹⁴ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, pag. 29, traducerea Dumitru Fecioru.

¹⁵ Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, traducere de Lidia și Remus Rus, Editura Enciclopedică, București, 1993, pag. 9.

misterul Sfintei Treimi au o forță dublă: pe de o parte, redau pozitiv raționalitatea și posibilitatea perceperii Sfintei Treimi, iar pe de altă parte, redau negativ misterul veșnic a Sfintei Treimi.

Analogiile sunt folosite și la adresa Fecioarei Maria pentru a-i cunoaște sau a-i sesiza liturghisirea, de exemplu : este comparată cu Marea Roșie, prin care a trecut neudat Israel, în sensul că Iisus se va naște din ea prin întruparea Fiului lui Dumnezeu care-i va păstra fecioria neștirbită, dar și în sensul că așa cum, prin mare, poporul Israel va ieși dintr-o țară a robiei spre libertate, tot așa, prin Fecioara Maria, firea omenească asumată de Cuvântul ipostatic va ieși curată, fără vreo întinăciune, ori prihană sau altceva de acest fel; Fecioara Maria este comparată cu o candelă, în care arde untdelemnul înaintea lui Dumnezeu; cu chivotul în care s-a așezat cândva mana cerească, tablele legii, cuvântul scris de Moise, că în Fecioara și-a aflat sălaş pâinea vieții, Cuvântul cuvintelor (Ioan 6 : 32-68); Fecioara Maria este asemănată cu scara lui Iacob (Facere 28 : 11-12) pe care îngerii lui Dumnezeu se suiau și se pogorau, că prin mijlocirea ei *Îngerul de mare sfat* S-a coborât ca să urce în demnitatea de fiu pe omul scăpătat, căzut și cel mai adesea decăzut.

Analogia se folosește și pentru înțelegerea tainei Bisericii lui Hristos, fără a-i strivi corola de minuni, Așa bunăoară ea este comparată cu arca lui Noe, pentru a înțelege că e locul în care stând, omul, navighează pe marea vieții, fără primejdii, spre limanul veșniciei (Facere 6 : 13-22), căci în Biserică omul este pelerin spre cer.

Cei mai contemplativi, când intră în biserică, simt ruptura de nivelul lumii cotidiene și se înalță spre Dumnezeu, și, numind metaforic biserica *Munte sfânt*, ne amintesc de Masivul Sinai, de Muntele Horeb, de rugul ce părea că arde într-un boschet de azalee și nu-l mistuia, de locul sfânt în care nu poți păși decât despuiat de patimi: « *Moise, descalță-ți încălțăminte!* » (Ieșire 3: 5), de dialogul ce s-a înfiripat între păstorul rătăcitor, din cauza păcatelor, și Dumnezeu care voiește ca tot omul să-L cunoască și să se mântuiască (1 Timotei 2 : 4).

În Biserică, fiecare drept credincios este un rug aprins, dar nemistuit de focul inepuizabil al iubirii dumnezeiești comunicată oamenilor, nu printr-un boschet trandafiriu, ci prin Cuvântul Ipostatic întrupat. Oarecând flacăra a cruțat mărăcinile și lemnul mic și slab n-a fost afectat, iar acum, în Biserică, Hristos, Cel înviat, nu consumă, ci doar purifică inimile, le luminează, înflăcărand la nesfârșit în ea.

Biserica, adăpostul nostru, al celor păcătoși și adesea rătăcitori, este: *Cortul mărturiei*¹⁶; dar și *Templul lui Solomon*¹⁷, pentru că rolurile acestor așezăminte gândite, nu de om, ci de Dumnezeu (Moise și David primind îndrumări precise privind construcția acestora) au fost de a realiza și păstra o coeziune a credinței și a sentimentului de neam, de unde și obligația perelinajului la ele, după poruncă.

Chipul viu, uman, al Bisericii îl arată *Casa și Via lui Israel*¹⁸, pentru că Biserica este un așezământ viu, dinamic în care primează iubirea și lupta, iubirea de Dumnezeu și lupta împotriva a tot ce e contrar lui Dumnezeu.

Odată cu actul smereniei desăvârșite pe care o trăiește pentru întrupare Fiul lui Dumnezeu, smerenie din care nu lipsește slava divină¹⁹, Biserica, cuprinsă în persoana Mântuitorului, trece din starea de chip la starea de realitate virtuală în care divinul cu umanul coabită într-un mod *neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedspărțit*.²⁰ Acum El există în Fecioara și Biserica există întru El, de unde și Fecioara este numită *Biserică sfințită și rai cuvântător*. Faptul că Biserica exista în persoana divino-umană a lui Hristos, nu înseamnă că Biserica nu era reală, ci că era reală, dar nu era încă deplină, căci nu se exterioriza și nu-l cuprindea decât pe El, dar în El eram cuprinși toți, căci firea noastră era în ipostasul lui Hristos și tot prin El Biserica trece din domeniul virtualului în cel al realității subiective la vedere, dar tainic în realitatea obiectivă, prin jertfa Domnului Iisus pe Cruce.

Prin analogii oamenii nu privesc soarele, dar privesc razele lui și simt pacea ce se arată în curcubeu și descoperă partea inferioară a gloriei divine, spectrul splendorii slavei divine inaccesibile (Ieșire 33: 22), căci «*în soare și-a pus locașul Său*» (Psalmul 18 : 5). Importanța analogiei este extraordinară.

Analogia ne apare ca o formă de măsură a credinței, după limbajul latin: *secundum rationem fidei* (Romani 12 : 6)²¹, ce indică darurile duhovnicești, sau harismele primite de la Dumnezeu de comunitatea creștină ce se înfiripa, «*spre zidirea Bisericii* (1 Corinteni 14 : 4), după măsura credinței. Această măsură a credinței se impunea, în contextul în care cei ce primeau aceste daruri aveau și calitatea de *prooroci și învățători* (Fapte 13: 1), calitate pretinsă și de unii nevrednici, pentru care Apostolii erau atenți, *după măsura credinței* a-i deosebi pe *proorocii și învățătorii mincinoși*, ce răstălmăceau și falsificau dreapta învățătură

¹⁶ Ieș. 40, 17-38; 1 Cronici 15, 1-29 și 16, 1-4.

¹⁷ 2 Cronici 5, 2-14; 3 Regi 8, 4-11.

¹⁸ Ps. 79, 9-16; CXVII, 1-4; Is. 2, 2-3; Dan. 2, 44.

¹⁹ Filipeni 2, 6 -11.

²⁰ Aici termenii sunt folosiți, pentru înțelegere, prin asociere.

²¹ *Novum Testamentum Graece et Latine*, United Bible Societies, London, 1969, pag. 416.

sau *învățătura sănătoasă* (1 Timotei 4 :1) propovăduind *învățături ale demonilor* (1 Timotei 4 :1), de aceea recomandă raportarea *după analogia credinței*, adică la adevărul revelat prin Hristos. Oricine învâța sau proorocea ceva în contradicție cu această revelație, amestecând idei personale cu cele ale lui Dumnezeu, era un prooroc sau învățător fals²² căci strica *unitatea credinței* (Efeseni 4 :13). Așa s-a statornicit, mai înainte de dogme regula exegetică *analogia credinței*, altfel spus, *în conformitate cu, după măsura, potrivit cu revelația*.

Cunoașterea teologică este o cunoaștere analogică, măsurată, simetrică corespunzătoare experienței spirituale. Pe de o parte, Dumnezeu, care prin ființa Sa este dincolo de orice măsură și raport, își menține caracterul Său absolut, transcendent, chiar în actul de revelație, îngerii își acoperă fața înaintea tronului slavei lui Dumnezeu (Isaia 6: 2), pe de altă parte, participarea la revelație, ca obiect al cunoașterii teologice, este conformă cu capacitatea de deschidere a minții, care se dobândește prin sfințenie în Duh, căci e vorba aici de o minte luminată de credință și încălzită de dragoste dumnezeiască, așa cum lămurit arată și Sfântul Vasile cel Mare : «*de nepătruns prin firea Sa poate fi cuprins după bunătatea Sa, umplând totul de puterea Sa. El nu Se împărtășește decât acelor care sunt vrednici, nu potrivit unei măsurii unice, ci împărtășind lucrarea Sa în proporție cu credința.*»²³

Simbolul, după grecescul τὸ σύμβολον este un semn, obiect sau imagine concretă care reprezintă în mod convențional sau prin oarecare asemănare altceva decât ceea ce este de obicei. Simbolul este un semn folosit pentru prescurtarea unor elemente chimice; semn convențional care reprezintă operații, cantități, sume.

Simbolul este un semn folosit pentru a exprima o noțiune, o idee sau un sentiment. De exemplu: CRUCEA simbolizează jertfa, iubirea dumnezeiască, sarcina păcatelor, suferința, împăcarea.

Simbolul facilitează înțelegerea unei taine a credinței, cum este cea a dumnezeieștii treimi. Tatăl este simbolizat de stâlpul de foc, norul luminos, norul în tunet (Ieșire 13 : 21-22 ; Fiul este simbolizat de pâine (Ioan 6 : 51) cruce (Ioan 3 : 14), pește, miel (Ioan 1 : 29), păstor (Ioan 10), îngerul Domnului (Ieșire 3 : 1-15). Duhul Sfânt este simbolizat de suflarea de vânt, limbile de foc (Faptele Apostolilor 2 : 1 - 4), porumbelul (Matei 3 : 16).

Depășind oarecum tiparele, simbolul religios este semnul sau elementul

²² A se vedea Epistola sobornicească a Sfântului Apostol Iuda.

²³ Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, în colecția „PSB”, nr. 12, București, 1988, pag. 325-327, traducere de Constantin Cornițescu și Teodor Bodogae.

prin care o idee intuitivă devine abstractă, de exemplu: încă din perioada creștină timpurie cuvântul acesta a însemnat, pentru cei ce-l rosteau sau gravau, nu pește ci recunoașterea celor credincioși lui Iisus Hristos. Alături de acest cuvânt cu înțelesul unei mărturisiri de credință : *Iisus Hristos dumnezeiescul Fiu mântuiește*, creștinii din primele veacuri se recunoșteau între ei și desenând un pește, un miel, vița de vie și chiar pasărea Phoenix, simbol al renașterii la păgâni, devenit pentru creștini simbolul Învierii Domnului. Până astăzi un segment creștin folosește semnul peștelui aplicat pe spatele automobilului propriu ca semn de recunoaștere și posibilă ajutorare în trafic. Mielul și vița de vie sunt simboluri bazate pe texte din Sfânta Scriptură. Sfântul Ioan Botezătorul se referă la jertfa Mântuitorului când Îl numește « *Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatele lumii* » (Ioan 1: 29). Referindu-se la propovăduirea învățaturii Sale, Mântuitorul se compară simbolic cu butucul viței de vie : « *Eu sunt vița, voi mladițele. Cel ce rămâne în mine și Eu în el, acela aduce roadă multă, căci fără Mine nu puteți face nimic* » (Ioan 15 : 5).²⁴

Creștinii mai foloseau și alegoria « *bunului păstor* », despre care se vorbește în Vechiul și Noul Testament, ca de o prefigurare a Mântuitorului și cum de altfel se și numește El însuși: « *Eu sunt păstorul cel bun ce sufletul Îmi pun pentru oi* » (Ioan 10 : 14-15) și cum era reprezentat în catacombe, în frescele timpurii și este reprezentat și azi în iconografia creștină.

Chipurile ascetice și spiritualizate ale sfinților zugrăviți pe icoane sau pe pereții bisericilor, în stilul bizantin, cu privirile ațintite spre lumea cerească, reprezintă imaginea vie a umanității în efortul ei de înălțare spirituală și de apropiere de Dumnezeu. Icoana Înfricoșatei Judecăți de Apoi, pictată pe pereții exteriori sau în pronaosul vechilor biserici, are ca scop cunoașterea eshatologică. Prin reprezentarea raiului și iadului reușește ea sugerează, face inteligibilă, în limbaj antropomorfic, imaginea celor ce se vor petrece la încheierea chipului acestei lumii. Privită în acest con de lumină, icoana devine un simbol, un mijloc de înălțare spirituală, și nu un scop în sine.

În simbol, ca cifru al transcendenței, fără a fi anulate forțele naturale, căci ele servesc ca și chipuri pentru cele spirituale, se aleg forțele cele bune și sunt prezentate într-o asociere cu elemente care se opun celor rele, pentru a ridica privirea la forțe superioare lor, la cele de ordin spiritual. Așa întrevădem intuitiv și-n imaginea cu Șarpele de aramă ce atârână pe stâlp. El arată că ceea ce este rău, este biruit. Așa întrevădem și-n imaginea cu toiagul lui Aron care, de mulți ani

²⁴ Ene Braniște ~ Ecaterina Braniște, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Editura Diecezană Caransebeș, 2001, pag. 449.

fiind uscat, a înflorit, ca să biruiască moartea. De aceea Heruvimii, și îngerii în general, sunt înfățișați ca niște oameni înaripați, ca să ne înfățișeze minții ideea că ei sunt mai presus de nivelul teluric și de forța gravitațională a materiei terestre.

În alte planuri se iau ca simboluri lucrurile cele mai curate, cum sunt: făină de grâu curat, untdelemnul, vinul, pentru ca să simbolizeze însușirile curate și luminoase ale transcendenței. Se pune accentul pe însușirile frumoase, nobile ale lucrurilor, și se pun în umbră defectele lor. Toate acestea devin simboluri dacă sunt privite astfel în conștiința credincioșilor, dacă ei au convingerea că Dumnezeu însuși l-a ales pentru această funcție, că El a scos în relief anumite însușiri ale lor prin care se pot oglindi și pot fi gândite cele divine, că stă asupra lor lumina alegerii lui Dumnezeu ca să se contemple, prin ele, transcendența divină. Sfântul Ioan din Damasc nu se sfiește să înalțe un adevărat imn însăși materiei, desigur întrucât a fost învrednicită să fie făptură, simbol și sălaș a lui Dumnezeu: « *Nu mă închin materiei, zice el, dar mă închin Făcătorului materiei, Celui ce s-a făcut pentru mine materie și a primit să locuiască în materie și a lucrat, prin materie, mântuirea mea. Și nu încetez să mă închin materiei din care s-a lucrat mântuirea mea* ». A respinge creatura ca simbol a lui Dumnezeu înseamnă a respinge chiar chipul omenesc a lui Hristos, ca reflectând dumnezeirea lui, sau chiar relația omenității și a dumnezeirii în el. Icoana este « *vizibilitatea invizibilului, imaginea inimaginabilului* ». Sfântul Ioan din Damasc vede « *în făpturi icoane care ne vestesc manifestările dumnezeiești*. Ca de pildă, când zicem că *Treimea supremă se închipuiește, prin soare, lumină și raze, sau prin izvor, apă izvorâtă și curgere sau prin minte, rațiune și duhul din noi, sau prin tulpina trandafirului, floarea și mirosul lui, atunci icoana este vizibilitatea invizibilului, imaginea inimaginabilului* ».

Înțelegem această realitate a credinței prin analogie, că așa « *cum medicul priceput nu dă tuturor și totdeauna același fel de medicamente, ci fiecăruia după puterea lui, distrugând și loc și boală și vreme și vârstă, și alt medicament dă pruncului și altul celui desăvârșit în vârstă, altul celui bolnav, altul celui sanatos și fiecărui bolnav nu același, ci după capacitate și boală... așa și Doftorul cel prea bun al sufletelor noastre, celor ce erau încă prunci și boleau de închinarea spre idolatrie și socoteau chipurile cioplite dumnezei și se închinau lor ca unor dumnezei și disprețuiau închinarea lui Dumnezeu, iar slava Lui o ofereau creaturii, le-a interzis să facă aceasta. Când poporul cel nerecunoscător s-a sculat împotriva lui Aron, sluga lui Dumnezeu, zicând: *Fă-ne nouă dumnezei care să meargă înaintea noastră; omul acela, Moise, nu știm ce s-a făcut* (Ieșire 32: 1-4), și când au scos podoabele femeilor lor și le-au topit și au mâncat și au băut și s-au îmbătat de vin și de rătăcire și au început să joace, zicând întru nebunie:*

Iată dumnezeii tăi, Israile! Dumnezeu a poruncit : Să nu-ți fie ție alți dumnezei afara de Mie. Să nu-ți faci ție chip cioplit, nici toată asemănarea (Deuteronom 4: 7-8). Dar când prin Hristos renaște și se întărește credința că Dumnezeu este deosebit de creația Sa, când pentru cei ce cred nu mai e primejdia de a se opri la lucruri, ci prin ele pot privi spre Dumnezeu, interdicția din Vechiul Testament își pierde actualitatea. Lumea ni s-a dat astfel nu numai ca un câmp care ne face viața posibilă, ci și ca un mijloc de a cunoaște pe Dumnezeu tot mai mult, pe măsură ce ne apropiem de El prin har și prin credința lucrătoare în iubire, căci pe Dumnezeu nu-L cunoaștem în afara creațiunii, că « *petrecând în trup, suntem departe de Domnul, căci umblăm prin credință, nu prin vedere* » (2 Corinteni 5 : 6-7) iar paradigmele și formele ne sunt ajutor în cugetarea Lui, întrucât pe acestea le cunoaștem pentru că își au reflexul lor în formele văzute ale lucrurilor în care și lucrează.

Simbolul liturgic- se numește orice formă de cult prin care, în virtutea unor analogii, se sugerează sau se închipuie o idee religioasă, o învățătură de credință, un fapt abstract din istoria mântuirii sau ceva din cele de taină. Prin simboluri se înțeleg, gesturi și materii sensibile, care nu numai semnifică, ci și cuprind în chip neînțeles anumite realități spirituale. Simbolurile sunt învelișuri care acoperă mai mult sau mai puțin rațiunile tainelor. Pentru cei care le săvârșesc ele sunt descoperite, dar pentru cei pentru care se săvârșesc, ele rămân adesea ascunse.

Astfel au caracter de simbol materiile folosite la săvârșirea cultului, numite și simboluri naturale, ca: pâinea, apa, vinul, tămâia, lumânarea, mirul; gesturile liturgice ca: închinarea, îngenuncherea, metania ; anumite expresii liturgice ca: « *înțelepciune* », « *înțelepciune drepti* », « *ușile, ușile, cu înțelepciune, să luăm aminte !* » care au primit treptat semnificații sau înțelesuri derivate, superioare, stric religioase, spirituale.

Cu timpul ele au fost puse în legătură cu anumite dogme sau adevăruri de credință, cu idei și concepte din domeniul transcendentului. Așa de exemplu apa ca element curățitor concret, a devenit și simbol religios al curăției sufletești și trupești cu care omul este dator să se apropie de Dumnezeu în rugăciune; lumina lumânărilor, a candelii, nu alungă numai întunericul, ci e simbol al cunoașterii și al înțelepciunii, al strălucirii divine; gestul îngenunchierii, al închinării este expresia smereniei, a pioșeniei și al respectului omului în fața lui Dumnezeu, Creatorul Atotputernic și Tatăl tuturor.

Simbolurile religioase sunt realizate și prin mijlocirea artei, în arhitectură, sculptură, pictură și muzică, puse în slujba cultului, căci arta religioasă spiritualizează materia, dând formelor estetică și umplându-le de sensuri înalte,

care să ajute la înțelegerea unor realități neperceptibile pe căile naturale ale simțurilor omenești. În cultul ortodox, acest rol îl îndeplinește mai ales pictura iconografică.

3. Natură și liturghisire

În Liturghisire sunt implicate materii cu caracter simbolic, care exprimă cât se poate de concret ideii și adevăruri religioase abstracte, spre a le face înțelese credincioșilor. Aceste materii devin în liturghisire mijloace prin care omul, oamenii, exprimă cinstirea și adorarea lui Dumnezeu. Cele mai uzuale sunt: pâinea, vinul, apa, undelemnul, tămâia, lumânarea și lumina în general, mirul. Cel mai mult sunt folosite pâinea și vinul, ca materie a Sfintei Euharistii folosite la propriu de Hristos Însuși, la Cina cea de Taină, dar folosirea lor nu se rezumă la a reitera această cină, ci sunt consacrate într-un mod aparte în Sfânta Taină a Euharistiei și sunt folosite și în liturghisirea ierurgiilor: la slujba litiei, la sfințirea bisericii, la slujbe funebre.

Rolul sacramental al pâinii este peren. În Vechiul Testament, pâinea și vinul au fost oferite ca mulțumire lui Avraam, de către Melhisedec (Facere 14 : 18) simbolizând recunoștința regelui Salemului față de binefacerile Lui Dumnezeu arătate prin Avraam.

În cultul creștin, pâinea și vinul sunt aduse ca daruri care, în liturghisire, se prefac în trupul lui Hristos și prin care Hristos se extinde în lume. Apa, care se amestecă cu vin în Sfântul Potir, simbolizează apa care a curs odată cu sângele din coasta lui Hristos, pe cruce, dovedind moartea Mântuitorului (Ioan 19 : 33-34), apa și vinul au devenit astfel cele două izvoare ale vieții harului: apa Botezului și sângele Sfintei Împărtășanii. Apa ca element natural de spălare a necurățiilor, amintind cum prin potop Dumnezeu a curățit pământul de fărădelegile oamenilor, avea un rol important în Vechiului Testament. Acest rol nu se diminuează ci sporește în creștinism. În primele veacuri creștine continuă practica spălării mâinilor într-un bazin din fața bisericii, numit atrium, înainte de intrarea credincioșilor în biserică, ceea ce simboliza curăția spirituală. Obiceiul s-a păstrat până în veacul al VI-lea, credincioșii practicând spălarea mâinilor și înainte de a lua Sfânta Împărtășanie. Până azi însă practica a rămas numai pentru preoții slujitori, care își spală mâinile în diferite momente ale Sfintei Liturghii, această spălare simbolizând atât curăția trupească pe care trebuie să o aibă preotul în slujirea celor sfinte, așa cum arată și Psalmul 25,6-11, care se citește la începutul liturghiei, în timpul spălării mâinilor, cât și starea neîntinată a lucrurilor cu care protul umblă în slujire.

În ritual ortodox al Botezului, pruncul se afundă de trei ori în apă, în

întregime, ca simbol al curăției sufletești și trupești iar apoi preotul își spală mâinile pentru săvârșirea Tainei Ungerii cu Sfântul Mir, care se administrează îndată după Botez.

Untdelemnul, alt simbol natural, folosit ca element indispensabil pentru hrana omului și balsam pentru vindecarea rănilor, după *Parabola Samarineanului milostiv*, în liturghisire simbolizează izbăvirea din mâinile demonilor a celui ce alergă prin mărturia credinței spre Botez și pecetluirea lui pentru Dumnezeu și Biserica sa prin binecuvântare ; darurile iertării și ale binecuvântării ungeri rituale la Sfântul Maslu ; liantul iubirii de obște prin miruirea ca epilog al Sfintei Liturghii.

Tămâia (grecescul τὸ ὑμίαμα ; latinescul *libanum*), este o rășină a arborelui numit boswelia, care crește în Africa și India. Rășina aceasta se pisează și se amestecă cu alte arome, spre a avea un miros mai plăcut. Tămâia era folosită în toate religiile păgâne și în cultul iudaic ca element de sacrificiu public și privat. Tămâia arzând era simbolul rugăciunii : « *et phialas aureas plenas odoramentorum – și cupe de aur pline cu tămâie* » (Apocalipsa 5 :8). În creștinismul ortodox, tămâia este un element nelipsit la toate sfintele slujbe. La Sfânta Liturghie se cădește cu tămâie, mai ales în acele momente când se subliniază prezența simbolică a Mântuitorului. Tămâia, prin mireasma ei subliniază frumusețea actelor de cult, crează o atmosferă de sfințenie, integrându-se în actul de slujire a lui Dumnezeu ca un dar, ofrandă și simbol al rugăciunii și al faptei bune « *să se îndrepteze, rugăciunea mea ca tămâia înaintea Ta* » (Psalmul 140 :2).²⁵ Tămâia este în cultul ortodox, strâns legată de credința în viața viitoare, ea fiind un element esențial în toate slujbele legate de cultul morților. Tămâierea mormintelor și ofrandelor pentru cei repausați este un ritual natural, ca parte constitutivă a cultului, este lumina rezultată din arderea lumânărilor și a untdelemnului din candelă. Lumina aceasta este și expresia rugăciunii materiei, integrată în cultul de adorare a lui Dumnezeu. În Vechiul Testament, preotul Aaron arde tămâie și aprinde candelă în fața chivotului Legii (Ieșire 24, 2-3).

Vechitestamentar **candela** avea forma unui sfeșnic cu șapte brațe, așezate pe un vas pentru untdelemn, cu orificii pentru fiecare braț. Lumina este socotită ca simbol al bucuriei împărtășirii din lumina divină: « *Că la tine este izvorul vieții, întru lumina Ta vom vedea lumina* » (Psalmul 35: 9).

Lumina este un atribut al divinității și o condiție a vieții. Mântuitorul este vestit de proroci ca o lumină ce risipește întunericul răului și al necredinței: « *poporul care locuia întru întuneric va vedea lumină mare și voi cei ce locuiați*

²⁵Ibidem, pag. 451.

în latura umbrei morții lumină va străluci peste voi... Luminează-te, luminează-te, Ierusalime că vine lumina ta, și slava Domnului peste tine a răsări » (Isaia 9: 1; 60: 1). Mântuitorul însuși se numește pe Sine lumină: « Eu, Lumină am venit în lume, ca tot cel ce crede în Mine să nu rămână în întuneric » (Ioan 12: 46); « Eu sunt Lumina lumii » (Ioan 8:12). Luminile din biserică sunt stelele, iar policandrul cel mare din mijlocul boltei bisericii, în formă de cerc luminos închipuie tăria cerului și planetele. Candelarele aprinse au aceeași semnificație ca și lumânările. În credința poporului nostru, lumina lumânării călăuzește pe cel mort în lumea de dincolo, idee materializată și poetic după conștiința populară: « Și-n loc de galben buzdugan/ Făclii de ceara și-au făcut/ În dreapta cea fără de temut/.../ Cu făclioara pe-unde treci/ Dai zarea negrelor poteci/În noaptea negrului pustiu/.../Pe-un drum de veci”²⁶.

4. Dumnezeu se arată în chipul omului, iar omul îl oglindește pe Dumnezeu

Pe de o parte, Dumnezeu se arată în chipul omului, pe de altă parte, omul este chipul lui Dumnezeu pe pământ. Așa ni se descoperă în ambele legăminte, vechitestamentar prin Moise, iar nou testamentar prin ucenicul iubirii tainice, Ioan și prin vasul darului spre neamuri, Apostolul Pavel. În Cartea Facerii 18 : 3-4, Avraam, șezând, pe la amiază, în ușa cortului său, a văzut trei oameni venind spre cortul său. S-a ridicat degrab, «a alergat în întâmpinarea lor și s-a închinat până la pământ, apoi a zis : Doamne !» Fără nici o ezitare se ridică, fără nici o întrebare, li se închină și le zice «Doamne», convins că aceștia sunt chipul adevăratului Dumnezeu.

Avraam nu era un om oarecare, ci era un prinț din Caldeea, din ramura dinastiei a III-a din Ur ; Avraam era un prinț din Egipt, a cărui soție, Sarra, a fost, pentru o vreme, și soție a lui și regină a Egiptului²⁷; Avraam a fost prinț al Canaanului căruia Melhisedec, regele Salemului și preot al Dumnezeului celui Preaînalt, i-a adus pâine și vin și l-a binecuvântat²⁸, și pentru că l-a recunoscut pe Dumnezeu în chipul celor trei oameni, Avraam a ajuns patriarhul neamului ales.

Avraam era conștient de chipul dumnezeiesc din el însuși, și prin această conștiință a fost posibilă nu numai întâlnirea, ci și cunoașterea lui Dumnezeu. Jürgen Moltman delimitează, într-un întreg sens istoric, conceptul despre acest chip dumnezeiesc din om, și anume : *ca imagine originală a oamenilor ; ca*

²⁶ George Coșbuc, *Poezii*, Editura Garamond-Junior, București, 1997, pag. 85.

²⁷ Facere 12: 10-20.

²⁸ Facere 14: 11-20.

vocație mesianică a oamenilor; ca transfigurare eshatologică a omului. Sensurile nu sunt o noutate, poate gruparea lor într-un concept unitar, căci Fericitul Augustin își începe confesiunile definind primul sens prin cuvintele unanim cunoscute : « *Un om, o neînsemnată frântură din zidirea Ta, vrea să Te slăvească. Tu l-ai îndemnat să-și afle bucuria laudându-Te pe Tine, căci pentru Tine ne-ai zidit, iar inima noastră este neliniștită până să-și afle odihna în Tine* »²⁹. Cel de-al doilea sens se rostește în ectenia liturghiei bizantine în cuvintele : « *pre noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm !* », iar cel de-al treilea se definește în bucuria comuniunii euharistice, a pregustării epectazei, exclamată de cei credincioși în cântarea : « *am văzut lumina cea adevărată* ».

După evanghelistul Ioan, Hristos este chipul lui Dumnezeu Tatăl : « *Filip a zis : Doamne, arată-ne nouă pe Tatăl ! Iisus i-a zis : De atâta vreme sunt cu voi și nu M-ați cunoascut, Filipe ? Cel ce Ma văzut pe Mine a văzut pe Tatăl* » (Ioan 14 : 8-9). În eclesiologia nouotestamentară, Hristos este chipul Tatălui, iar imaginea lui Dumnezeu este Hristos. În Hristos se descoperă persoana divină și în același timp se arată desăvârșit omul. El este ținta noastră. Fiecare om este chemat să ajungă la statura umană la care a ajuns omul în Hristos. Hristos, ca Fiu al Omului, este ținta noastră de acum pentru că-L reprezintă pe Dumnezeu pe pământ în calitate de chip al Său, iar ca om după asemănarea lui Dumnezeu El îl reflectă desăvârșit. Context în care, continuând pe marginea ideilor lui Moltman,³⁰ omul este revelația cea mai directă a lui Dumnezeu (dumnealui zicea invers) prin chip și asemănare exprimate de suflet, de privirea omului spre cerul cerurilor, de stăpânirea pe care o exercită asupra naturii, de comuniunea iubirii familiale, de religie ca formă de comuniune cu semenii săi și cu Dumnezeu. Prin acestea se vede străveziu, ar zice Părintele Stăniloae, prin acestea *strălucește lumina feței Tale Doamne* ca-ntr-un bob de rouă ce reflectă lumina cerului și pe care Tu Doamne îl ții mereu în căușul mânilor Tale cu care cuprinzi, cu mare grijă, întreg pământul.

Sfântul Apostol Pavel, depășind dorința lui Moise și stăruința lui Filip, cu toate că este convins de vederea în ghicitură (1 Corinteni 13 : 12), de oglindirea slavei Domnului în cei credincioși « *noi am văzut slava Lui* » (Ioan 1 : 14), ajunge, deși se vede viu, să mărturisească ca nimeni altul : « *nu eu mai trăiesc,*

²⁹ Sfântul Augustin, *Confesiuni*, Editura Nemira, Ediția a II-a, bilingvă, pag. 27, traducere Eugen Munteanu

³⁰ Jürgen Moltman, *Dumnezeu în creație*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2007, traducere Emil Jurcan ~ XXX, pag. 266-272.

ci *Hristos trăiește în Mine* » (Galateni 2 : 20), și posibilitatea, pentru toți cei ce iubesc arătarea în trup a lui Dumnezeu, ca să aibă « *viața ascunsă cu Hristos întru Dumnezeu* » (Coloseni 3 : 3).

Iconicitatea stă la începutul, în desfășurarea istoriei și la sfârșitul ei. La începutul istoriei³¹ când oamenii au fost creați după chipul Dumnezeiesc, în desfășurarea ei, cu puseul activ al plinirii vremii, Cuvântul iopstatic ia acest chip ca pe chip al Său, iar la sfârșitul istoriei toți purtătorii adevărați ai chipului vor trăi veșnic împlinirea lor ca oameni în care proslăvirea lui Dumnezeu se va arăta desăvârșit. Vorbind metaforic, iconicitatea începe în zorii lumii, când crapă norii în auroră, în plinirea zilei, când soarele își revarsă razele harului în creație, când oamenii stau în fața lui Dumnezeu pentru pământ și stau pe pământ pentru Dumnezeu, și în lumina crepusculară când soarele scapătă în asfințit, nu ca să adoarmă, ci ca să se arate viu și strălucitor pe meleagurile Împărăției lui Dumnezeu și în vremile fără de ani ale întinderii zilei a opta.

În loc de concluzii

Am participat de curând la lucrările unui simpozion, deja devenit tradițional în orașul Sighetul Marmației, organizat de Protopopiatul Sighet și Departamentul nostru de Teologie Ortodoxă de la Baia Mare. Tema abordată viza cultivarea respectului și a responsabilității față de natura înconjurătoare care este pentru om dar dumnezeiesc. Inițial am lucrat la elaborarea unui studiu corespunzător, până când, prin corespondența de vacanță, am găsit invitația de a participa la acest simpozion, de la Oradea. Așa se face că am defalcat cu bucurie tematica și am constituit conținuturi distincte, ca să pot fi azi aici. Și, când veni vremea să las gândurile și tastatura în relaxare, am așternut câteva rânduri ca o concluzie la cele de mai înainte.

Am arătat dintru început că, după referatele genezei, primii oameni au avut darul vederii directe a lui Dumnezeu, chiar dacă Moise Îl prezintă pe Dumnezeu în chip antropomorfic³² și că acest dar, deși putea persista, s-a pierdut, nu că Dumnezeu l-ar fi luat, « *căci darurile și chemarea lui Dumnezeu nu se pot lua înapoi* » (Romani 11: 29), ci pentru că pofta nestăpânită a oamenilor l-a

³¹ Mă rezum la istoria biblică.

³² Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere. Scrieri Partea Întâia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, pag. 40-42 ; 99-112, traducere Dumitru Fecioru ;

Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaameron. Scrieri Partea Întâia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, pag. 72-79 ; 178-180, traducere Dumitru Fecioru

pierdut. Sfatul de care ținea persistența acestui **dar** poate fi parafrizat în cuvinte ca acestea : « *nu rupe crengile ! Dacă le rupi, poate fi prea târziu.* » Eva și Adam au rupt din crengile pomului și apoi a fost prea târziu. Nu fructul, ci fapta i-a transformat pe ei și starea lor care, fiind de RAI, a devenit o stare căzută și o altă consecință este că Pomul Cunoașterii binelui și a răului se retrage de la fața lor, la fel și pomul vieții. Le mai rămâne lăstărișul unui boschet în care se ascund. Din chip și slavă dumnezeiască, căzând în starea păcătoasă, au devenit pentru o clipă ascunși sub umbra naturii³³ care în timp le va acoperii trupul. Dar Dumnezeu le întinde mâna și, deși glasul Său este dojenitor, mâinile Sale-i îmbracă și-i așează în pământ, dar în preajma grădinii celei din Eden (Facere 3 : 24) ca să-i poată ține cât mai apropiați, învăluși în funile dragostei divine, să se poată apleca spre ei, să-i hrănească ca un adevărat părinte și, adesea, pentru ei, să-și ia pâinea de la gură și să le-o dea ca unor prunci. Nemaiputându-se arăta lor pe față, ca să nu moară ca niște păcătoși nevrednici a vedea fața dumnezeiască, li se comunică prin HAR. Întru cât cuvântul HAR este universalizat și plin de valențe, este bine să reamintim că teologia creștin-ortodoxă înțelege prin har *energiile divine necreate ce izvorăsc din ființa dumnezeiască sau dumnezeirea cea una comună celor trei ipostasuri și, rămânând nedespărțite de dumnezeire, se revarsă în lume prin lucrări, iar ca har divin mântuitor se revarsă în Biserică prin Duhul Sfânt spre mântuirea celor ce cred. Unde este harul, este Dumnezeu, unde este harul, este manifestarea întregului divin.*

Categoriile lumii păcătoase ne-a făcut slabi așa încât nu vedem această manifestare decât doar unii și numai în anumite vremuri, locuri și lucruri. De exemplu, taina prefacerii euharistice este pentru toți, dar numai unii înțeleg cum rațiunile lucrurilor cad în infinitul divin al Rațiunii celei una³⁴ și în locul lor se așează, prin manifestarea energiilor divine necreate, rațiunea de a fi Trupul lui Hristos, trupul de pe Cruce, dar trup și sânge viu și dătător de viață.³⁵

Cel întru Sine infinit, în relație cu noi se arată imanent, se lasă cuprins de creatură, de : un rug, trei tineri, nor, flăcări, porumbel ; Cel necuprins se lasă cuprins de mâini omenești de : pâine, vin, mir ca să intre în noi ca hrană și ca

³³ Expresia inițială era alta, exprima realitatea crudă a omului căzut și decăzut, dar am renunțat la ea.

³⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, pag. 80-87, traducere și note de Dumitru Stăniloae : « aici este exprimată doctrina Sfântului Maxim despre rațiunile creaturilor aflate dinainte de veacuri în Rațiunea divină ».

³⁵ Când, la Cina cea de Taină, Iisus le oferă Trupul și Singele Său, când în Emaus, frânge pâinea, El este viu sau înviat.

daruri pentru prefacerea noastră și, prin noi, pentru prefacerea întregii creații în starea de « *bună foarte* », pentru a redeveni sacerdoți ai creației.

Ieșim astfel din starea de păcat și fiindu-ne nouă înșine și naturii înconjurătoare iconomi aducem, din natură « *ale Tale dintru ale Tale* », iar de la noi « *pre noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră* » și ne restaurăm la starea dintâi a făpturii.

Jertfa stă înaintea celui ce i se aduce. În stare de jertfă stăm înaintea lui Dumnezeu și-L putem privi de aproape și ieșim din starea de criză creată de propria noastră gândire și voire. Dacă nu ne asumăm această stare de jertfă, rămânem departe de Dumnezeu, rămânem doar noi cu propriile fapte gândite și voite și cu propriile gânduri și voini înfăptuite și în starea de îndepărtat. Într-o astfel de stare fiind la un moment dat David a strigat : « *până când ?* » (Psalmul 12 : 1) și stigătul său i-a deșteptat inima, și-a lucrat propria « *metanoia* » și a constatat că Domnul a fost mereu cu el, doar el era din când în când un îndepărtat (Psalmul 123).

Simpozionul nostru poate fi cuprins în expresia strigăt « *pocăiți-vă !* » repetată de profet (Iezechiel 18 : 30-32) ; de Înaintemergătorul (Matei 3 : 2) ; de Mântuitorul (Matei 4 : 17) ; de Apostol (Fapte 2 : 38). Simpozionul nostru poate fi asemănat cu un clopotar care bate repetat clopotul din turla bisericii în speranța că va aduna pe oameni în comuniune, iar din clopotniță va izgoni păsările păcatelor.

Bibliografie

1. *BIBLIA*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.
2. *Novum Testamentum Graece et Latine*, United Bible Societies, London, 1969.
3. Academia Română. Institutul de lingvistică "Iorgu Iodran", *DEX*, Editura Univers encyclopedic, București, 1998, ediția a II-a.
4. Ene Braniște~Ecaterine Braniște, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Editura Diecezană Caransebeș, 2001.
5. George Coșbuc, *Poezii*, Editura Garamond-Junior, București, 1997.
6. George Remete, *Dogmatica Ortodoxă*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2000.
7. Hesiod's, *Theogony*, edited with Prolegomena and Commentary, Oxford, 1966.
8. Homer, *Iliada*, Editura Tineretului, București, 1965, traducerea G. Murnu.

9. Homer, *Odiseea*, Editura Minerva, București, 1971, traducerea Ioan Acsan.
10. *Invățătură a celor 12 Apostoli*, cap. IX, în P. S. B., Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, nr. 1/ 1979, în traducere de Pr. D. Fecioru.
11. Ioan Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă A-Z*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.
12. Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.
13. Isidor Todoran ~ Ioan Zăgreanu, *Teologia Dogmatică*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991.
14. Moltman, Jurgen, *Dumnezeu în creație*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2007, grup de traducători.
15. Sfântul Augustin, *Confesiuni*, Editura Nemira, Ediția a II-a, bilingvă, traducerea Eugen Munteanu.
16. Sfântul Grigore de Nyssa, *Viața lui Moise*, în P. S. B., Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, nr. 29/ 1982, traducerea Stăniloae Dumitru ~ Buga Ioan.
17. Sfântul Grigore Palama, *Despre sfânta mină*, 21, traducere Dumitru Stăniloae, în *Filocalia românească*, vol. III., Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977.
18. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, traducerea Dumitru Fecioru.
19. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere. Scrieri Partea Întâia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, traducerea Dumitru Fecioru.
20. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, traducere și note de Dumitru Stăniloae.
21. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron. Scrieri Partea Întâia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, traducerea Dumitru Fecioru.
22. Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, în colecția P. S. B., Editura

Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române,
București București, nr. 12/1988 traducere Constantin Cornițescu
și Teodor Bodogae.

23. Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, traducere de Lidia și Remus Rus, Editura Enciclopedică, București, 1993.
24. Ware, Kallistos, *Prin creație spre creator*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmăruului, 2008, traducere Raluca Lozbă Voina.

**EXPUNEREA ÎNVĂȚĂTURII DE CREDINȚĂ ORTODOXE
DESPRE SFÂNTA TREIME ÎN CREAȚIA IMNOGRAFICĂ
A SFÂNTULUI IOAN DAMASCHIN**

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

Abstract

A main characteristic of the hymnographic work is the ability to convey the exact christian teaching and, thus, to preserve the purity of the **orthodox faith**.

The dogma of the Holy Trinity represents the fundamental truth of Christianity, the faith in the Father, the Son and the Holy Ghost being specific to the Revelation of the New Testament. The teaching about „*a God in Trinity*” is a major **Mystery** because it cannot be fully understood in a rational way, but only through faith. By synthetizing the patristic teaching on the Holy Trinity within his systematic works, **Saint John of Damascus** also included it into his **liturgical hymns**.

Saint John of Damascus taught „*all the sons of the Church to sing with piety the Unity honoured within the Trinity*”. The Holy Trinity is One, an idea expressed by Saint John of Damascus as follows: „*One Trinity*” or „*light in three states*”, and also *Trinity of Persons* („*a God in Trinity*”), with us praising „*the Father and the Son and the Holy Ghost*”.

The divine persons differ from one another due to the nature of their origin, the Father *unborn*, the Son *begotten*, and the Holy Ghost *proceeded*. Saint John of Damascus highlights all throughout his liturgical hymns the equality and the **co-substantiality** of the Three Divine Persons who are „*godly united, but*

¹ **Valerian MARIAN**, *asistent universitar drd.* în cadrul Universității de Nord, Catedra de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială a Facultății de Litere din Baia Mare, 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>**).

distinct, and in separation, unseparated”, as „*the Son is within the Father and the Ghost, the Ghost is within the Father and the Son, and the Father is within the Son and the Ghost, without excluding, mixing or confusing one another*”.

One of the definitions given to God is that **of harmony**, because „*The Trinity is a perfect unity*”. Saint John of Damascus highlights within his works the **identity of being**, will and **work related** to the Persons of the Holy Trinity, because, even though we sometimes feel like an **attribute** or a work is specific only to one divine Person, as if it were Its own, it actually belongs to the other **two Persons** as well.

Imnografia creștină, în forma în care se află ea păstrată în cărțile de cult ortodoxe de astăzi, reprezintă un tezaur de mare preț pentru Biserică. Aceasta datorită faptului că imnografia creștină are, pe lângă valoarea ei poetică, un conținut dogmatic și o adâncă semnificație teologică, fiind, de altfel, o parte componentă a Sfintei Tradiții – cel de-al doilea depozitar al Revelației divine.²

Mulți dintre Sfinții Părinți și scriitori bisericești, au arătat rolul imnelor liturgice în cultul divin, cultivându-le ca pe o expresie a pietății și ca mijloc de instruire catehetică. Ei atribuie cântării imnelor puterea de a exercita asupra sufletului omenesc o influență binefăcătoare. Astfel, Sfântul Vasile cel Mare, în *Omilia la Psalmul I*,³ afirmă: „*Duhul cel Sfânt a văzut că neamul omenesc este greu de îndrumat spre virtute și că noi, din pricina înclinării spre plăcere, neglijăm cu totul viețuirea cea dreaptă. De aceea ce face? A unit dogmele cu plăcerea cântatului, ca, odată cu dulceața melodiei, să primim pe nesimțite și folosul cuvintelor de învățătură*”⁴ („*Ἐπειδὴ γὰρ εἶδε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον δυσάγωγον πρὸς ἀρετὴν τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων, καὶ διὰ τὸ πρὸς ἡδονὴν ἐπιὸρέπες τοῦ ὀρθοῦ βίου καταμελοῦντας ἡμᾶς· τί ποιεῖ; Τὸ ἐκ τῆς μελωδίας τερπνὸν τοῖς δόγμασιν ἐγκατέμιξεν, ἵνα τῷ προσηνεῖ καὶ λείψ τῆς ἀκοῆς τὸ ἐκ τῶν λόγων ὠφέλιμον λανθανόντως ὑποδεξώμεθα*”).⁵

² Î.P.S. Mitropolit Prof. Dr. Laurențiu Streza, *Cuvânt înainte la Pr. Dr. Mircea Oros, Valoarea și semnificația teologică a imnelor liturgice din Triod*, Cluj-Napoca, Editura Casa Cărții de Știință, 2007, p. 5.

³ Ο ΑΓΙΟΣ ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ, *ΟΜΙΛΙΑ ΕΙΣ ΤΟΝ ΠΡΩΤΟΝ ΨΑΛΜΟΝ / HOMILIA IN PSALMUM PRIMUM (Omilia la Psalmul I)*, în P.G., tomul 29, col. 209-228.

⁴ Trad. de Dumitru Fecioru în Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia la Psalmul I*, în colecția „*Părinți și scriitori bisericești*”, vol. 17, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1986, p. 183.

⁵ P.G., tomul 29, col. 212 B.

Din darul lui Dumnezeu, istoria Bisericii a fost împodobită cu imnografi de excepție, imnografi care i-au împodobit, în egală măsură, și cultul cu operele lor. Fiecare cu harul său, cu originalitatea sa, cu aceeași credință vie, mărutrisită în mod unic, personal. Unul dintre aceștia, unic și el, este Sfântul Ioan Damaschin.

Sfântul Ioan Damaschin a fost o personalitate providențială, într-o perioadă din istoria Bisericii care parcă îl aștepta. A trăit în perioada de cristalizare finală a doctrinei creștine, având capacitatea să sintetizeze șase secole de teologie pe care le-a transmis secolului al VIII-lea, nu ca literă străină, ci ca mărturie proprie. Și prin Sfântul Ioan Damaschin, Părinții Sinoadelor Ecumenice anterioare, în mărturia lor, au devenit contemporani cu cei ai celui de-al șaptelea Sinod. El a folosit doctrina celor șase Sinoade Ecumenice anterioare lui și a contribuit prin opera sa la hotărârile Sinodului al VII-lea Ecumenic.

Imnograful Damascului și al întregii Biserici, Sfântul Ioan Damaschin este unul dintre cei mai prezenți autori de gen din cărțile de cult, remarcându-se, mai ales, prin alcătuirea de canoane. „*Creațiile sale imnografice sunt alcătuite într-o manieră în care să exprime cu ușurință și să transmită învățătura dogmatică într-un mod accesibil tuturor credincioșilor*”.⁶

1. Dogma Sfintei Treimi – adevărul fundamental al creștinismului

Dogma Sfintei Treimi, „*adevărul fundamental, propriu și specific al religiei creștine*”,⁷ afirmă că Dumnezeu (*ὁ Θεός, οὐ*)⁸ este Unul ca Esență sau Ființă dar, în același timp, întreit în Persoane: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh.⁹ Învățătura „*Celor Trei și totuși Unul*”¹⁰ este o *Taină* sau un „*mister*”,¹¹ deoarece nu poate fi înțeleasă deplin pe cale rațională, ci numai prin mijlocirea credinței.¹²

⁶ Pr. Prof. Ștefan Alexe, *Contribuția Sfântului Ioan Damaschin la sistematizarea învățaturii Ortodoxe*, în „*Ortodoxia*”, Revista Patriarhiei Române, Anul XXXVI, nr. 1, Ianuarie-Martie, 1984, p. 126.

⁷ Pr. Lect. George Remete, *Dogmatica Ortodoxă*, Manual pentru Seminariile Teologice, Alba Iulia, Editura Episcopiei Ortodoxe, 1997, p. 149.

⁸ E.A. Sophocles, *A glossary of later and byzantine greek*, în colecția: „*Memoirs of the American Academy of Arts and Sciences*”, Vol. VII, New Series, Cambridge and Boston, Printed to the University, 1860, p. 333, col.I și II.

⁹ P.S. Episcop Vasile al Oradiei, Pr. Prof. Dumitru Călugăr, Pr. Prof. P. Deheleanu, Pr. Prof. Dumitru Radu, *Carte de învățatură creștină ortodoxă*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978, p. 12.

¹⁰ Ierom. Daniil de la Rarău, *Taina Sfintei Cruci*, în colecția „*Caietele Preacuviosului Părinte Daniil de la Rarău (Sandu Tudor)*”, Vol. III, București, Editura Christiana, 2001, p. 144.

Credința în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh este specifică Revelației nou-testamentare: „Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh” (Matei 28,19); „Căci trei sunt care mărturisesc în cer: Tatăl, Cuvântul și Sfântul Duh, și Acești trei Una sunt” (I Ioan 5,7), cu toate că denumirea de „Treime” nu apare în scrierile Noului Testament și nici în scrierile Părinților apostolici.¹³

Termenul „Treime” provine de la grecescul *τριάς, άδος (ή)*¹⁴ și a fost folosit pentru prima dată de către Teofil, episcopul Antiohiei (180),¹⁵ în cea de-a doua Carte a sa către Autolic,¹⁶ atunci când vorbește despre prima *triadă* a zilelor creației ca despre *imaginea* sau *chipul* Treimii. El spune că cele trei zile ale creației, dinaintea apariției luminătorilor cerești, sunt „tipuri ale Treimii, a Tatălui, a Fiului Său și a Înțelepciunii Sale”¹⁷ („Ἐσαύτως καὶ αἱ τρεῖς ἡμέραι πρὸ τῶν φωστήρων γεγονῆαι τύποι εἰσὶν τῆς Τριάδος, τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ Λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς Σοφίας αὐτοῦ”).¹⁸ În limba latină termenul apare puțin mai târziu, în lucrarea lui Tertulian „Împotriva lui Praxeas”,¹⁹ sub forma „Trinitas”.²⁰

În fața adevărului Treimic, pentru care nu există nici o explicație de ordin rațional, „înțelegerea noastră trebuie să se smerească”,²¹ deoarece „Dumnezeul

¹¹ Stephen T. Davis, *Perichoretic monotheism: a defense of a social theory of the Trinity*, în colecția „*Studies in Philosophy and Religion*”, Vol. 24: „*The Trinity: East / West dialogue*”, Edited by Melville Y. Stewart, Dordrecht (The Netherlands), Kluwer Academic Publishers, 2003, p. 36.

¹² Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran, Pr. Prof. I. Petreună, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Manual pentru Institutele Teologice, Ediția I, Vol. I, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1958, p. 370.

¹³ Eugène Haag, *Histoire des Dogmes Chrétiens*, 2^e Édition revue et augmentée, Seconde partie: *Histoire speciale*, Paris, Libraire-Éditeur Joël Chérbuliez, Tipographie de A.Moulin, 1862, p. 21.

¹⁴ E.A. Sophocles, *A glossary of later and byzantine greek*, p. 541, col.II.

¹⁵ Dr. Arfred G. Mortimer, *The Creeds. An historical and doctrinal exposition of the Apostles, Nicene, and Athanasian Creeds*, London – New York – Bombay, Longmans Greene & CO., Printed by T. and A. Constable (Edinburgh), 1902, p. 125.

¹⁶ ΘΕΟΦΙΛΟΣ ΑΝΤΙΟΧΕΩΣ, *ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΠΡΟΣ ΑΥΤΟΛΥΚΟΝ / LIBRI TRES AD AUTOLYCUM* (Trei cărți către Autolic), în P.G., tomul 6, col. 1023-1168.

¹⁷ Trad. la Dr. Arfred G. Mortimer, *The Creeds. An historical and doctrinal exposition...*, p. 125.

¹⁸ P.G., tomul 6, col. 1077 B.

¹⁹ QUINTUS SEPTIMIUS FLORENS TERTULLIANUS, *LIBER ADVERSUS PRAXEAM* (Împotriva lui Praxeas), în P.L., tomul 2, col. 153-195.

²⁰ „...et trinitas rationaliter expensa, veritatem constituat”, P.L., tomul 2, col. 158 A.

²¹ Ierom. Daniil de la Rarău, *Taina Sfintei Cruci*, p. 145.

cel în Treime este inaccesibil în ființa Lui”.²² De aceea, în încercarea omului de a pătrunde cu mintea acest mister,²³ în decursul timpului, au apărut numeroase învățături greșite cu privire la învățătura despre Sfânta Treime.²⁴

Răspunzând ereziilor, Biserica a formulat, cu caracter de dogmă, învățătura sa cu privire la Sfânta Treime. Crezul niceo-constantinopolitan, formulat de Părinții episcopi participanți la primele două Sinoade Ecumenice (Niceea, 325 și Constantinopol, 381), este rezumatul întregii tradiții creștine din primele secole. Acesta mărturisește că Dumnezeuzeia cea Una, există și se manifestă în Trei Existențe Personale: „Cred²⁵ într-unul Dumnezeu, **Tatăl** atotțiitorul, [...] Și într-unul Domn Iisus Hristos, **Fiul** lui Dumnezeu, [...] Și întru **Duhul Sfânt**, [...]”²⁶ („Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα, [...] Καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ [...] Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, [...]”).²⁷ Același adevăr este mărturisit și în Simbolul de credință atanasian (secolul al V-lea),²⁸ din care redăm un scurt

²² Nikolaos Matsoukas, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Vol. IV: Demonologia, Trad. rom. de pr. prof. dr. Constantin Coman și pr. drd. Cristian-Emil Chivu, București, Editura Bizantină, 2002, p. 46.

²³ Pentru cei care încearcă să pătrundă prin rațiune misterul Treimic „credința noastră li se pare foarte abstractă și impersonală, poate chiar idolatrică”, A.M. Coniaris, *Taina Persoanei – calea către Dumnezeu*, Trad. rom. de Diana Potlog, București, Editura Σοφία, 2002, p. 116.

²⁴ Ereziile antitrinitare se pot grupa în patru mari categorii: *monarhianismul* (este categoria ereziilor ce susțin că există un singur Dumnezeu, în El neputând exista pluralitate), *subordinaționismul* (din această categorie fac parte arianismul și macedonianismul, erezii ce recunosc existența reală a Celor Trei Persoane divine, însă neagă egalitatea Acestora); *triteismul* (este categoria ereziilor care, separând Persoanele divine, susțin că există trei Dumnezei în care Ființa divină se repetă); *unitarianismul* (este o formă a monarhianismului, susținând că Dumnezeu este o singură persoană, Tatăl), cf. Pr. lect. George Remete, *Dogmatica Ortodoxă*, p. 166-169.

²⁵ Traducerea corectă a termenului „Πιστεύομεν [...]” este „Credem [...]”. Într-adevăr, la început, Crezul a fost scris la plural: „Credem [...]” pentru a exprima credința întregii Biserici, însă astăzi se folosește la singular: „Cred [...]” pentru a arăta caracterul personal al credinței noastre, întrucât, prin Crez – mărturisirea oficială a credinței –, fiecare persoană își reînnoiește, formal și oficial, Botezul și apartenența la Biserică, cf. A.M. Coniaris, *Taina Persoanei – calea către Dumnezeu*, p. 112-113.

²⁶ P.S. Episcop Vasile al Oradiei, Pr. Prof. Dumitru Călugăr, Pr. Prof. P. Deheleanu, Pr. Prof. Dumitru Radu, *Carte de învățatură creștină ortodoxă*, p. 11.

²⁷ Dr. Henricus Denzinger, *Enchiridion Symbolorum et Definitionum*, Wirceburgi, Sumptibus Stahelianis, Typis F.E. Thein, 1854, (Cap. VII: Concilii oecumenicii II Constantinopolitani I a. 381 symbolum), p. 10-11.

²⁸ Simbolul *Quicumque* sau *atanasian*, datând din a doua jumătate a secolului al V-lea, a fost alcătuit, cel mai probabil, de episcopul Vigil de Tapsus (Africa), cf. Eugène Haag, *Histoire des Dogmes Chrétiens*, 2^e Édition revue et augmentée, 1^{re} partie: *Histoire générale*, Paris, Libraire-Éditeur Joël Cherbuliez, Tipographie de A.Moulin, 1862, p. 476.

fragment:²⁹ „Aceasta este credința întregii Bisericii, că adorăm un Dumnezeu în Treime și Treimea în Unitate, fără a se confunda Persoanele sau a se împărți Ființa”.³⁰

Sfântul Ioan Damaschin, sintetizând învățătura patristică despre Sfânta Treime în lucrările sale sistematice, a inclus-o și în imnele sale liturgice, întrucât „înțelesul Sfintei Treimi, înțelegerea Ei, cât omenește este cu puțință, este antifonică, adică supusă unei ritmici trinitare și muzicale. Numai în acest chip antifonic, misterul fundamental al Lumii poate fi înconjurat cu mintea și recunoscut ca atare”.³¹ Astfel, în încercarea sa de a lumina „cele cu anevoie multora de cuprins”, Sfântul Ioan Damaschin s-a preocupat de lămurirea învățăturii despre „Unimea cea cinstită în Treime”, după cum ne spune Canonul Utreniei din 4 Decembrie:

„Învățat-ai pe toți fiii Bisericii să cânte cu evlavie Unimea cea cinstită în Treime [...], Ioane, luminând cele cu anevoie multora de cuprins, în sfintele tale scrieri”.³²

2. Unime și Treime

Fructificând din plin întreaga învățătură patristică cu privire la Sfânta Treime, Sfântul Ioan Damaschin a sintetizat-o în lucrările sale, dar, mai ales, în „Expunerea exactă a credinței ortodoxe”³³ sau „Dogmatica”, unde spune: „Prin urmare, noi credem într-un singur Dumnezeu, într-un singur principiu, fără de început, necreat, [...]”³⁴ („Πιστεύομεν τοιγαροῦν εἰς ἕνα θεόν, μίαν ἀρχὴν

²⁹ „Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur; neque confundentes personas, neque substantiam separantes [...]” (Symbolum Athanasianum), cf. Dr. Henricus Denzinger, *Enchiridion Symbolorum et Definitionum*, p. 37.

³⁰ Trad. la P.S. Episcop Dr. Macarie De Vinnitza, *Théologie Dogmatique Orthodoxe*, Traduite par un russe, Tome Premier, Paris, Librairie de Joel Cherbuliez, Typographie de Firmin Didot frères, 1859, p. 93.

³¹ Ierom. Daniil de la Rarău, *Taina Sfintei Cruci*, p. 144.

³² Canonul Cuviosului Ioan Damaschin, de la Utrenia din 4 Decembrie, în *Mineiul pe Decembrie*, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod, Ediția a V-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1975, p. 35-36.

³³ Ο ΑΓΙΟΣ ΙΩΑΝΝΟΣ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, *ΕΚΛΟΣΙΣ ΑΚΡΙΒΗΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΠΙΣΤΕΩΣ / EXPOSITIO ACCURATA FIDEI ORTHODOXAE* (Expunerea exactă a credinței ortodoxe), în P.G. tomul 94, col. 789-1228.

³⁴ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Cartea a I, Cap. VIII, Trad. rom. de pr. prof. Dumitru Fecioru, Ediția a III-a, București, Editura Scripta, 1993, p. 23.

ἀναρχον, ἄκτιστον”)³⁵ Care este Treime de Persoane: „Un Tată, **Tatăl**, care este fără de început, în sensul că este necauzat. Căci nu este din cineva. Un Fiu, **Fiul**, care nu este fără de început, în sensul că nu este necauzat. Căci este din Tatăl. Dar dacă ai raporta termenul de «început» la timp, atunci și Fiul este fără de început, căci el este făcătorul timpurilor și prin urmare nu cade sub timp. Un Duh, **Sfântul Duh**, care este din Tatăl, nu în chip firesc, ci purces [...]”³⁶ („Εἰς Πατέρα ὁ Πατήρ, καὶ ἀναρχος, τουτέστιν, ἀναίτιος· οὐ γὰρ ἐκ τινος. Εἰς Υἱὸς ὁ Υἱὸς, καὶ οὐκ ἀναρχος, τουτέστιν οὐκ ἀναίτιος· ἐκ τοῦ Πατρὸς γὰρ. Εἰ δὲ τὴν ἀπὸ χρόνου λάβοις ἀρχήν, καὶ ἀναρχος· ποιητὴς γὰρ χρόνων, οὐχ ὑπὸ χρόνον. Ἐν Πνεύμα, ἅγιον τὸ Πνεῦμα, προϊὼν μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς· οὐχ υἱικῶς δέ, ἀλλ’ ἐκπρορευτῶς, [...]”).³⁷ Aceeași învățătură – Dumnezeu Unul după Ființă și întreit în Persoane – o întâlnim și în imnele sale liturgice, care mărturisesc „un Dumnezeu în Treime”:

„Având cugetul muceniciei nestrămutat, mucenice, și cinstind **un Dumnezeu în Treime**, ai defăimat chinurile, [...]”³⁸

„...Pentru aceasta, adunându-ne cetele credincioșilor, să slăvim **pe Tatăl și pe Fiul și pe Sfântul Duh**, o Dumnezeire, Care stăpânește toate”³⁹.

Unitatea Treimică este exprimată de Sfântul Ioan Damaschin prin expresia „Treime Una”, pe care o folosește într-un imn al Cântării a 8-a al Canonului său la Praznicul Pogorârii Sfântului Duh,⁴⁰ sau prin aceea de „lumină în trei ipostasuri”, folosită în Cântarea a 9-a a Canonului Sfântului Apostol Anania:

„...harul cel purtător de lumină al Mângâietorului ne îndeamnă să grăim cu evlavie: **Treime Una**, deopotrivă puternică și fără de început, bine ești cuvântată!”⁴¹

³⁵ P.G., tomul 94, col. 808 B.

³⁶ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Cartea a I, Cap. VIII, p. 31-32.

³⁷ P.G., tomul 94, col. 829 C.

³⁸ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Sfinților*, de la Utrenia din 13 Decembrie, Cântarea a 7-a, în *Mineiul pe Decembrie*, p. 198.

³⁹ Idem, *Stihira a VI-a*, la Laudele Utreniei din 13 Septembrie, în *Mineiul pe Septembrie*, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003, p. 186.

⁴⁰ Ο ΑΓΙΟΣ ΙΩΑΝΝΟΣ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, *ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΕΙΣ ΤΗΝ ΠΕΝΤΗΚΟΣΤΗΝ / EJUSDEM IN PENTECOSTEN* (*Canonul Praznicului Pogorârii Duhului Sfânt*), în P.G., tomul 96, col. 831-839.

⁴¹ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul al doilea al Praznicului Pogorârii Sfântului Duh*, Imnosul cântării a 7-a, în *Penticostar – adică Sfintele Slujbe de la Duminica Paștilor până la Duminica*

„Risipit-ai întru tot lăudate, întunericul necunoștinței, și lumina cea în trei ipostasuri, cu adevărat o ai strălucit Damascului [...]”.⁴²

„Dumnezeu este veșnic Treime”.⁴³ Treimea este Una după identitatea Ființei, iar Cele Trei Ipostasuri, perfect identice, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, sunt moduri personale de a împărtăși aceeași Ființă divină. Acest lucru a fost evidențiat de Sfântul Ioan și în imnele sale liturgice, ca de exemplu:

„Părinte atotțiitorule și Cuvinte și Duhule, Fire ceea ce ești una în trei ipostasuri, mai presus de ființă și de Dumnezeuire, întru Tine ne-am botezat și pe Tine Te binecuvântăm întru toți vecii”⁴⁴

Persoanele Treimice sunt caracterizate prin nume ipostatice: *Dumnezeu-Tatăl*, *Dumnezeu-Fiul*, și *Dumnezeu-Sfântul Duh*, ele existând concomitent, din veșnicie, și în mod personal.⁴⁵ **Tatăl** este Dumnezeu, principiu unic al Treimii și origine a Fiului pe care L-a născut și a Duhului pe Care îl purcede din veci, caracterul Său definitiv fiind acela de *nenăscut* („ἀγέννητος”).⁴⁶ **Fiul** este Dumnezeu deoființă cu Tatăl și cu Duhul Sfânt,⁴⁷ născut din Tatăl „mai înainte de veci și fără de ani”.⁴⁸ El este „Dumnezeu Cuvântul”,⁴⁹ Care, „la plinirea vremii”

Tuturor Sfinților, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1999, p. 323.

⁴² Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Sfântului Apostol Anania*, de la Utrenia din 1 Octombrie, Cântarea a 9-a, în *Mineiul pe Octombrie*, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod, Ediția a V-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1983, p. 15.

⁴³ Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, Trad. rom. de Lidia și Remus Rus, București, Editura Enciclopedică, 1993, p. 68.

⁴⁴ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Paștilor*, de la Utrenia din Duminica Sfințelor Paști, Cântarea a 8-a, în *Penticostar...*, p. 21.

⁴⁵ Sfântul Ioan se folosește și de o serie de metafore pentru a explica misterul Treimic. El compară pe Tatăl cu anotimpul primăvara, pe Fiul cu râurile sale, iar pe Sfântul Duh cu marea; sau, în alt loc, el Îl compară pe Tatăl cu rădăcina unei plante vii, pe Fiul cu ramurile acesteia, iar pe Sfântul Duh cu fructul ei. De asemenea, Sfântul Ioan vorbește despre Fiul ca despre „strălucirea” Tatălui (P.G., tomul 94, col. 816 C), în timp ce Sfântul Duh este raza care transmite lumina și căldura (P.G., tomul 94, col. 833 A). În alt loc, Fiul este Cuvântul rostit al Tatălui, iar Sfântul Duh este respirația prin care El este rostit, cf. Michael D. Torre, *Saint John Damascene and Saint Thomas Aquinas On the Eternal Procession of The Holy Spirit*, în „*Saint Vladimir's Theological Quarterly*”, Vol. 38, nr. 3, 1994, p. 306.

⁴⁶ P.G., tomul 94, col. 809 B.

⁴⁷ „Ὁ ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ καὶ τῷ ἀγίῳ Πνεύματι [...]”, P.G., tomul 94, col. 984 AB.

⁴⁸ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Sfântului Vasile cel Mare*, de la Utrenia din 1 Ianuarie, Cântarea a 8-a, în *Mineiul pe Ianuarie*, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997, p. 21.

(Galateni 4,4), „a răsărit din Fecioara”,⁵⁰ caracteristica Sa ipostatică fiind aceea de *născut* („γεγεννημένος”).⁵¹ **Duhul Sfânt** este Dumnezeu împreună cu Tatăl și cu Fiul.⁵² El „...este veșnic și purcede de la Tatăl [...]”,⁵³ caracteristica Sa definitorie fiind aceea de *purces* („ἐκπορευτός”).⁵⁴ Dumnezeuirea fiecăreia dintre Persoanele Sfintei Treimi⁵⁵ este afirmată de Sfântul Ioan Damaschin, cu claritate, în lucrarea sa „Dogmatica”: „**Dumnezeu este și Tatăl, cel care există veșnic, nenăscut, pentru că nu S-a născut din cineva, dar a născut pe Fiul Cel de o veșnicie cu El. Dumnezeu este și Fiul, Care este totdeauna cu Tatăl și este născut din El în afară de timp, veșnic, nestrăciș, impasibil, nedespărțit. Dumnezeu este și Duhul cel Sfânt, putere sfințitoare, enipostatică, purcede în chip nedespărțit din Tatăl și se odihnește în Fiul, deoființă cu Tatăl și cu Fiul**”⁵⁶ („Θεός και Πατήρ, ὁ ὢν ἀεὶ ἀγέννητος, ὡς μὴ ἕκ τινος γεννηθείς, γεννήσας δὲ Υἱὸν συναΐδιον· Θεὸς ἐστὶ καὶ ὁ Υἱός, ὁ ὢν ἀεὶ σὺν τῷ Πατρὶ, ἀχρόνως καὶ αἰδίως, καὶ ἀρρεύστως, καὶ ἀπαθῶς, καὶ ἀδιαστάτως ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένος. Θεὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστὶ, δύναμις ἁγιαστικὴ, ἐνυπόστατος, ἐκ τοῦ Πατρὸς ἀδιαστάτως ἐκπορευομένη, καὶ ἐν Υἱῷ ἀναπανομένη, ὁμοούσιος Πατρὶ καὶ Υἱῷ”).⁵⁷

3. Trei Ipostasuri „în despărțire neîmpărțite”

Așa cu am văzut mai sus, Persoanele divine se deosebesc prin relațiile de origine a Uneia față de Cealaltă, Tatăl fiind *nenăscut*, Fiul *născut*, iar Duhul Sfânt *purces*.

⁴⁹ Idem, *Canonul Sfinților 33 de Mucenici din Meletin*, de la Utrenia din 7 Noiembrie, Cântarea a 8-a, în *Mineiul pe Noiembrie*, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2005, p. 103.

⁵⁰ Idem, *Canonul Sfântului Vasile cel Mare*, de la Utrenia din 1 Ianuarie, Cântarea a 8-a, în *Mineiul pe Ianuarie*, p. 22.

⁵¹ P.G., tomul 94, col. 812 A.

⁵² „Θεὸν σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ [...]”, P.G., tomul 94, col. 821 B.

⁵³ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul al doilea al Praznicului Pogorârii Sfântului Duh*, Cântarea a 6-a, în *Penticostar...*, p. 321.

⁵⁴ P.G., tomul 94, col. 821 C – 824 A.

⁵⁵ Tatăl este Dumnezeu, Fiul este Dumnezeu, Duhul Sfânt, de asemenea, este Dumnezeu, dar „*nu sunt trei Dumnezei, ci Unul*” , P.S. Episcop Dr. Macarie De Vinnitza, *Théologie Dogmatique Orthodoxe*, Tome Premier, p. 261.

⁵⁶ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Cartea a I, Cap. XIII, p. 41.

⁵⁷ P.G., tomul 94, col. 856 C – 857 A.

Referindu-se la aceste însușiri personale ale Persoanelor Treimice – sau proprietăți, după cum le numesc dogmatistii – Sfântul Ioan Damaschin concluzionează: „...în toate privințele Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt unul, afară de nenastere, naștere și purcedere”⁵⁸ („...ὅτι κατὰ πάντα ἐν εἰσι ὁ Πατήρ, καὶ ὁ Υἱός, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, πλὴν τῆς ἀγεννησίας, καὶ τῆς γεννήσεως, καὶ τῆς ἐκπορεύσεως”).⁵⁹ În acest sens, imnele liturgice ale Sfântului Ioan subliniază egalitatea și consubstanțialitatea Celor Trei Persoane divine, care sunt „în dumnezeiască unire neamestecate și în despărțire neîmpărțite”:

„Lămurit ai grăit, părinte Chiril, că sunt trei Ipostasuri în dumnezeiască unire neamestecate și în despărțire neîmpărțite, și ai zis că acestea sunt neschimbate întru o Ființă și o Dumnezeire”.⁶⁰

„Genunchiul își pleacă toate Mângâietorului, Celui din Tatăl și Celui ce este întocmai de o fire cu Tatăl; că în trei fețe au cunoscut pe Ființa cea una, veșnică, adevărată și neapropiată; [...]”.⁶¹

„Toți credincioșii să ne închinăm unimii dumnezeieștii Ființe și Treimii fețelor, în ipostasuri neamestecate, celei întocmai puternice și întocmai cinstite; pe Care binecinstind-O, O mărim”.⁶²

Modul acestei „dumnezeiești uniri” (περιχώρησις – întrepătrundere reciprocă)⁶³ a celor Trei Ipostasuri, care sunt „în despărțire neîmpărțite”, este explicată de Sfântul Ioan în lucrarea sa „Dogmatica”: „Ipostasele locuiesc și stau Unele în Altele, căci Ele sunt nedepărtate și nedespărțite Unele de Altele și au neamestecată întrepătrunderea Uneia în Alta, nu în sensul că Ele Se contractă sau Se amestecă, ci în sensul că Ele sunt unite între Ele: Fiul este în Tatăl și Duhul, Duhul în Tatăl și Fiul, iar Tatăl în Fiul și Duhul, fără ca să Se contragă, să Se confunde sau să Se amestece”⁶⁴ („Ἡ ἐν ἀλλήλοις τῶν ὑποστάσεων μονή τε

⁵⁸ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Cartea a I, Cap. VIII, p. 30-31.

⁵⁹ P.G., tomul 94, col. 828 CD.

⁶⁰ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Sfântului Chiril al Alexandriei*, de la Utrenia din 18 Ianuarie, Cântarea a 7-a, în *Mineiul pe Ianuarie*, p. 291.

⁶¹ Idem, *Canonul al doilea al Praznicului Pogorârii Sfântului Duh*, Cântarea a 4-a, în *Penticostar...*, p. 320.

⁶² Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Preacuviosului Hariton Mărturisorul*, de la Utrenia din 28 Septembrie, Cântarea a 9-a, în *Mineiul pe Septembrie*, p. 426.

⁶³ Comuniunea de ființă a Persoanelor Sfintei Treimi este exprimată dogmatic prin termenul de „perihoreză”, aceasta însemnând că „fiecare Persoană locuiește simultan în celelalte două și este locuită simultan de celelalte și totuși nu se confundă”, cf. Pr. lect. George Remete, *Dogmatica Ortodoxă*, p. 159.

⁶⁴ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Cartea a I, Cap. XIV, p. 42.

καὶ ἕδρουσις· ἀδιάστατοι γὰρ αὐταὶ καὶ ἀνεκφοίτητοι ἀλλήλων εἰσὶν, ἀσύγχυτον ἔχουσαι τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν· οὐχ ὥστε συναλείφεσθαι ἢ συγχέεσθαι, ἀλλ' ὥστε ἔχεσθαι ἀλλήλων· Υἱὸς γὰρ ἐν Πατρὶ καὶ Πνεύματι· καὶ Πνεῦμα ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῷ· καὶ Πατὴρ ἐν Υἱῷ καὶ Πνεύματι, μηδεμιᾶς γινομένης συναλοιφῆς ἢ συμφύσεως ἢ συγχύσεως”).⁶⁵

4. Dumnezeu – Tatăl, principiul Unității

Persoana Tatălui este amintită întotdeauna întâi în ordinea Persoanelor Sfintei Treimi („*Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh*” – Matei 28,19), întrucât, potrivit Sfintei Scripturi, El este principiul Celorlalte Două Persoane Treimice. El naște pe Fiul – „*Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut!*” (Psalmi 2,8); „*Din pântece mai înainte de luceafăr Te-am născut*” (Psalmi 109,3) – și purcede pe Sfântul Duh: „*Iar când va veni Mângâietorul, pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine*” (Ioan 15,26); „*Iar noi n-am primit duhul lumii, ci Duhul cel de la Dumnezeu, ca să cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu*” (I Corinteni 2,12).

În Sfânta Treime Persoanele se deosebesc prin relațiile de origine a Uneia față de Cealaltă, Tatăl fiind *nenăscut*, Fiul *născut*, iar Duhul Sfânt *purces*, unitatea lor fundamentându-se pe Esența divină, pe care atât Fiul cât și Duhul Sfânt o primesc întreagă de la Tatăl.⁶⁶ Referitor la acest, aspect Sfântul Grigorie de Nazianz spune: „*Ființa Celor Trei Persoane este Unică: este Dumnezeu; dar Cel Care asigură unitatea este Tatăl, din Care provin Celelalte Două Persoane și la care Ele Se raportează, necomfundându-Se, dar rămânând în El, și neputându-Se despărți nici prin timp, nici prin voință, nici prin putere*”.⁶⁷

Pentru Sfântul Ioan Damaschin, ca de altfel și pentru Părinții capadocieni, Dumnezeu-Tatăl este Cel Care asigură unitatea, consubstanțialitatea și egalitatea desăvârșită a Celor Trei Persoane dumnezeiești, în calitate de izvor și principiu al

⁶⁵ P.G., tomul 94, col. 860 B.

⁶⁶ Sfinții Părinți atribuie Ipostasului Tatălui „începutul «subzistenței» ipostatice, iar nu ființei comune. Tatăl este «cauza» și «principiul» naturii dumnezeiești, care este în Fiul și în Duhul Sfânt”, John Meyendorff, *Teologia bizantină*, Trad. rom. de pr. conf. dr. Alexandru I. Stan, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996, p. 245.

⁶⁷ „*L'essence des trois, est unique: c'est Dieu; mais l'union, c'est le Père, duquel proviennent les deux autres et auquel ils se rapportent, ne se confondant point, mais demeurant avec Lui, et ne pouvant eu être séparés ni par le temps, ni par la volonté, ni par la puissance*”, citat la P.S. Episcop Dr. Macarie De Vinnitza, *Théologie Dogmatique Orthodoxe*, Tome Premier, p. 321.

vieții divine:⁶⁸ „Credem într-unul Tatăl, principiul și cauza tuturor; nu S-a născut din cineva; Singurul care există necauzat și nenăscut; este Făcătorul tuturor. Este prin fire Tatăl Singurului Unuia-Născut, Fiul Său, Domnul și Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos și Purcedătorul Prea Sfântului Duh”⁶⁹ („Εἰς ἓνα Πατέρα, τὴν πάντων ἀρχὴν καὶ αἰτίαν· οὐκ ἔκ τινος γεννηθέντα· ἀνάτιον δὲ καὶ ἀγέννητον μόνον ὑπάρχοντα· πάντων μὲν ποιητὴν· ἑνὸς δὲ μόνου Πατέρα φύσει τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ αὐτοῦ, Κυρίου δὲ, καὶ Θεοῦ, καὶ Σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ προβολέα τοῦ παναγίου Πνεύματος”).⁷⁰ O mărturie în acest sens este și următorul imn liturgic al Sfântului Ioan Damaschin:

„Toți credincioșii să ne închinăm **unimii dumnezeieștii Ființe și Treimii fețelor**, în ipostasuri neamestecate, Celei întocmai puternice și întocmai cinstite; pe Care binecinstind-O, O mărim”.⁷¹

Astfel, în viziunea Sfântului Ioan Damaschin, Unitatea „dumnezeieștii Ființe” cunoscută „în trei fețe”⁷² „neamestecate”, este asigurată de către Dumnezeu-Tatăl, Care este cauza („αἰτιός”)⁷³ unică, necreată („ἄκτιστος”),⁷⁴ a nașterii din veșnicie a Fiului și a purcederii din veșnicie a Sfântului Duh.⁷⁵ Tatăl împărtășește veșnic Fiului și Duhului Sfânt ființa Sa întregă, fără ca El să rămână fără integritatea acesteia, unii teologi vorbind chiar despre o *naștere continuă* a

⁶⁸ În lucrări precum *ΕΚΛΟΣΙΣ ΑΚΡΙΒΗΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΠΙΣΤΕΩΣ* („Expunerea exactă a credinței ortodoxe”), *ΚΑΤΑ ΜΑΝΙΧΑΙΩΝ ΔΙΑΛΟΓΟΣ* („Dialog contra maniheilor”), *ΚΑΤΑ ΤΗΣ ΑΙΡΕΣΕΩΣ ΤΩΝ ΝΕΣΤΟΡΙΑΝΩΝ* („Împotriva ereziei nestorienilor”), *ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΠΡΟΣ ΙΟΡΔΑΝΗΝ ΑΡΧΙΜΑΝΔΡΙΤΗΝ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΡΙΣΑΓΙΟΥ ΥΜΝΟΥ* („Epistola către arhimadritul Iordanes despre imnul Trisaghion”), Sfântul Ioan Damaschin consideră că Unitatea Treimică este susținută de unitatea principiului (ἀρχή, αἰτία), asigurată de către Tatăl, cf. Rachid Haddad, *La Trinité Divine chez les théologiens arabes (750-1050)*, Collection: Beauchesene religions – dirigée par Charles Kannengiesser, Vol. 15, Paris, Éditeur Beauchesene, 1985, p. 207.

⁶⁹ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Cartea a I, Cap. VIII, p. 24.

⁷⁰ P.G., tomul 94, col. 809 B.

⁷¹ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Preacuviosului Hariton Mărturisorul*, de la Utrenia din 28 Septembrie, Cântarea a 9-a, în *Mineiul pe Septembrie*, p. 426.

⁷² Idem, *Canonul al doilea al Praznicului Pogorârii Sfântului Duh*, Cântarea a 4-a, în *Penticostar...*, p. 320.

⁷³ P.G., tomul 94, col. 820 B.

⁷⁴ P.G., tomul 94, col. 808 B.

⁷⁵ Jose Gregoire, *La relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de Jean de Damas*, în „*Revue d'Histoire ecclésiastique*”, Anul LXIV, nr. 3-4, Louvain, 1969, p. 717.

Fiului din Tatăl și despre o *purcedere continuă* a Duhului Sfânt din Tatăl.⁷⁶ Sfântul Ioan accentuează ideea Tatălui ca izvor al Dumnezeirii pentru „a demonstra că doctrina trinitară nu pune în pericol Unitatea Divină”.⁷⁷

5. Identitatea de ființă, voință și lucrare a Persoanelor Sfintei Treimi

Printre multele definiții ce I s-au dat lui Dumnezeu este și aceea de *armonie*, întrucât Treimea „este o unitate perfectă, o simfonie, o singură voce”.⁷⁸ Despre această armonie ontologică din Treime ne dă mărturie Sfântul Ioan Damaschin în Cântarea a 7-a a Canonului Cuviosului Maxim Mărturisitorul:

„**O fire, o voință și o lucrare în Treime ai crezut, iar pe Dumnezeu cel intrupat în două firi, în două voințe și în două lucrări L-ai povovăduit, [...]**”.⁷⁹

Identitatea de ființă, voință și lucrare a Persoanelor Sfintei Treimi este evidențiată de Sfântul Ioan atunci când spune despre Fiul și Sfântul Duh că sunt din Tatăl, „după cum raza și lumina sunt din soare. Soarele este izvorul razei și al luminii. Prin rază ni se dă lumina și ea este aceea care ne luminează și cu care ne împărtășim”.⁸⁰ („ὡπερ ἐκ τοῦ ἡλίου μὲν, ἢ τε ἀκτῖς καὶ ἡ ἔλλαμψις· αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἡ πηγὴ τῆς ἀκτίνος καὶ τῆς ἐλλάμψεως· διὰ δὲ τῆς ἀκτίνος ἡ ἔλλαμψις ἡμῶν μεταδίδεται, καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ φωτίζουσα ἡμᾶς, καὶ μετεχομένη ὑφ’ ἡμῶν”).⁸¹ În *Stihira a IV-a* la Laudele Utreniei din 13 Septembrie Sfântul Ioan ne pune în fața ochilor noștri sufletești un exemplu de lucrare în Treimică:

„Înnoiește-te, înnoiește-te noule Ierusalime, căci ți-a venit ție Lumina, și slava Domnului peste tine a răsărit. Această casă **Tatăl** a zidit; această casă **Fiul** a întărit; această casă **Duhul Sfânt** a înnoit, a luminat și a întărit, și a sfințit sufletele noastre”.⁸²

⁷⁶ „...qu’il engendre et fait procéder de toute éternité et a toujours, car il n’y a pas eu un temps où le Père ne fût pas le Père du Fils et ne fit pas procéder le Saint-Esprit”, P.S. Episcop Dr. Macarie De Vinnitza, *Théologie Dogmatique Orthodoxe*, Tome Premier, p. 321.

⁷⁷ Jose Gregoire, *La relation éternelle de l’Esprit au Fils...*, p. 724.

⁷⁸ Î.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, *Vocație și misiune creștină în vremea noastră*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Eparhiale, 1984, p. 319.

⁷⁹ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Cuviosului Maxim Mărturisitorul*, de la Utrenia din 21 Ianuarie, Cântarea a 7-a, în *Mineiul pe Ianuarie*, p. 333.

⁸⁰ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Cartea a I, Cap. VIII, p. 32.

⁸¹ P.G., tomul 94, col. 833 A.

⁸² Sfântul Ioan Damaschin, *Stihira a IV-a*, la Laudele Utreniei din 13 Septembrie, în *Mineiul pe Septembrie*, p. 185.

Chiar dacă, uneori, ni se pare că o însușire sau o lucrare I Se atribuie numai unei singure Persoane divine, ca și cum I-ar fi proprie numai Ei, de fapt, aceasta aparține și celorlalte două, întrucât în orice lucrare Persoanelor Treimice participă întotdeauna întreaga Sfântă Treime. De acest lucru ne dă mărturie Sfântul Apostol Pavel: „*Și lucrările sunt felurite, dar este același Dumnezeu, care lucrează toate în toți*” (I Corinteni 12,6). Și de aici rezultă că fiecărei Persoane divine i se cuvine aceeași adorare din partea noastră:

„...*adunându-ne cetele credincioșilor, să slăvim pe Tatăl și pe Fiul și pe Sfântul Duh, o Dumnezeire, Care stăpânește toate*”.⁸³

Din cele expuse mai sus observăm că, prin imnele sale liturgice, Sfântul Ioan Damaschin a urmărit păstrarea purității credinței ortodoxe. Aceasta constituie, de fapt, o caracteristică definitorie a creațiilor imnografice, urmărită de către toți autorii de imne liturgice întrucât cunoșterea dumnezeirii în forma ortodoxă, cu o acuratețe cât mai mare și cu denunțarea erorilor de credință, este răspunsul Bisericii la orice formă de ignoranță. Imnele Sfântului Ioan Damaschin sunt mărturia a ceea ce el a văzut cu adevărat, iar mărturia sa despre adevăr s-a integrat providențial în Adevărul pe care îl mărturisește Biserica. O astfel de mărturie nu poate fi epuizată în tratate, ci are vocația eternității.

Bibliografie

1. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Tipărită sub îndrumarea Preafericitului Părinte Teoctist, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992.
2. *Penticostar – adică Sfintele Slujbe de la Duminica Paștilor până la Duminica Tuturor Sfinților*, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1999.
3. *Mineiul pe Septembrie*, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003.

⁸³ Idem, *Stihira a VI-a*, la Laudele Utreniei din 13 Septembrie, în *Mineiul pe Septembrie*, p. 186.

4. *Mineiul pe Octombrie*, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod, Ediția a V-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1983.
5. *Mineiul pe Noiembrie*, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2005.
6. *Mineiul pe Decembrie*, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod, Ediția a V-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1975.
7. *Mineiul pe Ianuarie*, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997.
8. *PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS, Series Graeca* (P.G.), Accurate J.P. Migne, Parisiis, Apud Garnier Fratres editores et J.P. Migne successores, 1857, 161 volume.
9. *PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS, Series Latina* (P.L.), Accurate J.P. Migne, Parisiis, Excudebat Migne, 1844, 221 volume.
10. **Ο ΑΓΙΟΣ ΙΩΑΝΝΟΣ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, ΕΚΛΟΣΙΣ ΑΚΡΙΒΗΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΠΙΣΤΕΩΣ / EXPOSITIO ACCURATA FIDEI ORTHODOXAE** (*Expunerea exactă a credinței ortodoxe*), în P.G. tomul 94, col. 789-1228.
11. **Ο ΑΓΙΟΣ ΙΩΑΝΝΟΣ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΕΙΣ ΤΗΝ ΠΕΝΤΗΚΟΣΤΗΝ / EJUSDEM IN PENTECOSTEN** (*Canonul Praznicului Pogorârii Duhului Sfânt*), în P.G., tomul 96, col. 831-839.
12. **QUINTUS SEPTIMIUS FLORENS TERTULLIANUS, LIBER ADVERSUS PRAXEAM** (*Împotriva lui Praxeas*), în P.L., tomul 2, col. 153-195.
13. **ΘΕΟΦΙΛΟΣ ΑΝΤΙΟΧΕΩΣ, ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΠΡΟΣ ΑΥΤΟΛΥΚΟΝ / LIBRI TRES AD AUTOLYCUM** (*Trei cărți către Autolic*), în P.G., tomul 6, col. 1023-1168.
14. **Ο ΑΓΙΟΣ ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ, ΟΜΙΛΙΑ ΕΙΣ ΤΟΝ ΠΡΩΤΟΝ ΨΑΛΜΟΝ / HOMILIA IN PSALMUM PRIMUM** (*Omilia la Psalmul I*), în P.G., tomul 29, col. 209-228.
15. **Sfântul Ioan Damaschin, Dogmatica**, Trad. rom. de pr. prof. Dumitru Fecioru, Ediția a III-a, București, Editura Scripta, 1993.

16. **Sfântul Vasile cel Mare**, *Omilia la Psalmul I*, în colecția „Părinți și scriitori bisericești”, vol. 17, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1986.
17. **Alexe, Pr. Prof. Ștefan**, *Contribuția Sfântului Ioan Damaschin la sistematizarea învățaturii Ortodoxe*, în „*Ortodoxia*”, Revista Patriarhiei Române, Anul XXXVI, nr. 1, Ianuarie-Martie, 1984.
18. **Chițescu, Prof. N. / Todoran, Pr. Prof. Isidor / Petreună, Pr. Prof. I.**, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Manual pentru Institutele Teologice, Ediția I, Vol. I, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1958.
19. **Coniaris, A.M.**, *Taina Persoanei – calea către Dumnezeu*, Trad. rom. de Diana Potlog, București, Editura Σοφία, 2002.
20. **Daniil de la Rarău, Ierom.**, *Taina Sfintei Cruci*, în colecția „*Caietele Preacuviosului Părinte Daniil de la Rarău (Sandu Tudor)*”, Vol. III, București, Editura Christiana, 2001.
21. **Davis, Stephen T.**, *Perichoretic monotheism: a defense of a social theory of the Trinity*, în colecția „*Studies in Philosophy and Religion*”, Vol. 24: „*The Trinity: East / West dialogue*”, Edited by Melville Y. Stewart, Dordrecht (The Netherlands), Kluwer Academic Publishers, 2003.
22. **Denzinger, Dr. Henricus**, *Enchiridion Symbolorum et Definitionum*, Wirceburgi, Sumptibus Stahelianis, Typis F.E. Thein, 1854.
23. **Gregoire, Jose**, *La relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de Jean de Damas*, în „*Revue d'Histoire ecclésiastique*”, Anul LXIV, nr. 3-4, Louvain, 1969.
24. **Haag, Eugène**, *Histoire des Dogmes Chrétiens*, 2^e Édition revue et augmentée, 1^{re} partie: *Histoire générale*; Seconde partie: *Histoire speciale*, Paris, Libraire-Éditeur Joël Cherbuliez, Tipographie de A.Moulin, 1862.
25. **Haddad, Rachid**, *La Trinité Divine chez les théologiens arabes (750-1050)*, Collection: Beauchesene religions – dirigée par Charles Kannengiesser, Vol. 15, Paris, Éditeur Beauchesene, 1985.
26. **Macarie De Vinnitza, P.S. Episcop Dr.**, *Théologie Dogmatique Orthodoxe*, Traduite par un russe, Tome Premier, Paris, Librairie de Joel Cherbuliez, Typographie de Firmin Didot frères, 1859.
27. **Matsoukas, Nikolaos**, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Vol. IV: *Demonologia*, Trad. rom. de pr. prof. dr. Constantin Coman și pr. drd. Cristian-Emil Chivu, București, Editura Bizantină, 2002.

28. **Meyendorff, John**, *Teologia bizantină*, Trad. rom. de pr. conf. dr. Alexandru I. Stan, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996.
29. **Mortimer, Dr. Arfred G.**, *The Creeds. An historical and doctrinal exposition of the Apostles, Nicene, and Athanasian Creeds*, London – New York – Bombay, Longmans Greene & CO., Printed by T. and A. Constable (Edinburgh), 1902.
30. **Oros, Pr. Dr. Mircea**, *Valoarea și semnificația teologică a imnelor liturgice din Triod*, Cluj-Napoca, Editura Casa Cărții de Știință, 2007.
31. **Plămădeală, Î.P.S. Dr. Antonie**, *Vocație și misiune creștină în vremea noastră*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Eparhiale, 1984.
32. **Remete, Pr. Lect. George**, *Dogmatica Ortodoxă*, Manual pentru Seminariile Teologice, Alba Iulia, Editura Episcopiei Ortodoxe, 1997.
33. **Sophocles, E.A.**, *A glossary of later and byzantine greek*, în colecția: „*Memoirs of the American Academy of Arts and Sciences*”, Vol. VII, New Series, Cambridge and Boston, Printed to the University, 1860.
34. **Torre, Michael D.**, *Saint John Damascene and Saint Thomas Aquinas On the Eternal Procession of The Holy Spirit*, în „*Saint Vladimir's Theological Quarterly*”, Vol. 38, nr. 3, 1994.
35. **Vasile al Oradiei, P.S. Episcop / Călugăr, Pr. Prof. Dumitru / Deheleanu, Pr. Prof. P. / Radu, Pr. Prof. Dumitru**, *Carte de învățătură creștină ortodoxă*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978.

THEOLOGIA OECUMENICA

CARTA DREPTURILOR FAMILIEI

După o traducere de
Mariana Ghergu

DREPTURI ȘI DATORII ALE FAMILIEI
în Carta din anul 1983 și în Alianța din anul 1993
Introducere de **Giorgio Campanini**¹

Introducere

În slujba altora

La zece ani de la publicarea sa, *Carta drepturilor familiei*, promulgată de Sfântul Scaun la 25 noiembrie 1983, se dovedește un document încă actual. Pentru anumite direcții este chiar mai actual decât atunci când a fost publicat. Rațiunile acestei actualități trebuie căutate nu numai în conținutul obiectiv al documentului, dar, mai ales, în situația familiei astăzi, în lume.

O familie în tranziție

Între anii 1983 și 1993 s-au ivit unele fenomene care, în acel moment latente, au fost puse ulterior în plină lumină de schimbările intervenite în sfera vieții familiale.

În toată lumea s-a înregistrat, într-adevăr, un complex proces de modernizare a familiei, care a acoperit până mai ieri mai multe zone caracterizate de persistența modelelor tradiționale, fie în ceea ce privește raportul bărbat-femeie, fie în ceea ce privește relațiile dintre generații și, în mod special, cele dintre părinți și fii. Vechea familie lărgită este aproape pretutindeni intrată în

¹Giorgio Campanini a fost profesor docent de sociologie a familiei pe lângă Universitatea din Parma, Italia. În ultimii ani și-a îndreptat cercetările sale spre gândirea politică creștină de la '800 la '900 și spre tema familiei, publicând articole în revistele de specialitate din străinătate și diferite volume publicate.

criză, iar mișcarea dificilă și obositoare pentru revendicarea egalității dintre bărbat și femeie a făcut pași semnificativi înainte, chiar dacă nu peste tot și nici cu aceeași intensitate.

Nu modelul occidental s-a impus (însăși monogamia este departe de a se fi impus în toate culturile). Dar este în mod cert o nouă ordine a vieții de familie care s-a conturat ca rezultat mai mult decât al bunăstării economice (în multe țări încă himerică și chiar contrazisă de regrese îngrijorătoare), al penetrării mijloacelor moderne de comunicare în masă, purtătoare, chiar și în țările îndepărtate, a stilurilor de viață care, de-a lungul timpului, au sfârșit prin a-și lăsa amprenta și asupra realităților familiale îndepărtate de experiența istorică a Occidentului.

În acest context, un document ca această Cartă se dovedește necesar chiar și acolo unde creștinii sunt minoritari, dar ei pot să fie un prețios punct de orientare pentru instaurarea raporturilor autentic umane în interiorul realităților familiale care apar mai puțin credibile, mai ales în ochii noilor generații. Două treimi dintre oameni sunt în căutarea unor noi stiluri de viață și a unor noi „identități familiale”, iar *Carta drepturilor familiei* poate oferi chiar și necreștinilor importante puncte de orientare.

În ceea ce privește țările occidentale – cărora în mod predominant li se adresează acest document, deoarece aici discursul asupra drepturilor individuale și sociale a fost de fapt mai dezvoltat – Carta înfruntă, cel puțin indirect, unele probleme mai complicate ale acelei tranziții actuale: dacă sunt îndepărtate schimbările care au dus de la familia lărgită la familia restrânsă, totuși multe probleme rămân deschise, iar documentul oferă importante elemente de soluționare a lor. Este vorba, în special: de dificilul acord al protecției drepturilor individuale cu obligația morală și socială a solidarității (*Preambul E*); de apelul către puterile publice pentru a ocroti prin fapte și prin intervenții oportune de politică socială, dreptul la căsătorie (art. 1); de sublinierea principiului respectului pentru viață, împotriva „oricărei manipulări experimentale sau exploatarea embrionului uman” (art. 4).

Este vorba despre o serie de principii și, într-un mod oarecare, de criterii de acțiune susceptibile de implicații importante chiar în ordinea alegerilor viitoare pe care legislatorul va trebui să le efectueze.

Unele sublinieri

Cu referire la contextul nostru specific, unele aspecte din această Cartă merită să fie subliniate. În special temele care formează obiectul articolelor 5 și 9. La articolul 5 al Cartei sunt enunțate unele drepturi fundamentale ale părinților.

Drepturi care, trebuie s-o recunoaștem, au fost ignorate în mare măsură chiar și în țări precum Italia, pentru unele aspecte mereu prioritare. Se face aluzie aici în mod special la „dreptul de a alege în mod liber școli ori alte mijloace necesare pentru educarea fiilor lor în conformitate cu propriile lor convingeri”, evitându-se de a li se imputa – drept efect al privilegiilor acordate școlii de stat – „cheltuieli suplimentare care să împiedice sau să limiteze în mod nedrept exercitarea acestei libertăți”; de asemenea, dreptul de „a pretinde ca mijloacele de comunicare socială să fie instrumente pozitive pentru construirea unei societăți care să consolideze valorile fundamentale ale familiei”, ocrotind-o „de efectele negative și de abuzurile mass-mediei”. Dacă se ia în considerare condiția în care se află acum școala nonstatală și totalitatea mesajelor propuse de televiziunea publică și privată, trebuie să se constate că acest dublu apel apare, printre altele, ca inoportun.

Nu mai puțin importante și, prin urmare, meritorii de a fi propuse din nou cu curaj și coerență mai ales în măsura în care viața publică este de inspirație creștină, sunt indicațiile pe care Carta le furnizează, la articolul 9, în problemele politico-sociale în favoarea familiei. Nu este în mod efectiv operant principiul conform căruia trebuie să se evite de a se penaliza din punct de vedere fiscal familia, nici legislația nu protejează în mod adecvat familia ca și comunitate (și nu numai ca grup de indivizi), nici nu se deschid spre familie formele efective și practicabile de participare la deciziile care o privesc.

Un document utopic?

Dacă bilanțul din acești zece ani este fără îndoială pozitiv în ceea ce privește familia italiană – totuși printre cele mai profunde valori care se referă la tradiția creștină, operante împreună într-un contest de democrație avansată și de răspândire, chiar dacă nu generalizată, a bunăstării economice – n-am putea întreba ce impact ar avea Carta în realitățile familiale caracterizate încă de o persistentă poligamie, de dramatice neegalități între bărbat și femeie, de condiții de viață subumane.

Riscul ca această Cartă și alte documente la fel de importante elaborate de Sfântul Scaun, plecând chiar de la enciclicele pontificale, să prezinte caractere accentuate de abstracție și deci de impracticabilitate este real. Este, din păcate, o dramatică distanță, chiar și în țările cu cea mai veche tradiție creștină, între a fi și a trebui să fii. Pentru aceasta, apeluri ca acelea cuprinse în *Carta drepturilor familiei* sunt pur și simplu exerciții retorice sau, mai rău, luări de poziție declamatorii. Istoria oamenilor, cu toate acestea, merge înainte și acea atitudine de simpatie substanțială, care cu 30 de ani o propunea constituția pastorală asupra

Bisericii în lumea contemporană, *Gaudium et spes*, credincioșilor în înaintarea lor în timp este mereu o „constantă” a angajamentului creștinilor care doresc să fie fideli în același timp Cuvântului lui Dumnezeu și cuvântului omului.

Dacă este vorba despre utopie, aceasta este în sensul profund al cuvântului, ca indicație despre *ceea ce nu este încă, dar ar putea să fie*, și lucrul acesta va fi numai cu condiția ca toți creștinii să știe să împlinească până la capăt partea lor, fie asumându-și direct responsabilități politice și sociale, fie formând o opinie publică favorabilă, fie edificând structuri familiale corespunzătoare liniei indicate în această Cartă, în interiorul căreia drepturile și datoriile fiecărei persoane să fie armonios alcătuite între ele.

În acest sens, dacă nu este poate un document în totalitate pentru *astăzi*, *Carta drepturilor familiei* ar putea fi un pentru *mâine*: ea indică unele criterii fundamentale, pentru construirea unei societăți mai juste, în interiorul căreia familia poate să-și vadă recunoscută și pusă în valoare propria identitate nu numai în planul vieții private, dar și în acela al alegerilor comunității în privința marilor probleme de politică socială și legislativă, în mare parte încă nerezolvate, care se pun și se vor pune într-o societate civilă chemată să se măsoare cu realitățile familiei și nu să le ignore, ori, mai rău, să le distrugă.

De la înstrăinare la împărtășire

O ultimă notă care nu este inoportună, cu privire la atitudinea pretențioasă și la limita aproape obsesivă, la interesul Bisericii Catolice pentru problemele care au legătură cu familia: ca și cum în acest mod Biserica ar intra în sfera privată și ar sfârși prin ocuparea unui teren care nu-i aparține.

Biserica nu intenționează să se substituie familiei – la a cărei inventivitate și creativitate face chiar apel -, dar vrea să fie într-un anumit mod inima ei profundă. Nu impune familiilor, din exterior, o doctrină, dar le revelează pe ele însele, le ajută – cum se exprimă Ioan Paul al II-lea în **Familiaris consortio** – de „a deveni ceea ce sunt”. Paradoxul numai aparent este acesta: din moment ce familia este, în mod intrinsec și structural, dotată cu imense potențialități, dar în același timp este împiedicată să le realizeze și să le dezvolte de o serie de condiții negative care se exercită asupra ei. A lumina drumul familiei, a-i arăta sferele în care ea trebuie să-și exprime capacitatea sa autonomă de prezență, a o pune în gardă împotriva pericolelor cu care se poate întâlni în drumul său, toate acestea nu înseamnă pretenția de a interveni în viața internă a familiei, ci exprimă mai curând o aspirație la slujire.

Biserica nu este străină de viața și de destinul familiei, ci le împărtășește și se face „însoțitoarea” activă a acestei mici comunități care înaintează cu greu în

istorie. De altfel, familia nu este numai o realitate umană dar, în mod misterios, chiar „misterul mântuirii” și atunci când este în joc mântuirea ființelor umane – care trece mereu, într-un anumit mod, prin nodul crucial al iubirii și al paternității–maternității, al fidelității și al slujirii, al reciprocității și al ajutorului reciproc, al integrării și al solidarității între diversele generații – acolo unde nu întotdeauna Biserica poate fi prezentă, într-un stil făcut nu din înstrăinare, ci din împărtășire. *Carta drepturilor familiei* în acest sens, nu este altceva decât un moment al eternului drum al Bisericii pe cărările istoriei umane. (Giorgio Campanini).

Documente

1. Prezentare

Carta drepturilor familiei își are originile în cererea formulată de sinodul episcopilor ținut la Roma în anul 1980 pe tema „Datorii ale familiei creștine în lumea de astăzi” (cf. „Propositio”, nr. 42).

Sanctitatea sa papa Ioan Paul al II-lea, în exortația apostolică *Familiaris consortio* (nr. 46), primește cererea sinodului și angajează Sfântul Scaun să pregătească o *Cartă a drepturilor familiei* care să fie prezentată mediilor și autorităților interesate.

Este important să se înțeleagă în mod corect natura și stilul acestei Carte așa cum este ea prezentată acum.

Documentul nu este o expunere de teologie dogmatică și morală asupra căsătoriei și a familiei, deși el reflectă gândirea Bisericii în domeniu. Nici nu este un codice de conduită pentru persoanele sau instituțiile interesate în această problemă. Carta diferă și de o simplă declarație de principii teoretice privind familia. Ea intenționează, mai curând, să prezinte tuturor contemporanilor noștri, fie că sunt creștini sau nu, o formulare – cea mai completă și mai ordonată posibil – a drepturilor fundamentale inerente acelei societăți naturale și universale care este familia.

Drepturile enunțate în Cartă sunt manifestate în conștiința ființei umane și în valorile comune ale întregii umanități. Viziunea creștină este prezentă în această Cartă ca o lumină a revelației divine care iluminează realitatea naturală a familiei. Aceste drepturi izvorăsc, într-o ultimă analiză, din acea lege care este înscrisă de Creator în inima fiecărei ființe umane. Societatea este chemată să apere aceste drepturi de diverse încălcări, să le respecte și să le promoveze în totalitatea conținutului lor.

Drepturile propuse trebuie să fie înțelese conform caracterului specific al

unei „Carte”. În unele cazuri ele enunță adevărate și proprii norme angajate în mod juridic; în alte cazuri exprimă postulate și principii fundamentale pentru o legislație de îndeplinit și pentru dezvoltarea politicii familiale. În toate cazurile, ele sunt un apel profetic în favoarea instituției familiale, care trebuie să fie respectată și apărată de toate uzurpările.

De altfel, aproape toate aceste drepturi se pot găsi și în alte documente, atât ale Bisericii cât și ale comunității internaționale. Prezenta Cartă își propune să le elaboreze ulterior, să le precizeze cu o mai mare claritate și să le adune într-o prezentare organică, ordonată și sistematică. Anexate la text sunt indicațiile din „izvoare și referințe”, din care au fost extrase unele formulări.

Carta drepturilor familiei este acum prezentată de Sfântul Scaun, organul central și suprem al guvernului Bisericii Catolice. Documentul este îmbogățit de abundente observații și sugestii primite ca răspuns la o amplă consultare a conferințelor episcopale ale întregii Biserici ca și a experților în materie, reprezentanți ai diverselor culturi. Carta se adresează în principal guvernelor. Cu scopul de a reafirma, pentru binele societății, conștiința comună a drepturilor esențiale ale familiei, Carta oferă tuturor celor care împărtășesc responsabilitatea pentru binele comun un model și un punct de orientare pentru elaborarea unei legislații și a unei politici a familiei, și un ghid pentru programele de acțiune. În același timp Sfântul Scaun propune cu încredere acest document atenției organizațiilor internaționale interguvernamentale care, în virtutea competenței lor și a grijii pentru apărarea și promovarea drepturilor umane, nu pot să ignore sau să permită violarea drepturilor fundamentale ale familiei.

Carta se adresează în mod natural chiar familiilor înseși: ea intenționează să consolideze în ele conștiința rolului de neînlocuit și a poziției familiei; sugerează familiilor să se unească în apărarea și în promovarea drepturilor lor; încurajează familiile la îndeplinirea datoriilor lor în așa fel încât rolul familiei să poată deveni tot mai clar apreciat și recunoscut în lumea de astăzi.

Carta se adresează, în sfârșit, tuturor bărbaților și femeilor cu scopul de a se angaja să facă tot ce este posibil pentru a asigura ca drepturile familiei să fie protejate și ca instituția familiei să fie întărită pentru binele întregii umanități, astăzi și în viitor.

Sfântul Scaun, în prezentarea acestei Carte, dorită de către reprezentanții episcopatului din toată lumea, adresează un apel tuturor membrilor și instituțiilor Bisericii de a mărturisi cu claritate convingerile lor creștine cu privire la misiunea de neînlocuit a familiei și de a se îngriji ca familiile și părinții să primească susținerea necesară și încurajarea pentru a îndeplini această sarcină încredințată lor de Dumnezeu.

Preambul

Considerăm că:

a) drepturile persoanei, chiar dacă se exprimă ca drepturi ale individului, au o fundamentală dimensiune socială, care găsește în familie expresia sa naturală și vitală;

b) familia este fondată pe căsătorie, unire intimă de viață în complementaritatea dintre un bărbat și o femeie, care se constituie ca o legătură indisolubilă a căsătoriei în mod liber încheiată și exprimată public, și este deschisă la transmiterea vieții;

c) căsătoria este instituția naturală căreia îi este încredințată într-o manieră exclusivă misiunea transmiterii vieții;

d) familia, societatea naturală, este anterioară statului și oricărei alte comunități și posedă drepturi proprii, care sunt inalienabile;

e) familia constituie, mai mult decât un simplu nucleu juridic, social și economic, o comunitate de iubire și de solidaritate, care este în mod unic adaptată la învățarea și transmiterea valorilor culturale, etice, sociale, spirituale și religioase, esențiale pentru dezvoltarea și bunăstarea propriilor membri ai societății;

f) familia este locul în care diverse generații se întâlnesc și se ajută reciproc pentru a crește în cunoașterea umană și pentru a armoniza drepturile individului cu alte cereri ale vieții sociale;

g) familia și societatea, care sunt reciproc legate prin legături vitale și organice, au o funcție complementară în apărarea și în progresul binelui umanității și al fiecărei persoane;

h) experiența diverselor culturi de-a lungul istoriei a arătat cât este de necesar pentru societate să recunoască și să apere instituția familială;

i) societatea și în special statul și organizațiile internaționale, trebuie să protejeze familia cu măsuri cu caracterului politic, economic, social și juridic, cu scopul de a consolida unitatea și stabilitatea familiei în așa fel încât ea să poată să-și exercite funcția sa specifică;

j) drepturile, necesitățile fundamentale, bunăstarea și valorile familiei, chiar dacă sunt în mod progresiv apărate în unele cazuri, sunt adesea ignorate și nu rareori subminate de legi, instituții și programe socio-economice;

k) multe familii sunt constrânse să trăiască în situații de sărăcie care le împiedică să-și desfășoare propriul rol cu demnitate;

l) Biserica Catolică, conștientă că binele persoanei, al societății și al Bisericii însuși trece prin viața de familie, a reținut ca parte a misiunii sale de a

proclama tuturor planul lui Dumnezeu înscris în natura umană cu privire la căsătorie și la familie, de a promova aceste două instituții și de a le apăra împotriva tuturor celor care le atacă;

m) sinodul episcopilor, celebrat în anul 1980, anunță în mod explicit că a fost redactată și va ajunge la toți cei interesați o *Cartă a drepturilor familiei*;

Sfântul Scaun, după ce a consultat conferințele episcopale, prezintă acum această *Cartă a drepturilor familiei* și face apel la toate statele, organizațiile internaționale și la toate instituțiile și persoanele interesate, pentru a respecta aceste drepturi și pentru a asigura recunoașterea lor efectivă și observarea lor.

Articolul 1

Fiecare persoană are dreptul la libera alegere a propriului statut de viață, și prin aceasta să se căsătorească și să formeze o familie, să rămână celibatară sau necăsătorită.

a) Fiecare bărbat și fiecare femeie, care a ajuns la vârsta căsătoriei și are capacitatea necesară pentru aceasta, are dreptul de a se căsători și de a forma o familie, fără nici o discriminare; restricții legale în exercitarea acestui drept, atât cu caracter permanent cât și temporar, pot fi introduse numai când sunt cerute de exigențe grave și obiective ale însăși instituției matrimoniale și ale relevanței sale sociale și publice; trebuie în fiecare caz să se respecte demnitatea și drepturile fundamentale ale persoanei.

b) Cei care doresc să se căsătorească și să formeze o familie au dreptul să aștepte de la societate acele condiții morale, educative, sociale și economice care să facă posibilă exercitarea dreptului lor de a se căsători în deplină maturitate și responsabilitate.

c) Valoarea instituțională a căsătoriei trebuie să fie susținută de autoritățile publice: situația cuplurilor necăsătorite nu trebuie să fie pusă pe același plan cu căsătoria încheiată cu forme legale.

Articolul 2

Căsătoria nu poate fi încheiată dacă nu exprimă liberul și deplinul consens al soților exprimat în mod legal.

a) Ținând în respectul datorat rolul tradițional al familiilor, în anumite culturi, pentru a călăuzi decizia fiilor lor, orice presiune care împiedică alegerea unei persoane potrivite ca soț sau ca soție trebuie să fie evitată.

b) Viitorii soți au dreptul la libertatea lor religioasă. De aceea a impune ca prealabilă condiție pentru căsătorie refuzul credinței sau o profesiune de credință,

care ar fi contrară propriei conștiințe, constituie o încălcare a acestui drept.

c) Soții, prin complementaritatea naturală care există între bărbat și femeie, se bucură de aceeași demnitate și de drepturi egale cu privire la căsătorie.

Articolul 3

Soții au dreptul inalienabil de a constitui o familie și de a decide cu privire la intervalul dintre nașteri și numărul de fii pe care să-i aibă, luând în mod deplin în considerație datoriile lor față de ei înșiși, față de fii deja născuți, familia și societatea, într-o justă ierarhie a valorilor și în conformitate cu ordinea morală obiectivă care exclude recurgerea la contracepție, sterilizare și avort.

a) Activitățile autorităților publice și ale organizațiilor private, care tentează printr-un mod oarecare să limiteze libertatea cuplului în a decide numărul copiilor lor constituie o gravă ofensă împotriva demnității umane și împotriva justiției.

b) În relațiile internaționale, ajutorul economic pentru dezvoltarea popoarelor nu trebuie să fie condiționat de acceptarea unui program de contracepție, sterilizare sau avort.

c) Familia are dreptul la asistență din partea societății în ceea ce privește datoriile sale cu referire la procrearea și educarea fiilor. Cuplurile căsătorite, având o familie numeroasă, au dreptul la un ajutor potrivit și nu trebuie să fie supuse discriminării.

Articolul 4

Viața umană trebuie să fie respectată și protejată în mod absolut încă din momentul concepției ei.

a) Avortul este o directă încălcare a dreptului fundamental la viață a ființei umane.

b) Respectul pentru demnitatea ființei umane exclude orice manipulare experimentală sau exploatare a embrionului uman.

c) Toate intervențiile asupra patrimoniului genetic al persoanei umane, care nu au ca scop corectarea anomaliilor, constituie o încălcare a dreptului la integritatea fizică și împiedică binele familiei.

d) Fiii, atât înainte cât și după naștere, au dreptul la protecție și asistență specială, cum au și mamele, atât în timpul sarcinii cât și după naștere, pentru o anumită perioadă.

e) Toți fiii, atât cei născuți în familii căsătorite cât și în afara căsătoriei, se bucură de același drept al protecției sociale, în vederea dezvoltării lor personale și

integrale.

f) Orfanii sau copiii privați de asistența părinților sau a tutorilor trebuie să primească o protecție specială din partea societății. Statul, în ceea ce privește încredințarea sau adopția, trebuie să prevadă o legislație care să faciliteze familiile capabile să primească în casele lor copii care au nevoie de o asistență permanentă sau temporară și care, în același timp, să respecte drepturile naturale ale părinților.

g) Copiii care sunt handicapați au dreptul de a găsi în casă sau în școală un mediu adaptat dezvoltării lor umane.

Articolul 5

Dând viață copiilor lor, părinții au originarul, principalul și inalienabilul drept de a-i educa; ei trebuie pentru aceasta să fie recunoscuți ca primii și principalii educatori ai fiilor lor.

a) Părinții au dreptul să-i educe pe fii lor în conformitate cu convingerile lor morale și religioase, luând în considerare tradițiile culturale ale familiei care favorizează binele și demnitatea copilului; ei trebuie, pe lângă aceasta, să primească din partea societății ajutorul și asistența necesare pentru a desfășura în mod convenabil rolul lor educativ.

b) Părinții au dreptul de a alege liber școlile sau alte mijloace necesare pentru educarea fiilor lor în conformitate cu convingerile lor. Autoritățile publice trebuie să facă astfel ca ajutoarele publice să fie alocate în maniera în care părinții să fie într-adevăr liberi în exercitarea acestui drept, fără să întâlnească obstacole nedrepte. Nu trebuie să fie constrânși părinții să facă, direct sau indirect, cheltuieli suplimentare, care să împiedice sau să limiteze în mod nedrept exercitarea acestei libertăți.

c) Părinții au dreptul de a obține ca fiii lor să nu fie constrânși să frecventeze școlile care nu sunt în armonie cu propriile lor convingeri morale și religioase. În special educația sexuală – care este un drept fundamental al părinților – trebuie să fie realizată sub atenta lor îndrumare, fie în casă, fie în centrele educative alese și controlate de ei.

d) Drepturile părinților sunt încălcate ori de câte ori se impune de către stat un sistem obligatoriu de educație, din care să fie exclusă orice formare religioasă.

e) Dreptul principal al părinților de a-și educa proprii fii trebuie să fie susținut prin toate formele de colaborare dintre părinți, educatori și autoritățile școlare, și, în special, prin formele de participare cunoscute prin a exprima opinia cetățenilor în funcționarea școlilor și în formularea și aplicarea politicii educative.

f) Familia are dreptul de a pretinde ca mijloacele de comunicare socială să

fie instrumente pozitive pentru construirea unei societăți care să consolideze valorile fundamentale ale familiei. În același timp familia are dreptul de a fi în mod adecvat protejată, în special cu privire la membrii săi mai tineri, de efectele negative și de abuzurile *mass-mediei*.

Articolul 6

Familia are dreptul de a exista și de a progresa ca familie.

a) Autoritățile publice trebuie să respecte și să promoveze demnitatea, legitima independență, intimitatea, integritatea și stabilitatea oricărei familii.

b) Divorțul atacă însăși instituția căsătoriei și a familiei.

c) Sistemul familiei lărgite, acolo unde există, trebuie să fie stimat și ajutat în împlinirea mereu mai bună a rolului său tradițional de solidaritate și de asistență mutuală, și în respectarea, în același timp, a drepturilor familiei restrânse și a demnității personale a fiecărui membru.

Articolul 7

Orice familie are dreptul de a trăi liber propria viață religioasă domestică sub îndrumarea părinților, așa cum are dreptul de a profesa în mod public și de a răspândi credința, de a lua parte la cultul public și de a alege în mod liber programele de instruire religioasă fără a suferi discriminări.

Articolul 8

Familia are dreptul de a exercita funcția sa socială și politică în construirea societății.

a) Familiile au dreptul de a forma asociații cu alte familii și instituții, pentru a desfășura rolul familiei în mod convenabil și efectiv, ca și pentru a proteja drepturile, a promova binele și a reprezenta interesele familiei.

b) Pe plan economic, social, juridic și cultural trebuie să fie recunoscut rolul legitim al familiilor și al asociațiilor familiale în elaborarea și actualizarea programelor care interesează viața de familie.

Articolul 9

Familiile au dreptul de a putea conta pe o adecvată politică familială din partea autorităților publice în domeniile juridic, economic, social și fiscal, fără discriminări de nici un fel.

a) Familiile au dreptul la condiții economice care să le asigure un nivel de viață potrivit demnității și dezvoltării lor depline. Nu trebuie să fie împiedicate de a obține și de a păstra proprietățile private care pot favoriza o viață familială

stabilă; legile privind moștenirea sau transmiterea proprietății trebuie să respecte nevoile și drepturile membrilor familiei.

b) Familiile au dreptul la măsuri în mediul social care să ia în considerare nevoile lor, în special în cazul de moarte prematură al unuia sau a ambilor soți, de abandon al unuia dintre soți, de accident, de boală sau de invaliditate, în caz de șomaj și ori de câte ori familia are de susținut poveri extraordinare în favoarea membrilor săi din motive de bătrânețe, de handicapuri fizice sau mentale sau de educație a copiilor.

c) Bătrânii au dreptul de a găsi în interiorul propriei familii sau, când acest lucru nu este posibil, în instituții adecvate, un mediu care să le permită să-și petreacă bătrânețea în liniște, promovând acele activități care sunt compatibile cu vârsta lor, ajutându-i să participe la viața socială.

d) Drepturile și necesitățile familiei și în special valoarea unității sale trebuie să fie luate în considerație în politica și în legislația penală, în așa fel încât deținutul să rămână în contact cu propria familie și aceasta să fie susținută adecvat în perioada de detenție.

Articolul 10

Familiile au dreptul la o ordine socială și economică în care organizarea muncii să permită membrilor să trăiască împreună și nu să obstaculeze unitatea, bunăstarea, sănătatea și stabilitatea familiei, oferind chiar posibilitatea unei recreări sănătoase.

a) Remunerarea muncii trebuie să fie suficientă pentru fondarea și menținerea unei familii cu demnitate, fie printr-un salariu convenabil, numit „salariu familial”, fie prin alte măsuri sociale, precum indemnizațiile familiale sau remunerarea muncii casnice a unuia dintre părinți; ar trebui să fie în așa fel încât mamele să nu fie obligate să lucreze în afara casei în detrimentul vieții familiale și, în special în detrimentul educației fiilor.

b) Munca în casă a mamei trebuie să fie recunoscută și respectată pentru valoarea sa în raport cu familia și societatea.

Articolul 11

Familia are dreptul la o locuință decentă, adaptată pentru viața de familie și proporționată cu numărul de membri, într-un loc care să prevadă serviciile de bază pentru viața familiei și a comunității.

Articolul 12

Familiile migranților au dreptul la aceeași protecție ca aceea acordată altor

familii.

a) Familiile imigranților au dreptul la respect pentru propria cultură și la a primi sprijin și asistență pentru integrarea lor în comunitatea la care aduc propria lor contribuție.

b) Muncitorii emigranți au dreptul de a vedea propria familie unită cât mai curând posibil.

c) Refugiații au dreptul la asistență din partea autorităților publice și a organizațiilor internaționale care să faciliteze reunirea familiilor lor.

*Prezentat jurnaliștilor în Sala de Presă a Sfântului Scaun
în 24 noiembrie 1983.*

Note

- a) *Rerum novarum*, 9; *Gaudium et spes*, 24.
- b) *Pacem in terris*, partea I; *Gaudium et spes*, 48 și 50; *Familiaris consortio*, 19; *Codex iuris canonici*, 1056.
- c) *Gaudium et spes*, 50; *Humanae vitae*, 12; *Familiaris consortio*, 28.
- d) *Rerum novarum*, 9 și 10; *Familiaris consortio*, 45.
- e) *Familiaris consortio*, 43.
- f) *Gaudium et spes*, 52; *Familiaris consortio*, 21.
- g) *Gaudium et spes*, 52; *Familiaris consortio*, 42 și 45.
- i) *Familiaris consortio*, 45.
- j) *Familiaris consortio*, 46.
- k) *Familiaris consortio*, 6 și 77.
- l) *Familiaris consortio*, 3 și 46.
- m) *Familiaris consortio*, 46.

Articolul 1

Rerum novarum, 9; *Pacem in terris*, partea I; *Gaudium et spes*, 26; *Declarația universală a drepturilor omului*, 16,1.

- a) *Codex iuris canonici*, 1058 și 1077; *Declarația universală*, 16,1.
- b) *Gaudium et spes*, 52; *Familiaris consortio*, 81.
- c) *Gaudium et spes*, 52; *Familiaris consortio*, 81 și 82.

Articolul 2

Gaudium et spes, 52; *Codex iuris canonici*, 1057,1; *Declarația universală*, 16,2.

- a) *Gaudium et spes*, 52.
- b) *Dignitatis humanae*, 6.

c) *Gaudium et spes*, 49; *Familiaris consortio*, 19 și 22; *Codex iuris canonici*, 1135; *Declarația universală*, 16,1.

Articolul 3

Populorum progressio, 37; *Gaudium et spes*, 50 și 87; *Humanae vitae*, 10; *Familiaris consortio*, 30 și 46.

a) *Familiaris consortio*, 30.

b) *Familiaris consortio*, 30.

c) *Gaudium et spes*, 50.

Articolul 4

Gaudium et spes, 51; *Familiaris consortio*, 26.

a) *Humanae vitae*, 14. *Sfânta Congregație pentru Doctrina Credinței, Declarația asupra avortului provocat*, 18 noiembrie 1974; *Familiaris consortio*, 30.

b) Papa Ioan Paul al II-lea, *Indirizzo alla pontifica Accademia delle Scienze*, 23 octombrie 1982.

c) *Declarația universală* 25,2; *Declarația asupra drepturilor copilului*, Preambul și 4.

d) *Declarația universală* 25,2.

e) *Familiaris consortio*, 41.

f) *Familiaris consortio*, 77.

Articolul 5

Divini illius magistri, 27-34; *Gravissimum educationis*, 3; *Familiaris consortio*, 36; *Codex iuris canonici*, 793 și 1136.

a) *Familiaris consortio*, 46.

b) *Gravissimum educationis*, 7; *Dignitatis humanae*, 5; Ioan Paul al II-lea, *Libertatea religioasă și actul final de la Helsinki* (Scrisoare către conducătorii de stat ai națiunilor care au semnat actul final de la Helsinki), 4b; *Familiaris consortio*, 40; *Codex iuris canonici*, 797.

c) *Dignitatis humanae*, 5; *Familiaris consortio*, 37 și 40.

d) *Dignitatis humanae*, 5; *Familiaris consortio* 40.

e) *Familiaris consortio*, 40; *Codex iuris canonici*, 96.

f) Papa Paul al VI-lea, *Mesaj pentru Cea de-a III-a Zi Mondială a Comunicațiilor Sociale*, 1969; *Familiaris consortio*, 76.

Articolul 6

Familiaris consortio, 46.

a) *Rerum novarum*, 10; *Familiaris consortio*, 46; *Convenția internațională asupra*

drepturilor civile și politice, 17.

b) *Gaudium et spes*, 48 și 50.

Articolul 7

Dignitatis humanae, 5; *Libertatea religioasă și actul final de la Helsinki*, 4b; *Convenția internațională asupra drepturilor civile și politice*, 18.

Articolul 8

Familiaris consortio, 44 și 48.

a) *Apostolicam actuositatem*, 11; *Familiaris consortio*, 46 și 72.

b) *Familiaris consortio*, 44 și 45.

Articolul 9

Laborem exercens, 10 și 19; *Familiaris consortio*, 45; *Declarația universală*, 16,3 și 22; *Convenția internațională asupra drepturilor economice, sociale și culturale*, 10,1.

a) *Mater et magistra*, partea a II-a; *Laborem exercens*, 10; *Familiaris consortio*, 45; *Declarația universală*, 22 și 25; *Convenția internațională asupra drepturilor economice, sociale și culturale*, 7, a, ii.

b) *Familiaris consortio*, 45 și 46; *Declarația universală*, 25,1; *Convenția internațională asupra drepturilor economice, sociale și culturale*, 9, 10,1 și 10,1.

c) *Gaudium et spes*, 52; *Familiaris consortio*, 27.

Articolul 10

Laborem exercens, 19; *Familiaris consortio*, 77; *Declarația universală*, 23,3.

a) *Laborem exercens*, 19; *Familiaris consortio*, 23 și 81.

b) *Familiaris consortio*, 23.

Articolul 11

Apostolicam actuositatem, 8; *Familiaris consortio*, 81; *Convenția internațională asupra drepturilor economice, sociale și culturale*, 11,1.

Articolul 12

Familiaris consortio, 77; *Carta socială europeană*, 19.

Colecția „Documente”

1. *Familiaris consortio*, Ioan Paul al II-lea

2. *Humanae vitae*, Paul al VI-lea
3. *Fides et ratio*, Ioan Paul al II-lea
4. *Incarnationis mysterium*, Ioan Paul al II-lea
5. *Scrisoare despre pelerinajul la locurile legate de istoria mântuirii*, Ioan Paul al II-lea
6. *Scrisoare către artiști*, Ioan Paul al II-lea
7. *Sanctuarul. Amintire, prezență și profeție a lui Dumnezeu cel viu*, Consiliul Pontifical pentru Pastorală Migranților și Itineranților
8. *Demnitatea persoanei în vârstă și misiunea sa în Biserică și în lume*, Consiliul Pontifical pentru Laici
9. *Pentru o pastorală a culturii*, Consiliul Pontifical pentru Cultură
10. *Scrisoare către bătrâni*, Ioan Paul al II-lea
11. *Pastores dabo vobis*, Ioan Paul al II-lea
12. *Preotul, învățător al cuvântului, ministru al sacramentelor și păstor al comunității pentru cel de-al treilea mileniu creștin*, Congregația pentru Cler
13. *Scrisoare către femei*, Ioan Paul al II-lea
14. *Memorie și reconciliere: Biserica și greșelile din trecut*, Comisia Teologică Internațională
15. *Mesajul de la Fatima*, Congregația pentru Doctrina Crediței
16. *Carta drepturilor familiei*, Sfântul Scaun

FAMILIARIS CONSORTIUM

Sanctitatea Sa, papa
Ioan Paul al II-lea¹
Vatican

Introducere

1. Biserica în serviciul familiei

Transformările ample, rapide și profunde ale societății și culturii au afectat familia în zilele noastre mai mult poate decât alte instituții. Multe familii trăiesc în aceeași situație, cu deplină fidelitate, acele valori spirituale care stau la baza instituției familiale. Altele plutesc în nesiguranță ori rătăcesc de la calea datoriilor lor, ori sunt, de-a dreptul străine și oarecum necunoscătoare ale semnificației vieții de familie și al adevărului sens al vieții conjugale și familiale. Altele împiedicate de diferite nedreptăți sociale nu pot să-și realizeze drepturile fundamentale. Biserica, conștientă că taina căsătoriei și familia constituie una din valorile cele mai prețioase ale omenirii, vrea să-și facă auzit glasul și-și oferă serviciile celor care, conștienți de valoarea căsătoriei și familiei, se străduiesc să realizeze cu fidelitate aceste valori în viața lor, precum și aceleora, care plutesc în nesiguranță și anxietate, caută adevărul, dar sunt împiedicați pe nedrept a trăi liber propriul proiect al familiei. Susținând pe cei dintâi, luminând și ajutându-i pe ceilalți, biserica oferă serviciile sale celor care sunt preocupați de destinul căsătoriei și al familiei².

În mod deosebit, biserica se adresează tinerilor care sunt gata de a începe drumul spre căsătorie și viața de familie, cu scopul de a le deschide noi orizonturi, ajutându-i să descopere, ajutându-i să descopere frumusețea și măreția chemării la dragoste și la slujirea vieții.

2. Sinodul episcopilor din anul 1980

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 cf. GS, 52.

Un semn al acestei profunde preocupări a bisericii pentru familie a fost ultimul Sinod al episcopilor, care s-a ținut la Roma între 26 septembrie și 26 octombrie 1980. Acest sinod a fost continuarea naturală a celor două precedente și anume³: familia creștină este, într-adevăr, prima comunitate creștină chemată să vestească Evanghelia persoanei umane în continuă dezvoltare și conduce această persoană, printr-o educație și cateheză progresivă, la deplina maturizare umană și creștină.

Nu numai atât, ultimul Sinod al episcopilor se leagă într-un anumit fel cu cel ce a dezbătut problema preoției sacramentale și promovarea dreptății în lumea contemporană. Fiind o comunitate educativă, familia creștină trebuie să-l ajute pe om să-și cunoască propria vocație și să-și asume rolul necesar pentru realizarea dreptății în lume, educându-l încă de la începutul vieții pentru realizarea unor relații interpersonale, bogate în dreptate și dragoste.

La încheierea lucrărilor, Părinții Sinodali mi-au prezentat o listă amplă de propuneri care cuprindea rodul reflecțiilor făcute în cursul intenselor zile de lucru și mi-au cerut cu un vot unanim să fiu interpretul lor, în fața omenirii, al preocupărilor arzătoare ale bisericii pentru familie și să dau indicațiile oportune pentru reînnoirea activității pastorale în acest sector fundamental al vieții umane și ecleziale.

Îndeplinind această îndatorire cu prezenta Exortatie, semn al grijii deosebite a misiunii apostolice încredințate, doresc să mulțumesc tuturor membrilor Sinodului pentru contribuția prețioasă de doctrină și experiență pe care mi-au dat-o, mai ales cu acele «Propositiones», al căror text îl încredințez Consiliului Pontifical pentru familie, dispunând ca studiul să fie aprofundat cu scopul de a valorifica orice aspect al bogățiilor pe care le conțin.

3. Bunul prețios al căsătoriei și familiei

Biserica, luminată de darul credinței care o face să cunoască întreg adevărul despre bunul prețios al căsătoriei și al familiei, precum și înțelesul lor adânc, simte încă o dată datoria grabnică de a vesti tuturor Evanghelia, adică «vestea cea bună», dar mai ales acelora care sunt chemați și se pregătesc pentru căsătorie, cât și tuturor soților și părinților întregii omeniri.

Biserica este profund convinsă că numai prin acceptarea Evangheliei se poate realiza pe deplin orice speranță pe care omul și-o pune legitim în căsătorie și familie.

³ cf. Ioan Paul PP. II, Omilia pentru deschiderea Celui de-al IV-lea Sinod al Episcopilor, 2(26 septembrie 1980); AAS 72(1980), 1008.

Voite de Dumnezeu prin însuși actul creației⁴, căsătoria și familia sunt destinate intrinsec spre a se realiza în Cristos⁵ și au nevoie de harul său spre a fi vindecate de rănilor păcatului⁶ și readuse la «începutul» lor⁷, adică la cunoașterea deplină și realizarea integrală a planului lui Dumnezeu.

Într-un moment istoric în care familia este supusă unor forțe care încearcă s-o distrugă sau s-o deformeze, biserica – conștientă de faptul că binele societății este intim legat de binele familiei⁸ – simte că datoria ei arzătoare și urgentă este de a vesti tuturor planul lui Dumnezeu despre căsătorie și familie, asigurându-i deplina vitalitate și promovarea umană și creștină, contribuind în felul acesta la reînnoirea societății și a poporului lui Dumnezeu.

Partea I Lumini și umbre în familia zilelor noastre

1. Necesitatea cunoașterii situației

Planul lui Dumnezeu despre căsătorie și familie privește pe bărbat și femeie în complexul existenței lor zilnice și în situații sociale și culturale bine determinate. Pentru aceasta, în îndeplinirea misiunii sale, biserica trebuie să cunoască situațiile în care se dezvoltă azi căsătoria și familia⁹.

Această cunoaștere este deci o exigență indispensabilă pentru opera de evanghelizare. Într-adevăr, biserica trebuie să vestească Evanghelia lui Isus Cristos, neschimbată și mereu nouă, familiilor noastre, legate de condițiile lumii în mijlocul căreia sunt chemate să primească și să realizeze planul lui Dumnezeu specific lor. Dar nu numai atât; chemările și ecurile Duhului Sfânt răsună chiar prin glasul evenimentelor istorice, iar biserica poate să fie condusă la înțelegerea mai profundă a tainei inepuizabile a căsătoriei și familiei, chiar de complexul situațiilor, de întrebările, neliniștile și speranțele tinerilor, ale soților și părinților zilelor noastre¹⁰.

La toate acestea trebuie adăugată o constatare deosebit de importantă

⁴ cf. *Gn* 1-2.

⁵ cf. *Ef* 5

⁶ cf. GS, 47; Ioan Paul PP. II, Scrisoarea *Appropinquet iam*, 1(15 august 1980): AAS 72(1980), 791.

⁷ cf. *Mt* 19,4.

⁸ cf. GS, 47.

⁹ cf. Ioan Paul PP. II, Discursul adresat Consiliului Secretariatului General al Sinodului Episcopilor (23 februarie 1980): *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III, 1(1980), 472-476.

¹⁰ cf. GS, 4.

pentru zilele noastre. Nu rareori bărbatului și femeii de azi, în căutarea sinceră și profundă a unui răspuns la problemele vieții lor matrimoniale și familiale, le sunt oferite viziuni și propuneri seducătoare, dar care compromit în diferite feluri adevărul și demnitatea persoanei umane. Adesea, această ofertă este făcută de organismul puternic și capilar al mijloacelor de informare și comunicare socială care subminează în mod subtil libertatea și capacitatea de judecare obiectivă a lucrurilor.

Mulți sunt conștienți deja de acest pericol în care se află persoana umană și lucrează pentru adevăr. Biserica, ajutată de discernământul Evangheliei, se unește cu aceștia punându-se în slujirea adevărului, a libertății și a demnității fiecărui bărbat și a fiecărei femei.

2. Discernământul Evangheliei

Discernământul bisericii devine ofertă de orientare pentru a fi salvat și realizat întregul adevăr și deplina demnitate a căsătoriei și a familiei.

El este realizat de sensul credinței¹¹, care este un dar pe care Duhul Sfânt îl dă tuturor credincioșilor¹², fiind deci opera întregii biserici, conform cu diversitatea diferitelor daruri și carisme care, împreună și conform responsabilității proprii fiecăruia, cooperează pentru o mai profundă înțelegere și actualizare a Cuvântului lui Dumnezeu. Deci biserica nu-și împlinește misiunea de pătrundere a înțelesului Evangheliei numai prin intermediul păstorilor bisericești care învață în numele și cu puterea lui Cristos, ci și prin laici: Cristos «îi investește de martori ai săi și-i umple cu sensul și cu darul cuvântului (*Fap* 2,17-18; *Ap* 19,10) pentru ca forța Evangheliei să strălucească în viața lor zilnică, familială și socială»¹³. Mai mult, datorită chemării lor deosebite, laicii au datoria specifică de a interpreta în lumina lui Cristos istoria acestei lumi, pentru că sunt chemați să lumineze și să dirijeze realitățile trecătoare după planul lui Dumnezeu Creator și Răscumpărător.

«Sensul supranatural al credinței»¹⁴ nu constă deci în mod necesar numai în consensul credincioșilor. Biserica, urmând pe Cristos, caută adevărul care nu coincide totdeauna cu părerile majorității. Ea ascultă conștiința, nu puterea și pentru aceasta apără pe cei săraci și disprețuiți. Biserica poate să aprecieze cercetările sociologice și statistice atunci când le consideră revelatoare pentru a

¹¹ cf. *LG*, 12.

¹² cf. *IIn* 2,20.

¹³ *LG*, 35.

¹⁴ cf. *LG*, 12; Sacra Congregație pentru Doctrina Credinței, Declarația *Mysterium Ecclesiae*, 2; *AAS* 65(1973), 398-400.

înțelege contextul istoric în care trebuie să se dezvolte acțiunea pastorală și pentru a cunoaște mai bine adevărul; dar numai aceste cercetări singure nu trebuie considerate ca o expresie a sensului credinței.

Misiunea ministerului apostolic este de a asigura permanența bisericii în adevărul lui Cristos și de a-l individualiza mereu tot mai profund. Pentru aceasta, păstorii bisericii trebuie să promoveze sensul credinței în toți credincioșii, să vegheze și să judece cu autoritate adevărul genuin al expresiilor, să-i educe pe cei ce cred spre o înțelegere mereu mai matură a Evangheliei¹⁵.

Soții și părinții pot și trebuie să-și ofere contribuția lor proprie și de neînlocuit, pentru elaborarea unei adânci pătrunderi a discernământului Evangheliei în diferite situații și culturi în care bărbatul și femeia trăiesc viața lor matrimonială și familială. În acest scop îi întărește carisma sau darul propriu, darul Sacramentului Căsătoriei¹⁶.

3. Situația familiei în ziua de azi

Situația în care se află azi familia prezintă aspecte pozitive și negative: pentru unii familia este sensul mântuirii pe care Cristos o desăvârșește în lume, iar pentru alții familia este sensul refuzului pe care omul îl opune dragostei lui Dumnezeu.

Pe de o parte, într-adevăr, se constată cea mai vie conștiință a libertății personale, o mai mare atenție la calitatea relațiilor interpersonale în viața matrimonială, la promovarea demnității femeii, la procreare responsabilă și la educarea copiilor. La fel, găsim conștiința necesității că trebuie să se dezvolte relații între familii pentru ajutor spiritual și material reciproc, pentru redescoperirea misiunii ecleziale propriie familiei și pentru construirea unei societăți mai drepte. Pe de altă parte, nu lipsesc semne de degradare îngrijorătoare a unor valori fundamentale: o concepție teoretică și practică greșită despre independența soților, unul față de altul; grave ambiguități față de raporturile de autoritate între părinți și copii; greutăți concrete pe care familia le întâmpină în transmiterea valorilor; numărul crescând al divorțurilor, plaga avorturilor și recurgerea mereu tot mai crescândă la sterilizare și instaurarea unei adevărate mentalități anticoncepționale.

La baza acestor fenomene negative stă adesea o idee coruptă a sensului și experienței libertății, concepută nu ca o capacitate de realizare a adevărului

¹⁵ cf. LG, 12; DV, 10.

¹⁶ cf. Ioan Paul al II-lea, Omilia ținută cu ocazia deschiderii celui de-al șaselea sinod al episcopilor, 3 (26 septembrie 1980): AAS 72 (1980), p. 1008.

planului lui Dumnezeu despre căsătorie și familie, ci ca o forță de afirmare autonomă, nu rareori împotriva altora, pentru propria bunăstare egoistă.

Merită atenția noastră și faptul că în țările din așa-zisa lume a treia, familiilor le lipsesc fie mijloacele fundamentale de viață, cum sunt hrana, munca, locuința, medicamentele sau chiar libertățile cele mai elementare. În țările mai bogate, în schimb, bunăstarea excesivă și mentalitatea consumistică, paradoxal unită cu o oarecare îngrijorare și nesiguranță pentru viitor, toate acestea le iau soților generozitatea și curajul de a dăruia noi vieți omenești. În felul acesta viața este concepută nu ca o binecuvântare, ci ca un pericol de care omul trebuie să se apere. Situația istorică în care trăiește familia se prezintă, deci, ca un amestec de lumini și umbre.

În felul acesta istoria nu este un simplu progres necesar către mai bine, ci un efect al libertății; mai mult, o luptă între libertăți care se lovesc între ele, adică după expresia sfântului Augustin, un conflict între două iubiri: iubirea de Dumnezeu împinsă până la disprețul de sine și iubirea de sine însuși împinsă până la disprețul lui Dumnezeu¹⁷.

Urmează că numai educarea pentru iubirea bazată pe credință poate să ajute la dobândirea capacității de interpretare a «semnelor timpurilor», care sunt expresia istorică a acestei duble iubiri.

4. Influența situației asupra conștiinței credincioșilor

Trăind într-o lume de acest fel, sub presiuni provenite mai ales de la mass-media, nu totdeauna credincioșii au știut și știu să păstreze neatins de umbre valorile fundamentale și să aibă o conștiință critică asupra acestei culturi familiale, să fie subiecți activi la construirea unui autentic umanism familial.

Între semnele îngrijorătoare ale acestui fenomen, Părinții Sinodali au subliniat, mai ales:

- răspândirea divorțului și recurgerea la încheierea altei căsătorii de către aceeași credincioși;
- simpla căsătorie civilă, în contradicție cu vocația celor botezați de «a se căsători în Domnul»;
- celebrarea căsătoriei sacramentale fără o credință vie, ci pentru alte motive;
- refuzul normelor morale care conduc și promovează exercițiul uman și creștin al sexualității în căsătorie.

¹⁷ cf. Sfântului Augustin, De civitate Dei, XIV, 28: CSEL 40, II, 25 ș.u.

5. Timpurile noastre au nevoie de înțelepciune

Întreaga biserică trebuie să mediteze asupra acestei situații și să-și asume sarcini foarte mari pentru ca noua cultură, în continuă dezvoltare, să fie profund evanghelizată, să fie recunoscute adevărate valori, să fie apărate drepturile omului și ale femeii și să fie promovată dreptatea în structurile intime ale societății. În felul acesta «noul umanism» nu-i va scoate pe oameni din raportul lor cu Dumnezeu, ci îi va conduce mai deplin către el.

În construirea unui astfel de umanism știința și aplicațiile ei tehnice oferă noi și imense posibilități. Cu toate acestea, știința, din cauza ingerințelor politice care decid direcțiile de cercetare și de aplicare a științei, este folosită adesea împotriva semnificației ei originare, care este promovarea persoanei umane.

Se cere deci, în chip necesar, ca toți să recupereze conștiința primatului valorilor morale, care sunt valorile persoanei umane ca atare. Reînțelegerea sensului ultim al vieții și al valorilor ei fundamentale este marea îndatorire care se impune astăzi pentru reînnoirea societății. Numai conștiința primatului acestor valori permite folosirea imenselor posibilități puse în mâna omului de știință și care să fie, într-adevăr, îndreptată pentru promovarea persoanei umane în întregul ei adevăr, în libertatea și demnitatea ei. Știința este chemată să se unească cu înțelepciunea.

Se pot aplica deci și problemei familiei cuvintele Conciliului Vatican II: «Vremurile noastre, mai mult decât timpurile trecute, au nevoie de această înțelepciune, pentru ca să devină mai umane toate descoperirile sale noi. De fapt, e în primejdie viitorul lumii, dacă nu se vor ivi oameni mai înțelepți»¹⁸.

Educarea conștiinței morale, care face capabil pe orice om de a judeca și discerne modurile adecvate de a se realiza după adevărul originar, devine astfel o exigență prioritară și la care nu se poate renunța.

Alianța cu înțelepciunea divină trebuie să fie implantată tot mai profund în cultura zilelor noastre. Orice om participă la această înțelepciune divină prin însuși gestul creator al lui Dumnezeu. Numai în fidelitatea față de această alianță, familiile de azi vor fi în stare să influențeze pozitiv construirea unei lumi mai drepte și mai frățești.

6. Gradualitate și convertire

Urmând pe Cristos Răstignit prin renegarea egoismului nostru, printr-o convertire a minții și a inimii, toți trebuie să ne opunem nedreptății generată de păcat, pătrunsă adânc în structurile lumii de azi și care adesea frânează drumul

¹⁸ GS, 15.

familiei la realizarea misiunii ei și a drepturilor ei fundamentale. Această convertire radicală nu se poate să nu aibă influență binefăcătoare și novatoare chiar și în structurile societății.

Se cere o convertire continuă, permanentă, care, deși cere dezlipirea interioară de orice rău și adeziunea integrală la bine, se actualizează în realizări care ne conduc mereu mai departe. Se dezvoltă astfel un proces dinamic, care avansează gradat în funcție de integrarea progresivă a darurilor lui Dumnezeu și a exigenței dragostei divine, definitive și absolute în întreaga viață personală și socială a omului. Pentru aceasta este necesară parcurgerea unei căi pedagogice de creștere, pentru ca fiecare creștin, familie și popor, ba chiar și întreaga civilizație, folosind ceea ce au primit deja din misterul lui Cristos, să fie conduse cu răbdare mai departe spre o cunoaștere tot mai bogată și la o integrare mai deplină a acestui mister al lui Cristos în viața lor.

7. Înculturare

Permanent tradiția Bisericii a cules de la diferite popoare tot ceea ce este în stare să exprime mai bine bogățiile nesecate ale lui Cristos¹⁹. Numai cu colaborarea tuturor culturilor, aceste bogății nesecate ale lui Cristos vor străluci tot mai mult și Biserica va putea înainta spre o cunoaștere, zilnic mai completă și mai profundă a întregului adevăr pe care i l-a dăruit Stăpânul său.

Respectând dublul principiu al compatibilității Evangheliei cu diferitele culturi și al comuniunii cu Biserica universală, trebuie continuat acest studiu, mai ales de către Conferințele Episcopale și de Congregațiile Curiei Romane, pentru ca în acțiunea pastorală a Bisericii, această culturalizare a credinței să fie mereu tot mai amplă, chiar și în cercul restrâns al căsătoriei și familiei.

Cu acțiunea de «înculturare» se merge spre reconstrucția deplină a alianței cu Înțelepciunea lui Dumnezeu, care este Cristos însuși. Biserica întreagă va fi îmbogățită de acele culturi care, chiar dacă sunt lipsite de tehnologie, sunt bogate în înțelepciunea umană și valori morale dătătoare de viață.

Pentru ca ținta acestui drum să fie clară și ca urmare fiind sigur indicată calea, pe drept Sinodul a considerat că în primul loc trebuie examinat planul originar al lui Dumnezeu referitor la căsătorie și familie: a voit să se facă o «întoarcere la început», prin urmare la învățătura lui Cristos²⁰.

¹⁹ cf. Ef 3,8; GS, 44; AG, 15 și 22.

²⁰ cf. Mt 19,4 ș.u.

Partea a II-a

Planul lui Dumnezeu despre căsătorie și familie

1. Omul este imaginea lui Dumnezeu – Iubire

Dumnezeu l-a creat pe om după chipul și asemănarea sa²¹: chemându-l la existență din iubire și, în același timp, la iubire.

Dumnezeu este iubire²² și trăiește în sine însuși un mister de comuniune personală de iubire. Creându-l pe om după chipul său și conservându-i existența, Dumnezeu înscrie în umanitatea bărbatului și a femeii vocația, adică capacitatea și responsabilitatea iubirii și a comuniunii²³. Pentru aceasta, iubirea este vocația fundamentală și înăscută a fiecărei ființe umane.

Întrucât este spirit întrupat, adică suflet care se exprimă în trup și trup însuflețit de un spirit nemuritor, omul este chemat la iubire în totalitatea sa unificată. Iubirea îmbrățișează chiar și trupul uman, iar trupul este făcut părtaș de iubirea spirituală.

Revelația creștină cunoaște două moduri specifice de realizare a vocației spre iubire a întregii persoane umane: căsătoria și fecioria. Fiecare dintre aceste două forme reprezintă o concretizare a adevărului celui mai profund al omului, a „ființei lui după asemănarea lui Dumnezeu”.

Prin urmare sexualitatea umană, prin care bărbatul și femeia se dăruiesc unul altuia cu toate actele proprii și exclusive ale soților, nu e ceva pur biologic, ci este nucleul însuși al persoanei umane ca atare. Ea se realizează în mod uman, numai dacă este parte integrală din iubirea cu care bărbatul se dăruiește femeii cu toată ființa sa și invers, până la moarte. Dăruirea fizică totală ar fi o minciună dacă n-ar fi semnul și rodul dăruirii personale totale, în care este prezentă întreaga persoană, chiar și în dimensiunea ei temporară; căci dacă persoana umană își rezervă ceva, sau își reține o posibilitate de a decide altfel în viitor, deja prin acest fapt dăruirea n-ar mai fi totală.

Această dăruire totală cerută de iubirea conjugală, corespunde exigențelor unei fecundități responsabile, care înțelege așa cum este de a da ființă unei vieți omenești, prin natura sa depășește simpla ordine biologică și o investește cu un complex de valori personale în virtutea cărora creșterea armonioasă a ființei este

²¹ cf. *Gn* 1,26 ș. u.

²² *1 In* 4,8.

²³ cf. *GS*, 12.

aportul durabil și unit al ambilor părinți.

„Locul” unic care face posibilă o astfel de dăruire, după adevărul integral, este căsătoria sau contractul de dragoste conjugală ori alegerea conștientă și liberă cu care bărbatul și femeia se unesc într-o comunitate intimă de viață și de dragoste voită de însuși Dumnezeu²⁴ și care numai în această lumină își află adevărata semnificație. Instituția matrimonială nu este o ingerință a societății ori a autorității, nici impunerea exterioară a unei forme, ci este o exigență interioară a contractului conjugal care, public, se afirmă ca unic și exclusiv, pentru ca în felul acesta să fie trăită pe deplin fidelitatea voită de planul lui Dumnezeu – Creator. Această fidelitate conjugală, departe de a fi o mortificare a libertății persoanei, o pune la adăpost împotriva oricărei forme de subiectivism sau relativism și o face părtașă de Înțelepciunea creatoare.

2. Căsătoria și comuniunea dintre Dumnezeu și oameni

Comuniunea de iubire dintre Dumnezeu și oameni, conținut fundamental al Revelației și al experienței de credință a lui Israel, își află expresia semnificativă în legământul căsătoriei care are loc între bărbat și femeie.

Pentru aceasta, expresia centrală a Revelației „Dumnezeu iubește poporul său”, e repetată și în cuvintele vii și concrete cu care bărbatul și femeia își exprimă iubirea lor conjugală. Legământul lor de iubire devine imaginea și simbolul Legământului care unește pe Dumnezeu cu poporul său²⁵. Și la fel, păcatul care rănește contractul conjugal, devine imaginea infidelității poporului față de Dumnezeu său: idolatria înseamnă prostituție²⁶, infidelitatea este adulter, neascultarea față de lege este părăsirea iubirii conjugale a lui Dumnezeu. Cu toate acestea, infidelitatea lui Israel nu distruge fidelitatea veșnică a Domnului; de aceea, iubirea fidelă a lui Dumnezeu este prototipul relațiilor de iubire fidelă care trebuie să existe între soți²⁷.

3. Isus Cristos, mirele bisericii și sacramentul căsătoriei

Comuniunea dintre Dumnezeu și oameni își găsește împlinirea definitivă în Cristos, mirele care iubește și se dă pe sine însuși ca mântuitor al omenirii, unind-o cu sine ca și trup al său.

El descoperă adevărul original al căsătoriei, adevărul de la „început”²⁸ și,

²⁴ cf. GS, 48.

²⁵ cf. *Os* 2,21; *Ier* 3,6-13; *Is* 54.

²⁶ cf. *Ez* 16,25.

²⁷ cf. *Os* 3.

²⁸ cf. *Gn* 2,24; *Mt* 19,5.

eliberând pe om de împietrirea inimii, îl face capabil să realizeze integral acest adevăr.

Această revelație ajunge la desăvârșirea deplină în darul iubirii pe care Cuvântul lui Dumnezeu îl face omenirii, asumându-și natura umană, și sacrificiul pe care Isus Cristos îl face pe cruce pentru mireasa sa, biserica. În acest sacrificiu se descoperă pe deplin acel plan pe care Dumnezeu l-a întipărit în umanitatea bărbatului și a femeii, chiar de la crearea lor²⁹. În felul acesta căsătoria celor botezați devine simbol real al noului și veșnicului legământ, semnat în sângele lui Cristos. Duhul Sfânt pe care Domnul îl revarsă, le dă o inimă nouă și face pe bărbat și pe femeie apti de a se iubi așa cum ne-a iubit Cristos. Iubirea conjugală își ajunge plinătatea la care a fost rânduită, la iubirea conjugală care este modelul propriu și specific cu care soții participă și sunt chemați a trăi însăși dragostea lui Cristos care ni s-a dăruit pe cruce.

Într-o pagină renumită, Tertullian a exprimat măreția și frumusețea vieții conjugale în Cristos, astfel: „Cum voi fi în stare să arăt fericirea căsătoriei pe care o unește biserica, pe care jertfa euharistică o întărește, binecuvântarea o sigilează, îngerii o anunță și Tatăl o ratifică?... Acel jug la care sunt uniți doi credincioși într-o unică speranță, într-o unică ascultare, într-o unică slujire! Amândoi sunt frați și amândoi slujesc împreună, nu există între ei nici o diviziune a spiritului și a trupului... Sunt, deci, doi într-un singur trup, și când trupul e unic, este unic și spiritul”³⁰.

Primind și meditănd cu credință cuvântul lui Dumnezeu, biserica a învățat și învață în mod solemn că legătura de căsătorie dintre cei botezați este unul dintre cele șapte sacramente ale legii noi³¹.

Într-adevăr, prin botez bărbatul și femeia sunt inserați definitiv în noul și veșnicul legământ, în legământul conjugal al lui Cristos cu biserica.

În puterea acestei inserări indestructibile, comuniunea intimă de viață și caritatea conjugală întemeiată de Creator³² este ridicată și înglobată în iubirea conjugală a lui Cristos, fiind susținută și îmbogățită de forța lui mântuitoare.

În virtutea caracterului sacramental al căsătoriei lor, soții sunt legați unul de altul în cea mai profundă legătură indisolubilă. Apartenența lor reciprocă este reprezentarea reală prin semnul unirii sacramentale a raportului însuși dintre Cristos și biserică.

²⁹ cf. *Ef* 5,32 ș. u.

³⁰ Tertullian, *Ad uxorem*, II, VIII, 6-8; CCL I, 393.

³¹ cf. Conc. Tridentin, Sessio XXIV, can. 1: I.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 33, 149 ș.u.

³² cf. GS, 48.

Pentru aceasta, soții sunt pentru biserică refluxul permanent a ceea ce s-a întâmplat pe cruce; sunt, unul pentru altul și față de copii, martorii mântuirii de care îi face părtași sacramentul căsătoriei. Ca orice sacrament, căsătoria este memorial, actualizare și profeție a evenimentului salvific de pe cruce. „Ca și memorial, sacramentul le dă harul și datoria să mărturisească, prin fapte, față de copiii lor aceste opere ale lui Dumnezeu; căsătoria este apoi actualizarea mântuirii, pentru că le dă harul și datoria de a da mărturie, prin fapte în prezent, unul față de altul și față de copii, de exigențele unei iubiri care iartă și mântuiește; ca și profeție, le dă harul și datoria de a trăi și a mărturisi prin fapte speranța în viitoarea întâlnire cu Cristos”³³.

Ca fiecare din cele șapte sacramente, și căsătoria este semnul real al evenimentului mântuirii, însă într-un fel propriu. „Soții împreună participă ca și căsătoriți, în doi, ca familie, în așa fel încât efectul prim și imediat al căsătoriei (res et sacramentum) nu este harul sacramental însuși, ci legătura conjugală creștină, o comuniune în doi tipic creștină, pentru că reprezintă misterul întrupării lui Cristos și misterul alianței sale. Iar conținutul participării la viața lui Cristos este și aceasta specific, anume: iubirea conjugală comportă o totalitate în care intră toate componentele persoanei – rechemarea trupului și instinctului, forța sentimentului și a afectivității, aspirația spiritului și a voinței; acestea au ca scop unitatea profund personală, aceea care, dincolo de unirea într-un singur trup, conduce la o singură inimă și un singur suflet; această iubire recere indisolubilitatea și fidelitatea dăruirii reciproce definitive, deschizându-se spre fecunditate (cf. *Humanae vitae*, nr. 9). Într-un cuvânt, e vorba despre caracteristicile normale ale oricărei iubiri conjugale naturale, însă cu o semnificație nouă, care nu numai că purifică și consolidează această iubire, dar o ridică la punctul de a face din ea expresia valorilor proprii creștine”³⁴.

4. Fiii, cel mai prețios dar al căsătoriei

După planul lui Dumnezeu, căsătoria este fundamentul celei mai ample comunități a familiei, pentru că instituția însăși a căsătoriei și iubirea conjugală sunt rânduite pentru procrearea și educarea copiilor, care sunt cununa căsătoriei³⁵.

În realitatea ei cea mai profundă, iubirea este în chip esențial dar și iubirea conjugală și, în timp ce-i conduce pe soți la „cunoașterea” reciprocă care îi face

³³ Ioan Paul al II-lea, Alocuția adresată delegațiilor institutului „Centre de Liaison des Equipes de Recherche”, 3 (3 noiembrie 1979); *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, 2 (1979), p. 1032.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ cf. GS, 50.

„un singur trup”³⁶, nu se epuizează în interiorul perechii conjugale, pentru că îi face apti pentru maxima dăruire posibilă, prin care devin cooperatorii lui Dumnezeu la darul vieții unei noi persoane umane. În felul acesta, soții, în timp ce se dăruiesc unul altuia, dincolo de ei înșiși, dăruiesc realitatea fiilor lor, reflux viu al iubirii lor, semn permanent al unității conjugale și sinteza vie și indisolubilă a ființei lor de tată și mamă.

Devenind părinți, soții primesc de la Dumnezeu darul unei noi responsabilități. Iubirea lor părintească este chemată să devină pentru copii semnul vizibil al iubirii însăși a lui Dumnezeu de la care „primește nume orice paternitate în cer și pe pământ”³⁷.

Cu toate acestea, nu trebuie să uităm că și atunci când nu e posibilă procrearea, viața conjugală nu-și pierde prin aceasta valoarea. De fapt, sterilitatea fizică poate fi ocazie pentru soți ca să întreprindă alte servicii importante pentru viața persoanei umane, cum ar fi adopțiunea, diferitele forme de opere educative, ajutorarea altor familii, a copiilor săraci și a handicapaților.

5. Familia, comuniune de persoane

În căsătorie și în familie se constituie un complex de relații interpersonale – cadru nupțial, relația paternitate – maternitate, filiația, fraternitatea, prin care orice persoană umană este introdusă în „familia umană” și în „familia lui Dumnezeu”, care este biserica.

Căsătoria și familia creștină construiesc biserica: de fapt, în familie persoana umană nu numai că este născută, iar prin educație este introdusă progresiv în comunitatea umană, dar prin botez și educația la credință, persoana este introdusă și în familia lui Dumnezeu, care este biserica.

Familia umană, dezagregată de păcat, este reconstituită în unitatea sa de forță mântuitoare a morții și învierii lui Cristos³⁸. Căsătoria creștină, părtașă la eficacitatea salvatoare a acestui eveniment, constituie locul natural în care are loc inserarea persoanei umane în marea familie a bisericii.

Porunca de a crește și de a înmulți, dată la început bărbatului și femeii, ajunge în acest mod la adevărata și deplina ei realizare.

Biserica găsește în acest mod în familia născută din sacrament, leagănul și locul în care poate să pătrundă în generațiile umane, iar acestea, la rândul lor, găsesc locul de-a intra în biserică.

³⁶ cf. *Gn* 2,24.

³⁷ *Ef* 3,15.

³⁸ cf. *GS*, 78.

6. Căsătoria și fecioria

Fecioria și celibatul pentru împărăția lui Dumnezeu nu numai că nu contrazic demnitatea căsătoriei, ci o presupun și o întăresc. Căsătoria și fecioria sunt cele două moduri de exprimare și trăire a unicului mister al legământului lui Dumnezeu cu poporul său. Când nu este prețuită căsătoria, nu poate exista nici fecioria consacrată; când sexualitatea umană nu este considerată ca o mare comoară dată de Dumnezeu, își pierde semnificația și renunțarea la ea pentru împărăția cerurilor.

De fapt, pe bună dreptate spune sfântul Ioan Gură de Aur: „Cine condamnă căsătoria, știrbește și gloria fecioriei; și invers, cine o laudă, face mai admirabilă și mai strălucitoare fecioria. Ceea ce apare bine, numai în comparație cu un rău, nu este un mare bine; dar ceea ce este încă mai bine dintre toate lucrurile bune recunoscute în mod universal, este sigur un bine în cel mai mare grad”³⁹.

În starea de feciorie omul este în așteptarea – chiar și cu trupul – nunții escatologice a lui Cristos cu biserica, dându-se integral bisericii în speranța că Cristos i se va dăruia în plinătatea adevărului vieții veșnice. Persoana care trăiește în feciorie anticipă în felul acesta în trupul său lumea cea nouă a învierii viitoare⁴⁰.

Prin forța acestei mărturisiri, fecioria menține vie în biserică conștiința misterului căsătoriei și o apără de orice micșorare și sărăcire.

În special, făcând liberă inima omului⁴¹, „așa încât să se aprindă mai mult de iubirea către Dumnezeu și către toți oamenii”⁴², fecioria dă mărturie de faptul că împărăția lui Dumnezeu și dreptatea lui sunt cea perlă prețioasă care trebuie preferată oricărei alte valori, oricât de mare ar fi ea, și că trebuie căutată ca unica valoare definitivă. Pentru aceasta biserica, în tot cursul istoriei ei, a apărut mereu superioritatea acestei carisme în comparație cu căsătoria, datorită legăturii cu totul speciale pe care o are cu împărăția lui Dumnezeu⁴³.

Deși a renunțat la fecunditatea fizică, persoana feciorelnică devine în chip spiritual fecundă, tată și mamă a multora, cooperând la realizarea familiei după planul lui Dumnezeu.

Soții creștini au pentru aceasta dreptul de-a aștepta de la persoanele

³⁹ Ioan Gură de Aur, De Virginitate, X: PG 48, 540.

⁴⁰ cf. Mt 22,30.

⁴¹ cf. I Cor 7,32-35.

⁴² PC, 12.

⁴³ cf. Pius al XII-lea, Scrisoarea enciclică *Sacra virginitatis*, II: AAS 46 (1954), pp. 174 ș. u.

feciorelnice exemplul bun și mărturia fidelității față de vocația lor până la moarte. Așa cum pentru soți fidelitatea devine uneori dificilă și cere sacrificii, mortificare și renunțare la sine, așa se poate întâmpla și cu persoanele feciorelnice. Fidelitatea acestora, chiar și în eventualele încercări, trebuie să fie un exemplu pentru ceilalți⁴⁴.

Aceste reflecții despre feciorie pot ilumina și ajuta pe aceia care, din motive independente de voința lor, nu au putut să se căsătorească și apoi au acceptat situația lor în spirit de slujire.

În traducere românească de
Antonio MEDRUȚ
Teolog romano-catolic

⁴⁴ cf. Ioan Paul al II-lea, Epistola Novo incipiente, 9 (8 aprilie 1979): AAS 71 (1979), pp. 410 ș.u.

TEOLOGIE SOCIALĂ

VARIABILITATEA PERSOANELOR DE VÂRSTA A TREIA

Pr. Lect. univ. dr. Marius NECHITA

Catedra de Teologie Ortodoxă

și Asistență Socială

Universitatea de Nord, Baia Mare¹

Abstract

Even though there are some particularities in every age category, particularities that can be applied to all its members, the third age persons are the most **heterogeneous population's** segment and their efficiency differs even more from a **person to another** in comparison with **persons of a different age**, due to the different aging rhythm, the genetic heredity, the psycho-spiritual profile, the life experience, the familial and sociocultural context the subject lives in, the experienced events. The studies highlight that there is a great **variability** and **particularity regarding** the aging process experience and, implicitly, regarding the experience of different needs and **their fulfilling**.

Cu toate că în fiecare categorie de vârstă există niște particularități care pot fi aplicate tuturor membrilor săi, persoanele de vârstă a treia constituie cel mai heterogen segment al populației, iar funcționarea lor diferă mai mult de la un individ la altul decât în cazul celor de altă vârstă, datorită ritmului diferit de îmbătrânire, zestrei genetice, profilului psiho-spiritual, experienței de viață, contextului familial și socio-cultural în care trăiește, evenimentelor trăite². Studiile arată că există o mare variabilitate și individualitate în ceea ce privește experiențierea procesului de îmbătrânire, și, implicit, în ceea ce privește experiențierea diverselor nevoi și satisfacerea acestora.

¹ Pr. dr. Marius NECHITA, *lector universitar* titular pe disciplina *Formare duhovnicească și Terapie familiei*, în cadrul Universității de Nord, Catedra de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere din Baia Mare, din 2003; domiciliat în Baia Mare, Str. Bogdan Vodă, Nr. 2, Jud. Maramures, tel. 0745801154; E-mail: **pr_nechita@yahoo.com** (Vezi detalii <http://tas.ubm.ro>).

² Sorescu, Maria E. (2005). *Asistența socială a persoanelor vârstnice*. Craiova: Editura Universității din Craiova.

1. Rolul genului în determinarea variabilității persoanelor de vârstă a treia

Unul dintre factorii cu o contribuție majoră în determinarea experiențierii diferite a procesului de îmbătrânire este reprezentat de gen. Genul pare să aibă un efect semnificativ asupra vieții, experiențelor și satisfacției persoanelor de vârstă a treia. Se poate spune că, în general, vârstă a treia este o experiență diferită pentru femei și bărbați³.

În zilele noastre, îmbătrânirea populației și genul au devenit aspecte proeminente ale forumurilor internaționale și arii importante ale preocupărilor social demografice. McMullin (1995) a afirmat că există “o remarcabilă lipsă a preocupărilor teoretice privind relația dintre gen și îmbătrânire”. Interesul față de gen se focalizează adesea pe inechitățile care dezavantajează femeile, în timp ce studiile privind îmbătrânirea se focalizează pe vulnerabilitatea economică și socială a persoanelor vârstnice. Multe dintre astfel de cercetări s-au focalizat pe studiul femeilor (Gibson, 1996). Se consideră că în general femeile sunt mai vulnerabile în comparație cu bărbații (Afzal, 1996; HelpAge International, 2000; Metha, 1997)⁴.

Friedman și colaboratorii săi (2003) au identificat în literatura de specialitate două ipoteze privind existența unei mai mari vulnerabilități a femeilor de vârstă a treia:

1. *perspectiva asupra cursului vieții cu accent pe diferențele de gen în etapele vieții timpurii și târzii (Hatch, 2000)*. Această ipoteză susține faptul că dezavantajul relativ al femeilor vârstnice se relaționează în special cu diferențele privind rolul economic și de îngrijire pe care le-au avut de-a lungul vieții lor și recompensele primite pentru îndeplinirea acestora (Hoyman, 1999). Explicarea diferențelor de gen prin raportarea la dezavantajele statutului anterior constituie totodată și o limită a acestei abordări. Sunt ignorate avantajele oferite de statutul anterior.

2. *ipoteza jonglării duble*. În cadrul acestei perspective accentul este pus pe efectele negative ale ocupării a două statute stigmatizante, cel de a fi femeie și cel de a fi bătrână⁵.

³ Rokach, A. & Neto, F. (2005). Age, culture, and the antecedents of loneliness. *Social Behavior and Personality*, 33, 5, 477-494.

⁴ Friedman, J., Knodel, J., Cuong, B. T. & Anh, T. S. (2003). Gender dimensions of support for elderly in Vietnam. *Research on Aging*, 25, 587-629.

⁵ Chappell, N. L. (1989). Health and helping networks among the elderly. Gender differences. *Journal of Aging and Health*, 1, 102-120.

2. Modelul diferențelor de gen

Modelul diferențelor argumentează că persoanele de gen feminin diferă semnificativ de cele masculine. Cu toate că nu este adevărat, acest model este larg popularizat de media. Ca răspuns la acest model, Hyde (2005) a lansat *ipoteza similarităților genurilor*.⁶ Conform acestei ipoteze, persoanele de gen feminin se aseamănă foarte mult cu cele de gen masculin dar însă nu sub aspectul tuturor variabilelor psihologice. Rezultatele unui review a 46 de metanalize au susținut ipotezele similarităților genurilor. Diferențele de gen pot varia substanțial în magnitudine la vârste diferite și depind de contextul în care au loc evaluările.

Studiul diferențelor de gen în ceea ce privește aspecte psihologice își are origini în lucrările lui Wooley (1914) și Hollingworth (1918) care au fost extinse de Maccoby și Jacklin (1974). Ultimii autori au revizuit peste 200 de studii legate de diferențele de gen privind mai multe domenii, incluzând abilitățile, personalitatea, comportamentul social și memoria. Au fost evidențiate o serie de convingeri nefondate privind diferențele de gen:

- fetele sunt mai „sociabile” în comparație cu băieții
- fetele sunt mult mai sugestibile în comparație cu băieții
- fetele au o stimă de sine mai mică în comparație cu băieții
- fetele sunt mai bune la sarcini simple și de învățare, în timp ce băieții sunt mai buni la sarcini de procesare de nivel cognitiv înalt
- fetele sunt mai puțin motivate să obțină performanță superioară în comparație cu băieții.

Maccoby și Jacklin (1974) au concluzionat că diferențele de gen cele mai evidente apar doar în domeniul abilităților verbale, abilității vizuo-spațiale, abilității matematice și agresivității.

Hyde (2005) a arătat că cele mai mari diferențe de gen au fost obținute în domeniul performanței motorii, în special în cazul vitezei și distanței de aruncare⁷. Aceste diferențe sunt evidente după vârsta pubertății când apare o diferență între masa musculară și greutatea oaselor.

⁶ Hyde, J. S. (1984). How large are gender differences in aggression? A developmental meta-analysis. *Developmental Psychology*, 20, 722–736.

⁷ Hyde, J. S. (1984). How large are gender differences in aggression? A developmental meta-analysis. *Developmental Psychology*, 20, 722–736.

Numeroase studii de metaanaliză au evidențiat existența unor diferențe de gen sub aspectul agresivității (Archer, 2004; Hyde, 1984). De obicei, persoanele de gen feminin tind să obțină scoruri mai mari la agresivitatea relațională⁸.

Pentru a oferi o imagine mai clară asupra variabilității persoanelor de vârstă a treia și asupra existenței diferențelor de gen în cadrul acestui segment de populație, în cele ce urmează vom expune rezultatele unor studii care au examinat diferențele de gen ale persoanelor de vârstă a treia.

3. Diferențe de gen privind aspecte ale funcționării fiziologice și fizice a persoanelor vârstnice

Majoritatea studiilor au evidențiat faptul că procesul de îmbătrânire este corelat cu o serie de modificări ale organismului care pot fi amplificate de prezența bolilor cronice⁹. Funcționarea senzorială se modifică o dată cu înaintarea în vârstă apare un declin al funcțiilor senzoriale și perceptuale ale unei persoane¹⁰.

4. Diferențe de gen privind funcționarea oculară la persoanele de vârstă a treia

Numeroase studii au documentat creșterea afecțiunilor oculare o dată cu înaintarea în vârstă (Tielsch, Sommer, Katz & Royall, 1990; Klein, Klein, Linton & De Mets, 1991; Attebo, Mitchell & Smith, 1996) și relația acestora cu căderile (Ivers, Cumming, Mitchell & Attebo, 1998), fracturile de coapsă (Ivers, Norton, Cumming, Butler & Campbell, 2000), instituționalizarea (Wang, Mitchell, Cumming & Smith, 2003) și chiar mortalitatea (Klein, Klein & Moss, 1995; Wang, Mitchell, Simpson, Cumming & Smith, 2001)¹¹.

Esteban și colaboratorii săi (2007) au examinat diferențele de gen privind afecțiunile vizuale și efectele lor asupra calității persoanelor de vârstă a treia. Un oftalmolog a evaluat acuitatea vizuală și prezența opacității retinale, glaucomului, retinopatiei diabetice și a maculopatiei relaționată cu vârstă. Rezultatele studiului au indicat faptul că nu au existat diferențe între persoanele de gen masculine și

⁸ Hyde, J. S. (1984). How large are gender differences in aggression? A developmental meta-analysis. *Developmental Psychology*, 20, 722–736.

⁹ Gârleanu-Șoitu, D. (2006). *Vârsta a treia*. Iași: Editura Institutul European.

¹⁰ Muntean, A. (2006). *Psihologia dezvoltării umane*. Iași: Editura Polirom.

¹¹ Esteban, J. J. N., Martinez, M. S., Navalón, P. G., Serrano, O. P., Patiño, J. R. C., Purón, M. E. C. & Martinez-Vizcaino, V. (2008). Visual impairment and quality of life: gender differences in the elderly in Cuenca, Spain. *Quality Life Resources*, 17, 37-45.

cele de gen feminine referitor la prevalența afecțiunii oculare. Prevalența tulburărilor vizuale a fost destul de mare în cazul persoanelor care au vârsta mai mare de 64 de ani și tinde să crească o dată cu înaintarea în vârstă. Deteriorarea calității vieții relaționată cu funcționarea vizuală crește pe măsură ce se intensifică gradul afecțiunii vizuale în cazul tuturor patologiilor studiate, cu excepția glaucomului. Calitatea vieții a fost considerabil mai slabă în cazul femeilor în comparație cu cel al bărbaților pentru toate categoriile deteriorării acuității vizuale.

Deficiențele apărute în funcționarea vizuală constituie un factor de risc al căzăturilor, fricii față de căzături, fracturii de bazin, dizabilității, declinului cognitiv și chiar al mortalității vârstnicilor¹².

5. Diferențe de gen privind frica de a cădea la persoanele vârstnice

Frica de a cădea este asociată cu incapacitate funcțională și dificultăți în efectuarea activităților cotidiene (Scudds & Robertson, 1998; Cohen & Marino, 2000). Persoanele de gen feminin vârstnice prezintă o frică mai intensă de a cădea în comparație cu bărbații (Howland, Lachman, Peterson, Cote & Jette, 1998; Lachman, Howland, Tennstedt, Assman & Peterson, 1998)¹³.

6. Diferențe de gen privind accidentele auto determinate de dificultățile funcționării senzoriale vizuale a persoanelor vârstnice

Relația dintre transport și satisfacția nevoilor persoanelor de vârsta a treia este un aspect critic al calității vieții (Rosebloom, 1988). În plus, utilizarea automobilului e devenit o necesitate în societatea urbanizată de azi. Persoanele de vârsta a treia se bazează tot mai mult pe automobile pentru a-și satisface nevoia de mobilitate. Studii mai recente au arătat că automobilul este cel mai utilizat mijloc de transport atât pentru femei, cât și pentru bărbați, cu toate că bărbații prezintă rate mai mari de utilizare a automobilului (Jette & Branch, 1992)¹⁴.

¹² Reyes-Ortiz, C. A., Kuo, Y-F, Dinuzzo, A. R., Ray, L.A., Raji, M. A. & Markides, K. S. (2005). Near Vision Impairment Predicts Cognitive Decline: Data from the Hispanic Established Populations for Epidemiologic Studies of the Elderly. *JAGS*, 53, 681-686.

¹³ Aberg, A. C. (2005). Comparison of function-related dependence and insecurity in geriatric rehabilitation. *Journal of Rehabilitation Medicine*, 37, 378-384.

¹⁴ Stamatiadis, N. (1996). Gender effect on the accident patterns of elderly drivers. *Journal of Applied Gerontology*, 15, 8-22.

Persoanele de vârstă a treia se confruntă cu o mare varietate de obstacole în activitatea de condus a unui automobil. Obstacole precum limitările fizice asociate cu îmbătrânirea sugerează că o mai mare utilizare a automobilului de către vârstnici are implicații societale. Cercetările au indicat că declinul vizual la persoanele de vârstă a treia este relaționat cu numărul și tipul de accidente în care sunt implicate. În ciuda declinului vizual, conducătorii auto vârstnici recurg la o serie de practici compensatorii, cum ar fi: conduc încet, nu conduc dacă condițiile meteorologice nu permit acest lucru. Reducerea deprinderilor vizuale contribuie la mărirea timpului de reacție pentru detectarea și oferirea unui răspuns în funcție de indicatoarele și obiectele care le întâlnesc¹⁵.

Stamatiadis (1996) analizând paternul accidentelor auto realizate de persoanelor de vârstă a treia a constatat că femeile vârstnice au avut o rată mai mare de implicări în accidente în comparație cu bărbații vârstnici.

7. Diferențe de gen privind somnul la vârstă a treia

Numeroase studii au evidențiat schimbări în paternul normal al somnului o dată cu înaintarea în vârstă, printre care se numără latența somnului, creșterea numărului și lungimii trezirilor în timpul nopții (Morin & Gramling, 1989). Cantitatea de somn cu unde lente a cunoaște un declin o dată cu înaintarea în vârstă (Feinberg, 1974; Fukuda, 1996)¹⁶.

Cantitatea totală de somn se modifică de-asemenea, unele persoane de vârstă a treia având tendința de a dormi mai mult sau mai puțin decât de obicei. Durata somnului persoanelor de vârstă a treia este mai scurtă în comparație cu cea a tinerilor și este caracterizată de treziri frecvente în timpul nopții care sunt puse pe seama scăderii stadiilor profunde 3 și 4 ale arhitecturii somnului¹⁷. Datele subiective sunt completate cu datele obiective obținute prin înregistrările electroencefalografice.

Unele studii au evidențiat unele diferențe de gen în ceea ce privește parametrii somnului la persoanelor adulte și cele vârstnice (Kobayashi, 1998;

¹⁵ Stamatiadis, N. (1996). Gender effect on the accident patterns of elderly drivers. *Journal of Applied Gerontology*, 15, 8-22.

¹⁶ Fukuda, N., Honma, H., Kohsaka, M., Kobayashi, R., Sakakibara, S., Kohsaka, S. & Koyama, T. (1999). Gender difference of slow wave sleep in middle aged and elderly subjects. *Psychiatry and Clinical Neurosciences*, 53, 151-153.

¹⁷ Weinert, D. & Waterhouse, J. (2007). The circadian rhythm of core temperature: Effects of physical activity and aging. *Physiology & Behavior*, 90, 246-256.

Wauquier, Sweden & Lagaay, 1992)¹⁸. Webb (1982) a constat că trezirile în timpul nopții sunt mult mai frecvente la persoanele de gen masculin, decât la cele de gen feminin¹⁹.

Insomnia la persoanele de vârstă a treia poate fi cauzată de o multitudine de factori printre care se numără: tulburările psihiatrice (de ex. demențe, depresie, anxietate), tulburări fizice (de ex. durere, hipoxie, stări confuzionale), tulburări specifice somnului (de ex. apneea, miclotonus), schimbări ale paternului de somn ca urmare a combinației proceselor de îmbătrânire neurobiologică, alterări ale stilului de viață și desincronizărilor ritmului circadian.

Dewey și colaboratorii săi (1993) au examinat insomnia într-un eșantion de 1070 de participanți vârstnici, prin intermediul unei versiuni a Stării Mentale Geriatrice. Datele arată că 35% dintre participanții incluși în studiu au relatat că au probleme privind somnul. Persoanele de gen feminin au relatat de două ori mai multe probleme de somn în comparație cu bărbații. Insomnia a fost mai frecventă în rândul persoanelor care sufereau de depresie (70%).

Fukuda și colaboratorii săi (1999) au studiat electroencefalogramele din timpul somnului (hipnogram) ale 80 de bărbați și 80 de femei cu vârstele cuprinse între 54-72 de ani. Nu s-au constatat diferențe semnificative sub aspectul parametrilor somnului cu excepția fazelor 3 și 4. Cele două categorii de participanți au fost asemănătoare sub aspectul timpului petrecut în pat, duratei somnului, eficienței somnului, numărului de treziri, latenței somnului, latenței fazei REM și a procentelor stadiilor W, 1, 2, REM. În cazul persoanelor de gen masculin nu a fost înregistrat stadiul 4 al somnului. Cantitatea totală a puterii spectrale a undelor delta în timpul somnului a fost semnificativ mai mare în cazul persoanelor de gen feminin în comparație cu cele de gen masculin. De-asemnea, electroencefalogramele participanților au relevat faptul că în cazul femeilor apare o fluctuație periodică a undelor delta în timpul ciclurilor fără mișcări oculare rapide și cu mișcări oculare rapide²⁰.

¹⁸ Fukuda, N., Honma, H., Kohsaka, M., Kobayashi, R., Sakakibara, S., Kohsaka, S. & Koyama, T. (1999). Gender difference of slow wave sleep in middle aged and elderly subjects. *Psychiatry and Clinical Neurosciences*, 53, 151-153.

¹⁹ Papalia, D. E. & Wendkos Olds, S. (1986). *Human Development*. New York: Editura McGraw-Hill, Inc..

²⁰ Fukuda, N., Honma, H., Kohsaka, M., Kobayashi, R., Sakakibara, S., Kohsaka, S. & Koyama, T. (1999). Gender difference of slow wave sleep in middle aged and elderly subjects. *Psychiatry and Clinical Neurosciences*, 53, 151-153.

Apneea în somn are o prevalență ridicată în rândul persoanelor care au vârsta peste 60 de ani și afectează în același mod atât femeile, cât și bărbații²¹.

Calitatea somnului la vârsta a treia poate fi afectată în mod direct de obiceiurile și practicile relaționate cu somnul. Studiile au constatat că persoanele, mai ales cele de gen masculin, care au anumite rutine care includ activități precum spălatul dinților, urmărirea unor emisiuni la televizor, lectura, ascultarea muzicii, rugăciunea sau luarea medicamentelor, relatează o calitate mai bună a somnului și mai puține tulburări de somn.

Femeile vârstnice instituționalizate relatează o calitate a somnului mai slabă în comparație cu cele neinstituționalizate, dar și în acest caz s-a constatat că persoanele care practică rutine manifestă o calitate mai bună a somnului în comparație cu cele nu practică aceste rutine. Vârstnicii care practică un astfel de gen de rutine le consideră foarte importante pentru buna lor funcționare cotidiană²².

8. Diferențe de gen privind utilizarea produselor medicinei naturiste și a suplimentelor alimentare

Persoanele care au manifestat de-a lungul vieții rutine și obiceiuri legate de dietă, în perioada bătrâneții și le vor schimba foarte puțin²³.

Studiile arată că persoanele vârstnice consumă mai frecvent produse medicinale naturiste și suplimente alimentare în comparație cu restul populației (Messerer, Johansson & Wolk, 2001; Nilsson, Trehn & Asplund, 2001). Femeile vârstnice apelează mai frecvent la medicina naturistă în comparație cu bărbații vârstnici. Pe măsură ce înaintează în vârstă, bărbații tind să consume mai frecvent astfel de produse suplimentar terapiilor tradiționale (Al-Windi, 2005; Astin, Pelletier, Marie & Haskell, 2000). Mulți dintre acești vârstnici utilizează independent de medicina convențională produsele și suplimentele naturiste iar mai mult de jumătate dintre ei nu discută cu medicii lor dacă ar trebui să consume

²¹ Launois, S. H., Pépin, J-L. & Lévi, P. (2007). Sleep apnea in the elderly: A specific entity?. *Sleep Medicine Reviews*, 11, 87-97.

²² Cohen-Mansfield, J. & Jensen, B. (2005). Sleep-Related habits and Preferences in Older Adults: A Pilot Study of Their Range and Self-Rated Importance. *Behavioral Sleep Medicine*, 3, 4, 209-226.

²³ Walton Spradley, B. (1990). *Community Health Nursing. Concepts and Practice*. A Division of Scott, Foresman and Company; Glenview, Illinois.

astfel de produse și în ce mod (Eisenberg, Davis, Ettner, Appel et al., 1998; Al-Windi, 2004; Astin, Pelletier, Marie & Haskell, 2000)²⁴.

Stjernberg și colaboratorii săi (2006) au realizat un studiu care a avut ca scop descrierea utilizatorilor produselor de medicină naturistă și a suplimentelor alimentare în funcție de vârstă și gen. Au fost stabilite cinci categorii de participanți cu vârste cuprinse între 60 și 69 de ani, 70 și 79 de ani, 80 și 89 de ani și peste 90 de ani. Datele au arătat că 19.1% dintre participanți au utilizat cel puțin un produs medicinal și/ sau un supliment alimentar. 29.9% dintre consumatorii acestor produse au făcut parte din grupul de vârstă 80-89 de ani. S-a constatat o scădere a consumului de produse medicinale naturiste și/sau suplimente alimentare o dată cu înaintarea în vârstă. Femeile au relatat un consum mult mai mare de astfel de substanțe în comparație cu bărbații²⁵.

9. Diferențe de gen privind indicele de masă corporală și mortalitatea femeilor și a bărbaților vârstnici din populația generală

Cu toate că este criticat, indicele de masă corporală (IMB) rămâne indicele antropometric cel mai aplicat în evaluarea nutrițională (WHO, 1988). Datorită schimbărilor care apar în corp o dată cu înaintarea în vârstă, valorile de referință ale indicelui de masă corporală nu mai au aceeași semnificație pentru persoanele vârstnice și adulți. Relația dintre indicele de masă corporală și mortalitatea nu este foarte clară, ceea ce împiedică stabilirea exactă a rolului prognostic al indicelui de masă corporală la persoanele care au vârsta peste 65 de ani (Heiat, Vaccarino & Harlan, 2001)²⁶.

Mazza și colaboratorii săi (2007), utilizând un eșantion de 3282 de vârstnici, au constatat că indicele de masă corporală a prezis negativ mortalitatea per ansamblu și mortalitatea prin cancer doar în cazul bărbaților. Relația dintre indicele de masă corporală și mortalitate este semnificativă doar în cazul bărbaților care au până la 76 de ani. Nu a fost identificată nici o relație

²⁴ Stjernberg, L., Berglund, J. & Halling, A. (2006). Age and gender effect on the use of herbal medicine products and foods supplements among the elderly. *Scandinavian Journal of Primary Health Care*, 24, 50-55.

²⁵ Idem 30

²⁶ Mazza, A., Zamboni, S., Tikhonoff, V., Schiavon, L., Pessina, A. C. & Casiglia, E. (2006). Body mass index and mortality in elderly men and women from general population. *Gerontology*, 53, 36-45.

semnificativă între indicele de masă corporală și mortalitatea coronariană sau cerebrovasculară²⁷.

10. Diferențe de gen privind incontinența urinară a persoanelor vârstnice

La nivel renal, se produc modificări ce duc la scăderea funcției renale cu retenție de substanțe toxice (uree, creatinină) și creșterea valorii tensionale prin modificări ale structurii și perfuziei vaselor renale. Capacitatea vezicii urinare scade o dată cu înaintarea în vârstă, persoanele vârstnice manifestând nevoia de a merge mai des la baie. Datorită declinului reflexelor organismului apare uneori și incontinența (Muntean, 2006)²⁸.

Literatura de specialitate prezintă informații inconcludente privind importanța incontinenței urinare ca o problemă de sănătate a celor afectați de ea. Unele studii au sugerat faptul că incontinența urinară are un impact major asupra stării de bine, în timp ce alte studii au subliniat o relație modestă între cele două aspecte.

Teunissen și colaboratorii săi (2006) au realizat un studiu în care au evaluat impactul incontinenței urinare asupra calității vieții persoanelor vârstnice din cadrul populației generale. În studiul de față au fost incluși 56 de bărbați și 314 femei cărora li s-au aplicat câte un interviu și un chestionar.

Datele calitative nu au evidențiat un impact al incontinenței urinare asupra calității vieții. În schimb, datele obținute în urma aplicării chestionarului au relevat faptul că incontinența urinară are un impact major mai ales asupra stării de bine emoționale. Aproape jumătate dintre participanții la studiu s-au simțit nervoși, jenați sau frustrați din cauza incontinenței lor. În domeniul social, participanții au considerat că îi frustrează uneori incontinența lor pentru că nu pot purta orice tip de îmbrăcăminte și au manifestat o intensă frică ca ceilalți să nu îi simtă că miros. Persoanele de gen masculin au obținut scoruri mai mari în ceea ce privește impactul incontinenței urinare asupra calității vieții lor în comparație cu cele de gen feminin. În mod surprinzător, în cazul bărbaților a fost înregistrată o incontinență mai slabă decât cea a femeilor. Cel mai important efect al incontinenței urinare în cazul bărbaților vârstnici a fost faptul că nu se pot

²⁷ Mazza, A., Zamboni, S., Tikhonoff, V., Schiavon, L., Pessina, A. C. & Casiglia, E. (2006). Body mass index and mortality in elderly men and women from general population. *Gerontology*, 53, 36-45.

²⁸ Muntean, A. (2006). *Psihologia dezvoltării umane*. Iași: Editura Polirom.

controla, în timp ce femeile au considerat că se simt stânjenite să ia mai multe precauții²⁹.

11. Diferențe de gen privind dizabilitatea fizică a persoanelor de vârsta a treia

Cu toate că femeile de vârsta a treia manifestă rate de mortalitate mai scăzute, mai puține boli cronice și utilizează mult mai des serviciile de îngrijire medicală în comparație cu bărbații vârstnici (Kandrack, Grant & Segall, 1991; Wray & Blaum, 2001; Crimmins, Kim & Hagerdon, 2002; Verbrugge & Wingard, 1987), ele tind să relateze mai multe limitări funcționale și dizabilități fizice (Wray & Blaum, 2001; Verbrugge & Wingard, 1987; Oman & Ferrara, 1999; Hubert, Bloch & Fries, 1993; Penning & Strain, 1994; Beckett, Brock, Lemke et al., 1996; Fuchs, Blumstein, Novikov et al., 1998; Leveille, Penninx, Melzer, Izmirlian & Guralnik, 2000)³⁰.

Utilizând un eșantion de 1348 de vârstnici, Murtagh și Hubert au realizat un studiu pentru:

- a examina diferențele de gen privind întreaga funcționare fizică
- a examina diferențele de gen privind activitățile specifice de zi cu zi, activitățile instrumentale de zi cu zi și mobilitatea
- a examina diferențele de gen privind utilizarea asistenței
- a examina dacă diferențele privind factorii sociodemografici, factorii de risc pentru bolile cronice și starea de sănătate explică diferențele de gen.

Rezultatele acestui studiu au indicat faptul că femeile vârstnice au relatat mai multe limitări în funcționarea fizică. De-asemenea, ele au utilizat mai frecvent asistența din partea celorlalți și au manifestat un grad mai mare de dizabilitate privind realizarea activităților de zi cu zi, în special a celor instrumentale. Datele obținute au indicat faptul că aceste diferențe de gen au fost explicate în mare parte de diferențele privind dizabilitățile relaționate cu starea de sănătate³¹.

²⁹ Teunissen, D., van den Bosch, W., van Weel, C. & Lagro-Janssen, T. (2006). „It can always happen”: The impact of urinary incontinence on elderly man and women. *Scandinavian Journal of Primary Health Care*, 24, 166-173.

³⁰ Murtagh, K. N. & Hubert, H. B. (2004). Gender differences in physical disability among an elderly cohort. *American Journal of Public Health*, 94, 8, 1406-1411.

³¹ Murtagh, K. N. & Hubert, H. B. (2004). Gender differences in physical disability among an elderly cohort. *American Journal of Public Health*, 94, 8, 1406-1411.

O mai mare prevalență a condițiilor de dizabilitate non-fatale, printre care se numără fracturile, osteoporoza, problemele de spate, osteoartrita și depresia, contribuie substanțial la o mai mare dizabilitate și diminuează calitatea vieții femeilor vârstnice în comparație cu cea a bărbaților vârstnici³². Dar pe de altă parte, prezența unor factori non-fatali contribuie la prelungirea vieții persoanelor de gen feminin, determinând ca acestea să fie majoritare în cadrul populației de vârstnici și să apeleze mai frecvent la serviciile de îngrijire. Unii autori (Newman & Brach, 2001; Romoren & Blekesaune, 2003) estimează că femeile se confruntă cu 3-5 ani de dizabilitate înainte de sfârșitul vieții, mai ales în domeniul activităților de zi cu zi, în comparație cu bărbații³³.

Aberg (2005) a evaluat posibilele diferențe de gen privind efectul unei intervenții de reabilitare geriatrică, exprimată în termenii unei schimbări la nivelul dependenței relaționată cu funcționarea, durerea și insecuritatea. La începerea programului de reabilitare, persoanele vârstnice de gen feminin au prezentat un grad mai mare al dependenței în comparație cu bărbații vârstnici.

Atât femeile, cât și bărbații au prezentat îmbunătățiri semnificative la nivelul dependenței, durerii și insecurității după parcurgerea programului de reabilitare. Comparația pe genuri privind proporția de rezultate pozitive ale intervenției a indicat faptul că femeile au beneficiat mai mult de acest tratament. 19% dintre ele au prezentat scăderi ale nivelului de dependență privind funcționarea cotidiană, 23% au relatat o durere mai slabă ca intensitate și 33% au relatat o diminuare semnificativă a sentimentului de insecuritate³⁴.

Bibliografie

1. **Aberg**, A. C. (2005). Comparison of function-related dependence and insecurity in geriatric rehabilitation. *Journal of Rehabilitation Medicine*, 37, 378-384.
2. **Chappell**, N. L. (1989). Health and helping networks among the elderly. Gender differences. *Journal of Aging and Health*, 1, 102-120.

³² Murtagh, K. N. & Hubert, H. B. (2004). Gender differences in physical disability among an elderly cohort. *American Journal of Public Health*, 94, 8, 1406-1411.

³³ Aberg, A. C. (2005). Comparison of function-related dependence and insecurity in geriatric rehabilitation. *Journal of Rehabilitation Medicine*, 37, 378-384.

³⁴ Aberg, A. C. (2005). Comparison of function-related dependence and insecurity in geriatric rehabilitation. *Journal of Rehabilitation Medicine*, 37, 378-384.

3. **Cohen-Mansfield, J.** & Jensen, B. (2005). Sleep-Related habits and Preferences in Older Adults: A Pilot Study of Their Range and Self-Rated Importance. *Behavioral Sleep Medicine*, 3, 4, 209-226.
4. **Esteban, J. J. N.**, Martinez, M. S., Navalón, P. G., Serrano, O. P., Patiño, J. R. C., Purón, M. E. C. & Martinez-Vizcaino, V. (2008). Visual impairment and quality of life: gender differences in the elderly in Cuenca, Spain. *Quality Life Resources*, 17, 37-45.
5. **Friedman, J.**, Knodel, J., Cuong, B. T. & Anh, T. S. (2003). Gender dimensions of support for elderly in Vietnam. *Research on Aging*, 25, 587-629.
6. **Fukuda, N.**, Honma, H., Kohsaka, M., Kobayashi, R., Sakakibara, S., Kohsaka, S. & Koyama, T. (1999). Gender difference of slow wave sleep in middle aged and elderly subjects. *Psychiatry and Clinical Neurosciences*, 53, 151-153.
7. **Gârleanu-Șoitu, D.** (2006). *Vârsta a treia*. Iași: Editura Institutul European.
8. **Hyde, J. S.** (1984). How large are gender differences in aggression? A developmental meta-analysis. *Developmental Psychology*, 20, 722-736.
9. **Launois, S. H.**, Pépin, J-L. & Lévi, P. (2007). Sleep apnea in the elderly: A specific entity?. *Sleep Medicine Reviews*, 11, 87-97.
10. **Muntean, A.** (2006). *Psihologia dezvoltării umane*. Iași: Editura Polirom.
11. **Murtagh, K. N.** & Hubert, H. B. (2004). Gender differences in physical disability among an elderly cohort. *American Journal of Public Health*, 94, 8, 1406-1411.
12. **Papalia, D. E.** & Wendkos Olds, S. (1986). *Human Development*. New York: Editura McGrae-Hill, Inc..
13. **Reyes-Ortiz, C. A.**, Kuo, Y-F, Dinuzzo, A. R., Ray, L.A., Raji, M. A. & Markides, K. S. (2005). Near Vision Impairment Predicts Cognitive Decline: Data from the Hispanic Established Populations for Epidemiologic Studies of the Elderly. *JAGS*, 53, 681-686.
14. **Rokach, A. & Neto, F.** (2005). Age, culture, and the antecedents of loneliness. *Social Behavior and Personality*, 33, 5, 477-494.
15. **Sorescu, Maria E.** (2005). *Asistența socială a persoanelor vârstnice*. Craiova: Editura Universității din Craiova.
16. **Stamatiadis, N.** (1996). Gender effect on the accident patterns of elderly drivers. *Journal of Applied Gerontology*, 15, 8-22.
17. **Teunissen, D.**, van den Bosch, W., van Weel, C. & Lagro-Janssen, T. (2006). „It can always happen”: The impact of urinary incontinence on

- elderly man and women. *Scandinavian Journal of Primary Health Care*, 24, 166-173.
18. **Walton Spradley, B.** (1990). *Community Health Nursing. Concepts and Practice*. A Division of Scott, Foresman and Company; Glenview, Illinois.
19. **Weinert, D.** & Waterhouse, J. (2007). The circadian rhythm of core temperature: Effects of physical activity and aging. *Physiology & Behavior*, 90, 246-256.

PROCEDURA DE DETERMINARE A STATULUI MEMBRU RESPONSABIL ÎN CAZUL SOLICITANȚILOR DE AZIL DIN ROMÂNIA

Drd. Julia MRAVIOV¹

Facultatea de Drept

Academia de poliție Al. I. Cuza, București

Abstract

Starting with the adhesion of Romania to the European Union, the annulment of the control of internal borders and the existence of common European market with the **consequences** resulting from this state of fact, had as a consequence the enhancement of movement of **asylum seekers** from third states into the Member States of the **European Community**. Therefore, it has been reached the situation where the asylum seekers may initiate the asylum procedure in several Member States, either **simultaneously** or **consecutively**. In this case, it is raised the matter of assuming the responsibility regarding the processing of the asylum request of a certain Member State.

The main purpose of Dublin Regulation was the replacement of provisions of the Dublin Convention of 1990 with an European legislation which should allow the fasten determination of the Member State responsible for the procession of an asylum application which establishes reasonable terms for each of the phases of determination of **the responsible** Member State and which prevent abuses against asylum procedures under multiple **applications form**.

În baza sistemului Dublin se identifică Statul Membru responsabil pentru examinarea unei solicitări de azil ca fiind Statul Membru cel mai mult responsabil pentru intrarea solicitantului de azil în spațiul Dublin. Același scop le-au avut și dispozițiile privind azilul din Acordul Schengen, puse în aplicare din 26 martie 1995 în: Portugalia, Spania, Franța, Belgia, Olanda, Luxemburg și Republica Federală Germania

La 1 septembrie 1997, partea privind azilul din Acordul Schengen a fost înlocuită cu Convenția de la Dublin, care a fost pusă în aplicare începând cu aceeași

¹ Julia MRAVIOV, este *doctorand* la Academia de poliție „Alexandru Ioan Cuza” din București, Facultatea de Drept, Secția de Ordine publică și siguranță națională, domiciliată în Timișoara, Str. Gh. Lazăr 46/29; tel: 0741010800; E-mail: mraviov@yahoo.ca

dată în statele semnatare ale Acordului Schengen și Danemarca, Irlanda, Marea Britanie, Italia și Grecia. Pe 1 octombrie 1997 s-au alăturat și Austria și Suedia, iar la 1 ianuarie 1998 și Finlanda. De la 1 aprilie 2001 Convenția de la Dublin se pune în aplicare și în Islanda și Norvegia (Convenția din 15 martie 2001).

Din data de 1 septembrie 2003 se aplică Dublin II (Regulamentul CE nr. 343/2003 din 18 februarie 2003); acesta este pus în aplicare de către toate statele membre și reglementează obligațiile reciproce ale acestora referitor la analiza cererilor de azil și statutul juridic al refugiaților, care urmează să se supună în continuare prevederilor interne ale statelor membre. Prin punerea în aplicare a Dublin II examinarea cererilor de azil este garantată solicitanților, și, în același timp, se va înlătura considerabil, posibilitatea deschiderii mai multor proceduri de azil în Europa de către aceeași persoană.

Dublin II stabilește care este statul membru responsabil pentru analiza unei cerei de azil pe teritoriul Comunității Europene.

Regulamentul CE nr. 343/2003 din 18 februarie 2003 de stabilire a criteriilor și mecanismelor pentru determinarea statului membru responsabil pentru examinarea unei solicitări de azil depuse în unul din statele membre de către un cetățean al unei țări terțe, precum și Regulamentul Comisiei (CE) nr. 1560/2003 din 2 septembrie 2003 de stabilire a regulilor de aplicare a Regulamentului Consiliului (CE) nr. 343/2003 de stabilire a criteriilor și mecanismelor pentru determinarea statului membru responsabil pentru examinarea unei solicitări de azil depuse în unul din statele membre de către un cetățean al unei țări terțe, reprezintă cadrul legislativ pentru aplicarea mecanismului Dublin II.

În România, implementarea mecanismului Dublin II este de competența Ministerului Internelor și Reformei Administrative, prin Oficiul Român pentru Imigrări, în cadrul căruia funcționează un birou specializat.

În cadrul Legii nr. 122/2006 privind azilul în România, cu completările și modificările ulterioare, Capitolul VIII se referă la Procedura statului membru responsabil. Astfel conform acestei legi speciale, unui solicitant de azil i se poate refuza accesul la procedura de azil în România dacă, în conformitate cu convențiile sau cu actele direct aplicabile Uniunii Europene, un alt stat este responsabil pentru examinarea unei cerei de azil.

După înregistrarea cererii de azil la Oficiul Român pentru Imigrări sau la celelalte autorități competente să primească o cerere de azil (structurile Poliției de Frontieră Române, structurile Poliției Române, structurile Administrației Naționale a Penitenciarelor din cadrul Ministerului Justiției), în scopul stabilirii eventualului stat membru responsabil cu analiza cererii de azil, se va proceda la informarea în scris a solicitantului cu privire la faptul că informații despre cererea și persoana sa, respectiv amprentele papilare prelevate, pot face obiectul schimbului de informații

între statele membre ale Uniunii Europene ori altor state semnatare ale acordului de participare la mecanismul Dublin II.

În situația în care, conform prevederilor legale din domeniu, există probe și argumente circumstanțiale conform cărora rezultă că responsabilitatea analizării cererii de azil aparține altui stat, atunci „Oficiul Român pentru Imigrări întreprinde demersurile verificării solicitanților de azil, după depunerea cererii de azil, dar nu mai târziu de luarea unei hotărâri în procedura de azil națională.” (art. 119 alin.1 din Legea nr. 122/2006, cu completările și modificările ulterioare).

În cadrul procedurii statului membru responsabil în cazul solicitanților de azil, funcționarii Oficiului Român pentru Imigrări, după analizarea elementelor de la dosar, pot hotărî fie respingerea accesului la procedura de azil din România și dispunerea transferului străinului în statul responsabil, fie acordarea accesului la procedura de azil din România.

În cazul în care solicitantului de azil nu i se acordă accesul la procedura de azil din România, hotărârea de respingere cuprinde atât motivele care au stat la baza acestei decizii cât și dispoziția de transfer în statul membru responsabil cu analiza cererii de azil. Hotărârea de respingere este executorie și se comunică de îndată solicitantului.

Referitor la calea de atac împotriva hotărârii de respingere, se poate remarca faptul că deși legea prevede posibilitatea depunerii unei plângeri în termen de două zile de la comunicare, totuși exercitarea căii de atac în termenul legal nu suspendă executarea dispoziției de transfer în statul membru responsabil. Mai mult, chiar în aceste condiții, conform art. 121 alin. 2 din Legea azilului, cu completările și modificările ulterioare, “plângerea se depune personal la Oficiul Român pentru Imigrări și va fi însoțită de copia de pe hotărârea de respingere a accesului la procedura de azil”, plângerea urmând să fie înaintată “judecătorei în a cărei rază teritorială se află structura competentă a Oficiului Român pentru Imigrări care a emis hotărârea.” (art.121 alin. 3).

Asupra acestui aspect s-a pronunțat și Curtea Constituțională, care prin decizia nr. 604 din data de 20 mai 2008, a declarat art. 121 alin.1, 2 și 3 Legea 122/2006, cu completările și modificările ulterioare, ca fiind neconstituționale.

În decizia sa, Curtea Constituțională a reținut faptul că textul art. 121 alin.1 “nu asigură un drept de acces efectiv la o instanță de judecată”. Referitor la dispozițiile ali. 2 și 3 din cadrul aceluiași articol, Curtea Constituțională a apreciat că textul legal “îngrădește accesul direct la justiție, atât timp cât nu prevede, ca alternativă, și posibilitatea ca plângerea să poată fi depusă și direct la instanța de judecată.”

Se poate remarca faptul că prin neanularea dispoziției de transfer în statul membru responsabil, în condițiile în care plângerea se depune personal la Oficiul

Român pentru Imigrări care o înaintează judecătoriei competente teritorial, iar solicitantul de azil era trimis în statul membru responsabil imediat, practic depunerea personală a plângerii la autoritatea competentă era greu de realizat.

De asemenea, același act normativ prevede că în situația în care, instanța de judecată hotărăște acordarea accesului la procedura de azil națională, iar solicitantul de azil a fost deja transferat în statul membru responsabil, Oficiul Român pentru Imigrări va întreprinde demersurile necesare în vederea readmiterii solicitantului pe teritoriul României, astfel încât soluționarea cererii sale de azil se făcea după această dată.

Procedura statului membru responsabil constituie unul din elementele de noutate în domeniul azilului din România, o dată cu aderarea țării noastre la Uniunea Europeană. Prin această convenție nu s-a realizat însă o armonizare în Europa în ceea ce privește legislația azilului, astfel înainte de analizarea cererilor de azil în cadrul procedurilor naționale de azil, înainte de a se lua o decizie în acest sens, ar trebuie să se stabilească, dacă este cazul, statul membru care este responsabil pentru aceasta, conform Dublin II.

Bibliografie

1. Legea 122/2006 privind azilul în România, cu completările și modificările ulterioare, Capitolul VIII;
2. HG 1251/2006 pentru aprobarea Normelor metodologice de aplicare a Legii nr. 122/2006 privind azilul în România;
3. Convenția de la Geneva din 1951 privind statutul refugiaților;
4. Protocolul de la New York din anul 1967 privind statutul refugiaților;
5. Declarația Universală a Drepturilor Omului;
6. Constituția României;
7. Strategia națională privind imigrația pentru perioada 2007-2010;
8. Regulamentul CE nr. 343/2003 din 18 februarie 2003 de stabilire a criteriilor și mecanismelor pentru determinarea statului membru responsabil pentru examinarea unei solicitări de azil depuse în unul din statele membre de către un cetățean al unei țări terțe, precum
9. Regulamentul Comisiei (CE) nr. 1560/2003 din 2 septembrie 2003 de stabilirea a regulilor de aplicare a Regulamentului Consiliului (CE) nr. 343/2003 de stabilire a criteriilor și mecanismelor pentru determinarea statului membru responsabil pentru examinarea unei solicitări de azil depuse în unul din statele membre de către un cetățean al unei țări terțe, reprezintă cadrul legislativ pentru aplicarea mecanismului Dublin II.

MODALITĂȚI DE PREVENIRE ȘI COMBATERE A VIOLENȚEI ÎN FAMILIE

Lect. univ. drd.

Ioan Ștefan TOHĂȚAN¹

Catedra de Teologie Ortodoxă
și Asistență Socială

Universitatea de Nord, Baia Mare

Abstract

Family **violences** are at the origin of many physical and mental illnesses, of frequent consultations, hospitalizations and of temporary work **disabilities**, as well as of a high consumption of medication and other health services. The effects of violence against women are instant as well as lasting. There are four **types of violence** against women: emotional, physical, sexual and social. As a **victim** of a violent partner, the woman suffers physically, mentally and reproductively. The more severe is the violence, the more profound is the impact upon the physical and mental health.

The psychological and behavioral consequences are multiple and they are exteriorized through: anxiety, fear, depression, humiliation, guilt, sleep trouble, alimentation dysfunctions, low self esteem, post traumatic stress, self-mutilation, alcohol and drugs consumption in excess, suicidal thoughts, sexual behavior at risk, etc. If there is no **intervention** to put an end to domestic violence, from one incident to another the severity of the aggressions accentuate. As the risk is rising, the victim's capacity to protect itself is decreasing. The consequences upon the physical, mental and reproductive health combine in a complex way, which explains the complexity of global consequences of family violence. Therefore, the consequences of **domestic violence** can be felt at various levels: especially at the level of the victim itself, of its family and most of all at the level of the kids, the **collectivity** in which they live, the **medical** and **legal system**, and, of course, at the level of the authors of these types of violence.

¹ Ioan Ștefan TOHĂȚAN, este *lector universitar* doctorand, cadru didactic titular la Catedra de Teologie ortodoxă și asistență socială, pe disciplina *Drept și legislație în câmpul muncii*; domiciliat în Baia Mare, Str. Horia, nr. 38; tel: 0744858457; E-mail: ioantohatan@yahoo.com (Vezi detalii pe <http://tas.ubm.ro>).

1. Instrumente juridice de prevenire a violenței în familie

Programele de prevenire a violenței în familie, în funcție de grupul căruia i se adresează, pot fi de trei tipuri²:

1) **prevenirea primară** face parte din demersul general de reducere a incidenței violenței înainte ca violența să aibă loc. Prevenirea primară se referă la acțiunile, programele, campaniile adresate unor populații mai mari (țară, județ, oraș), în vederea sensibilizării acestora și reducerii toleranței la violență. Prevenirea primară se conjugă cu eforturile politice de a crea legi și servicii de specialitate în cadrul comunităților;

2) **prevenirea secundară** este inclusă în activitatea serviciilor și are ca obiectiv identificarea persoanelor care se află în situație de risc sau a identificării factorilor de risc în producerea violenței. Prevenirea secundară se adresează grupurilor cu risc crescut de a manifesta un anumit comportament sau grupurilor cu risc de victimizare. Grupurile de risc selectate pot fi copii și adolescenții care trăiesc în familii cu violență, femeile fără loc de muncă sau cu venituri reduse și dependente de cineva șomerii etc. Prevenirea secundară se instituie în cazurile identificate și are ca obiectiv o intervenție cât mai rapidă și mai adecvată;

3) **prevenirea terțiară** vizează diminuarea condițiilor de producere a violenței în cuplurile care se confruntă cu violența. Această ultimă formă este îndreptată mai mult spre intervenție. Prevenirea terțiară se referă la acțiunile asupra grupurilor afectate deja de violența domestică: victimele femeii, agresorii, copiii abuzați. Prevenirea terțiară nu este prevenirea unor comportamente care au riscul de a se produce pentru prima dată, ci prevenirea recidivelor, sancționarea și/sau recuperarea agresorilor, securitatea victimelor, recuperarea sau tratarea efectelor și consecințelor (terapie post-traumatică, psihoterapie, tratamentul tulburărilor afective și medicale, autonomizarea victimei, măsuri de protecție, cunoașterea drepturilor etc.). Prevenirea terțiară se realizează prin intervenția organizațiilor și a organismelor abilitate să dezvolte servicii de specialitate.³

Prevenirea violenței este o responsabilitate atât a serviciilor comunitare, cât și a membrilor comunități:

- Legea 272/2007 prevede responsabilitatea **Serviciul public de asistență socială** pentru depistarea precoce a situațiilor de risc care pot determina separarea

² Monica Naum, Constantin Jurcă, *Violența în familie în perspectiva Uniunii Europene*, Ed. Muntenia, Constanța, 2005, p. 166-169.

³ George Neamțu, Dumitru Stan, *Asistența Socială. Studii și aplicații*, Ed. Polirom, Iași, 2005, p. 151

copilului de părinții săi, precum și pentru prevenirea comportamentelor abuzive ale părinților și a violenței în familie;

- **poliția** are un rol important în stoparea mecanismelor sociale de perpetuare a violenței. Polițiștii pot identifica diverse situații de risc și pot informa asistentul social; de asemenea polițiștii pot facilita intervenția timpurie în producerea violenței și pot sesiza situațiile cu risc mare de producere a violenței;

- **medicii și asistentele medicale ale comunității** - în timpul consultațiilor la cabinet sau al vizitelor la domiciliu pot identifica diversele probleme cu care se confruntă familiile și copiii acestora. Ei pot oferi informații familiilor, îndrumându-le unde se pot adresa, atunci când au nevoie de sprijin sau pentru a preveni producerea violenței;

- **profesorii** sunt, de asemenea, o bună sursă în prevenirea a violenței și în furnizarea de informații familiilor care se confruntă cu probleme;

- **preotul** poate acorda ajutor familiilor din comunitate și poate disemina informații cu privire la producerea și consecințele violenței. De asemenea preoții pot informa asistenții sociali cu privire la existența unor factori de risc care pot contribui la dezvoltarea violenței în familie. Un rol important îl au preoții în prevenirea violenței asupra persoanelor vârstnice sau a femeilor însărcinate. Dată fiind influența sa deosebită asupra comunității, preotul are posibilitatea de a multiplica informația, de a oferi resurse privind comportamentele de risc și serviciile de suport pentru copii și adulți.

Membrii comunității pot sprijini inițiativele propuse de diverși profesioniști și pot informa asistenții sociali asupra existenței factorilor de risc în producerea violenței. Programele de prevenire sunt derulate în raport de vârsta grupului țintă, aspectele culturale implicate și modalitatea de transmitere a informației.⁴

2. Metodologia de intervenție a polițiștilor în cazurile de violență intrafamilială

Principala instituție țintă în combaterea abuzurilor este poliția. Însă intervenția poliției se realizează post-factum, în acțiuni de combatere a abuzurilor după producerea lor, aspect echivalent cu tratarea consecințelor și simptomelor

⁴ Asociația Lumen și Centrul Social pentru Ocrotirea Femeilor Victime ale Violenței Domestice, Direcția Generală de Asistență Socială și Protecția Copilului, *op. cit.*, p.30

violenței în familie și nu a cauzelor profunde care le explică, deci cu o anumită cronicizare a fenomenelor care degradează echilibrul familial⁵.

Conform prevederilor articolului nr.14 din Legea nr. 217/2003 pentru prevenirea și combaterea violenței în familie, asistenții familiari instrumentează cazul împreună cu persoana desemnată de Ministerul Internelor și Administrației Publice, în condițiile prevăzute la art. 5, care stipulează faptul că “ministerele și celelalte organe centrale de specialitate ale administrației publice, prin structurile lor teritoriale, vor desemna personalul specializat să instrumenteze cu celeritate cazurile de violență în familie”.

Conform Ordinului nr. 384/2004 pentru aprobarea Procedurii de conlucrare în prevenirea și monitorizarea cazurilor de violență în familie, polițiștilor le revin următoarele atribuții:

- monitorizarea cazurilor de violență în familie din sectorul sau unitatea teritorială deservită și culegerea de informații despre acestea;
- întocmirea unei evidențe separate privind cazurile de violență în familie și sesizarea compartimentelor cu atribuții privind combaterea violenței în familie din cadrul Direcțiilor județene de muncă și protecție socială
- colaborarea cu medici, persoane din compartimentul combaterea violenței în familie și asistenți sociali în vederea instrumentării propriu-zise a cazurilor;
- îndrumarea părților implicate în conflict, respectiv a agresorului și a victimei spre servicii sociale și medicale de specialitate;
- colaborarea cu serviciile specializate pentru protecția copilului.

În cazul conflictelor familiale, poliția poate acționa în urma depunerii unei sesizări scrise la sediul unității de poliție de pe raza de domiciliu a victimei, în urma unui apel telefonic la ofițerul de serviciu al secției/unității de poliție locale, a unei solicitări la Serviciul Unic de Apel de Urgență 112 (care poate fi făcută de oricine are cunoștință de astfel de evenimente negative), a unei sesizări verbale făcută direct la agentul de poliție din dispozitivul de siguranță publică și patrulare sau se poate sesiza din oficiu. Întrucât acest gen de evenimente au loc la domiciliul persoanelor fizice, cu ocazia intervenției, polițiștii vor respecta următoarele reguli⁶:

- intervenția se va face de către 2-3 polițiști, de preferință cu abilități de comunicare și experiență în domeniu;

⁵ Ina-Maria Ropotică, *op. cit.*, pag. 182.

⁶ *Ghid de intervenție în cazurile de violență în familie*, decembrie 2007, www.anpf.ro, pag. 27-28.

- în apropierea imobilului unde s-a semnalat conflictul nu se vor folosi avertizoarele sonore sau luminoase;

- se va respecta principiul inviolabilității domiciliului și polițiștii nu vor intra în locuință decât în condițiile legii, respectiv la solicitarea sau cu consimțământul scris al proprietarului sau posesorului locuinței. Excepția o constituie cazul când din interiorul locuinței se aud strigăte de ajutor care indică un pericol iminent pentru sănătatea și chiar viața unei persoane, polițiștii având dreptul și datoria să intervină, chiar folosind forța, dacă nu li se permite intrarea în locuință. Pentru a se asigura că nu vor fi acuzați ulterior de violare de domiciliu, polițiștii vor pătrunde în locuință, de preferință, în prezența unor martori asistenți;

- după deschiderea ușii, polițistul va saluta, se va prezenta și va explica motivul prezenței sale acolo. Înainte de a acționa, va cere în timp operativ cât mai multe informații de la persoanele aflate la fața locului: repetabilitatea conflictului, modul de viață al familiei respective, numărul locatarilor din imobil, eventuala prezență a unor minori. Nu va dezvălui numele persoanei care a făcut plângerea și, pentru a păstra confidențialitatea acesteia, nu va încerca să o contacteze pe timpul intervenției.

- se vor asculta mai întâi părțile, fără a se interveni, pentru a face să scadă tensiunea conflictului, precum și pentru a crea un climat de încredere. În cazul unui cuplu, cei doi trebuie intervievați separat. Apoi, progresiv, se va încerca să se discute deschis problemele ce au generat conflictul, pentru a permite o anumită descărcare nervoasă, dar nu se va comenta nimic și nu se vor emite judecăți sau aprecieri ce ar putea fi greșit interpretate, căutându-se obținerea angajamentului că persoanele se vor liniști și nu vor produce acte violente sau de tulburare a liniștii publice;

- după ce s-a aplanat conflictul, părțile vor fi invitate, în scris, la sediul poliției pentru declarații cu privire la evenimentul în cauză;

- victima va fi informată asupra procedurilor penale aplicabile și asupra demersurilor pe care trebuie să le facă în continuare. Îi este explicat dreptul de a introduce plângere împotriva agresorului și posibilitatea de a-și retrage plângerea pentru infracțiunea de loviri sau alte violențe(art.180 C.pen.) sau pentru vătămare corporală (art. 181 C.pen.). În funcție de starea de sănătate și leziunile produse de agresor, victima va fi sfătuită să se prezinte la medicul legist pentru eliberarea unui certificat de constatare a agresiunii (cu aceleași haine pe care aceasta le purta atunci când s-a produs agresiunea și fără să se spele) sau va fi condusă la o unitate spitalicească pentru acordarea de îngrijiri medicale;

- în cazul în care sunt de față minori a căror viață și sănătate este în pericol, se va anunța Direcția pentru Protecția Copilului;

- dacă se consideră că victima nu se află în siguranță în locuința comună, ea va fi îndrumată către un adăpost special, locuința unei rude sau a unui prieten sau o organizație neguvernamentală care îi poate oferi cazare;

- dacă agresorul este într-o vădită stare de ebrietate, dacă a amenințat victima sau a utilizat împotriva acesteia o armă sau chiar atunci când se consideră că prezența acestuia în locuința familiei constituie un grav pericol pentru ceilalți membrii, polițistul poate cere pentru agresor măsura arestării preventive;

- discuțiile vor fi purtate pe un ton corespunzător, fără amenințări sau insulte, cu calm.

3. Intervenția instituțiilor de asistență socială

Serviciile publice de asistență socială sunt organizate la nivelul municipiilor și orașelor de către consiliile municipale și orașenești, în exercitarea atribuțiilor ce le revin potrivit prevederilor Hotărârea de Guvern nr. 90 din 23 ianuarie 2003 pentru aprobarea Regulamentului-cadru de organizare și funcționare a serviciului public de asistență socială. Potrivit legii 217/2003, autoritățile publice locale trebuie să desemneze asistenți sociali specializați în domeniu din cadrul Serviciului Public de Asistență Socială pentru a instrumenta cazurile de violență în familie. Atribuțiile asistenților sociali sunt⁷:

- monitorizarea cazurilor de violență în familie din sectorul sau unitatea teritorială deservită; culegerea informațiilor asupra acestora; întocmirea unei evidențe separate; asigurarea accesului la informații la cererea organelor judiciare și a părților sau reprezentanților acestora;

- informarea și sprijinirea lucrătorilor poliției care în cadrul activității lor specifice întâlnesc situații de violență în familie;

- identificarea situațiilor de risc pentru părțile implicate în conflict și îndrumarea acestora spre servicii de specialitate;

- colaborarea cu instituții locale de protecție a copilului și raportarea cazurilor, în conformitate cu legislația în vigoare;

- îndrumarea părților aflate în conflict în vederea medierii;

- solicitarea de informații cu privire la rezultatul medierii;

- instrumentarea cazului împreună cu asistentul social specializat în problemele familiei.

Direcția Generală de Asistență Socială și Protecția Copilului realizează la nivel județean, respectiv la nivelul local al sectoarelor municipiului București,

⁷ Ghid de intervenție în cazurile de violență în familie, decembrie 2007, www.anpf.ro, pag. 33.

măsurile de asistență socială în domeniul protecției copilului, familiei, persoanelor singure, persoanelor vârstnice, persoanelor cu handicap, precum și a oricăror persoane aflate în nevoie. *Atribuții în domeniul protecției persoanei adulte:* completează evaluarea situației socio-economice a victimei, a nevoilor și resurselor acesteia; asigură furnizarea de informații și servicii adecvate în vederea refacerii și dezvoltării capacităților individuale și ale celor familiale necesare pentru a depăși cu forțe proprii situațiile de dificultate; acordă victimei asistență și sprijin pentru exercitarea dreptului său la exprimarea liberă a opiniei; depune diligențe pentru clarificarea situației juridice a victimei; asigură măsurile necesare pentru protecția în regim de urgență a victimei, inclusiv prin organizarea și asigurarea funcționării în structura proprie a unor centre specializate; depune diligențele necesare pentru reabilitarea victimei conform planului individualizat privind măsurile de asistență socială.

Atribuții în domeniul protecției drepturilor copilului: întocmește raportul de evaluare inițială a copilului, victimă a violenței în familie, și familiei acestuia și propune stabilirea unei măsuri de protecție specială; monitorizează trimestrial activitățile de aplicare a hotărârilor de instituire a măsurilor de protecție specială a copilului; reevaluează, cel puțin o dată la 3 luni și ori de câte ori este cazul, împrejurările care au stat la baza stabilirii măsurilor de protecție specială și propune, după caz, menținerea, modificarea sau încetarea acestora. Potrivit Legii 272/2004 privind protecția și promovarea drepturilor copilului (art. 92), în vederea asigurării protecției speciale a copilului abuzat sau neglijat, DGASPC este obligată să verifice și să soluționeze toate sesizările privind cazurile de abuz și neglijare, inclusiv cele venite din partea asistenților familiari și să asigure prestarea serviciilor specializate pentru nevoile copiilor victime ale abuzului sau neglijării și ale familiilor acestora. În cadrul DGASPC (componenta pentru protecția copilului) există “Telefonul copilului” (TC) care dezvoltă activități de informare și promovare a serviciilor oferite în interesul superior al copiilor expuși la abuz, neglijare și exploatare (victime ale violenței în familie).

4. Tipuri de servicii la care poate apela femeia victimă a violenței în familie

Serviciile de caritate – au la bază compasiunea umană, empatia și dorința de a veni în ajutor; i pot fi oferite de către o persoană, de către o organizație sau agenție. Intervenția de acest tip poate să fie salvatoare în situații limită, dar nu poate conduce la rezolvarea problemei femeii-victimă a violenței domestice; caritatea este un serviciu circumstanțial.

Serviciile de rehabilitare - vizează în special sănătatea fizică și mentală, capacitățile de adaptare scăzute și distorsionate și aspectele de dezinserție socială a victimei. Ținta acestor servicii poate fi atât victima, care în majoritatea cazurilor este femeia, cât și copii sau agresorul, acționându-se pentru restabilirea femeii – victimă și a celorlalți membrii ai familiei afectați de violență, prin intervenții specifice realizate de către profesioniști. Intervențiile în cazurile de violență domestică solicită echipe interdisciplinare, în care sunt de asemenea persoane responsabile ce coordonează activitatea echipei în jurul cazului, lucrând cu profesionalism și flexibilitate. Persoana responsabilă de caz va putea sesiza nevoia unor servicii comunitare în rețea, identificând serviciile comunitare destinate abordării violenței domestice (găzduirea în situații de urgență, consilierea juridică, resurse financiare, etc).

Serviciile de suport – constau în rețele de sprijin care se constituie în jurul victimei pentru a o asista în procesul de rehabilitare; intervenția acestor servicii este pe termen lung.

Serviciile de prevenire – au ca scop schimbarea mentalităților, educația civică și creează terenul implementării serviciilor de specialitate.

Marile domenii de intervenție sunt: sănătatea fizică și psihică a femeii, A copiilor, creșterea încrederii în sine și întreruperea lanțului de transmitere a violenței de la o generație la alta.

Siguranța pentru victimele violenței familiale și pentru copii acestora acestora este primordială. Cei care oferă aceste servicii au în vedere respectarea și verificarea siguranței personale, asigură asistență și informații despre statutul partenerului, se asigură că rapoartele despre victimă sunt ținute separat și în siguranță față de dosarul partenerului, demonstrează cooperarea și comunicarea cu serviciile comunitare, ține agresorii cât mai departe de victime.⁸

5. Măsuri cu caracter temporar/permanent pentru prevenirea și combaterea violenței în familie

Măsurile de siguranță au ca scop eliminarea stării de pericol public și prevenirea infracționalității în general. Sunt incidente în acest domeniu prevederile Codului penal și ale Codului de procedură penală precum și cele ale Legii nr. 217/2003. Potrivit Codului penal, agresorul poate fi supus unui tratament medical obligatoriu (articolul 113) sau internării medicale (articolul 114). De

⁸ George Neamțu, Dumitru Stan, *Asistență Socială, Studii și Aplicații*, Ed. Polirom, Iași, 2005, p. 174-175.

asemenea, judecătorul îi poate interzice acestuia să revină la domiciliul familial pentru o perioadă determinată (articolul 118). De asemenea, Legea nr. 217/2003 menționează aceste trei măsuri de siguranță. Codul de procedură penală reglementează procedurile specifice pentru aplicarea măsurilor de siguranță prevăzute de articolele 113 și 114 din Codul penal în diferitele etape ale procedurii penale (pe parcursul cercetării penale, pe parcursul cercetării judecătorești sau după pronunțarea sentinței). Potrivit Codului de procedură penală, în cursul urmăririi penale, procurorul poate sesiza instanța pentru a lua măsurile de siguranță corespunzătoare dacă acesta constată că învinuitul sau inculpatul se află în una dintre situațiile prevăzute de articolele 113 și 114 ale Codului penal.

În cursul judecății, măsura de siguranță corespunzătoare este dispusă, de asemenea, în mod provizoriu de instanța de judecată. Instanța dispune luarea măsurilor de siguranță prevăzute în alineatul 1 numai după ascultarea învinuitului ori inculpatului și în prezența apărătorului și a procurorului. Instanța ia măsuri pentru aducerea la îndeplinire a internării medicale provizorii și, totodată, sesizează comisia medicală competentă să avizeze internarea bolnavilor mintali și a toxicomanilor periculoși. Măsura internării provizorii durează până la confirmarea acesteia de către instanța de judecată. Confirmarea se face pe baza avizului comisiei medicale. Hotărârea instanței de judecată prin care s-a confirmat măsura internării poate fi atacată separat cu recurs. Recursul nu suspendă executarea.

Dispozițiile Legii nr. 217/2003 (articolul 26) reglementează o procedură specială, diferită în parte de cea prevăzută de Codul de procedură penală. În mod distinct, Legea nr. 217/2003 prevede faptul că, în cursul urmăririi penale sau al judecății instanța de judecată, la cererea victimei sau din oficiu, ori de câte ori există probe sau indicii temeinice că un membru de familie a săvârșit un act de violență cauzator de suferințe fizice sau psihice asupra unui alt membru, poate dispune, în mod provizoriu, una dintre măsurile prevăzute la articolele 113 și 114 din Codul penal, precum și măsura interzicerii de a reveni în locuința familiei. Măsurile încetează la dispariția stării de pericol care a determinat luarea acestora. Legea nr. 217/2003 ridică o serie de probleme:

- legea nu prevede ce reprezintă indiciile temeinice, astfel că s-ar putea avea în vedere definiția dată de articolul 681 Cod Penal, conform căruia sunt indicii temeinice atunci când, din datele existente în cauză, rezultă presupunerea rezonabilă că persoana față de care se efectuează acte premergătoare sau acte de urmărire penală a săvârșit fapta;

- de asemenea, Legea nr. 217/2003 nu prevede cum se aduce la cunoștința instanței dispariția stării de pericol ce a determinat luarea măsurilor și ce condiții trebuie analizate pentru a se aprecia că a dispărut această stare;

- pe de altă parte, dacă o astfel de cerere s-ar formula în timpul urmăririi penale, procedura de soluționare este în contradicție cu cea reglementată prin dispozițiile articolului 162 Cod Penal pentru următoarele considerente:

- Legea nr. 217/2003 prevede că instanța este sesizată cu o astfel de cerere de către victimă sau se poate sesiza din oficiu. Codul de procedură penală prevede că instanța este sesizată de către procuror;

- Legea nr. 217/2003 prevede că pentru dispunerea măsurilor trebuie să existe probe sau indicii temeinice că un membru de familie a săvârșit un act de violență cauzator de suferințe fizice sau psihice asupra unui alt membru. Codul de procedură penală trimite la analizarea întrunirii condițiilor arătate în articolul 113 sau 114 din Codul penal (existența stării de pericol);

- Legea nr. 217/2003 nu prevede că pentru dispunerea măsurii este necesară și ascultarea persoanei față de care se ia măsura, în timp ce Codul de procedură prevede o astfel de condiție;

- Legea nr. 217/2003 nu prevede modul în care se pune în executare măsura dispusă provizoriu, în timp ce Codul de procedură penală reglementează o astfel de procedură prin articolul 435;

- Legea nr. 217/2003 nu prevede procedura judecării unei cereri de revocare a măsurilor prevăzute de articolul 26, în timp ce Codul de procedură penală reglementează o astfel de procedură prin articolul 437.

Pentru considerentele de mai sus rezultă că, pentru respectarea tuturor garanțiilor procesuale, prevederile Legii nr. 217/2003 trebuie coroborate cu prevederile articolului 162 al Codului de procedură penală în ceea ce privește aplicarea cu caracter provizoriu a măsurilor de siguranță prevăzute de articolele 113 și 114 ale Codului penal precum și a măsurii interzicerii de a reveni în locuința familiei (prin analogie).

În cazul în care se pronunță o hotărâre de condamnare, se poate dispune și aplicarea oricăreia dintre măsurile de siguranță prevăzute de articolele 113 sau 114 din Codul penal, dacă sunt îndeplinite condițiile prevăzute de fiecare dintre textele de lege care reglementează aceste măsuri. Procedura de punere în aplicare a acestor măsuri este reglementată de Codul de procedură penală prin dispozițiile: articolele 429-430 C.pr.pen. pentru măsura obligării la tratament medical; articolele 432-433 C.p.p. pentru măsura internării medicale; articolul 439

C.pr.pen. pentru măsura interdicției de a reveni în locuința familiei pe o perioadă determinată.

Codul de procedură penală reglementează procedura de înlocuire a măsurii de tratament medical obligatoriu și de internare medicală (articolele 431 și 434) și de revocare a acestor măsuri (articolul 437). Însă, nu este prevăzută o procedură similară în cazul măsurii de siguranță a interzicerii de a reveni în locuința familiei pe o perioadă determinată. Mai mult, articolul 439 descrie extrem de sumar punerea în executare a măsurii, nefiind clare atribuțiile organului de poliție care supraveghează executarea și nici măsurile concrete care se pot lua pentru a asigura respectarea acesteia.

Ordonanța președințială este o procedură specială în temeiul căreia, instanța de judecată poate dispune măsuri vremelnice, în cazuri urgente, pentru: păstrarea unui drept care s-ar păgubi prin întârziere; prevenirea unei pagube iminente și care nu s-ar putea repara; înlăturarea piedicilor ce s-ar ivi cu prilejul unei executări. Condițiile de admisibilitate a cererii de ordonanță președințială sunt următoarele: urgența măsurii solicitate (aceasta va fi apreciată de către instanță în raport cu situația existentă în momentul judecării cererii de ordonanță președințială); nesoluționarea (neprejudicarea) fondului cauzei; vremelnicia măsurii. În practica judiciară, în mod frecvent se recurge la procedura specială a ordonanței președințiale: în materia raporturilor de familie; în materia raporturilor de vecinătate și de proprietate; în materia raporturilor locative; în materia executării silite.

Spre exemplu, în timpul procesului de divorț instanța poate dispune măsuri vremelnice cu privire la încredințarea copiilor minori, la obligația de întreținere, la alocația pentru copii și la folosirea locuinței. Numai prin hotărârea irevocabilă de divorț instanța stabilește, însă în mod definitiv asupra unor asemenea cereri, măsurile dispuse în cadrul cererilor formulate pe calea ordonanței președințiale putând fi diferite. O dată cu rămânerea definitivă și irevocabilă a hotărârii de divorț, hotărârile pronunțate în procedura specială a ordonanței președințiale își încetează efectele. Ordonanța, adică hotărârea pronunțată, este executorie, putând fi pusă în executare, iar dacă instanța hotărăște, executarea se poate face fără somație și fără trecerea unui termen. Cu alte cuvinte, se vor evita anumite formalități (somația) și anumite termene, care trebuie respectate în executarea obișnuită a tuturor hotărârilor judecătorești.

Ordinul de restricție. Potrivit celor mai multe sisteme de drept, un ordin de “protecție” sau de “restricție” constituie o măsură preventivă cu caracter temporar care urmărește protejarea provizorie a unei persoane împotriva oricărei vătămări, prin instituirea unei interdicții adresate alteia de a se apropia de aceasta,

de casa sau locul de muncă ori de a o contacta prin orice mijloace. În caz de nerespectare, sunt prevăzute sancțiuni severe. Măsura poate dobândi caracter definitiv și poate fi extinsă pe o perioadă îndelungată de timp. În unele jurisdicții, aceasta este o măsură care se poate lua de către instanțele civile, pentru minori și familie, iar în altele este o măsură de drept penal. Deși nu încetează a genera controverse legate de eficiența practică, se apreciază totuși că o asemenea măsură rămâne extrem de utilă în asigurarea unei protecții imediate victimei violenței în familie.

Prin adoptarea Legii nr. 197/2000, de modificare și completare a Codului penal, a fost introdusă măsura de siguranță privind interdicția de a reveni în locuința familiei pe o perioadă determinată. Instanța poate lua această măsură împotriva unui condamnat la cel puțin un an de închisoare pentru lovire sau orice alt act de violență. Ea poate fi luată pe o perioadă de până la 2 ani. Această măsură este o noutate absolută și este o încercare a legiuitorului, timidă ce-i drept, în concordanță cu scopul măsurilor asigurătorii din Codul penal de înlăturare a unei stări de pericol. Legiuitorul a încercat prin această măsură să echivaleze ordinul de restricție din legislația internațională, dar lipsa unor modificări complementare în Codul de procedură a dus la o totală inaplicabilitate a sa⁹.

În România, reglementarea actuală este insuficientă sub aspectul instituirii cu celeritate a unei protecții adecvate a victimei infracțiunilor de violență în familie. Astfel, doar în cazul în care se pronunță o hotărâre de condamnare se poate dispune aplicarea oricăreia dintre măsurile de siguranță prevăzute de articolele 113, 114 sau 118 C.pen., dacă sunt îndeplinite condițiile prevăzute de fiecare dintre textele legale ce reglementează aceste măsuri. Prevederile legii nr. 217/2003 privind luarea acestor măsuri în cursul urmăririi penale sau al judecării sunt criticabile datorită lacunelor privind aplicarea și nerespectării garanțiilor procesuale corespunzătoare fapt ce le subminează aplicabilitatea. În consecință, măsurile de siguranță prevăzute de lege în prezent nu sunt de natură să înlăture pericolul imediat în care se află victimele infracțiunilor de violență în familie. În plus, nu există măsuri de protecție cu caracter preventiv care să poată îndeplini acest rol, reținerea și arestarea preventivă fiind supuse unor condiții restrictive și astfel inaplicabile în majoritatea cazurilor de violență în familie. Devine astfel firesc demersul de îmbunătățire a cadrului legislativ din domeniu.

În cazurile în care este necesară separarea victimei de agresor, există alternativa *găzduirii temporare în adăposturi publice*. Potrivit Legii 217/2003 consiliile județene, respectiv Consiliului General al Municipiului București, și

⁹ Ghid de intervenție în cazurile de violență în familie, decembrie 2007, www.anpf.ro, pag. 13.

consiliile locale, cu avizul agenției (art. 23) au responsabilitatea înființării centrelor de asistare a victimelor violenței, precum și a centrelor de asistență a agresorilor. Legea 217/2003 prevede că adăposturile publice destinate victimelor violenței în familie trebuie să asigure gratuit servicii sociale de suport, cu respectarea standardelor de calitate, atât victimei, cât și copiilor aflați în îngrijirea acesteia, precum: protecție împotriva agresorului, îngrijire medicală, hrană, cazare, asistență psihologică și consiliere juridică, pe o perioadă determinată, până la rezolvarea situației familiale.

Centrele pentru adăpostirea victimelor violenței în familie sunt unități de asistență socială, de regulă fără personalitate juridică, care asigură protecție, găzduire, îngrijire și consiliere victimelor violenței în familie, nevoite să recurgă la acest serviciu de asistență socială. Primirea victimelor în adăpost se face numai în caz de urgență sau cu aprobarea scrisă a asistentului familial, atunci când izolarea victimei de agresor se impune ca măsură de protecție. Persoanelor care au comis actul de agresiune le este interzis accesul în incinta adăpostului unde se găsesc victimele. Izolarea de agresori a victimelor se face cu consimțământul acestora sau, după caz, al reprezentantului legal.

Bibliografie

1. Asociația Baroului American, *Inițiativa juridică pentru Europa Centrală și Eurasia, Violența în familie: legislația și sistemul judiciar*, Raport final, 30 Aprilie, 2007
2. Asociația pentru promovarea femeii din România. *Drepturile Femeii: între UZ și ABUZ!*, Monitorizarea presei și justiției locale și regionale, Timișoara, 2006
3. Asociația Lumen și Centrul Social pentru Ocrotirea Femeilor Victime ale Violenței Domestice, Direcția Generală de Asistență Socială și Protecția Copilului, *Stop Violența În Familie, Cunoaștere, Prevenție, Intervenție*, Editura Lumen, Iași
4. Asociația „Salvați Copiii” și UNICEF *Ghid Juridic Privind Protecția Copilului și a Familiei București*, Ed. MarLink, 2002
5. BERGE Andre, *Profesiunea de părinte. De la căsătoria părinților la căsătoria copiilor*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1977;
6. BUTOI Tudorel (coord.), *Un deceniu de tranziție. Situația copilului și a familiei în România*, Ed. Extreme Group, București, 2000;

7. COULSHED Veronica, *Practica Asistenței Sociale*. București, Ed. Alternative, 1993
8. COCA C., *Violența la sfârșit de mileniu*, Ed. Univ. "Al.I. Cuza", Iași, 2000;
9. CONSTANTINESCU Maria, *Sociologia familiei. Probleme teoretice și aplicații practice*, Ed. Universității din Pitești, 2004;
10. CURIC Ina, VĂETIȘI Lorena, *Inegalitatea de gen. Violența invizibilă*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2005;
11. DRUȚĂ Florin, *Psihosociologia familiei*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1998;
12. GIRARD Rene, *Violența și sacrul*, Ed. Nemira, București, 1995;
13. ILUȚ Petru, *Sociologia familiei*, Ed. Universității Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, 1993;
14. IRIMESCU, Gabriela Tehnici Specifice în Asistența Socială Iași, Ed. Universității „Al. I. Cuza”, 2002
15. MACAVEI Georgiana, *Drepturile femeii la sfârșit de mileniu II*, Ed. L.A.D.O., București, 1997;
16. MASTACAN Olivian, *Violența în familie. Aspecte teoretice și practice*, Ed. Valahia University Press, Târgoviște, 2005;
17. MÂNDRILĂ Carmen Gabriela, *Dinamica familiei și elemente de asistență socială*, Ed. Pim, Iași, 2003;
18. MIRCEA Alexandru, *Violența domestică*, Ed. Ministerului de Interne, București, 1994;
19. MOROIANU-ZLĂTESCU Irina, *Șanse egale, șanse reale*, Ed. I.R.D.O., București, 1995;
20. MOROIANU-ZLĂTESCU Irina, ȘERBĂNESCU Rodica (coord.), *Drepturile femeii. Egalitate și parteneriat*, Ed. I.R.D.O., București, 1997;
21. MUNTEAN Ana, POPESCU Marciana, POPA Smaranda, *Victimele violenței domestice – copiii și femeile*, Ed. Eusroștampa, Timișoara, 2007;
22. NAUM Monica, JURCĂ Constantin, *Violența în familie în perspectiva Uniunii Europene*, Ed. Muntenia, Constanța, 2005;
23. NEAMȚU George, STAN Dumitru, *Asistența Socială. Studii și aplicații*, Ed. Polirom, Iași, 2005
24. POPA SIMONA, *Domestic violence and its consequences upon health*, Romanian Journal of Legal Medicine, Vol XIV. Nr. 3, 2006
25. RĂDULESCU Sorin M., *Sociologia violenței intrafamiliale*, Ed. Lumina Lex, București, 2001;
26. ROPOTICĂ Ina-Maria, *Violența intrafamilială*, Ed. Pro Universitaria, București, 2007;

27. ROTH-SARMOSKÖZI Maria, *Copii și femei, victime ale violenței*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2005;
28. SPÂNU, Mariana *Introducere în Asistența Socială a Familiei și Protecția Copilului Chișinău*, Ed. Tehnică, 1998
29. ȚON Elisabeta, ȚON Iosif, *Violența de familie*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2006;
30. VĂDUVA Grațiela, *Analiza și prevenirea violențelor în familie*, Ed. Ministerului de Interne, București, 2000;
31. VOINEA Maria, *Psihosociologia familiei*, Ed. Universității București, 1996;
32. WILKINSON Bruce H., *Portretul biblic al căsniciei*, Ed. World Teach, Oțelu Roșu, 2005;
33. ZAMFIR Elena, ZAMFIR Cătălin, *Situația femeii în România*, Ed. Expert, București, 2001;
34. *** *Carta drepturilor familiei*, (Sfântul Scaun), Ed. Presa Bună, Iași, 2000;
35. *** *Codul Penal al României* Republicat 2006, publicat în Monitorul Oficial nr. 65 din 16 aprilie 1997
36. *** *Scrisoarea Sfântului Părinte Papa Ioan Paul II către femei*, (Sfântul Scaun), Ed. Presa Bună, Iași, 2000;
37. *** *Starea societății românești după zece ani de tranziție*, Ed. Expert, București, 2000;

MISCELANEEA

O ALTĂ ABORDARE A RELAȚIEI DINTRE BISERICĂ ȘI MASS-MEDIA

Col. Dr. Tănase Ion FILIP¹
M. A. I.

*Iisus S-a apropiat de ei, a vorbit cu ei și le-a zis:
„Toată puterea Mi-a fost dată în cer și pe pământ”.
Duceți-vă și faceți ucenici din toate neamurile,
Botezându-i în numele Tatălui și a Fiului și a
Duhului Sfânt.
Și învățați-i să împlinescă tot ce v-am poruncit.
Și iată că Eu sunt cu voi în toate zilele, până la
sfârșitul veacului.
Amin.
Matei, 28, 18-20.*

*Iisus, când a auzit acest lucru, le-a zis:
„Nu cei sănătoși au nevoie de doctor, ci cei bolnavi.
Eu am venit să chem la pocăință nu pe cei
Neprihăniți, ci pe cei păcătoși.”*

Marcu, 2,17.

Studiul de față a fost inițiat într-o anumită măsură de comunicarea științifică a reputatului preot profesor dr. Ilie Moldovan la Simpozionul „Biserica și mass-media” din Baia Mare în 2008. Sunt destul de rare situațiile în care scriu replici, dar, de astă dată motivația mea reală nu putea fi ocolită. Deși lucrarea domniei sale mi-a parvenit la aproape un an de la expunere, trebuie, în aceeași notă a transparenței motivației mele de autor, să recunosc faptul că mi-a trebuit ceva timp pentru a mă așeza la scris. Și din acest punct de vedere m-am confruntat cu o atipie a stilului meu de a scrie, demers care de regulă nu-mi crează probleme; este paradoxal că, deși de la prima lectură a comunicării pomenite mă gândisem

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: tifilip2000@yahoo.com).

să-mi expun propriul punct de vedere, deși am convingerea că acesta este pertinent, dar diferit mai ales datorită formației noastre intelectuale diferite (se înțelege, comparativ cu a părintelui profesor), totuși am simțit săptămâni de-a rândul chiar o rezervă de a începe elaborarea textului. M-am gândit și că Dumnezeu vrea ca eu să mai reflectez; însă, întâlnindu-mă la Catedrala nouă din Baia Mare în ziua „Nașterii Maicii Domnului” cu Înalțul nostru Arhiepiscop Iustinian și spunându-i că am în gând de a-i prezenta (pentru a fi primul cititor) o nouă „compoziție” proprie (fără a fi mai concret), am simțit că o așteaptă. În acel moment am fost convins că pot să mă apuc de scris pentru că, dincolo de demersul meu sub semnul bunei credințe, Înalț Prea Sfințitul, înainte -văzător cum îl știm, nu poate aștepta ceva ce nu merită a fi așteptat; și aici nu este vorba despre posibila și relativa calitate a punctului meu de vedere (de mirean, dar umblând totuși, deși cu multe poticneli, pe căile Domnului) ci despre neobișnuita sa inspirație.

Problema aflată în discuție are, din punctul meu de vedere două componente care aparent se exclud; cea dintâi, fundamentală este aceea conform căreia Cuvântul lui Dumnezeu, așa cum arăta și Sf. Evanghelist Matei (citat în motto) trebuie propovăduit inclusiv prin facerea de ucenici, ca prin ei, în comunitățile creștine în formare să se facă totul așa cum s-a poruncit. Scopul cel mai înalt este acela ca, pe această cale *„trebuie să se împlinescă cele scrise despre Mine în legea lui Moise, în Profeți și în Psalmi...apoi în numele Lui va fi predicată întoarcerea și ridicarea păcatelor la toate popoarele... Și iată, voi trimite asupra voastră făgăduința Tatălui meu.”* Matei 28, 18-20; Iacov 15, 27; Fapte 2, 32; a doua este calea, suportul și mediul de transmitere a mesajelor, poruncilor și așa cum am arătat, a făgăduințelor divine. Iată câteva cuvinte despre fiecare.

Evangelia cea mai spiritualizată este scrisă de ucenicul iubit, Ioan, la Efes. Motivul acestui stil este unul temporal și anume că, la data elaborării ei sinopticii scriseseră tot ce i-a inspirat Dumnezeu despre viața și faptele pământești ale Mântuitorului; pentru a evita redundanța, dar și pentru a fi consecvent cu firea sa mai meditativă și mai afectuoasă față de Învățător reciproca fiind și ea valabilă (*„discipolul pe care îl iubea Iisus”*), Sf. Apostol Ioan a scris o Evanghelie conformă cu nivelul învățurii acestuia Apostol și într-un limbaj mai abstract; de asemenea structura este eșafodajul pentru descrierea cuvântărilor Mântuitorului și respectiv semnificațiilor acestora. Mai mult decât atât, diferențele dintre Ioan și sinoptici constau și în constructul teologic propriu-zis, în sensul că noțiunea de „Împărăție a lui Dumnezeu” care exprimă mântuirea vestită lumii de Iisus Hristos este înlocuită la Ioan prin aceea de „Viață veșnică” pe care omul o posedă încă de

aici de pe pământ, pe când sinopticii o prevăd doar la sfârșitul timpurilor. Mai sunt și alte numeroase argumente de demonstrare a profunzimii de gândire cu totul aparte a celei de-a patra Evanghelii, dar nu este rostul acestei scrieri. Dar nu poate fi trecută în subsidiar la această scurtă justificare a alegerii Evangheliei lui Ioan ca bază pentru subiectul nostru de transmitere a *Cuvântului* evidența că aceasta este cu adevărat o bază solidă în dogmatică și implicit în credința creștinilor de pretutindeni și nu o înșiruire a dovezilor pentru cei dinafara Bisericii; mai mult, această istorie scrisă de Ioan este totodată dumnezeiască și lumească, desfășurându-se în timp, dar conducând sigur spre veșnicie.

Iată, concret, ce consider a fi relevant pentru prima componentă a subiectului acestei lucrări, adică ceea ce trebuie transmis credincioșilor-*Cuvântul*. Să ne aducem deci aminte, pentru a-l percepe mai bine, de prologul Evangheliei aflată în discuție:

*„La început era Cuvântul,
și Cuvântul era la Dumnezeu,
și Dumnezeu era Cuvântul*

.....
*Toate prin el au luat ființă,
Iar în afara lui nimic ce există nu a luat ființă
În el se află viața,
Iar viața este lumina oamenilor.
Și lumina luminează în întuneric,
Iar întunericul nu a cuprins-o.*

.....
*Întru ale sale a venit,
Și ai săi nu L-au primit.
Dar tuturor celor ce L-au primit
Celor ce cred în numele Lui,*

El le-a dat putință să devină copii ai lui Dumnezeu.”

Care poate fi un alt statut mai sigur și pe Pământ și în Cer decât acesta, de fii ai lui Dumnezeu? Cu siguranță ca nici unul pentru că nici un părinte adevărat și responsabil nu-și abandonează fiul; ba mai mult decât atât, dacă acesta s-a rătăcit, cu atât mai mare este dragostea și bucuria la întoarcere (a se vedea pericopa *Fiului risipitor*). Așa că unul din căile spre desăvârșire este, rațional vorbind de această dată, cunoașterea cerințelor pe care Dumnezeu prin Fiul Său le-a formulat pentru toată creația Sa umană.

Asupra acestui nivel de cunoaștere absolut indispensabil desăvârșirii este în acord și părintele Moldovan care afirmă că „...esența cuvântului nu constă doar

în rolul său comun de a transmite informația, ci în modul existențial de împărtășire de cuvânt dumnezeiesc”. Și, mai citează autorul din Matei 10, 32-33: „*Oricine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi și Eu pentru el înaintea Tatălui Meu care este în ceruri, iar cel ce se va lepăda de Mine înaintea oamenilor și Eu mă voi lepăda de el înaintea Tatălui Meu care este în ceruri*” .

A doua componentă a subiectului nostru este cea în care părerile noastre nu converg întru totul, în ce mă privește încercând a expune o argumentație pe cât posibilă eliberată de precogniții sau prejudecăți și cu ceva mai extinse decât precedenta.

Este drept a arăta că până acum am vorbit doar despre fațeta didactică, instrumentală a oricărui demers cognitiv și anume cunoașterea adevărurilor transcendente și imanente în același timp cuprinse toate în *Cuvânt* prin relevarea și înțelegerea acestuia. Mai discutabilă este realizarea comuniunii cu *Trupul* și *Sângele* Mântuitorului indiferent de răspândirea geografică a acesteia. Părintele este de părere că singurul cadru în care se pot desfășura etapele liturgice anterior enunțate este Biserica. Sunt și eu de acord, cu condiția de a nu considera această instituție divino-umană tributară unei anumite limitări spațiale; eu consider că este obligatorie delocalizarea Bisericii, astfel că aceasta, la limită nici nu ar trebui să aibă forma gramaticală a pluralului, așa cum stă scris de veacuri în declarația fundamentală de credință creștină: „*una sobornicească și apostolească Biserică*”. Cronologic vorbind, la început Biserica era inexistentă în formele cunoscute din perioadele ulterioare primului sau chiar primelor patru secole „de aur” ale creștinătății. Spiritual, mental gândind Biserica, deși există ca atare în formă fizică, materială, ea poate sau nu să însoțească orice creștin peste tot pe unde îl poartă pașii vieții sale; diferența dintre cele două variante este dată numai și numai de puterea și constanța propriilor convingeri de credință. În sprijinul sensului profund, dar și individual al Bisericii vine și Scrisoarea către Efeseni (2, 20) a Sf. Apostol Pavel: „*Prin urmare nu mai sunteți străini și venetici; dimpotrivă sunteți concetățeni ai sfinților și casnicii lui Dumnezeu-fără a face parte din poporul ales al lui Dumnezeu și lipsiți de aceste haruri specifice-, clădiți pe temelia apostolilor și profeților, cu Iisus Hristos ca piatră unghiulară-de boltă-. În el se leagă întregul edificiu și se înalță ca templu sfânt în Domnul. Tot în el sunteți și voi clădiți, ca prin duh să deveniți o locuință a lui Dumnezeu.*” Este evident că lipsește, mai corect spus nici nu există în demonstrația Apostolului neamurilor (neevreilor) nici o legătură geografică sau topografică. Dacă revenim la Evanghelia după Ioan, acesta crează, cum am mai arătat, conceptul de „Viață veșnică” încă de aici, din această lume și ne dă de înțeles

(există și alte locuri în Sf. Scriptură, dar spațiul nu ajunge acum și aici, unde se face trimitere la similitudinea dintre Dumnezeu și om, la obligațiile de sfințenie emergente în chipul și asemănarea cu Tatăl, ca și la marile responsabilități ce decurg din echivalentul prezenței în om, ca și în biserică a Duhului Sfânt) că stă în puterea noastră să o configurăm și chiar începe respectând condiția primordială a edificării Bisericii din noi, mai ales aceea în care ne retragem să ne rugăm fără a avea la dispoziție decât spațiul strâmt al cămăruței noastre tainice, dar pământene, păcătoase: *„Iar când vă rugați, nu fiți ca fățarnicii, cărora le place să se roage în picioare prin sinagogi și pe la răscruci ca să fie în văzul lumii. Adevărat vă spun: și-au luat răsplata. Tu dar când te rogi, intră în chilia ta, închide ușa și roagă-te Tatălui tău, iar Tatăl tău, care vede în ascuns, te va răsplăti.”* Înțeleg prin aceasta că cerința de sinceritate și smerenie fiind îndeplinite, micul efort al creștinului de a se ruga astfel este răsplătit de Dumnezeu atât prin îmbisericirea chiliei, dar, mai ales a sufletului său. Și mai putem face conexiunea cu pilda *Pietrei din capul unghiului*. Sigur că înțelesul autentic este privitor la Mântuitorul, dar fiindcă atât Tatăl, prin coborârea Fiului mult iubit întru care a binevoit în această lume ingrătă, cât și Acesta prin punerea înaintea firii Sale Dumnezeiești (în multe situații din activitatea sa pe Pământ) a firii omenești celei slabe, distorsionate și decăzute adesea, manifestă o imensă toleranță pentru om; acesta are dreptul uneori să se considere piatra pe care zidarul o aruncă, dar care poate să stea mai târziu chiar în capul unghiului. Din nou amintim condiția princeps: credința necondiționată și păstrarea cât mai adecvată pe parcursul vieții a Duhului dăruit de Dumnezeu la Sf. Taină a Botezului urmată de pecetluirea cu Marele și Sfântul Mir. O altă șansă pe care Dumnezeu o dă omului spre îmbunătățirea sa și privilegiului acestuia de a se mântui este și explicația/învățătura pe care Iisus Hristos o dă fariseului Nicodim. Află și acesta că „secretul” mântuirii nu constă în erudiție și în corectitudinea practicilor din sinagogă, ci în performanța de *a te naște din nou*, risipind totodată nelămurirea și îndoiala învățatului referitor la imposibilitatea întoarcerii omului în pântecele mamei sale; nașterea din nou, aceea din apă și duh este tot o transpunere a Bisericii, principial vorbind în ființa evoluată spiritual a oricărui din noi.

Multe argumente s-ar mai putea aduce în sprijinul și șansa omului de a păstra, perpetua și duce mereu cu sine Biserica și implicit conținutul său profund purificator și dătător de speranță. Autorul comunicării științifice pe care o comentez aduce în sprijinul convingerilor proprii, așa cum este firesc, argumente demne de luat în seamă; acestea, etic vorbind, trebuie menționate și în lucrarea mea, ca și contraargumente. De reținut că „încă din vremea apostolilor s-au rezervat anumite încăperi pentru adunarea credincioșilor pentru rugăciune și

săvârșirea Sfintelor Taine”, referirea la învățătura Sf. Apostol Pavel către fiul său spiritual Timotei cum că „trebuie să știe cum să se poarte în Casa Domnului”, sau propovăduirea cuvântului dumnezeiesc nediferențiat, unui auditoriu „confuz, neinstruit, lipsit de o catehizare corespunzătoare”. Consider că toate aceste cerințe folosite ca argumente sunt pertinente, dar limitate prin însăși obiectualitatea lor...până la un punct! Tot în baza unei etici obligatorii oricărui autor de bună credință aduc, aparent împotriva scopului meu actual faptul că în cortul reprezentând Biserica lui Moise, încăperea cea mai importantă, Sfânta Sfintelor unde se aflau chivotul, tablele legii și toiagul lui Avraam (cel mereu înfrunzit) nu intra nimeni înafară de arhiereu și acesta doar o dată pe an; iată, repet un exemplu de exclusivism topografic absolut și indubitabil.

Să ne aducem aminte, împreună cu preotul profesor Moldovan, o declarație rostită de Mântuitorul și care este cu totul dumnezeiască: *”Eu sunt Calea, Adevărul și Viața. Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine.”* Ioan 14, 6. Și în aceeași îmbărbătare de care se simte dator să o producă apostolilor, după ce i-a derutat, le mai spune: *„Să nu vi se tulbure inima! Credeți în Dumnezeu, credeți și în mine! În casa Tatălui Meu sunt multe locuințe. Altcumva v-aș fi spus. Da, Eu mă duc să vă pregătesc un loc”*. Ioan 14, 2-4. Deruta cum spuneam este reflectată în primul rând de atitudinea lui Toma care întreabă dacă ar putea să știe și ei (Sfinții Apostoli) calea pe care în acele momente nu-L puteau însoți pe Învățător, iar cu ceva mai încolo, Filip nu reușește identificarea Mântuitorului cu Tatăl, cerând să îl vadă pe Acesta în mod nemijlocit. Este de reținut din același capitol 14 al *Îmbărbătării apostolilor* o afirmație cu totul surprinzătoare a lui Iisus Hristos și anume: *„Adevărat adevărat vă spun: cine crede în mine va face și el faptele pe care le fac eu; ba și mai mari decât acestea va face...Dacă veți cere ceva în numele Meu, o voi face”* Ioan 14, 14. Este de neconceput ca oamenii născuți din femeie ca urmare a poftii bărbătești, fie ei chiar cei doisprezece apostoli sau cei șapezeci de ucenici ulteriori să poată face minuni mai mari decât însuși Mântuitorul. Singura explicație cred că este cea potrivit căreia aceștia și cei care le vor urma de-a lungul secolelor să poată înfăptui misiunea predicării și răspândirii Logosului în lume (cea considerat păgână, dar și în comunitățile creștine spre întărirea credinței acestora), numai și numai în numele Domnului și exclusiv cu puterile Acestuia. În continuarea acestor mesaje noi nu putem decât să reflectăm dacă suntem în stare să avem atâta credință prin a cărei forță să putem propovădui, clerici și mireni, Cuvântul. Sigur că această perpetuă sarcină autoasumată de arhierei, preoți și diaconi, dar și de mulți dintre mireni apropiați Bisericii se confruntă cu dificultăți, evident incomparabil mai puțin semnificative decât Sfinții Părinți din vechime, dar totuși aducătoare de disconfort-relativa

neîncredere în Sfintele Taine, rezerve privind o parte din slujitorii Bisericii, lipsa unei cateheze corespunzătoare, acapararea de problemele vieții de zi cu zi, lipsa discernământului în formularea cererilor către Dumnezeu, către Fiul Său, către Maica Sfântă sau către Sfinți (cei proveniți dintre oameni), dependența față de valorile materiale, lipsa unor locuri adecvate desfășurării ritualului creștin oricare ar fi acesta (inconvenient subliniat în mod deosebit de autorul comunicării aflată în analiză), consecințele secularizării, pervertirea comportamentală ajunsă aproape regulă și multe, multe altele. Putem sintetiza numeroase din aceste păcate frenatoare pentru omul obișnuit ca fiind cauzate de lipsa iubirii față de puterile cerești și față de aproapele. În consecință, așa-numitul front misionar nu poate fi decât riscant și imprevizibil, altfel acesta își pierde sensul de bază, rezultând o nedorită contradicție în concepte și termeni. Și mai mult decât atât lămurește al doilea motto al acestei lucrări, reiterat de Mântuitorul și în *Trimiterea apostolilor în misiune* (Matei 10, 11-16): „În orice cetate sau sat intrați, întrebați de se află acolo un om vrednic și rămâneți acolo până ce plecați. Dacă această casă este vrednică, pacea voastră să vină asupra ei; dacă nu este vrednică, pacea voastră să se întoarcă la voi. Iar dacă nu sunteți primiți, nici nu sunt ascultate cuvintele voastre, la ieșirea din casa ori cetatea aceea, scuturați praful de pe picioarele voastre. Adevărat vă spun: de ziua judecății Sodoma și Gomora mai ușoară soartă vor avea decât acea cetate. Iată, vă trimit ca pe oi în mijlocul lupilor. Fiți așadar isteți ca șerpii și neprefăcuți ca porumbeii.” sau în *Prigoanele ce le vor întâmpina (apostolii)* Matei 10, 17-22 : „Luați seama la oameni: vă vor da pe mâna sinedriilor și vă vor biciui prin sinagogile lor...Pentru numele Meu veți fi urâți de toți. Dar care se va menține până la urmă acela se va mântui.” Exemplele ar putea continua, dar scopul acestora este de a sublinia că Iisus Hristos, Învățătorul și Domnul știa că mediile în care vor predica trimișii săi vor fi în cel mai bun caz ostile; această ostilitate poate fi comparată peste milenii, în zilele noastre cu un altfel de adversitate, anume aceea care face inevitabilă transmiterea *Cuvântului* lui Dumnezeu prin canale și spre destinații parazitare și implicit formal inapte pentru a-L primi. Este inclusiv cazul sistemelor de transmitere electromagnetice și informatice (radioul, televiziunea, calculatorul sau alte suporturi similare). Cu toate acestea, Învățătorul nu renunță la misiunea apostolică, știind sigur că-i trimite chiar la moarte, că vor face lucrarea misionară în situații dificile și, important, având de-a face cu oameni răi și trăind adesea în necurăție. Oare azi e altfel?! Oamenii sunt mai buni? Greu de crezut. Oamenii trăiesc mai curat? La fel de greu de crezut, chiar dacă violența de azi nu este aparent la fel de brutală decât atunci când se lapida, când se scoteau ochii, se tăiau diferite părți ale corpului și se practicau alte suplicii. Oare Sfintele Învățători sunt

mai atent ascultate sau privite și mai ales urmate în viața de zi de zi? De fapt, fără a fi obstinant de partea propriilor mele convingeri, argumente și scopuri ale acestei lucrări, nu se poate ocoli o realitate ce este mereu aceeași, dar în forme aparent diferite, anume aceea că mesajul divin, *Cuvântul* nu este transmis și primit decât cu efort, chiar suferință și pe fondul permanentei noastre căderi sub povara Crucii pe care ne-o ducem adesea cu prea puțină demnitate, din nefericire...

Tot legat de conținutul lucrării părintelui profesor și mai precis subcapitolul privitor la Sfânta Liturghie, nivelul meu teologic nu-mi permite a intra într-o amănunțime a interpretării, așa că mă voi limita la a reține doar temeiul săvârșirii acesteia și anume scopul de a invoca prezența Mântuitorului pe Sfânta Masă „prezența reală a lui Hristos cel înviat, o lucrare personală, pneumatică, eclezială și liturgic-sacramentală” (Pr. Prof. Dr. Moldovan), a Duhului Sfânt, astfel fiind posibilă unirea Cerului cu Pământul și a îngerilor cu oamenii, iar mai presus de toate a apropierei omului de Creatorul său. Într-adevăr că prin transmiterea media, componentele eclezială, respectiv sacramentală se diluează într-o oarecare măsură, însă unirea euharistică cu Hristos este oricum insensibilă la categoriile fizice, dar și filosofice de spațiu și timp. Nu avem soluții actuale decât de compromis, însă de compromis flexibil fiindcă lumea s-a desensibilizat, nu caută locurile sfinte cu tenacitatea de demult și, trebuie să recunoaștem că datorită slăbirii credinței așteaptă minunile în locuri și situații mult prea derizorii și prea puțin plăcute Domnului. În aceste condiții, a ne iluziona cu posibila întoarcere la trăirile primelor secole ale creștinătății este mai neproductiv decât asumarea acestei realități și, după mine, nu mai este timp de pierdut, adică trebuie să folosim toți, după puteri și mijloace, căi noi de propovăduire căci, așa cum spunea Mântuitorul „este păcat a ști să faci binele și să nu-l faci”. Se cere astfel și îndrăzneală și risc, pentru că „*pomul bun nu poate da roade rele, nici pomul rău nu poate da roade bune... prin urmare după roadele lor îi veți cunoaște*” Matei 7, 19-20, iar pe de altă parte, să nu ne ferim de căi care nu ne par a fi adecvate pentru că Dumnezeu, prin Fiul său este îngăduitor și spune: „*Cereți și vi se va da; căutați și veți afla, bateți și vi se va deschide*” Matei 7, 7-9. fără a ne îngrădi căile prin prohibirea unora ce nu par a fi suficient de curate, chiar spurcate; cred că trebuie încercat orice mijloc de transmitere a mesajelor Evanghelice cu o condiție absolut obligatorie: aceea de a dovedi bună credință și bună voință, altfel spus printr-o parafrază, fructele să se arate din pomul cel bun. Și mai trebuie adăugat ceva referitor la calea de transmitere: „*Eu știu și sunt încredințat prin Domnul nostru Iisus că nici un lucru nu este spurcat în sinea lui. Dar pentru acela care crede că ceva nu este curat, pentru acela nu este curat.*” Romani 14, 14. Prin urmare, nu suportul și mediul prin care sau în

care ajunge Cuvântul lui Dumnezeu este pricina puținătății credinței noastre ci propriile slăbiciuni și totodată relativa incapacitate de a Îl primi. Studii și experimente medicale de dată recentă au demonstrat că omul este „programat” genetic să fie credincios, fiind chiar identificat prin studii paraclinice un așa-numit loc al lui Dumnezeu în creier; este un argument în plus pentru a nu avea teamă de forme, ci grija cea mare și dacă se poate permanentă este aceea la conținutul și puterea credinței, indiferent prin ce metode este dusă mai mult sau mai puțin temeinic spre desăvârșire. Oare în timpurile vieții pământești ale lui Iisus Hristos și ale Sfinților Apostoli erau multe lucruri mai îndoielnice decât subpopulația Samariei? Dar oare ne-au rămas în Sfânta Scriptură multe fapte mai pure și mai emoționante decât cele ale *Samariteanului cel milostiv* ?

Să vedem în cele ce urmează câteva noțiuni despre media, folosite oricărui cititor convins că din derizoriul și nesăbuința, chiar lipsa de responsabilitate socio-culturală a multor realizatori de emisiuni nu ne putem exclude, chiar și în baza bunei credințe a celor puțini care promovează valori, mai ales cele creștine. La fel de realiști fiind nu vom putea de acum încolo renunța la o metodă cu rezultate inconstante pentru a aștepta o alta mai bună dar improbabilă; cât despre întoarcerea la vremurile vechi cu ducerea Veștii celei Bune de la avva la ucenic și mai departe celor din jur nu mai poate fi vorba. Cu alte cuvinte, mai bune sunt câștigurile duhovnicești modeste decât așteptarea dezamăgită a unora semnificative, însă incompatibile cu timpul nostru de azi și cu nerăbdarea ce caracterizează omul modern.

Emisiunile cu conținut teologic erau, până la apariția radioului și mai apoi televiziunii Trinitas, poziționate în grilele de programe ale televiziunii de stat, ca emisiuni culturale. Acestea erau, prin apartenența la TVR, accesibile celor mai largi categorii de telespectatori din toată țara și, dintr-o altă perspectivă, nu implicau costuri de producție care să necesite, pentru a fi eficiente economic, atingerea unei anumite audiențe, ca și la televiziunile private; datorită acestui fapt, ar fi relativ independente financiar și, în consecință, realizatorii acestui tip de emisiuni s-ar putea concentra doar pe calitatea propriu-zisă a materialelor. Realitatea nu se obiectiva mereu după această logică.

Totalitatea realizărilor cu emergență preponderent mentală pot fi numite și culturale în sens larg. Goodman² a văzut cultura ca fiind „moștenirea învățată și socialmente transmisă a obiectelor făcute de om, a cunoștințelor, părerilor, valorilor, și a perspectivelor care asigură membrilor unei societăți unelte pentru a face față problemelor curente”. Astfel că aceasta reprezintă o caracteristică, sau

² GOODMAN, N. (1992). *Introducere în sociologie*. Editura LIDER, București.

mai corect, un parametru al societății în ansamblul ei și în alt plan al individului, fiindcă trebuie reiterată natura eminentamente umană a faptelor culturale. Nu este mai puțin adevărat că dacă fondul cultural este intrinsec unei comunități, individul este cel care asimilează și internalizează cunoștințe, credință, morală, lege, obiceiuri, etc. practicându-le și contribuind prin sumare și transcendent temporal la entitatea culturală ancorată spațial. De fapt azi, urmare a imenselor progrese tehnologice, informația, cel puțin, anulează fragmentarea spațiului și comprimă timpul până la limitele ubicuității, respectiv atemporalității.

Realizatorii de emisiuni, inclusiv a celor culturale, manifestă conceptual obstinația libertăților și obiectivează suficient de des și debordant uneori practica acestor libertăți; sigur că au mereu grijă să disimuleze spre a proiecta aceste libertăți fie în zona creației autentice (deci neîngrădite), fie în cea a opțiunilor exprimate de „consumatorul” acelor producții. Acest ultim aspect comportă o discuție mai largă, tematizată mai ales pe ipoteticul statut de presă=a patra putere în stat, reprezentantă a dorințelor populare, însă acest comentariu nu este relevant pentru această lucrare.

Privitor la relația culturii cu libertățile individuale și colective asistăm în fiecare moment al analizei la un paradox: cultura limitează libertatea individuală, omul nefiind deci liber să facă tot ce vrea și în orice moment al existenței sale fiindcă legile -invenții culturale- îl împiedică să se angajeze în anumite comportamente, cerându-i o anumită uniformitate, sau conformitate; în același timp, cultura mărește libertatea, eliberând individul de comportamentul predeterminat și condiționat de instinct pentru că oamenii își modifică reacțiile în funcție de situații, făcând mereu alegeri dintr-o largă gamă de opțiuni acceptabile. Ca să nu mai vorbim de libertatea spiritului...

Se înțelege că omul creator de acte, fapte și obiecte culturale trebuie și este de obicei într-o intensă interacțiune cu semenii săi, comunicând cu aceștia. Activitatea este atât directă cât și mediată, rezultând deci că mass-media este inclusă în cultura oricărei societăți moderne, devenind chiar indispensabilă și, mai mult decât atât, creatoare de dependențe comunicaționale, deși ne vine greu să acceptăm și să recunoaștem. Legat de rolul media în societățile contemporane civilizate s-au formulat și exagerări; dau un singur exemplu prin care se afirmă că tot ceea ce știm noi despre lumea în care trăim cunoaștem doar prin intermediul media³, citându-l pe unul din cei mai importanți sociologi ai sfârșitului de secol XX, Luhmann. Pentru acest autor realitatea putând fi atât obiectivă cât și

³ BALABAN, D.C. (2002). Comunicare mediatică. În: *Științe ale comunicării*. Editura Accent, Cluj-Napoca.

subiectivă, din această ultimă cauză fiecare percepând realitatea diferit, consecințele fiind mai ales în planurile imaginii și conștiinței de sine, a comportamentului, a percepțiilor și relațiilor cu ceilalți și nu în ultimul rând a actelor și faptelor fiecăruia din noi.

Receptarea mesajului divin incumbă maximum de subiectivitate, însă subiectul exclude perceperea vreunei realități în sensul propriu al cuvântului, ci implică doar puterea, diferită de la om la om, de *a crede*. Această forță nu are nimic de a face cu erudiția teologică sau laică, cu vârsta, cu statutul socio-profesional sau cu oricare alți parametri individuali formali; ea este determinată doar de excepționala însușire a unor indivizi de a-și putea reprima simțul critic propriu mai ales omului contemporan, lăsând cât mai mult timp posibil liber câmpul extrasenzorial și etajele prelucrărilor mentale necognitive. Ce i-a spus Mântuitorul lui Toma zis Geamănul? „*Pentru că M-ai văzut, ai crezut? Ferice de cei care nu au văzut și au crezut!*” Ioan 20, 29. Iată cum definește indirect Iisus Hristos adevărata credință: prin încredere și renunțarea la aplicarea logicii umane care nu poate cuprinde adevărurile, scopurile și procedeele suprafirești. Prin urmare omul trebuie să creeze în el însuși loc pentru aceste realități ce sunt numai și numai fragmente din planul lui Dumnezeu; nu ne cere să stabilim conexiuni între acestea, ci ne cere eliberarea din corsetul predeterminărilor noastre biologice și sociale, de sub povara presupuzițiilor și prejudecăților noastre, lăsând în planul conștiinței disponibilitatea cunoașterii extracognitive și chiar extraperceptive. Fericitul Augustin⁴ în cadrul preocupărilor sale de semiotică și limbaj pleacă de la premisa de existență a unei semnificații imanente, de ordin divin, asociate oricărui obiect, semnificație perceptibilă doar cu spiritul și imposibil de reprodus prin vorbire sau alte limbaje; „înafară de conținutul semnului acesta ne face să ne gândim la ceva dincolo de impresia pe care lucrul însuși o face asupra simțurilor noastre”. Pe tot parcursul Sfintei Scripturi și mă refer concret la Noul Testament sunt prezentate asemănări, parabole, minuni. Fiecare din acestea, principial pot fi echivalente cu semne, în înțeles îngust, semiotic; însă scopul lor nu este etalarea doar a componentei lor metaforice, cu mult mai important fiind conținutul de Cuvânt în sens de conținut ce produce impresii (preluând exprimarea Fericitului Augustin); celor neavizați diferitele pericope li se par apropiate de semnele indiciale uzuale, fiindu-le imposibilă ocultarea acestei componente și privilegierea prin contrapondere a profunzimii de sens și învățătură. Sunt câteva locuri în Evangheliile în care chiar Sfinții Apostoli se declară depășiți în capacitatea de a

⁴ RADU, C. (2005). Introducere în semiotică. În: *Științe ale comunicării - Note de curs*. Editura Accent, Cluj-Napoca.

descifra conținutul și intenția criptată a mesajului dumnezeiesc, motiv pentru care cer lămuriri suplimentare lui Iisus Hristos; uneori le primesc, alteori sunt și mai mult afundați în demersurile lor clarificator - autodidacte. Nu este mai puțin adevărat că mai rar Dumnezeu, prin vocea Fiului Său, exprimă frontal dezacordul față de dorința ucenicilor de a „vedea” mai departe; ca exemplu le răspunde la întrebarea „Și cum vom cunoaște semnele vremurilor (de apoi)?” - „Nu este la voi aceasta!” sau când Petru îl întreabă pe Învățător despre soarta viitoare a lui Ioan, acesta îi răspunde „Ce ai tu dacă acesta Mă va aștepta pe Mine (până la a doua venire)?” S-a interpretat de pe urma acestui răspuns că ucenicul care la *Cina cea de taină* și-a odihnit capul pe pieptul lui Hristos n-a cunoscut moartea după trup.

Mai mult didactic decât practic, s-au delimitat forme de comunicare: politică, publicitară, culturală, etc. Cercetările respective⁵ oferă un univers de referințe, teoretizări, paradigme, dar care nu au tranșat existența unui soclu comun cu desprinderea ulterioară a disciplinelor enumerate cu subdiviziunile lor, sau se pot accepta ca entități distincte și tangente pe alocuri. Opiniez pentru prima variantă, mai ales că asistăm astăzi la eforturile de dezvoltare „prin înmugurire” a unor discipline care până nu demult nici nu-și puneau problema desprinderii conceptuale și pragmatice; trebuie să recunoaștem puseurile egocentrice ale unor lideri, alteori ambiții mai puțin semnificative, dar certă este cantitatea mare de cunoștințe din toate domeniile care justifică, pentru eficientizare, segmentările și specializările. Însă autonomiile astfel dobândite nu pot face uitată înscrierea fiecăreia dintre aceste discipline într-un ansamblu confederal înzestrat cu referințe, orientări teoretice și unelte conceptuale comune; la fel se întâmplă și cu sociologia comunicării derivată din întregul științelor socio-umane.

Despre comunicarea culturală spațiul îmi permite doar să afirm că a depins de numeroasele mișcări de democratizare culturală-prezentând culturile „savante” unui public mai larg, „mediatorii” culturali s-au definit, mai presus de orice, drept traducători care aduc la îndemâna tuturor niște obiecte culturale cu reputație de dificilă accesare și asimilare⁶. Se va reține largul interes pentru aplecare asupra problemei circulației, modului de percepere și apropierii obiectelor culturale cele mai diverse; din altă perspectivă⁷, „cultura și comunicarea formează un cuplu ciudat, una neputând exista fără cealaltă, cultura fiind un conținut pe care îl vehiculează comunicarea”.

⁵ PEDLER, E. (2001). *Sociologia comunicării*. Editura Cartea Românească, București.

⁶ PEDLER, E. (2001). Op. Cit.

⁷ CAUNE, J., citat de PEDLER, E. (2001).

În consens cu Bertrand⁸, voi exprima câteva considerații despre libertățile și constrângerile jurnalistului în exercitarea profesiei, oriunde s-ar exercita aceasta. Prin natura sa, omul este predispus la comportamente cu rigurozitate moderată și, prin extensie, cu poziționarea externă pentru *locus of control*. Nici jurnaliștii nu fac excepție, ba chiar excelează în asemenea proceduri. În fapt, aproape în exclusivitate fac vorbire despre restrângeri extrinseci ale libertăților. Se impune aici o diferențiere între libertatea de expresie și libertatea întreprinderii jurnalistice, pentru că acestea există ca atare prin efect al triplei proprietăți a presei (industrie, instituție politică și serviciu public). Sigur că nu toate aceste entități și le asumă cumulativ pe toate trei și la fel de evident este că o dezvoltare a subiectului depășește cu mult cadrul acestui eseu. Totuși, revenind la libertatea mult clamată, consider că în societatea democratică spre care tinde și România, libertatea de expresie este, paradoxal mai limitată decât cealaltă. Una din problemele asupra căreia vreau să insist este faptul că multe din greșelile comise de orice om în exercitarea atribuțiilor sale vin din ignorarea propriei naturi și implicit, propriilor limite, dacă, bineînțeles se prezumă buna credință. Dacă jurnalistul nu posedă cunoștințe generale solide, cât și o anume specializare autentică, se află în fapt în situația de auto-limitare a activității, greu, și de aceea improbabil de recunoscut. Puține coduri au prevăzute prescripții de însușire a unor cunoștințe din domenii ca: dreptul, învățământul, industria, economia, limbile străine și, de ce nu, teologia sau medicina!

Urmând porunca lui Dumnezeu scrisă în Facere 1, 28: "*Fiți roditori și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți*". oamenii au devenit tot mai numeroși, constituind comunități din ce în ce mai mari. A apărut treptat realitatea și implicit termenul de spațiu public, prin care se înțelege în primul rând spațiul comunicativ dintre stat și cetățeni și invers (în conceptul original), noțiunea putând fi extrapolată și la modalitățile de comunicare specific teologică, dintre Biserică și credincios; este de reținut că în ambele tipuri de situații cel mai relevant este accesul neîngrădit al individului, conex cu posibilitatea acestuia de a cunoaște tehnici de comunicare, de a le utiliza în sens informativ sau instrumental⁹.

Dacă la început comunicarea era posibilă în mod interindividual, cu timpul aceasta trebuia să aibă loc și intergrupuri. Oricare din forme presupune existența în câmpul social (valabil și pentru animalele care trăiesc în grupuri sau familii) în

⁸ BERTRAND, J-C. (2000). *Deontologia mijloacelor de comunicare*. Institutul european, București.

⁹ MARGA, A. (2002) *apud* Balaban, D.C. (2006). *Comunicare mediatică*. În: *Științe ale comunicării-Note de curs*. Editura Accent, Cluj-Napoca.

care, ca urmare a exercitării unor forțe (interne și externe) apar nevoi ce duc la tensiuni și în final, la comportamente; dintre acestea, cu relevanță deosebită sunt cele comunicaționale.¹⁰ Astăzi comunicarea este orientată în general spre îmbunătățirea formei inter-individuale mai ales pentru menținerea unui confort pentru fiecare, pentru evitarea sau diminuarea unor neînțelegeri, dar și pentru rezolvarea de probleme. Însă marile societăți umane se confruntă cu probleme pe măsură, iar soluțiile nu pot fi obținute decât prin abordări globale, ca stil de rezolvare a acestora. Se înțelege că în atare situații rolul persoanei este diminuat, implicit metodele sale de comunicare. Grupurile extinse numeric presupun, atât pe canalele informative cât și pe cele decizionale, reprezentanți și intermediari; ambele categorii sunt importante, prima se confundă cu teoria leadership-ului, în timp ce a doua este mai relevantă scopului nostru pentru că ea include și mass-media. Extinzând, comunicarea la distanță, inevitabilă în societățile mari, impune și necesitatea unor mijloace tehnice de amplificare fizică a mesajului, chiar fără implicarea mai mult sau mai profesională a mediei. În toate cazurile, așa cum arătăm, este implicat „intermediarul” al cărui statut, chiar și numai lingvistic, incumbă o notă peiorativă; este valabil și în privința transmițerii la distanță (mică prin stații de amplificare la marile adunări *extramuros* cum sunt cele de la hramuri, sau mare, în care receptorul nu poate vedea direct, în natură emițătorul, cele mai evidente exemple fiind televiziunea). Pe lângă intermediari, fie ele și undele electromagnetice, articolul părintelui profesor se referă ca la factori perturbatori și chiar deformativi; aceștia fac parte din mediile socio-profesionale mai puțin pregătite sau mai puțin disponibile pentru primirea cum se cuvine a *Veștii celei Bune*. Cred că și aceasta este o falsă problemă, mai ales astăzi când, subliniez, lumea s-a diversificat în așa măsură încât locurile sfinte sunt mult reduse numeric comparativ cu diversitatea organizării umane laice, iar aceasta din urmă nu este, cultural vorbind, mereu permeabilă mesajului divin; știm cu toții, mai ales cei care am trăit ca adulți înainte de 1989, că atunci principalele bariere în calea credinței creștine erau ideologice, însă la fel de adevărat este că după eliminarea acestora și declararea formală a permisivității religioase totale, oamenii, paradoxal, nu sunt în adâncul ființei lor atât de luminați pe cât ar presupune eforturile Bisericii înspre catehizare; sunt dacă vreți ca și „*cele cinci fecioare lipsite de înțelepciune*” Matei 25, 1-13. În aceste condiții, fiecare din noi, cu foarte rare excepții slabi în credință și nepricepuți în rugăciune, trebuie să primim prin toate căile posibile și evident acceptate socio-cultural, Cuvântul cu care s-a început lumea și Evanghelia, zisă „a iubirii”, după Ioan. Scopul este mai

¹⁰ ABRIC, J.-C. (2002). *Psihologia comunicării*. Editura Polirom, Iași.

mult decât evident- acela pe care putem să-l auzim la fiecare din Liturghii când preotul invocă puterea lui Dumnezeu spre a da credincioșilor „darul Duhului Sfânt să ne rugăm”. Nu întâmplător am adus în discuție Sfânta Liturghie de oricând și de oriunde; să fim realiști și să recunoaștem că multe sunt elementele de distragere a atenției participanților: zgomote nespecifice, ținute vestimentare neconforme, atitudini voluntare și involuntare perturbatoare a unora din cei prezenți sau a celor aflați în trecere, gândurile vieții de zi cu zi nelăsate la poarta Bisericii, copiii foarte mici (punctul meu de vedere este că Mântuitorul i-a chemat la Sine pe cei mari, conștienți și responsabili...) și multe altele. Oare cât mai primește Dumnezeu din rugăciunile rostite oarecum nevrednic, chiar dacă omul este prezent fizic chiar în Casa Domnului? Este una din întrebările la care ar fi necesar să reflectăm înainte de a declara ca fiind inadecvate rugăciunii alte contexte socio-profesionale limitative prin destinație și obiect de activitate, dar care nu interzic anumite practici creștine și, evident, nu pot aboli libertatea spiritului fiecăruia din acei oameni. Poate este mai relevant a-i studia mai atent pe aceștia, chiar în pofida locului în care trăiesc și muncesc și nu pot să nu-mi aduc aminte și în acest subiect de admirația cu care Înalțul nostru Arhiepiscop Iustinian pomeneste în cuvintele sale de învățătură, ca și în alte momente ale pomenirilor, de țărani muncind pe ogor și de alți lucrători manuali aflați în imposibilitatea prezenței lor la toate Sfintele Slujbe, dar totuși prezenți în fața lui Dumnezeu, inclusiv prin forța gândurilor și rugăciunilor înaltului nostru ierarh.

Oamenii sunt fără excepție păcătoși și căzuți, religios vorbind, iar pe de altă parte, într-o terminologie sociologică, devianți pealocuri. Spun pe alocuri fiindcă devianța, ca și concept, este excepția regulii de normalitate în orice grup elementar care are de regulă înclinația de a păstra o oarecare distanță între normele particulare și cele generale, cu trimitere la ceea ce se cheamă patologie socială¹¹. Aceasta se poate simplifica la patologia devianței pentru că și simțul comun relevă că deviantul este „defecțiunea” societății care o îmbolnăvește! Pe de altă parte, Durkheim susține¹² că „nu poate exista o societate în care indivizii să nu se abată mai mult sau mai puțin de la tipul colectiv”. Mediul acționează spre formarea obișnuințelor (în sensul de normă) prin impunerea în fața individului a unui cadru de referință constrângător pentru ceea ce gândește și face acesta. Dacă nu acceptă acel cadru sau, în forme mai atenuate de „deviaționism” încercă să demonstreze inadecvarea acestora cu propria personalitate și cu propriile convingeri, comunitatea, majoritatea acesteia mai precis, insistă spre conformarea

¹¹ OGIEN, A. (2002). *Sociologia devianței*. Editura Polirom, Iași.

¹² idem

mai mult sau mai puțin condiționată, iar individul poate să cedeze intrând în *acea* normalitate sau din contră, să rămână autoreferențial, fiind într-un final exclus și etichetat ca minoritar în domeniul opiniilor sau și mai rău, deviant comportamental. Cu alte cuvinte, devianța rezultă din eșecul integrării sociale-după cea mai superficială interpretare, sau individul este mai puternic decât ambientul socio-uman având în baza convingerilor privind propriile capacități, să se impună în pofida cutumelor și mediilor gândirii și acțiunii semenilor.

Azi lumea a devenit anomică și cadrele de referință s-au relativizat suficient de mult pentru a se mai constitui în repere autentice. Omul este înconjurat de foarte mulți semeni, dar singurătatea lui este resimțită din ce în ce mai apăsător; legăturile dintre indivizi sunt focalizate pe interese, satisfacții ușoare, plăceri, configurări de imagine *sine materia*. Dacă conținutul este volatil, iar formele sunt versatile, s-ar putea înțelege că traiul celor care viețuiesc astfel este mai ușor; nimic mai fals pentru că golul este mai împovărat decât balastul, cu alte cuvinte carențele (educaționale, spirituale, morale, profesionale și de altă natură) devin chiar invalidante dacă percepția acestora se mai păstrează. Mediile organizaționale sunt și ele inadecvate unor relații sănătoase dintre lucrători, constrângătoare și adesea provocatoare; într-un cuvânt cu o relativă adversitate și chiar toxicitate. Ce mai rămâne omului de rând, fără țeluri semnificative, pentru care societatea nu oferă șanse reale de dezvoltare și prizonier atât al propriilor limite, dar și al constrângerilor vieții personale și de familie?

Cred că răspunsul este în zona toiagului de îndreptare al arhiereului, al cuvioșiei sau cucerniciei unor preoți și nu în ultimul rând, în privilegiul de a primi Cuvântul întemeietor indiferent pe ce canale vine. Argumentul pe care-l consider cel mai semnificativ este acela că puterea Duhului Sfânt nu poate fi alterată nici de spațiu (dragostea lui Dumnezeu Tatăl este mult peste limitele geografice ale tărâmului destinat descendenților lui Avraam, Isaac și Iacov), nici de timp (*punerea mâinilor* este la fel de vie și ziditoare ca și la primii diaconi), nici de mulțimea păcatelor (fiindcă însuși împăratul David, rușinat și smerit a crezut că dacă nu a greșit împotriva Duhului Sfânt, prin *stropirea cu isop se va curăți*-Psalmul 50) și ceea ce este cel mai important, nici de strâmbătățile umane. Și dacă totuși simțim prea puțină credință în noi și în cei din jur, considerându-ne deci nevrednici de a-L primi pe Dumnezeu, să nu ne punem cenușă și sac ca și evreii Vechiului Testament, ci să rostim la nesfârșit „Rugăciunea inimii”. Iar dacă „*Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul*” ne va cuprinde pe de-a întregul, ne vom curăți oricare din noi împreună cu tot ce ne înconjoară.

Bibliografie

1. ABRIC, J-C. (2002). *Psihologia comunicării*. Editura Polirom, Iași.
2. BALABAN, D.C. (2002). Comunicare mediatică. În: *Științe ale comunicării*. Editura Accent, Cluj-Napoca.
3. BERTRAND, J-C. (2000). *Deontologia mijloacelor de comunicare*. Institutul european, București.
4. GOODMAN, N. (1992). *Introducere în sociologie*. Editura LIDER, București.
5. OGIEN, A. (2002). *Sociologia devianței*. Editura Polirom, Iași.
6. PEDLER, E. (2001). *Sociologia comunicării*. Editura Cartea Românească, București.
7. RADU, C. (2005). Introducere în semiotică. În: *Științe ale comunicării – Note de curs*. Editura Accent, Cluj-Napoca.

TRADUCERI

IRINEU AL LYONULUI ȘI PĂREREA LUI CENTRALĂ ASUPRA NATURII UMANE

Prof. Dr. Demetrios J. CONSTANTELOS
Universitatea din Thesalonic, Grecia¹

Atunci când ne gândim la originile civilizației occidentale ne gândim imediat la idei, la persoane sau instituții a căror origini și rădăcini sunt bine fundamentate în lumea antică greacă și romană. Rămânem surprinși să-l vedem pe puțin cunoscutul episcop al unei Biserici creștine numărându-se printre cei care au influențat decisiv civilizația apuseană. Sfântul Irineu, episcop al Lyonului, este aproape un necunoscut în rândul învățaților și specialiștilor laici. Dar Irineu, asemeni lui Tertulian, Origen, Augustin sau Sfântul Grigorie de Nazianz, fie direct, fie indirect, și-a pus amprenta asupra Civilizației apusene.

Irineu trebuie studiat din mai multe motive. În primul rând deoarece în persoana lui avem o reprezentare a omului care s-a făcut cunoscut în noua mișcare creștină. El a făcut parte din două lumi: vechea lume greco-romană și noua lume cunoscută ca creștină. În al doilea rând, în gândirea lui discernem o sinteză echilibrată între ideile antice Greco-romane și credința și principiile noii mișcări de factură creștină. În al treilea rând în gândirea și în abordarea teologică a lui Irineu aflăm câteva idei sau învățături care s-au dovedit a fi începuturi de dezbateri în rezolvarea unor chestiuni eclesiastice.

Grec din naștere, cetățean roman din circumstanțe, creștin din convingere, Irineu și-a petrecut vârsta maturității în Gaul. La sfârșitul secolului al doilea el s-a dovedit a fi un om al ecumenismului. Chiar și așa el a scris împotriva ereticilor și a ereziilor vremii, fiind ghidat de principii care au evidențiat unitatea în diversitate, și unitatea dintre vechea cultură și noua credință creștină.

Patrologii și alți învățați au adeverit că Irineu a fost unul dintre primii gânditori originali și creativi ai creștinătății timpurii. El a fost primul creștin intelectual care a privit creștinismul din perspective istorice. El a studiat și a interpretat creștinismul din diferite perspective, cum ar fi politică, religioasă, filozofică și lingvistică printr-un cadru istoric. El a sesizat o relație apropiată între fizic și metafizic și a recunoscut distincțiile și legăturile treptelor evoluției și

¹ Studiul de față reprezintă traducerea literară efectuată de Pr. conf. univ. dr. Adrian Gh. PAUL după un studiu al teologului grec Demetrios J. Constantelos de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Thesalonic, Grecia, publicat în Revista „*St Vladimir's Theological Quarterly*”, Nr. 4, 1994, pp. 351-363.

dezvoltării Revelației dumnezeiești. Revelația naturală, identificată cu legile naturale, a fost înțeleasă ca un important instrument al descoperirii dumnezeiești în istorie. Dar revelația prin Logosul divin a fost apogeul epifaniei lui Dumnezeu. El a fost primul care a citat că Noul Testament este scriere autentică a Scripturii și a văzut cele patru evanghelii ca formând un canon.²

Mai mult, Irineu a fost primul teolog universal sau catolic, în sensul că învățăturile lui au fost acceptate de Biserica Universală, atât în est de către greci, cât și în vest de către latini. Învățăturile sale despre teologie, hristologie, antropologie, hamaritologie și eshatologie au contribuit la formarea doctrinei creștine, a moralei și a interpretării teologice a istoriei. Este primul teolog care a accentuat unitatea lui Dumnezeu cu lumea. În contrast cu învățăturile gnostice haotice contemporane cu dânsul, Irineu nu numai că a clarificat disputele teologice și a respins învățăturile greșite a multor teologizați, ci a dezvoltat câteva principii care a asigurat unitatea comunității creștine, principii care au devenit învățături standard în creștinătatea veche și medievală.

Irineu a fost autorul celor doisprezece opere, incluzând eseuri și epistole lungi. Cea mai importantă operă este o carte mare împărțită în cinci părți care s-a intitulat *Examinarea și combaterea învățăturii false (Elenkos kai anatropes tis pseudonymous gnoseos)*, cunoscută în limba engleză ca „*Împotriva ereziilor*”. Însă titlul din limba engleză nu se justifică cu originalul deoarece Irineu nu a fost preocupat numai cu combaterea ereziilor secolului al doilea. El a examinat câteva locuri cu informații inclusiv teologico-filozofice, antropologice, hamartiologice, cosmologice și alte domenii ale științei. În cuvintele lui Tertulian, Irineu a fost caracterizat ca *omnium doctrinarum curiosissimus explorator*, adică cel mai harnic explorator al tuturor domeniilor științei.³ Această caracterizare a lui Irineu a sugerat că el avea cunoștințe atât laice cât și religioase. *Examinarea și combaterea învățăturii false* este o oglindă a condițiilor în care s-a dezvoltat credința Bisericii. S-a observat pe drept că „*ar fi o greșală să se ignore relația teologiei bisericesti cu gândirea evreiască din care se trage și cu cea păgână pe care trebuie să o convertească; pentru timpul în care Biserica a confesat ceea ce*

² Am folosit următoarele texte generale: J. Quasten, *Patrologia*, vol. 1 (Westminster, Maryland, n.d.), pp. 287-313; J. Pelikan, *Aparitiile Tradiției Catolice*, vol. 1 (Chicago, 1971); Arthur Cushman McGiffert, *O istorie a gândirii creștine*, vol. 1 (New York, 1954), pp. 132-148; K. G. Mpones, *Eisagoge eis ten Archaian Christianiken Grammateian* (Atena, 1974); P. K. Chrestou, *Patrologia elena*, vol. 2 (Tesalonic, 1978), pp. 690-718; D. S. Mplanos, *Patrologia* (Atena, 1930).

³ Q. S. Tertulliani, *Împotriva valentinienilor*, ch. 5. Editat de Aldo Marastoni (Padova, n.d.), p. 56.

a crezut și ceea ce a gândit, făcând asta pentru a răspunde atacurilor din interiorul sau din exteriorul mișcării creștine”.⁴

Smirna, orașul în care s-a născut Irineu, a fost un faimos oraș grecesc care a avut splendoare în întreaga lui istorie (a fost întemeiat de coloniile grecești aproximativ în anul 1000 înainte de Hristos) și care și-a arătat devotamentul învățământului clasic, inclusiv știința și medicina. El s-a născut prin anul 130 d.Hr. (140) și a primit educația în acel oraș. Influența platonică, mai ales în modul de înțelegere a lui Platon asupra naturii umane și referințele lui față de autorii clasici greci cum ar fi Homer, Hesiod, Pindar, Sofocle, Platon și Menander indică fundamentul lui în moștenirea greacă.

De altfel, Irineu a fost grec după rasă și cultură, dar creștin după credința religioasă. În orașul său natal a început să intre în contact cu liderii creștini zeloși cum ar fi episcopul Policarp al Smirnei și a studiat filozofi și umaniști creștini cum ar fi Iustin Martirul și Filosoful și alți apologeți creștini. Din aceste individualități și din acest climat elen-creștin, în general, al comunității din Smirna și din orașul vecin Ephesos, Irineu a învățat să aprecieze evanghelia spiritual-mistică a Sfântului Ioan, Evanghelia Logosului, care se apropia mai mult de înclinațiile spirituale și de tradițiile religioase grecești. Urmând exemplul lui Iustin, Irineu a căutat să expună adevărul creștin în termeni și categorii acceptate de gândirea și intelectul grecesc.

Scriind prezbiterului roman Florinus, Irineu descoperă influența lui Policarp și al lui Ioan de timpuriu și a credinței religioase. El scrie: *„De când am fost doar un băiețel te cunosc pe tine (Florinus) din Asia Mică, în casa lui Policarp...Îmi aduc aminte de evenimentele din acele zile ca și cum s-ar fi întâmplat recent, ceea ce învățăm de când suntem copii și creștem o dată cu viața și devenim o parte integrantă din ea, deci pot să vorbesc chiar și despre locul unde binecuvântatul Policarp a stat și a gândit, cum a intrat și a ieșit afară, caracterul vieții lui, cum arăta, discursurile care le rostea oamenilor, ce legături avea cu asociatul sau Ioan și cu alții care l-au văzut pe Domnul, cum își amintea cuvintele lor...și cum Policarp i-a primit pe ei ca și martori oculari a vieții Logosului și le-a relatat toate lucrurile așa cum apar în Scripturi. I-am ascultat cu atenție chiar după ce aceste lucruri s-au petrecut din mila lui Dumnezeu care mi le-a dat mie, și le-am notat, nu pe hârtie, ci în inima mea și prin slava lui Dumnezeu m-am gândit asupra lor”*⁵.

⁴ Pelikan, op. cit., p. 11.

⁵ Eusebios, *Istoria Bisericească*, V. 20, pp. 5-7.

Această relatare interesantă a fost notată de istoricul bisericesc din secolul al IV-lea, Eusebie de Cezareea, care face să fie clar că Irineu a asimilat teologia lui Ioan și credința creștină răspândită în Grecia vorbind de estul Imperiului Roman. Teologia irineică despre răscumpărare este o bună ilustrare a acestuia: *“Substanța vieții este participarea în Dumnezeu. Dar să participi în Dumnezeu înseamnă să-l cunoști pe Dumnezeu și să te bucuri de bunătatea Lui. Așadar oamenii trebuie să vadă că în Dumnezeu pot trăi, fiind făcuți nemuritori în viziune și să obțină aceasta în Dumnezeu”*. Răscumpărarea ca participare în Dumnezeu implică transformarea naturii umane într-una divină unde natura muritoare devine nemuritoare. Deoarece nemurirea este o calitate distinctivă a divinității, natura umană care participă în Dumnezeu devine nemuritoare.⁶ El este mai puțin preocupat de păcat și de vină și mult mai mult de victorie, transformare și viața veșnică.

Idea unirii omului cu Dumnezeu a fost prezentă și la câteva școli filozofice grecești cum ar fi platonismul și în special stoicismul, tot la fel și în religiile de mistere. Dar unirea cu Dumnezeu în aceste filozofii a fost percepută într-o manieră panteistă. În vorbirea ioaneică și irineică, la fel ca și în patrologia greacă, răscumpărarea și unirea cu Dumnezeu include persoana în totalitatea ei, trup, spirit și suflet, dar nu într-o manieră panteistă care ar însemna absorbția umanului de divin. Ideea irineică a unirii omului cu Dumnezeu trebuie să fie înțeleasă în același sens în care se înțelege unirea celulelor unui organism sau a unui corp.

În orice caz este sigur că Irineu a fost familiarizat cu gândirea greacă și cu limba greacă originală. Urmând exemplele apologeților cum au fost Iustin și Atenagora, el a dorit să expună învățătura despre Hristos în termeni înțeleși de greci - vorbind despre lume. Gândirea irineică a fost în armonie cu cea a apologeților, a lui Iustin Martirul în special și a altor părinți greci cum ar fi Alexandrinii, Antiohienii și Capadochienii, care au fost realiști și au văzut creștinismul în contextul istoric și cultural: ei nu au căutat slăbirea creștinătății prin elenism, ci creștinizarea elenismului și mai mult a întregului univers. Culturalizarea creștină a fost inevitabilă, iar elenismul i-a asigurat universalitatea. Primii intelectuali creștini și părinți ai Bisericii s-au folosit de greci în efortul lor de a converti lumea păgână, iar în aceste procedee gândirea greacă a fost încreștinată și credința creștină s-a dezvoltat în mai multe categorii grecești.

Irineu a dus creștinismul grecesc în Lyon unde îl găsim în anul 177 ca și prezbiter. Deși Lyonul a fost a doua capitală ca și importanță din vestul Imperiului

⁶ Irineu, *Impotriva ereziilor*, IV. 20. 5, editura Apostolike Diakonia tes Ekklesias tes Hellados, în *Biblioteca Parintilor greci și a scriitorilor bisericesci*, vol. 5 (Atena, 1955), p. 154.

Roman, era doar un oraș de provincie cu puține oportunități intelectuale. Atât din punct de vedere teologic cât și lingvistic comunitatea creștină din Lyon a fost practic o comunitate grecească. Un număr important de greci, fie refugiați, fie coloniști, s-au stabilit acolo cu aproximativ două secole înainte, circa anul 60 d. Hr. până pe la mijlocul secolului al doilea din era noastră, când sudul Galiei era populată de un mare număr de vorbitori de limba greacă, veniți din Asia Minor. Relațiile dintre cele două districte au fost foarte strânse. Pe lângă greci s-au mai aflat și celți și vorbitori de limbă latină care și-au desăvârșit studiile în orașe grecești. Din cei *patruzeci și opt* sau *cei mulți* care au suferit martiriul în anul 177, doar doi erau vorbitori de limbă latină. În orice caz nu trebuie să rămânem surprinși să găsim părinți ai Bisericii grecești, cum ar fi Irineu, conducând Biserica din sudul Galiei. Trebuie să fim cu totul de acord cu Arthur Cushman McGiffert când accentuează aceasta: “*Biserica din această țară (sudul Galiei) întotdeauna a aparținut grecilor, și a fost câteva secole simpatizată și în legătură constantă cu Biserica de est. Martoră, prin împrejurare, la nașterea și răspândirea semi-pelagianismului în secolul al cincilea, o simplă reproductivă în principalele trăsături ale antropologiei Bisericii de Apus.*”⁷ Termenul de semi-pelagianism cere câteva explicații, dar observațiile lui McGiffert sunt asemănătoare cu cele ale învățăturii lui Irineu despre antropologie și hamartiologie, care diferă de umanismul optimist al lui Pelagius și de cel descurajant pesimistic al lui Augustin.

În ciuda caracterului grec a Bisericii din Lyon, acest oraș nu a fost ca și Smirna sau Efes, iar Irineu a trebuit să converseze cu oameni a căror limbă greacă nu era delicată și sofisticată. El se plângea că din cauza naturii și a credinței de acolo, a întâmpinat câteva dificultăți în a scrie literal grecesc. Aceasta a fost experiența zilnică din Galia și nevoia credinței lui în acel loc a contribuit la practica și morala irineică, mai mult decât vigilența teologică în conducere. El a fost foarte preocupat cu protecția turmei sale care se confruntau cu multe erori chiar și cu credințe teologice exotice.

Dar Irineu a fost produsul a mai mult decât un fundament intelectual grec și al unei înțelegeri grecești a creștinismului. Ca și prezbiter și mai târziu episcop al Lyonului, Irineu a fost un frecvent vizitator al Romei. Acest climat bisericesc al Romei l-a influențat și a contribuit la dezvoltarea caracterului legalist care a accentuat autoritatea, ordinea și conducerea. El a fost influențat, dar a și influențat Roma în același timp. De exemplu, Roma a fost sigura cu succesiunea apostolică

⁷ Arthur Cushman McGiffert, traducător, *Istoria Bisericii lui Eusebius*, în *Selectii din biblioteca parinților niceeni și post niceeni*, a doua serie, vol. 1 (Grands Rapids, Mich., 1976), p. 212, n.3.

văzută de vest, în contrast cu numeroasele orașe apostolice din est și Irineu a insistat asupra importanței acestui lucru deoarece a fost o biserică instituită de Petru și Pavel. El a vorbit romanilor *potentior principalitas*, o expresie controversată care din punctul nostru de vedere nu înseamnă “autoritate supremă” ci “un primat puternic”.⁸ Termenul *potentior* este mai degrabă comparativ decât superlativ. Din acest motiv Irineu nu recunoștea primatul autorității Bisericii din Roma și a fost indicat de intervenția papei Victor. Când papa Victor a încercat să excomunică bisericile din Asia Minor din cauza unor problem estice, Irineu a fost liderul a câtorva episcopi care au protestat împotriva politicii papei Victor. El a exprimat punctul de vedere al Bisericii grecești cerând respect față de tradițiile locale care nu au afectat esența credinței. Eusebios, tatăl istoriei bisericești, povestește că Irineu l-a muștră pe Victor că nu trebuie să scoată toate bisericile lui Dumnezeu în care a observat alte tradiții neagreate de Roma. Chiar și așa Irineu a căzut de acord cu Victor asupra observației potrivite din partea estului, dar nu a fost de acord cu dorința papei de a destrăma unitatea, scoțând acele biserici care au urmat alte practice.⁹

Din cauza abundenței ereziilor și credințelor gnostice, Irineu a început să se îngrijoreze de formarea unui cod de tradiții, credințe, a unui canon al Scripturii și al autorității episcopale. El a accentuat centralitatea euharistică și episcopatul ca și un punct focalizant. Apoi a insistat asupra Tradiției Apostolice ca și “Credința și conducerea” Bisericii, ascultarea episcopilor în succesiune, precum și “Conducători” împotriva inovațiilor și a gnosticilor. Dar legalitatea a fost echilibrată între extreme și atitudinea lui a influențat pregnant Biserica pentru multe secole.

În pofida interesului irineic cu privire la protecția comunității de adversarii credinței, de eretici, principala lui preocupare teologică a rămas individualizarea și răscumpărarea. Antropologia lui este o admirabilă sinteză între umanismul grec și înțelegerea creștină asupra păcatului. Din prisma irineică omul nu este măsura tuturor lucrurilor, nici totalitatea depravărilor, fiind neajutorat. Răscumpărarea omului este rezultatul sinergiei între Dumnezeu și el însuși. El s-a arătat mai liberal, mai optimist și mai ecumenic în perspectivele lui teologice decât oricare părinte bisericesc al începuturilor secolelor creștine. Ultima lui preocupare a fost transfigurarea și uniunea individuală a omului cu Dumnezeu-Theosis, aceasta fiind misiunea finală a ființei umane.

⁸ Chrestou, op. cit., pp. 706-707.

⁹ Eusebios, *Istoria bisericeasca*, V. 24, pp. 9-11.

Sunt câteva idei centrale în teologia irineică care au influențat decisiv creștinismul multe secole și a avut consecințe în dezvoltarea civilizației vestice. De exemplu noțiunea lui de legi naturale a fost mai importantă decât legile ceremoniale. Pentru Irineu, Decalogul din Vechiul Testament este sumarul legii naturale ce include întreaga umanitate. Noțiunea lui despre răscumpărare a întregii ființe umane – trup și suflet, nu doar sufletul – este rezultatul învierii lui Hristos. El scrie în acest sens: „În întregime zadarnici sunt acei care disprețuiesc întreaga hotărâre a lui Dumnezeu și nu recunosc răscumpărarea trupului și disprețuiesc învierea, spunând ca nu este capabil de incoruptibilitate. Dar dacă trupul nu este pentru a fi salvat Domnul nu ne răscumpăra pe noi cu sângele Lui, și nici în potirul euharistic nu este o comuniune în sângele Său, și nici pâinea care o frângem nu este o comuniune a trupului Său”¹⁰.

Întreaga ființă umană până la urmă este transformată, răscumpărată în mărirea dumnezeiască -theosis.

Theosis este cea mai înaltă treaptă a evoluției umane; înseamnă viață veșnică și chipul lui Dumnezeu. Deoarece Dumnezeu este absolut, perfect și veșnic, omului nu i s-a putut oferi perfecțiunea de la început. Omul a început ca și un copil și a fost trecut prin ascultare, disciplină și pregătire să crească întru imaginea și bunătatea lui Dumnezeu cel veșnic. Aceasta este prin mijlocirea lui Dumnezeu Logosul, Hristos, acel om-Dumnezeu care ne învață despre Dumnezeu și dragostea Lui. Dumnezeu Tatăl aproba și comanda acest proces de evoluție a omului spre perfecțiune; Dumnezeu Fiul îndeplinește planul Tatălui și Dumnezeu Sfântul Duh sprijină și grăbește procesul: în timp ce omul avansează gradual și crește spre perfecțiune, omul se apropie spre veșnicie. Veșnicia este perfectă și se identifică cu Dumnezeu. Omul a trebuit întâi să intre în ființă, apoi să progreseze, și progresând să ajungă la vârsta bărbăției, iar după ce atinge bărbăția să crească, iar mai apoi să persevereze, perseverând să se înalțe pentru a-l putea vedea pe Dumnezeu. Așa ar trebui văzut planul lui Dumnezeu, deoarece chipul lui Dumnezeu înseamnă primirea nemuririi; și nemurirea îl aduce pe om lângă Dumnezeu.¹¹

Răul și alte obstacole în progresul omului au fost permise de Dumnezeu pentru ca omul să fie antrenat înțelegându-le și să învețe să fie circumspect și să persevereze continuu în dragostea completă a lui Dumnezeu, după ce omul va învăța motivele să-l iubească pe El. Răul și opoziția eforturilor omului de a-l asculta pe Dumnezeu îl ajută pe om să ajungă la maturitate, să devină copt și “prin

¹⁰ Irineu, *Impotriva ereziilor*, V. 2, 2; cf. V. 14, 1.

¹¹ *Ibid.*, IV. 37, 1-3.

aceste experiențe” să ajungă la “chipul și bucuria lui Dumnezeu”.¹² La fel cum prin omul originar apostasia a introdus păcatul în lume, tot astfel Omul cel nou, al doilea Adam, supunându-se “prin moarte” a introdus iertarea păcatului și posibilitatea răscumpărării veșnice.

În contrast, pentru distingerea direcțiilor teologice cum ar fi mistica și juridica, care s-au dezvoltat una lângă cealaltă în Biserica celui de al doilea secol, Irineu a fost capabil să sintetizeze, să combine cele mai bune elemente ale tuturor curentelor vremii, să conducă cursurile medii și să ajungă la un echilibru și la un standard care mai apoi să devină permanent în teologia creștină a Bisericii primare și medievale. Acesta este echilibrul între învățăturile extreme ale gnosticismului și apocalipsmului care l-au făcut pe Irineu o excepție și mult mai plin de interes.

Păcatul și prezența satanei, ba chiar controlul lui asupra oamenilor sunt realități. Irineu a fost primul care a reliefat căderea lui Adam și a identificat păcatul primordial cu apostazia sau cu rebeliunea împotriva lui Dumnezeu. Chiar așa, neascultarea lui Adam a introdus păcatul și l-a adus pe om sub stăpânirea lui satan, însă asemănarea divină a omului nu a fost cu totul distrusă. Omul a fost scos de sub controlul lui satan, și și-a câștigat posibilitatea de a fi nemuritor și și-a descoperit asemănarea în perfecta ascultare a Logosului divin. Opera lui Hristos a fost una de recapitulare și de restaurare. Irineu scrie: „*Hristos a recapitulat în El însuși vechea formare. Deoarece prin neascultare a intrat în om păcatul, și moartea prin păcat, tot așa prin ascultarea unui om a fost introdusă dreptatea și a dat viață acelor care erau o dată morți. Și tot așa acest protopărinte, Adam, a avut substanța din pământ virgin...tot așa și Logosul, recapitulându-l pe Adam, a fost primit de Maria, care era fecioară, o naștere care a fost o dublură a celei adamice.*”¹³

Răscumpărarea a fost asigurată prin lucrarea salvatoare a lui Hristos și care este la îndemâna celor care se căiesc, care doresc să trăiască după legile lui Dumnezeu și să primească botezul. Dacă creștinii nu se căiesc și trăiesc îndreptați după botez cad încă o dată sub controlul lui satan, căirea și dreptatea sunt din nou necesare pentru restaurarea comuniunii cu Dumnezeu. Căința este un act al liberului arbitru deoarece “*Dumnezeu l-a făcut pe om liber, cu putere , cu libertate de a alege voluntar, nu sub compulsiua lui Dumnezeu să împlinescă dorința divină.*”¹⁴ Această răscumpărare este rezultatul unei sinergii între

¹² Ibid., IV. 37, 7.

¹³ Ibid., III. 21, 10.

¹⁴ Ibid., IV. 37, 1.

Dumnezeu care invită și omul care răspunde și se face părtaș invitației. Această părtășanie devine posibilă doar prin întruparea lui Hristos. *“El a devenit mediatorul între Dumnezeu și om și a adus cele două părți la prietenie și la înțelegere. Hristos, Dumnezeu și om, l-a prezentat pe om lui Dumnezeu și l-a făcut pe Dumnezeu cunoscut omului.”*¹⁵ Momentul întrupării lui Dumnezeu a fost necesar pentru împăcarea lui Dumnezeu cu omul și cu lumea. Altminteri *“putea omul să-l primească pe Dumnezeu, nu a fost Dumnezeu primit în om?”*¹⁶

Nu este nici un dubiu că Irineu este optimist în legătură cu natura și destinul omului. Atributele divine ale omului, chipul și asemănarea divină, nu au fost distruse total în urma rebeliunii lui Adam. Astfel omul nu a devenit corupt în totalitate, fără ajutor să-și găsească calea spre Dumnezeu, incapabil să evolueze și să-și exploateze întreg potențialul. Cu atât mai puțin, omul nu poate fi salvat nici de el însuși. Așadar, răscumpărarea omului și transfigurarea ultimă și viața veșnică în Dumnezeu este rezultatul atributelor divine și umane unite în persoana lui Hristos. Hristos este Dumnezeu Logosul, care întotdeauna coexistă cu Dumnezeu Tatăl, care a devenit uman pentru a-l descoperi pe Tatăl, pentru *“a putea uni sfârșitul cu începutul, care este unirea omului cu Dumnezeu”* acest om *“luându-și sieși spiritual pe Dumnezeu, să poată trece în slava Tatălui”*.¹⁷

Firește că problema centrală în teologia irineică este ființă umană, devenirea și scopul final a ființei umane. Omul este o ființă care evoluează, care devine cu adevărat uman când se conformează cu chipul lui Dumnezeu-Omul, Hristos Teantropul. Irineu a studiat omul ca și o ființă istorică, un microcosmos care este destinat unei existențe macrocosmice, o ființă fizică și metafizică. El este un savant al omului și al naturii și un om al scripturii, un om al revelației naturale și al legii, dar și unul al revelației supranaturale a adevărului.

Antropologia teologică irineică a deschis un nou orizont în teologia creștină deoarece a examinat omul atât din interiorul cât și din exteriorul Scripturii creștine. El poate fi descris ca primul antropolog creștin. Antropocentrismul lui își are originile în teocentrism. Omul și Dumnezeu nu sunt dispuși la poli extremi, ci la două capete ale aceluiași pol. Oricare se mișcă pentru a se întâlni cu celalalt. Omul caută, iar Dumnezeu răspunde și merge înainte să-l caute. Cei doi se întâlnesc în persoana Logosului, Dumnezeu cel veșnic care apare printre oameni ca fiind Emanuel. Așadar, Hristos devine sfârșitul unui proces și

¹⁵ Ibid., III. 18, 6-7.

¹⁶ Ibid., IV. 33, 4; cf. Theodoret, *Eranistes 2*, în *Selectii din biblioteca parintilor niceeni și post niceeni*, ed. De Philip Schaff și H. Wace, seria a doua, vol. III (Grands Rapids, 1975), p. 201.

¹⁷ Irineu, op. cit., IV. 20, 4.

începutul unui nou. El recapitulează și răscumpără vechiul om și introduce o nouă eră a răscumpărării.

Omul „somatic”, omul din era precreștină, devine om „sufletesc”, omul cu spirit, fără să-și îndepărteze calitățile somatice. Calitățile non-spirituale sunt conduse și guvernate fără prejudecăți, puternic de persoana iluminată spiritual. În sfârșit este persoana întregă răscumpărată, nu doar sufletul sau psihicul.

Cum am arătat deja neascultarea omului a introdus sclavia păcatului și l-a condus pe om să învingă. Împreună cu Sfântul Pavel, Irineu a ridicat o întrebare: „*Om mizerabil ce sunt! Cine mă va izbăvi de trupul morții acesteia?*” (Rom 7:24) dar omul somatic sau natura carnală și puterea păcatului nu a distrus capacitatea omului de progres și evoluție spre libertatea spirituală, de sclavia păcatului. Chipul lui Dumnezeu din om nu a fost distrus cu totul după actul de neascultare, așadar avem posibilitatea de progres și descoperire. Prin evoluția spirituală și morală omul este expus înfrângerii totale în lupta sa cu inamicul din interior. Astfel avem nevoie de sinergismul dumnezeiesc.

Reversul, înfrângerea păcatului și a libertății din vina și veșnica condamnare, a fost asigurată prin procesul întrupării. Adevărata libertate a omului și adevărata recapitularizare, și revenirea la scopul prim al omului, a fost posibilă deoarece Dumnezeu a devenit om, care a redescoperit natura dumnezeiască. Hristos nu este doar o manifestare a lui Dumnezeu ci este om, omul care a fost instituit să devină Om încă din momentul creației. Victoria lui Hristos, Dumnezeu-om, asupra păcatului și a morții poate deveni o proprietate a fiecărei persoane care-l vede pe Hristos ca și prototip și își trăiește viața la fel ca și El. Libertatea față de păcat și de moarte și viață veșnică în Dumnezeu sunt produsele lui Dumnezeu care s-a făcut om în persoana lui Iisus Hristos.¹⁸

Învățătura irineică și-a găsit ecou în scrierile părinților bisericești de mai târziu. Cu mult înainte de Sfântului Atanasie și de Sinodului niceean, Irineu a pronunțat faimoasele cuvinte de acum: „*Domnul nostru Iisus Hristos, Dumnezeu Logosul, din dragostea Lui nemărginită, a devenit ceea ce suntem noi pentru a ne putea face pe noi ceea ce este El.*”¹⁹ Învățăturile lui despre natura umană, despre Sfântul Duh și despre Dumnezeu l-au influențat mult pe Origen, pe Părinții Capaocieni și pe misticii bisericești, precum Evagrie Ponticul și Maxim Mărturisitorul.

¹⁸ O excelentă analiză a antropologiei irineice este dată de Gusatv Wingern, *Om și încarnarea*, tr. Ross Mackenzie (Philadelphia, 1947), vezi esp. pp. 79-143.

¹⁹ Irineu, op. cit., V., praef.

În concluzie, creșterea morală și spirituală a naturii umane este subiectul progresului și al evoluției. Dumnezeu se descoperă progresiv în istorie, iar omul, înzestrat cu întreg potențialul, înzestrat cu prezența dumnezeiască în ființă, merge înainte progresiv spre scopul ultim și veșnic, progres înțeleș ca viață în Dumnezeu. Dezvăluirea progresivă a lui Dumnezeu culminează în persoana lui Iisus Hristos, iar cel mai înalt punct al evoluției spirituale culminează în *Theosis*. Ceea ce omenirea a pierdut prin neascultarea lui Adam, recâștigă prin ascultarea noului Adam. Noul Adam este un *theantropos*, o ființă care face posibilă uniunea dintre om și Dumnezeu.

**În traducere românească de
Pr. Conf. univ. dr. Adrian Gh. PAUL**

**NOTE ASUPRA *TEOLOGIEI ISTORIEI*
LA SFÂNTUL IRINEU AL LUGDUNUMULUI**

Olivier CLEMENT

După o traducere din franceză de
Masterand **Marius BUDEA**¹

În epoca noastră o speranță doar istorică a devenit pentru milioane de oameni simultan „figura” și caricatura nădejzii creștine. Pe de altă parte, îndeosebi în Occident, explorarea religiilor necreștine face să renască o gnoză care devalorizează istoria în folosul eternității. Este, așadar, de primă importanță pentru Biserică să deslușească în toate dimensiunile sale o veritabilă *teologie a istoriei* pentru a arăta unora că eternitatea nu este evadare, ci întrupare, (iar) altora că Dumnezeu creștin, departe de a fi încremenit într-o transcendență închisă ori într-un trecut mort, este îndeosebi Dumnezeu „din față” în trupul căruia, trecând peste experiențele care par total negative, pământul și istoria se unifică și se transfigurează domol. (Este) de a arăta și unora și altora, în fond, că de la Întrupare a exista în mod real înseamnă „a se hristifica” și „a hristifica” universul.

Nicio gândire nu ne poate ajuta mai mult în această înțelegere creștină a devenirii decât cea a Sfântului Irineu. Două mari teme însuflețesc teologia Sf. Irineu: cea a martiriului și cea a Sfintei Treimi.

Biserica irenică, spre sfârșitul celui de-al doilea secol, este cea a martiriului. Așteptatea eshatologică a „botezului de foc” poate deveni pentru fiecare, dintr-o zi în alta, ciocnirea umilă și desprinsă de „botezul sângelui”. Pentru Irineu, martirajul este „împlinirea” mărturiei, podul aruncat asupra acestui fluviu de foc și de sânge care separă timpul de eternitate. El evocă martirajul foarte glorios și ilustru al lui Policarp, care fusese un discipol al Sf. Ioan și pe care-l cunoscuse încă din copilăria sa, la Smirna. Când Policarp fu ars, martorii putură vedea acea pâine a lui Hristos în care se transfigura trupul mucenicilor atunci când era „ca făina zdrobită între dinții fiarelor” sau coaptă de focul

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 efectuată după un studiu al teologului francez Olivier Clement, susținut în cadrul seminarului de Teologie morală și spiritualitate ortodoxă, sub coordonarea Pr. Conf. univ. dr. Adrian Gh. Paul, care a și dat avizul să fie publicat.

rugului: flăcările nu păreau să se atingă de trupul lui Policarp care „*strălucea de-o superbă culoare, ca o pâine albă coaptă în cuptor*”. Scrisoarea încredințată lui Irineu de către creștinii din Lyon, în 177, care erau deja întemnițați și torturați, subliniază adâncă smerenie pătrunsă de dragostea martirilor: „*Se umileau ei înșiși sub puternica mână care îi ridică acum. Apărau pe toată lumea și n-acuzau pe nimeni. Se rugau pentru cei care îi făceau să sufere*”. Când scăpau de la moarte, trecând peste gloria lor și bine dovedindu-și mărturia - nu o dată sau de două ori, ci deseori- reîntorși lângă fiare, acoperiți de arsuri, de vânătăi și de răni ei nu se declarau martiri și nu permiteau, desigur, ca noi să le dăm acest nume.

Prin martiriu, Crucea încheie revelația Arborelui Vieții. Prin martiriu, adică, mai întâi, prin mărturia zilnică în Biserică, Duhul ne încorporează Fiului și Fiul ne readuce Tatălui. Toată gândirea lui Irineu culminează în această iconomie trinitară: Cuvântul și Duhul sunt cele două mâini ale Părintelui, cu ajutorul cărora El creează, călăuzește și atrage umanitatea. Cuvântul dă creaturii densitatea sa ontologică, Duhul o desăvârșește în formă și frumusețe, adică în unicitatea ei. Părintele este mai presus, dincolo de tot, dar Cuvântul este cu noi toți, pentru că prin mijlocitorul Său totul a fost creat de către Tatăl. Și Duhul e în fiecare dintre noi, strigând: Avva, Părinte! și modelând omul – înfrumusețându-l – după asemănarea cu Dumnezeu. Adam n-a putut scăpa din mâinile lui Dumnezeu, Cuvântul și Duhul, cărora Tatăl le-a zis: Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră. Aceasta pentru că, la sfârșitul timpului, prin bunăvoința Tatălui, aceste mâini au adus la perfecțiunea sa omul care trăiește, pentru ca Adam să fie în chip real după chipul și după asemănarea lui Dumnezeu.

Îi face mai întâi pe oameni, apoi îi transformă încet după asemănarea cu Dumnezeu pentru a-i face pe urmă dumnezei. Această lentă frământare, această iubitoare și respectuoasă frământare a umanității prin mâinile lui Dumnezeu, constituie durata și ritmul însuși al istoriei pe care trebuie acum să-l studiem.

1. Sensul timpului

Sensul creștin al timpului, Irineu a trebuit să-l precizeze față de concepțiile curente ale lumii antice și adesea față de concepțiile gnostice și iudaizante mai periculoase, deoarece ele se infiltrau în Biserică și riscau să distrugă originalitatea creștinismului.

În concepțiile elenistice, care dominau atunci lumea romană, timpul apărea ciclic, nostalgic și spațial. Ciclurile identice se succed fără finalitate, într-o nedeterminare mecanică lipsită de sens; vârsta de aur totuși este totdeauna simțită ca trecută și omul avansează de-a-ndăratelea într-o istorie din care n-are nimic să

învețe. În sfârșit, timpul sideral, legat de revenirea fenomenelor cerești, de implacabila rotire a spațiilor. Ca atare, este un timp al sclaviei omului în care destinul este supus astrelor, un timp opus radical eternității prin exterioritatea însăși a spațiului pe care-l măsoară.

Aceste concepții - care par să provină dintr-un fond comun al umanității arhaice, pentru că găsim astăzi încă în India indefinitatea cíclică și la toți primitivii găsim nostalgia paradisului pierdut- se întâlneau, în epoca Sf. Irineu, cu disprețul gnostic al timpului și întemeiau această sciziune între a fi și a deveni care reda simultan inexplicabilul fapt al Întrupării și alegerea unui moment precis pentru Întrupare: pentru ce, dacă [timpul] dinainte și cel dinapoi nu sunt decât timpuri relative, dacă evenimentele nu au o pondere a unicității, ar fi un moment plenitudinea timpului? De ce Dumnezeu ar fi așteptat?

Timpul creștin, răspunde Irineu, este o istorie, el are un sens și o fecunditate. Sămânța sa este Întruparea sau mai degrabă planul divin care culminează în Întrupare, căci Dumnezeu, în eternitatea Sa, este contemporan întregii istorii și se servește de toată istoria pentru a pregăti, apoi „a încheia” Întruparea.

Dumnezeu nu încetează de a Se dăruia omului, dar numai în măsura în care omul Îl poate primi. Asta pentru că realitatea prezentă a fost totdeauna prezența Cuvântului și irealitate așteptată- de o totală prezență: pentru Irineu, sensul timpului este acela al lui Dumnezeu care învață să se facă om pentru ca omul să învețe să devină Dumnezeu.

Gnosticii, care pretindeau, la sfârșitul secolului al doilea, să utilizeze „în chip esoteric”, adică să mutilizeze și să deformeze, revelația creștină, dădeau timpului o analiză existențială în mod particular ageră și dramatică. Pentru ei, timpul este o condiție sufocantă, o sumbră repetiție a unei morți [care se produce] în toate momentele. El (timpul) separă omul de sine-însuși, de alții și de Dumnezeu, el îl dislocă în momente juxtapuse care nu leagă nicio continuitate responsabilă. Trebuie să fie respins sau mai degrabă demascat ca o strâmbătură a neantului: astfel el se revelează într-adevăr când omul spiritual ia cunoștință de ceea ce n-a încetat niciodată să fie o părticică din dumnezeire.

Acest timp nu poate fi opera, nici instrumentul adevăratului Dumnezeu. Cadavru abandonat pe scena cosmică atunci când se isprăvește drama eonilor, el descoperă Demiurgului Vechiului Testament un Dumnezeu inferior, chiar rău, în măsura în care el modelează o creație exterioară Dumnezeirii. Aceasta, care nu creează, nici nu judecă, este străină istoriei: prin trimiterea lui Iisus, (ea) e o lovitură de teatru care nu pregătește nimic, ea amintește celor „pnevmatici” identitatea lor veșnică, lăsând pe oamenii de carne să se învoldureze în tenebre.

Hristosul gnostic într-adevăr nu salvează nici carnea (adică trupul), nici istoria, fiindcă ele nu au realitate. Fantomă, El se acoperă o clipă într-un univers fantomatic pentru a trezi câțiva ucenici din iluzia timpului. Timp ireal în fapt, timp spart și rău care impunea respingerea Vechiului Testament, aceasta e totala „*dissolutio praeteritorum*” (împrăștiere a trecutului) pe care o denunță Irineu.

Aici răspunsul creștin este asemenea celui din „*Adversus Haereses*” pe care-l descoperă pe larg; este misterul însuși al creației, bunătatea intrinsecă a creației în devenire către Dumnezeu: sensul semit al cărnii, gândirea încarnată a Bibliei vin în ajutorul lui Irineu care reia, după Evanghelie, limbajul simplu și robust al țăranilor, al curpenului, al strugurelui și al recoltei viilor [toate cele trei cuvinte se înrudesesc semantic între ele desemnând noțiuni din categoria viticolă sau enologică], al grăuntelui și al secerișului, al timpului eminent pozitiv al semănatului și înfloririlor. Eternitatea se coace în vremea roadelor Pomului Vieții. La limită, eroarea relativă a milenarismului nu este numai o interpretare prea literală a Apocalipsei, ci o considerabilă finalitate a pământului, transfigurată, nu alegorizată.

Timpului spart și ireal, Irineu îi opune unitatea din planul divin, unitatea celor două Testamente, realitatea Întrupării care recapitulează întregul destin al omului și întregul destin al omenirii. Un singur Dumnezeu, pronunță răspicat „*Adversus Haereses*”, un singur Cuvânt, Unul- Născut întrupat, Creator și Salvator în același timp, un singur neam omenesc a cărui istorie e una.

Astfel, Dumnezeu este Cel care, dintru început, l-a creat pe om din pricina munificenței Sale, care a ales patriarhii în vederea mântuirii lor, care forma înainte un popor indocil, care instituia profeți pe pământ obișnuind pe om să poarte Duhul Său și să se pună în comuniune cu Dumnezeu, nu întrucât ar avea El însuși nevoie de ceva, ci dând comuniunea Sa celor ce au nevoie de El, trasând structura mântuirii, ca un arhitect, celor în care își găsea plăcerea, dându-Se pe Sine însuși ca un ghid celor ce în Egipt erau în întuneric, dând o lege strașnic adaptată celor ce rătăceau în deșert și o moștenire vrednică de stimă celor ce vor intra în țara promisă, omorând vițelul gras pentru cei care se întorceau la Tatăl și restituindu-le haina cea dintâi, aranjând prin felurite moduri ca neamul omenesc [să ajungă] la armonia mântuirii. Și Cuvântul- Cel ce le pătrunde pe toate-comunica în mod liber ceea ce le era util celor ce îi erau supuși Lui, scriind o Lege adaptată și acordată la toată condiția, prin lucrurile secundare chemând pe cele principale, prin cele pământești pe cele cerești.

Trebuia, în sfârșit, să se sublinieze noutatea Evangheliei, să se elibereze în mod limpede creștinismul de influențele iudaizante care imprimau cunoștințele „presbiterilor” palestinieni și care se găsea încă în opera lui pseudo-Barnaba și a

Sf. Justin pentru care totul era dat deja vechilor patriarhi. Irineu putea mult mai ușor decât Justin să marcheze diferența celor două Testamente pentru că viața creștină, după el, este nu numai alipirea la învățăturile Evangheliei, ci încorporarea în Hristos. În consecință, Cuvântul poate lucra în Vechiul Testament ca și în Noul Testament: rămâne ca să nu se comunice în același mod și să persiste, între cele două Testamente, prăpastia dintre cunoașterea simbolică și prezența reală. Noul Testament nu se poate reduce la Vechiul Testament, dimpotrivă Vechiul Testament este cel ce apare ca o dimensiune a Noului Testament. Noutatea creștinismului nu este o ruptură, ci o continuitate ce se umple de prezența unei dimensiuni a Întrupării din punctul de vedere al revelației din trecut. Creștinismul este nou precum eternitatea, el cuprinde trecutul așa cum îl cuprinde viziunea veșnică a lui Dumnezeu și precum Dumnezeu se face trup ca să-l recapituleze în trupul Său. Noutatea sa este în același timp totală și foarte străveche, deoarece ea este în timp și mai înainte de timp. De unde acest frumos pasaj al lui Irineu și adâncul paradox care-l desăvârșește: „Zaharia, văzând că încetează mușenia pe care o suferise pentru necredința sa și umplut de atunci de un duh cu totul nou, făcea să urce spre Dumnezeu o nouă binecuvântare. Efectiv totul era nou: Cuvântul își pregătea într-un chip cu totul nou venirea Sa în trup, pentru ca omul, care petrecea afară de Dumnezeu, să fie repus în starea de har a lui Dumnezeu. Asta deoarece acest om învăța să redea lui Dumnezeu un nou cult, dar nu unui Dumnezeu nou, căci „nu e decât un singur Dumnezeu care îndreptează pe cei circumciși în funcție de credința lor și pe cei necircumciși prin mijlocul credinței lor” (Rom. 3,30).

Diferența implică, așadar, progres, un *plus* ontologic între cele două Testamente. Acest *plus* este manifestarea deplină a Cuvântului întrupat și participabil în chiar trupul Său, de asemenea, este manifestarea deplină a Duhului [care se află] în lucrare în Biserică. Întrucât Duhul Se dăruiește direct de acum înainte, pe când înainte de Întrupare El nu Se comunica decât prin inspirație, prin suflare de vânt, participare oarbă, în mod unic vitală și deci provizorie în eternitatea sa deificantă. Suflarea este temporală, Duhul veșnic. Suflarea, după ce avea loc cu mare viteză și dura ceva timp, dispărea, lăsând inanimat pe cel căruia îi aparținea. Dar Duhul, după ce-l învelea pe om și în interior și în exterior, durează totdeauna și nu-l abandonează niciodată.

Astfel, Irineu a risipit dilema în care risca să încolțească gândirea născândă sau să afirme corect prezența constantă a Cuvântului în istorie, deci să facă inutilă Întruparea, sau să afirme corect noutatea și necesitatea Întrupării, deci să respingă toată istoria de dinainte de Hristos și să conteste unitatea și iconomia divină. Pentru aceasta el a trebuit să descopere noi dimensiuni ale realității

temporale, dimensiuni pe care trebuie repede să le cercetăm acum, nu doar ca niște răspunsuri fragmentare, ci în toată sinteza lor.

Dumnezeu, acest Dumnezeu personal și cu nimic relativ al creștinismului- „El nu are nevoie de om”, subliniază Irineu - decide din munificență, adică din supraabundență ontologică și din dragoste liberă - să intre în raporturi de reciprocitate cu creatura Sa.

Timpul, pentru Irineu, este ucenicia acestei reciprocități, pregătirea și venirea unei lucide comuniuni. Dumnezeu vrea să adopte omul, să-l îndumnezeiască, dar fără a-i distruge libertatea sa, fără să se impună în atenția sa. El vrea în același timp ca omul să-L cheme- și ca omul să-L poată primi. Sensul timpului înseamnă a-i dăruia omului nevoia de Dumnezeu, este de a-I permite lui Dumnezeu să-l cunoască pe om pentru a-l ajuta să se împlinească mai bine. Dumnezeu, ca să zicem așa, se ascunde, lasă omului posibilitatea de a exista în afara Lui, de a lua consistență în afară de El, dacă trebuie, chiar împotriva Lui: Dumnezeu acceptă ca omul să se afirme până și în răzvrătire și uitare pentru că la capătul absenței se produce setea nestinsă a prezenței, pentru că dragostea impune distanța, și reciprocitatea - lupta. Cel care rezistă și strigă în același timp este singurul capabil de comuniune. Timpul este pregătirea pentru o întâlnire: o lungă poveste de dragoste în care Dumnezeu se face așteptat pentru ca omul să aibă suficientă forță și destulă neliniște pentru a-L primi, în care omul din partea sa să se facă așteptat până să înțeleagă că el nu există decât pentru a-L primi. Sensul timpului este de a-l obișnui pe om să-L primească pe Dumnezeu, de a-L obișnui pe Dumnezeu să locuiască în om... Căci slava omului este Dumnezeu, dar receptaculul operației lui Dumnezeu și al întregii Sale Înțelepciuni și Puteri e omul.

Pentru Dumnezeu, timpul va fi, așadar, o revelație progresivă și o pedagogie - pentru om, o maturizare și o luciditate prin experiență, Tatăl încuviințând și poruncind, Fiul operând și creând, Duhul hrănind și înmulțind, [iar] omul progresând puțin câte puțin și ajungând la desăvârșire.

Dumnezeu este comparat cu un pedagog care și-ar iubi elevul său cu o dragoste fără limită, paternă și maternă în același timp, având pentru el toată înțelepciunea și luciditatea unui medic: „*La fel cum o mamă poate într-adevăr să dea hrană solidă unui copil, dar el nu poate primi o hrană prea tare, așa Dumnezeu era capabil să-i dea omului perfecțiunea încă de la începuturi, dar el era incapabil de a o primi, căci era prunc*”². Asta și pentru că Domnul, în zilele

² E relevantă o strofă dintr-o poezie aparținând lui Ioan Alexandru care evidențiază pruncia lui Adam, deci vulnerabilitatea sa în fața diavolului vicelan care se va folosi de ea pentru a-l despărți

de pe urmă, recapitulând în Sine toate lucrurile, a venit, nu cum putea El, ci așa cum Îl puteam noi vedea. El putea veni la noi în slava Sa inefabilă, dar nu puteam purta măreția acestei slave. Asta pentru că Cel ce este pâinea desăvârșită a Tatălui ne-a oferit lapte, ca unor copii, pentru ca, asemenea copiilor de la sân, familiarizați prin această alăptare, să bem și să mâncăm Cuvântul lui Dumnezeu, să putem primi în noi Duhul Tatălui, care este pâinea nemuririi.

Dumnezeu este, de asemenea, grădinarul istoriei care, odată sosit anotimpul, înserează Duhul în umanitate, precum altoiul în pom: „insertia spiritului” care va face să poarte în arborele umanității fructele filiației până la îndumnezeire.

Devenirea este, într-adevăr, legea creaturii, deoarece imutabilitatea este proprie lui Dumnezeu. Întrucât creatura participă la înțelepciunea divină, devenirea sa va fi pozitivă, va fi deci progres.

Căci, iată, unde Dumnezeu se deosebește de om.... Dumnezeu, El, este totdeauna Același (adică identic cu Sine-însuși), dar ce este creat trebuie să treacă printr-un început și printr-un mijloc, printr-o creștere și printr-un progres. Iar aceasta este pentru că Dumnezeu l-a creat pentru acest progres și pentru această creștere, după cuvântul Scripturii: „*Creșteți și vă înmulțiți!*” Irineu folosește frecvent un simbolism vegetal: timpul, pentru el, este un timp al plantei, al copacului. Dar când umanitatea este la limita vizibilului și a invizibilului, grăuntele său nu va recădea într-un timp ciclic; el se va înmagazina în eternitate. Tot ce crește se coace, dă rod, își află împlinirea sa: „timpul finit” al creșterilor naturale pe care Dumnezeu le va folosi într-un scop supranatural, fiindcă acest timp, în Dumnezeu, este un „timp prefinit”. Dumnezeu a făcut lucrurile temporale pentru ca în coacerea lor, omul să poarte fructele nemuririi.

Dar aici trebuie să înțelegem bine că acest progres este în mod radical diferit de cel material în care se îmbată lumea modernă. Nu e vorba de o acumulare lentă de cunoștințe și de tehnică, ci de o trecere prin experiențe mai mult negative, de o folosire prin educatorul divin a mișcării de cădere care continuă, accelerându-se de-a lungul istoriei umane. Într-adevăr, pentru Irineu, progresul constă într-o lungă închegare de conștiință, trecând de la revoltă și apostazie la veritabila condiție a omului, pentru ca omul, la capătul nopții, să aleagă în cunoștință de cauză ascultarea și filiația și să transfere în receptaculul Întrupării imensul vid al mizeriei sale.

de porunca lui Dumnezeu: „*S-a rușinat Adam când a căzut./ Rămăsese încă prunc din fire;/ Semn că totul nu-i pierdut,/ S-a tras în strai de ispășire*”. (Nota noastră)

Astfel că timpul este al încercării, al experimentului. Omul coboară în infern, în pântecul monstrului, el face experiența revoltei și a autonomiei, adică, până la urmă, a durerii și a robiei: atunci ia cunoștință de „infirmitatea” sa congenitală, el se zdrobește în zidurile nemărginirii sale, descoperă neliniștea și însingurarea. Experiența îi aduce adevărata cunoaștere a binelui și a răului; nu ca o alternare ontologică, ci ca una a ființei și a refuzului ființei (de a fi), a adevăratei existențe și a minciunii. La limită, nu există pentru un om decât o experiență: aceea a morții. Orgoliul se adâncește și rugăciunea naște în străfunduri această radicală neliniște. Atunci Fiul poate coborî în moarte și învia: omul știe prin experiență de ce rău este dezrobit. Măsoară în mod conștient imensa dragoste a lui Dumnezeu pentru el: poate în sfârșit să-L primească pe Dumnezeu, să se alipească Lui cu o adorare la fel de fremătătoare ca groaza în care se sufoca.

Această recunoștință lucidă, această *cunoaștere* care e *recunoaștere*, această iubire din străfundul morții care răspunde unei iubiri mai tare ca moartea, iată, pe plan uman, rodul cel mai valoros al istoriei.

2. Ritmul istoriei

Sf. Irineu distinge trei mari etape în istorie: primele timpuri, adică starea paradisiacă; timpul de mijloc, care se desfășoară de la cădere la Întrupare; ultimele timpuri, care înaintează de la Întrupare la Parusie (a doua venire a Domnului).

În ceea ce privește starea originară, Sf. Irineu trebuia să împace intuiția sa despre o istorie pozitivă, despre un progres spiritual al omenirii cu datul biblic despre perfecțiunea originară. De ce s-a pierdut această perfecțiune ca la final totul să fie restabilit ca și înainte de cădere? Cum se justifică istoria?

Răspunsul lui Irineu este că perfecțiunea adamică era o plenitudine inconștientă, o scufundare totală într-o deplină fericire mai degrabă decât într-o comuniune liberă între om și Dumnezeu. Era o plenitudine naivă, neobișnuită și neexercitată cu o conduită conștientă, admițând în starea originară toate elementele perfecțiunii sau mai degrabă ale perfecționării. Cuvântul nu putea veni în splendoarea Sa către acest copil fără experiență, El trebuia să ia o înfățișare copilărească și aceasta trebuia s-o facă în atmosfera unui joc paradisiac, căci El căuta să-l instruiască pe primul om pentru a-l modela în prietenia divină.

Asta în contextul în care trebuia să se remedieze căderea. Un copil inocent, dar fără experiență se lasă cu ușurință amăgit și pierde lesne acest dar a cărui valoare nu o cunoaște câtuși de puțin. Asta întrucât, pentru Irineu, foarte

apropiat în acest caz de interpretările rabinice, căderea este aproape deloc un păcat, căci acesta implică o fermă decizie personală, o îndărătnicie în rău care devine revoltă conștientă împotriva lui Dumnezeu. Primul păcat veritabil va fi cel al lui Cain și Cain a fost blestemat. Transgresiunea (călcarea legii lui Dumnezeu) lui Adam, din contră, este rezultatul inexperienței sale, fără apărare împotriva minciunii. Atunci când Cuvântul îl învâța în mod progresiv, pregătindu-l pentru comuniune, Șarpele i-a vorbit numaidecât de nemurire, atrăgându-l în posesia lui. Triumful „prințului apostaziei” sfâșie brutal plenitudinea paradisiacă: Adam se descoperă separat de Dumnezeu și frica de Dumnezeu- o amăgire a sensului istoriei- îi aduce deja o sclipire de inteligență. Asta deoarece Dumnezeu nu-l blestemă pe [Adam]: El blestemă Șarpele și pământul³, dar îi dă omului mijloacele de a parcurge drumul care conduce spre îndumnezeire. Înșelăciunea Șarpelui creează o stare de separație. Dumnezeu folosește această stare pentru că ea nu produce numai păcatul, ci și conștiința[lui]. El vrea să-i permită omului să acționeze energic; aceasta deoarece El înlătură frunzele aspre și înțepătoare ale smochinului în care bărbatul și femeia, după Irineu, se înveșmântaseră prin pocăință, pentru a-i proteja de tunicile de piele care, marcând cu totul separația lor din plenitudinea originală, le permite să subziste și să înainteze într-o lungă istorie. Îndeosebi, printr-o supremă bunătate, și nu prin vreo absurdă gelozie, Dumnezeu îl îndepărtează pe om de Pomul vieții pentru ca acesta să nu fie eternizat într-o condiție divizată, [să nu fie vivificat] într-o stare a morții, aruncat fără să fi avut timpul de a deschide individul mincinos dintr-o persoană care (se) împărtășește din jarul iubirii divine [în focul dragostei dumnezeiești] care ar deveni atunci focul iadului. E un bine dureros moartea care vine să pună capăt morții: moartea fizică pune capăt morții spirituale care e separarea de Dumnezeu. E un bine dureros moartea care demonstrează omului starea morții sale și îl obligă să se întoarcă spre Dumnezeu: *„El îl oprise, așadar, în transgresiunea sa, interpunând moartea și făcând să înceteze păcatul, fixându-i un sfârșit prin dizolvarea cărnii care se va preface în pământ, pentru ca omul, încetând o zi să*

³ Din cuprinsul cății Facerea 3,17 reiese că nu Dumnezeu este Autorul blestemului asupra pământului, ci omul însuși. Călcând porunca, omul a generat revolta cosmică împotriva sa, deci și a pământului. Expresia „pentru tine” înseamnă „din pricina ta”, „din cauza ta”, „datorită ție”. Dumnezeu nu face decât să constate și să-l încredințeze pe Adam că, întrucât a refuzat să asculte de Creatorul său, creația nu-l mai recunoaște ca stăpân al ei și se sustrage de sub autoritatea lui. Domnul dă numai sentința neascultării despre care Adam știa de mai înainte că e drastică. Deci nu Dumnezeu blestemă pământul (căci El pe toate le-a creat bune foarte - Fac. 1,31), ci îi pune în vedere lui Adam, în chip obiectiv, gravitatea faptei sale și consecințele care decurg firesc din ea.

trăiască păcatului, să moară acestui păcat și să înceapă să trăiască în Dumnezeu.”

Atunci apare istoria - etapa Vechiului Testament - „tempora media” (timpurile de mijloc)

„Vremurile de mijloc” nu au sens decât cu Întruparea: ele nu doar o pregătesc, ci participă la ea, sunt o dimensiune a lui Hristos. Carnea „vremurilor de mijloc” este deja cea a lui Hristos sau mai degrabă cea a Fecioarei, tulpina lui Iesei care va înflori sub norul Duhului pentru a primi Cuvântul. Și Cuvântul nu încetează să coboare către această umanitate care va fi a Sa: Își modelează propriul trup. Viitorul Întrupării e deja prezent în Vechiul Testament: prezent trupește, cum se analizează floarea în sămânță și în creșterea arborelui, în tot ansamblul[e prezent] în mod spiritual în viziunea divină care, din interior, modelează creșterea arborelui pentru ca să ajungă la floare. Este „praeformatiuo” (preformarea), „praemeditatio” (premeditația) timpului; istoria e un sacrament orb al eternității care îi dă formă („o informează”) pentru ca să se unească, în cele din urmă, cu ea. Teofaniile sunt ca logodna dintre Cuvânt și umanitate. Sacrament din ce în ce mai puțin orb, această descoperire a istoriei este opera Duhului care vorbește prin profeți. Căci aceștia văd timpul în finalitatea sa: ei anunță în prezent ceea ce, într-adevăr, n-a încetat nicicând de a fi prezent la Dumnezeu: „ De cele mai multe ori, Duhul lui Dumnezeu, prin gura profeților, vestește(povestește)ceea ce trebuie să se întâmple ca și când [lucrul] era deja făcut. Pentru Dumnezeu, într-adevăr, a proteja, a fixa în memoria sa și a decreta este ca un fapt împlinit și Duhul Sfânt, văzând și contemplând timpul folosește acești termeni care indică faptul că profeția și-a primit îndeplinirea sa deja”.

Asta pentru că, pentru Irineu, simbolismul hristic al Vechiului Testament-tipologia, cum îi spunem noi astăzi - n-are nimic alegoric. Ea nu este o interpretare „a posteriori”, ci structura însăși a istoriei care revelează în mod simbolic aspectele Cuvântului și ai cărei actori inspirați sunt deja membrii lui Hristos. Într-adevăr, în Hristos natura umană se totalizează, timpul nu mai e ireversibil, patriarhii și profeții intră în unitatea Bisericii- și când eu citesc istoria lor- ea este a mea pe care o descifrez: „*[Acesta] este Cuvântul care urca și cobora pentru mântuirea întristaților în scopul de a ne elibera pe noi de [sub] dominația egiptenilor, adică de toată idolatria și impietatea, de a ne salva din Marea Roșie, adică de a ne păzi de sângeroasele dezbinări ale străinilor și de durerosul scandal al hulelor lor. Cuvântul lui Dumnezeu prevestea astfel și se familiariza oarecum cu obiceiurile noastre: că atunci ne arăta cu anticipație în chipuri ceea ce trebuia să se petreacă*”.

Așadar, o axă a arborelui lui Iesei. Dar a vorbi de un „timp linear” ar fi simplist. Se pot distinge cel puțin trei „mișcări”, trei direcții care se întretaies.

Prima [direcție] este o cădere în creștere a umanității, antrenând o explicare mereu mai luminoasă a Revelației. Omul îl uită pe Dumnezeu și Dumnezeu se află oarecum constrâns să-și amintească de om prin semne din ce în ce mai pregnante. Pe timpul lui Noe, cosmosul este un semn îndestulător al înțelepciunii și unicității divine. În vremea lui Avraam, Dumnezeu trebuie să adauge circumciziunea. În sfârșit, în vremea lui Moise, El trebuie să impună oamenilor Legea, pentru că au uitat legea intestinală pe care patriarhii o păstrau în inima lor. Astfel că uitarea sau revolta antrenează un progres al Revelației: după religia cosmică a lui Noe, religia istorică a lui Avraam- alianță între credința omului și făgăduința lui Dumnezeu, [apare] pe urmă religia sacerdotală a lui Moise: Legea care educă și profețește.

A doua mișcare constă într-o îngustare crescândă a prezenței divine, angajând o purificare, a adâncire a așteptării umane. Mai întâi o îngustare în spațiu: din Paradis și curcubeu la tabernacol și apoi la Templu, prezența eficientă a lui Dumnezeu se îngustează din întreaga umanitate spre un singur popor care dispune de un singur sanctuar. Pretutindeni pe pământ oamenii încercau să redobândească un trecut iremediabil pierdut; numai la Ierusalim se oferă jertfe Celui ce vine. Dar în istoria poporului ales el însuși, prezența divină se face din ce în ce mai rară: unei îngustări în timp îi corespunde o îngustare în spațiu. Cuvântul venea să stea de vorbă în mod familiar cu Patriarhii; Legea sapă o prăpastie între Dumnezeu și om: nefiind prezentă [în mod] mai intens în inimi, ea trebuie să înfrâneze trupurile. Libertății inimii îi succede aspra robie a trupului. Teofaniilor, [și urmează] distanțarea dintre Stăpânul și robii Săi.

Dar această Lege care separă și constrânge, adâncește nevoia unui Răscumpărător, îl împiedică pe om să se închidă în sine însuși, îl deschide spre așteptare. Între paradisul inocent și îndumnezeire există etapa smereniei curățitoare. Atunci din străfundul robiei și al exilului se înalță vocea proorocilor care anunță venirea lui Mesia.

Două mișcări în consecință: omenirea care se îndepărtează de Dumnezeu, Dumnezeu se descoperă mai limpede câtorva oameni; Dumnezeu care se îndepărtează de omenire, câțiva oameni tânjesc după Dumnezeu. La răscruce, [acel] *fiat* al Fecioarei și Întruparea.

De fapt, înaintea acestei întâlniri supreme, aceste două „linii de evoluție” se intersectează de mai multe ori și încrucișările lor separă iconomiile succesive, întregul ritm al judecăților parțiale care urmează re-creațiilor parțiale. De fiecare dată, în interiorul lumii condamnate, Dumnezeu alege o rămășiță care va forma o

nouă lume. Astfel [este] Noe în timpul Potopului, Avraam care iese din Caldeea, adică aruncă jugul dumnezeilor-îngeri [demonilor] legați de lumea astrală, Moise și poporul său salvați din Egipt. Dar, cum subliniază, de pildă, un Toynbee, care găsește în aceste legi biblice ale istoriei cheile devenirii omenirii, nu e vorba de cicluri închise: fiecare din aceste iconomii, printr-un fel de „recapitulare” este legată de o intervenție a transcendenței, adică de o înnoire a timpului prin veșnicie, care totodată depășește și păzește pe precedentă. [Avem] astfel candelabrul cu șapte brațe așezat de Moise - care semnifică cerul vizibil și lumile îngerești, toate cele șapte brațe vibrând spre lauda Duhului înșeptit⁴: ordinea Legii integrează deci religia cosmică a originilor în același timp în care pregătește Întruparea și tainele Bisericii, fiindcă Duhul se va odihni peste El cu ocazia pogorării Sale și va locui de acum înainte în templul trupului omenesc.

În consecință, aici recapitularea totală, cea care integrează totul pentru a împlini totul, adică Întruparea, apare ca o încoronare, ca un apogeu al întregii istorii.

Acum se poate înțelege teoria celor patru Testamente: Sf. Irineu distinge, într-adevăr, patru legăminte ale lui Dumnezeu cu omul, patru faze ale manifestării Sale, patru temelii ale rânduiei dumnezeiești. (Noi știm acum că această succesiune nu juxtapune, ci integrează).

Din nefericire, în cartea a III-a din „Adversus Haereses” avem două recenzii, una în latină și alta în greacă, a celor patru Testamente. Textul grec enumeră Testamentele lui Noe, Avraam, Moise și Iosua, iar textul latin pe cele ale lui Adam, Noe, Moise și Iosua. Dar cartea a IV-a analizează pe larg dacă Testamentul lui Avraam pe care-l avem noi nu e posibil de ignorat.

Testamentul lui Noe este cel al „generației secundare a lumii” în care Cuvântul descoperă lui Noe structurile și-i dă [acestuaia] măsurile Arcei. Cât despre Potop, Irineu îl pune în relație cu dubla Parusie a Domnului: „Este același Cuvânt al lui Dumnezeu, care dă celor ce cred în El izvorul apei țâșnitoare pentru

⁴ „L'Esprit septiforme”= Duhul înșeptit, cu șapte forme. Pesemne, autorul face referire la viziunea profetului Isaia cu privire la cele șapte duhuri consemnate în cap. 11,2-3. Duhurile de care vorbește proorocul nu sunt tot atâtea ipostasuri, căci Unul e Duhul după ființa Sa (cf. Ef. 4,4), ci exprimă darurile sau manifestările pline de slavă ale Sfântului Duh de care se va umple Mântuitorul la Botezul Său, ca expresie sau imagine concludentă, relevantă a umanității asumate liber în Ipostasul preexistent al Cuvântului și ca pleromă pneumatică a harismelor Sfântului Duh. De altfel, candelabrul cu șapte brațe prefigura în chip înceteșat revărsarea torentelor de lumină și slavă (cf. Ioil 3,1-2) de la Cincizecime, deci avea un caracter anticipativ, pregătitor, bine știind că la evrei cifra 7 exprima desăvârșirea, împlinirea, totalitatea. Această imagine a sfeșnicului cu șapte ramuri mai apare și în vedenia profetului Zaharia (4,2). E neîndoielnic că Unul e izvorul darurilor, deși ele sunt nesfârșite sau felurite (I Cor.12,4).

viața veșnică, dar care uscă smochinul ce nu poartă roade, care în vremea lui Noe trimite Potopul pentru a stinge neamul rău al oamenilor din acea perioadă, care nu mai puteau să aducă roade lui Dumnezeu, fiindcă îngerii care-și încălcase ră condiția [demonii] se uniseră cu ei și pentru a înăbuși păcatul, dar care salvează neamul lui Adam prin frunza de smochină a Arcei [„tipul Arcei”]. Și precum El a dat un mai mare har prin venirea Sa celor ce au crezut într-Însul, la fel la Judecata de Apoi va aplica o mai mare pedeapsă celor ce n-au crezut [în El]”.

Potopul reprezintă totodată mântuirea prin Hristos și judecata păcătoșilor, mântuire și judecată care nu ajung la eficacitate deplină decât în momentul Parusiei.

Testamentul lui Noe marchează sfârșitul lumii vechi și a nelegiuirii ei și începutul unei noi epoci care va merge până la sfârșitul veacurilor : instaurarea unui univers stabil, în consecință, care pecetluiește alianța curcubeului unde Dumnezeu apare ca „ Principele creator și suveran”. Ca atare, El rămâne astăzi pentru popoarele care, nefiind nici mozaice, nici creștine, Îl cunosc de-a lungul unui simbolism cosmic, dar riscă, fără încetare, confundând semnul și semnificația sa, să cadă în idolatrie. Totuși, ei anunță timpul Parusiei, când umanitatea unificată va recunoaște în Cruce singurul curcubeu care unește în mod real cerul și pământul. Dar începutul acestei unități prin Biserică este în exclusivitate legat de al doilea Testament, cel al lui Avraam.

Avraam integrează mai întâi aportul pozitiv al Testamentului...: „*el crezuse întâi de toate că Dumnezeu e Creatorul cerului și al pământului și că e singurul Dumnezeu*”. Dar el inaugurează religia istorică: „*el crezuse apoi că Dumnezeu ar putea înmulți urmașii săi ca stelele de pe cer*”. E o schiță a Întropării, se pare, această legătură a unei făgăduințe dumnezeiești și a unui neam omenesc, a Cuvântului și a sângelui, această epopee a nașterii în care circumciziunea este semnul. Dar acum încep efectele universale ale Întropării, iar Avraam anunță, dincolo de timpul supus legii, îndreptarea prin credință. [De aceea] credința sa e chipul celei a apostolilor, îndreptarea sa e cea a păgânilor ce vor veni deja la Hristos. Căci El este Cuvântul pe care Avraam Îl urmează cu toată credința: „Este cu dreptate ca el să-și părăsească părinții săi și să urmeze Cuvântului, călătorind cu Cuvântul, cu El oprindu-se.. Este cu dreptate [să facă același lucru] cum înșiși apostolii făcuseră, [care erau] urmașii săi, și care își abandonau corabia și familia lor pentru a urma Cuvântului lui Dumnezeu. Și e drept ca și noi să-I urmăm, noi care avem aceeași credință ca a lui Avraam și care purtăm crucea precum Isaac purta surcelele rugului. În Avraam, omul s-a învățat și obișnuit să urmeze Cuvântului lui Dumnezeu. De asemenea, pentru că prevedea că Dumnezeu îndreaptă din credință națiunile, Scriptura l-a înștiințat pe

Avraam: în tine toate neamurile sunt binecuvântate. Deci aceia care se sprijină pe credință vor fi binecuvântați împreună cu credinciosul Avraam. Asta deoarece Avraam nu este doar profetul credinței noastre, ci mai vârtos, părintele celor ce, dintre păgâni, cred în Hristos Iisus, pentru că aceasta e singura și aceeași credință pe care el o are și pe care noi o avem: el a crezut că ceea ce trebuia să fie este deja petrecut, datorită promisiunii lui Dumnezeu și noi, de asemenea, prin credință contemplăm moștenirea noastră în viitor care este în Împărăția Cerurilor. Nădejdea lui Avraam este, așadar, tipul speranței noastre, precum credința sa e tipul credinței noastre.

Această unire, în Testamentul lui Avraam, dintre circumciziune și îndreptare prin credință anunță, din același moment în care cei circumciși, purtători ai fângăduinței, se vor deosebi de cei necircumciși, efuziunea universală a Duhului unificator a celor tăiați și netăiați-împrejur. Că tăierea-împrejur, pentru Irineu, nu este numai o alegere a unui neam, ci al tăierii împrejur care dovedește că în același indiciu rezida promisiunea unității, certitudinea Bisericii: „Trebuia ca Avraam să primească Testamentul circumciziunii după primirea îndreptării din credință, pentru ca ambele Testamente să fie în mod egal reprezentate în el, pentru ca să fie părintele tuturor celor ce-L urmează pe Cuvântul lui Dumnezeu, credincioși circumciziunii și prepuțului. Credința prepuțului, pentru că ea unește începutul cu sfârșitul, a fost simultan prima și ultima. Înainte de circumciziune ea era în Avraam și în toți cei dreți, ea a revenit la sfârșitul timpului și s-a dezvoltat în neamul omenesc prin venirea Domnului. Aceasta e circumciziunea și legea faptelor care au luat locul său.

„Legea faptelor” este Testamentul lui Moise care rezumă, pentru Irineu, toată dialectica istoriei. Legea vine de la Dumnezeu, dar necesitatea rezidă în întărirea inimii omenești. Disciplină exterioară, ea are îndeosebi o funcție pedagogică, pentru că repune în lumină păcatul omului și puterea morții, pentru că adăpostește pe om de idolatrie și-l obligă să-L recunoască pe adevăratul Dumnezeu, pentru că ea este, în sfârșit, semn și profeție, umbră purtată în Întrupare: *„Dumnezeu, flexibil în servitutea Sa celor cărora El le-o dădea, acționa în vederea utilității lor, arătându-le lor tipul lucrurilor cerești, pentru că omul nu putea încă să vadă lucrurile lui Dumnezeu prin propriile forțe și prefigurând imaginile realităților Bisericii, pentru ca a noastră credință să fie nezdruccinată”*.

„Legea, ca una ce se așezase pentru slujitori, prin lucrurile corporale, care sunt exterioare, făcea educația sufletului aducând ca printr-un lanț spre ascultarea preceptelor pentru ca omul să învețe să-L slujească pe Dumnezeu. Dat fiind acest fapt, fusese necesar ca legăturile sclaviei să fie scoase, cu care omul era de pe

acum obișnuit, și să-i slujească liber lui Dumnezeu. Esta aceeași sclavie pe care o au față de capul familiei servitorii și copiii, dar copiii au o mai mare „credincioșie” pentru că ceea ce este opera libertății este mai mare și mai onorabil decât slugărnicia care este faptul slujirii”.

Astfel Legea ne introduce în libertatea noilor timpuri.

Mai fără înconjur este încă la Irineu, asupra Întrupării, viziunea cealaltă a Vechiului Testament care distinge doar două perioade: cea a Leului și cea a Taurului. Leul și Taurul sunt, pentru Irineu, două dintre cele patru „Ființe”, din cei patru Heruvimi care formează tronul Cuvântului și manifestă „activitatea Fiului lui Dumnezeu”. În destinul umanității, acestea vor constitui două aspecte ale Cuvântului în mod succesiv revelate. Leul simbolizează activitatea regală, strălucirea dumnezeirii; epoca sa e cea a marilor teofanii care culminează cu timpul patriarhilor: Cuvântul se revelează atunci în foc sau în anghelofanii luminoase- și Leul, în simbolismul arhaic transmis lui Irineu de către Biblie și venit fără îndoială din Babilonia, încorporează esența însăși a văpăii.

Taurul, dimpotrivă, e un animal al sacrificiului; în istorie el va desemna timpul Legii și al jertfelor rituale (preoțești). Leul reprezintă slava lui Dumnezeu care strălucește în chip suveran peste tot pământul. Taurul închipuie forța pământului care trebuie să moară pentru a se oferi lui Dumnezeu.

Timpul Leului prefigurează timpul Vulturului - un alt simbol al focului, dar în elanul său vertical care reintegrează - adică timpul Înălțării Domnului și al revărsării Duhului peste Biserică. Timpul Taurului introduce în mod direct venirea lui Dumnezeu făcut om pentru îndeplinirea definitivă a jertfei.

Astfel timpul Leului simbolizează, pe când cel al Taurului anunță. Aceeași realitate a participat la timpul Leului, profețită în timpul Taurului, împlinită desăvârșit în timpul omului, adică prin Iisus Hristos. Prefigurarea-descrierea-împlinirea [această triadă] definește „momentele tipului” și îmbină timpul de mijloc cu timpul de pe urmă - cu „Novissima Tempora”.

3. Timpul eshatologic și recapitularea

Întreaga noutate a Timpului de Apoi este împlinirea teofaniilor și al promisiunilor în darul total al Întrupării. Asumându-și până la capăt umanitatea, Cuvântul a reunit și nu încetează să reunească pe om cu Dumnezeu. Moartea este învinsă, jugul apostaziei este aruncat, omenirea primește adopția dumnezeiască.

Despre Același vorbim care era dovedit a fi om, dar era, de asemenea, Cuvântul care este preamărit: pe de o parte, Cuvântul își suspenda acțiunea ca să

poată fi dovedit, dezonorat, răstignit, îngropat; pe de altă parte, omul era absorbit în Cuvântul care a biruit, a suportat suferința, a înviat, s-a înălțat la cer.

El, Fiul lui Dumnezeu este, așadar, Domnul nostru, Cuvântul Tatălui, care e totodată Fiul Omului, întrucât Maria, provenită din neamul oamenilor din care ea însăși face parte, L-a conceput ca om și s-a făcut El Fiului Omului.

Asta deoarece Domnul ne-a dat un semn în adâncime și în înălțime fără ca omul „să fie întrebat”, căci cum ar putea el să aștepte să vadă o Fecioară concepând, o Fecioară născând un fiu și să vadă în acest fiu un „Dumnezeu cu noi” care „ar coborî în adâncurile pământului” pentru a căuta oaia care era pierdută, adică lucrul pe care-l modelase El însuși - pe urmă [cum] ar urca în înălțime pentru a prezenta și a recomanda Părintelui Său premisele învierii omului: astfel încât, după cum capul a înviat dintre cei morți, tot așa ar învia restul trupului, să știe tot omul găsit în viață, o dată purificat timpul de condamnarea sa datorată neascultării - acest trup care, datorită îmbinărilor și legăturilor, primește coeziune și forță prin creșterea pe care Dumnezeu o dă lui - fiecare din membrii care ocupă de altminteri în trup poziția care îi convine: există multe locașuri la Tatăl, deoarece sunt multe membre în trup.

Capul hristic comunică tuturor membrilor săi viața divino-umană: aceasta e puterea îndumnezeitoare a Sfântului Duh în lucrarea Sa în Biserică. Duhul, într-adevăr, s-a obișnuit să locuiască în neamul omenesc coborând asupra lui Hristos în vremea vieții Sale pământești; pe viitor El lucrează în noi voința Tatălui și ne înnoiește de „vechimea” noastră în veșnica noutate a lui Hristos. Duhul, cu alte cuvinte, ne „hristifică”, pentru că precum făina uscată nu poate fără apă să devină un singur aluat, o singură pâine, tot așa noi toți nu putem deveni *un(a)* în Hristos Iisus fără Apa care vine din cer. Duhul unifică într-o comuniune diversă- cea a credincioșilor, dar și cea a bisericilor - El vivifică, face să cânte, oferă Tatălui.

Revărsarea Sa implică libertate și universalitate. Acolo se afirmă toată noutatea Evangheliei prin relație cu autoritatea Legii: *„Legea libertății este mai mare decât cea a slujirii și pe de altă parte ea n-a fost dată pentru un singur neam, ci pentru întreaga lume”*.

Universalitate: *„Duhul are puterea peste toate neamurile pentru a le introduce la Viață și a le deschide Noul Testament; asta întrucât, la Cincizecime, în acordul tuturor limbilor, ucenicii cântau un imn lui Dumnezeu, Duhul readucând la Unitate popoarele îndepărtate și oferind Tatălui începuturile tuturor națiunilor”*.

Libertate: legea e împlinită, interiorizată, depășită. „Astfel Legea nu trebuie să ne fie pedagogul nostru. Noi grăim cu Tatăl, noi stăm față în față în prezența Sa, devenim copii întru răutate și maturi întru dreptate și curăție. Legea

nu mai poate să spună: „Să nu fi desfrânat”! celui care nici măcar nu mai visează în mod involuntar la o femeie străină; „Să nu ucizi”! celui care a respins din inima sa orice sentiment de mânie sau de ură; „Nu vei pofti țarina aproapelui tăi, nici boul lui, nici măgarul lui”! celor care nu fac niciun caz de bunurile pământului, ci adună comori pentru cer; „Ochi pentru ochi, dinte pentru dinte” celui care n-are niciun dușman, ci tratează pe toți oamenii ca pe cel de aproape al său.... Legea nu mai are puterea să poruncească oprirea lucrului într-o zi fixată (sabatul) celui care observă fiecare zi ca pe un sabbat, care viețuiește în templul lui Dumnezeu, templu care e trupul omului, străduindu-se în slujba cultului lui Dumnezeu și practicând în orice ceas dreptatea.

„Pleroma timpului” deschide, așadar, în adâncă viață a Bisericii, timpurile plenitudinii. Timpul - Novissima Tempora - este în mod esențial un prezent. Încă de acum Hristos trece, în noi, de la moarte la viață, în tot organismul în care se prelungește și se desăvârșește opera Sa. „Noi ne aflăm chiar de pe acum în Hristos” cu Tatăl⁵. Dumnezeu realizează veșnicul Său plan de îndumnezeire a omului. Biserica rămâne întotdeauna egală cu sine însăși, sprijinită pe mărturia profeților, a apostolilor și a tuturor mucenicilor, de-a lungul începutului, mijlocului și sfârșitului, în fine de-a lungul întregii iconomii divine.... care săvârșește mântuirea omului și constă în interiorul credinței noastre- credință care totdeauna, sub puterea Duhului lui Dumnezeu, ca o licoare de preț păstrată într-un vas de bună calitate, întinerește și face să întinerească și vasul care o conține”.

Timpul rău (corupt) - care distruge și omoară - adică cel al apostaziei și al căderii este deci abolit în Biserică. Ea nu poate nici să se învechească, nici să moară deoarece în ea se află tinerețea Duhului.

Totuși timpul subzistă: deoarece plenitudinea este deschisă, ea nu este impusă. Deschizând un ultim răgaz de har, ea nu este puterea nelimitată care trăsnește, ci o dragoste enormă pe care singură iubirea o poate recunoaște. Și taina Bisericii, la fel ca taina Slavei, este legată de cea a Răstignirii. Împrejurul Bisericii, timpul străvechi stagnează sau mai degrabă se desfășoară în mai multe succesiuni temporale, cele ale revelațiilor succesive pe care omenirea le-a cunoscut: alianțe ambigue de acum înainte care dintr-o parte pregătesc extensiunea universală a creștinismului în care ele sunt la fel ca dimensiunile, dar care riscă, de asemenea, printr-o degradare inevitabilă idolatră de fi utilizate

⁵ Aluzie la Col. 3,3 și Ef. 2,6 unde se vorbește de scularea noastră în și împreună cu Hristos și șederea de-a dreapta Tatălui întru cele cerești. Toată omenirea a fost izbăvită de osândă în mod obiectiv, dar fiecare își însușuște efectele ei după dispoziția propriei voințe, evident, ajitate de harul Sfântului Duh.

împotriva lui Hristos de către „Prințul apostaziei”. Într-adevăr, în exteriorul Bisericii, timpul nu face decât să stagneze: el este tras într-o cădere din ce în ce mai vertiginoasă, el totalizează întregile sale puteri despre minciună și negație, în domnia extinsă în mod progresiv a Fiarei care, după Irineu, va îmbina eficiența rece a Statului cu tentația supremă a unei pseudo-religii universale: *Evantas, Lateinos, Teitan, Antihrist* va „recapitula” toată greșeala și toată nedreptatea unind puterea și seducția Împăratului și a Idolului.

Acest timp al degradării și al prigoanei dă Bisericii aspectul său de smerenie. Dar venirea întru smerenie pregătește venirea întru slavă: între acestea două, Anul Domnului, Ziua întreagă a Domnului, oferă o durată în mod esențial pozitivă. Față de totalizarea întregii minciuni și a blasfemiei lumii în Fiară, Hristos totalizează în arca trupului Său toată realitatea autentică. Diavolul însuși susține piatra în această construcție a Ierusalimului nou, golul spiritual și deznădejdea pe care-o multiplică apasă din ce în ce mai lucid asupra oamenilor dilema Fiarei sau a Bisericii, a nihilismului sau a sfințeniei. Astfel, timpul Bisericii deschide spre eshatologie, este el însuși deja judecată. Fiecare clipă ne poate aduce arvuna Împărăției, dar întregul timp invocă sfârșitul său în veșnicie - în a „opta zi”, când omul, zice Irineu în mod sublim, „va uita să moară”. Prezentul, integrând promisiunile trecutului, rămâne el însuși o făgăduință. E un seceriș ce se maturizează. Cu Întruparea a început vara. De aici înainte, cu conlucrarea omului, soarele hristic coace secerișul istoriei: „*căci chipul acestei lumi trebuie să treacă la vremea stabilită , pentru ca grăuntele să fie recoltat în hambare, iar paietele să fie aruncate în foc*”.

Irineu a refuzat să alegorizeze Împărăția: cel ce așteaptă să ia scrisoarea Apocalipsei acela este regele dreptății într-un pământ (*re*)înnoit. Și se gândește mai degrabă decât la niște construcții milenariste la acest presentiment luminos al unui scriitor contemporan: „*Îmi închipui cu mare plăcere această altă țară în care vara copleșește totul.... unde, în sfârșit, lucrurile sunt ceea ce sunt*”.

Omul va reintra, așadar, într-un Paradis terestru, dar el va reintra acolo matur, îmbogățit de o lungă și dureroasă istorie și, mai cu seamă, va reintra acolo pentru a-l asuma și a-l oferi Tatălui, deoarece acesta va fi în Hristos. Căci deja Paradisul e dat în Hristos: Crucea e Pomul vieții, axa lumii (*axis mundi*) de unde strălucește deja peste lucruri, pentru cei care știu să vadă lumina Paradisului: „Căci acest păcat căruia pomul îi dăduse naștere a fost șters de pomul ascultării pe care a fost țintuit Fiul Omului, care a ascultat de Dumnezeu; astfel desființând cunoștința răului, el introduce în suflete și face să înflorească acolo cunoștința binelui. Și, după cum păcatul este neascultarea de Dumnezeu, evident că a asculta de Dumnezeu e binele. Prin ascultarea pe care Cuvântul a practicat-o până la

moarte fiind răstignit pe lemn, El a șters vechea neascultare prilejuită de lemn. Și, precum El este Cuvântul lui Dumnezeu care are putere nesfârșită din care prezența invizibilă s-a revărsat în noi și umple întreaga lume, El continuă încă strălucirea Sa asupra lumii în toată lărgimea, lungimea, înălțimea și adâncimea ei; deoarece, prin Cuvântul lui Dumnezeu, totul este sub influența iconomieii răscumpărătoare și Fiul lui Dumnezeu a fost răstignit pentru toată creația, trasând asupra tuturor lucrurilor semnul crucii. Pentru că era drept și necesar ca Cel ce s-a arătat vizibil să aducă toate lucrurile vizibile pentru a participa la Crucea Sa și astfel sub o formă sensibilă influența Sa să se facă simțită în chiar lucrurile sensibile. Căci El e Cel ce luminează înățimile, adică cerurile, El e Cel ce pătrunde profunzimea locurilor celor mai de jos, El e Cel ce parcurge imensitatea de la Răsărit la Apus, El e Cel ce se avântă spre Miazănoapte și spre întinderea de Miazăzi, chemând la cunoașterea Tatălui Său oamenii împraștiați în toate locurile”.

Simultaneitatea tuturor timpurilor- de la Creație la Parusie - în Hristos Iisus, Sf. Irineu o exprimă în simbolismul Tetramorfozei (Cele patru Ființe). Cei patru „heruvimi” care formează Tronul Cuvântului se întrupează oarecum cu El într-o cvadruplă revelație evanghelică: cele patru Evanghelii arată cele patru activități ale Cuvântului și aceste activități înglobează totalitatea timpului:

leul, raportat la Sf. Ioan - activitatea suverană, străfulgerarea dumnezeirii, timpul teofaniilor luminoase și al patriarhilor;

taurul, raportat la Sf. Luca - activitatea sacerdotală, sacrificiul, timpul măcelului care vestește jertfa supremă;

omul, raportat la Sf. Matei - smerenia Întrupării, pogorârea Cuvântului și unirea integrală cu condiția umană;

în sfârșit, *vulturul*, raportat la Sf. Marcu - activitatea „pnevmatică” a Fiului după Înățarea Sa, când revarsă Duhul Părintelui Său peste lume, prin Biserică.

Această atotcuprindere a timpului este totodată și a spațiului: cele patru Ființe emană patru suflări care sunt o unică Suflare îndumnezeitoare și care pătrund până la marginile universului - totalitate cosmică simbolizată prin cele patru regiuni ale pământului, cele patru puncte cardinale și cele patru vânturi.

Acest dens simbolism, fundat pe însăși natura lucrurilor precum Dumnezeu le dispune în fața ochilor noștri, ne readuce în mod irezistibil în Paradisul începuturilor cu cele patru fluvii ale sale, cu Heruvimii care ascundeau Pomul vieții, iar acum îl descoperă.

Acest ultim simbol, ca toată gândirea lui Irineu, subliniază că Hristos este noul Adam venit să reînceapă creația într-un mod definitiv. Hristos inversează

oarecum istoria și cosmogonia: asumând întregul destin al omului și mergând până la noroiul original (asta deoarece, spune Irineu, Evanghelia după Luca dă genealogia lui Hristos invers), El desăvârșea toată pozitivitatea creației și a istoriei, El distruge negativitatea lor. Prin viața Sa, El îndeplinește exemplul și așteptarea patriarhilor și a profeților; prin schimbarea Sa desăvârșea teofaniile; prin Pătimirea Sa El restituie dreptatea sângelui dreptilor vărsat de la Abel; prin pogorârea Sa la iad și învierea Sa, El distruge stăpânirea morții întemeiată de cădere. Atunci, „recapitulând” în natura Sa omenească, El inaugurează o cosmogonie superioară în care Duhul, în loc să decadă într-un trup cu un firav suflu vital, îl preschimbă într-un trup de slavă. Întruparea se împlinesc într-o „fizică” a Învierii. Planul cosmogonic întrerupt de greșeala dintâi își reia desfășurarea spre cea de-a „opta zi” când Dumnezeu va fi „totul în toate”. Și omul de acum înainte, în măsura în care se „hristifică” prin Euharistie și rugăciune cooperează la transfigurarea timpului și a spațiului, desăvârșește, în Hristos, creația.

Această reînnoire, care e totodată purificare și desăvârșire, s-ar putea spune aproape „de-creație” și „re-creație”, Irineu o numește, după Sf. Pavel, „recapitulare”. „Creatorul lumii, care e Cuvântul lui Dumnezeu, Domnul nostru, îl face pe om la sfârșitul timpului, trăind în lume, care cuprinde, conform realității sale invizibile, tot ce a fost făcut și stăpânește asupra tuturor creaturilor în calitate de Cuvânt al lui Dumnezeu, guvernând și rânduind totul. Și asta pentru că El a venit la ai Săi, S-a întrupat și a pățimit ca să recapituleze totul în El. Prin Întrupare, Cuvântul, care ca Dumnezeu, domnește în întreaga creație, face să încolțească în trupul Său semănat chiar și în moarte o nouă creație în care El este de acum înainte conducătorul în adevăratul sens al cuvântului, deoarece ea este trupul și soția Sa. În sânul creației, potrivit cu trupul, unde Adam este căpetenia, se naște creația după Duh, unde Iisus este căpetenia. Taina noii creații se rezumă, pentru Irineu, în minunea din Cana pe care o numește „semnul rezumatului”: apa este creația veche „decreată” de răutatea sa; readusă la starea originală unde Duhul plutea peste adâncuri și deodată „recreată” și deificată în vin prin focul Cuvântului; tot efortul lung și dureros al lucrurilor și oamenilor care se referă la seva pământului și la ploaia ce fecundează în vin pământesc și trecător - umbră și imagine doar a vinului veșniciei - Hristos îl „recapitulează” oarecum și-l depășește prin acest simplu contact al substanței redevenite originare și al Cuvântului recreator.

La limită, acesta e deci omul ieșit din pământul dintâi și care suntem noi toți - Adam - care trebuie să fie „recapitulat”. Pozitivitatea este în mod esențial aceea de a fi creat de către Dumnezeu; așadar, nașterea Sa. Astfel ar trebui să fie

în Hristos: Adam este zidit din pământ feciorelnic, Hristos se naște dintr-o fecioară. Precum Adam, primul creat dintr-un pământ necultivat și încă feciorelnic, avuse ființa sa și aspectul sau din mâinile lui Dumnezeu - Cuvântul lui Dumnezeu adică prin care toate s-au făcut - și cum că Domnul a luat țărână din pământ și a făurit pe om, tot așa, recapitulând în Sine pe Adam, Cuvântul însuși, trăgându-și existența Sa din Maria, care a fost totdeauna fecioară, are o generație care recapitulează pe cea a lui Adam.

Negativitatea lui Adam este transgresiunea și moartea sa. Hristos recapitulează aici inversând: ascultarea înlocuiește neascultarea și chiar moartea însăși - schimb de semn - fiind liber sfidată și nu suferită. Separația și viața - pentru-moarte a lui Adam fac din a șasea zi a creației rezumatul întregului destin uman și a întregii istoriei fără Hristos. Supunerea în comuniune și moartea - pentru-viață a lui Hristos fundamentează într-o mișcare de analogie inversă creația ultimă, totalizarea în Duhul a primeia între două Parusii, adică în și spre *Prezență* . „Recapitulând în Sine tot omul de la început la sfârșit, a recapitulat, desigur, și moartea sa. De aceea e limpede că Domnul a suportat moartea prin ascultarea de Tatăl în ziua când Adam a murit prin neascultarea de Dumnezeu. Din acest motiv, Domnul, recapitulând în Sine această zi, care e a șasea zi a creației, cea în care a fost creat omul, a venit la Patimă în ajunul sabatului, dăruindu-i o a doua creație, plecând de la moarte prin Patima Sa.”

Sf. Irineu pune, de asemenea, în paralelă ispita lui Adam de a asculta de șarpe și ispita doborâtă de Iisus de a asculta de diavol.

Dar taina pe care o străbate cu cea mai mare dragoste, cea care este în perfectă continuitate cu „fidelitatea pământului” eshatologic este în mod just cea a pământului.

Adam fusese plămădit dintr-un pământ feciorelnic. Hristos trebuia să „recapituleze” această naștere. Dar în vremea lui Iisus pământul nu mai era feciorelnic; el fusese blestemat din momentul căderii, pentru că el, ține să precizeze Irineu, conform Genezei, este cel ce a primit blestemul, iar nu omul- și, de atunci, el fusese amestecat în mod inextricabil cu trupul omului decăzut. Virginitatea pământului nu mai înseamnă pământul însuși, țărâna morții care putea să se ofere Cuvântului pentru a-și plămădi din el propriul trup. Această puritate fecundă o putea realiza de acum înainte doar o singură femeie. Acel *fiat* al Mariei inversează neascultarea Evei și ridică blestemul pământului. Maria se „de-crează” oarecum până la fecioria pământului dintâi, ea e la fel de supusă, la fel de maleabilă când se dă pe mâinile Creatorului. Feminitatea întărită, deviată, răătăcită a Evei păcătoase și a pământului blestemat, fecunditatea lor prin suferință și moarte, acestea toate se dizolvă în curăția Mariei: ca și când pământul uscat, la

fel ca inima tare a omului, se întemeia în apa primordială pentru a primi suflarea Duhului. Maria reia în ea toată viața lumii pentru a o purifica și a o curăți: ea e apa din Cana care cere minunea.

Această „*recirculatio*” a vieții fixate în minciună și deseori eliberată în lacrimile totalei acceptări- *stilla maris, stella maris*- cei mai mari mistici creștini se concentrează în sânul Imaculatei Concepții, aducând totdeauna mărturie. Asta deoarece, pentru a sfârși printr-o profundă remarcă a lui Irineu, Hristos poate să ia din nou pământ neîntinat din Fecioara, să-l amestece cu apă în gura Sa și să „recapituleze” miracolul creației, deschizând ochilor orbilor - ochii noștri.

RECENZII

ÎPS Justinian CHIRA
Arhiepiscopul Maramureșului și Sătmarului

MĂNĂSTIREA „SFÂNTA ANA” –ROHIA
Monografie

Înalt Preasfințitul Justinian Chira, Arhiepiscopul Maramureșului și Sătmarului în ultima perioadă a arhipăstoririi Sale, a publicat mai multe volume de lucrări, editate la diferite edituri de prestigiu din țară și de pe plan local, în special cu caracter pastoral și omiletic, apologetic și teologico-doctrinar, dedicate în special spiritualității creștin-ortodoxe cu specific maramureșean, ceea ce dovedește încă o dată, dacă mai era cazul, că ÎPS Sa este preocupat atent și de cultură, de literatură, de spiritualitatea maramureșeană.

Ultima carte, intitulată **Mănăstirea „Sfânta Ana” –Rohia. Monografie**, definită chiar de ÎPS Sa un „*modest dar dedicat celor destoinici ce vor veni după noi*”, este o excepțională lucrare monografică a mănăstirii „Sfânta Ana” din dealul Rohiei, binecunoscuta deja oază de cultură și spiritualitate românească, acest bastion al vieții monahale din ținutul Maramureșului. Monografia reprezintă teza de licență a starețului de atunci a mănăstirii Rohia, susținută în cadrul Institutului Teologic Ortodox de grad universitar Sibiu, în anul 1966, la disciplina Istoria Bisericii Ortodoxe Române sub îndrumarea Rectorului Sofron Vlad, care a și dat încuviințarea de a fi susținută ca teză de licență. Cartea a fost revizuită și adusă la zi, ceea ce o face că în stadiul actual ea însumează peste 280 de pagini scrise și beneficiază de **o introducere** a autorului, foarte consistentă (12 pagini), prin care ÎPS Sa, Justinian Chira, aduce un elogiu vieții monahale și aruncă o lumină asupra vieții de obște în general, viață care în metocurile mănăstirești din Țara noastră a devenit un „*mod de viață autentic*”, foarte necesar Bisericii Ortodoxe și societății noastre.

Introducerea este urmată propriu-zis de 14 secțiuni, foarte bine așezate, într-un mod sistematic de apreciat, printre care amintesc doar „**Cadrul geografic și istoric al ținutului în care se găsește mănăstirea Sf. Ana Rohia**” (secțiunea I-a), „**Începuturile Mănăstirii: de la vis la realitate**” (secțiunea a III-a), „**Viața mănăstirii Rohia sub stăpânire străină**” (secțiunea a VIII-a), „**Activitatea misionară și socială**” a mănăstirii (secțiunea a XI-a) sau „**Rolul mănăstirii Sf. Ana din Rohia în viața Bisericii și a neamului nostru**” (secțiunea a XIII-a), fără să piardă din vedere teme precum formarea și organizarea vieții de obște, viața mănăstirii și a monahismului rohian prin prezentarea tuturor stareților și

ierarhilor cărturari ortodocși sub care și-a desfășurat activitatea și viața mănăstirea Rohia, fără să mai vorbim despre felul cum autorul surprinde interesul și impactul major pe care l-a avut „renumele” Rohia în folclorul maramureșean și în literatura românească.

În capitolul „*Încheiere*”, autorul surprinde admirabil modul cum Biserica Ortodoxă ardeleană și în special cea din Maramureș, pe care ÎPS Sa o păstorește în calitate de Episcop și Arhiepiscop după reînființarea Episcopiei (1992), a făcut un pas mare pentru vindecarea ranei pe care odinioară imperiul habsburgic a promovat-o în Transilvania, dar și felul cum Ortodoxia a reușit să revigoreze și să întărească credința strămoșească ortodoxă prin formarea și dezvoltarea vieții monahale, care, cel puțin în Maramureș, a deținut un rol covârșitor. Mănăstirea și monahii au fost cele dintâi focare de lumină, sufletul neamului nostru, dovada originalității noastre culturale și comorile spirituale cele mai prețioase ale sufletului românesc. Între acestea, mănăsirea Rohia, cu toți slujitorii și frații ei monahi și-au păstrat rostul de a lucra eficient în ogrorul Domnului și de a-și păstra „*partea cea bună*”, adică apostolatul pe care l-a practicat de la începuturi până astăzi: apostolatul prin rugăciune, apostolatul prin muncă, apostolatul prin cuvânt și mai ales prin făptuire.

Cartea se încheie cu un capitol special, intitulat: „*Post-Scriptum*”, în care autorul mărturisește mai întâi că la întocmirea acestei lucrări a fost ajutat de faptul că a fost viețuitor al mănăstirii Rohia, unde și-a desfășurat cea mai mare parte a vieții și activității pastorale (fiind stareț aproape 30 de ani –1944-1973), iar mai nou și cea misionar-arhierească; aduce apoi un elogiu tuturor celor care au contribuit într-un anume fel, s-au jertfit și au trudit la înălțarea lăcașului sfânt, și pomenește cu recunoștință vie și cu cinste pe toți cei care cu dragostea au slujit și slujesc în acest locaș sfânt: dreptcredincioși închinători, ctitori, binefăcători, ajutători, monahi, stareți, slujitori și frați. În această secțiune sunt atașate poze a stareților care s-au perindat la conducerea mănăstirii, cum și poze medalion a venerabililor ierarhi sub a căror oblăduire arhierească s-a zidit, consolidat și dezvoltat până la stadiul actual mănăstirea Rohia.

După capitolul „*Bibliografie*”, cartea se încheie cu o ultimă secțiune: „*Mănăstirea Sf. Ana Rohia în imagini*”, unde sunt așezate, ca o Postfață, chipurile ierarhilor care conduc astăzi Arhiepiscopia Maramureșului și Sătmărulei, urmate de imagini sugestive ale mănăstirii Rohia, reprezentând imaginea veche și cea actuală a mănăstirii Sf. Ana din Rohia, cum și detalii din muzeul mănăstirii, din arhicunoscuta bibliotecă a mănăstirii sau cu obștea mănăstirii Rohia de la înființare până astăzi, toate într-o prezentare grafică și fotografică excepțională.

Lucrarea monografică a ÎPS Justinian Chira se adresează tuturor categoriilor de cititori interesați de parcursul mănăstirii Rohia, de la origini și până astăzi, deci nu doar teologilor sau monahilor, în cuprinsul căreia vor găsi foarte multe detalii despre rigorile vieții monahale în Ortodoxie, despre greutățile pe care le-a întâmpinat mănăstirea, obștea și superiorii ei, împreună cu monahii și credincioșii, în perioadele de conducere politică sau de stat, de teroare și dictatură, despre viața duhovnicească a monahilor trăitori în chiliile mănăstirii Rohia, despre dragostea mare a poporului dreptcredincios din Maramureș, și nu numai, care au călcat pragul mănăstirii. Toate aceste detalii, prin stilul elevat, prin limbajul elegant, dar precis și adecvat temei tratate, atât de îngrijită prin frumusețea și calitatea hârtiei, a calității și clarității imaginilor, cartea ÎPS Justinian CHIRA își asigură un loc de referință în bibliografia temei, motiv pentru care o și recomandăm cu căldură tuturor spre lectură, care Vă asigur, va fi una plăcută, și care socotim că nu trebuie să lipsească din biblioteca niciunui dreptcredincios care a călcat pragul mănăstirii Rohia și s-a îndulcit de frumusețea ei spirituală și de liniștea ei chinovială, iar pentru cei care încă nu au fost la Rohia, mai ales cei tineri, este un adevărat ghid monografic și spiritual cu valențele unei opere de artă monahală și nu numai.

Nouă nu ne rămâne decât să-l felicităm sincer pe autor pentru această lucrare monografică monumentală și să-i urăm un călduros:

„ÎNTRU MUȚI ANI, ÎNALT PREASFINȚITE STĂPÂNE”

**Pr. Conf. univ. dr.
Adrian Gh. PAUL**

„STUDIA UNIVERSITATIS SEPTENTRIONIS –
THEOLOGIA ORTHODOXA”

Anul I, Nr. 2, iulie-decembrie 2009

SOMMAIRE

EDITORIAL

- Adrian Gh. PAUL**, *Le phénomène actuel de la sécularisation
et son possible dépassement* p. 5

THEOLOGIE BIBLIQUE

1. **Justin HODEA**, *Les traditions sur Jean Baptiste dans l'ouvrage de
Josephus Flavius „Antiquités judaïques” et dans la littérature
Non chrétienne* p. 21

THEOLOGIE HISTORIQUE

1. **Cristian ȘTEFAN**, *The Definition of Calcedon. Considerations
the Relevance of the Christological Dogma Today* p. 51

THEOLOGIE SYSTEMATIQUE

1. **Adrian Gh. PAUL**, *Le mouvement hysihastique et la prière de Jésus
dans la spiritualité orientale (deuxième partie)* p. 63
2. **Vasile BORCA**, *La science aux portes de l'absolu. Réconsiderations
sur la religion..* p. 85
3. **Stelian GOMBOȘ**, *Sur la relation entre raison et croyance dans
la théologie de Saint Basil le Grand* p. 97

THEOLOGIE PRATIQUE

1. **Ștefan POMIAN**, *La participation de la nature à la découverte
et la manifestation du sacré au moment de la liturgie*..... p. 111

THEOLOGIE ŒCUMENIOQUE

1. **Mariana GHERGU**, *La charte des droits de l'homme* p. 153
2. **Jean Paul II**, *Familiaris Consortium* p. 169

THEOLOGIE SOCIALE

1. **Marius NECHITA**, *La variabilité des personnes du troisième âge*..... p. 187
2. **Julia MRAVIOV**, *La procédure de détermination de l'Etat membre
responsable dans le cas des solliciteurs d'asile de Roumanie*..... p. 201

3. **Ioan Șt. TOHĂȚAN**, *Modalités de prévention et de combat de la violence familiale* p. 205

MISCELANEEA

1. **Tănase Ion FILIP**, *Une autre perspective sur la relation entre Eglise Et Média*//// p. 223

TRADUCTIONS

1. **Demetrios J. CONSTANTELOS**, *Iriné de Lyon et son opinion centrale sur la nature humaine* (Pr. conf. dr. Adrian Gh. PAUL) p. 243
2. **Olivier CLEMENT**, *Notes sur „la théologie de l’histoire” chez Saint Iriné de Lugdunum* (masterand Marius BUDEA) p. 255

COMPTE-RENDUS

1. **Adrian Gh. PAUL**, *Epitre Justinian Chira, Mănăstirea „Sfânta Ana” Rohia – Monografie* (Le monastère Sainte Anne Rohia – Monographie), Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmăruului, Baia Mare, 2009, p. 279

SOMMAIRE p. 283

REVISTA

**“*STUDIA UNIVERSITATIS SEPTENTRIONIS*
–*THEOLOGIA ORTHODOXA*”**

Apare cu binecuvântarea Înalt Preasfințitului **Justinian Chira**,
Arhiepiscopul Maramureșului și Sătmarului

și

a Preasfințitului **Justin Hodea Sigheteanul**
Arhiepiscopul vicar al Episcopiei 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**