



REVISTA CATEDREI DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
ȘI ASISTENȚĂ SOCIALĂ - BAI A MARE

STYDIA UNIVERSITATIS
SEPTENTRIONIS -
THEOLOGIA ORTHODOXA

Anul II, Nr. 2, iulie-decembrie, 2010

**STUDIA
UNIVERSITATIS
SEPTENTRIONIS
THEOLOGIA ORTHODOXA**

**Anul II, Nr. 2
iulie-decembrie / 2010**

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

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

**STUDIA UNIVERSITATIS
SEPTENTRIONIS
THEOLOGIA ORTHODOXA**

Anul II • Nr. 2
Editura Universității de Nord
Baia Mare 2010

COMITETUL EDITORIAL / ADVISORY BOARD

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

COLEGIUL DE REDACȚIE / EDITORIAL BOARD:

- PREȘEDINTE:** Dr. h.c. I.P.S. **JUSTINIAN CHIRA**, Arhiepiscopul Maramureșului și Sătmarului
- VICEPREȘEDINTE:** P.S. **JUSTIN HODEA SIGHETEANUL**, Arhiepiscopul vicar al Episcopiei Ortodoxe a Maramureșului și Sătmarului
- EDITOR-ȘEF/ EDITOR IN CHIEF:** **Adrian Gh. PAUL** (Pr. conf. univ. dr.)
- SECRETAR DE REDACȚIE:** **Vasile BORCA** (Pr. lect. univ. dr.)
- MEMBRI:** **Ștefan POMIAN** (Pr. conf. dr., Baia Mare, România); **Ștefan VIȘOVAN**, (Conf. dr., Baia Mare, România); **Cristian ȘTEFAN**, (Pr. lect. dr., Baia Mare, România); **Dorinel DANI**, (Pr. lect. dr., Baia Mare, România); **Teofil STAN**, (Pr. lect. dr., Baia Mare, România); **Marius NECHITA**, (Pr. lect. dr., Baia Mare, România); **Mircea FARCAȘ**, (Lect. dr., Baia Mare, România); **Ioan TOHĂȚAN**, (Lect. dr., Baia Mare, România); **Valerian MARIAN**, (Asist. dr., Baia Mare, România); **Eusebiu BORCA** (Asist. drd., Baia Mare, România).
- COLABORATORI:** **Dan Călin PETER**, (Prof. dr. ing., Baia Mare, România), **Georgeta CORNIȚĂ**, (Prof. dr., Baia Mare, România), **Gh. Mihai BÂRLEA**, (Conf. dr., Baia Mare, România), **Florian ROATIȘ**, (Conf. dr., Baia Mare, România), **Oliviu FELECAN**, (Conf. dr., Baia Mare, România), **Nicoleta FEIER**, (Lect. dr., Baia Mare, România).
- Traduceri:** **Mihaela MUNTEANU**, (Conf. dr., Baia Mare, România), **Minodora BARBUL**, (Asist. drd., Baia Mare, România).

2010 UNIVERSITATEA DE NORD

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

Editura Universității de Nord este acreditată de C.N.C.S.I.S. -cod 22

**(Consiliul Național al Cercetării Științifice
din Învățământul Superior)**

Pagina web a CNCSIS: www.cncsis.ro

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

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

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 din Baia Mare
Adresa / Editorial Office: **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

STUDIA
UNIVERSITATIS SEPTENTRIONIS
THEOLOGIA ORTHODOXA
Anul II, Nr. 2, iulie-decembrie 2010

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

C U P R I N S

I. EDITORIAL

Este extrem de important felul în care ne definim printre străini,
Interviu cu Părintele Profesor Theodor DAMIAN, New York, SUA..... p. 7

II. TEOLOGIE BIBLICĂ

1. **Eusebiu BORCA**, *Autorul Pentateuhului. Originea mozaică a lucrării*
(*Dovezi externe și interne*) p. 15

2. **Ginel A. IVAN**, *Filon din Alexandria. Despre Patriarhii biblici* p. 51

III. TEOLOGIE PATRISTICĂ

1. **John Anthony McGuckin**, *Gregory of Nazianzus* p. 93

2. **Valerian MARIAN**, *Aspecte ale hristologiei niceene oglindite*
în creația iconografică a Sfântului Ioan Damaschin p. 111

IV. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

1. **Adrian Gh. PAUL**, *The Sin of Abortion and its Antropological*
implications on the Destin of Humankind p. 135

2. **Stelian GOMBOȘ**, *Mântuitorul nostru Iisus Hristos –Euharistic:*
Ieri, azi și în veci Același. Temeiuri scripturistice și dogmatice ale prezenței
Domnului în cadrul Sfintei Liturghii p. 149

V. THEOLOGIA OECUMENICA

1. **Ioan PAUL al II-lea**, *Papa Romei, Familiaris Consortium* p. 187

2. **Benedict al XVI-lea**, *Papa Romei, După patruzeci de ani de la*
încheierea Conciliului II Vatican, în anul 2005 papa Benedict al XVI-lea
i-a clarificat interpretarea p. 213

VI. ASISTENȚĂ SOCIALĂ

1. **Marius NECHITA**, *Stigmatizarea persoanelor cu deficiențe* p. 223
2. **Ioan Șt. TOHĂȚAN**, *Ocrotirea minorilor prin adopție* p. 237

VII. TRADUCERI

1. **Marius BUDEA**, *Chromatius de Aquileea, Predici* p. 253
2. **P. PAPAGEORGIOU**, *Sfântul Ioan Gură de Aur și Fericitul Augustin. Despre păcatul strămoșesc și consecințele lui* p. 277

VIII. RECENZII

- Octavian CURPAȘ**, „*Nemitarnice*”, de Theodor Damian, Editura Dionis, 2005, 133 p. p. 289

- LISTA AUTORILOR** p. 293

**STUDIA
UNIVERSITATIS SEPTENTRIONIS
THEOLOGIA ORTHODOXA
Anul II, Nr. 2, iulie-decembrie 2010**

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

CONTENTS

I. EDITORIAL

- It is extremely important how we define ourselves among strangers,*
Interview with Father Professor Theodor DAMIAN,
New York, USA p. 7

II. BIBLICAL THEOLOGY

1. Eusebiu BORCA, *The author of the Pentateuch. Mosaic Origin
of the thesis (External and internal evidence)*..... p. 15
2. Ginel A. IVAN, *Philo of Alexandria. About Biblical Patriarchs* p. 51

III. PATRISTIC THEOLOGY

1. John Anthony McGuckin, *Gregory of Nazianzus* p. 93
2. Valerian MARIAN, *Aspects of the Nicene Christology reflected
in the hymnographic creation of St. John Damascene* p. 111

IV. SYSTEMATIC THEOLOGY

1. Adrian Gh. PAUL, *The Sin of Abortion and its Antropological
implications on the Destin of Humankind* p. 135
2. Stelian GOMBOȘ, *Our Savior Jesus Christ – Eucharistic –
Yesterday, Today and Always the Same. Scriptural and
doctrinal bases of the Lord’s presence in
the Divine Liturgy*..... p. 149

V. OECUMENICAL THEOLOGY

1. John Paul II, Papa of Rome, *Familiaris Consortium* p. 187
2. Benedict XVI, Papa of Rome, *Forty years after the conclusion of
the Second Vatican Council in the year 2005, the pope
Benedict XVI clarified its interpretation* p. 213

VI. SOCIAL ASSISTANCE

1. Marius NECHITA, *Stigmatization of persons with disabilities* p. 223
2. Ioan Șt. TOHĂȚAN, *Protection of minors by adoption*..... p. 237

VII. TRANSLATIONS

1. Marius BUDEA, *Chromatius de Aquileea, Preaches* p. 253
2. P. PAPAGEORGIOU, *Saint John Chrysostom and Saint Augustine.*
About the original sin and its consequences p. 277

VIII. REVIEWS

- Octavian CURPAȘ, „*Nemitarnice*”, by Theodor Damian,
Publisher Dionis, 2005, 133 p. p. 289

LIST OF AUTHORS p. 293

I. EDITORIAL

ESTE EXTREM DE IMPORTANT FELUL ÎN CARE NE DEFINIM PRINTRE STRĂINI

Interviu purtat cu Pr. prof. dr. Theodor DAMIAN

La jumătatea lunii noiembrie a anului 2009 s-a susținut la Mănăstirea maramureșeană Bârsana un amplu Simpozion Național dedicat Anului omagial al „Sfântului Vasile cel Mare și al Sfinților Capadocieni”, organizat de Catedra de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială din cadrul Universității de Nord din Baia Mare, cu sprijinul Episcopiei Ortodoxe a Maramureșului și Sătmăruului, unde invitat de marcă a fost și părintele profesor universitar Theodor Damian din New York, SUA, teolog de mare profunzime și elevată expresie lingvistică, poet de excepție și un hermeneut al sacralului în mai multe ipostaze. A obținut două doctorate în teologie, unul la Universitatea București, altul la Fordham University New York, a publicat mai multe cărți de teologie, de critică literară și eseuri și numeroase volume de poezie, publicate atât în România cât și în Statele Unite ale Americii. Actualmente e stabilit în America, este președintele Institutului Român de Teologie și Spiritualitate Ortodoxă, este directorul Colegiului de redacție al Revistei de spiritualitate și cultură românească ce apare peste Ocean, intitulată: *Lumină lină*, și slujește ca preot paroh la Capela „Sfinții Apostoli Petru și Pavel” din New York. Este membru al Uniunii Scriitorilor din România, editor la mai multe reviste de cultură și spiritualitate românească, participant la numeroase congrese internaționale din SUA, Japonia, Europa și distins cu numeroase premii în România, SUA și alte țări. La invitația Catedrei de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială din cadrul Universității de Nord din Baia Mare, P.C. Părinte prof. dr. Theodor Damian a luat parte la lucrările simpozionului organizat la Mănăstirea Bârsana în perioada 13-15 noiembrie 2009, dedicat Sfântului Vasile cel Mare și Sfinților Capadocieni. Printre participanți s-a aflat și binecunoscutul redactor Gheorghe Pârja, care a consemnat evenimentele culturale și de spiritualitate desfășurate în acea perioadă la Bârsana și, ca urmare a întâlnirii, a purtat un dialog cu Părintele profesor Th. Damian, pe care și noi îl redăm în totalitate.

Gh.P. Părinte Damian, iată de vedem la Mănăstirea Bârsana cu prilejul unui important simpozion pentru care ați venit special de la New York. Cred că suntem cei mai ciudați prieteni din lume. De mulți ani comunicăm prin intermediari, ne transmitem reciproc cărțile, scriem unul despre celălalt, dar n-a

fost să ne vedem la față. Ești un strălucit teolog, dar și sensibil și curajos poet. Cum ai ajuns în America?

Th. Damian. Mă bucur și eu nespun că ne întâlnim și este, într-adevăr, un lucru extraordinar ca după 15 ani de prietenie platonice, știind că ai un prieten într-un loc anume, în Maramureș, să ai ocazia să-l întâlnești cu un anumit prilej și astfel să-ți bucuri sentimentele care s-au cimentat de-a lungul timpului. Spuneam în alocuțiunea mea din cadrul Simpozionului, printre altele, că în America există pe plăcile de mașini o inscripție care e specifică fiecărui stat. În statul Pennsylvania, de pildă, există următoarea inscripție care tradusă în limba română ar suna așa: ți-ai făcut un prieten în Pennsylvania! Cu alte cuvinte, când vezi unul din acea zonă poți să-l și consideri prieten. La rândul meu, pot spune că mi-am făcut un prieten în Maramureș cu atâta timp în urmă și astăzi luând parte la aceste manifestări din cadrul unui simpozion cred că mi-am făcut mulți prieteni... Ca atare este o mare bucurie că am fost învrednicit să iau parte la acest simpozion teologic de înaltă ținută academică și, printre alții, să te întâlnesc și să dezvoltăm prietenia noastră pe alte paliere.

Gh. P. Sunt onorat de aceste cuvinte și-ți mulțumesc. Ai nutrit încă de tânăr dorința de călătorie cu o încăpățănare statornică, plecând la Mănăstirea Neamț încă de la 14 ani, apoi la Sibiu și București, multe călătorii de cunoaștere în Elveția și Israel. Vorbește-mi deci despre drumul spre America.

Th. Damian. Sunt plecat în America de 21 de ani. Lucram pe atunci la „Telegraful român”, unde eram secretar de redacție împreună cu Înalt Preasfințitul Mitropolit Antonie Plămădeală, să-i fie numele de vrednică pomenire. Lucram la Sibiu, slujeam la Catedrala mitropolitană ca preot slujitor. Înalt Prea Sfinția Sa m-a ajutat să plec în America, în sensul că m-a încurajat. Știa că am fost la studii doctorale în Elveția și că am fost la Ierusalim și mai știa că este un vis al meu să ajung peste Ocean, pe tărâm american. Dânsul m-a încurajat, m-a sfătuit și m-a coordonat într-un sens nici visat de mine, adică să fac o vizită la cineva anume. M-a îndemnat să găsesc o bursă ca să-mi susțin un doctorat, urmând apoi să mă sprijine în acest sens. Am prins curaj, am făcut investigații și am apelat la câteva universități. Prin diferite mijloace rânduite de Bunul Dumnezeu am ajuns în America, unde turismul a devenit ceva secundar, iar ceea ce a contat a fost cercetarea teologică. Am avut mai multe încercări, după care am fost admis la Princeton University, loc în care au studiat și alți români înaintea mea. Acolo am fost admis într-un program de masterat în teologie, pe care l-am absolvit în 1990. În acest drum al meu spre cunoaștere a fost implicată și biserica presbiteriană americană...

Gh. P. Nu intra în atingere cu Ortodoxia?

Th. Damian. Da și nu. Ei primeau bursieri străini și apoi îți dădeau posibilitatea să-ți alegi specialitatea pe care o voiai. Așa am procedat, de fapt, și cu studiile doctorale când am susținut o teză despre patristica ortodoxă la catolicii iezuiți, unde am avut coordonator un mare teolog ortodox. Cam așa am ajuns în America: cu intenții turistice, dar cu ajutorul lui Dumnezeu ușile mi s-au deschis spre studii, urmând apoi să mă stabilesc acolo, deoarece am constatat că într-o parte a cartierului Quenns deși existau mai multe familii de români nu aveau biserică ortodoxă românească, cum exista în alte cartiere unde slujeau preoți români. Am pus bazele unei comunități parohiale și am ridicat biserica „Sfinții Apostoli Petru și Pavel”, unde sunt și acum preot paroh. Am pus bazele Institutului Român de Teologie și Spiritualitate Ortodoxă și am coordonat editarea Revistei „Lumină lină”, o revistă de cultură și spiritualitate românească în diaspora. Din anul 1992 susțin cursuri la Colegiul Mitropolitan din New York, la Facultatea de Științe Sociale și Educație, unde în 1993 am fost titularizat.

Gh. P. Ai obținut două doctorate. Care sunt temele abordate?

Th. Damian. Un doctorat l-am susținut din Teologia icoanei la Sfântul Teodor Studitul, susținut în America, și cel din România susținut sub coordonarea părintelui profesor Dumitru Radu de la Universitatea din București despre implicațiile spirituale ale teologiei icoanei ortodoxe.

Gh. P. Ei bine, noi, care stăm mai nemișcați prin Maramureș, prin România, suntem preocupați de o idee care a făcut carieră din obsesia noastră. Este vorba despre imaginea României în lume. Ne-am dori să fim văzuți bine, mai buni decât suntem sau poate nu suntem tocmai atât de răi pe cât ne văd și ne socotesc alții. În partea de lume pe care o străbați, cum este văzută România?

Th. Damian. Imaginea noastră are mai multe nivele. Dacă ne axăm pe aspectul politic, este una, dacă ne axăm pe nivelul cultural, este alta. Dacă ne referim la prezența românilor în diferite părți ale lumii și percepția străinilor despre România bazată pe prezența românilor în acele locuri, este alta. Sunt situații diferite. Desigur, nouă ne place să credem că suntem văzuți bine, așa cum ne place să spunem că românii sunt dezbinați în afara granițelor. Amândouă variantele pot fi contrazise cu destule temeuri.

Să mă refer la faptul că suntem văzuți bine. Normal că la nivel tradițional-spiritual, la nivel de cultură ortodoxă suntem percepuți bine. Când este vorba de nivelul politic nu putem vorbi de bine, nici în Occidentul european și nici în America. Se așteaptă mai mult de la noi... Din multe puncte de vedere nu suntem bine văzuți și pentru că pe alocuri, în anumite părți ale lumii românii fac tot felul de isprăvi. Deși știm că nu întotdeauna este vorba despre români! Ceea ce e mare păcat, e faptul că se aruncă o imagine negativă asupra spiritului românesc. Și aici

străinii, din păcate, nu reușesc să facă distincția necesară. Mulți pledează pe problema dezbinării, uitând că dezbinarea nu este specifică românilor, ci ea ține până la urmă de ființa umană...

Gh. P. În cadrul Simpozionului, la un moment dat ai avut o intervenție care mi-a reținut atenția. Ai făcut referire la o subtilă și extrem de interesantă deosebire între statutul de colonist și cel de amigrant.

Th. Damian. Noi ne numim emigranți. Aceasta e eticheta pe care ne-o punem nouă înșine întrucât plecăm de aici acolo. Într-un anume fel, eticheta aceasta nu este dintre cele mai nobile, căci are conotațiile ei negative, care produce un complex de inferioritate și de marginalizare. Conștient sau nu, foarte mulți români plecați prin lume au acest complex, ceea ce-i face pe unii să apuce pe calea voitei deznaționalizării: schimbându-și numele, își uită limba maternă, nu mai vrea să audă de România și de români, și-și schimbă identitatea, uneori chiar și religia.

Gh. P. Apropo, ești de peste două decenii în America, dar nu ai accent cum că ai fi trăit într-o altă limbă.

Th. Damian. Da, pentru că vin din Botoșani... Unii, de dragul integrării ajung să se deznaționalizeze de bună voie și nesiliți de nimeni. Eu sunt de părere că pentru a trăi cu mai multă demnitate în țările unde mergem este necesar să ne vedem pe noi înșine ca pe niște coloniști, decât emigranți. Colonist fiind, duci cu tine ceva însemnat acolo. Ai un anumit ascendent asupra celor între care te integrezi și nu ești orișicine. Ai stabilitate interioară, mândria necesară că duci cu tine anumite valori; valori pe care le arăți, le dai, dar de care nu te desparți. Este extrem de important cum ne definim pe noi înșine printre străini. Plecăm de acasă undeva în lume: de felul cum ne definim pe noi, așa ne definesc și alții. Așa se poate generaliza o percepție pozitivă despre noi, românii în general. Deci, de felul în care suntem văzuți depinde numai și numai de noi.

Gh. P. Descrie-mi atmosfera de spiritualitate ortodoxă, cultură românească din cartierul newyorkez Queens, unde te afli și ca misionar.

Th. Damian. Desigur, bisericile noastre în Occident, deci și în America, au fost concepute ca fiind misionare. Rolul Bisericii este unul fundamental pentru a menține trează conștiința de neam, de cultură românească și de credință străbună...

Gh. P. Vorbește-mi despre revista „Lumină lină”, revistă de cultură și spiritualitate românească.

Th. Damian. Titlul revistei „Lumină lină” ne duce cu gândul la celebrul poem al lui Ioan Alexandru, marele poet creștin, din păcate suficient de uitat. Sintagma profundă vine însă din rugăciunea ortodoxă creștină substrasă din slujba

vecerniei, una dintre cele mai vechi rugăciuni creștine. Însăși melodia din repertoriul ortodox este una stimulantă, predispozează la meditație și este ziditoare de suflete. Și așa cum vecernia este zilnică în Biserica Ortodoxă, tot așa putem spune că lumina lină ne este în suflet... Și am ales acest titlu spre a-l da unei reviste de cultură întrucât însăși titlul revistei ne duce la mângâiere atunci când ești departe de țară. În străinătate noi ne mângâim cu rugăciunile creștine. Iar expresia în sine, ne determină să ne întoarcem cu gândul la noi înșine, la cine suntem, la valorile pe care la purtăm în noi.

Gh. P. Care este programul acestei reviste?

Th. Damian. Revista are o rubrică academică în care includem literatura și istoria. Când spun literatură, spun proză, poezie, critică, teatru. Are, apoi, o rubrică de viață comunitară. Este sprijinită de Institutul Român de Teologie și Spiritualitate Ortodoxă și de mine personal. Este organul de presă al Cenaclului Literar „Mihai Eminescu” pe care eu însumi l-am înființat în 1993... Sunt mulți scriitori români care își lansează cărțile prin intermediul revistei noastre. De altfel, revista are menirea de a fi un pod peste Ocean, prin înfrățire și integrare pe plan literar. Este înregistrată în baza de date internaționale și de aceea i se dă un credit academic. Publică la ea foarte mulți universitari din România, teologi, critici literari, istorici care dau nivel înalt revistei.

Gh. P. Iată ești prezent în cadrul manifestărilor unui Simpozion teologic, aici la Bârsana. Să înțeleg că ai o relație specială cu Maramureșul.

Th. Damian. Da, am o relație specială: în Maramureș se află familia preotului Grigore Luțai, care mi-a dat un ginere pentru una din fiicele mele. În Washington D.C. părintele Claudiu Luțai este preot paroh în locul părintelui Calciu Dumitreasa. Este un preot extraordinar de vrednic, o piatră de temelie ortodoxă în America, așa cum părintele lui este o piatră de temelie în celebra așezare Săpânța. Deci sunt mândru că am un sprijin atât de solid în Maramureș. Iar acum mă aflu aici la Bârsana, o adevărată oază de spiritualitate și de cultură românească și maramureșeană, la invitația Părintelui conferențiar dr. Adrian Paul, responsabilul cu organizarea acestui Simpozion omagial, și al Catedrei de Teologie Ortodoxă din Baia Mare, unde voi susține două referate spre a evidenția rolul și importanța Sfinților Părinți din Capadocia la formarea și consolidarea teologiei ortodoxe în general.

Gh. P. Îți mulțumesc pentru dialogul purtat în atmosfera creștină din acest loc monahal, iar viitoarea întrevvedere îți promit să fie tot atât de regeneratoare și cu un interviu mai amplu.

Th. Damian. Cu mult drag. Poate-l facem la New York, ocazie cu care vei trece și tu Oceanul și să ne vezi cu ochii sufletului. Așa, cu siguranță, ne vei înțelege mai bine.

Interviu realizat de Gheorghe PÂRJA
14 noiembrie 2009, Bârsana

II. *TEOLOGIE BIBLICĂ*

**AUTORUL PENTATEUHULUI.
ORIGINEA MOZAIČĂ A LUCRĂRII
(DOVEZI INTERNE ȘI EXTERNE)**

Asist. univ. drd. Eusebiu BORCA
Universitatea de Nord, Baia Mare
ROMÂNIA

Abstract

The human **author** of the **Pentateuch** was **Moses**, the great lawgiver of Israel. It is true that in the Bible we can't find a text which affirms that the work in its entirety is from **Moses**. Nevertheless, there is convincing **testimony**, both of an **external** and **internal** nature, to support the position that **Moses wrote the Pentateuch**. When we affirm that **Moses** wrote, or that he was the **author** of, the **Pentateuch**, we do not mean that he necessarily wrote every word. To insist upon this would be unreasonable. The **witness** of Sacred Scripture leads us to believe that **Moses** was the **fundamental** or **real author of the Pentateuch**. In composing it, he may indeed have employed parts of previously existing written documents. Also, under divine inspiration, there may have been later minor additions and even revisions. Substantially and essentially, however, it is the product of **Moses**. The **Pentateuch** as it stands is historical and from the time of **Moses**. **Moses** was its **real author**, though it may have been revised and edited by later redactors, the additions being just as much inspired as true as the rest. This high view has been commonly held by the historic Christian Church, and is embodied in her official creeds. The Early Fathers appealed to the **Pentateuch** as authoritative Scripture, and throughout her history the Church has followed suit. Nevertheless, some scholars have dissented from this high and noble view of the Bible, and the hostile criticism of the Bible made its appearance. Those Christians have deviated from traditional Christian teachings. They believe that selected passages were written by persons other than **Moses**. Some of these writings are materials that were added after **Moses'** death or written at the time of **Moses** but which could not reasonably be attributed to him.

Keywords: *Moses, real author, Pentateuch, testimony, fundamental, the witness*

Introducere

Critica Pentateuhului se concentrează în jurul a două probleme: unitatea lucrării și interpretarea acesteia. Problemele privind interpretarea Pentateuhului s-au pus de la începutul creștinismului, iar cele privind unitatea și originile lui au apărut ulterior, odată cu critica raționalistă (sfârșitul sec. XIX). Cu toate acestea, în elaborarea acestui studiu (neținând cont de acest aspect cronologic), am încercat, în primul rând să abordez problemele legate de unitate¹ și paterinitate, necesare și indispensabile procesului de lectură, înțelegere, interpretare și trăire (aplicare) a mesajului divin al Pentateuhului.

Începând cu sec. XI și până azi, teologii și-au exprimat îndoiele asupra autorității mozaice. În prezent, în afara iudeilor tradiționaliști și a creștinilor ortodocși (în sensul de drept credincioși), pentru care autoritatea mozaică ține de credință, teologii scolastici, raționaliști, moderni nu-l consideră pe Moise ca fiind cel ce a redactat Tora. Lăsând la o parte problema compoziției lucrării: umane sau divine sau posibilitatea ca Tora să fie dictată, revelată sau inspirată, cercetătorii moderni se preocupă în special de persoanele care au scris propriu-zis această lucrare: cine sunt ei și când au trăit? Ei dezbate cu precădere asupra numărului autorilor și a perioadei de timp în care aceștia au scris aceste texte, cu toate că evidențele indică un singur autor.

Mărturia creștină contemporană trebuie să se bazeze pe reșezarea cunoștinței apostolice, postapostolice și patristice care afirmă că „Scripturile sunt adevărul revelat, unic și organic, despre ceea ce este Dumnezeu și despre voința Sa în legătură cu omul și creația”. Este necesar să recunoaștem paternitatea mozaică a Pentateuhului, pentru ca aspectul revelat al acestuia să nu fie eludat de excesul de impunere a criteriilor logicii umane, vorbirii și lucrărilor lui Dumnezeu. Cu toate acestea, nu trebuie să ignorăm acest efort și stăruință omenească, și din dorința de a fixa elemente ce pot contribui la re-afirmarea conținutului revelat al Scripturii și a dinamicii formei sale (această dinamică îi asigură perenitatea și forța de a răspunde la interogațiile religioase ale fiecărui veac), cercetările bibliștilor moderni merită și trebuie luate în seamă² (într-o mai mare sau mică măsură).

¹ Datorită complexității subiectului, acest aspect a fost tratat separat, vezi “Unitatea și Complexitatea Pentateuhului”, în “*Orthodoxia Maramureșeană*”, Nr. 14/2009, pp. 201-233

² Ioan Chirilă, „Repere Teoretice pentru o exegeză trans-confesională a Pentateuhului”, în rev. „*Studia Universitatis Babeș-Bolyai- Theologia Orthodoxa*”, nr. 1/2007, p. 5

Nici în textul ebraic, nici în cel grecesc nu vom găsi nici o notiță subliniară în care să se vorbească despre autor (cu toate că, date și indicii referitoare la acest aspect pot fi observate din cuprinsul cărții). Din această cauză, întrebarea privitoare la originea Pentateuhului a fost, este și va fi una dintre cele mai importante probleme biblice actuale.

I. CINE ESTE AUTORUL PENTATEUHULUI ?

Trei³ sunt direcțiile spre care au apucat-o cercetătorii:

OPERĂ A UNUI SINGUR AUTOR

Pentru adevărul și autoritatea celor cuprinse în Pentateuh, problema autenticității lui e de importanță hotărâtoare. Pentateuhul a fost scris de Moise, aceasta este poziția Bisericii, cea care a ținut constant la autenticitatea mozaică a acestei lucrări, bazându-se pe temeuri atât de solide, încât contrariul, e pură teorie, justificată numai de tendința de a lipsi credința religioasă de temei real și istoric. Cercetătorii moderni tind să dea crezare numai adevărilor raționale, certe, sau adevărilor solid întemeiate din punct de vedere istoric. Pentru a face lumină în problema autenticității lucrării, critica Pentateuhului, de regulă, se împarte în două părți: critica pozitivă (se arată pozitiv cu argumente istorice, argumente directe și cu dovezi interne, argumente indirecte, că Pentateuhul este opera lui Moise) și critica negativă (se combat teoriile adverse autenticității)⁴.

Apărând originea mozaică a Pentateuhului, nu se susține că textul lui de azi e perfect identic cu cel din autograful lui Moise. Biserica susține părerea neschimbată a cuprinsului dogmatic al textului sfânt în general, deci și al textului Pentateuhului. Se poate admite că în textul sfânt s-au făcut, în cursul veacurilor, unele schimbări, fie prin omiterea unor părți, fie prin introduceri ulterioare. Chiar ordinea părților unor cărți poate să nu fie identică cu ordinea din autograf. Aceasta

³ L.G. Munteanu, "Pentateuchul în fața Criticei Moderne", studiu introductiv, Cluj, 1937, p. 2, amintește două soluții principale (pe de o parte, tabăra adeptilor metodei istorico-critice, aceștia consideră drept autor pe Moise, susținând un punct de vedere tradițional, iar pe de altă parte, reprezentanții criticii negative, care reduc Pentateuhul la o compilație de documente istorice și legislative, datate mai recent), și între aceste extreme o mulțime de nuanțe.

⁴ Pr. Prof. Vladimir Prelipcean, Pr. Prof. Nicolae Neaga, Pr. Prof. Gh. Barna, Pr. Prof. Mircea Chialda, „Studiul Vechiului Testament pentru Institutele teologice”, Ed. I.B.M.B.O.R., Buc., 1985, p. 115

nu prejudiciază nici integritatea dogmatică a textului, nici autenticitatea, nici autoritatea lui⁵.

Cu omul adamic, Creatorul vorbea într-un singur limbaj; omul căzut n-a mai înțeles graiul îngerilor și-ntru târziu s-a pomenit Moise că tocmai pe el, bâlbâitul, îl trimite Dumnezeu să le grăiască oamenilor cuvintele Sale⁶.

A mai trecut o vreme și Moise a mai primit o poruncă : ”Scrie aceasta într-o carte, spre aducere aminte”.

Se acceptă ipotezele că unele pasaje au existat înainte de Moise, dar el a fost acela care le-a adunat și compilat (ספר מלחמות השם – “Cartea Războaielor Domnului” – Num. XXI,14), iar alte pasaje au fost scrise după moartea lui (cap. XXXIV).

Concepția tradițională este că Moise a scris în mare parte Pentateuhul, așa cum îl cunoaștem noi astăzi, cu excepția câtorva versete de la sfârșit, care relatează moartea lui și a câtorva interpolări accidentale ale unor copiști, care încercau să explice unele lucruri. Această concepție este în concordanță cu dovezile istorice.

Autorul Pentateuhului este Moise. Întregul text al Pentateuhului atestă acest lucru, alături de care celelalte cărți ale Sfintei Scripturi, Biserica și Tradiția au omologat această atestare încă din epoca apostolică. Mărturii în acest sens găsim și în literatura rabinică.

Moise ar fi putut foarte bine să scrie Pentateuhul, fiind educat la palatul lui Faraon, unde a învățat „toată înțelepciunea egiptenilor”, deci și cunoștințe literare. Probabil Moise știa mai multe despre istoria lumii anterioare decât cunoaște oricare om de azi. Moise a fost un conducător și un organizator al unei mișcări pe care el o vedea de o importanță imensă pentru generațiile viitoare. Moise n-ar putea să fie atât de nehibzuit încât să încredințeze documentele și principiile mișcării sale numai transiterii orale. Moise a recurs cu siguranță la scris (Exod XVII,14, XXIV,4, XXXIV,27, Numeri XVII,2, XXXIII,2, Deuteronom VI,9, XXIV,1, 3, XXVII,3,4, XXXI,19,24). În ce privește Geneza, se pare că Moise a folosit documente de la generații anterioare. În cazul Exodului, Leviticului, Numerilor și al Deuteronomului toate au legătură cu propria lui viață și fără îndoială au fost scrise sub îndrumarea lui. Fenomenele de suprapunere din însemnări se explică și se justifică în întregime prin folosirea unor documente

⁵ “Studiul Vechiului Testament”, Manual pentru Facultățile de Teologie, ediția a III-a, îngrijită de Pr. Conf. dr. Ioan Chirilă, Cluj-Napoca, 2003, p. 107

⁶ Bartolomeu Valeriu Anania, „Cuvânt lămuritor asupra Sfintei Scripturi”, în Biblia sau Sfânta Scriptură, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 2001, p. 7

anterioare (Moise a relatat evenimentele de dinaintea sa nu numai pe baza unor documente scrise, ci și pe aceea a unor tradiții orale, care se transmiteau din generație în generație⁷) cu caracter atât de vechi și de sacru, încât Moise s-a ferit să le modifice în vreun fel sau să le știrbească integritatea⁸.

Moise este figura centrală a istoriei iudaice, în jurul căreia se învâрте totul. Dacă Avraam a fost strămoșul nației, Moise a fost forța esențial creatoare, modelatorul poporului; sub el și prin el israeliții au devenit popor distinct, cu un viitor ca națiune. Era profet și lider; un om al acțiunilor decisive, o prezență electrizantă, capabil de mare mânie și nemiloasă fermitate; dar și cu o spiritualitate intensă, minunată comuniune solitară cu sine și cu Dumnezeu, văzând viziuni, epifanii și apocalipse, o forță spirituală activă, urând nedreptatea, un om care nu numai că și-a asumat rolul de intermediar între Dumnezeu și om, ci a căutat să traducă cel mai intens idealism în arta guvernării practice, și concepte nobile în detalii ale vieții de zi cu zi. Cărțile Pentateuhului îl prezintă pe Moise drept un receptacol uriaș prin care strălucirea și ideologia divină au pătruns în inimile și mințile poporului, dar în același timp, el trebuie privit ca o persoană extrem de originală, progresivă, de o forță creatoare excepțională, o personalitate ieșită din comun, dar nu un supraom⁹.

2. UN SINGUR AUTOR ȘI MAI MULȚI EDITORI

Începând cu sec. XVII, odată cu apariția Raționalismului, anumiți cercetători au contestat pe Moise ca fiind autor al întregului text al Pentateuhului. Astfel a apărut ideea că Moise este autorul Torei, dar anumite pasaje nu-i aparțin, ci ulterior, au fost adăugate unele observații de către mai mulți editori. Aceștia afirmă că Moise a scris porțiuni din Pentateuh, ca: Exod XII, XX-XXIV, XXV-XXXII, XXXIV, Levitic I-VII, VIII, XIII, XVI, XVII-XXVI, XXVII, Numeri I, II, IV, VI, VIII, XV, XIX, XVII-XXX, XXXIII, XXXV, Deuteronom I-XXXIII, iar editorii au inclus material adițional în perioada bătrânilor lui Iosua (XXIV,26, XXXI) sau cel târziu, în vremea lui Samuel¹⁰ (Dumnezeu se revela atunci lui Samuel la Șilo, 1 Sam. III,20).

⁷ Bartolomeu Valeriu Anania, "Cuvânt lămuritor asupra Sfintei Scripturi", în Biblia sau Sfânta Scriptură, ... , p. 8

⁸ Henry H. Halley, "Manual Biblic", traducere din limba engleză Doru Motz, Ed. "Door of Hope", 1983, p. 56

⁹ Paul Johnson, "O Istorie a evreilor", Ed. Hasefer, Buc., 2005, p. 33

¹⁰ Mihail Handaric, „Introducere în Vechiul Testament”, Ed. Carmel Print, Arad, 2009, p. 28-29

Argumentele celor ce susțineau această teorie se bazează pe: includerea unor afirmații pentru a actualiza textul pentru audiența mai târzie (Gen. XLVII,11, etc.), anumite dezacorduri în narațiuni, ca de exemplu, numărul animalelor din arca lui Noe, din Geneză VII, descoperirea unor texte din literatura popoarelor din Orientul Apropiat, paralele cu cele din Torah (relatări despre Creație și despre Potop).

Când cineva afirmă autoritatea mozaică a Pentateuhului, nu înseamnă că nu recunoaște existența unei comisii de redacție ulterioare, care a dat forma canonică pe care o avem azi. Cu siguranță, Moise n-a putut scrie despre propria sa moarte în finalul cărții (Deut. XXXIV,5 ș.u.). Apoi, cu siguranță, Moise n-a fost un martor ocular al evenimentelor descrise în Geneză, ci acestea au fost păstrate sub forma unor tradiții orale, până în perioada Exodului, când a putut Moise să le așeze în scris¹¹.

Moise este atât autorul cât și editorul Pentateuhului, cele cinci cărți au fost compuse de el, nu de niște necunoscuți, cu aproximativ 1400 de ani î.Hr., în timpul exilului. Acest lucru nu înseamnă că nu s-a folosit de alte surse orale sau scrise anterior, pe care le avea la îndemână¹², sau că ulterior, nu au avut loc adaosuri, dar care n-au afectat conținutul ideilor.

Pentateuhul nu este o lucrare anonimă. Concepția critică modernă învață că Pentateuhul este o lucrare combinată a mai multor școli de preoți, apărute undeva începând cu sec. VIII î.Hr., scrise cu scopuri partizane, opera fiind bazată pe tradiții orale, principalii redactori sunt numiți : «J», «E», «D» și «P». Cu toate că opiniile acestor critici privitoare la secțiunile care trebuie atribuite diferiților editori sunt contradictorii, teoria este totuși prezentată ca fiind un «rezultat sigur», apogeu al «erudiției moderne». Potrivit acestei păreri, nu ar fi vorba de o istorie reală, ci doar de o amestecătură de legende depășite¹³.

3. MAI MULȚI AUTORI ȘI EDITORI

Perioada iluministă a fost caracterizată de o concepție radical diferită cu privire la lume și viață, față de perioadele anterioare. Printre caracteristicile de bază care au modelat teologia liberală putem menționa:

¹¹ William Sanford LaSor, David Allan Hubbard, Frederic Wm. Bush, "Old Testament Survey. The Message, Form, and Background of the Old Testament", William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1981, p. 63

¹² Russell Grigg, "Did Moses really write Genesis?", în "Creation Compromises", Answers in Genesis Ministries, p. 26

¹³ Henry H. Halley, op. cit., p. 56

Teologii liberali considerau că omul este norma de evaluare a adevărului. Ei credeau că omul poate descoperi adevărul cu ajutorul rațiunii umane. Din acest motiv conceptul de revelație a fost redefinit.

Teologii liberali au analizat Scriptura ca pe orice literatură umană, așezând textul biblic pe același nivel cu celelalte opere literare. Ei și-au permis să reinterpreteze anumite texte din Scriptură, pentru a se potrivi cu concepția lor raționalistă.

S-a propus renunțarea la conceptul de revelație divină, și înlocuirea lui cu conceptul de religie a poporului Israel și a creștinismului. Expresii de tipul: „Dumnezeu a vorbit” sunt considerate forme de exprimare simbolice folosite de autorii biblici, ea nu trebuie să fie interpretată ca referindu-se la o comunicare directă Dumnezeu-om.

Ei considerau că religia lui Israel a evoluat de la simplu la complex, iar datele istorice propuse de autorii Scripturii au fost contestate¹⁴.

Autoritatea mozaică a început să fie contestată datorită anacronismelor și conflictelor din text. Aceste probleme au fost exprimate pentru prima oară de comentatorii medievali. Ei au denunțat: în cuprinsul Torei se vorbește despre Moise la persoana a III-a, Deut. XXXIV descrie moartea lui Moise, Gen. XXXVI,31-39 cuprinde numele regilor edomiți, care au trăit după moartea lui Moise, Gen. XII,6, XIII,7 afirmă despre canaaniți că mai locuiau în Țara Sfântă, ori acest lucru indică o perioadă de timp ulterioară lui Moise, când acest popor nu mai domina acel ținut, Deut. I,1 vorbește despre Moise, care ar fi vorbit dincolo de Iordan..., Num. XII,3 îl descrie pe Moise drept cel mai umil om de pe fața pământului¹⁵.

După Iluminism, odată cu golirea vieții de religios și pierderea credinței, au apărut întrebările: De ce există două relatări despre creație (Gen. I,1-II,4a și II,4b-25)? ;De ce există două relatări despre numirea Beer Șeba - „Fântâna legământului” (Gen. XXI,31 și XXVI,33)? ;Cum trebuie să interpretăm expresia: „până în această zi” (Gen. XXXII,32)¹⁶?

Aceștia au răsturnat părerea tradițională și au încercat să diminueze valoarea Pentateuhului, drept răspuns, tabăra ortodoxă a început o muncă de apărare și întărire a pozițiilor atacate.

¹⁴ Mihail Handaric, op. cit., p. 29

¹⁵ “The Anchor Bible Dictionary”, vol. 6, Si-Z, David Noel Freedman Editor in chief, Published by Doubleday, New York, 1992, p. 618

¹⁶ Mihail Handaric, op. cit., p. 29

II. Dovezi interne (indirecte) cu privire la autoritatea mozaică

Atât tradiția iudaică, cât și cea creștină, încă de la început, au confirmat adevărul istoric că autorul Pentateuhului este profetul Moise, argumentând acest lucru atât prin dovezi directe, cât și indirecte.

Argumentele interne sunt dovezile luate din însuși cuprinsul cărții, adevăruri istorice biblice incontestabile. Autorul a fost crescut la curtea lui Faraon de către fiica acestuia (Exod II,10), iar Dumnezeu l-a rânduit conducător al poporului evreu (Exod III, 10-22). Calitatea de trimis al lui Dumnezeu către fiii lui Israel n-a avut-o altul decât Moise, care a primit legile și descoperirile divine date acestui popor.

a. Texte. Lui Moise i se cere (poruncește), de către Dumnezeu, să scrie faptele istorice: „Atunci a zis Domnul către Moise: «Scrie aceasta-ntr-o carte, spre aducere aminte»”. În Exod XVII,14, Moise este amintit pentru prima oară ca autor, deși nu știm cu exactitate la care carte se face referire, faptul rămâne semnificativ. Așadar, Moise avea o carte în care descria evenimentele mai importante.

Legile date de către Dumnezeu (Decalogul și Cartea Legământului: Exod XX-XXIII) sunt și ele păstrate în scris de Moise, tot din poruncă divină: “... Moise a scris toate cuvintele Domnului. ... Apoi a luat cartea Legământului și l-a citit în auzul poporului” (Exod XXIV,4,7). Aceasta este a doua mențiune cronologică despre activitatea literară a lui Moise.

“... Scrie-ți cuvintele acestea (este vorba de noua descoperire de pe Muntele Sinai, versetele 10-26); că pe temeiul acestor cuvinte închei Eu legământ cu tine și cu Israel! Și a stat Moise înaintea Domnului patruzeci de zile și patruzeci de nopți; ... Și a scris pe table cuvintele legământului: cele zece porunci” (Exod XXXIV,27-28).

„Moise este cel ce, din porunca Domnului, a scris poruncile și popasurile lor ...” (Numeri XXXIII,2).

Întreaga carte a Deuteronomului nu este altceva decât cuprinsul legislativ promulgat de Moise în părțile Moabului. Activitatea literară a lui Moise se poate observa la I,5: „”. Deducem deci, că dacă Moise este cel ce a promulgat întreaga Lege, așadar, sunt șanse mari ca tot el să o fi și scris (sau cel puțin să fie inițiatorul, autorul principal, moral al acesteia).

Cuprinsul cap. IV,1-40, înfățișarea actelor normative, atestă autoritatea mozaică a cuprinsului, „Iată legea pe care Moise a pus-o în fața fiilor lui Israel. Și iată mărturiile, hotărârile și rânduielile pe care Moise le-a rostit fiilor lui Israel în pustie, când au ieșit din Egipt” v. 44-45.

“Moise și bătrânii lui Israel i-au poruncit poporului zicând: Să păziți toate poruncile acestea pe care vi le poruncesc eu astăzi... pe pietre... să scrii toate cuvintele acestei Legi, atunci când vei trece Iordanul...” (Deut. XXVII, 1-3), „... să pliniți toate cuvintele acestei Legi, cele ce sunt scrise în cartea aceasta...” (XXVIII,58-61).

„Iată cuvintele legământului pe care Domnul i-a poruncit lui Moise să-l încheie cu fiii lui Israel în țara Moabului, pe lângă legământul pe care-l făcuse cu ei în Horeb...” (XXIX,1-28).

Pe lângă poruca de a scrie fapte istorice și legi, lui Moise i se cere și să scrie un poem, o cântare: «Cuvintele acestei Legi le-a scris Moise într-o carte, pe care a dat-o preoților ... scrieți cuvintele acestei cântări ... Și a scris Moise cântarea aceasta în ziua aceea și i-a pus pe fiii lui Israel s-o învețe” (Deut. XXXI,9,19,22).

Așadar, Pentateuhul amintește că Dumnezeu l-a îndemnat pe Moise să scrie, și Moise așa a făcut: «După ce Moise a isprăvit de scris în carte până la capăt toate cuvintele acestei Legi» (Deut. XXXI,24).

Cultura înaltă, ce o manifesta autorul, cunoștințele depline despre istoria legislației trimit la un bărbat foarte erudit, care pe timpul acela nu putea fi decât Moise¹⁷.

În această epocă istorică nu se cunoaște alt bărbat, decât Moise, care să fi putut compune o lucrare ca Pentateuhul, așa precum îl arată istoria și tradiția. Obiecția că se vorbește despre Moise la persoana a III-a, deci că Pentateuhul ar fi o carte scrisă despre Moise și nu scrisă de însuși Moise, cade, deoarece astfel de exprimări se găsesc și la alți autori antici, sau istorici greci și latini¹⁸.

Din cuprinsul Pentateuhului se vede, că a fost scris după ieșirea poporului evreu din Egipt (după promulgarea legii pe Muntele Sinai¹⁹), și înainte de intrarea lui în Canaan.

b. Considerațiuni de ordin geografic. Autorului și cititorilor le este perfect de bine cunoscut Egiptul și localitățile din Egipt. Cartea Ieș. I,11 amintește: Pithon, Ramses și On, adică Iliopolis (oraș amintit și la Gen. XLI,45), Ieroonpolis, în pământul lui Ramses cf. Gen. XLVI,28, Goșen, (Gen. XLVII,1,4), Sucot, Etam (Ieș. XIII,20), Pi-Hahiroth (Ieș. XIV,2), etc. Deoarece acestea sunt amintite fără

¹⁷ Dr. Victor Szmigelski, „Introducere specială în Cărțile Vechiului Testament”, Tipografia Seminarului arhiepiscopical, Blaj, 1889, p.7

¹⁸ Pr. Prof. Vladimir Prelipcean, Pr. Prof. Nicolae Neaga, Pr. Prof. Gh. Barna, Pr. Prof. Mircea Chialda, op. cit., p. 120

¹⁹ Dr. Victor Szmigelski, op. cit., p.6

nici o informație explicativă, cum se face în cazul când sunt amintite localități din Canaan (de ex., când se amintește de Hebron, Sihem, Luz/Betel sau Garizim și Ebal, se adaugă “în țara Canaanului” Gen. XXIII,2, XXXIII,18, XXXV,6, respective Deut. XI,29-30). Localităților din Canaan li se amintește legătura cu istoria antică a patriarhilor (Betel, Ai, Moria, Macpela, Horma), pentru a trezi interesul și însuflețirea cititorilor. Aceasta înseamnă că orașele din Egipt erau cunoscute, pe când cele din Canaan, fiind necunoscute, a trebuit să li se indice precizări geografice. Din Egipt se iau și termeni de comparație: Valea Iordanului «e ca pământul egiptului până la Soam» (Gen. XIII,10), Hebronul a fost zidit cu șapte ani înainte de cetatea Soam (Num. XIII,23)²⁰.

c. Promulgarea cronologică a legilor. Autorul nu înșiră legile în ordine sistematică, ci în legătură cu evenimentele în timpul cărora au fost promulgate (cronologic), dacă ar fi fost scrise de un autor de mai târziu, acestea ar fi fost scrise într-o legătură logică, în ordine sistematică. Toate acestea dovedesc că s-au scris în ordinea promulgării, adică în timpul peregrinării prin deșert²¹.

d. Experiența oculară. În timp ce în Geneză se relatează numai evenimente importante, sistematic, ceea ce denotă că autorul, Moise, le-a extras din documente mai vechi (Gen. IV,23-24, XIV, XXIII, XLIX), în celelalte cărți ale Pentateuhului se dau amănunte atât de detaliate, încât se presupune că autorul a fost un martor ocular (de ex. Ieșire XV,22, XVI,1, Lev. IX,1, Num. X,11, Deut. I,9) Apoi, se prezintă unele determinări de timp: Ieș XV,27, se arată numărul palmierilor din Elim, Ieș. XXVIII,24, Num. VII,1 arată lista darurilor pentru Cortul Sfânt, Lev. X,1,4 înșiră numele celor ce au scos din sanctuar cadavrele fiilor arhiereului. Astfel de amănunte nu se pot păstra prin tradiție ca să se scrie ulterior, ci au fost consemnate odată cu petrecerea lor²².

Rabinii Talmudului discută dacă Pentateuhul a fost dat sul după sul sau, mai curând, ca o lege pecetluită și continuă. Miza disputei este de a ști dacă Moise a scris secțiunile pe măsură ce-i erau dictate, dar nu le-a strâns într-o singură lucrare decât înaintea morții, sau dacă, de-a lungul timpului petrecut în deșert, de

²⁰ Pr. Prof. Vladimir Prelipcean, Pr. Prof. Nicolae Neaga, Pr. Prof. Gh. Barna, Pr. Prof. Mircea Chialda, op. cit., p. 118-119

²¹ Pr. Prof. Nicolae Ciudin, „Studiul Vechiului Testament. Manual pentru seminariile teologice”, Ed. I.B.M.B.O.R., Buc., 1978, p. 54

²² Pr. Prof. Vladimir Prelipcean, Pr. Prof. Nicolae Neaga, Pr. Prof. Gh. Barna, Pr. Prof. Mircea Chialda, op. cit., p. 119

fiecare dată când Dumnezeu îl învăța o secțiune, el o memora, pentru ca apoi, în preajma morții, să aștearnă în scris întregul Pentateuh (Rași)²³.

Așadar, autorul cunoștea bine vremurile de atunci, acest lucru se adevărește și în urma descoperirilor arheologice ulterioare, care au adevărit unele informații existente până atunci doar în textul sacru²⁴.

e. Dispoziții adresate unui popor nomad. Dispozițiile presupun habitarea poporului în corturi (Lev. IV,12), când acestea s-ar fi putut executa, perioada aceasta neputând fi alta decât aceea a petrecerii în deșert²⁵.

La fel, Lev. XVI, XXI, XXVII, Num. II,2, XIX,2-21, etc., vorbesc indirect despre compunerea acestor texte în epoca lui Moise. Observăm dispoziții, care presupun viața poporului evreu în tabără, ceea ce se potrivește celor 40 de ani de rătăcire prin pustiul Sinai.

f. Evreii sunt în drum spre Canaan. Opresiunea la care evreii au fost supuși a fost un motiv suficient pentru care nu s-au întors în Egipt, țara unde au avut parte de atâta suferință și eliberarea din robie reprezenta un eveniment recent și foarte important. Aceste evenimente au fost scrise sub influența impresiei profunde pe care acestea le-au lăsat-o evreilor. Aniversarea exodului era celebrată printr-o sărbătoare solemnă, Paștile, care reamintesc circumstanțele istorice, apoi închinarea primului născut Domnului, amintește de asemenea de a zecea plagă a Egiptului, de care evreii au scăpat. Sărbătoarea Corturilor este destinată rememorării strămoșilor lor, care locuiau în corturi în deșert²⁶, pe când Dumnezeu I-a scos din pământul Egiptului (Lev. XXIII,43) și le-a grăit la Horeb, în munte (Deut. IV,15).

Dacă evreii vor fi fideli prescripțiilor divine, nu vor suferi asemeni egiptenilor (Ex. XV,26: Dacă-ntr-adevăr vei asculta de glasul Domnului, Dumnezeului tău, și vei face numai ceea ce e drept în ochii Lui, dacă-ți vei pleca auzul la poruncile Lui și vei păzi rânduielele Lui, atunci nu vei aduce asupra ta nici una din bolile pe care le-am adus asupra Egiptenilor, că Eu sunt Domnul Care te vindecă, Deut. VII,15: Domnul va îndepărta de la tine toată neputința; nici una

²³ "Dicționar Enciclopedic de Iudaism", traducere Viviane Prager, C. Litman, Țicu Goldstein, Ed. Hasefer, Buc., 2000, p. 603-604

²⁴ astfel de mărturii le găsim amintite de I. Popescu Mălăești, "Valoarea Vechiului Testament pentru creștini", Tipografia Cărților Bisericești, Buc., 1932, pp. 32-33

²⁵ Pr. Prof. Vladimir Prelipcean, Pr. Prof. Nicolae Neaga, Pr. Prof. Gh. Barna, Pr. Prof. Mircea Chialda, op. cit., p. 119

²⁶ „Dictionaire de la Bible”, ..., p. 78

din bolile cele rele ale Egiptului, pe care tu le-ai văzut și le-ai cunoscut, nu le va pune asupra-ți, ci le va pune asupra celor ce te urăsc, Deut. XXVIII,27: Bată-te Domnul cu bubă egipteană..., v. 60 Și va aduce asupra-ți toate plăgile cele rele ale Egiptului...)

Textul din Deut. XXIX,25: Dumnezeu a încheiat un legământ cu părinții lor când i-a scos din țara Egiptului, arată că exodul, atât pentru narator, cât și pentru legislator este o realitate recentă, încât amintirea este încă vie și capabilă să producă o impresie puternică. Dacă s-ar fi scris cu mult după aceste evenimente, lucrarea n-ar avea un accent atât de izbitor, și ieșirea din Egipt n-ar fi descrisă ca singura și unica binefacere divină capabilă să apeleze la memoria descendenților evrei²⁷.

Prescripțiile (Deut. VI,1, VII,1, VIII,8-13) arată că în timpul scrierii evreii nu erau încă așezați în Canaan. Peste tot evreii, din cele mai vechi timpuri, cuosc Legea și o aplică, ceea ce nu s-a putut face decât fiind lege scrisă, căci dispoziții legale nu se pot păstra prin tradiție, cum se poate întâmpla cu evenimentele istorice²⁸.

În toate cazurile, legile preoțești sunt adresate lui Aaron și fiilor săi (Ex. XXVIII,1, Lv. VIII,1, IX,1, XVII,1), nu arhiereului și preoților, cum ar fi firesc în altă perioadă, decât cea în care a trăit Aaron. Legile de curățenie și de mâncare sunt foarte vechi, după așezarea poporului în Palestina, multe dintre ele nu mai au rost. Dispozițiile în legătură cu ritualul jertfelor (animalul să fie adus înaintea feței Domnului, în fața cortului mărturiei și numai acolo să fie junghiat cf. Lev. XVII) nu se potrivesc mai târziu. Cântarea lui Moise la trecerea minunată a poporului prin Marea Roșie (Ex. XV), cântarea fântânii (Num. XXI,17), cântarea de biruință asupra Hesbonului (Num. XXI,27-30), etc., stau sub impresia proaspătă a evenimentelor.

Printr-o analiză neobosită și bine îndrumată, critica constructivă scoate la iveală încă multe particularități ale Pentateuhului care pledează pentru compunerea unei importante părți a acestei opere, în răstimpul de la ieșirea poporului iudeu din Egipt și ocuparea Țării Sfinte. Persoana cea mai indicată de care se leagă toată această muncă este Moise, indiferent că despre acesta se vorbește în unele locuri la persoana a treia, indiferent de anumite particularități lingvistice, indiferent de repetiții, sau contraziceri²⁹.

²⁷ „Dictionaire de la Bible”, ..., p. 78-9

²⁸ „Studiul Vechiului Testament”, ... Pr. Conf. dr. Ioan Chirilă, ... , p. 110

²⁹ Dr. V. Tarnavski, “Introducere în Sfintele cărți ale Testamentului Vechi”, Cernăuți, 1928, pp.211-219

Nu avem nici o dovadă care să ne îndreptățească să afirmăm că la data scrierii acestor texte, poporul locuia în sate/cetăți, în case, legislația se potrivește unui popor nomad, care trăiește în deșert, în corturi (exemple: nu se pomenește nimic de Ierusalim, Cortul este portabil, lipsind un sanctuar fix).

g. Fondul și forma literară a cărții. Caracterul mozaic al Pentateuhului se poate distinge și din fondul lucrării. În primul rând, autorul Pentateuhului era un cunoscător exact al Egiptului, apoi, el scrie această carte pentru evreii ieșiți din Egipt și care n-au ocupat încă țara Canaan. Numeroasele documente hieroglifice, nu ne furnizează dovezi directe asupra faptelor amintite de Moise, despre Iosif, venirea evreilor în Egipt, stabilirea lor aîn ținutul Goșen, opresiunea lor și apoi exodul, dar primim câteva dovezi indirecte, care atestă nu neapărat veridicitatea și exactitatea evenimentelor descrise, ci autenticitatea mozaică a acestor texte. Coloratura egipteană a acestor texte nu poate fi negată, toate detaliile cuprinse în text nu puteau fi inventate într-o perioadă ulterioară, ci au fost relatate de un evreu, care asemeni lui Moise, se născuse și crescuse în Egipt. Un redactor posterior, oricât de bine ar putea fi pus la curent cu situația particulară a Egiptului, cu obișnuințele și cutumele lor, n-ar fi putut să nareze atât de conform, în cele mai mici detalii, cu realitatea istorică pe care descoperirile egiptene ni le descoperă. Doar un evreu care a viețuit o bună perioadă de timp în Egipt, poate fi capabil să reproducă cu o exactitate minuțioasă cele constatate³⁰.

Câteva exemple: În cartea Gen. XLI,43 este scris: «... crainicul striga înainte-i: “Abrek”». Acest ultim cuvânt (întâlnit doar în textul ebraic) este de origine incertă, poate egipteană. În același capitol, v.45: “Și l-a numit Faraon pe Iosif cu numele de Țafnat-Paneah ...” Numele primit de Iosif este unul egiptean. Alte detalii pe care doar un evreu ce trăise în Egipt le putea cunoaște: Gen. XXXVII,36 (Iosif vândut lui Putifar), Ex. I,11 (evreii au zidit pentru egipteni cetăți-grânare: Pitom, Ramses...), v. 15 (numele moșelor evreice Șifra și Pua). Cartea Exodului dovedește și ea că autorul a fost un martor al evenimentelor: XIII,18 “... În al cincilea neam au ieșit fiii lui Israel din țara Egiptului”, XIV,7 (detalii referitoare la armata egipteană), XV,22 (întâmplările de la Mara).

h. Caracterul mozaic al formei literare. Limba Pentateuhului prezintă particularități, pe care nu le mai întâlnim de exemplu în cartea Iosua. Există cuvinte sau forme care n-au mai fost folosite sau au fost modificate ulterior (ex:

³⁰ „Dictionnaire de la Bible”, publicé par F. Vigouroux, troisième triage, tome quatrième, deuxième partie, Paris – VI, 1928, p. 70

pron. pers. masc. Hu este folosit și pentru fem., subs. masc. Naar folosit și pentru fem., etc). Toate aceste particularități lingvistice reunite sunt indicii evidente asupra vechimii Pentateuhului, și o confirmare a autenticității mozaice a cărții³¹.

i. Moise s-a folosit de izvoare orale sau scrise. La scrierea Hexaimeronului, la descrierea potopului, la enumerarea genealogiilor patriarhale, etc, Moise s-a folosit de anumite izvoare (Num. XXI,14 «... cartea războaielor Domnului»). Arta scrierii a fost cunoscută înainte de Moise, care, ca fiu adoptiv al fiicei faraonului, a fost educat potrivit culturii timpului. Pe această cale s-a îngrijit Dumnezeu ca acel bărbat care era destinat să compună o lucrare de proporțiile și de natura Pentateuhului să aibă condițiile și cerințele necesare unei astfel de lucrări. Pentateuhul, și ca extensiune e fără seamăn în literatura timpului de atunci, chiar și la popoarele cu cultură și civilizație mult superioară poporului evreu, care abia se formase ca popor³².

Din citatele redată rezultă neîndoios că Moise a dezvoltat o frumoasă activitate scripturistică, fixând în scris din ordin divin anumite evenimente istorice trăite, precum și o seamă de legi revelate. Cunoștințele exacte asupra împrejurărilor geografice, politice și culturale referitoare la Egiptul antic, precum și datele puțin precise asupra Palestinei, vădesc de asemenea apartenența la epoca Mozaică. Aceste date se confirmă și datorită descoperirilor arheologice³³.

II Dovezi externe (directe) cu privire la autoritatea mozaică

a. In cărțile canonice ale **Vechiului Testament**, scrise în urma Pentateuhului, se fac aluzii la Moise și se mărturisește că el le-a scris.

Parcurgând cartea Iosua, putem observa existența unei cărți de Legi a lui Moise. Aceasta se bucura de o autoritate absolută înaintea poporului iudeu, datorită faptului că fusese revelată de Dumnezeu, prin intermediul lui Moise.

Iosua cunoaște volumul legilor lui Moise, iar Dumnezeu îl îndrumă să se inspire din sfaturile înaintașului său: „... să păzești și să faci așa cum ți-a poruncit Moise ... Iar cartea acestei legi să nu lipsească, ci întru ea să cugești ziua și noaptea ...” (Iosua I,7-8).

³¹ „Dictionaire de la Bible”, ..., pp. 81-82

³² Pr. Prof. Vladimir Prelipcean, Pr. Prof. Nicolae Neaga, Pr. Prof. Gh. Barna, Pr. Prof. Mircea Chialda, op. cit., p. 120

³³ L.G. Munteanu, op. cit., pp. 4-5

Iosua se supune acestei porunci și, încă de la începutul activității sale, acționează conform cu dispozițiile lui Moise (I,13 cf. cu Num. 32,17,18; Ios.IV,12)

Iosua execută dispozițiile Legii lui Moise: “așa cum Moise, sluga Domnului, le poruncise fiilor lui Israel și cum este scris în Legea lui Moise... Iar Iosua a scris pe pietre Deuteronomul, legea lui Moise, în fața fiilor lui Israel. Apoi a citit Iosua toate cuvintele acestei legi ... așa cum toate erau scrise în legea lui Moise” (VIII,31,32,34), “... să faceți poruncile și legea pe care Moise, sluga Domnului, v-a poruncit să le faceți...” (XXII,5 este o repetiție a cerințelor divine din Deut. X,12).

Când Iosua scrie pe pietre “a doua lege” din “legea lui Moise”, nu este altceva decât o împlinire a dispoziției din Deut. XXVII,2

Înainte de moarte, Iosua recomandă, din nou, păzirea celor scrise în cartea “legii lui Moise” XXIII,6, apoi, XXIV,26 amintește de “cartea legii acesteia”, prin care, din context deducem că este legea mozaică

Cartea Jud. III,4 certifică: “... poruncile Domnului, pe care Acesta le dăduse părinților lor prin mâna lui Moise”.

Regele David, în povețele date fiului său Solomon, se referă la poruncile scrise în legea lui Moise: “... să păzești poruncile și dreptarele și judecățile care sunt scrise în legea lui Moise...” (3 Regi II,3).

Regele Amasia nu ucide pe ucigașii tatălui său, căci așa ceva oprește legea lui Moise: cf. 4 Regi XIV,6 și Deut. XXIV,16.

În al optsprezecelea an al domniei regelui Iosia (621 î.Hr.), a fost (re)găsită cartea Legii (4 Regi XXII,8,11), cartea legământului (XXIII,2), în conformitate cu aceasta a fost făcută reforma religioasă. Această carte a fost identificată cu “legea lui Moise” (XXIII,25)

“... după legea pe care robul meu Moise le-a poruncit-o” (4 Regi XXI,8), “Iar preotul Iehoiada... I-a adus Domnului arderi-de-tot – așa cum este scris în legea lui Moise - ...” (2 Paralipomena XXIII,18).

Autorul inspirat al cărților Paralipomena se referă la lege și la cartea lui Moise mult mai frecvent și mai clar. Nu doar genealogiile, ci și descrierile ritualurilor de adorare și legile sunt în conformitate cu ce este scris în legea Domnului (1 Par. XVI,40).

Cititorul va găsi în aceste cărți indicații similare asupra existenței și originii mozaice a Pentateuhului (1 Par. XXII,13 “... tu te vei îngriji să plinești poruncile și judecățile pe care Domnul i le-a poruncit lui Moise...”).

Legea Domnului se identifică cu ceea ce a scris Moise (2 Par. XXV,4), cu legea lui Moise (XXXI,3). Cap. XXXIV,14 ne spune: “... Hilchia preotul a găsit

Cartea legii Domnului, care fusese dată prin mâna lui Moise”, iar cap. XXXV,12: “... au pregătit cele de trebuință pentru arderile-de-tot... așa cum e scris în cartea lui Moise...”. Aceste cărți ne prezintă Pentateuhul drept cartea care conține legea promulgată prin Moise, dar sensul natural a acestor pasaje privesc Pentateuhul ca o carte editată (alcătuită) de Moise³⁴.

Dacă aruncăm o privire asupra perioadei post exilice, observăm aceeași părere despre autorul Pentateuhului

Cărțile Ezdra și Neemia, de asemenea, consideră Pentateuhul drept carte a lui Moise. “... să aducă arderi-de-tot, potrivit ce ceea ce este scris în legea lui Moise...” (Ez III³⁵,2), “... să-I slujească lui Dumnezeu... așa cum este scris în Cartea lui Moise” (cap. VI,18).

Cu ocazia sărbătorii corturilor (444 î.Hr.), nu avem o carte de legi compusă de Ezdra pentru această ocazie, nici codicele preoțesc (așa cum greșit învață critica negativă), ci: “... i-au cerut lui Ezdra cărturarul să aducă acolo Cartea legii lui Moise... și au aflat că în legea pe care Domnul i-o poruncise lui Moise este scris...” (Neem. VIII,1,14), “În ziua aceea s-a citit din Cartea lui Moise...” (cap. XIII,1-3).. Așadar, Ezdra a avut înaintea cartea Pentateuhului în sensul tradițional al termenului, adică având în componență cele cinci cărți.

Profetul Daniel pomenește de Legea lui Moise (IX,11,13) “... Întregul Israel a călcat legea Ta și s-a abătut de a-Ți auzi glasul... și jurământul cel scris în legea lui Moise... Așa cum este scris în legea lui Moise...”.

“Aduceți-vă aminte de legea lui Moise, robul Meu, așa cum i-am poruncit-o Eu în Horeb pentru întregul Israel: porunci și rânduieli”(Maleahi IV,6).

În prima jumătate a sec. II î.Hr., un mănunchi de evrei au luptat eroic pentru a rezista celor care încercau atunci să le nimicească religia. Acești hașmonei s-au ridicat contra armatelor siriene, pentru că Antiohus Epifanes a îndrăznit să le ceară să încalce preceptele iudaismului, “în așa fel încât legea lor să fie dată uitării...” (1 Macabei I,49). Matiahu, ridicând stindardul revoltei, a lansat proclamația: “...Tot cel ce arde de râvnă pentru lege ..., să vină după mine!” (1 Macabei II,27). Autoritatea mozaică a acestei Legi este reamintită poporului: “... porunca legii care le-a fost dată părinților noștri prin Moise” (2 Macabei VII,30). În felul acesta, apare ca un fapt ce nu poate fi contestat că, încă din acea perioadă, Tora era puternic implantată la evrei. Atașamentul neabătut manifestat

³⁴ „Pentateuch”, în „The Catholic Encyclopedia”, vol. XI, online edition, 2003, p. 12

³⁵ opera lui a fost descrisă în cartea sa: VII,10 (... își pusese la inimă să caute legea, s-o plinească și să-l învețe pe Israel poruncile și judecățile) deci „deraș” a studia, a cerceta, a scruta, a deduce, a interpreta ideile pe care un studiu aprofundat al textului poate elucida (acest procedeu deductiv se numește midraș, utilizat de literatura rabinică).

de hașmonei se explică prin existența unui „canal” care a adus până la ei cunoașterea Torei din epoca lui Ezdra.

După încheierea canonului Vechiului Testament, iudaismul este unanim în convingerea că „Legea” a fost dată lui de Dumnezeu prin Moise³⁶.

Este vorba de existența unui colegiu de învățați echivalent celui al „marii sinagogi” ai căror membri au fost recrutați dintre soferim, oamenii cei mai bine calificați să se achite de sarcinile ce le reveneau. Acestor învățați le erau atribuite trei mari directive: „... să acorzi prezumția de nevinovăzie la judecată, să instruiști cât mai mulți discipoli și să faceți scut în jurul Torei” –Avot, 1,1)³⁷.

Așadar, în cărțile canonice ale Vechiului Testament se face aluzie la Pentateuh, și se mărturisește că Moise l-a scris. Legile și toate cele scrise în Pentateuh au fost cunoscute și respectate ca unele ce s-au introdus de Moise și s-au scris de către el. Iudeii (chiar și samaritenii) au recunoscut Pentateuhul ca fiind scris de Moise. Apoi, ideea că Moise a scris Pentateuhul a trecut și la creștini, însuși Hristos și Apostolii i-au atribuit Legile³⁸.

b. Noul Testament arată același lucru: Expresii: “cartea lui Moise” (Mc. XII,26); “legea lui Moise” (Lc. II,22, F.A. XIII,33,39, XXVIII,23, 1 Cor. IX,9); “Moise a zis” (Mc. VII,10, F.A. III,22-23, Rom. X,19); Pilda bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr (Lc. XVI,29), care spune : „... au pe Moise și pe profeți; să asculte de ei”; Faptul că iudeii, în fața Mântuitorului se apără cu Moise: “... Moise a rânduit...” (Mt. XIX,7) și In. VIII,5: “Iar Moise prin lege ne-a poruncit...”, unde se susține că poporul evreu trebuie să asculte poruncile date de Dumnezeu părinților lor în pustie, care au fost scrise de Moise.

Chiar și Iisus, “... începând de la Moise și de la toți profeții, le-a tâlcuit din toate Scripturile cele despre El” (Lc. XXIV,27); despre Hristos “a scris Moise în Lege” (In. I,45); “căci Legea prin Moise s-a dat” (In. I,17); “Căci Moise își are din timpuri străvechi propovăduitorii săi în toate cetățile și este citit în sinagogi în fiecare sâmbătă” (F.A. XV,21), dar, din păcate „când se citește Moise, stă un vâl pe inima lor” 2 Cor. III,15.

Însuși Mântuitorul Iisus Hristos afirma același lucru: “... dacă l-ați crede pe Moise, M-ați crede și pe Mine, fiindcă el despre Mine a scris” (In. V,46); “oare nu Moise v-a dat legea? Și nimeni dintre voi nu ține legea,, (In. VII,19); „... ”

³⁶ L.G. Munteanu, op. cit., p. 12

³⁷ „Pirkei Avot. Sfaturile Înțelepților poporului evreu”, Ed. Hasefer, Ediție de Baruch Tercatin, Buc., 2004, p. 21

³⁸ Dr. Constantin Chiricescu, “Introducere în Sfintele Cărți ale Testamentului Vechi”, Ediția a III-a, Institutul de Arte Grafice «SPORTUL», B-dul Elisabeta, 51, Buc., 1922, pp. 28-29

toate cele scrise despre Mine în legea lui Moise, în profeți și în psalmi trebuie să se plinească” (Lc. XXIV,44).

Moise a prescris, o susține Mesia: „Iar El, răspunzând, le-a zis: ce v-a poruncit Moise? (referitor la porunca din Deut. XXIV,1-3) ... Și răspunzând Iisus, le-a zis: ... v-a scris el porunca aceasta” (Mc. X,3,5). Referindu-se la altă poruncă a Legii (cuprinsă la Lev. XIII,2, XIV,2-5), Hristos o socotește rânduită de Moise.

Când saducheii invocă împotriva lui Iisus legea referitoare la căsătorie (Deut. XXV,5) ca fiind scrisă de Moise (Mt.XXII,24, Mc. XII,19, Lc. XX,28), Iisus nu neagă autoritatea mozaică, ba mai mult, apelează la ea, la scrierile lui Moise (Ex. III,6) atunci când le răspunde (Mt. 31, Mc. 26, Lc.37).

Sfântul Apostol Pavel, evreu erudit, crede cu tărie că Moise a scris Legea: „Moise scrie despre dreptatea care vine din lege că omul care o va-ndeplini, prin ea va trăi” (Rom. X,5), arată concepția lor cu privire la autorul Legii, adică a Pentateuhului. El predica pe Iisus conform cu legea lui Moise și Profetii (F.A. XXVIII,23).

Sfântul Ioan, în ultima carte a Sfintei Scripturi, menționează cântarea lui Moise (Apoc XV,3).

De altfel, nimic nu l-ar fi împiedicat pe Moise să alcătuiască o astfel de operă monumentală. Arta scrierii era cunoscută cu cel puțin o mie de ani înaintea lui, nu numai la babilonieni, dar și în Egipt, țara în care el s-a format încă din pruncie și în al cărei tezaur cultural va fi asimilat tot ceea ce putea să-și însușească un tânăr crescut și educat în mediu princiar. Înainte de a fi devenit un vas al descoperirilor dumnezeiești el era, desigur, un inițiat al intelectului, iar revelația s-a alțoit pe o vastă experiență interioară, ceea ce avea să facă din el covârșitoarea personalitate pe care o cunoaștem. Conducător, legiuitor și profet prin excelență, Moise avea să rămână atât de viu în conștiința generațiilor, încât contemporanii lui Iisus erau ispitiți să-l creadă reînviat în uluitorul nazarinean, ceea ce l-a făcut pe Acesta să Se delimiteze în momentul schimbării la față: Moise era altcineva decât Iisus, mai mic decât El, dar prietenul cu care Domnul ședea de vorbă³⁹.

Cu alte cuvinte, e clar, atât Mântuitorul cât și Apostolii citează din Pentateuh și-l consideră scris de Moise. Dacă ei au atribuit lui Moise toate pasajele pe care le-au citat, dacă ei i-au atribuit lui Moise Pentateuhul, chiar dacă sunt întrebări cu privire la autoritate, chiar și cei mai exacti critici trebuie să admită că ei își exprimă convingerea că această operă a fost cu adevărat scrisă de

³⁹ Bartolomeu Valeriu Anania, “Introducere la Pentateuh”, în «Biblia sau Sfânta Scriptură», E.I.B.M.B.O.R., Buc., 2001, p.19

Moise. Hristos nu simte nevoia de a corecta această credință a contemporanilor, n-a considerat că e nevoie să intre într-o discuție critică de autoritate mozaică, dar, suntem convingși că, dacă această credință populară era greșită, ar fi corectat-o.

Și autorii străini știu despre activitatea literară a lui Moise. Hecatenus, prietenul lui Alexandru cel Mare și Alexandru Polihistor (sec. I î.Hr.) mărturisesc despre convingerea iudeilor din timpul lor, referindu-se la originea mozaică a Pentateuhului, Diodorus Siculus (sec. III) spune: „La evrei a fost un anumit Moise, care le-a scris legi, pe care zicea că le are de la Iahve”⁴⁰.

c. Potrivit tradiției evreiești, Pentateuhul, în întregul său, formează o singură unitate pe care Dumnezeu a dat-o israeliților prin intermediul lui Moise. Cuvintele sale sunt cuvintele lui Dumnezeu, scrise de mâna lui Moise. Deoarece este considerat ca fiind de origine divină, el nu va putea fi schimbat niciodată, așa cum subliniază Maimonide în crezul său: „Cred cu credință desăvârșită că Tora nu va fi schimbată și că nu va fi o altă Tora de la Creator” și că „Tora în întregime, așa cum o ținem azi în mână, i-a fost dată lui Moise, învățătorul nostru”⁴¹.

Tradiția evreiască venerează textul Pentateuhului nu doar pentru conținutul său, ci și pentru fiecare literă a sa în parte. Din cauza sfințeniei sale, Pentateuhul citit în sinagogă este, până în zilele noastre, scris de mână pe un pergament făcut din pielea unui animal cașer de către un scrib⁴² care-l copiază după un alt sul. Textul este verificat cu grijă și, dacă o singură literă lipsește sau e în plus, sulul nu e valabil. Pentru a se asigura că nici o literă nu e în plus sau în minus, scribi experimentați numără literele, împiedicând strecurarea vreunei greșeli. De altfel, Pentateuhul în întregul său fiind considerat divin, fiecare cuvânt (și uneori chiar fiecare literă) devine purtătorul unui sens precis⁴³.

⁴⁰ Pr. Prof. Vladimir Prelipcean, Pr. Prof. Nicolae Neaga, Pr. Prof. Gh. Barna, Pr. Prof. Mircea Chialda, op. cit., p. 117-118

⁴¹ „Dicționar Enciclopedic de Iudaism”, op. cit., p. 603

⁴² cele mai multe dovezi conduc spre ipoteza că instituția sinagogii datează din vremea exilului babilonian. Expresia ebraică ce o desemnează, bet ha-Kneset (casă de adunare), marchează cu precizie scopul ei inițial (se adunau acolo pentru a citi și a explica Scrierile Sfinte). Aceste întruniri au stârmit un interes crescând pentru studiarea cărților ebraice, răspândindu-se aceasta dorință de cunoaștere la masele de oameni, s-a resimțit nevoia de a avea oameni calificați prin instruirea lor pentru a preda învățătura. Aceștia erau cei cunoscuți nu numele de soferim (scribi), oameni de litere, cărturari (nu scriitori). Numele unora le aflăm în lista „învățătorilor” lui Ezdra (VIII,16) și în enumerarea celor care „lămuriau poporului Legea” după Neemia (VIII,7). (A. Cohen, „Talmudul”, trad. din franceză de C. Litman, Ed. Hasefer, Buc., 2000, p.14-15)

⁴³ „Dicționar Enciclopedic de Iudaism”, op. cit., p. 604

Atât Pentateuhul samarinean⁴⁴, cât și traducerea Septuaginta, arată că, chiar cu secole înaintea lui Hristos, Pentateuhul era socotit drept carte scrisă de Moise, și drept carte sfântă, că era în uz general și că textul, este același cu Pentateuhul pe care-l avem noi azi⁴⁵.

Avem argumente pentru existența Pentateuhului la samarineni în sec. V î.Hr., însă acest lucru probează existența cărții chiar și în sec. VII î.Hr (epoca premergătoare nimicirii regatului de Nord prin Salmanasar), ba chiar în sec. X. î.Hr. (epoca dezbinării regatelor). Deci, samarinenii au cunoscut Pentateuhul din timpul regatului Israel, înainte de dezbinare, „dinainte de a deveni samarineni”⁴⁶ și l-au păstrat deoarece l-au socotit primit de la Dumnezeu, prim marele Moise.

Despre originea mozaică a Pentateuhului au fost convinse toate partidele religioase ale iudeilor: saducheii, fariseii, eseii, terapeuții, iudeii, palestinienii și eleniștii. Iudeii împrăștiati din sec. VIII î. Hr., în diferite țări, aveau convingerea comună că Pentateuhul e cartea lui Moise, ceea ce nu puteau avea decât pe temeiuri solide istorice, căci această lege le impunea un jug greu de suportat⁴⁷.

Moise este recunoscut drept autorul întregului Pentateuh în unanimitate în literatura talmudică (ex: Ben-Sira, „Eclesiasticul” (XXIV,23)⁴⁸, Mișna, „Pirkei Avot” (1,1), Talmudul⁴⁹).

Nimic din ceea ce a spus un profet venit după Moise n-ar putea contrazice scrierile sale, nici să adauge și nici să elimine ceva din ele. „... n-au înlăturat nimic din cele scrise în Tora și n-au adăugat nimic, cu excepția... sărbătoarea de Purim”⁵⁰.

Iudaismul rabinic așează Tora și studiul ei în centrul vieții evreiești. Bărbații aveau obligativitatea de a o studia, iar simpla meditare asupra Legii nu

⁴⁴ Cu toate că între samarineni și iudei exista o ură neîmpăcată, și deși fiecare își organizau cultul separat (Garizim-Ierusalim), la temelia vieții religioase au pus Pentateuhul. Același Pentateuh era cinstit atât de iudei cât și de samarineni. Numele lui Moise era cinstit și de către unii și de către alții, el fiind considerat autorul Legii. Același Pentateuh, pe care îl avem și noi azi, în sec. V î.Hr. îl foloseau și samarinenii. (cf. L.G. Munteanu, op. cit. p. 13)

⁴⁵ „Studiul Vechiului Testament”, ... Pr. Conf. dr. Ioan Chirilă, ..., p. 109

⁴⁶ L.G. Munteanu, op. cit. p. 13-14

⁴⁷ Pr. Prof. Vladimir Prelipcean, Pr. Prof. Nicolae Neaga, Pr. Prof. Gh. Barna, Pr. Prof. Mircea Chialda, op. cit., p. 118

⁴⁸ „... cartea legământului Dumnezeului Celui-Preaînalt, legea pe care ne-a poruncit-o Moise, lăsată ca moștenire adunării...”

⁴⁹ „Moise și-a scris cartea ...”, cf. „The Babylonian Talmud. A Translation and Commentary”, Jacob Neusner, vol. 15, Tractate Baba Batra, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 2005, p.55 (IV.11 B)

⁵⁰ IDEM, vol. 7, Tractate Megillah, p. 68 (X.2.A)

era suficient, ci se cerea și propovăduirea ei. Tora este moștenirea proprie a lui Israel și cuprinde termenii Legământului, pe care l-a încheiat cu Dumnezeu, de aceea, ea trebuia să reprezinte obiect de preocupare și de studiu permanent. Lectura psalmodică a Torei se numără printre momentele esențiale ale cultului sinagogal. Textul Pentateuhului a fost împărțit în 54 de pericope (sidra, sidrot, parașa, parașot) și era citit săptămânal la slujba de dimineață, de șabat; pericopa săptămânală era împărțită în șapte secțiuni, la lectura ei sunt chemați pe rând: un preot (kohen), un levit, și cinci credincioși⁵¹.

lanțul succesiv al autorităților este descris astfel: „Moise a primit Tora pe Muntele Sinai; el a transmis-o lui Iosua; Iosua- bătrânilor; bătrânii- profeților; profeții- oamenilor marii sinagogi” (Avot, 1,1)⁵².

Secole de-a rândul, atât iudaismul cât și creștinismul au acceptat fără discuție tradiția biblică potrivit căreia Moise a fost autorul Pentateuhului, singurul detaliu asupra căruia au existat controverse este narațiunea privitoare la moartea lui Moise, din Deut. XXXIV,51 ș. urm., în care Moise și-a descris propria moarte, în acest sens, Talmudul pretinde că Iosua a scris opt versete din Tora, probabil referindu-se la ultimele⁵³.

Talmudul babilonian spune că Pentateuhul a fost scris cu lacrimi de către Moise la dictarea lui Dumnezeu⁵⁴ și: „Moise a scris cartea sa...”⁵⁵

Filon din Alexandria, reprezentantul cel mai de seamă al învățaților evrei din Alexandria Egipt, dovedește o susținută preocupare pentru explicarea cuprinsului Sfintei Scripturi, vorbind despre importanța deosebită a cuvântului dumnezeiesc. Pentru el, Vechiul Testament este o operă inspirată, autorul ei principal este Dumnezeu, Moise și profeții sunt considerați autori secundari. Trebuie să ținem cont de părerea avizată a lui Filon, cel ce și-a dedicat întreaga viață studiul Scripturii și meditației⁵⁶. Atunci când vorbește despre Pentateuh,

⁵¹ “Dicționar de Civilizație Iudaică”, J. Ch. Attias, Larousse, Ed. Univers Enciclopedic, Buc., 1997, pp. 345-346

⁵² A. Cohen, op. cit., p. 17

⁵³ “Dicționar Biblic”, Ed. “Cartea Creștină”, Oradea, 1995, p. 1001

⁵⁴ “Babylonian Talmud”, “Seder Nezikin”, “Baba Bathra” translate into English with notes, glossary and indices by Maurice Simon, M.A., under the editorship of Rabbi Dr I.Epstein B.A., Ph. D., D.Lit., folio 15a, (cap. I) <http://www.come-and-hear.com/sanhedrin>, accesat 16.02.2010

⁵⁵ ibidem, folio 14b

⁵⁶ mai multe date vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, “Filon din Alexandria și însemnătatea sa pentru exegeza biblică vechitestamentară”, în rev. M.A., 3-4/1985, pp. 186-194

susține că Moise a scris din revelația divină, chiar și partea referitoare la moartea lui, confirmându-l deci, drept autor⁵⁷.

Iosif Flaviu, personalitate proeminentă a iudaismului palestinian din sec. I⁵⁸, ne spune: „Pe toate le-am scris așa cum ni le-a transmis el (Moise), fără să pun nici o zorzoană de prisos, neadăugând nimic la ceea ce ne-a lăsat moștenire Moise... așa cum i le-a împărtășit Dumnezeu⁵⁹”, iar atunci când le numește spune: „cele cinci cărți ale lui Moise”⁶⁰ care au viețuit în sec. I d.Hr., veritabile autorități

⁵⁷ Filon din Alexandria, „Viața lui Moise”, Ed. Hasefer, Buc., 2003, p.228 (II,291); „... Cărțile Sfinte pe care el – Moise – ni le-a lăsat...”, p.24 (I,4); „... Moise și-a început astfel codul – Cărțile Sfinte -”, p.152 (II,47); „... tot ceea ce stă scris în Cărțile Sfinte constituie proorociile rostite de el – Moise-”, p. 197 (II,188). Moise a fost ales să fie dătător al Legii pentru poporul său, el fiind cu mult timp înainte, prin providență divină, o lege vie din moment ce Dumnezeu l-a ales să fie cel ce va da Legea, atunci când încă nu știa nimic despre misiunea sa cf. Philo Judaeus, „De Vita Mosis”, ed. L. Cohn, Library of Ruslan Khazarzar, 1,162 (p.21). „Moise este cel mai admirabil dintre toți dătătorii de lege care au trăit vreodată, și aceasta este cea mai admirabilă dintre toate legile și cu adevărat de origine divină.” ibidem, II,12 (p.44). Moise a fost cel care a compilat scripturile, la imboldul lui Dumnezeu, ibidem (II,10).

⁵⁸ pentru mai multe informații despre opera lui Iosif Flaviu, vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, „Iosif Flaviu, istoric al epocii intertestamentare. Importanța sa pentru cunoașterea contextului în care a apărut creștinismul”, în rev. M.A., 3/1987, pp 10-15

⁵⁹ Josephus Flavius, „Antichități Iudaice I”, Ed. Hasefer, Buc., 2002, XXVII,6, cartea a IV-a, cap. VIII, 4 (p.211-212); în tot cuprinsul cărții autorul mărturisește autoritatea mozaică a Pentateuhului prin expresii gen: „povestirea lui Moise”, „legislatorul Moise” p.7, „vorbele lui Moise, așa cum le-am aflat în Sfintele noastre Scripturi” p.8, „Moise a fost cel ce a zis...”, „după spusele lui Moise” p.9, „Moise povestește mai departe” p.10, „despre care a scris Moise, legiuitorul iudeilor” p.19, „poruncile pe care Moise le-a lăsat scrise pe două table”, „Moise a așternut în scris” p.141, „Moise a dat aceste legi pentru ca ele să fie respectate încă în timpul vieții sale; dar, pe când mai trăia în pustietate, el a dictat și prescripții care urmau să fie aplicate în viitor...” p.168, „legile pe care Moise le-a primit de la Dumnezeu” p.175, „poruncile pe care le dăduse prin intermediul lui Moise” p.183, „Moise le-a transmis legile” p.211, „conform legilor lui Moise” p.218, „Moise însuși a așternut în scris aceste binecuvântări și blesteme”, „acestea sunt rânduielile lăsate de Moise și poporul evreu n-a încetat niciodată să le îndeplinească întocmai” p.228, „respectați întru totul orânduirea pe care a statornicit-o El prin intermediul lui Moise” p.251, etc.

⁶⁰ Josephus Flavius, „Contra lui Apion”, Ed. Hasefer, Buc., 2002, p. 81 “Nimeni nu se poate îndoi că egiptenii și babilonienii au avut o mare grijă de a-și scrie propriile anale... Oare la evrei să nu fi existat astfel de preocupări? Părinții noștri au încredințat preoților și profeților o astfel de grijă de a însemna în arhivele publice faptele mai deosebite. Lucrul acesta se continuă până azi fiind făcut prin oameni de mare pietate. Așa se face că noi nu avem un număr nedefinit de cărți, care s-ar contrazice între ele în redarea adevărului, ci numai câte provin de la bărbații noștri autorizați. În aceste cărți nu pot exista contraziceri, ele fiind opera profeților, care au scris adevărul pur prin inspirație și prin mișcarea duhului lor de către Dumnezeu însuși. Avem astfel 22 de cărți care cuprind tot ceea ce s-a petrecut și care ne privește, de la începutul lumii și până la ora actuală, și numai acestora suntem obligați să le acordăm crezare. Dintre acestea cinci cărți sunt ale lui Moise,

culturale nu numai ale vremii, dar și ale posterității, și care atestă pe Moise ca autor și receptacol al revelației divine („Evreilor le-a compus legi un preot cu numele Moise”, așa susținea Maneto, sec. III î.Hr.).

Rabinii și învățații iudei au transmis mai departe această mărturie, continuând tradiția autorității mozaice a Pentateuhului pe parcursul primului mileniu creștin. Deși Isaac ben Jasus (sec. XI) și Abenesra (sec. XII) admiteau câteva adaosuri post-mozaice în cuprinsul Pentateuhului, cu toate acestea, asemeni lui Maimonide admite autoritatea lui mozaică. El susținea că „întreaga Toră, pe care o avem și noi azi, este aceeași care a fost primită de Moise și aceasta, în totalitatea ei este de origine divină”⁶¹. Nici R. Becchai (sec. XIII), Joseph Karo și Abarbanel (sec. XV) nu învățau altăva⁶².

Abia în sec. XVII, Spinoza respinge autoritatea mozaică a Pentateuhului, considerând că lucrarea a fost scrisă de Ezdra⁶³.

Iudeii tradiționali văd Tora ca un document unitar, revalat de Dumnezeu prin Moise. Deși Tora nu spune acest lucru direct, texte ca: Deut. XXXI,9,24-26 arată că Moise a scris „această lege” pe suluri, și astfel, întregul Pentateuh i-a fost atribuit lui. Dacă luăm în considerare prima dată când s-a citit Tora lui Moise public, acest lucru arată că la moartea lui Moise, Pentateuhul era complet, fiind o

care raportează tot ceea ce s-a întâmplat pe parcursul a trei mii de ani, până la moartea sa, și de asemenea succesiunea descendenților lui Adam...S-a scris de asemenea... până în timpurile noastre, dar pentru că n-a mai fost ca înainte o succesiune a profetilor, nu se acordă acestor cărți același credit pe care-l acordăm cărților la care ne-am referit înainte și pentru care noi avem un asemenea respect încât nimeni, niciodată n-ar îndrăzni să omită, să adauge sau să schimbe cel mai mic lucru din ele. Noi le numim divine și le considerăm astfel. Mărturisim că vom împlini ceea ce scrie în ele fără schimbare și că vom muri bucuși, dacă va fi nevoie, spre a le păstra. Tocmai acest fapt a făcut ca un număr atât de mare de captivi ai națiunii noastre să sufere torturi și moarte în spectacole date poporului, fără ca cineva să poată scoate din gura lor un singur cuvânt contra respectului datorat legilor și tradițiilor părinților noștri. Aceste cărți reprezintă sursa cea mai autorizată pentru stabilirea vechimii poporului evreu și a credinței sale monoteiste.” Cf. Flavius Joseph, “Reponse de Flavius Joseph a Appion en Justification de son Histoire ancienne des Juifs”, în Œuvres completes, avec notice biographique par J. A. C. Buchon, Imprimerie d Auguste Desrez, Paris, 1838, p.829 (Livre premier, chapitre II).

⁶¹ “Cele 13 principii ale Credinței”, http://ro.wikipedia.org/wiki/Moise_Maimonide, accesat 19.02.2010

⁶² „Pentateuch”, în „The Catholic Encyclopedia”, vol. XI, online edition, 2003, p. 14

⁶³ cf. Iosua XXIV,25-26: “... a făcut Iosua un legământ cu poporul și I-a dat lege... Și a scris aceste cuvinte în cartea legii lui Dumnezeu.” Spinoza îi recunoaște lui Moise o oarecare activitate literară, dar “... această carte pe care a scris-o Moise n-a fost Pentateuhul, ci cu totul alta, pe care autorul Pentateuhului a introdus-o în cuprinsul operei sale” Benedict Spinoza, “Tratatul Teologico-politic”, Ed. Științifică, Buc., 1960, p. 145 (cap. VIII)

revelație divină (Ezdra III,2, VII,6, Neemia I,7-9, VIII,1,14, IX,14, X,30, XIII,1). Comentatorii Rabini, de-a lungul secolelor au semnalat câteva probleme de text, care au ridicat întrebări asupra autorității mozaice, dar, cu toate acestea, au căutat să le rezolve, reacționând puternic împotriva celor care neagă unitatea de conținut a celor cinci Cărți, și care implică și unicitatea autorului⁶⁴.

La moartea lui Moise întregul Pentateuh era complet, fiind revelat de Dumnezeu. Nici o doctrină nu poate stabili maniera exactă de comunicare a revelației. Doar cuvântul omenesc al autorului este folosit pentru a transmite, a exprima mesajul revelației. Acesta este înțelesul mai larg al expresiei: „Tora vorbește în limbaj uman” (dibberah torah ki-leshon benei adam) și aceasta, singura metodă posibilă, este cu siguranță inadecvată să transmită misterul pentru care ne-a fost dată Tora (mattan torah)⁶⁵.

Pentru iudaismul de azi, Biblia (Vechiul Testament și în special Pentateuhul) este o mare comoară de adevăruri religioase, consacrarea, experiența trecutului și care le ghidează calea spre o viață dreaptă în prezent și în viitor. Ei consideră Tora o carte inspirată, deci n-o privesc doar ca pe o colecție de legi date de Moise, ci drept Cuvântul lui Dumnezeu⁶⁶.

d. Aceeași direcție o observăm și în **literatura patristică**, Sfinții Părinți, atât răsăriteni cât și apuseni sunt unanimi în a recunoaște originea mozaică a Pentateuhului.

Biserica privește Sfânta Scriptură ca pe un monument al Revelației și își fundamentează pe ea (și pe Sfânta Tradiție) propria învățătură de credință. Sfânta Scriptură este o carte unică prin conținutul, vechimea și frumusețea ei literară, și se diferențiază net față de celelalte cărți prin caracterul ei inspirat. Deși a fost scrisă de mâini omenești, ea nu este totuși operă pur omenească, deoarece gândirea pe care au exprimat-o autorii biblici, nu le-a venit din cugetul lor, ci le-a fost insuflată de Duhul Sfânt. Pentru a evita orice alunecare în subiectivism în înțelegerea și interpretarea Sfintei Scripturi se cuvine să ne lăsăm permanent îndrumați de către Biserică și să luăm drept pildă de felul în care trebuie să ne comportăm față de Scriptură de la Sfinții Părinți⁶⁷.

⁶⁴ “Encyclopedia Judaica”, Second Edition, Volume 15, Keter Publishing House Ltd., Jerusalem, 2007, p. 735

⁶⁵ ibidem, p.751

⁶⁶ Enid B. Mellor, “The Old Testament for Jews and Christians Today”, în “The Making of The Old Testament”, University Press, Cambridge, 1972, pp. 174-175

⁶⁷ Pr. Prof. Dumitru Abrudan, Biblia în preocupările Sfinților Părinți (Aspecte ale gândirii patristice referitoare la Sfânta Scriptură), în rev. M.A., nr.6 /1989, p. 26

Bărbați aleși, trăitori în primele opt veacuri creștine, au strălucit prin bogata lor cultură și s-au remarcat prin adâncă trăire duhovnicească, ei s-au adăpat neîncetat din izvorul nesecat al Scripturilor Sfinte, cercetându-le cu stăruință deosebită cuprinsul și meditănd cu multă luare aminte asupra sensului lor profund. Teologia lor înaltă nu este altceva decât un răspuns la cuvântul Sfintei Scripturi, o perpetuă referire la el⁶⁸.

Barnaba, atunci când citează din cărțile Pentateuhului, amintește de autorul lor: „Și le-a zis Moise...”, „Dumnezeu îi grăiește iarăși lui Moise...”, „Moise a legiuit...”, „Moise a primit... învățăături...”, „... spune Moise”⁶⁹.

Clement Romanul, mărturisește și el: „fericitul Moise... a însemnat în sfintele cărți toate cele poruncite lui”⁷⁰.

Pentru Sfântul Iustin, Pentateuhul reprezintă: „cuvintele spuse literalmente de către Moise”, „profetul Moise a fost cel mai vechi dintre toți scriitorii”, deci, scrierile acestea „nu sunt alcătuite de mine și nici nu sunt înfrumusețate cu artă omenească, ci pe acestea ...le-a scris Moise”⁷¹.

Sfântul Teofil subliniază: „Din aceste scrieri vechi se vede că scrierile date nouă prin Moise... sunt mai vechi decât celelalte scrieri”⁷².

O altă mărturie patristică despre autorul Pentateuhului ne-o oferă Sf Irineu: ”Moise a împărțit poporului Legea în cinci cărți”, iar atunci când citează: Ieș. XXXIII,20 notează: „Moise a spus...”. Cei ce învață altceva sunt oameni ce „nu se țin de Scripturi și nu dau importanță cuvintelor Domnului, celor ale lui Moise... care au spus adevărul, ci se încred numai în ei, ...delirează numai lucruri fără sens”⁷³.

⁶⁸ Pr. Pr. Dr. Ioan G. Coman, “Patrologie”, vol.I, EIBMBOR, Buc., 1984, p.15; Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, “Patrologie”, vol. I, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, Buc., 2009, p. 15-21

⁶⁹ “Epistola zisă a lui Barnaba”, X,1-12, XII,2-9, “Scrierile Părinților Apostolici”, în col. P.S.B., vol. 1, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1979, pp. 125-127, 130

⁷⁰ Sfântul Clement Romanul, “Epistola către Corinteni”, XLIII, “Scrierile Părinților Apostolici”, în col. P.S.B., vol. 1, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1979, p. 68

⁷¹ Sfântul Iustin Martirul și Filozoful, “Apologia I”, XXXII,LIV,LIX, “Dialogul cu iudeul Tryfon” I,XXIX, “Apologeti de Limba Greacă”, în col. P.S.B., vol. 2, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1980, pp. 46,62,65,122

⁷² Teofil al Antiohiei, “Trei Cărți către Autolic”, “Cartea a treia”, XXIII, “Apologeti de Limba Greacă”, în col. P.S.B., vol. 2, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1980, p.343

⁷³ Sfântul Sfințit Mucenic Irineu al Lyonului, “Contra ereziilor”, I,19, II,24,30, vol. 1, Teologie pentru azi, Buc., 2007, pp. 278,109,310

Tertulian al Cartaginei când vorbește despre cuvântarea divină, spune: „Moise... a tratat istoria neamului omenesc de la începutul lumii... și probându-i-se divinitatea operei”⁷⁴.

Sfântul Maxim Mărturisitorul îl socotește și el pe Moise drept autor al Pentateuhului: „Moise e... dascălul timpului..., căci primul el a numărat timpul la facerea lumii...” și Legea a fost „dată în pustie prin Moise”. Adesea Scriptura îi numește de obicei pe autori cărții, în locul cărților scrise de ei și invers. Mântuitorul numește Legea „Moise” (Lc. XVI,29). „Aici pune în locul dumnezeieștilor cărți scrise de niște autori pe autorii înșiși, adică pe Moise...”. Atunci când amintește porunca din cartea Ieșirii XXI,22 spune: „marele Moise a scris... înțeleptul Moise a scris aceasta”⁷⁵.

Origen crede și el că „Moise se confundă cu Legea... Moise ține locul Legii”⁷⁶, deci el este autorul. El era un autor inspirat căci, „Duhul Domnului era peste Moise” (Omilia Num.VI,II), și „Duhul lui Dumnezeu dezvăluie consecvent... prin Moise”⁷⁷ iar într-o interpretare alegorică, Moise închipuie Legea lui Dumnezeu (Omilia Num.VI,IV). Legea, rânduielile, îndreptările, poruncile și așezămintele, au fost date de Domnul prin „mâna lui Moise” (Num. XXVI,13), (Omilia Num.XI,I) Moise este cel care ne vorbește despre Lege (Omilia Num.XXVIII,I), prin Moise putem să înțelegem Legea (Omilia Num.XII,I), moartea lui Moise echivalează cu sfârșitul Legii după literă (Omilia Num.XXII,IV)⁷⁸.

Pentru Origen, Moise este Legea și Legea este Moise. „Acest Moise este Legea lui Dumnezeu, care a fost dată acestei lumi...”⁷⁹. „Așa cum ne încredințează Legea dumnezeiască, Domnul a zis către Moise...”⁸⁰.

Moise s-a folosit de literele evreiești „când și-a scris cele 5 cărți despre care evreii spun că sunt scrieri sfinte”⁸¹.

⁷⁴ Tertulian, “Despre Suflet”, XXVIII,1, în col. P.S.B., vol. 3, “Apologeti de Limbă Latină”, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1981, p. 299

⁷⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul, “Ambigua”, partea a doua, 46,83,113, în col. P.S.B. 80, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1983, pp. 161,223,289

⁷⁶ Origen, “Omilia la Cartea Iosua”, în “Scrieri I”, “Omilia I,III”, în col. P.S.B., nr. 6, trad. Teodor Bodogae, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1981, pp. 232-233

⁷⁷ idem, “Omilia, comentarii și adnotări la Geneză”, II,5, ediție bilingvă, studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, Ed. Polirom, 2006, p. 187

⁷⁸ idem, “Omilia la Cartea Numeri”, op. cit., pp. 146, 150,159, 219-220,167,194

⁷⁹ idem, “Omilia, comentarii și adnotări la Exod”, IV,6, ediție bilingvă, studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, Ed. Polirom, 2006, pp. 141,143

⁸⁰ idem, “Omilia și adnotări la Levitic”, IV,1, ediție bilingvă, studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, Ed. Polirom, 2006, pp. 129

Sfântul Ioan Gură de Aur atunci când amintește pasaje din cartea Facerii, le atribuie lui Moise: „ne-a învățat fericitul Moise că...”⁸²

Sfântul Efrem Sirul, atunci când se referă la cartea Facerii, la dificultățile pe care un interpret le întâmpină, spune că Moise înfățișează tainele cu economie de cuvinte, adică prin intermediul limbajului analogic, deci îl numește pe Moise drept autor⁸³.

Pentru Sfântul Andrei Cretanul, cel care povestește despre facerea lumii, deci autorul primei cărți a Scripturii este Moise⁸⁴.

⁸¹ idem, “Contra lui Celsus”, cartea a treia, VI, “Scrieri Alese”, partea a patra, în col. P.S.B., vol. 9, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1984, p.172

⁸² Sfântul Ioan Gură de Aur, “Omilia la Facere”, în col. P.S.B., nr. 21, trad. Dumitru Fecioru, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1989, p 81

⁸³ În cazul Părinților, cuvintele nu intonează niciodată monodia pe care o caută, reducăționist, mințile simpliste ale timpurilor moderne. Sfântul Efrem Sirul caută sensul sacru al Scripturii dincolo de text, și observă că, în vreme ce litera ucide, “duhul”/sensul ascuns este cel ce dă viață. Prin respingerea literalismului se ajunge la întrebarea: “Ce nu este scris?”, și numai apoi, prin contemplație se poate descoperi ce este scris. Se propune metoda mystagogică, de depășire a sensului prim, pentru a îmbogății textul cu semnificațiile duhovnicești imposibil de cuprins în țesătura sintactică. Pentru Efrem, textul reprezintă o cale de acces la duhul scripturii sau la realitățile pe care Biblia le semnifică. Asemenea unui coridor către sala banchetel spiritual, Biblia te duce la ușa raiului. Scriptura are rolul unei cortine, dincolo de care se derulează adevărata poveste, și abia dinspre această poveste, cortina însăși, acțiunea și decorul, primesc lumina inteligibilității. Utilizând cele două instrumente necesare interpretării, ochiul (analiza) și mintea (înțelepciunea), el a călătorit peste rânduri ca peste un pod. Purtată de către ochi printre/peste rânduri, mintea, în demersul său comprehensiv, ajunge în cele din urmă să concedieze ochiul, să-i dea odihnă (aluzie la vederea mistică: cu ochii închiși, cu simțurile amorțite). Miezul semantic al Scripturii se află dincolo de literă, analiza trebuie să lase loc contemplației și participării nemijlocite la cele de taină (cf. 5:4-5,7; 6:2). Cf. pr. dr. Doru Costache, “Interpretări Patristice la Facere: (3) Sfântul Efrem Sirul”, în rev. “Bărăganul Ortodox”, nr. 45/2007, p. 4).

⁸⁴ Abordarea Scripturii printr-o lectură de tip filocalică, înseamnă că nu mai este vorba de a comenta Scriptura, ci de a vorbi Scriptura, de a o rosti, sau mai curând de a o rearanja într-o manieră surprinzător de relevantă existențial. Ca atare, scrierile duhovnicești ale părinților filocalici reprezintă o uluitoare întreprindere de rescriere a Bibliei, frazeologia lor fiind în proporție uriașă (deși nu integral) de sorginte biblică. Este vorba despre un nivel superior de stăpânire a Bibliei ca spirit și text, ideile părinților, marile teme ale literaturii mistic-ascetice, fiind exprimate în limbajul Scripturii. Efortul Bisericii în discernerea sensului Scripturii ajunge aproape de apogeul în postul mare, prin citirile scripturistice din cadrul slujbelor ce sunt rânduite în această perioadă (de ex. Canonul Mare al Sfântului Andrei Cretanul). Scriptura, deci, reprezintă prin excelență limbajul experienței duhovnicești. Acest tip de lectură face Scriptura grăitoare pentru oricine. Cf. pr. dr. Doru Costache, “Interpretări Patristice la Facere: (4) Canonul Sfântului Andrei Cretanul”, în rev. “Bărăganul Ortodox”, nr. 46/2007, p. 4

Tradiția creștină și Biserica a ținut totdeauna la autenticitatea Pentateuhului, ca o credință moștenită de la Mântuitorul Iisus Hristos. Cărțile Sfintei Scripturi, Mântuitorul Iisus Hristos, tradiția iudaică și cea creștină, autori străini de neamul iudaic, mărturisesc în unanimitate, că Moise este autorul Pentateuhului. Nici tradiția și nici documentele citate nu cunosc o altă operă a lui Moise, decât Pentateuhul nostru de azi, a cărui identitate cu cel autentic o arată Pentateuhului samarinean și traducerea Septuaginta, precum și citatele biblice⁸⁵.

În **perioada contemporană**, cel puțin din punct de vedere ortodox, autenticitatea Pentateuhului nu poate fi pusă la îndoială, și nici covârșitoarea lui importanță teologică.

Atât analiza cuprinsului Pentateuhului, cât și argumentele externe istorice arată că autorul nu poate fi decât Moise. La același rezultat ajungem și pe calea criticii negative⁸⁶.

În ciuda dovezilor interne și a celor externe, originea mozaică și autenticitatea Pentateuhului va fi contestată de critica raționalistă occidentală, afirmând că în textul lui pot fi identificate documente sau tradiții diferite, produse cu mult în urma lui Moise și apoi compilate.

Tradiția catolică nu susține în mod necesar că Moise a scris fiecare literă a Pentateuhului, în forma pe care azi o avem, și că lucrarea a ajuns la noi într-o formă neschimbată. Această privire rigidă asupra autorității iudaice a început să se dezvolte începând cu sec. XVIII și a câștigat practic prim-planul în sec. XIX. Tratatamentul arbitrar asupra Scripturii aplicat de protestanți și succesiunea nenumăratelor sisteme destructive avansate de criticismul biblic, a cauzat această schimbare în front în tabăra catolică. În sec. XVI, cardinalul Bellarmine, care poate fi considerat drept un exponent de bază al tradiției catolice, a susținut că Ezdra a colectat, a rearanjat și corectat părțile împrăștiate ale Pentateuhului, ba chiar a și adăugat părți necesare pentru completarea istoriei Pentateuhului. Și păreriile altor bibliști notabili, catolici, ai sec. XVI-XVII sunt la fel de elastice cu privire la autoritatea mozaică a Pentateuhului. Ei nu sunt de acord cu conținuturile criticismului biblic modern; dar arată că problemele moderne cu privire la Pentateuh n-au fost în totalitate necunoscute cercetătorilor catolici, și că autoritatea mozaică a Pentateuhului, așa cum s-a stabilit în Comisia Biblică nu este o concesie forțată a Bisericii pentru necredincioșii cercetători biblici⁸⁷.

⁸⁵Pr. Prof. Vladimir Prelipean, Pr. Prof. Nicolae Neaga, Pr. Prof. Gh. Barna, Pr. Prof. Mircea Chialda, op. cit., p. 118

⁸⁶“Studiul Vechiului Testament”, ... Pr. Conf. dr. Ioan Chirilă, ..., p. 111

⁸⁷Comisia Biblică, întrunită la 27 iunie 1906, a răspuns unor serii de întrebări cu privire la acest subiect: 1. argumentele aduse de critici pentru a ataca autenticitatea mozaică a Pentateuhului nu au

Studiul critic este chemat să precizeze care sunt adaosurile la textul original și, dintre variantele numeroase de text, să arate care sunt cele probabil autentice. Edițiile critice ale textului arată însă că diferite variante nu ating substanța însăși a cuprinsului. Chiar dacă s-au introdus în textul Pentateuhului unele adaosuri, ori s-au făcut unele omiteri, integritatea lui dogmatică s-a păstrat și odată cu integritatea și autoritatea lui⁸⁸.

Chestiunea autenticității Pentateuhului, ca orice chestiune de autenticitate, în general, e o problemă istorică, fiindcă autenticitatea afirmă un fapt istoric petrecut. Orice problemă istorică se dovedește cu argumente externe istorice, care în asemenea materie sunt singure decisive. Argumentele interne dau numai probabilitate. Ele confirmă numai o poziție întemeiată pe dovezi externe, nu o decid, însă, când argumentele externe nu există, sau nu pot exista. Ținând seama de această constatare, autenticitatea Pentateuhului nu se poate dovedi decât pe bază de argumente externe. Dovezile interne, la rândul lor, pot să confirme, precum de fapt și confirmă, rezultatul ajuns pe calea argumentării externe⁸⁹.

În urma indiciilor asupra autorului, pe care însuși Pentateuhul le cuprinde, după informațiile primite din celelalte cărți ale canonului Vechiului Testament asupra aceleiași probleme, ținând cont de tradiția iudaică unanimă, de tradiția samarineană, de atitudinea Mântuitorului și apostolilor, putem afirma că Moise este o personalitate istorică, că joacă un rol important în viața poporului iudeu, că a dezvoltat o rodnică activitate scripturistică (literară), că „Legea”, care reglementează întreaga viață religioasă și politică a poporului său, este opera sa. Prin termenul „Lege” putem înțelege Pentateuhul zilelor noastre⁹⁰.

Evidențe pozitive pentru autoritatea și originea Pentateuhului

Moise nu este menționat, ca autor al Pentateuhului, așa cum nu este menționată nici o altă persoană. Un astfel de anonim nu este anormal, ci este în

atâta greutate încât să le dea dreptul să susțină că aceste cărți nu-l au pe Moise autor, ci sunt compilații din diverse surse și aparțin erei post mozaice; 2. autenticitatea mozaică a Pentateuhului nu trebuie înțeleasă neaparat ca o redactare a întregii opere, ca și cum ar fi scris totul cu propria mână sau ar fi dictat-o scribilor; 3. Moise a folosit surse (tradiții scrise sau orale) în alcătuirea operei sale; 4. autenticitatea și integritatea mozaică a Pentateuhului rămân intacte chiar dacă se știe că de-a lungul secolelor opera a suferit câteva modificări (adaosuri post mozaice, traducerea într-o altă limbă); cf. “The Catholic Encyclopedia”,..., p. 15, 17

⁸⁸ Pr. Prof. Vladimir Prelipcean, Pr. Prof. Nicolae Neaga, Pr. Prof. Gh. Barna, Pr. Prof. Mircea Chialda, op. cit., p. 121

⁸⁹ “Studiul Vechiului Testament”, ..., Pr. Conf. dr. Ioan Chirilă, ..., p. 107

⁹⁰ L.G. Munteanu, op. cit. p. 15

concordanță în particular cu practica Vechiului Testament, iar în general cu operele literare străvechi. Așadar, nu primim nici o indicație cu privire la autorul cărților: Iosua, Judecători, Regi, Cronici, Ezdra, Neemia, etc. Deși cărțile profetice poartă numele acelora care au proorocit, de obicei, nu ne sunt date indicii despre cel care le-a păstrat/conservat. În străvechiul Orient Apropiat, un „autor” nu reprezenta genul artistului creator (geniul) în sensul culturii moderne. El era în primul rând un păstrător/conservator al trecutului și era legat de materialul tradițional și de metodologie. „Literatura” era mai mult produsul comunității, decât al individualului. În miile de compoziții literare akkadiene, doar trei (două akkadiene și una sumeriană) conțin referințe explicite asupra autorului. Cu toate acestea, deși anonim, Pentateuhul conține indicații despre activitatea literară a principalului său personaj, Moise. El este descris, trecător, ca cerându-i-se să scrie, sau, chiar scriind evenimente istorice la care participa (Exod XVII,14, Num. XXXIII,2), legi sau secțiuni de coduri de legi (Exod XXIV,4, XXXIV,27), și o poezie/cântare (Deut. XXXI,22). Astfel, Scriptura vorbește despre activitatea literară narativă, legislativă și poetică a lui Moise. Oricum, contribuția sa literară, nu este limitată strict la Pentateuh. Referințele exilice și post-exilice (Cronici, Ezdra, Neemia, Daniel, etc., se referă frecvent la Pentateuh ca la un text scris, cu autoritate, conținând codurile de legi, și folosind pentru prima oară expresia „cărțile lui Moise”) sunt mai numeroase decât cele pre-exilice⁹¹.

Cărțile istorice pre-exilice, Iosua, 1-4 Regi, se referă foarte rar la activitatea literară a lui Moise, iar atunci când o fac, se referă la Deuteronom. Vorbim doar de șapte astfel de apariții: 1 Regi II,3 se referă la Deut. XVII,18-20, XXIX,9; 2 Regi XIV,6 citează Deut. XXIV,16; 2 Regi XVIII,6 folosește frazeologia din Deut. X,20, XI,22, XIII,4, XVII,11,20; 2 Regi XXIII,25 se inspiră din Deut. VI,4. 2 Regi XXI,8 este înțeles cel mai bine ca referindu-se la Deuteronom de vreme ce toate pasajele care-l învăluie fac aluzie la acea carte (Deut. XII,5, XVII,3, XVIII,9-14, XXIX ș.u.), în timp ce Iosua VIII,30-35 se referă clar la Deut. XXVII,4 ș.u. Iosua XXIII,6 se referă la „cărțile legii lui Moise”, dar pasajul provine de la Deut. VII. În schimb, cărțile profetice preexilice nu fac asemenea referiri. Tradiția s-a dezvoltat, și, în legătură cu Moise, s-a extins de la câteva legi, la Deuteronom, la toate legile, la tot Pentateuhul. Acest proces

⁹¹ William Sanford LaSor, David Allan Hubbard, Frederic Wm. Bush, op. cit., p.61

poate fi observat comparând cărțile Regi și Cronici, unde „cartea legii lui Moise” (2 Regi XIV,6) devine „legea, în cartea lui Moise” în 2 Cronici XXV,4⁹².

Alte argumente pot fi desprinse din frecvența menționării numelui lui Moise: în 1 Regi (XII,6,8) și la Daniel (IX,11,13), la profeți, în Psalmi (LXXVI,20, LXXXIX,1, XCVIII,6, CII,7, CIV,26, CV,16,23,32), în 3-4 Regi, în Ezdra-Neemia-Cronici. Tradiția a continuat să se dezvolte și o putem observa în referințele pe care le face Noul Testament la întregul Pentateuh ca „lege” sau „cartea lui Moise” (Mc. XII,26, Lc. II,22, F.A. XIII,39) sau simplu „Moise” (Lc. XXIV,27), și la întregul Vechi Testament ca „Moise și profeții” (Lc. XVI,29). În plus, mărturia că Moise este autorul întregului Pentateuh este voluminoasă și unanimă în Talmud și Părinții Bisericii⁹³.

Concluzii

Asemenea credinței, Biblia (Pentateuhul) nu se citește/studiază ci se trăiește. Terenul pe care trebuie să se ducă această bătălie nu este cel al erudiției, al problemelor de limbă și literatură, ci acela al credinței. Fără credința în Dumnezeu, în existența unei pronii divine (realități ce pot fi observate în procesele de revelație și inspirație) ne este imposibil să abordăm această lucrare divino-umană. Biserica lui Hristos, călăuzită de Duhul Sfânt, a păzit, păstrat și promovat acest Cuvânt al lui Dumnezeu, și în consecință, doar în Biserică (unde termenii: canon, canonicitate, istoricitate au o mare valoare), doar trăind în duhul eclesial, suntem capabili să înțelegem ceea ce citim.

Pentru o exegeză autentică a textului sacru este necesar ca lecturarea acestui mesaj revelat să se facă în cadrul cultului, atunci acest demers devine o rugăciune a omului rațional. În acest context, nici nu se mai pune problema unei critici negative, sau a unor deducții istorice, filologice sau demitologizante.

Pentateuhul reprezintă Cuvintele lui Dumnezeu redactate, scrise de Moise, apoi Mesajul este transpus într-un limbaj omenesc, este îmbrăcat într-o formă literară potrivită cu puterea de pricepere limitată a omului. Așadar, teoriile atât de mult elaborate ale teologilor critici nu pot să desființeze paternitatea divino-mozaică a lucrării, ci tratând subiectul din punct de vedere literar și literal, ele rămân strict în limetele umanului.

⁹² traducerea diortosită de Bartolomeu Valeriu Anania nu surprinde acest aspect, folosește: «...legământul legii Domnului, așa cum este scris în porunca Domnului», precum Biblia Ortodoxă Online, vezi <http://www.bibliaortodoxa.ro/carte.php?id=15&cap=25>, accesat 08.12.2009

⁹³ William Sanford LaSor, David Allan Hubbard, Frederic Wm. Bush, op. cit., p.61-62

Moise apare ca instrument al revelației divine, și atunci nu este indiferent, dacă el scrie această revelație sau nu. Punctul nevralgic este deci, revelația divină. Privit ca lucrare, chiar dacă nu integrală, a lui Moise, Pentateuhul își păstrează caracterul de carte inspirată, în care sunt păstrate adevărurile revelate; reducând lucrarea la o compilație ulterioară lui Moise, alcătuită din o seamă de documente anonime, apărute în răstimp de mai multe secole, se exclude descoperirea divină⁹⁴.

Trebuie să ne întoarcem la explicațiile evanghelice și apostolice ca legea să poată fi înțeleasă. Căci dacă Evanghelia nu va îndepărta vâlul de pe fața lui Moise, privirea lui nu va putea fi văzută, și nici semnificațiile ei nu vor putea fi înțelese. Observă, așadar, în ce fel, în Biserică, ucenicii apostolilor și le asumă pe cele scrise de Moise, și le păzesc, fiindcă pot fi împlinite și au fost scrise în mod rațional. Învățații iudeilor, urmând litera, le fac pe acestea și imposibile, și iraționale⁹⁵.

Nu trebuie, pe de o parte, să privim forma finală (actuală) a Pentateuhului ca fiind în totalitate opera lui Moise, nici, pe de altă parte, să-i reducem contribuția doar la Decalog, Cartea Legământului sau câteva evenimente istorice. Moise este caracterul normativ și învățătorul care garantează autoritatea corpusului Torei. Aceasta nu înseamnă că este autorul acestei literaturi în sensul modern al cuvântului, ci se pretinde o autoritate de netăgăduit a acestui caracter în cadrul tradiției. Probabil, Tora a ajuns la forma sa finală în timpul exilului, sau imediat după (587-537 î.Hr.), cel mai probabil așa cum este descrisă în Neemia VIII,1, citită de către Ezdra. Nu se poate demonstra dacă acest eveniment se referă la întreaga Tora, dar este o ipoteză credibilă și există indicii conform cărora comunitatea înțelegea termenul acesta în sens plinar. Tora este resursa normativă, care-și are rădăcina în autoritatea lui Moise, și este indispensabilă susținerii credinței și vieții unei comunități⁹⁶.

Cuprinsul Pentateuhului ne îndreptățește să-l considerăm pe Moise autorul lui. Scriitorul cărților Regi crede că Moise este autorul Pentateuhului, la fel, Ezdra, Neemia, Maleahi, autorul Cronicilor și cei ai Septuagintei, întăresc această convingere. Apoi, în timpul Mântuitorului, Acesta, împreună cu Apostolii Săi, ba chiar inamicii Săi au recunoscut acest fapt, pe care apoi tradițiile iudaică și cea creștină le-au acceptat.

⁹⁴ L.G. Munteanu, "Pentateuchul...", p. 3

⁹⁵ Origen, "Omilii și adnotări la Levitic", IV,7, ..., pp. 153

⁹⁶ Walter Brueggemann, "An Introduction to the Old Testament", Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, U.S.A., 2003, pp. 16,21-22

Cei ce atacă Pentateuhul, atentează la fundamentele creștinismului. Pentateuhul stă la baza Bibliei și odată cu căderea lui, Cartea Sfântă poate fi atacată mult mai periculos, iar dacă Bibliei i sa răpește caracterul revelat, devine o simplă carte, o culegere de mituri, iar creștinismul doar o filozofie.

Moise n-a fost un simplu istoric în slujba poporului său, ci instrumentul prin care Dumnezeu Se revelează, mesagerul Legii divine. Pentateuhul prezintă doi vorbitori ai Legii: unul divin (YHWH), înfățișat ca un Conducător drept și altul uman (Moise), înfățișat ca un scrib credincios⁹⁷.

Prin urmare, obiecțiile și concluziile criticii negative se întemeiază pe simple presupuneri; adepții acesteia clădindu-și învățăturile pe idei preconceptuate, revoluționare, care apoi au dus la rezultate năstrușnice. Nefiind vorba despre un demers duhovnicesc, critica negativă se dovedește și neștiințifică.

BIBLIOGRAFIE

1. „Biblia sau Sfânta Scriptură”, Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului, Ed. I.B.M.B.O.R., Buc., 2001
2. Biblia Ortodoxă Online, vezi <http://www.bibliaortodoxa.ro/carte.php?id=15&cap=25>
3. „Biblia Hebraica Stuttgartensia”, quae antea cooperantibus A.Alt, O.Eiβfeldt, P.Kahle, editerat R. Kittel, Gedruckt mit Unterstutzung der Deutschen Forschungsgemeinschaft, 1967/77, Deutsche Bibelstiftung Stuttgart
4. **Abrudan Dumitru** Pr. Prof. Dr., „*Filon din Alexandria și însemnătatea sa pentru exegeza biblică vechitestamentară*”, în rev. M.A., 3-4/1985
5. IDEM, „*Iosif Flaviu, istoric al epocii intertestamentare. Importanța sa pentru cunoașterea contextului în care a apărut creștinismul*”, în rev. M.A., 3/1987
6. IDEM, *Biblia în preocupările Sfinților Părinți (Aspecte ale gândirii patristice referitoare la Sfânta Scriptură)*, în rev. M.A., nr.6 /1989
7. **Borca Eusebiu**, „*Unitatea și Complexitatea Pentateuhului*”, în „Ortodoxia Maramureșeană”, 2009, pp. 201-233
8. **Brueggemann Walter**, „*An Introduction to the Old Testament*”, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, U.S.A., 2003

⁹⁷ cei doi autori sunt astfel descriși: Dumnezeu este Dătătorul de Lege (YHWH as Law-Giver), iar Moise este cel ce face cunoscută această Lege (Law-speaker) cf. James W. Watts, „Reading Law The Rhetorical Shaping of the Pentateuch”, Sheffield Academic Press Ltd., Sheffield, 1999, p. 90

9. **Chirilă Ioan**, „*Repere Teoretice pentru o exegeză trans-confesională a Pentateuhului*”, în rev. „*Studia Universitatis Babeş-Bolyai- Theologia Orthodoxa*”, nr. 1/2007
10. **Costache Doru** pr. dr., „*Interpretări Patristice la Facere: (3) Sfântul Efrem Sirul*”, în rev. „*Bărăganul Ortodox*”, nr. 45/2007.
11. **IDEM**, „*Interpretări Patristice la Facere: (4) Canonul Sfântului Andrei cretanul*”, în rev. „*Bărăganul Ortodox*”, nr. 46/2007
12. **Ciudin Nicolae** Pr. Prof., „*Studiul Vechiului Testament. Manual pentru seminariile teologice*”, Ed. I.B.M.B.O.R., Buc., 1978
13. **Chiricescu Constantin** Dr., „*Introducere în Sfintele Cărți ale Testamentului Vechi*”, Ediția a III-a, Institutul de Arte Grafice «SPORTUL», B-dul Elisabeta, 51, Buc., 1922
14. **Clement Romanul**, Sfântul, „*Epistola către Corinteni*“, „*Scrierile Părinților Apostolici*“, în col. P.S.B., vol. 1, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1979
15. **Cohen A.**, „*Talmudul*”, trad. din franceză de C. Litman, Ed. Hasefer, Buc., 2000
16. **Coman G. Ioan**, Pr. Pr. Dr., „*Patrologie*”, vol.I, EIBMBOR, Buc., 1984
17. **Filon din Alexandria** , „*Viața lui Moise*”, Ed. Hasefer, Buc., 2003
18. **Grigg Russell**, „*Did Moses really write Genesis?*”, în „*Creation Compromises*”, Answers in Genesis Ministries
19. **Handaric Mihail**, „*Introducere în Vechiul Testament*”, Ed. Carmel Print, Arad, 2009
20. **Halley Henry H.**, „*Manual Biblic*”, traducere din limba engleză Doru Motz, Ed. „*Door of Hope*”, 1983
21. **Ioan Gură de Aur, Sfântul**, „*Omilii la Facere*”, în col. P.S.B., nr. 21, trad. Dumitru Fecioru, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1989
22. **Irineu al Lyonului, Sfântul Sfințit Mucenic**, „*Contra ereziilor*“, I,19, II,24,30, vol. 1, Teologie pentru azi, Buc., 2007
23. **Iustin Martirul și Filozoful, Sfântul**, „*Apologia I*“, „*Apologeți de Limba Greacă*”, în col. P.S.B., vol. 2, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1980
24. **IDEM**, „*Dialogul cu iudeul Tryfon*”, „*Apologeți de Limba Greacă*”, în col. P.S.B., vol. 2, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1980
25. **Johnson Paul**, „*O Istorie a evreilor*”, Ed. Hasefer, Buc., 2005
26. **Josephus Flavius**, „*Antichități Iudaice I*”, Ed. Hasefer, Buc., 2002
27. **IDEM**, „*Contra lui Apion*”, Ed. Hasefer, Buc., 2002

28. **Joseph Flavius**, “*Reponse de Flavius Joseph a Appion en Justification de son Histoire ancienne des Juifs*”, în *Œuvres completes, avec notice biographique* par J. A. C. Buchon, Imprimerie d Auguste Desrez, Paris, 1838

29. **LaSor Sanford William, Hubbard Allan David, Bush Wm.Frederic**, “*Old Testament Survey. The Message, Form, and Background of the Old Testament*”, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1981

30. **Maimonide Moise**, “*Cele 13 principii ale Credinței*”, http://ro.wikipedia.org/wiki/Moise_Maimonide

31. **Maxim Mărturisitorul, Sfântul**, “*Ambigua*”, partea a doua, 46,83,113, în col. P.S.B. 80, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1983

32. **Mellor B. Enid**, “*The Old Testament for Jews and Christians Today*”, în “*The Making of The Old Testament*”, University Press, Cambridge, 1972

33. **Munteanu L.G.**, “*Pentateuchul în fața Criticei Moderne*”, studiu introductiv, Cluj, 1937

34. **Origen**, “*Omilia la Cartea Iosua*”, în “*Scrieri I*”, în col. P.S.B., nr. 6, trad. Teodor Bodogae, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1981

35. IDEM, “*Omilia la Cartea Numeri*”, în “*Scrieri I*”, în col. P.S.B., nr. 6, trad. Teodor Bodogae, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1981

36. IDEM, “*Contra lui Celsus*”, “*Scrieri Alese*”, partea a patra, în col. P.S.B., vol. 9, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1984

37. IDEM, “*Omilia, comentarii și adnotări la Geneză*”, ediție bilingvă, studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, Ed. Polirom, 2006

38. IDEM, “*Omilia, comentarii și adnotări la Exod*”, ediție bilingvă, studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, Ed. Polirom, 2006

39. IDEM, “*Omilia și adnotări la Levitic*”, IV,1, ediție bilingvă, studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, Ed. Polirom, 2006

40. **Philo Judaeus**, „*De Vita Mosis*”, ed. L. Cohn, Library of Ruslan Khazarzar

41. **Prelipcean Vladimir Pr. Prof., Neaga Nicolae Pr. Prof., Barna Gh Pr. Prof., Chialda Mircea Pr. Prof.**, „*Studiul Vechiului Testament pentru Institutele teologice*”, Ed. I.B.M.B.O.R., Buc., 1985

42. **Popescu Mălăești I.**, “*Valoarea Vechiului Testament pentru creștini*”, Tipografia Cărților Bisericești, Buc., 1932

43. **Spinoza Benedict**, “*Tratatul Teologico-politic*”, Ed. Științifică, Buc., 1960

44. **Szmigelski Victor Dr.**, „*Introducere specială în Cărțile Vechiului Testament*”, Tipografia Seminarului arhiepiscopalian, Blaj, 1889

45. **Teofil al Antiohiei**, “*Trei Cărți către Autolic*“, “Apologeți de Limba Greacă”, în col. P.S.B., vol. 2, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1980
46. **Tertulian**, “*Despre Sufler*“, XXVIII,1, în col. P.S.B., vol. 3, “Apologeți de Limbă Latină“, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1981
47. **Voicu Constantin, Arhid. Prof. Dr.**, “*Patrologie*“, vol. I, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, Buc., 2009
48. **Watts W. James**, “*Reading Law The Rhetorical Shaping of the Pentateuch*“, Sheffield Academic Press Ltd., Sheffield, 1999
49. ____ “*Babylonian Talmud*“, “Seder Nezikin”, “Baba Bathra” translate into English with notes, glossary and indices by Maurice Simon, M.A., under the editorship of Rabbi Dr I.Epstein B.A., Ph. D., D.Lit., <http://www.come-and-hear.com/sanhedrin>
50. ____ “*Dicționar Biblic*“, Ed. “Cartea Creștină”, Oradea, 1995
51. ____ “*Dicționar de Civilizație Iudaică*“, J. Ch. Attias, Larousse, Ed. Univers Enciclopedic, Buc., 1997
52. ____ „*Dictionaire de la Bible*“, public par F. Vigouroux, troisieme triage, tome quatrieme, deuxieme partie, Paris – VI, 1928
53. ____ “*Dicționar Enciclopedic de Iudaism*“, traducere Viviane Prager, C. Litman, Țicu Goldstein, Ed. Hasefer, Buc., 2000
54. ____ “*Encyclopedia Judaica*“, Second Edition, Volume 15, Keter Publishing House Ltd., Jerusalem, 2007
55. ____ “*Epistola zisă a lui Barnaba*“, “Scrierile Părinților Apostolici“, în col. P.S.B., vol. 1, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1979
56. ____ „*Pirkei Avot*” *Sfaturile Înțelepților poporului evreu*”, Ed. Hasefer, Ediție de Baruch Tercatin, Buc., 2004
57. ____ “*Studiul Vechiului Testament*“, Manual pentru Facultățile de Teologie, ediția a III-a, îngrijită de Pr. Conf. dr. Ioan Chirilă, Cluj-Napoca, 2003
58. ____ “*The Anchor Bible Dictionary*“, vol. 6, Si-Z, David Noel Freedman Editor in chief, Published by Doubleday, New York, 1992
59. ____ „*The Babylonian Talmud. A Translation and Commentary*“, Jacob Neusner, vol. 15, Tractate Baba Batra, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 2005
60. ____ „*The Babylonian Talmud. A Translation and Commentary*“, Jacob Neusner, vol. 7, Tractate Megillah, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 2005
61. ____ „*The Catholic Encyclopedia*“, vol. XI, online edition, 2003

FILON DIN ALEXANDRIA DESPRE PATRIARHII BIBLICI¹

Diac. Drd. Ginel Aurelian IVAN
Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu
ROMÂNIA

*„Filosofia creștină în Alexandria a început, nu cu un creștin, ci cu un evreu care, deși elenizat, a rămas credincios religiei iudaice-acest evreu este Filon din Alexandria.”
(Methodios Foughias -mitropolitul Pisidiei)*

Abstract

The period between the IInd and the Vth centuries AD, was a favorable period for the development of philosophy in Greek Diaspora, which was in a permanent contact with a lot of Greek currents. The one who has the merit of having made a syncretism between the Jewish thought and **the Greek philosophy** is the Jew **Philo of Alexandria**. He is the representative of the religious philosophy of the Greeks of Jewish origin in Alexandria, the exponent of a „widespread and appreciated philosophy among **the Hellenistic Christians** and the Jews of the first centuries.”

His work is very extensive and of the 35 treaties that kept from Philo, 32 are **biblical commentaries** written for the Greek-speaking Jews in Egypt. In a very traditional manner, this work was divided into three sections: philosophical works, exegetical works and also apologetic and historical works.

Up to now, very few of his works have been translated into the Romanian language and his dedicated and scattered studies do not manage to systematize his whole work. On the other hand, information about **the Biblical patriarchs** is to be found not only in the Holy Scripture, but also in Philo's works which give us/offer the vision of the Greeks' religious philosophy who came from the Jewish. That is why, the present essay/report proposes/has proposed to focus on the importance of Philo's works regarding the Biblical patriarchs, giving us at the same time their complementary image along with that provided by the Holy Scripture.

Keywords: *Philo of Alexandria, the Greek philosophy, biblical commentaries, the Hellenistic Christians, the Biblical patriarchs.*

¹ Prezentul referat a fost susținut în cadrul programului doctoral sub îndrumarea Pr. prof. dr. univ. Dumitru Abrudan, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, care și-a dat acordul pentru publicare.

Preliminarii

Perioada cuprinsă între secolele II îHr.-V dHr. a fost o perioadă propice dezvoltării filosofiei în diaspora elenă, aflată într-un permanent contact cu multele curente grecești.

Cel căruiia îi revine meritul de a fi realizat un sincretism între gândirea iudaică și filosofia elină² este iudeul *Filon din Alexandria*. Este reprezentantul filosofiei religioase a elinilor de origine iudaică din Alexandria, exponentul unei filosofii „răspândită și apreciată între creștinii și iudeii eleniști din primele secole”.³

Filon din Alexandria, conducătorul școlii iudeo-alexandrine, a fost recunoscut ca precursor al neoplatonismului⁴ (căci cunoștea foarte bine opera și convingerile filosofice ale lui Platon⁵), fiind apreciat ca cel mai mare filosof iudeu al epocii elenistice. S-a găsit la intersecția a două mari culturi, străduindu-se să îmbine, cât mai apreciabil, filosofia grecească cu iudaismul și gândirea rabinică.⁶ Citind din opera lui Filon, se observă o asemănare izbitoare cu opera lui Platon, astfel încât nu știm dacă este Platon care filonizează sau Filon care platonizează.⁷

În *Philon d'Alexandrie* - monografie apărută la Paris, în 1958, sub semnătura lui Jean Danielou, Filon - *Platon evreul*⁸ este considerat a se găsi la întretăierea a trei direcții ale gândirii filosofice: cea a iudaismului cu gândirea elenă și cu filosofia romană.

Filon considera că majoritatea filosofilor de până la el s-au inspirat, în concepțiile lor, din opera lui Moise, ca unul care este principalul organ al revelației divine. Astfel, încearcă o apropiere, până la identitate, între filosofia lui Platon și învățătura lui Moise, căutând să dovedească faptul că este o deplină armonie între cele două învățături.⁹

² H. Cazelles, *Introduction a la Bible. L' Ancien Testament*, sous la direction de H. Cazelles, Paris, 1973, p. 790.

³ Eusebiu Popovici, *Istoria Bisericii Universale*, vol. I, pp. 80 - 81.

⁴ Anthony Meredith, *Philo*, în Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright și Edward Yarnold, „*The Study of Spirituality*”, New York, Oxford University Press, 1986, p. 95.

⁵ Prof. Dr. Emile Brehier, *Philon-commentaire allegorique des saintes lois apres l'oeuvre des six jours-Introduction-La vie de Philon*, Librairie Alphonse Picard et fils, Paris, 1909, p. III.

⁶ David Winston, *Philo and the Contemplative Life*, în Arthur Green, „*Jewish Spirituality*”, New York, Crossroad, 1986, p. 199.

⁷ Fericitul Ieronim, *De viris illustribus* 11, Migne P.L., tomul XXIII, col. 629.

⁸ Idem, *Epistola LXX*, Migne P.L., tomul XXII, col. 666.

⁹ Diac. Prof. Nicolae Balca, *Istoria Filozofiei Antice*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 302.

Bibliotecile din Alexandria (o parte din bibliotecă arde în timpul revoltelor din anul 47 îHr., iar în 391 dispare definitiv¹⁰) i-au stat la îndemână cu bogata colecție de lucrări, ce conținea aproximativ 700.000 de volume¹¹, între care și LXX, tradusă la dorința lui Ptolemeu al II-lea.

Date biografice cunoaștem foarte puține, ca unul care nu s-a remarcat printr-o viață socială foarte activă, dar care a lăsat culturii universale o operă bogată și variată. A avut o educație filosofică variată și eclectică. Se pare că a fost contemporan cu Mântuitorul și cu Sfântul Apostol Pavel¹², mai în vârstă, pentru că informațiile asupra anului nașterii - deși diferite de la unii cercetători la alții - ne spun că s-a născut în anul 28 sau 21 îHr. (25-20 îHr.¹³), găsindu-și sfârșitul în orașul de baștină, în anul 54 dHr.¹⁴ sau 41 ori 49 dHr.¹⁵ sau chiar în 50 dHr.¹⁶ S-a născut într-o familie bogată, puternică și apreciată¹⁷, primind o educație solidă și fiind instruit în științele „*enciclopedice*”¹⁸, presupunând varietatea domeniilor pe care le-a abordat.¹⁹

Acest „*părinte al gnosticismului*”²⁰ făcea parte dintr-o familie sacerdotală, după informația oferită de Fericitul Ieronim²¹, venită din Palestina în Alexandria, ai cărei membri aveau cetățenie romană; era imposibil de obținut o astfel de „*onoare*” în rândul iudeilor din Alexandria. Nu trebuie să-l considerăm un

¹⁰ Florence Braunstein-Silvestre și Jean-Francois Pepin, *Ghid de cultură generală*, traducere Roxana Dobrescu, Editura Orizonturi și Editura Lider, București, 1991, p. 48.

¹¹ *Dicționar Enciclopedic, vol. I, A - C*, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 44.

¹² David M. Scholer, *Foreword an introduction to Philo Judaeus of Alexandria*, în vol. „*The Works of Philo*”, Complete and Unabridged New Updated Version, Hendrickson Publisher, Peabody, Massachusetts, 1993, p. XI.

¹³ *Filosofia religioasă a lui Filo*, în Anuarul 1919-1939, Tiparul Tipografiei Diecezane Caransebeș, Caransebeș, p. 207.

¹⁴ *Ibidem*, p. 207.

¹⁵ Philon din Alexandria, *Viața lui Moise*, trad. și note de Ion Acsan, Editura Hasefer, București, 2003, p.10.

¹⁶ David M. Scholer, *An Introduction to Philo Judaeus of Alexandria* în C. D. Yonge (trad.) *The Works of Philo. Complete and Unabridged*, Peabody, Hendrickson, 1993, p. xi și *Cronologia Universală*, traducere de Irina Negrea, Editura Lider, București, 1996, p. 43.

¹⁷ Runia, David T., *On the creation of the cosmos according to Moses*, în „*The Philo of Alexandria Commentary Series*”, E. J. Brill, Leiden, 2001, p.1.

¹⁸ Prof. Dr.Emile Brehier, *op. cit.*, p. II.

¹⁹ Flavius Josephus, *Antichități iudaice*, vol. II, cărțile XI-XX, Editura Hasefer, București, 2004, în cartea XVIII, VI, p. 3.

²⁰ Jones I., *Gnosis und spatantike Geist*, II, Gottingen, 1954, p. 70.

²¹ Fericitul Ieronim, *op. cit.*, col. 625.

singuratic contemplativ²², pentru că, se pare că a dus „viața unui om bogat și cultivat, frecventând teatrul și întâlnirile prietenilor”.²³

În opera lui Eusebiu al Cezareei găsim nu numai cuvinte de laudă și admirație la adresa eruditului iudeu, ci și catalogul cărților scrise de Filon: „Acest om rar era atât de îmbelșugat în cuvinte, atât de bogat în sentințe, atât de înalt în cugetări, a făcut mai multe opere asupra Sfintei Scripturi. El a scris mai întâi asupra Genezei, și a explicat prin ordine tot ce este conținut în ea, și a intitulat această operă: Alegorie a legilor sacre. El a explicat afară de aceasta, în particular, oarecare puncte dificile din Scriptură, propunând obiecțiunile și adăugând răspunsurile și a dat acestei cărți titlu: Chestiuni de soluții asupra Genezei și asupra Exodului”.²⁴

Din cele 35 de tratate ce s-au păstrat de la Filon, 32 sunt comentarii biblice, scrise pentru iudeii de limbă greacă din Egipt. Tradițional, această operă a fost divizată în trei secțiuni²⁵: lucrări filosofice, lucrări exegetice și lucrări istorice și apologetice.²⁶

Scrierile sale exegetice pot fi grupate astfel: comentarii cu caracter general asupra Pentateuhului (Întrebări și răspunsuri la „Facere” și Întrebări și răspunsuri la „Ieșire”); comentarii alegorice la „Facere” (alegoriile legilor, despre Heruvimi, despre sacrificiile lui Cain și Abel, despre urmașii lui Cain, despre uriași, despre agricultură, despre plantația de vie, despre beție, despre sobrietate, despre amestecarea limbilor, despre călătoria lui Avraam, despre schimbarea numelor, despre vise); expuneri asupra legislației mozaice (despre crearea lumii, despre Avraam, despre Iosif, despre Decalog, despre legile speciale, despre virtuți, despre sabat, despre blesteme, etc.)²⁷

Informații foarte prețioase - și chiar unice, atât despre personalitatea sa, cât și despre opera sa - le găsim la cel mai mare istoric iudeu, Iosif Flavius, care-l

²² Prof. Dr. Emile Brehier, *op. cit.*, p. III.

²³ *Ibidem*, p. III.

²⁴ Eusebiu al Cezareei, *Istoria bisericească* II, XVII, 1; XVIII, 8, Migne P.G., tomul XX, col. 173.

²⁵ Pr. Ion Chirilă, *Fragmentarium exegetic filonian*, Editura Limes, Cluj, 2002, p. 11.

²⁶ Prof. Dr. Remus Rus, *Dicționar Enciclopedic de Literatură Creștină din primul mileniu*, carte tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Lidia, București, 2003, p. 698.

²⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Filon din Alexandria și însemnătatea sa pentru exegeza biblică vechi-testamentară*, în „Mitropolia Ardealului”, revista oficială a Bisericii Ortodoxe din Ardeal, nr. 3-4/1985, p. 191-192.

considera „*cel mai strălucit contemporan al său*”.²⁸ Acesta ne oferă în opera proprie informații pe care nu le descoperim în opera lui Filon.

Spre exemplu, de la Iosif Flavius aflăm că Filon mai avea doi frați, pe nume Caius Iulius Alexander, cel ce avea cetățenia romană - cum dovedește și numele - și Iulius Lysimachus, cel care făcea parte din consiliul Prefectului Alexandriei. Filon a avut și un important rol politic, fiind ales, spre sfârșitul vieții sale, să reprezinte delegația, care a dus la Roma, la Împăratul Caius Caligula (40 dHr.), doleanțele evreilor, odată cu ivirea unor neînțelegeri în sânul comunității alexandrine. Contra delegatului grecilor, Apion, Filon, „*bărbatul vestit, fratele alabarhului Alexander*”, s-a dovedit „*foarte priceput în domeniul filosofiei*”.²⁹

Constantin Daniel, cel care a studiat îndeaproape legătura lui Filon cu gruparea esenienilor³⁰, evidențiază faptul că „*pentru el esenieni reprezintă idealul iudaismului din vremea sa*”, rezultând astfel, din această admirativă vorbire despre esenieni, că și Filon a făcut parte din rândul lor, ca un iudeu dreptcredincios declarat.³¹ La un moment dat, scrierile lui Filon au fost socotite *scrieri de propagandă eseniană*, pentru că erau folosite la atragerea noilor recruți care donau averea lor, sporind averea obștească. Referindu-se la aceasta, Iosif Flavius afirmă că este „*o momeală pe care o întind și căreia îi rezistă cei care au gustat odată din înțelepciunea lor*”.³²

Astfel, scrierile istorice ale lui Filon au un evident caracter apologetic, ocazie cu care marele filosof a realizat impresionante portrete ale adversarilor

²⁸ Henry G. Bohn, *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus* - translated from the Greek, London, f.a., p. 19.

²⁹ Philon din Alexandria, *op. cit.*, p. 13.

³⁰ Despre existența mai multor grupări eseniene, găsim infirmații la I. D. Amusin, *Manuscritele de la Marea Moartă*, Moscova, 1961, traducere românească sau la Iosif Flavius, *Bellum judaicum*, II, VIII, 2 (120); II, VIII, 13 (160); despre împărțirea esenienilor în două-trei grupări: Hartmut Stegemann, *Die Entstehung der Qumrangemeind*, Bonn, 1965, și J. Murphy O'Connor, *The Essenes and their History* în „*Revue Biblique*”, LXXXI, 1974.

³¹ Constantin Daniel, dublu licențiat (al Facultății de medicină, în 1941 și al celei de Litere și Filosofie, în 1948), doctor, fost secretar științific al Secției de Studii Orientale a Societății de Științe Filologice din România, secretar de redacție al publicației „*Studia et Acta Orientalia*”, a scris mai multe articole despre Filon și esenieni, în „*Studii Teologice*”, revista facultăților de teologie din Patriarhia Română, nr. 7-8/1975, *Philon din Alexandria, membru de seamă al mișcării eseniene din Egipt*, 3-4/1973, *Vederea lui Dumnezeu în Noul Testament și teofaniile esenienilor, Esseniens et eunuques* în „*Revue de Qumran*”, nr. 2-3, 1968, precum și în „*Studii Teologice*”, revista facultăților de teologie din Patriarhia Română, nr. 9-10/1969 sau în lucrarea *Gândirea egipteană antică în texte*, Editura Științifică, București, 1974, în capitolul „*Scrierea egipteană*”.

³² Iosif Flavius, *Bellum judaicum*, II, VIII, 11, nr. 158.

iudeilor, mai ales ale celor ce viețuiau în diasporă. Prin această latură istorică a operei sale este corectată imaginea sa de filosof, despărțit parcă de ideile celor cu care se aseamăna, nu numai după neam, ci și după credință.

În ceea ce privește doctrina sa, Filon nu și-a expus-o niciodată după o metodă didactică, de aici decurgând și dificultatea sintetizării gândirii lui. William Fairweather consideră că sistemul lui Filon este lipsit de armonie, deoarece concepții speculative grecești sunt amestecate cu adevăruri pozitive ale religiei revelate.³³ Și în cazul personalității sale, s-a dat o luptă asiduă între latura sa filosofică și cea religioasă, ajungând să realizeze că a apelat la teorii și idei care sunt inconciliabile. Și aceasta, pentru că a fost deopotrivă și teolog și filosof.

Interpretează Septuaginta nu prin metoda alegorică, socotind că aceasta are un sens mai înalt ce trebuie descoperit doar prin metoda alegorică.³⁴ El va interpreta alegoric LXX din viziunea filosofiei grecești, influențând astfel neoplatonismul, dar având un impact deosebit și asupra proaspătului creștinism, mai ales prin doctrina despre *Logos*, intermediarul dintre Dumnezeu și lume.³⁵ La greci se poate ca Antistene să fi utilizat primul sensurile alegorice în poemele homerice, dar cărțile sale s-au pierdut. Anterior lui Filon, alegoria a mai fost utilizată de către Aristobul sau o mai întâlnim în „*Scrisoarea lui Aristeia*”.³⁶ „*Interpretarea alegorică a luat naștere pentru Filon dintr-o exigență intimă atât de profundă, încât se poate socoti un lucru sigur, că dacă nimeni nu l-ar fi precedat, Filon ar fi găsit el singur această cale a sa.*”

Unele interpretări alegorice ale lui Filon se sprijină pe asemănări verbale între cuvinte cu sensuri diferite, pe care un cuvânt se poate să-l aibă, cu accentuări diferite.³⁷ Se crează un joc de cuvinte, apar acele amfibologii care, după părerea lui Constantin Daniel, sunt caracteristice metodei exegetice utilizate atât de Filon, cât și de esenieni, o dovadă în plus că Filon a fost esenian.³⁸

Filon folosește un limbaj cu multe influențe grecești, iudaice și, nu în ultimul rând, orientale și egiptene. Distinsul filosof s-a evidențiat prin doctrina sa despre *Logos*, intermediarul dintre Dumnezeu și restul creației, fiind acuzat că ar fi dat naștere la ceea ce ar fi devenit ulterior erezia lui Arie. Aceasta pentru că a

³³ William Fairweather, *Jesus and the Greeks or Early Christianity in the Tideway of Hellenism*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1924, p. 187.

³⁴ Eusebiu Popovici, *op. cit.*, p. 82.

³⁵ *Dicționar Enciclopedic, vol. II, D - G*, Editura Enciclopedică, București, 1996, p. 319.

³⁶ Antonio Maddalena, *Filone Alessandrino*, Milano, 1978, p. 13.

³⁷ Prof. Dr. Emile Brehier, *op. cit.*, p. XXXVIII.

³⁸ Constantin Daniel, *Gândirea egipteană antică în texte*, Editura Științifică, București, 1974, p. 246.

încercat o reconciliere între religia monoteistă și filosofia păgână, pe baza ideii de Logos.³⁹

Acest scriitor iudeu și-a însușit problematica platonismului mediu pentru a afla în aceasta un răspuns și, legând-o de tradiția religioasă ebraică, a atribuit un rol central mediatorului creației divine, Logosului, loc al ideilor divine, dar și salvator și călăuză care permite înălțarea la Dumnezeu. Influența acestui sistem de concepții va fi determinantă pentru Clement Alexandrinul și Origen.⁴⁰

Se pare că o doctrină despre Logos exista în filosofia stoică, termenul existând și în filosofia adeptilor lui Platon. Deci, Filon doar a împrumutat termenul *Logos*, căruia a încercat să-i dea o nouă conotație. Logosul, în concepția lui Filon, este instrumentul folosit de Dumnezeu pentru a crea lumea, dar în același timp, este și mijlocitorul creației la Dumnezeu și singura modalitate prin care putem cunoaște ceva despre Dumnezeu. Între Dumnezeu transcendent și creație, Logosul reprezintă puntea de legătură între cele două existențe.⁴¹ Acest Logos, din perspectiva lui Filon, se pare că este distinct de Dumnezeul suprem.⁴²

Shlomo Pines arată că marele merit al lui Filon este, pe de o parte, de a inocula mentalității iudaice amprenta culturală și intelectuală a epocii, iar pe de altă parte de a arăta că, în mare parte, termenii grecești erau nefolositori spiritului iudaic; de aceea, era necesară o reevaluare a termenilor, astfel încât aceștia să cuprindă profunzimile, pe care sensul alegoric al textului Torei le descoperă.

Dan Cohn-Sherbok evidențiază faptul că încercarea lui Filon de a potrivi filosofia greacă cu învățătura ebraică are ca premisă ideea că înțelepciunea grecilor exprimă, în esența sa, o învățătură iudaică originară, pierdută în timpul marelui Exod, dar care s-a transmis prin intermediul unor popoare ca perșii, caldeenii, ajungând în cele din urmă la greci și la romani.

Julius Guttmann considera că Filon era încredințat de faptul că, dezvoltând sistemul său filosofic, nu face altceva decât să releve înțelesul cel mai adânc al iudaismului.⁴³

Cu toate acestea, Shlomo Pines consideră că Filon, deși este cea mai reprezentativă figură a filosofiei evreiești antice, prin opera și personalitatea sa nu pare să aibă o influență determinantă asupra filosofiei iudaice ulterioare. Exegețul

³⁹ Pr. Prof. Teodor M. Popescu, *Curs de Istorie bisericească universală*, vol. I, p. 38.

⁴⁰ Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria Literaturii creștine vechi grecești și latine-De la Apostolul Pavel la Constantin cel Mare*, vol. I, trad. de Hanibal Stănculescu și Gabriel Sauciuc, Editura Polirom, București, 2001, p. 278.

⁴¹ *Dictionnaire de Theologie Catholique*, tomul XII, Paris, 1933, col. 1448.

⁴² R. P. Lagrange, *Vers le Logos de Saint Jean* în „*Revue biblique*”, 1923, pp. 321-371.

⁴³ <http://www.jsri.ro/old/html%20version/index/no/2/sandufrunză-recenzie2htm>.

arăta că influența decisivă a lui Filon se manifestă asupra gândirii creștine fără ca perspectiva filoniană să marcheze etapele ulterioare ale dezvoltării gândirii iudaice și chiar fără a fi prea bine cunoscută în mediile acestora.

Un istoric al gândirii iudaice, Jacob B. Agus, încearcă să sintetizeze conținutul filosofiei lui Filon în trei puncte: 1. Dumnezeu este transcendent față de lume și tuturor calităților pe care le poate concepe spiritul omului; 2. Dumnezeu a creat ideile ca „modele” și „puteri” ale lucrurilor existente și Logosul ca instrument ce îmbrățișează totul, le conține și le modelează, modicându-le după Voia Sa; 3. Prin Logos, Dumnezeu reglementează lumea, schimbând legile naturii după Voia Sa.⁴⁴

Deși titlurile creației sale se găsesc în limba latină, majoritatea lucrărilor sunt scrise în limba greacă, cu toate că avem și traduceri în limba armeană.⁴⁵

În limba română au apărut traduse, până în prezent⁴⁶, prea puțin dintre lucrările sale, iar studiile-i dedicate, răzlețe și acelea⁴⁷, nu reușesc să sistematizeze întreaga lui operă. Pe de altă parte, informații despre patriarhii biblici găsim nu numai în Sfânta Scriptură, ci și între operele lui Filon, ca unul care ne oferă viziunea filosofiei religioase a elinilor de origine iudaică. De aceea, prezentul referat urmărește evidențierea importanței lucrărilor lui Filon referitoare la patriarhii biblici, oferindu-ne o imagine complementară a acestora, alături de cea furnizată de Scriptură.

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ Philon din Alexandria, *op. cit.*, p.14.

⁴⁶ Idem, *Comentariu alegoric al Legilor Sfinte după lucrarea de șase zile*, trad. de Zenaida Anamaria Luca, Editura Paideia, București, 2002; Idem, *Scrieri istorice-Contra lui Flaccus, Ambasade către Gaius, Despre viața contemplativă*, trad. și note de Ion Acsan, Editura Hasefer, București, 2005. Idem, *Viața lui Moise*, trad. și note de Ion Acsan, Editura Hasefer, București, 2003.

⁴⁷ Pr. Prof. Univ. Dr. Abrudan Dumitru, *art.cit.*, pp. 186 – 194; *Doctrina lui Filon din Alexandria în lumea iudaismului elenistic și interferențele ei cu creștinismul primar*, în Anuar III al Facultății de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca, 1999, pp. 51-62; Pr. Dr. Ioan Stancu, *Misterul și simbolismul Templului din Ierusalim după Filon și Iosif Flaviu* (http://www.crestinortodox.ro/religiile-lumii/iudaism/misterul-simbolismul_-templului-ierusalim-dupa-filon-iosif-flaviu-71890.html); Bilba Daniel, licențiat al Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” - Sibiu și doctor în filosofie, *Întruparea Ființei. Conceptul de Logos de la Heraclit la Iustin Martirul și Filosoful și Părinții Capadocieni*

(http://www.poezie.ro/index.php/essay/1804743/Întruparea_Ființei._Conceptul_de_Logos_de_la_Heraclit_la_Iustin_Martirul_și_Filosoful_și_Părinții_Capadocieni) etc.

I. SCRIERILE LUI FILON DEDICATE PATRIARHILOR BIBLICI

Scrierile lui Filon dedicate patriarhilor biblici nu sunt multe; cât despre cele trei mari personalități ale Vechiului Testament, ce ne interesează în lucrarea de față, le-a dedicat lucrări precum: *De Abrahamo*, *De Iosepho*, *De vita Mosis*.

A consacrat trei tratate patriarhilor, dar nu s-a păstrat decât cel dedicat lui Avraam. Despre celelalte două, dedicate lui Isaac și Iacob, găsim informații în *De praemiis et poenis* (31-48), în care Filon, analizând ascultarea lui Isaac și asceza lui Iacob, afirmă că aceste încercări au fost răsplătite cu bucuria și vederea lui Dumnezeu.⁴⁸

Despre Avraam găsim informații utile în *Sources Chretiennes*, volumul 47, *La migration d'Abraham - Philon D'Alexandrie*⁴⁹, de altfel, singura lucrare tradusă din opera lui Filon în această colecție, negăsindu-se în pregătire o altă lucrare de-a sa.

Singura lucrare tradusă la noi, și care ne interesează în mod concret, aici fiind descrisă personalitatea marelui Moise, este *De vita Mosis - Viața lui Moise*, traducere apărută într-un format îngrijit la Editura Hasefer, sub semnătura filologului Ion Acsan.

Plecând de la definirea noțiunii de *τύπος* – „image”, „figură”, „exemplar încă nefinisat”,⁵⁰ părintele Ioan Chirilă consideră că patriarhii Vechiului Testament sunt văzuți de Filon ca niște realități tipice ce conduc la Hristos.⁵¹

Filon dorește să dovedească faptul că patriarhii poporului ales reprezintă o întrupare a legii nescrise, că sunt o *lege înainte de Lege*.⁵² Forța morală a patriarhilor, chiar dacă se manifestă în cadrele simbolurilor, conduce ființa omului, prin har, spre Hristos.⁵³

⁴⁸ Pr. Ioan Chirilă, *op. cit.*, p. 162.

⁴⁹ Philon D'Alexandrie, *La migration d'Abraham*, introduction, texte critique, traduction et notes par Rene Cadiou, agrege de l'Université, Professeur a l'Institut Catholique de Paris, ouvrage publie avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique, Les Editions du Cerf, 29, Paris, 1957.

⁵⁰ Mircea Basarab, *Ermineutică biblică*, Oradea, 1997, p. 46.

⁵¹ Chiar partea a III-a a lucrării *Fragmentarium exegetic filonian*, se intitulează „Despre funcția tipică a chipurilor patriarhale ale Vechiului Testament în concepția lui Filon din Alexandria”.

⁵² Pr. Ioan Chirilă, *op. cit.*, p. 16.

⁵³ *Ibidem*, pp. 169-170.

II. PATRIARHUL AVRAAM ÎN LUMINA SCRIERILOR LUI FILON

Filon a mai avut încercări anterioare lucrării *De Abrahamo* de a scrie despre cel dintâi patriarh. În timpul tinereții, până la maturitatea gândirii sale, Filon a scris o serie de studii cu conținut filosofic, *De Providentia*, *De animalibus*, *De incorruptibilitate mundi*, ale căror (unele) idei erau neconforme cu spiritul iudaic.

Alături de lucrările *De Congressu* și *De virtutibus*, *De migratione Abrahamo*, este unul dintre tratatele filoniene care lasă să se observe foarte clar scopul moral al lui Filon, în momentul în care își sfârșește expunerea despre Legea lui Moise.⁵⁴

Mențiunile originale despre prezentul tratat consemnează titlul: *Filon - Despre migrație*; aceasta nu este singura operă consacrată persoanei patriarhului Avraam, dar este singura tradusă în colecția *Sources Chretiennes*.

Filon construiește o întregă filosofie plecând de la tema în care sufletul lui Avraam se detașează de viciile și pasiunile vieții efemere ale oamenilor obișnuiți-pentru a se dedica întru totul lui Dumnezeu-și crează o conexiune între această temă și tema fugii și a evadării din lume, temă specifică neoplatonismului. Alături de această temă, se găsește cea a vieții contemplative, care se caracterizează prin realism și grandoare. De asemenea, observăm tema circumciziei, dezbătută în *De migratione Abrahamo* (89-93) și în *De specialibus Legibus* (1-11), care este simbol al tăierii, al îndepărtării tuturor plăcerilor care stăpânesc mintea.⁵⁵

Pentru realizarea acestei lucrări, Filon s-a inspirat din *Politica* și *Republica* lui Platon; de asemenea, stoicismul i-a stat la îndemână și chiar aristotelismul, cu ideea potențialului moral; surse i-au fost pitagoreismul și epicureismul, cunoscute prin intermediul lui Philodeme de Gadara. Însă, baza a constituit-o tot Sfânta Scriptură, Filon optând când pentru textul iudaic, oficial, mai ales în problemele legaliste, când pentru textul grec al LXX, când textul său avea un caracter moralist.⁵⁶

„*De migratione*” se împarte în șapte subiecte distincte, dar fin legate; divizarea în capitole ar produce, la prima vedere, o ruptură, dacă numele

⁵⁴ Philon D'Alexandrie, *op. cit.*, p. 8.

⁵⁵ Filon aduce șase argumente, dintre care patru din tradiția iudaică și două sunt proprii gândirii sale, prin care sprijină practicarea circumciziei.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 10.

sacru sau o formula pioasă n-ar avertiza cititorul că lucrarea continuă. Este utilizată foarte mult exegeza în această operă.

Plecând de la condițiile înțelepciunii⁵⁷ (I), planul său arată rezultatele binefăcătoare de moralitate și de securitate, printr-o serie de studii asupra dispozițiilor salutare (II și III), asupra fundamentului real și absolut al experienței morale propuse, rezultate pe care Filon le numește *darurile de bun soi* (IV), asupra finalităților urmărite în migrația în care Dumnezeu este ghid (V), asupra încercărilor (probelor) migrării și capcanele întinse în noi de omul plăcerilor (VI), asupra prudenței de care este legată orice învățătură, fie ea și profetică, și asupra cunoașterii de sine, care purifică (VII). A mai existat un capitol referitor la idealul concret al înțelepciunii și al înțelegerilor necesare, care aparține astăzi textului *De ebrietate*.⁵⁸

Tot în această lucrare, Filon observă că în timpul lui Avraam, legea se aplica mai mult simbolic, era un simbol al lucrurilor ce se petrec la nivelul intelectului.⁵⁹

În tratatul *De Abrahamo*, primele pagini expun caracteristicile a două triade care, alegoric, reprezintă calitățile fundamentale ale sufletului. Prima triadă este constituită din Enos, Enoh și Noe, iar cea de-a doua, din Avraam, Isaac și Iacob. Cei trei reprezentanți ai primei triade, sunt prezentați succesiv, evidențiindu-se virtuțile ce-i caracterizează pe fiecare, în parte: nădejdea, căința și dreptatea, arătând care sunt elementele care le separă și care le unesc. Pentru cea de-a doua triadă, care reprezintă dobândirea înțelepciunii și a credinței prin cele trei aspecte specifice pedagogiei grecești: studiul, aptitudinile naturale și educația, accentul este pus pe personalitatea patriarhului Avraam, căruia Filon îi atribuie principalele merite ce se vor răsfrânge mai târziu și asupra lui Isaac și Iacob.

Patriarhul Avraam, în special, dar și ceilalți patriarhi ai Vechiului Testament reprezintă acel *tip al omului văzător de Dumnezeu*.⁶⁰ Vederea lui Dumnezeu aparține, mai întâi, lui Avraam, ca unuia care a fost primul ce s-a bucurat de acest privilegiu, dar, de darul vederii lui Dumnezeu s-au bucurat și Iacob, al cărui nume se va schimba în Israel, în urma evenimentului de la râul Peniel.

⁵⁷ Înțelepciunea, în viziunea lui Filon, este acea dilemă tragică a iudaismului, unde morala ar fi o instituție, când revelată, când derivată – cf. *Ibidem*, p.12.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 11.

⁵⁹ Philon D'Alexandrie, *op. cit.*, p. 89.

⁶⁰ Pr. Ioan Chirilă, *op. cit.*, p. 168.

Avraam, *înțeleptul complet* (*πανσόφως*)⁶¹, cel binecuvântat prin excelență, care a instituit în neamul său Legământul cel Vechi, este văzut, înțeles și perceput în tradiția din timpul lui Filon ca fiind *cel fidel*, căruia Dumnezeu i-a încercat credința.

Deși, contemporan cu Mântuitorul, Filon nu L-a întâlnit niciodată, probabil din cauza distanței mari. Pentru Filon, vederea lui Dumnezeu se realizează *cu sufletul*, pentru că Avraam, după ce a primit forma definitivă a numelui (de la Avram la Avraam), L-a văzut pe Dumnezeu *prin ochii sufletului său*, aceasta fiind și adevărata vedere a lui Dumnezeu, izvorătoare a vieții veșnice. În urma acestei vederi, Avraam își asumă un rol foarte dificil, cu o responsabilitate mare, acela de a conduce poporul ales prin pustie spre pământul făgăduinței, împlinind voia lui Dumnezeu, față de care își structurează și propria voință, identificându-se una cu alta.

Acest lucru îl observă și Filon și consideră că voința sa personală este o formă tipică de supunere față de Dumnezeu. După Filon, patriarhul Avraam călăuzește poporul ales spre Dumnezeu, spre o vedere spirituală a Lui.

Deși vorbește în tratatul *De Abrahamo* despre patriarhul Avraam, pleacă în demersul său de la Adam, amintind și de Enos, fiul lui Set, cel care a pronunțat prima dată numele lui *IHWH* (*Fac. 4, 26*), și al cărui nume înseamnă *om*, omul prin excelență, a cărui trăsătură esențială este cea care exprimă nădejdea în Dumnezeu, prin Enoh și Noe, ajungând la Avraam, Isaac și Iacob, iar prin ei la Lege.

Filon observă câteva etape în viața lui Avraam, care arată dinamica unei existențe tip pentru devenirea duhovnicească aposterității. Aceste etape s-ar concretiza în îndepărtarea trufiei științei caldeilor pentru vederea lui Dumnezeu (68-68), care interpretează în mod alegoric episodul sosirii lui Avraam în Egipt, împreună cu soția sa, Sarai (*Fac. 12,10-20*); eliberarea sufletului de plăceri exagerate ale trupului, plăceri ce îndepărtează pe om de împlinirea virtuții (119-132); dăruirea sufletului spre iluminarea ce vine de la Dumnezeu, prin harul Său, care trebuie cerut (133-164, în care Filon face o subliniere: cea a necesității reșezării sufletului în persoana umană ca element conducător și colaborator prin har, cu dătătorul harului-Dumnezeu); colaborarea cu Dumnezeu și stăruirea în sfățuirea lui și în mijlocirea salvatoare pentru semeni; sălășluirea în adevărata iubire (167-207) și, nu în ultimul rând, iubirea binelui, perceput ca multiplu în creație, ceea ce certifică așezarea sufletului într-un raport nou cu virtutea (217-224).

⁶¹ Philon D'Alexandrie, *op. cit.*, p. 9.

Plecarea lui Avraam din Ur și Haran este un semn al ascultării necondiționate, absolute față de Dumnezeu, aceasta înseamnând o eliberare de caracterul exagerat al cunoașterii și științei caldeilor.

Dumnezeu l-a binecuvântat („*Ieși din pământul tău, din neamul tău și din casa tatălui tău și vino în pământul pe care ți-l voi arăta Eu; și voi ridica din tine popor mare, te voi binecuvânta, voi mări numele tău și vei fi izvor de binecuvântare; binecuvânta-voi pe cei ce te vor binecuvânta, iar pe cei ce te vor blestema îi voi blestema; și se vor binecuvânta întru tine toate neamurile pământului*”(Fac. 12, 1-3). Filon găsește un simbolism interesant acestor cuvinte profetice: Dumnezeu voiește să purifice sufletul, dându-i mai întâi, mijloacele necesare mântuirii. Aceste mijloace constau în abandonarea a trei domenii: trupul, senzația și cuvântul. În acest caz, *pământul* simbolizează trupul, *neamul* - senzația iar *casa tatălui*- cuvântul. Trupul își are originea în pământul în care se va întoarce. Senzația este înrudită cu gândirea, iar cuvântul este *casa tatălui* pentru că intelectul este tatăl nostru. După cum locul unui om este în casă, așa și locul rațiunii este în cuvânt. Îndepărtarea de cei dragi presupune înstrăinarea prin mentalitate de ei, fără ca ceva din jur să atragă, îndepărtarea de pământesc, *scăpând de închisoarea trupului*.⁶²

Avraam trece de la cunoașterea gnoseologică, adică teoria cunoașterii științifice, ajungând la cunoașterea prin credință, devenind astfel un etalon al credinței pentru posteritate.⁶³

Se produce o schimbare în concepția antropologică a lui Avraam; acesta nu se mai referă la miresmele care înmiresmează chipul, spre exemplu, ci afirmă, cu tărie, unitatea mădularelor trupului și le subordonează pe acestea, prin voință, unei căutări duhovnicești, singura cale firească a omului.⁶⁴

Toate acestea au făcut ca Avraam să trăiască cu iubire față de Dumnezeu și cu dreptate față de semenii. Dreptatea lui față de semenii este observată ca o descoperire a dinamismului dreptății lui Dumnezeu în creație, ceea ce duce la afirmația „*Tu ești între noi rege trimis de convingerea dumnezeiască*”(Fac. 23, 6).⁶⁵ Ascendența lui Avraam este văzută de Filon ca o lecție de morală ce se adresează posterității: neamul omenesc are un protopărinte și ar fi necesar să ne revendicăm trecutul ca temelie a viitorului.

⁶² Idem, *La migration...*, pp. 24-25.

⁶³ Idem, *De Abrahamo...*, paragrafele 66-208.

⁶⁴ Așa se explică ușoara înclinație spre aplicarea literală a poruncii divine de jertfire a lui Isaac.

⁶⁵ Philon D'Alexandrie, *De Abrahamo...*, paragrafele 255-261.

Înțeleptul Avraam, care a cunoscut bunătatea lui Dumnezeu, este convins de faptul că, chiar dacă totul ar dispărea și dacă ar rămâne puțină virtute, el ar fi mântuit și Dumnezeu ar avea milă și de alte lucruri, astfel încât să redreseze ceea ce este căzut din dreptul mântuirii și să readucă la viață ceea ce este mort.⁶⁶

Avraam va obține coroanele și premiile pe care le merită, pentru că și-a atins scopul; de aici, înțelegem caracterul perseverent și puternic al patriarhului; n-a ales calea cea scurtă, ci pe cea lungă; a ascultat și a împlinit întreaga Lege a lui Dumnezeu (*Fac. 26, 5*) iar Legea nu este altceva decât Cuvântul divin care prescrie, impune datoria și interzice ceea ce nu trebuie să se întâmple.⁶⁷

Meritele lui Avraam se rezumă în credința sa: El este adevăratul bătrân, cel vechi, care, prin ascultarea sa față de Dumnezeu, dovedită în împlinirea Legii, a arătat că el însuși este lege, este tip al întrupării legii.⁶⁸

III. IOSIF ÎN LUMINA SCRIERILOR FILONIENE

În Sfânta Scriptură, de obicei, comportamentul politic este asociat numelui lui Iosif.

Filon a scris un singur tratat despre figura impunătoare a personajului Vechiului Testament, sub titlul *De Josepho*, în introducerea căruia face aluzie la alte două cărți dedicate lui Isaac și lui Iacob, care s-au pierdut.

Asocierea politicului cu persoana lui Iosif rezidă din plasarea lui într-o situație intermediară: între casa Faraonului și cea a tatălui său. El este în comuniune cu ceea ce ține de cele ale trupului, adică, ale Egiptului, și cele ale sufletului, cuprinse în prețioasa comoară a casei părintești.

Când afirmă „*Sunt omul lui Dumnezeu*” și altele asemănătoare cu acestea, rămâne fidel instituțiilor familiale, rămâne tributar familiei.⁶⁹ Credința și dragostea față de familie și față de popor sunt asociate, fără a se identifica și confunda; deși, dragostea pentru familie rămâne prioritară, credința în Dumnezeu biruie. De aceea, devine tipul eroului popular al Sfintei Scripturi.⁷⁰

Iosif parcurge un drum al vieții foarte sinuos, fiind asemenea unui atlet ce-și merită cu prisosință recompensele, coroanele și distincțiile oferite de

⁶⁶ Idem, *La migration ...*, p. 57.

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 59-60.

⁶⁸ Pr. Ioan Chirilă, *op. cit.*, p. 169.

⁶⁹ Philon D'Alexandrie, *La migration ...*, p. 68.

⁷⁰ Jean Laporte, *De Josepho* în „*Les Oeuvres de Philon D'Alexandrie*”, Editions du Cerf, Paris, 1964, p. 12.

Faraon. Răspunderea primită, în funcție de arbitrajul virtuții, i-au dat prețul învingătorului. Există, însă, un timp când acea mentalitate de competitor trebuie să înceteze să mai lucreze, să mai existe.

Tratatul *De Iosepho* este un comentariu istoric al vieții lui Iosif, întretăiat de trei mari părți de exegeză alegorică: a) interpretare a simbolismului veșmântului lui Iosif, a vinderii de către frații săi și presupusa moarte a sa (mâncat de sălbăticiuni); b) ispitirea lui Iosif de către femeia lui Putifar și închiderea lui - aici este văzută soarta omului politic, care refuză să mulțumească mulțimea; c) nu în ultimul rând, explică în ce sens Iosif poate fi numit un *interpret al viselor*.

Prin intermediul lui Iosif, Filon ne descoperă ideile sale legate de politica timpului său: omul politic poate fi bun sau rău și, de aceea, Iosif este judecat diferit de Filon care, fie îl aprobă, fie îl dezaprobă. Om politic chiar el⁷¹, Filon ne descrie, poate, starea sa de suflet prin Iosif. Filon îl percepe pe Iosif extrem de bun, dar privat de bucuriile pure ale contemplării, tocmai pentru că este consacrat intereselor materiale.

Filon evidențiază faptul că, potrivit și Sfintei Scripturi, Iosif este un bun guvernator al Egiptului în comparație cu prefectul timpului său, aducând astfel și critici subtile aceluia. Iosif nu se folosește de poziția sa pentru a se îmbogăți, așa cum, probabil, ar face-o guvernatorul roman.⁷² Purtarea de grijă a lui Dumnezeu, dar și structura sa interioară îl vor pregăti pe Iosif pentru dificila misiune de om politic.

Alături de acea latură pozitivă a lui Iosif, Filon întrezărește în acesta și o latură mai puțin lăudabilă, datorită statutului său de om al cetății: ar reprezenta dragostea pentru bunurile pământești, materiale⁷³, fapt pentru care Filon îl percepe ca un *prinț rău*. Simte că Iosif poartă o luptă interioară între viața contemplativă, cea la care tânjește mereu, și cea activă, presupusă de datoria față de popor.

În visul lui Iosif, snopul căruia i se închină celelalte, ar prefiga pe tiranul roman, pe care acesta îl mai aseamănă și cu uraganul sau cu fiara sau chiar cu un șarpe veninos sau cu un scorpion, făcând astfel o aluzie la apăsătoarea dominație romană.

Înțeleptul Iosif, care se găsește la conducerea statului egiptean are două datorii: o datorie față de frații săi, de familia sa, dar și o datorie față de Egipt.

⁷¹ Filon era adeptul unei doctrine politice cu trăsături inspirate din opera lui Platon sau Aristotel.

⁷² Jean Laporte, *op. cit.*, p. 15; prin intermediul lui Iosif, Filon atacă luxul și aroganța romanilor.

⁷³ Egiptul ar simboliza corpul cu viciile sale.

Această înțelepciune de care dă dovadă Iosif are, după Filon, trei forme: virtutea dobândită prin asceză, virtutea înnăscută și cea primită prin învățătură.⁷⁴

Însă, odată ajuns la cârma Egiptului, ca om politic, Iosif cunoaște un regres. De ce? Atacând conducătorii politici ai timpului său cu subtilități alegorice, Filon aduce un reproș acestora, referindu-se nu la consecințele acțiunilor lor față de popor, ci la atitudinea fundamentală a acestora: sunt prea atașați de cele pământești, de cele materiale. Or, așa este perceput și Iosif: servitorul intereselor materiale, care și-a părăsit ceea ce avea mai drag, pe Dumnezeu și familia, pentru a răspunde chemării materiale. În general, observăm o atitudine ostilă din partea lui Filon față de Egipt ca țară care constituie locul de pornire a persecuțiilor împotriva evreilor.⁷⁵ Reprezintă o falsă apreciere a valorilor tocmai pentru că, în intenția lui de a salva Egiptul de la foamete, Iosif săvârșește sacrilegii. Filon se găsește într-o continuă căutare a destinului final al corifeului său: purificarea necesară omului care a contribuit la lucrarea politică, folosindu-se de bunurile socotite inferioare, materiale.

Filon consideră că principiile politicii corespund întru totul cu acelea ale științei păstorului⁷⁶, pentru că, în nenumărate cazuri, regele se poate compara cu un păstor (idee care apare la Platon, dar își are originea la Homer). De asemenea, și cu un medic se poate asemăna Iosif, pentru că nu se dă în lături în a utiliza tratamente dureroase poporului înfometat dacă știe că acestea sunt necesare restabilirii sănătății sale.⁷⁷

Iosif se descurcă promițător ca stăpân al casei lui Putifar, fapt pentru care merită să fie ales conducător al cetății.⁷⁸ Activitatea de stăpânitor în casa lui Putifar, pe care și-o îndeplinește cu sârguință, constituie o pregătire pentru ceea ce avea să devină mai târziu al doilea după Faraon. Însă, momentul refuzului lui Iosif în fața avansurilor frumoasei soții a lui Putifar, pentru că a dorit să rămână fidel mai marelui său, semnifică, după Filon, pe omul politic devotat datoriei sale publice, ce nu este compensat pentru loialitate decât cu nerecunoștință și cu nedreptate. De aceea, consideră că vinovate pentru iscarea războaielor sunt intrigile feminine.

⁷⁴ Avraam reprezintă virtutea primită prin învățătură, Isaac virtutea înnăscută iar Iacob, virtutea dobândită prin asceză.

⁷⁵ Jean Laporte, *op. cit.*, p. 27.

⁷⁶ În opera lui Filon reapar vechi imagini ale păstorului, aleintendentului, ale omului pacifist, ale medicului, ale călăuzei sau ale bucătarului.

⁷⁷ Compararea omului politic cu medicul sunt inspirate de la Platon din „*Gorgias*”.

⁷⁸ Filon compară lumea egipteană cu o mare cetate, condusă după legi universale, prin rațiunea naturii; cf. Jean Laporte, *op. cit.*, p. 18.

Filon crede că dominarea pasiunilor de către un înțelept este foarte necesară omului politic. Așa se explică și succesul purtat de Iosif în fața tentațiilor soției lui Putifar, dovedind cumpătate.

Filon a cunoscut foarte bine cultul regalității din epoca elenistică, cântărind îndeaproape domniile lui Augustus sau a lui Tiberiu sau tiranica domnie a lui Caligula.

Cuceritorul Alexandru cel Mare, cel care a dat naștere în lumea greacă unui tip nou de om politic, era socotit aproape stăpânul lumii, devenind un supererou, comparabil cu Hercule sau cu un fiu de zeu. Considerându-se un zeu, s-a comportat ca atare, și aceeași mentalitate au împrumutat-o și urmașii săi, mizând pe ideea politică a prestigiului divin. Pentru că acești conducători politici au avut pretenție la divinitate, Filon precizează că aceasta constituie o întoarcere la idolatrie, săvârșindu-se un sacrilegiu. Asemenea Sfântului Apostol Pavel (*Rom. 13*), Filon acceptă dreptul divin al puterii imperiale și împăratul rămâne un om privilegiat, ales de Dumnezeu ca reprezentant al Său să conducă poporul, nu în locul Acestuia. După părerea lui E. Brehier și cea a lui E. R. Goodenough, aceste idei ale lui Filon sunt preluate din cele trei tratate neo-pitagoreice despre regalitate ale lui Ecphante, Diotogene și Sthenidas, păstrate parțial, în fragmentele lui Stobee.⁷⁹ Spre exemplu, regele lui Ecphante este o ființă superioară, dar care este chemat să stăpânească cele pământești, asemenea *daimon-ului* ce stăpânește ființele inferioare, printr-o autoritate binevoitoare, virtuoaasă, imitativă, nu din frică sau obligativitate. Dacă acesta ar păcătui, revine la starea de sfințenie printr-o contemplare a lui Dumnezeu; dacă este însetat de mărirea deșartă, atunci nu poartă în sine principiul divin al regalității. La Diotogene, regele ar fi chiar legea însăși, pentru că trebuie să fie integru. Fiind reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ, el trebuie să fie cel mai bun dintre oameni. În concepția lui Sthenidas, regele trebuie să înțelept, blând și cumpătat. Ei bine, deși este al doilea în plan politic, după Faraon, el dovedește a fi înzestrat cu o frumoasă personalitate regală, coincizând cu idealul regal elenistic.⁸⁰ Manifestă trei caractere regale: de maiestate, de autoritate și de bunătate. Maiestatea sa se evidențiază în momentul venirii fraților lui înaintea sa, care, înșelați de aparență sau orbiți de Divinitate, nu îl recunosc și se pleacă în fața sa. De asemenea, autoritatea sa îi permite să fie ascultat de toți, nu numai prin dreptatea sa, dar și prin puterea sa de persuasiune.

⁷⁹ E. Brehier, *Idees*, pp. 18-23 și Goodenough, *The political philosophy of hellenistic kingship*, New Haven, 1928, apud *ibidem*, p. 27.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 30.

Nu în ultimul rând, bunătatea sa este recunoscută de toți, atrăgând mulțumirea generală.

De remarcat este faptul că Moise - în concepția lui Filon - îl întrece cu mult pe Iosif, ca om politic. De ce? Pentru că Iosif nu reprezintă în totalitate idealul regal; lui îi lipsește elementul esențial al regalității homerice: sacerdoțiul. La celălalt pol, se găsește Moise, care este investit cu sacerdoțiul, fiind și preot și rege (și legiuitor și profet) și consacră partea cea mai importantă a activității sale pentru a-L servi pe Dumnezeu.

Dacă evreii numesc *Iosif*, caracterul puternic descris în Sfânta Scriptură, grecii îl numesc *completare a unui stăpân*. Viața politică, ce diferă de la un popor la altul, este o completare a naturii în sine. Deci, perioadele politice sunt ca niște adaosuri sau completări la regimul natural al cetății sau poporului respectiv, care este unic (datorită legilor specifice fiecărei cetăți sau fiecărui popor care se adaugă la dreapta rațiune a naturii) iar omul politic este o completare la omul ce trăiește conform naturii. Acest om primește un veșmânt diversificat, politica putând îmbrăca multiple forme: într-un fel se comportă omul politic pe timp de pace și în altul pe timp de război etc.

Omul Iosif a trăit 110 ani și a murit de bătrânețe, atingând cel mai înalt nivel al frumuseții, prudenței și elocinței.⁸¹ În casa părintească a petrecut 17 ani, 13 ani i-a petrecut în *contrarietatea nenorocului*, fiind victima unui complot săvârșit de frații săi, este vândut, ajunge sclav și, ulterior, este aruncat într-o închisoare. Cei mai mulți ani, 80 de ani, i-a trăit în liniște și prosperitate: a fost un bun administrator și arbitru, atât pe timp de foamete, cât și timpul belșugului, dovedind puterea de adaptabilitate de a governa și într-o situație și-n alta.

IV. LEGIUITORUL MOISE ÎN VIZIUNEA LUI FILON DIN ALEXANDRIA

Filon din Alexandria este creatorul primului roman, cu caracter istoric - biografic despre Moise. Cu această ocazie deschide o lungă listă de monografii ce au în prim plan pe legiuitorul Moise, monografii ce vor apărea din primul secol al primului mileniu până la începutul mileniului III.

În *Cuvântul asupra ediției*, traducătorul lui Filon din Alexandria, *Viața lui Moise*, Ion Acsan găsește multe asemănări între biografiile celor doi titani ai poporului ales: a lui Moise și a lui Filon, ca unii care au avut o mare dragoste față de Dumnezeu, de lege și de virtute, ca unii care n-au trăit în patria lor,

⁸¹ *Ibidem*, p.153.

pribegind în slujba poporului. Și unul și altul au fost cunoscătorii unei limbi străine, înainte de a o cunoaște pe cea natală: Moise - iudeul cunoștea limba egipteană, Filon - iudeul, limba greacă. Și unul și altul s-au implicat în viața comunității, dovedindu-se conducători iscusiți ai acesteia.

În alcătuirea acestei monografii, Filon a avut drept surse atât Sfintele Scripturi, *pe care el ni le-a lăsat ca o dovadă a uimitoarei sale înțelepciuni*⁸², care evocă cel mai bine figura marelui conducător al poporului iudei, cât și tradițiile orale și Legea orală.

Monografia dedicată lui Moise este cuprinsă în două cărți. Prima parte, care descrie viața lui Moise, în ordinea cronologică a evenimentelor, pornind *cu începutul*, nașterea *celui scos din apă*, a cărui viață, de la începuturi se dovedește a fi una aleasă. După plecarea din Egipt, destinul său, hărăzit de Dumnezeu, îl poartă spre Țara Făgăduinței, înfruntând marea, pustiul, foametea și setea precum și pe dușmanii poporului iudeu. Cea de-a doua carte își are ca scop conturarea virtuților cardinale ale lui Moise: cea de Conducător, cea de Mare Preot și, nu în ultimul rând, cea de Prooroc.

Scopul acestei scrieri este mărturisit de Filon încă de la început, când afirmă că dorește să-l facă cunoscut, să arate *cine a fost el în realitate celor ce sunt vrednici să nu-l nesocotească*, pentru că el socotește că *scriitorii din rândul grecilor n-au crezut că merită să fie pomenit*.⁸³

Filon este puțin intrigat de timiditatea sau, poate, chiar nepriceperea⁸⁴ scriitorilor, și în special greci, pentru că aceștia nu se ocupă *cu povestirea vieții oamenilor virtuoși*, ci compun, în versuri sau în proză, comedii sau opere dezmățate, *demne de niște sibariți*.⁸⁵

Originea lui Moise este certă: făcea parte din seminția caldeană, din seminția lui Levi (*Ieș. 2, 1*). Se explică existența familiei sale atât de departe de melagurile natale: familia sa venise din locurile de baștină pentru că, în părțile Babilonului apăruse foametea ce a cuprins și teritoriile Iudeii. Apele Nilului se revărsau, inundând ogoarele și producând recolte bogate; de aceea, întreaga zonă a Egiptului era îmbelșugată, în timp ce restul regiunilor se găseau în mari lipsuri.

Că Filon avea ca sursă de inspirație Scriptura, ne-o dovedesc informațiile exacte din cartea sa: Moise făcea parte din a șaptea generație (*Ieș. 6,*

⁸² Philon din Alexandria, *Viața lui ...*, p. 24.

⁸³ *Ibidem*, p. 23.

⁸⁴ Atât Filon, cât și Iosif Flavius consideră că unul dintre motivele nemenționării lui Moise în operele grecilor ar fi invidia sau alte „cauze rușinoase” (Flavius Josephus, *Autobiografie, Contra lui Apion*, traducere și note: Ion Acsan, Editura Hasefer, București, 2002, I, 213, p. 105).

⁸⁵ *Ibidem*, p. 23.

16-20) iar mama sa l-a alăptat timp de trei luni, fără ca cei din jurul casei să prindă de veste (*Ieș. 2, 2*).

Pentru că Faraonul se temea de faptul că numărul iudeilor va crește foarte mult, constituind un pericol la o eventuală revoltă, hotărăște ca nou-născuții de neam bărbătesc din rândul iudeilor să fie uciși. Din această cauză și pentru a nu pune în pericol pe cei din jurul lor, părinții lui Moise hotărăsc să lase în voia lui Dumnezeu soarta băiețelului.

Astfel, ajunge într-un coșuleț, pe apă, plutind până unde avea să fie locul de baie al fetei Faraonului, Thermutis⁸⁶, care, neavând copii, îl adoptă⁸⁷, dându-i numele *Moise*, tradus *cel scos din apă*.⁸⁸

Aceasta îi oferă educația aleasă de la curtea împărătească, având să învețe aritmetică, geometrie, teoria ritmului, armonie, muzică, gramatica și literatura, retorica, logica, astronomia, filosofia simbolurilor - textele sacre ale egiptenilor precum și limba asiriană, în toate aceste domenii fiind inițiat atât de învățații egipteni, cât și de cei greci.⁸⁹

Autorul folosește în vocabularul său trăsături caracteristice ale vieții religioase și sociale din Grecia antică, pentru a sublinia intenția sa de a povesti istoria vieții lui Moise într-o manieră tipică elenismului.

Perioada formării caracterului lui Moise este descrisă cu mult entuziasm, cu admirație, deoarece prin tot ceea ce făcea, Moise dădea dovadă, în primul rând de înțelepciune, dar și de o puternică capacitate de înfrânare a îmboldurilor, putând *să tindă spre măreție*.⁹⁰

Era o fire foarte diferită de cei în preajma cărora trăia; a reușit să-și educe voința, moderându-și dorințele sau pornirile lăuntrice și putând să pună în practică, în viața cotidiană, teoria învățată. Filon îmbină maiestuos conturarea chipului *Celui scos din apă* cu preceptele sale filosofice despre frumusețea și noblețea omului, în general, de care alți semeni ai lui Moise nu sunt vrednici. Cu

⁸⁶ Flavius Josephus, *op. cit.*, p. 35.

⁸⁷ Filon - în *Viața lui ...* - ne spune că *a priceput că era un prunc evreu, părăsit de teama ucazului regal*, p. 27, confirmând informația din Sfânta Scriptură (*Ieș. 2, 6*)

⁸⁸ Etimologia numelui *Moise* este arătată atât de Sfânta Scriptură (*Ieș. 2, 10*), cât și de Filon în *Viața lui ...*, p. 28; Flavius Josephus a dat etimologia completă a numelui lui Moise în *Antichități iudaice* II, IX, 6, unde ne spune că *yses înseamnă cei ce sunt scoși afară din apă*; la egipteni, apa era numită *moy*, infirmând informația preluată de la Manethos, care spunea că Moise se chema Osarseph (acest nume nu avea nicio legătură cu realitatea) cf. Flavius Josephus, *Contra Iudei* Apion..., p. 116.

⁸⁹ Philon din Alexandria, *Viața ...*, p. 30.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 32.

această ocazie face aluzie și la unul dintre frații săi care a uitat de legea strămoșească și a ales să slujească romanilor .

Moise s-a comportat cuviincios, atât față de părinții naturali, cât și față de cei adoptivi; și unora și altora și-a arătat cuvenita recunoștință pentru binefacerile primite. Simțea și ca egiptean, dar și ca evreu. Dar, înainte de a deveni un urmaș la tron al faraonului, Moise înțelege starea de sclavie - și o sclavie foarte apăsătoare - în care se găsea poporul său de origine, având să ia o atitudine potrivnică față de poporul adoptiv. Evreii erau folosiți pentru modelarea cărămizilor din lut, pentru recoltarea paielor utilizate la confecționarea cărămizilor, pentru construcții, pentru ziduri de apărare, pentru săparea șanțurilor, în condiții extreme, fără să li se acorde înțelegeri.

Moise s-a văzut în situația de a nu face prea multe pentru poporul exploatat, *neavând cum să-i pedepsească pe cei ce pricinuiau răul sau să-i ajute pe cei ce erau victimele acestuia.*⁹¹

Într-un moment de furie, nesăbuitul Moise ucide pe unul dintre asupritorii evreilor și, dacă Sfânta Scriptură ne spune că acesta l-a îngropat în nisip, vădirea lui având loc a doua zi (*Ieș. 2, 12-14*), Filon nu insistă asupra acestui aspect. Însă insistă asupra modului în care Faraonul află vestea și este încurajat de către supușii săi să-l îndepărteze pe Moise de la curtea împărătească, ca unul care, prin orice mijloace, dorește, mai devreme, tronul Faraonului. Asupra acestui aspect nu insistă Sfânta Scriptură, ci ne spune că, *dacă a aflat Faraon de fapta aceasta, el a voit să ucidă pe Moise. Moise însă a fugit de la fața lui Faraon și s-a dus în țara Madian...*(*Ieș. 2, 15*). De asemenea, Filon nu ne amintește deloc episodul certei celor doi evrei, ce a avut loc în cea de-a doua zi după crima lui Moise, care îl vedește de păcatul uciderii.

Filon ne spune că Moise a fugit în țara învecinată, Arabia (mai precis, în Peninsula Sinai⁹²), unde va tinde spre desăvârșirea vieții contemplative și, deopotrivă, a vieții active. După afirmațiile sale, baza intelectuală a lui Moise o alcătuiau *preceptele filosofiei*, pe care, cu ocazia peregrinării, avea să le aprofundeze (din nou). Moise dorea descoperirea adevărului, a dreptei rațiuni, care avea să fie izvor al virtuților. Se va adapta și în această țară străină, unde avea s-o întâlnească pe viitoarea lui soție: Sefora (*Ieș. 2, 21*), una dintre cele șapte

⁹¹ *Ibidem*, p. 36.

⁹² *Ibidem*, p. 40.

fete ale preotului căruia Filon nu-i menționează numele⁹³, dar pe care-l aflăm din Sfânta Scriptură (*Ieș. 2, 18 și 3, 1 și 4, 18*): Raguel sau Ietro.⁹⁴

Filon îmbogățește scrierea sa cu dialoguri și cu amănunte pe care nu le avem în Sfânta Scriptură, dar această îmbogățire doar înfrumusețează, nealterând adevărul istoric și negăsindu-se în neconcordanță cu relatarea din Scriptură. Astfel, dacă Scriptura nu insistă asupra relatării episodului când Moise ajută fetele preotului Ietro, Filon îl pune într-o lumină mai mult decât favorabilă pe tânărul Moise, care este *înzestrat cu un braț viguros, pe care nu-l pot zări cei trufași*.⁹⁵

Morala pe care o face Moise celorlalți păstori, ce *au disprețuit slăbiciunea fetelor* portă mesajul dreptății atât de râvnită și de filosoful Filon; este o bună ocazie pentru filosof de a-și etala preceptele referitoare la echitate și dreptate, fapt pentru care se folosește de personajul lui Moise pentru a-și exprima convingerile.

Și Moise asistă la arătarea lui Dumnezeu! Cum? Într-una din zile, plecând păstorul Moise cu turma sa, s-a îndepărtat prea mult, ajungând *într-o vâlcea*.⁹⁶ Aici a văzut un rug ce ardea, dar nu se mistuia, iar în mijlocul flăcării exista o formă, o făptură ce părea *o întruchipare a Ființei*⁹⁷, pe care o numește *Înger*.

Acest episod nu este relatat în mod lapidar de Filon, ci găsește prilej să tâlmăcească sensul acestei arătări. Simțirea filosofică a lui Filon îl face să vadă în acest rug ce ardea simbolul jertfelor nedreptății, iar arătarea din flacăra - al celor care nedreptăteau; pentru că flăcările nu distrugneau rugul aceasta însemna faptul că jertfele nedreptății nu vor dispărea; îngerul simbolizează providența divină. Rugul care ardea și nu se mistuia transmite un mesaj nu numai lui Moise ci și lui Filon; mesajul pe care-l percepe Filon are următorul conținut: „*Nu vă pierdeți nădejdea (iudeilor!), slăbiciunea voastră este o putere care îi va îmboldi și îi va răni cu miile pe asupritori. Cei ce se zbat să vă stârpească neamul vor fi, fără să vrea, mai degrabă salvatorii decât distrugătorii voștri; năpastele de acum nu vă vor pricinui niciun rău și atunci când toți vor socoti că fac cel mai mare prăpăd printre voi, tocmai acela va fi momentul când gloria voastră va fi în culmea strălucirii sale*”.⁹⁸ Rezistența rugului, care nu se mistuie nu ar simboliza nimic

⁹³ Flavius Josephus, în *Antichități iudaice*, II, XII, 1, îl numește *Raguel*, dar aflăm că purta și un pseudonim, *Iothor*.

⁹⁴ *Ietro*, în ebraică înseamnă *popas*.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 41.

⁹⁶ În Sfânta Scriptură aflăm că Moise a ajuns la muntele Horeb (*Ieș. 3, 1*)

⁹⁷ Când vorbește despre această Ființă, Filon se referă la Dumnezeuul evreilor, la Iahve.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 45.

altceva decât rezistența iudeilor în fața altor popoare, care se fălesc cu puterea lor și care îi asupresc.

Dacă Sfânta Scriptură înfățișează un bogat dialog - și foarte apropiat - între Moise și Dumnezeu, care i s-a arătat în rugul de foc, Filon nu insistă asupra unui astfel de dialog, ci, centrul viziunii sale filosofice îl constituie simbolismul acestui rug precum și dificila misiune pe care o are de îndeplinit Moise față de poporul său. Dumnezeu lui Moise este același Dumnezeu al celor trei predecesori vrednici ai săi, care s-au remarcat - fiecare - printr-o virtute definitorie: Dumnezeu lui Avraam, patriarhul care s-a remarcat prin virtutea înțelepciunii care se învață, Dumnezeu lui Isaac, care s-a remarcat prin virtutea înțelepciunii pe care o deține și, nu în ultimul rând, Dumnezeu lui Iacob, care s-a remarcat ca unul care deprinde înțelepciunea prin exercițiu.

Pentru a încredința pe ceilalți, în special pe Faraon, că este un trimis al lui Dumnezeu, lui Moise i se indică fiecare parcurs de drum. Cele trei minuni pe care, pentru convingerea celorlalți, este nevoit să le săvârșească sunt: transformarea toiagului în șarpe, toiag cu care va face și restul minunilor, având rolul unei baghete magice, transformarea mâinii sănătoase într-una bolnavă *albă, ca zăpada de lepră* (Ieș. 4, 6) și transformarea apei Nilului în sânge. Puțin îndărătnic, Moise știe că nu are nici darul elocinței și nici pe cel al persuasiunii. Aaron, fratele său îi va fi de ajutor în această misiune.

Învârtoșarea lui Faraonului face ca eliberarea poporului evreu să fie amânată, nu înainte ca egiptenii să asiste la mai multe minuni, pe care Scriptura și Filon le numesc *plăgi*.

Filon consideră că cele zece pedepse abătute peste pământul Egiptului nu au loc întâmplător și nici numărul nu este aleatoriu, el exprimând ideea perfecțiunii, dar un *număr perfect al unei pedepse*.⁹⁹

Elementele ce stau la baza creării lumii, pământul, apa, focul, aerul, fac parte, într-o formă sau alta, din aceste pedepse; dacă lumea a fost creată, la începuturi, din cele patru elemente, având acest caracter constructiv, acum sunt distrugătoare pentru neamul potrivnic egiptean.

Se pare că aceste pedepse, la Filon, nu au ordinea cronologică impusă de Sfânta Scriptură;¹⁰⁰ mai mult, face o distincție în ceea ce privește făptuitorul indirect al pedepsei: unele sunt atribuite lui Aaron, altele lui Moise și una singură

⁹⁹ *Ibidem*, p. 53.

¹⁰⁰ În Sfânta Scriptură ordinea celor zece plăgi este următoarea: înroșirea apei, apariția broaștelor, ivirea țânțarilor, invazia tăunilor, moartea animalelor, bubele și rănilor usturătoare, invazia lăcustelor, lăsarea întunericului peste Egipt, moartea întâilor-născuți ai egiptenilor (Ieș. 7-11).

e atribuită amândurora și, în ultimul rând, cele săvârșite de Dumnezeu Însuși, fără intermediari - ultimele trei.¹⁰¹ Și pentru că, pentru egipteni, apa are un rol foarte important, ea constituind originea și începutul creației, Filon vorbește despre preschimbarea apei în sânge ca primă pedeapsă săvârșită de fratele mai în vârstă al lui Moise, Aaron, urmându-i pedeapsa invaziei broaștelor, inițiată tot de Aaron. De fiecare dată, egiptenii, în frunte cu Faraonul, reveneau asupra hotărârii de eliberare a evreilor, pentru că, în urma promisiunii eliberării din jugul egiptean, pedepsele încetau. Această inconsecvență se va repeta de zece ori, până atunci egiptenii având să înfrunte țânțari, grindină, lăcuste și alte nenorociri ce vor culmina cu moartea întâilor-născuți ai egiptenilor. Compensiunile materiale date evreilor, totuși, nu vor putea acoperi suferințele și jignirile îndurate de aceștia.

După descrierea celor zece plăgi, Filon insistă asupra faptului - pe care Scriptura l-a repetat cu ocazia fiecărei plăgi în parte - că aceste pedepse i-au evitat, în mod evident, pe evrei, chiar dacă egiptenii trăiau laolaltă cu aceștia. Cu atât mai minunat este faptul că aceste pedepse i-au convins și pe unii dintre egipteni de providența divină de care se bucură evreii (mulțimea eliberată, ce ia calea pustiului e alcătuită și din evrei și din egipteni - și datorită căsătoriilor mixte).

Moise se dovedește un lider deosebit, fiind *singurul ocârmuitor dintre conducătorii de altădată care nu a strâns nici aur, nici argint, n-a încasat biruri, n-a avut nici casă, nici moșii, nici turme, nici slujitori casnici, nimic din ceea ce face de prisos măreția și fastul*.¹⁰² El se va dovedi a fi moștenitorul întregului pământ, nicio altă bogăție nefiind mai importantă ca aceasta. Va deveni un model pentru cine dorește să-l imite. Va deveni o lege vie și va avea darul oratoriei, prin grija providenței divine, care-l va face chiar autor de legi socio-religioase, după care poporul poate trăi și dezvolta.

Drumul pe care-l va alege va fi cel mai sinuos, dar aceasta nu-l va face să renunțe la dificila misiune; pământul *unde curge lapte și miere* avea să fie departe pentru multă vreme. În calea lor a apărut Marea Roșie, moment de grea cumpănă pentru evreii urmăriți de egiptenii inconsecvenți și furioși și care nu aveau unde să fugă: în spate, dușmani, în față, mare de apă, în laturi, deșert fără margini.

¹⁰¹ Filon le consideră ca fiind: musca-câinească, ce înlocuiește pedeapsa a patra biblică, moartea animalelor egiptenilor, cea de-a cincea pedeapsă biblică și moartea întâilor născuți ai egiptenilor, ultima și cea hotărâtoare pentru eliberarea evreilor.

¹⁰² *Ibidem*, p. 74.

Despărțirea Mării Roșii în două pentru trecerea evreilor prin mijlocul ei este o minune pe care secolul XXI încearcă s-o explice științific, vorbindu-se fie de existența unui mare cutremur, fie de un mare val tsunami sau chiar de o hiperbolizare a momentului care n-ar fi fost decât o trecere prin stufărișul des al unei ape secate. Nu se știe cu siguranță locul de trecere prin Marea Roșie¹⁰³ dar interesul științei pentru acest extraordinar eveniment ne confirmă faptul că el a avut loc.

Întinericul în care evreii au traversat Marea Roșie și ivirea zorilor odată cu finalitatea trecerii lor simbolizează, pe de o parte trecutul sumbru petrecut și, pe de altă parte viitorul luminos ce se întrevede. După ieșirea din Marea Roșie, evreii își arată recunoștința față de Dumnezeu prin intonarea unui psalm de laudă, conduși fiind de Moise și sora sa, Maria.

Deși evreii ar trebui să fie convinși de faptul că Dumnezeu le purta de grijă, totuși la ivirea primelor probleme, în pustie, aceștia se revoltă împotriva conducătorului lor. Sunt însetați - la indicațiile lui Dumnezeu, Moise aruncă un lemn în apa amară, făcându-o potabilă; sunt înfomețați - la insistențele lui Moise, Dumnezeu revarsă mana cerească¹⁰⁴ și, de fiecare dată ei duc dorul traiului din Egipt. Prepelițele vor constitui, de asemenea, hrana zilnică a evreilor, iar stânca va furniza râvnita apă de băut evreilor aflați la ananghie. Câteodată Filon se dovedește a fi mai mult un teolog decât un filosof, căci ne spune *dacă nu dai crezare acestor lucruri înseamnă că nu ai habar de Dumnezeu și n-ai căutat niciodată să-L cunoști*. Lauda adusă monoteismului inițiat de poporul evreu într-o mare de popoare politeiste se află în antiteză cu mustrarea adusă celor care se închină în fața unor fantezii ciudate și adoră deopotrivă nouitatea.

Se ivește și pericolul războiului, evreii înfruntându-i pe amaleciți, în sudul Canaanului, avându-l în frunte pe Iosua;¹⁰⁵ victoria le revine în urma intervenției proniei divine: atâta timp cât Moise stătea cu brațele ridicate, poporul se avânta în bătălie și învingea; cum oboseau brațele lui Moise și se lăsau, amaleciții reveneau în luptă, recâștigând teren. Entuziasmul de care dă dovadă Filon, contrazice informația oferită de Sfânta Scriptură (dacă în Scriptură aflăm că Aaron și Or au sprijinit brațele lui Moise, folosindu-se de o piatră - *Ieș. 17, 12-13* - Filon afirmă că, printr-o minune, brațele obosite au devenit foarte ușoare și,

¹⁰³ Flavius Josephus afirmă că evreii au poposit la Belsephon (*op. cit., II, XV, 3*).

¹⁰⁴ Pentru Flavius Josephus *mana* vine din interogativul ebraic *man = ce-o fi asta?* (*op. cit., III, I, 6*)

¹⁰⁵ Flavius Josephus îl numește pe Iosua, Iesus (*op. cit., III, I, 9*).

rămânând ridicate, evreii au învins definitiv pe amaleciți). Cu această ocazie, Moise a ridicat un jertfelnic numit *Domnul este scăparea mea* (Ieș. 17, 15).

Cercetarea teritoriului Canaanului, unde aveau să locuiască multă vreme evreii, presupune confruntarea cu diferite probleme, dar pe care, printr-o judecată înțeleaptă, Moise le rezolvă. Și în cazul proorocului Valaam, chemat de regele Balac al moabiților, pentru a blestema poporul lui Dumnezeu ce a fost socotit potrivnic, evreii depășesc cu bine problemele ivite, deși acestea vor cauza moartea a 24.000 de evrei.¹⁰⁶ Proorocia sa se înscrie între profețiile mesianice. Și după ce au fost prădați moabiții, Moise a împărțit prada de război într-un mod înțelept - celor care luptaseră le-a predat-o celor dintâi, deși numărul lor era mult mai mic decât al celorlați iar celor care rămăseseră în tabără - restul; iată o altă ocazie ce demonstrează calitățile sale de conducător și organizator politic-militar, lucru apreciat și de către popor dar și de către Filon: *a fost foarte bine făcută împărțirea prăzii războiului*. O judecată dreaptă are și atunci când seminția lui Ruben și cea a lui Gad cer dreptul promis - pământul nou cucerit; Moise este mâhnit din cauza acestora, considerând că este nedrept ca ceilalți să înfrunte următoarele pericole, în timp ce aceștia se vor odihni și se vor bucura de pace. Moise evidențiază aceeași origine, un singur neam de proveniență, aceleași obiceiuri și egalitatea dintre ei, subliniind unitatea și patriotismul de care ar trebui să fie cuprinși și ceilalți. Autorul încheie prima carte, afirmând cu tărie calitățile de rege, dovedite cu prisosință de Moise, urmând ca în a doua carte să urmărească descrierea rolului de Mare Preot și de legiuitor ale lui Moise, calități care s-au armonizat fără a se contrazice.

Moise a fost în același timp rege (*Deut. 33, 5*), legiuitor, Mare Preot și prooroc, Filon explicând la începutul cărții a doua necesitatea existenței acestor calități îmbinate într-o singură persoană.

Legiuitorul trebuie să posede toate virtuțile și nu oricum, ci neștirbite și complementare în activitatea sa. Pentru Filon, legiuitorul trebuie să aibă dragoste față de oameni și față de dreptate, dar și dragoste de bine și ură față de viciu. Punând în slujba comunității ceea ce este bine și util, legiuitorul poate și trebuie să îndepărteze ceea ce contravine virtuții. Se pare că Moise a avut toate aceste calități, de aceea un alt legiuitor ca el nu a mai existat, *a fost cel mai bun dintre toți legiuitorii din toate timpurile și toate ținuturile, atât la greci cât și la barbari, că legile sale sunt cele mai frumoase și într-adevăr divine*.¹⁰⁷ Aceleași

¹⁰⁶ Flavius Josephus confirmă același număr în *op. cit.*, IV, 12.

¹⁰⁷ Philon din Alexandria, *Viața ...*, p. 143.

aprecieri le găsim și la Iosif Flavius: *a dat cele mai drepte legi și s-a bucurat într-adevăr de asentimenrul lui Dumnezeu ...*¹⁰⁸

Datorită peceții divine, legile lui Moise au rezistat timpurilor, spre deosebire de celelalte legi ale altor popoare. Un alt motiv invocat de Filon este faptul că aceste legi au fost sacralizate, cinstite, nu numai de către poporul ales, ci și de către celelalte popoare din jur. Una dintre legile cu caracter universal a fost considerată cea referitoare la ziua de odihnă.¹⁰⁹

Legile evreilor au fost traduse și pentru elinii din Alexandria, sau, mai precis, pentru evreii din diasporă. Ptolemeu II Philadelphos a dorit să aibă în Biblioteca sa și Legea evreilor, alături de cele aproximativ 700.000 volume. În general, dinastia Ptolemeilor s-a remarcat între celelalte dinastii - fie anterioare, fie posterioare - ca fiind una care a simpatizat populația evreiască. În ceea ce privește traducerea, aceasta s-a bucurat de autoritate atât în rândul evreilor din Alexandria, dar și celelalte părți - devenind o lucrare de referință, cât și în rândul populațiilor *barbare*.

Filon îl numește pe Moise *original* în tot ceea ce a făcut, cu referire specială la opera legislativă. Filon confirmă în lucrarea de față împărțirea Pentateuhului în două părți: o parte istorică, în care-și propune prezentarea evenimentelor în mod cronologic, dar fără a insista asupra lor asemeni unui istoric, și o parte ce tratează despre prescripții și interdicții, în care Moise îndeamnă și încurajează, nu poruncește, încercând să prezinte „ispititor” beneficiile îndeplinirii prescripțiilor. Păcatele nesocotirii prescripțiilor n-au întârziat să apară: pedeapsa apei sau a focului și a culminat cu venirea potopului.

Ca Mare Preot, Moise a fost socotit demn de această chemare. Virtutea ce l-a caracterizat cel mai mult a fost cea a smereniei - ce a bineplăcut lui Dumnezeu, îmbinată, magistral, cu aleasă *dragoste cerească*. Și-a supus trupul sufletului, purificându-se de orice patimă, postind timp de 40 de zile, așa cum avea să facă chiar și Mântuitorul. Proorociile aveau nevoie de o altă hrană, cea a contemplației. A fost inițiat - mai ales pe muntele Sinai - în tainele preoției, în *mistere*, încât arăta la înfățișare mai frumos decât cel îmbuibat de mâncare și băutură. Prin intermediul proorociilor, Dumnezeu avea să-i descopere lui Moise, în cele mai detaliate date, modalitatea construirii Cortului Sfânt nomad. Descrierea amănunțită a Cortului Sfânt ne dovedește faptul că Filon a avut la îndemână traducerea LXX. De asemenea, urmând Scripturii, Filon descrie și Chivotul Legii, cu date referitoare la lungime, lățime, conținut, la Heruvimii

¹⁰⁸ Flavius Josephus, *op. cit.*, II, 163.

¹⁰⁹ Atât Filon (*Viața ...*, p. 145) cât și Iosif Flavius (*op. cit.*, II, 282) au această convingere.

numiți de greci *cunoaștere deplină și știință multă*.¹¹⁰ Precizări se fac și despre altarul tămâierii - *simbolul recunoștinței pe care o datorăm pământului și apei - aceste elemente au primit așadar un loc situat în mijlocul universului*¹¹¹ și despre sfeșnicul cu șapte brațe - principalul simbol evreiesc (menora), ce simbolizează cerul și despre masa cu pâinile punerii înaintea (*lehem ha-panim*), despre altarul de jertfă.

Pentru ca lucrarea sfântă să fie desăvârșită, sunt necesare veșmintele preoțești, lucrate de Bețaleel, după porunca lui Dumnezeu. Și acestea au o bogată încărcătură simbolică pe care Filon o explică astfel: veșmântul, în general, simbolizează universul și elementele constitutive; primul veșmânt, lung până jos, la picioare, de culoare violetă, simbolizează aerul; în dreptul picioarelor, atârână de acest prim veșmânt clopoței (simbolizează armonia pământ-apă), flori brodate (simbolizează pământul roditor) și niște rodii (acestea simbolizează apa¹¹²); deasupra este efodul, un veșmânt ce simbolizează cerul; este împodobit cu smaralde ce simbolizează, fie soarele și luna, fie cele două emisfere. Există și douăsprezece pietre, de culori diferite, ce amintesc de cele 12 triburi iudaice; pe cap se așează un turban ce diferențiază pe Marele Preot, prin măreția sa, de ceilalți oameni.¹¹³

Misiunea sfântă le-a acordat-o lui Aaron și fiilor săi, prin ungere, ținând cont de modelul sfințeniei lor¹¹⁴, nepunând în vorba de punerea în practică a nepotismului. Într-un ceremonial deosebit, Moise unge, cu sânge de berbec, urechea dreaptă a lui Aaron - cea care simbolizează judecătoarea vorbelor; unge degetul cel mare de la mâna dreaptă a lui Aaron, mâna fiind simbolul faptei; unge degetul cel mare de la piciorul drept, piciorul fiind simbolul drumului prin viață. Jertfa mistuită în mod minunat, prin flacăra ivită de nicăieri, dovedește că tot ceremonialul s-a desfășurat conform voinței divine.¹¹⁵ Pentru slujba la Cortul Sfânt a fost aleasă o singură seminție din cele douăsprezece: cea a lui Levi.

¹¹⁰ Sfântul Clement Alexandrinul, *Stromata* V, 35, 6, Migne, P.G. tomul IX, col. 370.

¹¹¹ Filon din Alexandria, *Viața...*, p. 170.

¹¹² *Roiscos*, diminutiv de la *roa - rodie*; Filon confundă cu *roiscos - râușor*, ce derivă de la cuvântul *rous-scurgere*.

¹¹³ Despre Cortul Sfânt, precum și despre altarul jertfelor și despre veșmintele preoțești găsim, pe larg, în *Ieș. 25-29*.

¹¹⁴ Filon atrage atenția asupra faptului că Moise a ales bărbați pentru îndeplinirea misiunii la Cortul Sfânt ținând cont de criteriile sfințeniei și cucerniciei și nu pentru că ar fi avut simpatie față de propria familie, pentru că, spre exemplu, cei doi fii ai săi nu sunt numiți preoți (*Viața...*, p. 182).

¹¹⁵ Filon face o distincție interesantă între focul profan și cel sfânt, primul având o întrebuințare lumească, în timp ce focul sfânt este cel „eterat”, divin. (*Ibidem*, p.187)

Este prezentată și istoria vițelului de aur - „*fabulă egipteană*”¹¹⁶, atunci când Moise s-a urcat pe muntele Sinai. Privilegiul de a vorbi față în față cu Dumnezeu este întrerupt de dezmățul poporului ce a căzut în idolatrie. Îl încearcă două stări contrare: pe de o parte se bucura de privilegiul avut și de faptul că Dumnezeu primise jertfa de rugăciune, pe de altă parte era mâhnit de starea imorală în care căzuse poporul de la poalele muntelui. Seminția leviților se va dovedi curajoasă, răspunzând chemării lui Moise și a lui Dumnezeu, fără a cârti și fără a sta pe gânduri.

Ca un conducător în care nutrea grija față de cele sfinte, Moise se dovedește a fi un judecător drept, consecvent în măsurile sale și conștient că numirea fratelui său, Aaron, ca Mare Preot poate trezi invidie în rândul celorlalte seminții. Judecata Domnului avea să arate celor unsprezece seminții că leviții, cu Aaron în frunte, sunt aleși pentru slujba sfântă (*Num. 17*).

Toiagul ales să reprezinte seminția levitică va aduce rod mult, comparativ cu celelalte toiage, ce nu-și schimbă aspectul. Acest rod-al nucilor-este simbolul sufletului ce slujește virtutea; dar, pentru a atinge starea virtuții, omul trebuie să muncească. Așa cum nuca este învelită într-o scoarță amară, mai întâi, apoi lemnoasă, tot așa omul, pentru a atinge starea virtuții, trebuie să muncească, chiar dacă această muncă este amară și grea (aceasta atrage după sine virtutea).

După ce Filon a descris și acest ultim aspect al preoției lui Moise, urmează descrierea calității sale de prooroc. Este convins-și o mărturisește fără putință de tăgadă - *Moise a fost deopotrivă și cel mai vestit dintre prooroci*.¹¹⁷

De asemenea, Filon întărește faptul că tot ceea ce este scris în Sfânta Scriptură, în Pentateuh, sunt profețiile rostite de el, neavând nici cel mai mic dubiu. Aceste proorocii sunt împărțite de Filon în trei categorii: unele provin de la Dumnezeu, printr-o tălmăcire dată de Moise, altele au constituit răspunsuri date la întrebările puse de Moise și altele au fost rostite chiar de Moise, găsindu-se sub inspirație divină.

Pornind de la un caz izolat, în care un egiptean provenit dintr-o căsătorie mixtă, dintre un egiptean și o evreică, încalcă datinile strămoșești, adoptând idolatria (zeul său era Nilul), Moise formulează un nou articol al codului de legi: „*Cel ce va huli pe Dumnezeu să poarte povara păcatului său. Cel ce va huli numele Domnului să fie omorât*”.

¹¹⁶ La egipteni, taurul Apis era socotit zeu al fecundității.

¹¹⁷ Philon din Alexandria, *Viața ...*, p.197.

Astfel, legile lui Moise au rezistat timpurilor, chiar și în vremea Mântuitorului, care este acuzat, la un moment dat, că nu a păzit ziua de odihnă. Durabilitatea acestor legi dovedesc originea divină a acestora. Moise este o „portavoce” a mesajului dumnezeiesc.

Lucrarea lui Filon, are spre încheiere, o seamă de proorocii, dând exemplu din fiecare fel de proorocie din cele catalogate mai sus, culminând cu ultima profeție rostită fiecărei seminții, în parte. Sfârșitul hărăzit de Dumnezeu pentru Moise a fost unul binecuvântat, aflat din inspirația divină chiar de Moise. Poporul l-a apreciat, pentru că ceremoniile închinare lui au durat o lună de zile. După cum, în introducerea cărții, Filon mărturisește că Scriptura i-a servit drept izvor principal pentru creionarea personajului său, și la sfârșitul lucrării reamintește sursa principală, spunând: „*acestea sunt, potrivit conținutului Sfintelor Scripturi, viața precum și sfârșitul regelui, legiuitorului, Marelui Preot și proorocului care s-a numit Moise.*”

Concluziile operei lui Moise adresate posterității sunt următoarele: combătându-i pe atei, Moise învață că Dumnezeu are o ființare și o existență reală; combătând politeismul, ne învață că Dumnezeu este Unul; combătându-i pe aceia care considerau că lumea este necreată și eternă, Moise ne învață că este creată și efemeră; ne învață că lumea este una, din cauză că și Creatorul este Unul; Dumnezeu își exercită providența pentru binele lumii.

Viața lui Moise datorată lui Filon (cu precădere prima carte a lucrării) este, mai mult sau mai puțin fidelă, o reluare și, în același timp, o interpretare a celei din Sfânta Scriptură în spiritul propriei gândiri și al școlii alexandrine. Filon evidențiază faptul că legile care s-au dat prin Moise, au rămas peste timp și acestea au avut impact puternic în cadrul civilizației popoarelor cu care au intrat în contact.¹¹⁸

Cele patru calități principale ale lui Moise, cea de conducător politic, cea de legiuitor, cea de Mare Preot și cea de prooroc au evidențiat o personalitate completă, dar și complexă, „*cel mai bun dintre toți legiuitorii din toate timpurile și toate ținuturile, atât la greci cât și la barbari*”¹¹⁹, „*neasemuit înțelept, singurul care a băut din vinul curat al înțelepciunii*”¹²⁰, cel „*mare în toate privințele*”¹²¹, salvatorul evreilor până la fixarea lor în țară, cel care i-a adus pe aceștia la credința într-un singur Dumnezeu și cel care a inițiat un sistem al legiuitorilor.

¹¹⁸ Philon D' Alexandrie, *De vita ...*, I, I, 3.

¹¹⁹ Philon din Alexandria, *Viața ...*, p. 143.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 202.

¹²¹ *Ibidem*, pp. 203-204.

Cine altcineva dintre conducătorii evreilor a avut de înfruntat atâtea obstacole, păstrându-și calmul, cumpătarea și luciditatea în momentele cele mai dificile?

Această personalitate monumentală a fost descrisă de un scriitor ce mânuia cu o inteligență scilicet alegoria și arta simbolului; este un bun cunoscător și utilizator al tropilor-figurilor de stil și nu ușor de tradus. Filon reușește să influențeze pe cel mai mare istoric iudeu, Iosif Flaviu, în a cărui operă se observă vădita amprentă filoniană¹²² - cu precădere în ultima operă a sa, *Contra lui Apion*.¹²³

Viața lui Moise, romanul istoric al lui Filon din Alexandria, rămâne reprezentativă pentru iudeul născut și crescut în cultura diasporei.

V. CONEXIUNI PATRISTICE CU PREOCUPĂRILE LUI FILON DESPRE PATRIARHI

Roger Arnaldez mărturisea, într-o lucrare¹²⁴, că „*abundenta literatură care se referă la el - la Filon - și care dă despre el imaginile cele mai contradictorii, lasă impresia descurajantă că nu vom poseda niciodată cheia operei sale*”, referindu-se la conservarea misterului operei sale chiar și astăzi.

Studiul asupra operei filoniene ne ajută, într-o oarecare măsură, să înțelegem corect unele scrieri ale Noului Testament (ale Sfântului Apostol Pavel sau ale Sfântului Apostol Ioan) sau pe cele iudeo-creștine, pentru că foarte multe scrieri ale Noului Testament au fost realizate de către evrei ce au aparținut cultural filonului de gândire elenistică.¹²⁵

Între 11-15 septembrie 1966, la Paris, a avut loc un Colocviu Național¹²⁶ ce a avut în discuție opera și persoana lui Filon, în cadrul Centrului Național al Cercetării Științifice, reunind cei mai distinși cunoscători ai operei filoniene.

Între participanți, amintim pe Roger Arnaldez, profesor la Universitatea din Lyon, Jean Barthelemy, profesor la Universitatea din Fribourg (Suedia),

¹²² Aproximativ 30 de capitole cuprinse în a doua jumătate a Cărții a II-a, în Cartea a III-a și în Cartea a IV-a din *Antichități iudaice*, surprind personalitatea lui Moise, unde se resimte influența lui Filon.

¹²³ Flavius Josephus, *Autobiografie* ..., pp. 145-149.

¹²⁴ M. Roger Arnaldez, *Introduction generale aux oeuvres de Philon d'Alexandrie* în „*De opificio mundi*”, Paris, 1961, p. 17.

¹²⁵ David M. Scholer, *op. cit.*, p. XIII.

¹²⁶ *Philon D'Alexandrie*- Lyon, 11-15 septembre 1966, editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Anatole France, Paris, 1967.

Pierre Boance, profesor la Sorbona, director al Școlii franceze din Roma, Jean Danielou, profesor al Facultății de Teologie Catolică din Paris, Francois Daumas, profesor la Universitatea din Lyon, director al Institutului de Arheologie Orientală din Cairo, Charles Kannengiesser, profesor la Facultățile de Teologie Catolică din Lyon și Paris și lista ar continua, reunind profesori distinși din marile centre universitare ale lumii.

Între temele abordate amintim pe cea referitoare la situația iudaismului alexandrin din Diaspora din timpul lui Filon, pe cea referitoare la câteva aspecte ale retoricii lui Filon; s-a discutat și despre cultura profană a lui Filon; s-a avut în vedere și cosmologia religioasă a lui Filon, ba chiar și punctul comun dintre filosofia lui Filon și învățătura Sfinților Părinți.

Această reuniune a celor mai buni cercetători în materie de „*filonism*”, a făcut să reiasă necesitatea unei mai strânse colaborări între greci și evrei, între filosofi, istorici și filologi, într-o manieră care să urgenteze cercetarea interdisciplinară referitoare la Filon. Comunicarea părintelui Barthelemy a pus problema unei noi editări a textului lui Filon, ba chiar și traducerea unui număr de texte filoniene mai puțin cunoscute (spre exemplu, *Oracolele Sibilene*).

S-a vorbit despre temele diferite și foarte interesante abordate în vasta operă de Filon: despre abolirea proprietății private, suprimarea sclaviei, așa-numitul „*comunism de consum*”, pacifismul, generalizarea muncii manuale.

Jean Danielou, profesor de patrologie la Institutul Catolic din Paris, a scris aici lucrarea *Philon d'Alexandrie*, apărută în 1958, în *Les Temps et les Destins*, lucrare împărțită în șapte capitole. Această lucrare prezintă interes din cauza legăturii existente între Filon și teologia mistică a Sfinților Părinți, care au folosit, în mod cert, scrierile lui Filon, în timpul lor.

În capitolul VII al lucrării se vorbește despre raportul lui Filon cu Noul Testament, cu Sfântul Apostol Pavel, cu Sfântul Apostol Ioan și cu Epistola către Evrei, autorul subliniind că nu poate fi vorba despre o influență directă a lui Filon asupra Noului Testament; această influență se înțelege numai în cadrul iudaismului elenizant care provenea din scrierile lui Filon; influența directă se face simțită mai târziu, în timpul Sfinților Părinți.

Este foarte important de studiat Filon, pentru înțelegerea lexicului și a termenilor și a ideilor din Noul Testament.¹²⁷ De asemenea, este necesară și utilă cunoașterea modului în care Filon exploatează sensurile tradiției iudaice pentru

¹²⁷ Colin Brown, *The New Internațional Dictionary of New Testament Theology*, Grand Rapids, Zondervan, 1975-1978, unde face peste 500 de referiri la Filon.

interpretarea Epistolei către Evrei, spre exemplu¹²⁸. Între Filon și autorul Epistolei către Evrei este o foarte mare apropiere, în ceea ce privește interpretarea tradiției orale grecești și a gândirii iudaice.¹²⁹

Opera lui Filon a strălucit peste veacuri, influențând determinant gândirea patristică, și nu numai. Prin intermediul concepțiilor sale filosofice și teologice, Filon a reușit (deși au fost voci care au susținut contrar) să influențeze gândirea unor Sfinți Părinți, precum cea a Sfântului Clement Alexandrinul - pentru care opera filoniană este un punct de referință fundamental, datorită instrumentelor hermeneutice pe care le furnizează¹³⁰, sau pe cea a scriitorului bisericesc, Origen, care aplică și el sistemul interpretării alegorice, excluzând antropomorfismele.¹³¹ Despre Origen se afirma la un moment dat că, deși ar fi scris o teologie strâns legată de Biblie, aceasta ar prezenta „deficiențe”¹³² datorate influenței exegezei lui Filon. Opera „Despre principii” ar vădi această influență filoniană, care cumulează expresii și noțiuni filosofice; aceste, însă, nu reușesc să schimbe viziunea creștină a autorului.¹³³ Una dintre acuzele aduse lui Origen ar fi aceea că a utilizat interpretarea predominant alegorică a Sfintei Scripturi.¹³⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul a resimțit și el influențele lui Filon; s-a remarcat și o influență asupra cărților scrise în limba aramaică a Cabalei și asupra literaturii sufite (tasawuf - o mișcare de gândire arabă);¹³⁵ și asupra altor scriitori bisericești, care au folosit foarte des lucrările filoniene, iar prin ei, a influențat pe Ambrozie și pe alți Sfinți Părinți ai secolelor următoare.

Sfântul Clement Alexandrinul, în cea mai importantă lucrare a sa, „Covoare”, pune în discuție raportul existent între creștinism și filosofia greacă, între patriarhii Vechiului Testament și filosofii greci; între aceste două categorii nu există un raport de dușmănie, ci de prietenie, de complementaritate. Pedagog spre Hristos - aceasta a fost filosofia - prin reprezentanții ei cei mai importanți -

¹²⁸ R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrew*, Leiden, 1970, p. 14.

¹²⁹ Harold W. Attridge, *The Epistle to the Hebrew: a commentary on the Epistle to the Hebrew*, Hermeneia, Philadelphia, Fortress, 1989, p. 29.

¹³⁰ Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *op. cit.*, p. 296.

¹³¹ Origen, *De Principiis*, IV, 11, Migne P.G., tomul XII, col. 456.

¹³² Idem, *Scrieri alese III*, în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. VIII, trad. de Pr. Prof T. Bodogae, Pr. prof. C. Galeriu. Studiu introductiv și note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 14.

¹³³ *Ibidem*, p. 18.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 26.

¹³⁵ Constantin Daniel, *Philon din Alexandria, membru de seamă al mișcării eseniene din Egipt*, în „*Studii Teologice*”, revista facultăților de teologie din Patriarhia Română, nr. 7-8/1975, p. 602.

pentru gânditorii greci și Vechiul Testament - prin patriarhi - pentru evrei.¹³⁶ Filon este prezent în opera lui Clement Alexandrinul nu atât ca „Filon iudeul” ci, surprinzător, mai ales ca „Filon pitagorianul”.¹³⁷

Faptul că opera lui Filon a fost utilizată de scriitorii creștini greci și latini de la sfârșitul secolului al IV-lea este o certitudine. Dificultatea constă în a cunoaște în ce cazuri Sfinții Părinți au avut contact direct cu opera lui Filon și în ce cazuri are loc un contact prin intermediari.

Sfântul Grigore de Nyssa a cunoscut direct opera lui Filon. Face mențiuni explicite despre Filon, de două ori, în „*Împotriva lui Eunomiu*”, fapt care dovedește că Sfântul Grigorie cunoștea stilul lui Filon utilizat în opera sa. Aceste două citate încearcă să găsească unele formulări ale ereticului Eunomiu în opera lui Filon, demonstrând atât paternitatea evreiască a ideilor lui Eunomiu, cât și asemănarea izbitoare a ideilor acestora (aceasta nu înseamnă o acuză la adresa lui Filon că ar avea idei eretice).¹³⁸

Sfântul Grigorie a utilizat, cu siguranță, opera „*Viața lui Moise*” a lui Filon în prima parte a tratatului său „*Despre viața lui Moise*”, unde rezumă viața lui Moise, dar nu așa cum a făcut Filon, ci în sens istoric. Astfel, îl arată pe Moise retrăgându-se în deșertul Madian, pentru a duce o viață filosofică (19, I, 45), remarca legată de faptul că Yetro, tatăl Seforei, judecă valoarea lui Moise printr-un singur act al acestuia; descrierea rugului aprins, pe care flăcările îl hrănesc ca roua, este, de asemenea, o dependență literară. În episodul rugului care ardea, există și o rază de lumină care vorbește – este Dumnezeu. Descrierea muntelui Sinai, cu aerul care articulează cuvinte și focul care înconjoară muntele; Core și Abidan sunt mistuiți de fulgere.

În această lucrare, Sfântul Grigorie descrie urcușul lui Moise pe muntele Sinai și intrarea lui în întunericul divin pentru a exprima experiența apofatică a transcendenței și a necunoașterii divine dar și pe cea a apropierii și unirii de această experiență, prin curățirea prin asceză și rugăciune a trupului și minții de toate cele sensibile și inteligibile.

Sfântul Grigorie de Nyssa dezvoltă în această lucrare tema teognoziei, a „*întunericului divin*”. Această temă a mai fost abordată și mai înainte, ajungându-se până la Filon. Dar, se pare că lui îi revine meritul de a fi dezvoltat o astfel de temă, moștenită ulterior de Dionisie-Pseudo Areopagitul.

¹³⁶ *Patrologie - manual...*, p. 95.

¹³⁷ Sfântul Clement Alexandrinul, *Stomatele*, I, 31,1; I, 72, 4; I, 152, 2; II, 100, 3, în colecția „*Părinți și Scriitori Bisericești*”, vol. V, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985.

¹³⁸ *Philon D'Alexandrie, Lyon ...*, în capitolul „*Philon et Gregoire de Nysse*”, p. 334.

În acel urcuș pe muntele Sinai către întunericul divin, acesta ajunge să experimenteze necunoscutul: „Cu cât se apropie mai mult de vedere, cu atât mai mult vede că natura divină este nevăzută. Pentru că adevărata cunoaștere a Celui pe care îl caută și adevărata sa vedere constă în aceea de a nu vedea, deoarece El transcende toată cunoașterea fiind despărțit de toate părțile ca de un întuneric”.¹³⁹ Acest text ne descoperă adevăratul sens al întunericului divin și anume transcendența absolută a lui Dumnezeu, în Ființa Sa. Cu cât Moise urcă mai sus pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu, cu atât mai mult acesta simte, într-o formă mai copleșitoare, transcendența naturii divine. Acest urcuș al lui Moise este comparat cu urcușul de pe un munte. Pe acest munte nou, al descoperirii lui Dumnezeu, acel credincios - al doilea Moise, trebuie să fie pur.

Alegoriile filoniene, pe care le găsim la Sfântul Grigorie, au fost reluate de Sfântul Clement Alexandrinul, de Origen și de alții.

Symbolismul băieților și al fetelor îl găsim la Origen și la Metodiul de Olimp pentru a desemna rațiunea și pasiunile. Culoarea albastră a hainei marelui preot simbolizează aerul; Sfântul Grigorie trimite aici la unul dintre predecesorii săi, care este cu siguranță Filon; dar, Origen împrumutase deja acest symbolism. Acest lucru se întâmplă și cu cele patru culori ale pânzei Templului, ca simbol al celor patru elemente primordiale.¹⁴⁰

Învățătura greșită despre existența a două spirite, bun și rău, la naștere, în om a fost împărtășită și de Filon și ulterior condamnată, de aceea nici esenienii nu sunt menționați, nici măcar în literatura rabinică. Nici în Talmud, nici în restul literaturii rabinice nu se vorbește despre Filon Alexandrinul sau despre opera sa sau despre esenieni. De ce? Pentru că esenienii erau socotiți eretici, iar pentru că Filon devenise apologetul lor, „prietenu lor” - cum îl numește Pliniu cel Bătrân în „*Naturalis Historia*” V, 17 - atunci nu s-a menționat niciun nume.¹⁴¹

În secolul al X-lea dHr., un scriitor iudeu, care făcea parte din secta caraită (care respingea literatura rabinică), Iaqub al-Kirkisani, vorbește, în cartea sa „*Istoria sectelor iudaice*” despre esenieni - „oamenii peșterilor”, amintind de opera „*Alexandrinului*”, care nu poate fi decât Filon din Alexandria.¹⁴²

Nu numai asupra corifeilor Școlii din Alexandria și-a exercitat influența, ci și asupra unor exegeți greci din secolul al V-lea din Gaza, cum ar fi asupra lui Procopius, exegetul ce s-a dedicat în special exegezei Sfintelor

¹³⁹ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre viața ...*, p. 112.

¹⁴⁰ *Philon D'Alexandrie*, p. 344.

¹⁴¹ Constantin Daniel, *Esseniens et ...*, p. 353.

¹⁴² M. Black, *The Scrolls and Christian Origins*, London, 1961, p. 11.

Scripturi. Exegezele săvârșite asupra cărților „*Facerea*” și „*Ieșirea*” ar conține material de origine filoniană.¹⁴³

Modelul exegezei lui Filon se regăsește și la Macarie de Magnesia, un misterios scriitor exegetic de la care, se pare, ne-au parvenit câteva fragmente exegetice despre „*Facere*”. Cum anume se regăsește acest model filonian? Exegetul subliniază, de exemplu, semnificația veșmintelor *de piele* cu care Dumnezeu i-a îmbrăcat pe Adam și pe Eva, după păcat (*Fac. 3, 21*), ori acest tip de exegeză se întâlnește, prima dată, la Filon, idee preluată și întâlnită ulterior și la Origen.¹⁴⁴

Concluzii

Cu toate că pregătirea lui Filon a avut amprenta elenistică, totuși, întreaga sa cultură rămâne iudaică.¹⁴⁵ N-a fost un formalist, ci un om al trăirii profunde, dedicat cultului interior.¹⁴⁶

Toate aceste considerente ne întăresc afirmația că opera vastă a lui Filon din Alexandria este un foarte important izvor, nu numai pentru cunoașterea și înțelegerea contextului istoric și religios în care a apărut creștinismul, dar și pentru exegeza biblică vechi-testamentară. Filon își merită supranumele de „*cel mai mare filosof iudeu al perioadei elenistice.*”

BIBLIOGRAFIE

1. *Biblia sau Sfânta Scriptură* - tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002.
2. **Abrudan, Pr. Prof. Dr. Dumitru**, *Filon din Alexandria și însemnătatea sa pentru exegeza biblică vechitestamentară în „Mitropolia Ardealului”*, revista oficială a Bisericii Ortodoxe din Ardeal, nr. 3-4/1985.
3. **Alexandre, Manuel Jr.**, *Rhetorical Argumentation in Filo of Alexandria*, Scholars Press, Atlanta, 1999.

¹⁴³ Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *op. cit.*, p. 377.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 243.

¹⁴⁵ G. Brady, *Philon le Juif*, în „*Dictionnaire de la Theologie Catholique*”, tome XX, premiere partie, Paris, 1933, col. 1439.

¹⁴⁶ H. Lesetre, *Philon* în „*Dictionnaire de la Bible*”, tomul V, premiere partie, Paris, 1912, col. 301.

4. **Amusin, I. D.**, *Manuscrișele de la Marea Moartă*, Moscova, 1961.
5. **Arnaldez, M. Roger**, *Introduction generale aux oeuvres de Philon d'Alexandrie* în „*De opificio mundi*”, Paris, 1961.
6. **Atridge, Harold W.**, *The Epistle to the Hebrew: a commentary on the Epistle to the Hebrew*, Hermeneia, Philadelphia, Fortress, 1989.
7. **Balca, Diac. Prof. Nicolae**, *Istoria Filozofiei Antice*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.
8. **Basarab, Mircea**, *Ermineutică biblică*, Oradea, 1997.
9. **Black, M.**, *The Scrolls and Christian Origins*, London, 1961.
10. **Bohn, Henry G.**, *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus*, translated from the Greek, London, f.a..
11. **Borgen, Peder**, *Philo of Alexandria, an exegete for his time*, E. J. Brill, Leiden, 1997.
12. **Braunstein-Silvestre, Florence și Pepin, Jean-Francois**, *Ghid de cultură generală*, trad. de Roxana Dobrescu, Editura Orizonturi și Editura Lider, București, 1991.
13. **Brehier, Prof. Dr. Emile**, *Philon-Commentaire allegorique des saintes lois apres l'oeuvre des six jours*, text grec, tradus în franceză, Librairie Alphonse Picard et fils, Paris, 1909.
14. **Brown, Colin**, *The New Internațional Dictionary of New Testament Theology*, Grand Rapids, Zondervan, 1975-1978.
15. **Calabi, Francesca**, *Italian studies on Philo of Alexandria*, Brill Academic Publishers Inc., Boston, 2003.
16. **Cazelles, H.**, *Introduction a la Bible. L'Ancien Testament*, Paris, 1973.
17. **Chirilă, Pr. Ion**, *Fragmentarium exegetic filonian*, Editura Limes, Cluj, 2002.
18. *Cronologia Universală*, trad. de Irina Negrea, Editura Lider, București, 1996.
19. **Daniel, Constantin**, *Philon din Alexandria, membru de seamă al mișcării eseniene din Egipt*, în „*Studii Teologice*”, revista facultăților de teologie din Patriarhia Română, nr. 7-8/1975.
20. Idem, *Vederea lui Dumnezeu în Noul Testament și teofaniile esenienilor*, în „*Studii Teologice*”, revista facultăților de teologie din Patriarhia Română, nr. 3-4/1973.
21. Idem, *Esseniens et eunuques* în „*Revue de Qumran*”, nr. 2-3, 1968.
22. Idem, *Gândirea egipteană antică în texte*, Editura Științifică, București, 1974.
23. *Der Brock Haus*, In *Fünfzehn Bänden*, P-R, vol. XI, Neue Stalling GmbH,

- Oldenburg, 1999.
24. *Dictionnaire de la Theologie Catholique*, tomul XII, Paris, 1933.
 25. Idem, tomul XX, Paris, 1933.
 26. *Dictionnaire de la Bible*, tomul V, Paris, 1912.
 27. *Dicționar Enciclopedic*, vol. I, A-C, Editura Enciclopedică, București, 1993.
 28. *Dicționar Enciclopedic*, vol. II, D-G, Editura Enciclopedică, București, 1996.
 29. *Dicționar Român- Ebraic și Ebraic-Român*, Publishing House, Tel-Aviv, 1974.
 30. **Eliade, Mircea, Culianu, Ioan P.**, *Dicționar al religiilor*, trad. din franceză Cezar Baltag, Editura Humanitas, București, 1996.
 31. *Encyclopedia Britannica*, A New Survey of Universal Knowledge, vol. XVII, Chicago, London, Toronto, 1960.
 32. **Fairweather, William**, *Jesus and the Greeks or Early Christianity in the Tideway of Hellenism*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1924.
 33. **Fericitul Ieronim**, *De viris illustribus* II, Migne P.L., tomul XXIII.
 34. Idem, *Epistola LXX 3*, Migne, P.L., tomul XXII.
 35. *Filosofia religioasă a lui Filo*, în Anuarul 1919-1939, Tiparul Tipografiei Diecezane Caransebeș, Caransebeș.
 36. **Flavius, Josephus**, *Antichități iudaice*, vol. II, cărțile XI-XX, Editura Hasefer, București, 2004.
 37. Idem, *Autobiografie și Contra lui Apion*, trad. și note de Ion Acsan, Editura Hasefer, București, 2002.
 38. Idem, *Bellum judaicum*, II, VIII, 11, nr. 158.
 39. <http://www.jsri.ro/old/html%20version/index/no/2/sandufrunză-recenzie2htm>.
 40. **I., Jones**, *Gnosis und spatantike Geist*, II, Gottingen, 1954.
 41. **Lagrange, R. P.**, *Vers le Logos de Saint Jean* în „*Revue biblique*”, 1923.
 42. **Laporte, Jean**, *De Iosepho* în „*Les Oeuvres de Philon D’Alexandrie*”, Editions du Cerf, Paris, 1964.
 43. **Maddalena, Antonio**, *Filone Alessandrino*, Milano, 1978.
 44. **Meredith, Anthony**, *Philo*, în Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright și **Edward Yarnold**, „*The Study of Spirituality*”, New York, Oxford University Press, 1986.
 45. **Moreschini, Claudio, Norelli, Enrico**, *Istoria Letteraturii creștine vechi*

- grecești și latine - *De la Apostolul Pavel la Constantin cel Mare*, vol. I, trad. de Hanibal Stănciulescu și Gabriel Sauciuc, Editura Polirom, București, 2001.
46. Idem, *Istoria Literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. II, trad. de Hanibal Stănciulescu, Editura Polirom, 2004.
47. **Origen**, *De Principiis*, IV, 11, Migne, P.G., tomul XII.
48. Idem, *Omilii, comentarii și adnotări la Geneză*, ediție bilingvă, trad. și note de Adrian Muraru, Polirom, 2006.
49. Idem, *Scrieri alese III*, în colecția „*Părinți și Scriitori Bisericești*”, vol. VIII, trad. de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. C. Galeriu. Studiu introductiv și note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.
50. *Patrologie* - manual pentru uzul studenților, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1956.
51. **Popescu, Pr. Prof. Teodor M.**, *Curs de Istorie bisericească universală*, vol. I.
52. **Popovici, Prof. Eusebiu**, , *Istoria Bisericii Universale*, vol. I.
53. *Philon D'Alexandrie*- Lyon, 11-15 septembre 1966, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Anatole France, Paris, 1967.
54. **Philon D'Alexandrie**, *La migration d'Abraham*, în colecția „*Sources Chretiennes*”, vol. XLVII, introduction, texte critique, traduction et notes par Rene Cadiou, ouvrage publie avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique, Les Editions du Cerf, 29, Paris, 1957.
55. **Philon din Alexandria**, *Scrieri istorice-Contra lui Flaccus, Ambasadă către Gaius, despre viața contemplativă*, trad. și note de Ion Acsan, Editura Hasefer, București, 2005.
56. Idem, *Viața lui Moise*, trad. și note de Ion Acsan, Editura Hasefer, București, 2003.
57. Idem, *Comentariu alegoric al Legilor Sfinte după lucrarea de șase zile*, trad., introducere și note de Zenaída Anamaria Luca, Editura Paideia, București, 2002.
58. **Radice, Roberto and Runia, David T.**, *Philo of Alexandria: an annotated bibliography 1937 – 1986*, E. J. Brill, Leiden, Netherlands, 1992.
59. **Runia, David T.**, *On the creation of the cosmos according to Moses*, by *The Philo of Alexandria Commentary Series*, E. J. Brill, Leiden, 2001.
60. Idem and Keizer, Helena Maria, *Philo of Alexandria: an annotated*

- bibliography 1987 – 1996*, E. J. Brill, Leiden, Netherlands, 2000.
61. Idem, *Philo and the Church Fathers*, E. J. Brill, Leiden, 1995.
 62. **Rus, Prof. Dr. Remus**, *Dicționar Enciclopedic de Literatură Creștină din primul mileniu*, tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Lidia, București, 2003.
 63. **Schenck, Kenneth**, *A brief guide of Philo*, Westminster John Knox Press, Kentucky, 2005.
 64. **Scholer, David M.**, *Foreword an introduction to Philo Judaeus of Alexandria*, în C. D. Yonge, „*The Works of Philo. Complete and Unabridged*”, New Updated Version, Hendrickson Publisher, Peabody, Massachusetts, 1993.
 65. **Sfântul Clement Alexandrinul**, *Stromata*, V, 35, 6, Migne, P.G. tomul IX.
 66. Idem, *Stomatele*, în colecția „*Părinți și Scriitori Bisericești*”, vol. V, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985.
 67. **Sfântul Eusebiu al Cezareei**, *Istoria bisericească* II, XVII, 1; XVIII, 8, Migne, P.G., tomul XX.
 68. **Sfântul Grigorie de Nyssa**, *Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute*, trad., studiu introductiv și comentariu de pr. prof. Ion Buga, Editura Sfântul Gheorghe-Vechi, București, 1995.
 69. **Tarnavschi, Dr. Vasile**, *Arheologia Biblică*, Cernăuți, 1930.
 70. **Williamson, R.**, *Philo and the Epistle to the Hebrew*, Leiden, 1970.
 71. **Winston, David**, *Philo and the Contemplative Life*, în Arthur Green, „*Jewish Spirituality*”, Crossroad, New York, 1986.

III. *TEOLOGIE PATRISTICĂ*

GREGORY OF NAZIANZUS

Pr. dr. John Anthony McGuckin
Columbia University, New York
SUA

Abstract

The first part of this study presents **St. Gregory's place in the history** of the fourth century and the role he played during and after the Second Ecumenical Council of Constantinople in 381

After a brief overview of some biographical data, it is pointed out **the education** acquired which gave him recognition as a "**sophist**" of its age. The last part of this study presents **the philosophical-theological thinking** of the great Cappadocian exemplified by texts of his works.

Keywords: *St. Gregory's place in the history, the education, "sophist" of its age, the philosophical-theological thinking.*

His Place in History

Gregory of Nazianzus (329- 390), described by some of the Renaissance commentators as the 'Christian Demosthenes', is the most well documented of all the early Christian rhetoricians with the exception of Augustine. Like the great African rhetor he leaves his reader copious autobiographical information from which a critical biography can be successfully constructed (McGuckin. 2001a). It was Gregory, indeed, who introduced the genre of Autobiography into Christian letters as a way of making theological enquiry, as well as rhetorically attacking enemies (McGuckin, 2001b), anticipating Augustine's efforts along the same lines by a generation. Accordingly, we have from his pen a host of autobiographical letters, poems, and orations. He also was the first to model, for Christian use, the genre of the Funeral Encomium; taking Greek precedents and reworking them to new moral and eschatological ends. In his Funeral Orations for several of his family members (Orations 7, 8, 18) he gives us a fascinating picture of an extremely well-placed and wealthy provincial family that straddled the era from Constantine to Theodosius the Great, and was actively involved with the court at several instances, particularly under Julian (whom he knew personally) as well as under Valens, whose state visit to Caesarea Gregory helped orchestrate

(alongside Basil the Great), and lastly under Theodosius I, whom he thought was rather dim, but who elevated Gregory to high office, as Archbishop of his imperial capital.

Gregory's tenure was confirmed by the Ecumenical Council of Constantinople in 381, over which he presided following the sudden death of its first chairman Meletius. His inability to control the factions at the Council led to his resignation in the same year, an event which he laboured to justify in his late works (especially his autobiographical poems) in the face of widespread criticism. As a mature writer he sees his life through the lens of that short time when he was at the very centre of Christian thought and politics, that is when he came to Constantinople in 379, immediately after the death of Valens, to reclaim the city (and the Eastern empire) for Nicene Orthodoxy. It was there he gave his finest Orations and effectively set the tone and definition of what would emerge after him as classical Church orthodoxy on subjects such as Christology, Trinitarianism, the understanding of theology as inspired poetry (see: McGuckin, 2005, 193-212), the nature of God as dimly apprehended mystery, the concept of a Christian religious culture, and the philosophical underpinnings of the newly burgeoning ascetical movement in Byzantium. Of all the writers of the earlier period, Gregory of Nazianzus was the one the later Byzantines turned to with most respect for his combination of high style, theological acumen, and philosophical 'sobriety' (especially his poems on the nature of human suffering and the call of the wise man to transcend it). Gregory's extant manuscripts from the Byzantine world are rivalled in extent only by copies of the Bible, suggesting that he was the most widely read of all individual writers in the formative ages of Greek Christianity. The quality of his Greek, its philological purity, and its style of marrying rhetoric with a determined goal of elucidating moral enquiry, remained a source of wonderment for later ages. Although he suffered an overshadowing of reputation in the West, he remained perhaps the most influential of all the Christian patristic theologians for the Greek-speaking world; and there he is still known, evocatively, as 'Gregory the Theologian, putting him into the select company of the 'other divine', St. John the Evangelist. The 5th century translation of Gregory's dogmatic works into Latin by Rufinus of Aquileia and his canonical endorsement by the Council of Chalcedon, also made him a high authority for the early medieval Latin Church. His surviving body of work comprises 44 Orations (one of them repeating an earlier one as a simple epitome), a fascinating dossier of 249 Letters to the local Cappadocian aristocracy and to Christian friends, and a very extensive collection of poetry ranging from small epigrams to voluminous autobiographical and philosophical pieces, which

does not yet have a complete critical edition. It was arranged in the hopelessly vague and anachronistic system of 'Poems Relating to Himself' and 'Poems Relating to Others'. The corpus is collected in volumes 35 through 38 of JP Migne's *Patrologia Graeca*. His Orations have a recently completed critical edition in the *Sources Chrétiennes* series, with Greek text facing the modern French.

A Brief Life

Gregory was born in 329 in the Cappadocian hill estate of Karbala, a large Latifundium of his father's at Arianzum (Guzelyurt in modern Turkey), itself a small village near the provincial town of Nazianzus, to the west of the local capital Caesarea. The family of his mother, Nonna, had been Christian for many generations. His father, Gregory the elder, was converted to Christianity by his wife in 325, prior to their marriage. Gregory describes the conversion as a non-negotiable factor for Nonna's family. Even though his father became the (second) bishop of Nazianzus in 328, building a suitably prestigious marble colonnaded octagonal church to mark the occasion, Gregory often refers to his 'lineage' as being less renowned than that of his mother. He had an elder sister, Gorgonia, who married an army officer, and a younger brother Caesarios whom he loved deeply and upon whose premature death he wrote some heartbreakingly beautiful lines. His Funeral Oration for Gorgonia (Oration 8; Letters 29, & 37-39) is the first literary attempt among Christians to 'canonize' a non-martyred woman, for general emulation.

In 345, aged 16, he followed one year's rhetorical training in Cappadocian Caesarea, after earlier studies with his uncle Amphilokios who was also a rhetorician, and in the following year he left with his brother on a study tour that for him included Palestinian Caesarea and Alexandria. He left his brother in the Egyptian capital studying medicine, while he himself went on to Athens where he stayed, studying rhetoric for the next ten years, until his father cut the allowance and summoned both brothers home. For his early time in the city, Basil the Great and Caesar Julian were his fellow scholars. Cavafy's masterful 'Julian' poems¹ are drawn directly from sardonic accounts Gregory writes of him. At Athens, Gregory studied under the two leading rhetoricians of the day: the pagan Himerios, and the Christian Prohaeresios; but he studiously ignored the Iamblichean Neo-Platonist Priscos to whom Julian had attached himself. The

¹ CP Cavafy. *Collected Poems*. (ed). G Savidis. (trs. E Keeley & P Sherrard). Hogarth Press. London. 1984. pp.113, 89, 91, 103.

theurgically charged paganism of Priscos that so excited Julian, probably being much too flamboyant for his Christian taste. Several of Gregory's Athenian set-pieces are re-used in his later poetry – notably a very fine 'storm at sea' scene² which he recasts so as to have himself in the role of a new Jonah on an angry ocean, though without losing any of the expected Homeric resonances. Also notable is a piece alluding to the (Eleusinian) holy mysteries, and clearly evoking the deification of Triptolemos by Kore and Demeter – except that now it is seamlessly reworked to be the story of how two heavenly maidens (Chastity and Sobriety) come down into a waking dream his scholar's lodgings (long before Proclus was visited by his 'Athenian lady') to initiate him as a celibate Christian *Sophos*.³ In relation to dreams, it is interesting to note how, while rejecting Julian's theurgy as hysterical and daimonic (demonic), he is nevertheless one of the leading Christian fathers to underscore the importance of transcendental dreams as a way for the soul to intimate higher realities (Cox-Miller, 1994; McGuckin, 2001a). Many years later, as archbishop of Constantinople he would make no bones about describing Baptism as the Christian version, and new fulfilment, of the Mystery rites' celebration of divine initiation (Oration 39). It is typical of how all his work, thoroughly motivated by a Christian spirit, was permeated by an elevated sense of classicism. He is almost unique in the ranks of the Christian fathers for this level of cultural openness. One of his favoured axioms was: 'Words in the service of the Word' and it was a true measure of his readiness to use all that could be appropriated from Greek letters in the service of the Christian faith.

His studies at Athens were not only protracted, they were exceptionally fruitful. If one surveys the classical authors mentioned or cited in his writing we find an impressive array (Fleury, 1930). Homer, especially the *Odyssey* is a perennial backdrop to which he often returns in his autobiographical poetry (habitually characterising himself as a wandering Odysseus, crafty in words). He also refers to Anaxilas, Apollonios of Rhodes, Aratos and other poets of the Palatine Anthology, as well as Aristophanes, Aristotle, Callimachos,

² *Poem on His Own Affairs* (De rebus suis) verses. 307-321. JP. Migne (ed). *Patrologia Graeca*. vol. 37. 993-994; *Poem On His Life* (De vita sua). verses. 129- 209. *Patrologia Graeca*. 37. 1038-1039.

³ *A Song of Sadness* (*Carmen lugubre*). *Carmina*. 2.1.45. verses. 191-269. *Patrologia Graeca*. 37. 1367. Celibacy was regarded as a *sine qua non* of the serious pagan sophist. Gregory weaves the older sophistic theme into his understanding of the significance of Christian ascetic practice. For him the monk was the new sophist; just as he regularly called Christian religion: 'Our Philosophy.'

Demosthenes, Diogenes Laertios, Evagoras, Heraclitus, Herodotos, Hesiod, Isocrates, Lucian, Lysias, Philo, Phocylides, Pindar, Plato, Plutarch, Sappho, Simonides, Socrates, Theocritus, Theognis, and Thucydides. His works are a significant source for citations of Sappho, whom he especially adored: not least for her verses on roses (he had a rose garden at home which he loved to tend). His greatest Christian influence is Origen of Alexandria⁴ whose reputation⁵ he was anxious to rescue; and to which end he collaborated with Basil of Caesarea in issuing an edition (the 'best of') of his hero, now known as the *Philocalia of Origen*.⁶ He also collaborated closely with Gregory of Nyssa, and Evagrius of Pontus⁷. Both these younger Christian disciples of his (he probably taught both of them at an early stage in their rhetorical careers) shared his passion for Origen, and recognised, along with him, the need to rehabilitate Origen's damaged reputation in the Church of the fourth century. For Gregory, this repair of Origen's great cosmological and philosophical interpretation of the Christian story of the nature of the soul (fallen from pre-existent bliss into temporal punishment) and its salvation (a new *paideia* from the incarnate Logos that existentially reorders its being away from material corruptibility (*Ptharsia*) towards noetic life (*Zoe*)) was a pressing agenda.

As a rhetorician he had been trained in varieties of philosophical positions. In his Orations, for example, especially the great Five Theologicals (27-31) he takes Christian opponents such as Aetius and Eunomius to task for being too heavily dependent on Aristotelian syllogisms in their method, and too fixated on simple forms of logical propositional argument, not understanding that theology is a science more akin to poetry, and literary interpretation is its subtle means. His preferred mode of argumentation is the Enthymemetic argument; wherein he states the limitations of two possibilities and leaves a door hanging open for the listener to move towards an unstated synthesis. Origen is his real major philosophical inspiration. But by his generation Origen's cosmological scheme of lapsed souls had been generally shunned by Christian intellectuals who, after Athanasius, had increasingly posited a view of Creation *ex nihilo* and who wanted to increase the distance between Christian and Platonic cosmology and

⁴ Though he refers to Athanasius of Alexandria with high praise he does not cite him much.

⁵ It had been severely battered in the 4th century as the Arian party had appealed to several of his *Aporia* in support of their theological arguments for the Son's subordination to the Father.

⁶ English Translation: G Lewis. *The Philocalia of Origen*. T&T Clark. Edinburgh. 1911.

⁷ He possibly taught the young Gregory (Basil's brother) rhetoric; and when he was writing his *Theological Orations* (Orats. 27-31) the Nyssen sent him his deacon Evagrius (a masterly philosopher) to assist him as amanuensis.

psychology. Gregory argues for a subtle moderation of the rejected Origenian thesis that the soul naturally had an aptitude to return to transcendent levels of being. We can discuss this shortly, when we consider his ascetical poetry, where he largely makes the case. The poetry has, historically, been heavily neglected as a source of his doctrine and, accordingly, the range of his thought has been too narrowly construed.

When Gregory returned to Cappadocia after the Arcadian dream of Athens, his father wished him to embark on a rhetorical career. He himself had other ideas, and announced to the old man that he wanted to become a Christian ascetic and retire from public life. Then there began a monumental struggle between father and son, which Gregory, even as an old man himself would still call a bitter 'tyranny.' For Christians at this period the 'call to the desert' was regarded as a legitimate over-rider of parental obedience, but Gregory had two significant problems. The first of these was that he never wanted to abandon civic life and live in the desert. Basil's letters attempting to draw Gregory to Annesos and to share a hard-working monastic life with him, met with thinly disguised ridicule from his old friend (Letters 1-2, and 4-6). He wanted to be a scholarly, gentlemanly, kind of monk-sophist (rhetor-cum-philosopher). The concept did not yet exist among the Christians. It was Gregory's task to invent it. But it was stretching a point, at this period, to regard the Christian ascetic monks (by and large) as 'philosophers' in the commonly accepted sense; although Athanasius in his *Life of Antony* had made that claim with regard to Antony the Great, and there would be an increasing number of genuine philosophers, like Gregory, who would adopt the ascetic life and continue as writers and theologians. The second problem was that he needed his father's blessing, because not only did his father control all the finances, he was also the local bishop, thus able to trump him when it came to what the local church would or would not allow. It was a reluctant Gregory who was (as he tells it) forcibly ordained priest in 361. He took flight straight after to join Basil in his monastery, but hated it there and returned to Nazianzus where he had to give three self-justificatory orations 'On My Flight' to the annoyed community. These turned out to be a masterful apologia concerning the awesome nature of the spiritual governance of others: 'that art of arts and science of sciences'. They were used both by John Chrysostom and Gregory the Great as the basis for standard Christian treatises on ecclesiastical governance⁸.

⁸ Chrysostom's *On the Priesthood* was based upon it; and Gregory the Great's *Pastoral Rule* uses its ideas. Both these treatises became the classic manuals for ecclesiastical governance theory in the Eastern and Western churches.

In 363 Gregory issued an extensive set of *Invectives Against Julian*, provoked especially by Julian's *Edict On The Professors*, by which the Emperor tried to prevent Christians from being involved in teaching classical literature⁹. His work caricaturing Julian¹⁰ ('O Most dim-witted of men!') was the quarry from which most other Christian assessments were taken ever after. After 365 Gregory advised and assisted Basil's ecclesiastical career and his successful election as Archbishop of Caesarea in 370. He was furious at Basil's ingratitude, when he allocated him a tiny bishopric in Sasima, an obscure frontier town ('a place where one could not think for the sound of moaning and the clink of shackles, or even see, for the clouds of dust'). He always suspected Basil had done this as an insult (Letters 48-50), and relations were clouded ever after. In 372 Gregory settled in to assist his Father as auxiliary bishop in Nazianzus but three years later, after his father's death, he told the church that he too was retiring, and left a priest-administrator there while he went off for three years of study in the great monastic centre of St. Thekla's in Seleukia.

While there, he was asked by the leaders of the Nicene movement, Meletius of Antioch, and Eusebius of Samosata, to go to Constantinople after the death of Valens in 379, and use the opportunity to establish a Nicene community. Gregory moved to Constantinople, took charge of a family-owned villa near the cathedral and consecrated it as the *Anastasis* (Resurrection) church. Here he gave a series of distinguished *Orations* ^(27-31: 'The Five Theologicals,') that were to make his historical reputation; establishing the classical Nicene doctrine of God, and refuting the Arian logicians Aetios and Eunomios. The arrival of the new Emperor Theodosius in 380, saw his own elevation to imperial favour, but as ruling bishop he refused to settle scores with sufficient ferocity (in the opinion of his Nicene allies) and formerly supportive factions now wished to get rid of him. On the other hand, when it came to matters of philosophy he refused to compromise on points (such as the *Homoousion* of the Spirit¹¹) which the emperor and his court regarded as sufficiently obscure to be glossed over in the cause of reconciliation. So, from all sides he was regarded as 'difficult', and his

⁹ Since they despised the gods and the philosophy on which it was based, Julian argued, they ought not to be allowed to profit from paid rhetorical positions.

¹⁰ Orations 4 – 5, especially Oration 5.23. which draws Julian as an hysteric. His portrait of Julian caustic but his knowledge was substantive as his brother, Caesarios, was court physician at this time.

¹¹ Gregory is the one who demands that if the Spirit is God he must be credally confessed as consubstantial with the Father and the Son. Even the Council of 381 balked at this, confessing the deity of the Spirit, but carefully fudging the notion of the Spirit's *homoousion*.

resignation amid the growing chaos of the Council of 381, was accepted with relief by Theodosius (Oration 42).

Gregory returned to Cappadocia where he more or less stayed for the last ten years of his life. This time he spent arranging the permanent transfer of 'his' see at Nazianzus (he was furious the local bishops had tried to regularize his absence by appointing another bishop there without his permission, even though Canon Law did not allow the occupation of multiple sees), and in gathering round him a circle of philosopher monks. He produced in this period an extensive body of poetry, especially the great autobiographical poems which are high achievements in both art and history. He also collected his *Orations* for publication, and afterwards they became, for a millennium, the standard dossier of preaching guidance for rhetor-bishops in the Eastern church. He died in 390, aged 61, on his hill farm at Arianzum.

Gregory as Religious Philosopher

Gregory was, as priest and philosopher, deeply concerned with a Christian account of the nature of the First Principle. His concept of God is to an extent shaped politically by the task of articulating for the Nicenes a public defence of their intellectual credibility in the face of the Neo-Arian assault on the illogicality of the affirmation of the deity of the Son while affirming a theology of the divine Monad. Intellectually he took his task further than a simple defence of Nicene Logos theology, for based upon his close reading of Origen, and his own reflections on the wider religious problems of his culture, he took the step of asserting that Logos theology was a subset of Christian Trinitarianism: and that Nicenism could not be understood except as a trinitarian soteriology (doctrine of salvation); just as the unity of God could not be understood without understanding that it was as a triadic unity, in which the deity, and role, of the Spirit of God had to be unambiguously affirmed. Gregory is, then, not only the supreme articulator of the hypostatic relations of the Father and Son, but he also is one of the most influential theoreticians of the Trinity in all Greek patristic writing. In other words his vision of the Supreme Monad is complex and rich. He is seeking to address both common Christians, who embraced Trinitarian acclamations in their liturgical doxologies, as well as sophisticated religious philosophers of his day (those who were aware of the Plotinian program) and this with a view to facilitating the attraction of the literate pagan upper classes into Christianity at the imperial capital, where a large body of thinkers still required convincing of the intellectual respectability of the new religion.

Just before Gregory's time, the Arian crisis had precipitated a crisis in Christian metaphysics regarding the issue of how the Divinity, if sublime and transcendent, could relate directly to his earthly cosmos (the very logic of Incarnationalism). The Arian school solved the problem by the hypothesis that the Unoriginate God related to the world through angelic mediation; chief among whose ranks was the supreme angelic being of the Logos. He was, thus, the medium of creation; not its source. Being originate, a creature of the Father who was alone the Divine Monad, he was a partial revelation of God, but not God *per se*. To ascribe to him the name of God was a honorific and nominal thing, that had occurred in Christian scripture and worship at times: but strictly speaking the Son was not God. To emphasise his difference (heterity) earlier Arian thinkers had used the slogan: 'There was [a time] when he was not.' This principle Aetios and Eunomios now radicalized, so as to insist against their opponents that the Son was different in being to the divine Father (*heteros kata ousian*); which their opponents soon translated as 'completely unlike' (*anhomoios*), one being Unoriginate and Ingenerate, (*agenetos*) the other Originate and Generated (*gennetos*). Because of their central arguments they have often been classed in later histories of Christian doctrine as 'Anhomoian' Arians. They preferred the designation 'heterousians'. Aetios, who had been patronized by Caesar Gallus and later by his brother Julian, wrote a work on the Divine Monad (*The Syntagmation*) in highly syllogistic form, pressing the point that words (especially scriptural ones) revealed essences. On this basis the terms 'Father' and 'Son', semantically revealed the relationship to be one of substantive difference. If the Father was quintessentially the Ingenerate, then the Son, being Generate, was radically separated from the Godhead. Aetios' work was carried on by Eunomios who was resident in Constantinople at the same time as Gregory, and who arranged for personal attacks (both intellectual and physical) on his rival¹².

In response to Arian writings, Gregory crafted a refutation to the effect that words revealed things only according to semantic context. Words such as Father and Son were highly important revelatory signs, but did not reveal essences as much as relations. The different terms thus did not demonstrate different natures (*ousiai*) but different relationships. Far from being proof positive of heterity of nature between one who was Ingenerate by nature (God as *agenetos*) and one who was Generate by nature (the Son as *gennetos* and

¹² Eunomian sympathizers attended Gregory's Orations in Constantinople as hecklers, and on occasions tried to break up the meetings, until Gregory hired some Christian Egyptian sailors from the Constantinopolitan docks to back up his arguments with muscle.

gennema) the divinely-inspired scriptural words gave a revelation witnessing to the closest affinity of Father and Son; a relation understood as limited and natural emanation¹³. If, following the import of the biblical revelation, one asserted a 'natural' relationship between Father and Son, then the semantic context had to be taken seriously. This could mean a grossly material relationship (gods procreating in the manner of the old myths) but, Gregory argues, all men of good sense would rule this out as being inapplicable to the Supreme Deity. He is not simply distancing Christianity from old style polytheism here, but also offsetting the Arian argument that he could not take the scripture seriously when it spoke about fathering and sonship, unless he either accepted a mythological understanding of divine begetting, or the simplest symbolic meaning of the words which taught a superiority and inferiority between the progenitor and the product. If, however, dependent inferiority is invoked in relation to the being of the Son then it would follow that the Son could not be God (*Autotheos, Autogenes*).

Gregory exegeted the highly symbolic analogy of scripture that God fathered Son as connoting neither of the polarized positions the Arians wanted to force him to. And if neither case applied then, he said, 'natural relationship' here must mean a relation 'from out of' the divine nature (*ek tes ousias*). Like an earthly son to a father, the relationship is one in which the nature is the same (shared), the patterns of relations alone introducing differentiation. Gregory thus posed what would be the basis for all Greek Christian Trinitarian thought after him: one single selfsame nature in the deity (not a shared divine substrate, but precisely the same being) personally hypostatized in three discrete ways. This single nature, which is that of the Father, is given to the Son and to the Holy Spirit; who as distinct *hypostases* manifest that single nature by virtue of their relationship with the Father who is its source. This energy of relation (*schesis*) is a divinely mysterious thing, for Gregory, but it conveys the manner in which the divine Monad exists in and of itself, and also the manner in which the deity is perceived and operates within the material world. The important distinction (for all later Christian thought) was thus established that the Immanent Trinity (God as He is *in se*) and the Economic Trinity (God as he works *ad extra*) had to be conceived as indissoluble. Statements about God, for Gregory, can only be derived from the revealed effects of the Trinity. In other words we can know of the Economic Trinity according to its effects in the world (revelation, salvation, sanctification, illumination). This is authentic knowledge of God, even though

¹³ He criticised Platonic emanation theory, from the One to the Many, as indiscriminately posed: 'Messy, like an overflowing bowl.' Oration 29.2.

perfect apprehension of God *in se* is an impossibility for mortal beings¹⁴. Incidentally, the location of the category of relation (*schesis*) as now in the heart of the divine reality (the Supreme God as Triad of *hypostases*) did much to weaken Aristotle's relegation of that category as an incidental accident. Gregory's insistence that the concept of individual subsistent persons (*hypostases*) in dynamic inter-relation (*perichoresis*) was now the core of the religious-philosophical agenda (what emerged as the classical doctrine of the Holy Trinity after him) did much to propel the concept of personhood to the centre of the philosophical stage in the history of later Western thought.

The formal terms of this theological settlement on the ultimate nature of God (one *ousia* and three *hypostases*) had been in Christian vocabulary since the time of Origen; but Gregory's exegesis was radically new. He insisted that the single nature of the deity was not a common substrate: as if Godhead was a set of properties that collectively could be attributed to something or someone; such that, for example, there were three beings who all shared this commonality, and so were all entitled to being called divine (or gods). This was a common confusion of earlier Christian ages when the divine unity was insisted on, so as to sustain Christianity's claim to Monotheism; but the basis of the claim for the divinity of the Son (and Spirit) had not been properly elaborated. The Monarchianism of the second and third century Christian theologians had been unable to clarify the problem of how number could be involved in the singleness of the Monad. Gregory was to provide the definitive post-Nicene answer. The divinity was not a common substrate: it was precisely the deity of the Father. What this meant was that deity is not a nature in the common sense of that term (qualifying attributes), but a personal way of the supreme being's existence: how he is; how he acts.

For Gregory the primary revelation of that (which the Church possessed in its sacred books), was the verb (never the noun) 'Father'. The term 'Father' is the supreme revelatory symbol of God, Gregory says, and not the attribute of being 'Ingenerate' (*Agenetos*) as Aetios and Eunomios had supposed, following the non-biblical philosophic tradition. Accordingly, He is known as God because he fathers his Son. The Son is thus God from God, a natural derivation from the Fatherhood. Because the Father confers his own being on the Son, all that the Son has is of the Father. All that the Son is, *is* the Father, with the single exception of the difference in relation. Gregory defines the *propria*, which

¹⁴ This theology would be developed by the Byzantine Church in a significant distinction: that God's *ousia* remains unknown while his *energeia* are communicated to creatures. The *energeia* are divine, however, thus mortal perception of the transcendent God within this cosmos is possible.

distinguish the otherwise undifferentiated Monad into a Triad, as the particular relations of Father, Son and Holy Spirit. The 'fathering' is the manner in which God the Father acts as *aitia* and *arché* of the Godhead (cause and principle). The Sonship is the manner in which the Son-Logos acts as the *Gennetos* of the Supreme Cause: his Only-Begotten, through whom he made the world and worked its redemption by virtue of using him as the medium of enlightenment and divine grace. The Spirit is the process of the Father's being (McGuckin, 1994); a process which relates the Spirit (beyond speech) to the eternal life of God, and yet also to the Creation, which it 'animates' 'sanctifies' and 'inspires' through the Logos, who made and redeemed it. For this technical description of the Spirit Gregory searched the scripture and elevated John's Gospel (Jn. 15.26) as providing the central term of 'procession' (*ekporeusis*). This *ekporeusis* is the particular way the Spirit relates the *Ousia* of the Father which is given to him, as it is to the Son, to accomplish and perfect sanctification (understood as harmonisation of the principles of existence).

The possession of the selfsame being means that all three are one (in essence). In relation they are threefold and distinct; yet even in their relations, Gregory argues, they are constantly brought back to supreme oneness: for 'Fathering' and 'being Son' is a relationship of unity and of moving together, not a relation of separation. And the Father's procession of the Spirit, is likewise a movement of return, not of distance; because the role of the Spirit is to draw back all creation to the Son, that through the Son all life might be brought to the life-giving presence of the Supreme Good. If the Son and Spirit pull all the cosmos towards God, as the fundamental purpose of their economic actions in the world, all the more do they relate to the Father, mutually, as a mystery of return and union. So, as the root of his trinitarian theology, Gregory argues that the personal being of the Father which all three have as their own (the Father having it as the *arche* of the others, the Son and Spirit having it in relation to the Father) is what makes them one; and equally, the threefold relations that they constitute also make them one (though simultaneously being the root of differentiation by number).

For Gregory numerical differentiation is, therefore, quite different from the concept of separateness. Number, for Gregory's Trinitarian thought, which is never conditioned by time or space, can 'run to consilience', as he puts it, in ways that cannot be imagined in time and space-bound contexts. The hypostatical distinctness of the Triune God is not an introduction of separation, as much as the most acute revelation of intellectual forms of refining the apprehension of the selfsame transcendent being. It had been the notion of the singleness of the

Supreme Being as a dominant Monarchy that had dominated Christian thought before Gregory. The concept of the triad as having the selfsame *ousia* of the Father (not some common ‘stuff’ of deity) but three ways of expressing the Father’s single being, is what he powerfully brings to bear on the subject. But also his other great contribution is the expression of the mysterious manner in which, in the inner life of God, all things run together into union and harmony: how the *hypostases* themselves (the very distinctions we make in the Trinity) are exactly the causes of the energy of divine unity (Oration 29.2) not simply its differentiation. With Gregory, at this moment, relation was put into the category of ontological substantives, no longer accidentals. This process was after him to be known as *perichoresis* theology (the word derives from the term for ‘dancing the round’ and for Christians evoked the harmony of intra-Trinitarian love and harmony). It would forever enliven Christian thought after him, and locate the future development of the concept of personhood in the social and moral contexts.

Gregory came to this view from a deep reflection on the scriptural analogies about God understood as revelatory symbols, but specifically (since the fourth century was above all else the era when interpretation of the scriptures came into widespread crisis among Christians) as that central premise had been mediated to him through Origen of Alexandria’s overarching axiom that the life of God, as the creation discerned it, meant primarily the process whereby God manifested aspects of his being simply in order to draw the world into union with himself (the world’s salvation). The Economic Trinity was revealed. The Immanent Trinity remained hidden, because transcendent. If the Economic Trinity thus manifests the process of union; even more so will the Immanent Trinity demonstrate it. He is able, against the Arians who argued the ‘Father is greater than the Son’ (Jn. 14.28) by nature, to reply that the Father is greater than the Son or Spirit, only in terms of being the Cause and Principle. In all other respects, especially in terms of nature and rank, the Logos and the Father (the Divine Immanent, and the Sublime Transcendent) are but one reality (Jn. 10.30). It was this insight, more than any other single argument, that finally quietened the Arian crisis in Christian philosophy, and stabilised the classical doctrine of the co-equal Tri-unity of the Supreme Monad for the later Church.

However, Gregory was shaped in yet other precise ways by the logicians Aetios and Eunomios, for they had argued, in the *Syntagmation*, and *1st Apology*, respectively, that logic was the primary medium and method of all theology. For them, the scriptural revelatory terms said all that there was to say, and revealed all with perfect clarity to any mind that had been trained in basic logic. A systematic theologian therefore, could say all that there was to say about the deity. Thus if

the Son derived his being as a *gennema*, he was a creature. And the Father was Uncreated as *Agenetos*. Nothing more needed to be said. Gregory argued, against this (both the doctrine and the style of it), that even sacred revelant words were merely partial, obscure, and mysterious. Mystery was not an obfuscation of thought, he believed, but the highest level of human noetic¹⁵ attainment: the level where it strained for the perception of a God whose reality transcended all human materially rooted conceptions. At this highest level of divine apprehension the mind was straining, 'receiving light from light in light' as he often describes it, in a way that was anticipating the soul's necessary transformation in the 'Next Age' when, given more angelic capacities in a higher state of being, it could attain to the vision of God more clearly (McGuckin, 1996). Even in the next age, Gregory warns his readers, the angels cannot apprehend the unfathomable God. In this age, therefore, mortal philosophers need to have some modesty in estimating the scope of their endeavours. Even to speak about material realities is hard enough: to discourse on noetic truth is hazardous indeed. This passage in Oration 28.4 is a deliberate tongue-in-cheek rebuke of Plato's *Timaeus* 28c. He ends Oration 28, which is much concerned with advocating the need for an apophatic style of discourse, with the reminder: 'We have been much engaged here in a great struggle to show that even to contemplate secondary natures is simply too much for human minds to sustain. Much more acute is the problem in regard to the First and Single Nature, not even to mention the All-Transcendent.'¹⁶

For Gregory, theology at the highest level was akin to poetry: an artistic intuition of supreme reality attained only by those who had purified themselves extensively through askesis and learning (Orations 20.12; 39.9; and 40. 5-6). But it was also more redolent of 'fishermen's nets', he says, than philosophical acuity (Oration 28.13). He means by this that it is dependent in humility on the simple 'Apostolic' scriptural utterances (these are the fishermen); and should retain a sober simplicity. The intuition of God was not commonplace in humanity he believed. It was lost irretrievably by those who approached the 'mystery' too sure of themselves; lacking the necessary reverence and awe. He is clearly influenced in this approach by commonalities of the mystery cults of his age; but the grounds of the theology are deeply embedded in the Pauline theology of the New

¹⁵ Using the *Nous* as a term connoting the 'spiritual intellect'; that is the use of intellect at its highest level wherein it could deduce heavenly realities by reference to elevated spiritual eductions from (ascetically refined) material experiences.

¹⁶ The First and Single Nature being the Logos; the All-Transcendent being the Father. Oration 28.30.

Testament too.¹⁷ The large difference between Gregory's position and the usual philosophical reliance on mystery language, however, is that the temporal mission of the Son and the Spirit is to bind the material world in closest bonds to the Godhead. The Incarnation of the Logos, in Christian thought, was a 'step too far' for most religious philosophy in the 4th century. Eunomios, albeit a Christian philosopher himself, was scandalised by it,¹⁸ and for that reason, while he accepted the idea of the Logos' mediation of divine grace to the world, he was compelled to deny the divine status of the Logos. For Gregory, the intimate assumption of the material into the divine process, such as the Incarnation signified (a symbol also of the destiny of transfigured progress from matter to spirit that the Church as the mystical body of the Logos was called to) was the heart and purpose of the Trinity, considered as God's outreach to his world. For Gregory, the doctrine of the Supreme Reality as Trinity, and the notions of the illumination and rescue of the cosmos, are harmonized in one elegant philosophical vision.

In his later years, many commentators have presumed that Gregory fell subject to geriatric depressions. This is largely based on a mis-contextualised reading of his poems on virtue and the human condition, where he reprised a number of classical themes about the futility and corruptibility of human nature¹⁹. He robustly describes human life in all its miseries, as dark and caustic as any Cynic glance at the follies of mortal life ('how long have I to endure this relentless life as a turd-making machine?')²⁰; but he turns his final lines around to the call on suffering mortals to hope in a redemptive power. Using the transitional (and biblical) idea of the soul lying under the heavy hand of God's judgement ('I lie helpless, divine terror has bowed me to the dust') he ends his lament on the catalogue of human sufferings, with an affirmation of the need to live a life of Christian sobriety, poised between the frightening realities of seeing horror with a clear eye, and the grounds of hope that trust in the mercy of the Logos can bestow. It is typical of Gregory, however, that his awareness of the

¹⁷ Romans 11.25; 16.25; Ephesians 1.9; 3.3; 3.9; Colossians 1. 26-27; 2.2; 1 Tim 3.9 & the witty reversal of the mystery discipline of the *arcana*, in 1 Tim. 3.16: 'Great indeed is the mystery of our religion which we proclaim.'

¹⁸ 'God could never possibly come into contact with generation, so as to communicate his own nature to a thing that was generated. God must escape all comparison, or association, with anything that is generated.' Eunomios. *1st Apology*. 9.

¹⁹ Some of the texts have recently been rendered into English: P Gilbert (tr.) *On God and Man: The Theological Poetry of St. Gregory of Nazianzus*. SVS Press. New York. 2001.

²⁰ Poem on the Vileness of the Outer Man. *Carmina* 1.2.15. lines 120-122.

problem of suffering does not blow away like mist as he introduces the theme of faith.

A major theme of this philosophical poetry is that humanity is the 'Third Creation'. It is a primary place in his *opus* where he attempts to shore up the coherence of Christian anthropology after Origen's speculations on the fall of the soul to earth had largely been rejected by Christian thinkers of the fourth century. The First Creation, as Gregory posits it, is that of the Noetic beings (the angels) which is entirely coherent and ontologically consistent. They are possessed of innate instincts for the higher life; and are thus stable and filled with beatitude; illuminated and radiant. The Second Creation is that of the Material orders. It too is coherent and ontologically stable in its own way. Being material, of course, it is transient in a way that noetic life is not. But its transience is not problematic, for its life is renewed in cycles of rebirth, and no aspect of the Second Creation is endowed with the penetrating insight of the Noetic orders so that its enslavement to decay ever becomes obvious or grievous to it. It is the Third Creation which Gregory finds to be incomprehensible: Humanity. In the manner of the Psalmists he questions God in his poems as to why he saddled human kind with such suffering arising from a nature which is a mixture of incompatibles. The Third Creation stands midway between Noetic and Material being. Humanity alone in the cosmos bears the blessing of transcendent imagination, and the spiritual acuity that goes with that, but it also shares the doom of the cycle of material coming-into-being, and material decay, that is characteristic of Second Creation. In Humanity's case the marriage of spiritual intelligence and material corruptibility is a profound ontological suffering, a sorrow that is almost unbearable. In Gregory's anthropological poems of lamentation²¹ he regularly rehearses common Hellenistic tropes about the pain of life: rehearsing the customary three philosophical questions: 'What are you from? What are you now? What are you going to be?' (to which he answers: slime, meat, dust). He argues that the Aristotelian view of a human being coming to a climacteric *telos* that reveals its fundamental *ethos*, is drastically mistaken; for the *ethos* of a person as provided by material empirical scrutiny has to be ultimately one of decay and loss; and to seek, as was commonly the case, to posit the definition of our nature as revealed

²¹See especially *De Animae Suae Calamitatibus Carmen Lugubre*. Carmina 2.1.45. PG. 37. 1353-1378. English version in P Gilbert (2001) pp. 157-169. *Poem on Human Nature*. Carmina. 1.2.14. lines 129-131

in the teleotic moment of our maturity and beauty, is a grave and unsatisfying illusion.

On the other hand, he also takes Platonic theory to task for teaching that the soul is immortal, and will find its beatitude in release from the flesh and its constraints. Everything in human life, Gregory argues, makes it clear that the human *ethos* is not disembodied soul but embodied psychic consciousness. Plato's consideration of human psychic identity, he implies, mistakes Noetic and Psychic being. To resolve this dilemma (the two terms of the Enthymemetic argument he has sketched by his critique of the two great schools) he posits the alternative of Christian faith. This suggests, for Gregory, that the Soul of the righteous human will be transfigured from out of the material order, lifted up from being a psychic entity, into becoming a noetic reality, on a level with the angels. The transfigurative process is directed by the moral, sophic, life of Christian asceticism: the turning away in the core of the being from the death-doomed vagaries of the material order, and the setting of the mind and heart onto higher realities that both promise and fulfil the soul's vocation to a transcendent ontology. His doctrine of angelic metamorphosis was not, in fact, a commonly taught Christian doctrine of his age at all. It is a very moderated form of Origen's conception of the return of the fallen *Psychai* to their ontological origin in the divine Logos (though as now stated stripped of its pre-existence implications); and was supported in the 4th century mainly by his own disciples Gregory of Nyssa and Evagrius of Pontus; the latter who especially develops the ascetical ramifications of the idea, namely that the life of the sage is divine and deifying.

In his long poem on the subject, the *Carmen Lugubre*, Gregory uses the image of himself as a young man standing between two antique 'maidens' who have come to him as heavenly visitors to show him the path to metamorphosis. In his Christian telling of the tale they are the ideal forms of Chastity and Sobriety initiating him into the heavenly life. It is a clear evocation of the Eleusinian Mystery which involved the deification of Triptolemos, poised between Demeter and Kore who burn away his mortal half. The scene formed one of the central panels around the Eleusinian sacred precinct, and is still preserved today in the Athens Archaeological museum, with a life-size copy in the Metropolitan Museum, New York. It is surely a scene Gregory saw for himself in his time at Athens, and which he boldly uses to sketch out this dramatic theory of the deification of the race. It would be a macro-theory of the 'Ascent of Man'

(*Theopoiesis*²²) which would take stronger hold in the Byzantine Christian intellectuals of later centuries, but Gregory certainly paves the way for a transition between the theories of late Second Sophistic on transcendence, and the fifth century patristic re-articulation of the Gospel imperatives. In this he positioned himself as one of the leading Christian sophists of the earlier period. Considering his significant contributions to Christological doctrine (the function of the active soul in the Incarnate Logos), his structuring of the classical Trinitarian theory, his interesting rehabilitation of Origenian anthropology, and not least his pure Hellenistic idiom, Gregory Nazianzen seems to have been unjustly neglected as a major Christian Sophist.

BIBLIOGRAPHY:

1. **P Cox-Miller**, *Dreams in Late Antiquity*. Princeton University Press. Princeton. NJ, 1994.
2. **S. Fleury**, *Héllénisme et Christianisme. Saint Grégoire de Nazianze et son temps*. Paris. 1930.
3. **J A McGuckin**, 'Perceiving Light from Light in Light. The Trinitarian Theology of St. Gregory The Theologian.' *Greek Orthodox Theological Review*. Brookline, Mass. vol. 39. 1-2, 1994, 7-32.
4. Idem, 'The Vision of God in St. Gregory Nazianzen.' *Studia Patristica*. 32. (Ed. E A Livingstone). Peeters, Leuven. 1996. 145-152.
5. Idem, *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*. SVS Press. New York. 2001(a).
6. Idem, *Autobiography as Apologia in St. Gregory Nazianzen*. *Studia Patristica* vol. 37. EJ Yarnold & MF Wiles, (edd). Peeters, Leuven, 2001(b). pp. 160-177.
7. Idem, 'Gregory of Nazianzus: The Rhetorician as Poet.' in: T Hagg & J Bortnes (edd). *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*. Museum Tusulanum Press. Copenhagen. 2005. pp. 193-212.

²²Further see: M Christensen & J Wittung. *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Tradition*. Farleigh Dickenson Univ. Press. Madison. NJ. 2007. especially op. cit. pp.47-67: JR Lenz. 'The Deification of the Philosopher in Ancientreece,' and pp. 95-114, J A McGuckin : 'The Strategic Adaptation of Deification in the Cappadocians'.

**ASPECTE ALE HRISTOLOGIEI NICEENE
OGLINDITE ÎN CREAȚIA IMNOGRAFICĂ
A SFÂNTULUI IOAN DAMASCHIN**

Asist. univ. dr. Valerian MARIAN
Universitatea de Nord, Baia Mare
ROMÂNIA

Abstract

The Church has established the Orthodox teachings regarding the Person of Christ beginning with the First **Ecumenical Council** from **Niceea** (325) and continuing with the Third and the Fourth Ecumenical Councils from Efes (431) and Calcedon (451). The patristical teachings represented at these councils was continued by **Saint John of Damascus'** christological writings, therefore his liturgical **hymns** preserve the purity of **the Orthodox faith**.

The following study highlights a few aspects of the niceean Orthodox **christology** regarding the Son, who is true God, of the same substance with the Father. He became Man, let Himself be crucified and saved us through His Resurrection.

Keywords: *christology, Ecumenical Council, Niceea, Saint John of Damascus, hymn, the Orthodox faith.*

Preliminarii

Biserica Ortodoxă a învățat dintotdeauna că Mântuitorul Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu,¹ a Doua Persoană a Sfintei Treimi, Care, potrivit planului de mântuire a lumii, hotărât în sânul Sfintei Treimi din veșnicie,² a luat și fire omenească, din Sfânta Fecioară Maria, făcându-Se și Fiu al Omului, pentru a

¹ Olivier Clément, *The Roots of Christian Mysticism. Text and commentary*, Translated by Theodore Berkeley, London–Dublin–Edinburgh, Published by New City, The Cromwell Press, 1997, p. 35-36.

² Pr. Conf. Dr. Ioan Tulcan, *Misterul mântuirii în Hristos și în Biserică*, Ediția a II-a, Arad, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, 2004, p.7.

realiza mântuirea neamului omenesc și comuniunea deplină a omului cu Dumnezeu.³

Biserica a formulat învățătura ortodoxă referitoare la Dumnezeu la Mântuitorului nostru Iisus Hristos la Sinodul I Ecumenic (Niceea, 325), împotriva ereziei lui Arie, și la Sinoadele III și IV Ecumenice (Efes, 431; Calcedon, 451), împotriva ereziei lui Nestorie.⁴

Sfântul Ioan Damaschin (675-749) 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 șaptea Sinod. El a folosit doctrina celor șase Sinoade Ecumenice anterioare lui și a contribuit prin opera sa la hotărârile Sinodului al VII-lea Ecumenic.

Învățătura hristologică a Sfântului Ioan Damaschin, cuprinsă atât în operele sale sistematice,⁵ cât și în cele imnografice, se încadrează pe linia gândirii patristice a Sfinților capadocieni, a Sfântului Atanasie cel Mare, a Sfântului Chiril al Alexandriei, a Sfântului Ambrozie, a Sfântului Ilarie, a Sfântului Pseudo-Dionisie Areopagitul, a Sfântului Maxim Mărturisitorul, a Fericitului Augustin și a lui Leonțiu de Bizanț.⁶

După părerea teologului francez Joseph Tixeront, pentru a surprinde toate aspectele învățăturii hristologice dezvoltate în opera damaschiniană, inclusiv în

³ Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran, Pr. Prof. I. Petreună, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Manual pentru Facultățile Teologice, Ediția a II-a, Vol. II, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2004, p. 8.

⁴ Joseph Rickaby, *The Divinity of Christ*, în colecția „Westminster Lectures”, Second Series, Edited by Dr. Francis Aveling, London and Edinburgh, Sands & Company, Oliver and Boyd Printers, 1906, p. 30.

⁵ Principala operă sistematică în care Sfântul Ioan Damaschin își precizează învățătura sa hristologică este *ΕΚΛΟΣΙΣ ΑΚΡΙΒΗΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΠΙΣΤΕΩΣ* („Expunerea exactă a credinței ortodoxe”), Cartea a III-a și primele opt capitole ale Cărții a IV-a fiind dedicate în mod exclusiv Hristologiei. Dar elemente hristologice întâlnim și în lucrările sale polemice precum: *ΚΑΤΑ ΤΗΣ ΑΙΠΕΣΕΩΣ ΤΩΝ ΝΕΣΤΟΡΙΑΝΩΝ* („Împotriva ereziei nestorienilor”), *ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΕΝ ΤΩ ΧΡΙΣΤΩ ΔΥΟ ΘΕΑΗΜΑΤΩΝ* („Despre cele două voințe în Hristos”), *ΠΕΡΙ ΣΥΝΘΕΤΟΥ ΦΥΣΕΩΣ ΚΑΤΑ ΑΚΕΦΑΛΩΝ* („Despre firea compusă contra acefalilor) etc., cf. Joseph Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité Chrétienne*, Troisième édition, vol. III, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1912, p. 495-496.

⁶ Mag. Traian Seviciu, *Hristologia și soteriologia Sfântului Ioan Damaschin, după Canoanele Învierii, Înălțării și Cinzecimii*, în „Ortodoxia”, Revista Patriarhiei Române, Anul XI, nr. 4, Octombrie-Decembrie, 1959, p. 581.

cea imnografică, trebuie să ținem cont și de noțiunile de natură filosofică,⁷ pe care le expune în lucrarea „*Capitole filosofice*” sau „*Dialectica*”.⁸ Aici, Sfântul Ioan definește noțiunea de *ipostas* („*ὑπόστασις*”), pe care o vede ca pe „*o existență în sine*” („*τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ὑφιστάμενόν [...]*”),⁹ precum și pe cea de *neipostaziat* („*ἐνυπόστατον*”), care exprimă o realitate ce nu există în sine, ci care „*apare în ipostasuri: așa, de exemplu, aspectul sau firea oamenilor nu apare într-un ipostas propriu, ci în Petru sau Pavel [...]*”¹⁰ („*ἀλλ' ἐν ταῖς ὑποστάσεσι θεωρούμενον, ὥσπερ τὸ εἶδος ἦγουν ἢ φύσις τῶν ἀνθρώπων ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει οὐ θεωρεῖται ἀλλ' ἐν Πέτρῳ καὶ Παύλῳ [...]*”).¹¹

Imnele hristologice ale Sfântului Ioan Damaschin, culminând cu cele cuprinse în Canonul Învierii,¹² Canon cântat în noaptea de Paști,¹³ oglindesc bucuria întregii creații în fața ridicării ei din starea în care se afla și surprind, în conținutul lor, atât învățătura biblică, cât și cea patristică cu privire la Hristos și Opera Sa de mântuire.¹⁴

„Dumnezeu adevărat”

Forța interioară a Ortodoxiei este credința că Iisus este Dumnezeu.¹⁵ Sfânta Scriptură mărturisește în multe locuri dumnezeirea lui Iisus Hristos ca Fiu

⁷ Joseph Tixeront, *op.cit.*, p. 496.

⁸ Ο ΑΓΙΟΣ ΙΩΑΝΝΟΣ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, *ΚΕΦΑΛΑΙΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΑ / CAPITA PHILOSOPHICA* („*Capitole filosofice*”), în P.G. tomul 94, col. 525-676.

⁹ P.G., tomul 94, col. 616 B.

¹⁰ Trad. de John Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997, p. 165.

¹¹ P.G., tomul 94, col. 616 AB.

¹² Ο ΑΓΙΟΣ ΙΩΑΝΝΟΣ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, *ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ. Εἰς τὴν Κηριακὴν τοῦ Πάσχα / EJUSDEM DAMASCENI. In Dominicam Pascha (Canonul Paștilor)*, în P.G., tomul 96, col. 840-844.

¹³ Ewald Jammers, *Der Kanon des Johannes Damascenus für den Ostersonntag*, Polychronion: Festschrift Franz Dölger zum 75 Geburtstag, Ed. Peter Wirth, Heidelberg: Carl Winter - Universitätsverlag, 1966, p. 275.

¹⁴ André Lossky, *Le canon des matines pascales byzantines. Ses sources bibliques et patristiques*, în „*L'Hymnographie*”, Conférences Saint-Serge XLVIe semaine d'études liturgiques Paris, 29 juin-2 juillet 1999, Éditées par A. M. Triacca et A. Pistoia, Roma, C.L.V. Edizioni Liturgiche, 2000, p. 258.

¹⁵ Î.P.S. Mitropolit Dr. Antonie Plămădeală, *Vocație și misiune creștină în vremea noastră*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Eparhiale, 1984, p. 325.

al lui Dumnezeu,¹⁶ iar Sfânta Tradiție o afirmă chiar înaintea Sinoadelor Ecumenice, prin Simbolul Apostolic,¹⁷ Mărturisirile de credință ale Bisericilor locale (Ierusalim și Cezareea),¹⁸ mărturiile Sfinților Părinți etc.

Primul care a încercat să raționalizeze Taina Sfintei Treimi, „*dar și prima victimă*”¹⁹ a acestei încercări a fost Arie, un preot erudit din Alexandria, care a devenit autorul unei grave erezii hristologice, erezie care a ajuns să-i poarte numele. Acesta, în secolul al IV-lea, și-a expus învățătura sa eretică, negând egalitatea și consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl, susținând că Fiul lui Dumnezeu nu este „*deoființă*” cu Tatăl, ci numai o creatură a Tatălui.²⁰ Sinodul I Ecumenic, convocat la inițiativa Sfântului Împărat Constantin cel Mare,²¹ a condamnat erezia lui Arie și a formulat dogmatic învățătura cu privire la dumnezeirea și consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl,²² stabilind termenii potriviți în definirea raportului dintre Tatăl și Fiul. Astfel, Sinodul a stabilit că Fiul este *din ființa*

¹⁶ Dintre textele scripturistice referitoare la dumnezeirea Fiului amintim: Psalmi 2,7; 109,3; Matei 3,17; 16,16; 26,64; 28,18; Ioan 10,30; 17,5; 20,28; Romani 9,5; I Timotei 3,16; Coloseni 2,9 etc.

¹⁷ Simbolul Apostolic mărturisește „*Credem în Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul și în Iisus Hristos, Fiul Său Cel Unul-Născut, Domnul nostru, Care S-a Întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria, S-a răstignit și S-a îngropat în timpul lui Ponțiu Pilat și a înviat a treia zi din morți [...]*” („Πιστεύω εἰς Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν (τὸν) Υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν Κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ (τῶν) νεκρῶν [...]”), cf. A. Harnack, *The Apostles' Creed*, A translation from an Article in the Third Edition of Herzog's Realencyclopädie by Stewart Means, London, Adam and Charles Black, Printed by R. & R. Clark limited (Edinburgh), 1901, p. 16.

¹⁸ Pr. Lect. George Remete, *Dogmatica Ortodoxă*, Manual pentru Seminariile Teologice, Alba Iulia, Editura Episcopiei Ortodoxe, 1997, p. 216.

¹⁹ Eugène Haag, *Histoire des Dogmes Chrétiens*, 2^e Édition, Seconde partie: *Histoire speciale*, Paris, Libraire-Éditeur Joël Cherbuliez, Tipographie de A.Moulin, 1862, p. 30-31.

²⁰ Dr. J. Gieseler, *A Compendium of Ecclesiastical History*, Translated from the German by Samuel Davidson, Vol. I, în colecția „*Clark's foreign Theological Library*” (Vol. IV), Edinburgh, T. & T. Clark, Robert Tounge Printer, 1854, p. 331.

²¹ Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, *Istoria Bisericească Universală*, Manual pentru Seminariile Teologice, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992, p. 124.

²² Pr. Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*, Vol. II, Iași, Editura Trinitas, 2000, p. 22-23.

Tatălui (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς)²³ și deoființă cu Tatăl (ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ),²⁴ Împăratul decretând hotărârile Sinodului ca lege imperială.²⁵

Sinodul a sintetizat hotărârile sale dogmatice într-un *Simbol de credință*, în opt articole, precizând Dumnezeirea, egalitatea și consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl. Reproducem aici articolul al doilea al acestui Simbol, care precizează:

„Și într-unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, Care din Tatăl S-a născut, Care este de aceeași ființă cu Tatăl. Dumnezeu din Dumnezeu, Lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut iar nu făcut, Cel ce este de o ființă cu Tatăl, prin care toate s-au făcut [...]”²⁶ („Καὶ εἰς ἓνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς. Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ· γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ, δι’ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο [...]”).²⁷

Această învățătură oficială a Bisericii a fost inclusă de Sfântul Ioan Damaschin mai întâi în lucrările sale sistematice și polemice, iar apoi în imnele sale liturgice. În acestea din urmă, Sfântul Ioan Damaschin ni-L înfățișează pe Mântuitorul ca fiind de aceeași ființă cu Tatăl, deci Dumnezeu adevărat. Acest lucru reiese cu evidență din faptul că Sfântul Ioan Îl numește pe Mântuitorul: „Dumnezeu adevărat”²⁸ („Θεὸς ἀληθής”),²⁹ „Dumnezeu”³⁰ („Θεός”),³¹

²³ Dr. Joseph Aschbach, *Allgemeines Kirchen Lexicon oder Alphabetisch geordnete Darstellung des Wissenswürdigsten aus des gesammten Theologie*, Frankfurt a. M., Berlag der Andreäischen Buchhandlung, 1846, p. 323.

²⁴ Dr. Henricus Denzinger, *Enchiridion Symbolorum et Definitionum*, Wirceburgi, Sumptibus Stahelianis, Typis F.E. Thein, 1854, (Cap.IV: Synodi I Nicaenae a. 325 decreta), p. 5.

²⁵ Dr. J. Gieseler, *A Text-Book of Church History*, Translated from the Fourth Revised German Edition by Samuel Davidson, Vol. I (A.D. 1-726), New York, Published by Harper & Brothers, 1868, p. 296-297.

²⁶ Traducerea noastră

²⁷ Dr. Henricus Denzinger, *op.cit.*, p. 5.

²⁸ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Sfinților 33 de Mucenici*, de la Utrenia din 7 Noiembrie, Cântarea a 4-a, în *Mineiul pe Noiembrie*, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2005, p. 96.

²⁹ P. G., tomul 96, col. 841 A.

³⁰ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Paștilor*, de la Utrenia din Duminica Sfintelor Paști, Cântarea a 6-a, în *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, p. 18.

³¹ P. G., tomul 96, col. 841 C.

„Dumnezeul părinților noștri”,³² („τῶν πατέρων Θεός”),³³ „Lumina cea fără de ani”³⁴ („ὁ ἀχρόνον φῶς”),³⁵ „Înțelepciunea și Cuvântul și Puterea lui Dumnezeu”³⁶ („ὦ σοφία καὶ Λόγε τοῦ Θεοῦ, καὶ δύναμις!”),³⁷ „De o ființă cu Tatăl”³⁸ („ὅν κατ’ οὐσίαν, Ἰσὸν τε Πατρὶ”),³⁹ „Dumnezeu în chip omenesc”⁴⁰ („Μιγέντα μορφῇ τῇ βροτησίᾳ, Θεοῦ”),⁴¹ „Dumnezeu-Cuvântul”,⁴² „Lumina cea fără de început”,⁴³ „Dumnezeu în trup”,⁴⁴ „Cuvântul Cel veșnic”,⁴⁵ „Cel fără de început”,⁴⁶ „Cel ce are cerul scaun”⁴⁷ etc.

Învățătura despre dumnezeirea Mântuitorului este cvasi-omniprezentă în imnele liturgice ale Sfântului Ioan. Dintre acestea, vom aminti, spre exemplificare, doar două fragmente:

„...Că din moarte la viață și de pe pământ la cer, **Hristos-Dumnezeu** ne-a trecut pe noi, cei ce cântăm cântare de biruință”.⁴⁸

³² Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Paștilor*, de la Utrenia din Duminica Sfintelor Paști, Irmosul Cântării a 7-a, în *Penticostar...*, p. 20.

³³ P. G., tomul 96, col. 841 C.

³⁴ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Paștilor*, de la Utrenia din Duminica Sfintelor Paști, Cântarea a 7-a, în *Penticostar...*, p. 21.

³⁵ P. G., tomul 96, col. 841 D.

³⁶ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Paștilor*, de la Utrenia din Duminica Sfintelor Paști, Cântarea a 9-a, în *Penticostar...*, p. 22.

³⁷ P. G., tomul 96, col. 844 B.

³⁸ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul al doilea al Nașterii Domnului*, de la Utrenia din 25 Decembrie, Irmosul Cântării I, în *Mineiul pe Decembrie*, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod, Ediția a V-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1975, p. 405.

³⁹ P. G., tomul 96, col. 820 A.

⁴⁰ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul al doilea al Nașterii Domnului*, de la Utrenia din 25 Decembrie, Cântarea I, în *Mineiul pe Decembrie*, p. 405.

⁴¹ P. G., tomul 96, col. 820 A.

⁴² Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Sfinților 33 de Mucenici*, de la Utrenia din 7 Noiembrie, Cântarea a 8-a, în *Mineiul pe Noiembrie*, p. 103.

⁴³ Idem, *Canonul Indictionului*, de la Utrenia din 1 Septembrie, Cântarea I, în *Mineiul pe Septembrie*, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003, p. 14.

⁴⁴ Idem, *Stihira I*, de la Litia Vecerniei din 25 Decembrie, în *Mineiul pe Decembrie*, p. 401.

⁴⁵ Idem, *Canonul Sfintei Mari Mucenițe Tecla*, de la Utrenia din 24 Septembrie, Cântarea I, în *Mineiul pe Septembrie*, p. 364.

⁴⁶ Idem, „Slavă... Și acum...” la „Doamne, strigat-am”, de la Vecernia din 30 Decembrie, în *Mineiul pe Decembrie*, p. 501.

⁴⁷ Idem, „Și acum...” (a Praznicului Nașterii Domnului) la Stihovna Vecerniei din 29 Decembrie, în *Mineiul pe Decembrie*, p. 489.

⁴⁸ Idem, *Canonul Paștilor*, de la Utrenia din Duminica Sfintelor Paști, Irmosul Cântării I, în *Penticostar...*, p. 16.

„Parte bărbătească, ca Cel ce a deschis pântecul fecioresc, fost-a Hristos; iar ca om, Mielușel S-a chemat. Și fără prihană a fost, Paștile noastre, ca Cel ce n-a gustat întinăciune; și ca un Dumnezeu adevărat, desăvârșit S-a numit.”⁴⁹

„De o ființă cu Tatăl”

În primul rând, Sfântul Ioan Damaschin precizează că Fiul lui Dumnezeu sau Logosul este identic cu Tatăl în ceea ce privește Natura sau Ființa, deoarece, *„după cum se vede desăvârșire în toate la Tatăl, tot astfel se vede și la Cuvântul născut din El”*⁵⁰ (*„ὡπερ γὰρ τὸ ἐν ἅπασιν τέλειον ἐπὶ τοῦ Πατρὸς θεωρεῖται, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένου Λόγου θεωρηθήσεται”*).⁵¹ Afirmarea deoființimii Fiului cu Tatăl este mărturia ortodoxă a Sfântului Ioan împotriva arianismului. De aceea, el mărturisește această învățătură atât în operele sale dogmatice, în care Îl numește pe Fiul *„deoființă cu Tatăl”* (*„ὁ ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ”*),⁵² cât și în cele imnografice:

„Pe Cel dorit L-a mărturisit cu preafericit glas Tatăl, pe Care din pântecul L-a născut. Adevărat, zice, Acesta de o fire fiindu-Mi Fiu, luminat a ieșit din neamul omenesc: Cuvânt al Meu viu și om după rânduială”.⁵³

*„...din Fecioară născându-Se, ne-a deschis calea spre ceruri. Pe Cel de o ființă cu Tatăl și cu noi oamenii Îl slăvim”*⁵⁴

Deoființimea Fiului cu Tatăl și cu Sfântul Duh este exprimată imnografic de Sfântul Ioan în Cântarea a 9-a a Canonului Preacuviosului Pavel Tebeul,

⁴⁹ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Paștilor*, de la Utrenia din Duminica Sfintelor Paști, Cântarea a 4-a, în *Penticostar...*, p. 17.

⁵⁰ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Trad. rom. de pr. prof. Dumitru Fecioru, Ediția a III-a, București, Editura Scripta, 1993, Cartea a I-a, Cap. VI, p. 22.

⁵¹ P.G., tomul 94, col. 804 B.

⁵² P.G., tomul 94, col. 984 A.

⁵³ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul al doilea al Botezului Domnului*, de la Utrenia din 6 Ianuarie, Irmosul Cântării a 6-a, în *Mineiul pe Ianuarie*, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997, p. 145.

⁵⁴ Idem, *Canonul al doilea al Nașterii Domnului*, de la Utrenia din 25 Decembrie, Irmosul Cântării I, în *Mineiul pe Decembrie*, p. 405.

cântare închinată Născătoarei de Dumnezeu, unde face referire la veșnicia Persoanelor Sfintei Treimi:

*„Ceea ce ai zămislit pe Hristos, Cel ce este fără de început împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, [...]”*⁵⁵

Așadar, pentru Sfântul Ioan Damaschin, ca de altfel pentru toți Sfinții Părinți anteriori lui, faptul că Fiul este Dumnezeu adevărat și *deoființă* (ὁμοούσιος) cu Tatăl și cu Sfântul Duh se impune cu evidență. În lucrările sale sistematice sfântul vine cu precizări suplimentare, spunând despre Fiul lui Dumnezeu că „era în toate și mai presus de toate, chiar când era în pântecul Sfintei Născătoare de Dumnezeu”⁵⁶ („Ἐν πᾶσι μὲν οὖν καὶ ὑπὲρ τὰ πάντα ἦν καὶ ἐν τῇ γαστρὶ ὑπάρχων τῆς ἁγίας Θεοτόκου”).⁵⁷ De asemenea, în *Canonul Nașterii Domnului*,⁵⁸ evidențiază faptul că, în timpul Nașterii Sale din Fecioara, Cuvântul, Dumnezeu fiind, nu a stricat pecețile fecioriei acesteia:

*„Din rădăcina lui Iesei odrăslind, hotarul firii l-ai depășit, Fecioară; căci tu ai născut pe Cuvântul Tatălui cel fără de ani, precum a binevoit; Care te-a păzit nestrucată, stăpână”*⁵⁹

Sfântul Ioan Damaschin a accentuat aceste elemente cu privire la Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu din Fecioara Maria pentru a preciza, mai în detaliu, adevărul că „...Cel născut din ea este Dumnezeu adevărat, [...]”⁶⁰ („...ὡς γὰρ Θεὸς ἀληθὴς ὁ ἐξ αὐτῆς γεννηθεὶς, [...]”),⁶¹ în vederea apărării învățaturii ortodoxe referitoare la dumnezeirea Cuvântului Întrupat și la calitatea Sfintei Fecioare Maria de Născătoare de Dumnezeu.

⁵⁵ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Preacuviosului Pavel Tebeul*, de la Utrenia din 15 Ianuarie, Cântarea a 9-a, în *Mineiul pe Ianuarie*, p. 245-246.

⁵⁶ Idem, *Dogmatica*, Cartea a III-a, Cap. VII, p. 107.

⁵⁷ P.G. tomul 94, col. 1009 A.

⁵⁸ Ο ΑΓΙΟΣ ΙΩΑΝΝΟΣ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, *IOANNOY TOY ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, ΕΙΣ ΤΗΝ ΘΕΟΓΟΝΙΑΝ / JOANNES DAMASCENI IN THEOGONIAM (Canonul Nașterii Domnului)*, în P.G. tomul 96, col. 817-825.

⁵⁹ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul al doilea al Nașterii Domnului*, de la Utrenia din 25 Decembrie, Cântarea a 4-a, în *Mineiul pe Decembrie*, p. 407.

⁶⁰ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Cartea a III-a, Cap. XII, p. 114.

⁶¹ P.G., tomul 94, col. 1028 B.

„Prin Care toate s-au făcut”

Cuvântul sau Logosul, așa cum am văzut mai sus, este „Dumnezeu adevărat”⁶² („Θεός ἀληθής”)⁶³ iar prin puterea Acestuia (a Logosului), potrivit cuvintelor Scripturii, Dumnezeu a creat lumea („Și a zis Dumnezeu: «Să fie lumină!» Și a fost lumină” Facere 1,3). În acest sens, Mărturisirea de credință niceeană Îl numește Fiul Cel „prin care toate s-au făcut”⁶⁴ („δι’ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο”),⁶⁵ iar Sfântul Ioan Damaschin precizează că „...toate câte le face Tatăl le face prin Fiul Său Unul-Născut”⁶⁶ („...οὕτω λέγομεν τὸν Πατέρα πάντα, ὅσα ποιεῖ, διὰ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ Υἱοῦ ποιεῖν”).⁶⁷ Astfel, în multe dintre creațiile sale iconografice, Sfântul Ioan a surprins ideea că, prin Fiul Său, Dumnezeu a adus toate din neființă întru ființă:

„Hristoase, Dumnezeul nostru, Cel ce întru înțelepciune toate le-ai zidit și din neființă întru ființă le-ai adus, binecuvântează cununa anului [...]”⁶⁸

„Cuvinte al Tatălui cel mai înainte de veci, Cel ce cu înțelepciune toate le-ai lucrat și, cu cuvântul Tău cel atotputernic, toată făptura ai așezat-o, binecuvântează cununa anului bunătații Tale [...]”⁶⁹

„Pe Ziditorul, Cel ce din neființă toate le-a zidit cu înțelepciune negrăită și poartă curgerea vremilor după voia Sa, lăudați-L și preainălțați-L întru toți vecii”⁷⁰

Ca orice altă lucrare a lui Dumnezeu, creația este opera Sfintei Treimi.⁷¹ În acest sens, Sfântul Vasile cel Mare, în lucrarea sa „Despre Duhul Sfânt”, spune că

⁶² Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Paștilor*, de la Utrenia din Duminica Sfințelor Paști, Cântarea a 4-a, în *Penticostar...*, p. 17.

⁶³ P. G., tomul 96, col. 841 A.

⁶⁴ P.S. Episcop Vasile al Oradiei, Pr. Prof. Dumitru Călugăr, Pr. Prof. P. Deheleanu, Pr. Prof. Dumitru Radu, *Carte de învățătură creștină ortodoxă*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978, p. 11.

⁶⁵ Dr. Henricus Denzinger, *op.cit.*, p. 5.

⁶⁶ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Cartea I, Cap. VIII, p. 28.

⁶⁷ P.G., tomul 94, col. 821 A.

⁶⁸ Sfântul Ioan Damaschin, *Stihira a II-a a Indictionului*, la Stihovna Vecerniei din 1 Septembrie, în *Mineiul pe Septembrie*, p. 11.

⁶⁹ *Ibidem*, (*Stihira a IV-a a Indictionului*), p. 12.

⁷⁰ Idem, *Canonul Indictionului*, de la Utrenia din 1 Septembrie, Cântarea a 8-a, în *Mineiul pe Septembrie*, p. 25.

„Tatăl este cauza primă a tuturor celor create; Fiul este cauza cea nemijlocit creatoare; iar Duhul Sfânt este cauza cea îndeplinitoare”⁷² („Ἐν δὲ τῇ τούτων κτίσει ἐνόησόν μοι τὴν προκαταρκτικὴν αἰτίαν τῶν γινομένων, τὸν Πατέρα· τὴν δημιουργικὴν, τὸν Υἱὸν· τὴν τελειωτικὴν, τὸ Πνεῦμα”).⁷³ Astfel, Sfântul Ioan Damaschin, în imnele sale liturgice, ni-L prezintă pe Mântuitorul ca Ziditor al cerului și al pământului:

„**Ziditorul cerului și al pământului în brațe a fost purtat astăzi de sfântul Simeon, bătrânul; că acela întru Duhul Sfânt a zis: acum sunt slobod, că am văzut pe Mântuitorul meu**”.⁷⁴

„Și S-a făcut om”

Întruparea este o Taină, un paradox pentru noi, innografii numindu-o „uimitoare taină”⁷⁵ sau „preaslăvită taină”,⁷⁶ întrucât Fiul lui Dumnezeu, „în chip de negrăit”,⁷⁷ „pentru oameni S-a îmbrăcat în om din Fecioara”.⁷⁸

„**Preaslăvită taină se săvârșește astăzi: firea se înnoiește și Dumnezeu om Se face. Ceea ce era a rămas și ceea ce nu era a luat, nesuferind nici amestecare, nici despărțire**”.⁷⁹

Prin Întrupare – spune Sfântul Ioan Damaschin – Fiul lui Dumnezeu „ceea ce era a rămas”, adică Dumnezeu adevărat, și „ceea ce nu era a luat”, adică trup

⁷¹ Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, Trad. rom. de Lidia și Remus Rus, București, Editura Enciclopedică, 1993, p. 71.

⁷² Trad. la Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran, Pr. Prof. I. Petreună, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Ediția a I-a, Vol. I, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1958, p. 466.

⁷³ P.G., tomul 32, col. 136 AB.

⁷⁴ Sfântul Ioan Damaschin, „Slavă... Și acum...” la „Doamne, strigat-am” de la Vecernia Mare din 2 Februarie, în *Mineiul pe Februarie*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2001, p. 16-17.

⁷⁵ Sfântul Ioan Damaschin, *Stihira I*, la Stihovna Vecerniei din 26 Decembrie, în *Mineiul pe Decembrie*, p. 417.

⁷⁶ Idem, „Și acum...” la Litia Vecerniei din 27 Decembrie, în *Mineiul pe Decembrie*, p. 463.

⁷⁷ Idem, *Canonul Sfintei Mari Mucenițe Tecla*, de la Utrenia din 24 Septembrie, Cântarea a 6-a, în *Mineiul pe Septembrie*, p. 367.

⁷⁸ Idem, *Canonul Sfântului Mucenic Ștefan*, de la Utrenia din 27 Decembrie, Cântarea I, în *Mineiul pe Decembrie*, p. 466.

⁷⁹ Idem, „Și acum...” la Litia Vecerniei din 27 Decembrie, în *Mineiul pe Decembrie*, p. 463.

sau „chip de rob”,⁸⁰ unind, în mod paradoxal, „plinătatea integrală a naturii Sale divine cu nedesăvârșirea, nu mai puțin integrală, a naturii umane căzute”.⁸¹ Însă, Sfântul Ioan face și o precizare deosebit de importantă cu privire la faptul că unirea dumnezeirii cu omenitatea s-a făcut „nesuferind nici amestecare, nici despărțire”; adică, deși Fiul lui Dumnezeu acceptă să devină Om, dumnezeirea Sa rămâne neștirbită.⁸² Astfel, făcându-Se Om, Fiul „S-a coborât spre deșertare”:

„...Cel împreună-veșnic cu Tatăl [...] după bunăvoința și sfatul părintesc **S-a coborât spre deșertare** și S-a sălășluit în pântecul fecioresc, [...]”⁸³

„Vrând să mântuiești pe omul cel rătăcit, **nu ai socotit nevrednicie a Te îmbrăca în chip de rob; [...]**”⁸⁴

Aceasta este ceea ce teologii numesc smerirea, deșertarea sau chenoza Fiului lui Dumnezeu (de la grecescul *ἐκκενύω* – a goli, a deșerta).⁸⁵ Sfântul Ioan Damaschin, în creația sa iconografică, arată că această chenoză s-a făcut din marea Sa iubire de oameni și, de asemenea, de bunăvoie:

„...Că Acela, **cu iubirea de oameni, trup pentru noi din Fecioară a luat, vrând să mântuiască pe om**”⁸⁶

„Întocmai la chip cu oamenii venit-ai, **de voie luând trup din Fecioara, Doamne; [...]**”⁸⁷

⁸⁰ Filipeni 2,7; Sfântul Ioan Damaschin, *Stihira a IV-a*, la „Doamne, strigat-am” de la Vecernia din 6 Ianuarie, în *Mineiul pe Ianuarie*, p. 122.

⁸¹ Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 140.

⁸² Magist. Coman R. Stan, *Consecințele unirii ipostatice în iconografia Bisericii Ortodoxe*, în „*Orthodoxia*”, Revista Patriarhiei Române, Anul X, nr. 1, Ianuarie-Martie, 1958, p. 93.

⁸³ Sfântul Ioan Damaschin, „*Slavă...*”, la Litia din 25 Martie (dacă este sâmbătă sau duminică), în *Mineiul pe Martie*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2001, p. 191.

⁸⁴ Idem, *Stihira a IV-a*, la „Doamne, strigat-am” de la Vecernia din 6 Ianuarie, în *Mineiul pe Ianuarie*, p. 122.

⁸⁵ 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. 280, col.II.

⁸⁶ Sfântul Ioan Damaschin, „*Slavă... Și acum...*” la Stihovna Vecerniei Mari din 8 Noiembrie, în *Mineiul pe Noiembrie*, p. 114.

⁸⁷ Idem, *Canonul al doilea al Nașterii Domnului*, de la Utrenia din 25 Decembrie, Cântarea a 4-a, în *Mineiul pe Decembrie*, p. 407.

Într-adevăr, chenoza Fiului este reală, întrucât „*Fiul lui Dumnezeu Se face Fiu al omului*”,⁸⁸ ea petrecându-se sub aspectul smereniei, după cum se exprimă Sfântul Ioan Damaschin în imnele sale liturgice, ca de exemplu:

„*În peșteră lumească, Stăpânul pentru noi a intrat, cu chip smerit; [...]*”⁸⁹

„*Doamne, venit-ai în Betleem, și în peșteră Te-ai sălășluit, Cel ce ai cerul scaun; în iesle ai fost culcat, Cel ce ești înconjurat de oști îngerești; împreună cu păstorii Te-ai smerit, ca să mântuiești neamul nostru, ca un milostiv, slavă Ție!*”⁹⁰

„*Apele Iordanului Te-au primit pe Tine, Izvorul; [...]* **plecatu-Și-a creștetul Cel ce a plecat cerurile; [...]**”⁹¹

Chenoza Fiului, sub aspectul smereniei, al renunțării, poate fi observată și în expresii precum: „*Dumnezeu, printre oameni*”,⁹² „*Cel nevăzut Se vede*”,⁹³ „*Cel ce este se face ceea ce nu era*”,⁹⁴ „*Cel neîncăput este încăput*”,⁹⁵ „*Cel fără de ani, sub ani!*”⁹⁶ etc.

Mântuitorul, deși ia chip de rob, rămâne în continuare Dumnezeu, iar, prin sărăcirea Lui, după cum ne încredințează Sfântul Apostol Pavel, ne îmbogățește pe noi toți: „*Căci cunoașteți harul Domnului nostru Iisus Hristos, că El, bogat fiind, pentru voi a sărăcit, ca voi cu sărăcia Lui să vă îmbogățiți*” (II Corinteni 8,9). Aceasta este și mărturisirea Sfântului Ioan Damaschin, exprimată imnografic astfel:

⁸⁸ Sfântul Ioan Damaschin, *Stihira a III-a*, la Stihovna Vecerniei din 26 Decembrie, în *Mineiul pe Decembrie*, p. 417.

⁸⁹ Idem, *Canonul Sfântului Mucenic Ștefan*, de la Utrenia din 27 Decembrie, Cântarea a 3-a, în *Mineiul pe Decembrie*, p. 467.

⁹⁰ Idem, „*Și acum...*” (a Praznicului Nașterii Domnului), la Stihovna Vecerniei din 29 Decembrie, în *Mineiul pe Decembrie*, p. 489.

⁹¹ Idem, *Stihira a III-a*, la „*Doamne, strigat-am*” de la Vecernia din 6 Ianuarie, în *Mineiul pe Ianuarie*, p. 122.

⁹² Idem, „*Slavă...*”, la Litia din 25 Martie (dacă este sâmbătă sau duminică), în *Mineiul pe Martie*, p. 191.

⁹³ Idem, „*Și acum...*”, la Laudele Utreniei din 27 Decembrie, în *Mineiul pe Decembrie*, p. 476.

⁹⁴ Idem, „*Slavă... Și acum...*”, la Laudele Utreniei din 28 Decembrie, în *Mineiul pe Decembrie*, p. 486.

⁹⁵ Idem, „*Slavă... Și acum...*” la „*Doamne, strigat-am*” de la Vecernia din 30 Decembrie, în *Mineiul pe Decembrie*, p. 501.

⁹⁶ Idem, „*Slavă...*”, la Litia din 25 Martie (dacă este sâmbătă sau duminică), în *Mineiul pe Martie*, p. 191.

„Pe cel potrivit oamenilor, Hristoase, întrupându-Te, amarnic l-ai rușinat. Și **bogăție de îndumnezeire** ne-ai adus nouă, celor ce nădăjduim, care am căzut de sus în întuneric”.⁹⁷

Și S-a răstignit și a înviat

În spiritualitatea răsăriteană răstignirea poartă în ea „marea lumină a Învierii”.⁹⁸ De aceea, deși pune accentul pe biruirea morții prin înviere, teologia răsăriteană nu separă niciodată Învierea lui Hristos de moartea Sa pe Cruce.⁹⁹ De fapt, toate evenimentele iconomiei mântuirii sunt într-o interdependență și continuitate evidentă, întrucât, prin Întruparea, moartea și, în mod deplin, prin Învierea Sa, Hristos S-a făcut „începător al mântuirii”¹⁰⁰ noastre.

Moartea pe Cruce și Învierea Mântuitorului sunt două evenimente inseparabile, întrucât Hristos S-a răstignit pentru mântuirea noastră, aducându-Se jertfă Tatălui („Căci v-am dat, întâi de toate, ceea ce și eu am primit, că Hristos a murit pentru păcatele noastre după Scripturi” I Corinteni 15,3), și a înviat din morți, făcându-Se începătură a învierii celor adormiți („Dar acum Hristos a înviat din morți, fiind începătură (a învierii) celor adormiți” I Corinteni 15,20). Legătura indisolubilă ce există între Cruce și Înviere i-a făcut pe unii teologi să vorbească chiar de o „Cruce a Învierii”.¹⁰¹

Imnele liturgice ale Sfântului Ioan vorbesc despre „răstignirea cea de bunăvoie” a lui Hristos pentru mântuirea oamenilor și despre sângele lui Hristos prin care ne-a răscumpărat spre mântuire:

„Hristoase, Dumnezeu nostru, Cel ce ai primit răstignirea cea de bunăvoie, spre învierea cea de obște a neamului omenesc, [...]”.¹⁰²

„...păzește pe **poporul Tău** acesta, pe care l-ai câștigat cu scump sângele Tău; [...]”.¹⁰³

⁹⁷ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul al doilea al Nașterii Domnului*, de la Utrenia din 25 Decembrie, Cântarea a 7-a, în *Mineiul pe Decembrie*, p. 410.

⁹⁸ 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. 44.

⁹⁹ Adrian Gh. Paul, *Semnificația morții și a învierii noastre în Hristos*, Cluj-Napoca, Editura Mega, Editura Argonaut, 2005, p. 26.

¹⁰⁰ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Indictionului*, de la Utrenia din 1 Septembrie, Cântarea a 8-a, în *Mineiul pe Septembrie*, p. 25.

¹⁰¹ Ierom. Daniil de la Rarău, *op.cit.*, p. 144.

¹⁰² Sfântul Ioan Damaschin, „Și acum...”, la Laudele Utreniei din 13 Septembrie, în *Mineiul pe Septembrie*, p. 186.

„Astăzi **Biserica** cea din păgâni se înnoiește, cu sângele cel scump ce a izvorât din coasta Celui ce S-a întrupat [...]”¹⁰⁴

Mântuitorul, răstignindu-Se pe Cruce¹⁰⁵ și biruind moartea prin Înviere, a transformat Crucea în mijloc al mântuirii noastre, ea devenind, în același timp, semnul lui Hristos, ce se va arăta pe cer la a doua Sa venire.¹⁰⁶

Jertfa și Crucea Mântuitorului sunt calea care duce către Înviere,¹⁰⁷ întrucât prin Jertfa Sa pe Cruce Hristos Se oferă și ne oferă în același timp pe noi jertfă bineplăcută Tatălui, iar Tatăl „L-a preînălțat și I-a dăruit Lui nume, care este mai presus de orice nume; ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pământești și al celor de dedesubt” (Filipeni 2,9-10).

„În adevăr după cruce urmează Învierea”¹⁰⁸ („Ἐπεται γὰρ τῷ σταυρῷ ἡ ἀνάστασις”)¹⁰⁹ spune Sfântul Ioan Damaschin, iar Canonul său pascal se deschide cu exprimarea nemărginitei bucurii a Bisericii în fața Învierii:

„**Ziua învierii, popoare, să ne luminăm! Paștile Domnului, Paștile! Că din moarte la viață și de pe pământ la cer, Hristos-Dumnezeu ne-a trecut pe noi, cei ce cântăm cântare de biruință**”¹¹⁰

¹⁰³ Sfântul Ioan Damaschin, *Canon*, după Rugăciunea Amvonului de la Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, de vineri seara din prima săptămână a Postului Mare, în *Triod – care cuprinde slujbele bisericesti de la Duminica Vameșului și a Fariseului până la Sfânta Înviere*, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2000, p. 191.

¹⁰⁴ Idem, *Stihira a VI-a*, la Laudele de la Utrenia din 13 Septembrie, în *Mineiul pe Septembrie*, p. 186.

¹⁰⁵ Biserica apuseană pune un mare accent pe rolul Crucii în realizarea mântuirii omului, teologii romano-catolici contemporani considerând moartea lui Hristos pe Cruce ca fiind centrul Răscumpărării. De altfel, deviza unui ordin călugăresc apusean (*Chartreuzi*) este „*Stat crux dum volvitur orbis*” („Crucea stă, pe când universul se năruie”), cf. Ierom. Daniil de la Rarău, *op.cit.*, p. 23.

¹⁰⁶ Ca semn a lui Hristos – Fiul Omului –, Crucea se va arăta pe cer la a doua Sa venire, potrivit cuvintelor Scripturii: „*Atunci se va arăta pe cer semnul Fiului Omului și vor plânge toate neamurile pământului și vor vedea pe Fiul Omului venind pe norii cerului, cu putere și cu slavă multă*” (Matei 24,30).

¹⁰⁷ Moartea Mântuitorului cuprinde în ea începutul Învierii, dar, în același timp, în starea Lui de Înviere există o anume prezență a Crucii. Crucea și Învierea lui Hristos sunt un paradox, căci se succed și se cuprind una în cealaltă, deși se contrazic., cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Legătura interioară dintre moartea și Învierea Domnului*, în „*Studii Teologice*”, Revista Institutelor Teologice din Patriarhia Română, Seria a II-a, Anul VIII, nr. 5-6, Mai-Iunie, 1956, p. 275.

¹⁰⁸ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Cartea a IV-a, Cap. XI, p. 160.

¹⁰⁹ P.G., tomul 94, col. 1132 A.

Primele cuvinte ale Irmosului cheamă pe toți oamenii să se bucure de Învierea Domnului („*Schimbă-ai plângerea mea întru bucurie, [...]*” Psalmi 29,11), deoarece prin Învierea Sa din morți, Hristos ne *trece*¹¹¹ de la moarte la viață.¹¹² De altfel, însăși termenul „*Paști*”, de la grecescul *τὸ Πάσχα*,¹¹³ – „*în vechiul grai evreiesc însemnează trecere*”.¹¹⁴ Dar nu numai oamenii sunt chemați la bucuria Învierii, ci întreaga creație, atât cea văzută, cât și cea nevăzută, deoarece, din momentul în care moartea a fost învinsă de Hristos, Învierea a devenit o lege universală pentru întreaga lume creată.¹¹⁵ De aceea, pentru întreg cosmosul, Hristos este „*Bucuria cea veșnică*”:

*„Cerurile după cuviință să se veselească și pământul să se bucure.
Și să prăznuiască toată lumea cea văzută și cea nevăzută; că a înviat
Hristos, Bucuria cea veșnică”*¹¹⁶

Pentru Sfântul Ioan Damaschin Învierea lui Hristos înseamnă o afirmare puternică, de nezdruccinat, a vieții în fața morții, moartea fiind biruită prin Înviere:

¹¹⁰ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Paștilor*, de la Utrenia din Duminica Sfintelor Paști, Irmosul Cântării I, în *Penticostar...*, p. 16.

¹¹¹ Apare aici așa numita temă a „*trecerii*”, întrucât Irmosul Cântării I este inspirat din *Cântarea* de mulțumire a lui Moise și a surorii sale Miriam după trecerea poporului Israel prin Marea Roșie (Ieșire 15,1-19). Cântarea lui Moise exprimă bucuria victoriei asupra lui Faraon și a armatelor sale, iar Irmosul Cântării I a Canonului pascal surprinde bucuria întregii creații în fața victoriei lui Hristos asupra morții. Cu toate că nu întâlnim similitudini de natură textuală, tema „*trecerii*” este caracteristică ambelor imne. Cântarea lui Moise subliniază trecerea poporului ales de către Dumnezeu din robie la libertate, iar Irmosul Cântării I afirmă faptul că prin Învierea Sa „*Hristos-Dumnezeu ne-a trecut pe noi*”, „*din moarte la viață*”, din robia păcatului la libertatea vieții veșnice, cf. André Lossky, *op.cit.*, p. 259-260.

¹¹² „*Trecerea de la moarte la viață*” este, de fapt, laitmotivul care străbate imnele perioadei Penticostarului. Ea este ideea centrală atât a credinței Bisericii, cât și a fiecărui credincios în parte, cf. Pr. Prof. Vasile Ignătescu, *Penticostarul în viața duhovnicească a Bisericii Ortodoxe*, în „*Mitropolia Moldovei și Sucevei*”, Revista Oficială a Arhiepiscopiei Iașilor și a Episcopiei Romanului și Hușilor, Anul XXXVI, nr.5-6, Mai-Iunie, 1960, p. 329.

¹¹³ E.A. Sophocles, *op.cit.*, p. 470, col.II.

¹¹⁴ *Sinaxar* în Sfânta și Marea Duminică a Paștilor, în *Penticostar...*, p. 19.

¹¹⁵ Vladimir Lossky, *op.cit.*, p. 167.

¹¹⁶ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Paștilor*, de la Utrenia din Duminica Sfintelor Paști, Cântarea I, în *Penticostar...*, p. 16.

„Prăznuim *omorârea morții, sfărâmarea iadului și începătura altei vieți, veșnice; [...]*”¹¹⁷

Învierea este biruința deplină a lui Hristos asupra păcatului și a morții, în ea preamărindu-se „*omorârea morții, sfărâmarea iadului*” și începutul unei „*alte vieți, veșnice*”. Prin toate acestea Hristos ne arată că nu moartea are ultimul cuvânt, ci viața.¹¹⁸ Hristos devine „*începător al mântuirii*” noastre¹¹⁹, întrucât prin ființa Sa, pnevmatizată și transfigurată de puterea Duhului Sfânt prin voia și lucrarea Tatălui, ne transformă în cetățeni potențiali ai Împărăției lui Dumnezeu, făcându-ne posibilă accesarea spre o altă viață, viața veșnică.

La fel cum nu putem înțelege Taina Treimii dacă nu suntem pătrunși de Lumina credinței, tot astfel nu vom putea pricepe nici bucuria Învierii, dacă conștiința noastră nu se transfigurează. Înțelegerea noastră trebuie susținută de o ritmică a credinței pentru a putea vedea strălucind pe Hristos în „*neapropiata lumină a Învierii*”. Acesta este și sensul în care Sfântul Ioan Damaschin a scris următorul imn al Canonului pascal:

„*Să ne curățim simțirile și să vedem pe Hristos strălucind cu neapropiata lumină a Învierii. Și, cântându-I cântare de biruință, luminat să-L auzim zicând: Bucurați-vă*”¹²⁰

Mântuitorul învie cu Trupul Său real, înviat, după cum ne spune Sfântul Ioan Damaschin: „*Lumina cea fără de ani, din mormânt, cu trupul, tuturor a strălucit*”¹²¹ („*ἐν ἧ τὸ ἄχρονον φῶς ἐκ τάφου σωματικῶς πᾶσιν ἐπέλαμψεν*”),¹²² un Trup „*strălucind cu neapropiata lumină a Învierii*”, deoarece era „*cu totul copleșit de spirit*”.¹²³ Lumina aceasta, a trupului Domnului înviat, este transmisă și oamenilor, care devin, la rândul lor, „*făclii de Dumnezeu luminate*”:

„*Ridică împrejur ochii tăi, Sioane, și vezi. Că iată, au venit la tine fiii tăi, ca niște făclii de Dumnezeu luminate, de la apus și de la*

¹¹⁷ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Paștilor*, de la Utrenia din Duminica Sfintelor Paști, Cântarea a 7-a, în *Penticostar...*, p. 20-21.

¹¹⁸ Pr. Dr. Valer Bel, *Dogmă și propovăduire*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1994, p. 95.

¹¹⁹ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Indictionului*, de la Utrenia din 1 Septembrie, Cântarea a 8-a, în *Mineiul pe Septembrie*, p. 25.

¹²⁰ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Paștilor*, de la Utrenia din Duminica Sfintelor Paști, Cântarea I, în *Penticostar...*, p. 16.

¹²¹ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Paștilor*, de la Utrenia din Duminica Sfintelor Paști, Cântarea a 7-a, în *Penticostar...*, p. 21.

¹²² P.G., tomul 96, col. 841 D.

¹²³ Magist. Coman R. Stan, *op.cit.*, p. 100.

*miazănoapte, și de la mare și de la răsărit, întru tine binecuvântând pe Hristos în veci*¹²⁴

Însuși Mântuitorul a spus despre Sine: „*Eu, Lumină am venit în lume, ca tot cel ce crede în Mine să nu rămână în întuneric*” (Ioan 12,46). De aceea, Sfântul Ioan Damaschin Îi atribuie apelativul de *Soare al dreptății*: „...din mormânt a strălucit nouă, frumos, *Soarele dreptății* [...]”¹²⁵ („...Καὶ αὐθις ἐκ τοῦ τάφου ὠραῖος δικαιοσύνης ἡμῖν ἐλαμψεν ἥλιος [...]”)¹²⁶ și „...să vedem pe Hristos, *Soarele dreptății, tuturor viață răsărind* [...]”¹²⁷ („...καὶ Χριστὸν ὁψώμεθα, δικαιοσύνης ἥλιον, πᾶσι ζωὴν ἀνατέλλοντα [...]”).¹²⁸ Hristos este, într-adevăr, „*Soarele dreptății*”, întrucât Se „*îmbracă cu lumina ca și cu o haină*”:

„Haină luminoasă dă-mi mie, Cel ce Te îmbraci cu lumina ca și cu o haină, Mult-milostive Hristoase, Dumnezeu nostru”.¹²⁹

Fiind „*Soarele dreptății*”, prin Învierea Sa, Hristos a umplut toate de lumină și, dintr-o dată, toate au primit un sens,¹³⁰ încât Sfântul Ioan Damaschin exclamă:

*„Acum toate s-au umplut de lumină: și cerul și pământul și cele de dedesubt. Deci să prăznuiască toată făptura Învierea lui Hristos, întru Care s-a întărit”*¹³¹

Înviind din morți, Hristos S-a făcut începătură a învierii noastre (I Corinteni 15,20). Înviind El, și noi vom învia: „*Pentru că de credem că Iisus a murit și a înviat, tot așa (credem) că Dumnezeu, pe cei adormiți întru Iisus, îi va aduce împreună cu El*” (I Tesaloniceni 4,14). Prin Învierea Sa din morți, Hristos a

¹²⁴ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Paștilor*, de la Utrenia din Duminica Sfintelor Paști, Cântarea a 8-a, în *Penticostar...*, p. 21.

¹²⁵ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Paștilor*, de la Utrenia din Duminica Sfintelor Paști, Cântarea a 4-a, în *Penticostar...*, p. 17.

¹²⁶ P.G., tomul 96, col. 841 A.

¹²⁷ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Paștilor*, de la Utrenia din Duminica Sfintelor Paști, Cântarea a 5-a, în *Penticostar...*, p. 18.

¹²⁸ P.G., tomul 96, col. 841 B.

¹²⁹ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Preacuviosului Pavel Tebeul*, de la Utrenia din 15 Ianuarie, Irmosul Cântării a 6-a, în *Mineiul pe Ianuarie*, p. 242.

¹³⁰ Pr. Dr. Valer Bel, *op.cit.*, p. 95.

¹³¹ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Paștilor*, de la Utrenia din Duminica Sfintelor Paști, Cântarea a 3-a, în *Penticostar...*, p. 16.

înnoit și îndumnezeit firea umană, Învierea Lui fiind certitudinea învierii noastre, „*odată ce a fost făcută de un om care a fost într-adevăr și om și Dumnezeu, lipsit de orice stricăciune*”.¹³²

Paștile sunt numite de Sfântul Ioan Damaschin „*Paștile Domnului*”¹³³ („*Πάσχε Κυρίου*”),¹³⁴ pentru că Dumnezeu este Cel Care ne trece din moarte la viață, dar și „*Paștile noastre*”¹³⁵ („*τὸ ἡμέτερον Πάσχα*”),¹³⁶ pentru că Hristos, din marea Sa iubire de oameni, S-a jertfit pentru noi. De asemenea, referindu-se la Paști, Sfântul Ioan le mai numește: „*Paștile curățitoare*”¹³⁷ („*Πάσχα τὸ καθαρτήριο*”),¹³⁸ fiindcă, prin Învierea Sa din morți, Hristos a înnoit și îndumnezeit firea umană, purificând-o de stricăciunea păcatului; „*Paștile cele de taină*”¹³⁹ („*Πάσχα τὸ μυστικόν*”),¹⁴⁰ deoarece înnoirea firii umane căzute este pentru noi o Taină, inexprimabilă ca și Învierea; „*Paștile cele mari și preasfințite*”¹⁴¹ („*Ὁ Πάσχα τὸ μέγα, καὶ ἱερώτατον*”),¹⁴² întrucât sunt izvorul sfințeniei noastre; „*Paștile cele veșnice*”¹⁴³ („*Πάσχα αἰώνιον*”),¹⁴⁴ fiindcă Iisus Hristos este „*Același ieri și astăzi și în veci*”¹⁴⁵ și va fi cu noi până la sfârșitul veacurilor (Matei 28,20).

*

¹³² Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1946, p. 45.

¹³³ Idem, *Canonul Paștilor*, de la Utrenia din Duminica Sfintelor Paști, Irmosul Cântării I, în *Penticostar...*, p. 16.

¹³⁴ P.G., tomul 96, col. 840 BC.

¹³⁵ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Paștilor*, de la Utrenia din Duminica Sfintelor Paști, Cântarea a 4-a, în *Penticostar...*, p. 17.

¹³⁶ P.G., tomul 96, col. 841 A.

¹³⁷ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Paștilor*, de la Utrenia din Duminica Sfintelor Paști, Cântarea a 4-a, în *Penticostar...*, p. 17.

¹³⁸ P.G., tomul 96, col. 841 A.

¹³⁹ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Paștilor*, de la Utrenia din Duminica Sfintelor Paști, Cântarea a 7-a, în *Penticostar...*, p. 20.

¹⁴⁰ P.G., tomul 96, col. 841 C.

¹⁴¹ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Paștilor*, de la Utrenia din Duminica Sfintelor Paști, Cântarea a 9-a, în *Penticostar...*, p. 22.

¹⁴² P.G., tomul 96, col. 844 B.

¹⁴³ Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Paștilor*, de la Utrenia din Duminica Sfintelor Paști, Cântarea a 5-a, în *Penticostar...*, p. 17.

¹⁴⁴ P.G., tomul 96, col. 841 B.

¹⁴⁵ Sfântul Ioan Damaschin, *Stihira a III-a*, la Stihovna Vecerniei din 26 Decembrie, în *Mineiul pe Decembrie*, p. 417.

Alcătuind cele mai frumoase canoane din imnografia liturgică ortodoxă, Sfântul Ioan Damaschin a fost numit de către teologi „psalmistul Noului Testament”,¹⁴⁶ în ele - ca de altfel în întreaga sa operă - reușind să expună adevărurile revelate „într-o limbă sigură, clară și precisă”.¹⁴⁷ Prin imnele sale, Sfântul Ioan Damaschin a urmărit păstrarea purității credinței ortodoxe în mediul plinar și viu al Bisericii rugătoare. Aceasta este, de fapt, o caracteristică definitorie a creațiilor imnografice, urmărită de către toți autorii unor astfel de imne, 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 care duce la erezie.

Imnele Sfântului Ioan sunt expresia liturgică vie a credinței sale personale. Ortodoxia acestora este argumentată nu numai prin faptul că ele se fundamentează pe opera sa sistematică bine construită, ci și prin aceea că, introduse și acceptate milenar în cultul Bisericii, mărturia credinței sale personale, care și-a găsit glas prin ele, a devenit mărturia întregii Biserici.

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. *Mineiul pe Septembrie*, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003.
3. *Mineiul pe Noiembrie*, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2005.
4. *Mineiul pe Decembrie*, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod, Ediția a V-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1975.
5. *Mineiul pe Ianuarie*, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997.

¹⁴⁶ Pr. Prof. N.C. Buzescu, *Hristologia Sfântului Ioan Damaschin (1300 de ani de la nașterea sa: 675-1975)*, în „*Studii Teologice*”, Revista Institutelor Teologice din Patriarhia Română, Seria a II-a, Anul XXVII, nr. 9-10, Noiembrie-Decembrie, 1975, p. 687.

¹⁴⁷ Martin Jugie, *Saint Jean Damascene*, în „*Dictionnaire de Théologie Catholique*”, Par A. Vacant, E. Magenor, E. Amann, Paris, Tomul VIII, partea I, 1924, p. 708.

6. *Mineiul pe Februarie*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2001.
7. *Mineiul pe Martie*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2001.
8. *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.
9. *Triod – care cuprinde slujbele bisericesti de la Duminica Vameșului și a Fariseului până la Sfânta Înviere*, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2000.
10. Ο ΑΓΙΟΣ ΙΩΑΝΝΟΣ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, *ΙΟΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, ΕΙΣ ΤΗΝ ΘΕΟΓΟΝΙΑΝ / JOANNES DAMASCENI IN THEOGONIAM (Canonul Nașterii Domnului)*, în P.G. tomul 96, col. 817-825.
11. Ο ΑΓΙΟΣ ΙΩΑΝΝΟΣ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, *ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ. ΕϞϚ τϞν ΚηριακϞν τοϞ Πάσχα / EJUSDEM DAMASCENI. In Dominicam Pascha (Canonul Paștilor)*, în P.G., tomul 96, col. 840-844.
12. Ο ΑΓΙΟΣ ΙΩΑΝΝΟΣ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, *ΚΕΦΑΛΑΙΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΑ / CAPITA PHILOSOPHICA („Capitole filosofice”)*, în P.G. tomul 94, col. 525-676.
13. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Trad. rom. de pr. prof. Dumitru Fecioru, Ediția a III-a, București, Editura Scripta, 1993.
14. Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1946.

-
1. **Aschbach, Dr. Joseph**, *Allgemeines Kirchen Lexicon oder Alphabetisch geordnete Darstellung des Wissenswürdigsten aus des gesammten Theologie*, Frankfurt a. M., Berlag der Andreäischen Buchhandlung, 1846.
 2. **Bel, Pr. Dr. Valer**, *Dogmă și propovăduire*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1994.
 3. **Buzescu, Pr. Prof. N.C.**, *Hristologia Sfântului Ioan Damaschin (1300 de ani de la nașterea sa: 675-1975)*, în „*Studii Teologice*”, Revista Institutelor Teologice din Patriarhia Română, Seria a II-a, Anul XXVII, nr. 9-10, Noiembrie-Decembrie, 1975.
 4. **Chifăr, Pr. Nicolae**, *Istoria creștinismului*, Vol. II, Iași, Editura Trinitas, 2000.
 5. **Chițescu, Prof. N.; Todoran, Pr. Prof. Isidor; Petreuță, Pr. Prof. I.**,

- Teologia Dogmatică și Simbolică*, Ediția a I-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1958 și Ediția a II-a, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2004.
6. **Clément, Olivier**, *The Roots of Christian Mysticism. Text and commentary*, Translated by Theodore Berkeley, London–Dublin–Edinburgh, Published by New City, The Cromwell Press, 1997.
 7. **Daniil de la Rarău, Ierom.**, *Taina Sfintei Cruci*, în colecția „*Caietele Preacuviosului Părinte Daniil de la Rărău (Sandu Tudor)*”, Vol. III, București, Editura Christiana, 2001.
 8. **Denzinger, Dr. Henricus**, *Enchiridion Symbolorum et Definitionum*, Wirceburgi, Sumptibus Stahelianis, Typis F.E. Thein, 1854.
 9. **Gieseler, Dr. J.**, *A Compendium of Ecclesiastical History*, Translated from the German by Samuel Davidson, Vol. I, în colecția „*Clark’s foreign Theological Library*” (Vol. IV), Edinburgh, T. & T. Clark, Robert Toung Printer, 1854.
 10. **Idem**, *A Text-Book of Church History*, Translated from the Fourth Revised German Edition by Samuel Davidson, Vol. I (A.D. 1-726), New York, Published by Harper & Brothers, 1868.
 11. **Haag, Eugène**, *Histoire des Dogmes Chrétiens*, 2^e Édition, Seconde partie: *Histoire speciale*, Paris, Libraire-Éditeur Joël Cherbuliez, Tipographie de A.Moulin, 1862.
 12. **Harnack, A.**, *The Apostles’ Creed*, A translation from an Article in the Third Edition of Herzog’s Realencyclopädie by Stewart Means, London, Adam and Charles Black, Printed by R. & R. Clark limited (Edinburgh), 1901.
 13. **Ignătescu, Pr. Prof. Vasile**, *Penticostarul în viața duhovnicească a Bisericii Ortodoxe*, în „*Mitropolia Moldovei și Sucevei*”, Revista Oficială a Arhiepiscopiei Iașilor și a Episcopiei Romanului și Hușilor, Anul XXXVI, nr.5-6, Mai-Iunie, 1960.
 14. **Jammers, Ewald**, *Der Kanon des Johannes Damascenus für den Ostersonntag*, Polychronion: Festschrift Franz Dölger zum 75 Geburtstag, Ed. Peter Wirth, Heidelberg: Carl Winter - Universitätsverlag, 1966.
 15. **Jugie, Martin**, *Saint Jean Damascene*, în „*Dictionnaire de Théologie Catholique*”, Par A. Vacant, E. Magenor, E. Amann, Paris, Tomul VIII, partea I, 1924.
 16. **Lossky, André**, *Le canon des matines pascales byzantines. Ses sources bibliques et patristiques*, în „*L’Hymnographie*”, Conférences Saint-Serge XLVIe semaine d’études liturgiques Paris, 29 juin-2 juillet 1999, Éditées par A. M. Triacca et A. Pistoia, Roma, C.L.V. Edizioni Liturgiche, 2000.

17. **Lossky, Vladimir**, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, Trad. rom. de Lidia și Remus Rus, București, Editura Enciclopedică, 1993.
18. **Meyendorff, John**, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997.
19. **Paul, Adrian Gh.**, *Semnificația morții și a învierii noastre în Hristos*, Cluj-Napoca, Editura Mega, Editura Argonaut, 2005.
20. **Plămădeală, Î.P.S. Mitropolit Dr. Antonie**, *Vocație și misiune creștină în vremea noastră*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Eparhiale, 1984.
21. **Rămureanu, Pr. Prof. Dr. Ioan**, *Istoria Bisericească Universală*, Manual pentru Seminariile Teologice, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992.
22. **Remete, Pr. Lect. George**, *Dogmatica Ortodoxă*, Manual pentru Seminariile Teologice, Alba Iulia, Editura Episcopiei Ortodoxe, 1997.
23. **Rickaby, Joseph**, *The Divinity of Christ*, în colecția „Westminster Lectures”, Second Series, Edited by Dr. Francis Aveling, London and Edinburgh, Sands & Company, Oliver and Boyd Printers, 1906.
24. **Seviciu, Mag. Traian**, *Hristologia și soteriologia Sfântului Ioan Damaschin, după Canoanele Învierii, Înălțării și Cinzecimii*, în „Ortodoxia”, Revista Patriarhiei Române, Anul XI, nr. 4, Octombrie-Decembrie, 1959.
25. **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.
26. **Stan, Magist. Coman R.**, *Consecințele unirii ipostatice în iconografia Bisericii Ortodoxe*, în „Ortodoxia”, Revista Patriarhiei Române, Anul X, nr. 1, Ianuarie-Martie, 1958.
27. **Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru**, *Legătura interioară dintre moartea și Învierea Domnului*, în „Studii Teologice”, Revista Institutelor Teologice din Patriarhia Română, Seria a II-a, Anul VIII, nr. 5-6, Mai-Iunie, 1956.
28. **Tixeront, Joseph**, *Histoire des dogmes dans l'antiquité Chrétienne*, Troisième édition, vol. III, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1912.
29. **Tulcan, Pr. Conf. Dr. Ioan**, *Misterul mântuirii în Hristos și în Biserică*, Ediția a II-a, Arad, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, 2004.
30. **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.

IV. *TEOLOGIE SISTEMATICĂ*

**THE SIN OF ABORTION
AND ITS ANTHROPOLOGICAL IMPLICATIONS
ON THE DESTINY OF HUMANKIND**

Pr. Conf. dr. Adrian Gh. PAUL
Universitatea de Nord, Baia Mare
ROMÂNIA

Abstract

Our contemporary society tends to be a worldlier rather than a spiritual one and pays less and less respect to the righteous human values that are supported and promoted by the anthropological Word of wisdom given by the Church of Jesus Christ. It promotes an autonomous human being and rejects God from His own creation by placing Him almost completely out of its life. **The abortion** – the murder of unborn children or termination of pregnancy – **is the sin** that has spread so much and has become so frequent that it may be called a real **massacre of innocent children**, a violent attack on the meaning of life. Preventing the birth of a child is a true **calendar of death** according to which the maternity of the “modern” and “emancipate” woman has turned out into a **cynical child murder**.

People of our times who represent the contemporary lay world without God are totally disordered from a spiritual perspective and therefore cannot understand that, since the very moment of **conception, life in the uterus** equals to the individual human life, and what we call “**fetal existence**” is recognized by God as a fully personal life. The newly created human being reflects the “image” of God and it becomes the “sacred reflection” that defines the personal identity of any human being.

According to the Word of Church abortion is a **first degree murder** as the right to live is taken from a human being that is completely innocent. It can be named **genocide** because by killing a conceived life one also destroys the lives of possible successors and it may as well be called **deicide** as the child is taken away the right to share the Holy Spirit during the Sacrament of Baptism, and the blood of Jesus Christ is wasted together with the child’s blood, which is the reflection of the Holy Image. We are created by the Almighty because of His conceiving love, and therefore, we have no right to intervene on any conceived human being, no matter its stage of development. Be it just an embryo, it has life, it is alive, and we have no right to refuse the gift God sends us. It carries the divine image and it is called to the eternal life in the name of God. Therefore, the abortion **means murder**, and it is a sin against God, who is the source of life and entire existence, it is a sin against the human nature and its never-ending destiny, it is a sin against the institution of family and society which are less vigorous because of fewer

and fewer newborns. There is the Lord's Commandment "***You shall not kill!***" (Exodus 20: 13) and we should blame **this modern sin** and fight against this "plague" of our contemporary society. We should take urgent measures against the practice of abortion, and even more against its legalization and we should be highly aware that the willing termination of a pregnancy and murder of an unborn child is the sin that destroys the very essence of humankind.

Keywords: *The abortion, this modern sin, massacre of innocent children, of conception, life in the uterus, genocide.*

The human being, which is the most important, significant and complex of all the God's livings on Earth, is often labeled by theologians as a mysterious creature. Studying the human being by people of science, anthropologists, psychologists, sociologists, doctors and last but not least theologians is a very important task in the process of strengthening the authentic Christian values and for a better understanding of the way God works and is present in the created world which is, in the end, nothing but the product of His hands. (*Your hands fashioned and made me* – Job 10:8; Psalms 118:73). The Christian perspective on the human being is crucial nowadays because having knowledge about the mankind is a very stirring temptation for the worldlier rather than spiritual individual. People are attracted by several intellectual fields that focus on the human nature and turn the human behavior and human existence in itself into the very essence of their study. There are several interdisciplinary subjects, even in the frame of the academic education. Some schools of Management or Biomedical studies focus on the human being, not to mention Psychology, Sociology and Anthropology which all together study the human nature. There is a persistent interest towards human matters and perhaps the reason for it is the deep crisis the humankind experiences because of not knowing and understanding itself. People are not only interested in the question: „What is the human being?“ (*Was ist der Mensch?*)¹, but there is also a great confusion regarding the answer to this question as recent events and phenomena rise a question mark for a lot of the answers that were once given. This could be the reason why people feel the need to intensively investigate and reflect upon the human being.

The early days of modernity, around the end of the 19th century, have put in the open direct debates on humankind and the way the personal Sacred Spirit interacts with the created human being. In 1882, for example, Friedrich Nietzsche

¹ This is the title of the book of a renowned German anthropologist Wolfhart Pannenberg, *Was ist der Mensch?*, Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1995.

proclaimed the revolutionary theory on “*the death of God*” and “*the dionysian exultation of the superior human being*” and it lead to a beginning of the 20th century dominated by massive ideological denial. The human being was physically threatened with extinction in the name of social levels, race and ideology. A symptomatic moment in the structuralism of evolution was the theoretical declaration regarding “the death of humankind” meaning the end of the philosophical idea of the human being. There are some other trends promoted by our modern times² that systematically focus on the diminished importance of living and the sustainable dissolution of the humankind. Therefore, after the “death of God” the new Philosophy of the modern world proclaims „*the death of the murderer understood as the dissolution of humankind*”³.

The modern times that have begun under the influence of Humanism, which was the very essence of the Renaissance, and were further enforced by the Rationality of the Reform, Counter Reform and Enlightenment seem to end up in a postmodern era characterized by a terrible *Antihumanism* which paradoxically has more and more supporters. Its success could be explained by the given context in which philosophy itself has reflected a certain situation created by the contemporary human being, a state of mind that rejects thinking. The French philosopher Michel Dufrenne considers that it does not create anything: „before thinking about the death of humankind our society experiences it. Moreover, the human being invents another death for itself: where the murder has not been committed yet, there is a suicide or giving up in the sense that the *human being abandons its human nature*”⁴.

This so called abandonment of the human nature represents a clear sign of the deficient definitions of “the human being” conveyed in the modern age by certain intellectuals or sociological/anthropological researchers. The ancient definitions, describing the human being as a „rational and mortal animal” or a „social animal”, coexisting with the archaic and Gnostic representations defining the human being as a „*microcosm*” and a „*microtheos*”, are revived by the rational Metaphysics of the Illuminism, as well as in fields such as Alchemy, Magic and Esoterism, speculatively developed later by the “Romantic” idealist Metaphysics, as well as the totalitarian ideologies of the 20th century (such as Marxism,

² Such as Heidegger’s ontology, Marxism, structuralism or psychoanalysis.

³ See the full introductory study of deacon Ioan I. Ică jr. to the paper of the Greek theologian Panayotis Nellas, *Omul-animal îndumnezeit (Man – a Deified Animal)*, Edit. Deisis, Sibiu 1999, p. 5.

⁴ Michel Dufrenne, *Pentru om (Pour l’homme)*, Seuil, 1968, Romanian translation, Edit. Politică, Bucharest, 1971, p. 233

Existentialism and Historism). Developed under the theological and metaphysical tradition, modern Anthropology has favored the “archeological” endeavor which demands a strongly simplified explanation of the human being by analyzing the natural origins and conditions of its existence, seen through the dominant view of Biology, Psychology, Sociology, Linguistics, Medicine, etc. Thus, the human being has been reduced to the basic biological and cultural needs of its survival (food, reproduction), to the variation of the fundamental urges created around these needs, to the aspect of language or the socio-politic-economic relationships, or even to the level of medical science which studies the ways to heal the body from certain diseases interfering with its normal functioning, by means of ever more evolved methods of testing, aiming at knowing and exploring the human body and its biological functions.

Forged from the original Deicide of Nietzsche, Freud or Marx, the modern human being holds a poor and fragile anthropological knowledge, built upon a „*failed cosmogony and an abandoned theology*”⁵, which nonetheless drive him towards finding an exact definition of oneself. Although rejected or distorted, the religious-theological perspective proves itself to be the insurmountable horizon of any Anthropology aiming at studying the human being precisely and thoroughly. Opposed to materialistic and immanentist types, and firmly based on the biblical arguments and the teachings of the Holy Fathers of the Church, religious/theological anthropology has firmly asserted the *theological* – and not idealistic or materialistic! – nature of human existence, a being created and complete, but called upon by means of its „*image and likeness*” (Gen. 1,26) to take part in the all that is invisible and Infinite. This theological Anthropology emphasizes the fact that human being’s origin and vocation cannot be ultimately defined without its intimate relationship with God, its Creator. Only the *human being -God relationship* allows the first to observe and understand its exact position in existence, as well as an approximately adequate definition of its actuality. This is what determined the Patriarch of Constantinople Saint Photios (+891) to underline the essence of the patristic tradition regarding the human being when he said that “*man, through his own body, is initiated into the mystery of theology*”⁶. In other words, man is not *god* fallen in matter and body, nor a

⁵ Cf. Gerardus van der Leeuw, *Der Mensch und die Religion. Antropologischer Versuch*, Basel, 1941, p. 11-12.

⁶Patriarch Photios, *Les Amfilochia*, apud Paul Evdokimov, *Ortodoxia (Orthodoxy)*, Romanian translation by Irineu Ioan Popa PhD, Edit. IBM of BOR (Romanian Orthodox Church), Bucharest, 1996, p. 62. According to Photios, the human being cannot be defined in his origin and vocation except in relation to God, because: “*the deiform structure of man makes impossible any*

simple rational and mortal *animal*, but having the paradoxical condition of a “*creature who received the commandment: to become god!*”⁷. This determined the Greek theologian Panayotis Nellas – in his book *The Human Being - a Deified Animal*, to name a human being the one who “*has distanced itself from humanity and proceeded towards God Himself*”⁸.

Deciphering the secret of any Anthropology implies the correct interpretation of Genesis 1:27, presenting the human being’s creation by God Himself: *in His image*, suggesting the *iconic* nature of human ontology and of the ontological relationship through which the human being is called upon to be united with its timeless Archetype. „*Then God said, "Let us make man in our image, in our likeness"*” (Gen. 1,26). This instruction represents a holy act, independent and meditated. Saint John of Damascus says that „*...God creates by thought and the object of his thought becomes his creation*”⁹. The dialogue and consultation shown by God represent His high consideration towards the human being, as opposed to other creatures, and the human being’s special nature resides in its being formed by God’s own hands. This is the meaning of Saint Theophilus of Antioch words when he states: „*All of God’s creations, He made them with Word, as he considered them secondary; the making of man is the only work worthy of his own hands...*”¹⁰.

And Saint Clement says: „*He made the other works of creation by the word of command alone, but He shaped the human being like Himself, by His own hand, and breathed into him what was peculiar to Himself.*”¹¹. Thus, the human being was not created through divine command to Earth, as was the case of the other creatures, but God Himself molded it from the dust of the ground with His

autonomous solving of human destiny“ (P. Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii, (Woman and the salvation of the world)*, Romanian translation by Gabriela Moldoveanu, Edit. Christiana, Bucharest, 1995, p. 74). This is why the human being remains an impenetrable mystery, a complete unknown (αγνωστος-*agnostous*), just as Philo of Alexandria had predicted at the end of the second century. (See Jean Daniélou, *Philon d’Alexandrie*, Paris, 1958, p. 174 onwards).

⁷According to Saint Basil the Great, quoted by Saint Gregory of Nazianzus in the elegy of Saint Basil, apud P. Evdokimov, *Orthodoxia (Orthodoxy)*, above mentioned edit. house, p. 59.

⁸ Panayotis Nellas, *Omni-animal îndumnezeit, (Man – a Deified Animal)* Romanian translation by deacon Ioan I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1999, p. 59.

⁹ Saint John Damascene, *De fide orthodoxa*, 2, apud VI. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit, (Mystical Theology of the Eastern Church)* Edit. Anastasia, Bucharest, p. 124.

¹⁰Theophilus of Antioch, *Books to Autolicus*, II, 18, Romanian translation in „*Apologeți de limbă greacă*” (*Apologetics of the Greek Language*), col. PSB vol. II, Edit. IBM al BOR, București, 1992, p. 309.

¹¹ Saint Clement of Alexandria, *The Paedagogus*, Book I, chapter III, 7,1.

own “hands”, meaning through His Word and Holy Spirit. This means that God considers man to be the closest creature to Himself, thus making man superior to all other creations, due to its origin and nature. Consequently, the superior nature of the human being as opposed to all the other creatures resides in its anthropomorphic description regarding his creation found in the Bible: „God formed the man from the dust of the ground and breathed into his nostrils the breath of life, and the man became a living being.” (Genesis 2:7). The essence of this depiction resides in the special and direct creation of the human being by God Himself. Saint Gregory of Nyssa believes that by taking the dust of the ground with His own hands, God perfected it and breathed His power into the human being by giving the breath of life: „*Although the body of man is created from this matter, it is not identical to the one used to create the animals on the fifth day*”¹². This is why biblical religion represents the discovery of a theonomic Anthropology, which always emphasizes the divine character of the human nature, i.e. „*imago Dei*“, as the founding element of Anthropology which aims to uncover the deified nature of the human being. This is also due to the fact that the Eastern Christian Anthropology is not a strictly moral, but more of an *ontological* one; Orthodox Anthropology is the “*ontology of the deification*“ which focuses on acquiring the Kingdom of God, the inner transformation of the human being and - with it - of the entire world. The human being is seen as the link between the material and the spiritual worlds, between the created and Creator, as well as its progressive enlightenment „*ever greater, through the divine uncreated energies of the Lord*”¹³.

The biblical religion represents the revelation of a theonomic Anthropology, in which the human being accepts freely, in faith and obedience to the Creator, its condition of created “*image*“ of God.

This is because only the direct and ontological relationship with God gives the human being the possibility to observe its exact place within existence and the only one that can reveal the ultimate mystery of its being.

Accepting this condition brings a redeeming solution to the double and insurmountable antinomy of the human creation, defined by the Holy Fathers as

¹² Saint Gregory of Nyssa *apud* Emanuel Copăceanu, *Omul – ființă cunoscută, (The Human Being – a Known Creature)* Edit. All, Bucharest, 1994, p. 21.

¹³ Cf. Paul Evdokimov, *Ortodoxia, (Orthodoxy)* p. 103.

“*deification*“, understood as adoption and rebirth in the Spirit¹⁴ towards God the Father through Jesus Christ, God the Son, in the Holy Spirit of God.

To the man who speaks of himself as “*I am but dust and ashes*” (Genesis 18:27), “*a worm and not a man*“ (Ps. 21,6), God says to Jesus: “*Ye are gods; and all of you are children of the most High!*“ (Ps. 81,6; John 10,34).

The mystery of the deification as a spiritual “*adoption*” of the man into God paradoxically accepts both the dependence and the creation finitude of the human being, as well as its ultimate destiny to take part in the absolute freedom and infinity of the Lord.

The human being becomes “*god through grace*“, a son into the Son, bearing „*the likeness of the man from heaven*“ (cf. I Cor. 15,49 și Col. 3,18) și “*being transformed into his likeness with ever-increasing glory*“ (II Cor. 3,18).

Consequently, deification represents the essence of the biblical and patristic Orthodox Anthropology, and illustrates the ultimate and true mystery of human existence, based upon a mysterious principle of an “*organic connection*” between the human nature created in the image of God and the holy uncreated grace needed by the human being in order to fulfill its likeness to God and its adoption by Triune God, finally leading to man’s ontological accomplishment.

Therefore, according to Genesis, this feature of the human being as being the image of God represents the central point of Orthodox - and generally all Christian - anthropologies.

Due to this divine image within itself, the human being finds itself in a perfect communion with God in a paradisiacal state, described by Father Dumitru Stăniloae as an episode of love: „*In the primordial condition, that of the unaltered image of God, the human being was in a personal relationship of love with God, a love which involves responsibility, a love in which the human being was the obedient and dependent one, but happy with its condition. This relationship was a gift. We find the same connection of love, also formed through God, between man and his peers, this relationship being merely an external expression of the first*”¹⁵.

Indeed, the human being was created by God as a spiritual person who realizes its own individuality only in communion with others and separates itself from the other creatures through the need to be united to God – its Creator.

¹⁴Cf. Basile Vyscheslavcev, *Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen*, în „*Kirche, Staat und Mensch*“, Russisch-Orthodoxe Studien, Editions Genf, Paris, 1937, pp. 316-348, aici p. 345.

¹⁵Jurgen Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera Părintelui Dumitru Stăniloae*, (*Deification and the Ethics of Love in the Works of Father Staniloae*) Edit. Deisis, Sibiu, 2003, p. 288.

The supreme relationship among people is selfless love. The creation of the human being is seen as the result of a dialogue. The personal being represents selflessness which includes this dialogue.

And Father Stăniloae establishes love as threefold: „*The love that does not impose itself on people does not originate within people and it cannot satisfy entirely on what it gives them. It arises in people from God, source of absolute love, and draws the people who love each other towards Him. Its origins are in its absolute and eternal source which can only be the relationship between absolute persons, becoming one into being and love; and it is love that brings people together and towards the eternity of the Persons form which it derives. Considered separately from eternity, love cannot be understood as origin and aim connected to their being, without love being one and the same with that particular origin and aim*”¹⁶.

Life is a gift, offered freely by the God of Love. That is why, human life must be appreciated with joy and gratitude, it must be cherished, kept and protected as the most sublime expression of God’s creative activity, Who brought us to life not only for a biological existence. He chose and gave us life, the ultimate purpose of this act being our participation in the eternal glorification of Jesus Christ Resurrected or to „*share in the inheritance of the saints in the kingdom of light*”. (Col. 1:12; Efes. 1:18).

Created by God with the most sublime expression of His divine love, we are called into eternal communion with Him, together with those who replicate eternally His shimmering and transforming Holiness. However, just like the saints before us, we can reach God’s holiness through the exercise of good conduct, by offering “*ourselves and our entire life to Christ*”¹⁷. In this sense, reproving the members of the Church of Corint tempted to fall into the temptation of carnal lust (adultery), Saint Apostle Paul asks them rhetorically: „*Do you not know that your bodies are members of Christ himself? Shall I then take the members of Christ?... Do you not know that your body is a temple of the Holy Spirit, who is in you, whom you have received from God? You are not your own*” (I Cor. 6:14, 19). This is how the human being, the absolute jewel of all earthly creatures, the crown, the link and preacher of creation, received from God the most precious gift of all, which is life; Being a living creature in need of a community, it is required to live its life as part of a family, based on the Holy Trinity model of love, thus becoming „*God's fellow worker*” (I Cor. 3:9) in perpetuating life on Earth. Because this is

¹⁶*Ibidem*, p. 290.

¹⁷As we utter in a litany in the Holy Liturgy.

the reason why man and woman come together, according to the Creator's original order when He created the holy and saint institution of family, for mutual help, for giving birth to good children with fear of God, for rejecting adultery and multiplication of the human species, the ultimate aim being that of direct union with God in Jesus Christ, our Lord.

The family is and remains the foundation of the entire genuine human life. In a very productive manner, we can observe within the family community both the most unchallenged Christian authority, as it is based on devotion, and the gentlest obedience, as it is based on love. If sacrifice represents the essence of any genuine communion, there is no better school for this as family itself, where the joy of the common home has its roots in each person's devotion. Christianly speaking, the family has been positioned by God Himself in the center of His work of renewal and absolution of the world. Coming to Earth and through His birth, our Savior Jesus Christ bestowed a supreme dignity upon the family, that of a paradise regained, an „*ecclesia domestica*”. The Christian family embodies the generative matrix of spiritual life, it represents the sacred laboratory where the human nature is created according to God's primordial model, restored by Christ, just as the legacy of the Christian life is being transformed and maintained.

As a religion of love itself, Christianity penetrates with its divine force the body of the family, helping it achieve its goals and perfecting its functions. Although created by God for promoting life and gifted by Jesus Christ, the Son of God, with the mission to repair and absolve the world, in our times we see the Christian family as a victim of severe moral degradation. And the higher the elevation of the family's position – with the implementation of the Holy matrimony – the stronger the responsibility and the fall from this position. Because, unfortunately, in a society where the human being has openly declared itself self-governing, removing God from its creation and own life, in an ancient society which has forgotten all of the Church's teachings, we come across ever more mothers abandoning their children or – even worse – taking their lives while still in the womb, ignoring both the biblical commandment “*Thou shall not kill!*” – Exodus 20:13, and the fact that life is not our own to use as we please, thus neither is the life of others, the life of our children to be killed by abortion¹⁸.

We believe that the present degradation of the Christian family is the result of several factors, which will not be listed here; however, we feel the need to highlight some of them, such as the libertine behaviour of single youth, fuelled

¹⁸ George Stan PhD, *Teologie și bioetică, (Theology and Bioethics)* Edit. Biserica Ortodoxă, Alexandria, 2001, p. 12.

by vices, pornography, alcoholism, etc; hedonistic, individualistic, mercantilistic and pragmatic views over marriage, greatly based on the principle of systematic sterility; the possibility of the marriage to be kept or dissolved, together with the participation of abortion, adultery and divorce. All these so called “modern” practices are nothing more than constitutive elements of a perfectly coherent system which destroys family from inside and outside. And because we are – for a long time now – in a collapse process of an ancient civilisation, abortion – infanticide or termination of pregnancy – represents the worst sin of our lives, which incorporates the sum of several sins identified by Christianity as extremely severe. While in the early ages of the Christian Church three sins were considered to be the most terrible – apostasy (rejecting the belief), murder and adultery (immorality) – abortion is the most severe sin as it represents a fusion of the first three. Abortion is at the same time a rejection of belief, endlessly immoral and – even more so – abortion is murder, which denotes that an abortion is an attack to Jesus Christ Himself, our Lord, as we are all created as His image. This current abortion situation is a massacre of the innocent, it is violence upon everything that is life, a proper calendar of death in which maternity is transformed in a cynical murder of children.

If we understand that the divine institution of marriage is in essence an institution of love, and love is a creative force since it holds in its essence the creative sound of the divine Logos, the one that said in the very beginning: „*Let there be!*”, then we can understand and respect as a moral duty the commandment that God gave to the first people: „*Be fruitful and increase in number...*” (Genesis 1:28). By bearing in themselves the image of God, having the blessing of the Church and united in love by God Himself, the spouses have also the responsibility to give life to others. By refusing this responsibility of procreation, the human being rejects the resemblance to God, as well as the alliance with Him.

In their loving relationship, the spouses receive from God the creative power to bring children into being, children whose lives begin the moment they were conceived. The moment the two vital cells unite, by the live-giving power of God, the fetus is created as an independent life principle of spiritual essence and individuality. Consequently, the embryo is a different person from the mother, an entire human life begins with it, and therefore the divine commandment “*Thou shall not kill!*” applies. Abortion is murder, genocide and deicide. It is *murder*, even first degree murder, extremely evil since it denies the right to life to a human being before it has the chance to benefit from it and from the holy institution of Baptism. Abortion is *genocide* because by taking one life, all possible offsprings die with it, meaning an entire family. Abortion is also *deicide* because shedding the

blood of the child means also shedding the blood of Jesus Christ. („*whatever you did not do for one of the least of these, you did not do for me*” – Matthew 25, 32-46).

The belief that abortion is attemptive murder is strongly argued in the Revelation of God found in the Holy Scriptures. For instance, King David's Psalms tell us that life in the womb is created by God and is known to Him: „*For you created my inmost being; you knit me together in my mother's womb. (...) My frame was not hidden from you when I was made in the secret place. When I was woven together in the depths of the earth your eyes saw my unformed body ...*” (Ps. 138, 13-16). The prophets Isaiah and Jeremiah admit to having been called by God to serve Him while in the womb and that they were destined to serve and be prophets for Jews and heathens: „*Before I was born the LORD called me; from my birth he has made mention of my name (...), he who formed me in the womb to be his servant to bring Jacob back to him and gather Israel to himself*” (Isaiah 49, 1-5); „*Before I formed you in the womb I knew you, before you were born I set you apart; I appointed you as a prophet to the nations.*” (Jeremiah 1:5). A similar idea is found in Saint Paul's Epistle to the Galatians: „*But when God, who set me apart from birth and called me by his grace, was pleased to reveal his Son in me...*” (Gal. 1:15-16). Indubitably, the conclusion of these texts is that even from conception, life in the womb is individual human existence and that what we call “fetal life” is recognized by God as *personal* life in its perfect form. Created by God by means of human persons (the parents), the new being reflects in itself the divine image which gives the personal nature of man. This is because according to the teachings of the Church, the characteristic of being a *person* is granted by God and does not derive from the physical development, medical tests or social conventions: „*It is he who made us, and we are his!*” (Ps. 99:2).

Orthodoxy is the Christianity of a religion of love, but also of struggle. Its mission is both to condemn sin and crime, but also to provide salvation. Its purpose is not only to alert the believers' conscience to the gravity of abortion and the consequences of this sin, but also it has the duty to fight by own means and power for the highest right – and perhaps the most saint of all – the right to be born. Undoubtedly, the Church condemns the sin of abortion in the name of God Everlasting, Who set up human life at the moment of creation: „*So God created human beings in his own image*” (Gen. 1:27), in the name of God Almighty, who bounded this life on Mount Sinai through the sixth commandment: „*Thou shall not kill*” (Exodus 20:13), but especially in the name of Jesus Christ our Savior, Son of God, Who came to this world and shed His own blood and resurrected from the dead so as mankind have „*life, and have it to the full*” (John 10:10).

For the Orthodox belief, the existence of the “*breath of life*” (Gen 2:7) inside the mother from the moment of conception represents an absolute truth. That is why any form of violence towards the conceived living fetus created in God’s image represents an attack on a complete human being having a soul and a body. Saint Gregory of Nyssa, speaking of a grain of wheat that includes in itself the entire species of plant, says: „...so it is not true to say either that the soul is before the body or that the body exists without the soul; but there is one principle of both, which in the higher sense is laid down in God’s first act of will”¹⁹. And then, starting from the generally accepted principle that living matter is created strictly of living matter and that an initial cell is divided and leads to the formation of a new individual²⁰, we arrive to the conclusion that from the very moment of conception, that individual is alive, because otherwise it would not be able to feed itself, develop and in due course become a new-born and ultimately a full grown human being. And its death is nothing but the separation of the soul from the body, life – being the opposite of death – represents the union of the body with the soul within the living human being. Thus, since conception, the soul and the body start to coexist and therefore any attack on any innocent living creature is an attack on life itself and the Creator of life, namely on God. Any conceived child needs to be helped to grow, develop and to be born so as to fulfill its duty according to the divine command. We have no right to attempt on the divine gift of being a living creature, a bearer of the image of God, no matter the stage of its development. That is why abortion is murder and constitutes a sin against God as Source of Life and entire existence, against human nature and its eternal destiny, against family and society which are sentenced to die away in the absence of new creatures. Therefore, it is imperative that we condemn abortion, a practice that has become extremely available in our country, because by willing giving up of a child the sin penetrates the deepest corners of life²¹.

As a substitute for a conclusion, we shall state that today, at the beginnings of this third millennium, the paleochristian legend *Quo vadis* acquires additional significance in the minds of those who seriously ask themselves this question, showing interest but also responsibility towards the future generations to be born on Earth. In the life of Saint Peter it is said that when the Apostle was fleeing Rome, after it had been torched by Nero as a result of his anger towards the Christians, he met Jesus Christ carrying the cross, with blooded clothes and in

¹⁹ Cf. Fr. Prof. Ilie Moldovan, *Teologia Iubirii, (Theology of Love)* vol. I, Alba Iulia, 1996, p. 233.

²⁰ George Stan, *Teologie și bioetică, (Theology and Bioethics)* p. 20.

²¹ Fr. Prof. Ilie Moldovan, *op.cit.*, p. 230.

tears, whom he asked: *Quo vadis, Domine?* And Jesus replied: “*I am going to Rome to be crucified again in the city you, Peter, run away from!*”²². This answer given by Christ fits perfectly in this beginning of the third millennium, when we are called upon to rationalise and understand the role and the purpose of Christ’s second crucifixion for the wellbeing of “all men that come into this world”, for life, forgiveness, and especially for the murders performed by mothers who conceived children. And above all this, we must become aware of the fact that killing a human being is like killing the entire human race, and saving an innocent life is like saving the entire human kind. While children are neither the property of their parents, nor of society, but only of their future freedom, let us not abuse this destructive power that we hold, by sacrificing them on the altar of human life, but offer them the sacred gift of life and the joy of living so that they can live and have a meaning that ultimately aims at gaining eternity.

BIBLIOGRAPHY

1. **COPĂCEANU, Emanuel**, *Omul –ființă cunoscută*, (*The Human Being – a Known Creature*) Editura All, Bucharest, 1994.
2. **DUFRENNE, Michel**, *Pentru om*, (*For the Human Being*) Editura Politică, București, 1971.
3. **EVDOKIMOV, Paul**, *Ortodoxia*, (*Orthodoxy*), Edit. IBM al BOR (Romanian Orthodox Church), Bucharest, 1996.
4. **Idem**, *Femeia și mântuirea lumii*, (*Woman and the Salvation of the World*) Edit. Christiana, Bucharest, 1995.
5. **GERARDUS van der Leeuw**, *Der Mensch und die Religion. Antropologischer Versuch*, Basel, 1941.
6. **HENKEL, Jurgen**, *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera Părintelui Dumitru Stăniloae*, (*Deification and the Ethics of Love in the Works of Father Staniloae*) Edit. Deisis, Sibiu, 2003.
7. **LOSSKY, Vladimir**, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, (*Mystical Theology of the Eastern Church*) Edit. Anastasia, București.
8. **MOLDOVAN, Fr. Prof. Ilie**, *Teologia Iubirii*, (*The Theology of Love*) vol. I, Alba Iulia, 1996.

²² **Idem**, *Zestrea nefastă a omenirii la început de mileniu*, (*The Disturbing Legacy of Humankind in the Beginning of the Millennium*) Sibiu, 2001, p. 2.

9. **Idem**, *Zestrea nefastă a omenirii la început de mileniu*, (*The Disturbing Legacy of Humankind in the beginning of the Millennium*) Sibiu, 2001.
10. **NELLAS, Panayotis**, *Omul - animal îndumnezeit*, (*The Human Being - a Deified Animal*) Edit. Deisis, Sibiu, 1999.
11. **STAN, George, PhD** *Teologie și bioetică*, (*Theology and Bioethics*), Edit. Biserica Ortodoxă, Alexandria, 2001.
12. **VYSCHLAVCEV, Basile**, *Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen*, in „*Kirche, Staat und Mensch*”, Russisch-Orthodoxe Studien, Editions Genf, Paris, 1937, pp. 316-348.

**MÂNTUITORUL NOSTRU IISUS HRISTOS –EUHARISTIC-
IERI, AZI ȘI ÎN VECI ACELAȘI.
TEMEIURI SCRIPTURISTICE ȘI DOGMATICE ALE
PREZENȚEI DOMNULUI ÎN CADRUL SFINTEI LITURGHII**

Drd. Stelian GOMBOȘ
Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu
ROMÂNIA

Abstract

In this study we have intended to present the role, values and mostly the topicality of Lord **Jesus Christ's Sacrifice**, began with His birth in the manger of Bethlehem and finished with His suffering and death on the cross. But in a very special manner, our desire was to show the existing relationship between **the Savior's sacrifice** on the Cross and **the Eucharistic one** – which is a culmination and extension, a culmination over time and space since Jesus Christ, the High Priest, Sacrifices Himself, within every Holy Mass, with exactly the same reason and purpose to that of His sacrifice on the Cross – namely: our redemption from **the state of sin** and **restoration** of the communion between us and God.

That is why we pointed out the fact that the Sacrifice on **the Golgotha** moved by the end of time, on the "Golgotha" which is found in our **Holy Churches**, namely Holy Table of the Altar where Christ returns and brings Himself, being Sacrificed in the guise of bread and wine, which after the Great Prayer over **the Gifts Transformation**, they become the Holy Gifts, namely the honorable body and blood of our Lord and Savior Jesus Christ.

Keywords: *Jesus Christ's Sacrifice, the Eucharistic one, Holy Churches, the Golgotha, restoration, the Gifts Transformation.*

Moto: „Euharistia este împlinirea iconomiei mântuirii, a iconomiei iubirii lui Dumnezeu față de oameni și a unirii Sale cu noi. Dacă Fiul lui Dumnezeu a voit să vină atât de aproape de oameni încât să Se unească cu ei, ca singur mod al mântuirii și îndumnezeirii lor, El nu Se putea mulțumi să se întrupeze numai ca un om cu intenția de a rămâne separat de ceilalți, ci ca să meargă mai departe, întrupându-Se așa zicând în toți oamenii, neîmpiedicându-i de a rămâne persoane deosebite și neîncetând de a rămâne El însuși o persoană deosebită pentru practicarea iubirii desăvârșite. El trebuie să vină în noi, dar nu o singură dată, ci mereu, deci pe de o parte trebuie să fie în noi, pe de alta să rămână deosebit de noi și mai presus de noi, ca să poată veni mereu într-un mai mare grad în noi, spre sporirea continuă a relației de iubire, spre alimentarea iubirii, care se arată și prin unirea trupului nostru cu trupul și sângele Său preacurat. Un prieten, deși ți-a devenit interior prin faptul că ți s-a dăruit o dată, ți se dăruiește mereu, sporind interioritatea lui în tine”.¹

Introducere

O latură esențială a calității omului de „chip al lui Dumnezeu” este eternitatea, veșnicia pe care Dumnezeu nu o creează experimental, pentru a-și verifica puterile și capacitățile, ci pentru a-l aduce pe om la existență pentru care fapt acesta se va bucura în mod deosebit. Astfel el devine subiect plin de potențialitate și capabil de a intra în comuniune cu Persoanele Sfintei Treimi. Dumnezeu cheamă persoana umană la Sine, dar, în același timp, o și așteaptă și o împuternicește spre a împlini această misiune, ca o dovadă constantă a iubirii pe care i-o poartă. Tocmai de aceea se vorbește în teologia ortodoxă de o cheneză, de o aplecare, pe care Dumnezeu o trăiește față de om și față de lume: o cheneză arătată prin crearea din nimic a unei lumi mărginite și prin manifestarea permanentă a iubirii Sale față de acesta²; o cheneză a Fiului în Întrupare; chenoza Sfântului Duh care „coboară la nivelul nostru, pentru a ne ridica la nivelul de parteneri ai lui Hristos”³. Iubirii lui Dumnezeu, însă, nu i se răspunde cu aceeași sinceritate căci, iată, viața de care omul trebuia să se bucure îi apare acum ca suferință. Prin moartea prealabilă a sufletului, trupul este obligat să cunoască

¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. 3 ediția a doua, Editura IBMBOR, București, 1997, p. 64.

² Idem, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 240; Părintele Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, Editura Harisma, București, 1991, p. 50.

³ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, ediția a doua, Editura IBMBOR, București, 1997, p. 203.

stricăciunea. Se începe o luptă de fărâmițare a elementelor componente ale persoanei umane. Își schimbă principiile și modul de raportare față de adevăr. Trupul apare ca o închisoare a sufletului, ca o modalitate de pedepsire a lui, iar partea spirituală nu reprezintă decât partea poftitoare, uneori inexistentă, a omului, care își reduce dimensiunea existenței sale doar la aspectul trupesc⁴.

În aceste condiții, persoana umană este pusă să trăiască în mod paradoxal raportul dintre nemurirea pe care o moștenește prin creație de la Dumnezeu și moartea născută prin săvârșirea în deplină libertate a păcatului. Cuviosul Siluan Athonitul zice că, după ce a pierdut fericirea Raiului, Adam a fost pătruns de o puternică părere de rău, plângerea sa fiind plină de amărăciune: „sufletul meu tânjește după Domnul și Îl caut cu lacrimi, cum să nu-L caut? Când eram cu El, sufletul meu era vesel și liniștit, și vrășmașul n-avea intrare la mine; dar acum duhul cel rău a pus stăpânire peste mine, și el tulbură și chinuie sufletul meu, de aceea sufletul meu tânjește după Domnul până la moarte, și duhul nu se avântă spre Dumnezeu și nimic de pe pământ nu mă poate veseli, și sufletul meu nu vrea să se mângâie cu nimic, ci vrea să vadă din nou pe Domnul și să se sature de El. Nu-L pot uita nici măcar măcar pentru un singur minut, sufletul meu se chinuie după El, și de mulțimea întristării plâng și suspin. Miluiește-mă, Dumnezeule, pe mine zidirea Ta cea căzută”⁵. În manifestarea acestei dureri, omul nu s-a redus doar la partea spirituală a ființei sale, ci s-a folosit și de lucrurile din creație cu care a intrat în contact și la a cărei existență, sau la menținerea și îngrijirea ei și-a adus și el aportul. Astfel se poate vorbi de jertfele animale și materiale prin care care omul încearcă să găsească un înlocuitor al morții sale.⁶

1. Despre jertfele sacre ale Vechiului Testament – Anticipare și preînchipuire

Referindu-ne, în câteva rânduri, la rolul jertfelor Vechiului Testament și cele ale religiilor necreștine, vom preciza faptul că prima jertfă la care face referire Sfânta Scriptură este cea a lui Cain și Abel, care au adus ofrandă lui Dumnezeu, unul din „roadele pământului” (Facere 4, 3), altul „din cele întâi

⁴ A se vedea diferitele concepții filozofico-religioase care încearcă să distrugă unitatea persoanei umane, pe care o reduc doar la o componentă ființială, în defavoarea celeilalte.

⁵ Cuviosul Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejzii și iadul smereniei*, ediția a III-a, trad. Diac. I. Ică jr., Editura Deisis, 2000, Sibiu, p. 191.

⁶ A se vedea studiul foarte interesant, intitulat „Actualitatea jertfei Mântuitorului Hristos” elaborat de către Drd. Nicolae Răzvan Stan și publicat în revista „Altarul Banatului” Anul XV (LIV), serie nouă, nr. 10-12, octombrie-decembrie 2004, p. 55-69.

născute ale oilor sale și din grăsimea lor” (Facere 4, 4), din rodul lucrurilor mâinilor lor, jertfă ce reprezintă efortul muncii depuse de ei. Din acestea reiese că Dumnezeu îngăduie jertfa, ba mai mult, pe cea a lui Abel o primește. Sfântul Ioan Hrisostom, făcând referire la jertfa adusă de Cain și Abel, spune că Dumnezeu primește jertfa nu în virtutea unei necesități, ci în baza recunoștinței pe care omul o manifestă față de El⁷. Iar în alt loc, spune că Dumnezeu a permis jertfele sângeroase ca un mijloc de pedagogie divină pentru a păstra în conștiința poporului ales nădejdea după venirea lui Mesia și pentru ca ei să nu îmbrățișeze de la popoarele vecine credințele idolatre⁸.

Omul este lăsat ca prin jertfă să dea lumii, care îi fusese pricină de cădere, o altă întrebuințare. Dacă prin folosirea ei în mod pătimăș, Adam și Eva s-au îndepărtat de Dumnezeu, acum prin reîntoarcerea acestora sub forma jertfei omul încearcă să-și repare greșeala: „El trebuia să le jertfească, să le distrugă ca semn că, în fața majestății divine vătămate de el, înțelege acum să-și arate dezrobirea de lumea simțurilor și alipirea de voia lui Dumnezeu”⁹. Alexis van der Mensbrugge, episcop de Meudon, prezintă jertfele Vechiului Testament ca fiind de patru feluri: jertfe de adorare (holocaust); darul de hrană; jertfe de pace, ca act de mulțumire și jertfa de ispășire pentru păcatele săvârșite, trăsătura comună a acestora constituind-o prezentarea înaintea lui Dumnezeu a unei victime care a fost junghiată în prealabil, deoarece evreii nu considerau că aduc drept ofrandă cadavrul victimei, ci sângele acesteia, „chintesența vieții ei”¹⁰. Actul principal al jertfei nu era arderea, ci curgerea sângelui, deoarece se credea că „viața a tot trupul este în sânge” (Levitic 17, 11), iar odată cu sângele se aduce ca dar lui Dumnezeu viața animalului respectiv¹¹, tocmai de aceea fiindu-le interzis să consume sânge (Levitic 17, 12). În acest context, V. Jankelevitch spune că jertfa nu se aduce spre moarte ci spre viață¹².

Sfânta Scriptură face referire la o serie de jertfe: atât sângeroase cât și nesângeroase, dar omul nu a urmărit tot timpul ca prin acestea să se pună în

⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere* (I), XVIII, 5, în *Scrieri*, partea întâi, PSB 21, trad. Pr. D. Fecioru, Editura IBMBOR, București, 1987, p. 216.

⁸ Idem, *XXIV Omilie despre Epistola I către Corinteni*, X, 17, apud Pr. Dr. Petre Vintilescu „*Sacrificiul religios ca principiu al Liturghiei*”, București, 1927, p. 44.

⁹ Pr. Dr. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 38.

¹⁰ Alexis van der Mensbrugge, episcop de Meudon, *Teologia Jertfei Euharistice în lumina Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți*, trad. Paraschiv V. Ion, în rev. „*Mitropolia Olteniei*”, nr. 7-8/1968, p. 575.

¹¹ Pr. Dumitru Soare, *Ideea de sacrificiu în religiile monoteiste*, în rev. „*Studii Teologice*”, nr. 1-2/1959, p. 38.

¹² V. Jankelevitch, *Le pur et L'impur*, Flammarion, Paris, 1960, p. 268.

legătură cu Dumnezeu. Sfântul Iustin Martirul și Filozoful vorbește și despre un alt fel de „jertfe, tămâieri și libațiuni” pe care unii oameni le-au adus diavolului, care i-a înșelat spre aceasta¹³.

Istoria religiilor ne prezintă în mod limpede evoluția pe care a cunoscut-o jertfa în cadrul fiecărei religii. Nu vom analiza în mod amănunțit această realitate, ci doar vom spune că jertfa a cunoscut la unele popoare o dureroasă deviere de la conținutul ei real, ajungându-se până la sacrificiul uman¹⁴. Se știe că religia vechilor mexicani își concentrase cultul pe acest sacrificiu. Victima era aleasă dintre sclavi, prizonieri, femei și copii, iar jertfa era adusă în condiții de groază. Pentru a arăta cruzimea cultului este de ajuns să spunem că în fața intrării în curtea templului exista o enormă piramidă de crani omenești, numărul lor fiind estimat la 136000¹⁵. La vechii peruvieni, pe lângă jertfele nesângeroase și cele animale exista și sacrificiul uman, care se săvârșea în anumite împrejurări, ca de exemplu: când un incaș era grav bolnav, unul din fiii săi era sacrificat soarelui; la urcarea unui rege pe tron se jertfea un copil; când murea un incaș, îi erau arse soțiile, sacrificându-se în același timp și alte persoane¹⁶. Sacrificiul uman a fost practicat și de egipteni, istoria mărturisind că Amenofis al II-lea a adus ca jertfă zeului Amon șapte șefi sirieni¹⁷.

Ar mai fi multe exemple de prezentat dar, făcând o comparație între aceste jertfe și cele din Vechiul Testament, putem spune că dacă cele ale popoarelor păgâne se bazează pe disperarea haotică a omului fără de nădejde, la aceste popoare ideea unei jertfe supreme era privită în mod vag, altele

¹³ Sfântul Iustin Martirul și Filozoful, *Apologia a doua*, V, trad. Pr. Prof. Olimp Căciulă, în vol. *Apologeti de limbă greacă*, PSB 2, Editura IBMBOR, 1980, p. 81.

¹⁴ „Ba unii au ajuns până la atâta necredință și nebunie, încât junghe și aduc până și pe oameni ca jertfă falșilor lor zei, ale căror chipuri și forme sunt chiar oamenii. Slugi ale diavolului, ei nu văd că victimele junghiate sunt arhetipuri ale zeilor plâsmuiți și închinați de ei, cărora le aduc ca jertfe pe oameni. Ei aduc aceleași acelorași, sau, mai bine zis, pe cele mai bune, celor mai rele. Căci jertfesc cele însuflețite celor neînsuflețite și aduc pe cele cuvântătoare, celor nemișcate. Sciții numiți taurieni aduc... ca jertfe, pe cei scăpați de naufragii și pe toți dintre elinii pe care-i prind, manifestându-și lipsa de credință împotriva oamenilor de aceeași fire și dând astfel pe față cruzimea zeilor lor... Căci și egiptenii aduceau odinioară Herei astfel de jertfe sângeroase, iar fenicienii și cretanii îmblânzeau pe Cronos prin jertfele lor de copii. Romanii de odinioară cinsteau și pe Jupiter, numit Latiar, prin jertfe de oameni...” (Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, 25, în scrieri, partea I, PSB 15, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura IBMBOR, București, 1987, p. 57-58).

¹⁵ Diac. Prof. Dr. Emilian Vasilescu, *Istoria Religiilor*, ediția a III-a, Editura Didactică și Pedagogică, R.A., București, 1998, p. 56-57.

¹⁶ Ibidem, p. 60.

¹⁷ Ibidem, p. 107.

necunoscând deloc o asemenea concepție. Idolul izolează persoana umană de perspectiva sensului și a vieții, obligându-l pe închinător la autodistrugere¹⁸. Dar cu toate acestea, atât jertfele poporului ales, cât și cele ale popoarelor păgâne, nu au puterea să stabilească comuniunea reală cu Dumnezeu. Persoana umană rămâne pe mai departe întinată, bolnavă spiritual și fizic, supusă morții, păcatul strămoșesc continuând să fie prezent în ființa ei. Chiar actul propriu zis de aducere a jertfei dezvăluie caracterul egoist pe care-l dă păcatul, deoarece omul rămâne în continuare duplicitar, dorind să ofere prinosul său lui Dumnezeu, dar să rămână legat de patimile sale: „Dumnezeu voiește ca să intre la El ca jertfă credinciosul însuși. Dar credinciosul nu poate intra la Dumnezeu decât ca jertfă curată. Bunurile oferite ca jertfă, pe de o parte, erau cu mult mai puțin decât cel ce oferea; pe de altă parte, acela nefiind curat, nici bunurile care-l reprezentau pe el nu erau curate. Aceeași necurăție îl făcea pe credincios să nu se jertfească el însuși. Și chiar dacă ar fi voit, nu ar fi avut intrare la Dumnezeu, fiind necurat. A intra la Dumnezeu înseamnă a muri total, deși nu fizic, modului egoist de viață, înseamnă a se înălța la un mod total deosebit de cel egoist, lumesc, la un mod superior acestuia, la un mod de puritate totală, de iubire neumbrită de egoism. Dar această depășire a egoismului nu o poate realiza nimeni numai prin sine însuși. Și nimeni nu se poate transpune în starea deplină de jertfă, având parte de acest egoism moștenit, numit de către creștinism păcatul strămoșesc”¹⁹.

Prin faptul că preoții Vechiului Testament aduceau jertfe de animale în fiecare zi, iar arhiereul doar o singură dată pe an, la sărbătoarea numită Ziua Împăcării, se scoate în evidență faptul că nu numărul jertfelor este important, ci calitatea acestora, o singură jertfă putând realiza adevărata împăcare și comuniune cu Dumnezeu, iar aceasta este jertfa deplină a Domnului și

¹⁸ „El (omul religiilor) a rămas prins în puterile naturii, în spiritul lumesc, fără a putea cunoaște spiritul absolut, care este mai presus de lume. În starea aceasta fiind, el consideră puterile naturii ca emanațiuni ale divinității și își face zei, care sunt puteri reale, daimonia, iar nu numai ficțiuni ale imaginației și minții sale. Ca natura acestor zei ai păgânismului corespunde și adorarea lor, adică cultul, pe care diferitele popoare ale lumii vechi l-au perfecționat în proporție cu progresul dezvoltării lor intelectuale. Dar, deoarece atributele și ființa divinității se fuzionează panteistic cu puterile și ființa naturii însăși, și Dumnezeu cel personal și infinit a rămas necunoscut conștiinței religioase a păgânismului, de aceea și formele cultului în religiile păgâne au primit un caracter cu totul cosmic, lumesc. Zeii au fost reprezentați în obiecte ale naturii, în figuri de oameni și animale, sau și în exemplare vii din regnul animal”. (B. Mangâru, *Cultul mozaic față de cultele păgâne ale antichității*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română” nr. 1/1913, p. 38).

¹⁹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Legătura dintre Euharistie și iubirea creștină*, în rev. „Studii Teologice” nr. 1-2/1965, p. 8-9.

Mântuitorului nostru Iisus Hristos²⁰, căci: „jertfa lui Iisus Hristos e plenitudinea jertfei nu numai pentru că ea e în stare să topească tot fondul de păcat din natura omenească, ci și pentru că ea este capabilă să obțină iertarea de la Dumnezeu pentru toți oamenii, fără ca acesta să mai ceară fiecăruia o suferință echivalentă pentru păcatul din el”²¹. Sau, după cum spune Sfântul Apostol Pavel: „El nu are nevoie să aducă zilnic jertfe, ca arhieriei: întâi pentru păcatele lor, apoi pentru ale poporului, căci El a făcut aceasta o dată pentru totdeauna, aducându-Se jertfă pe Sine însuși. Căci Legea pune ca arhieriei oameni care au slăbiciune, pe când cuvântul jurământului, venit în urma Legii, pune pe Fiul, desăvârșit în veacul veacului” (Evrei 7, 27-28).

Așadar, cu jertfa lui Hristos se pune capăt tuturor sacrificiilor. Ea are putere universală și deschidere față de toți oamenii. Referitor la această problemă, Papa Leon cel Mare spune că Mântuitorul Iisus Hristos „a fost nu în templu și înăuntrul zidurilor, ci afară din cetate, pentru ca toate jertfele preînchipuitoare să ia sfârșit, pentru ca să se rânduiască o nouă jertfă pe un altar nou și pentru ca Crucea lui Iisus Hristos să nu fie altarul templului ci altarul lumii”²²

2. Despre Jertfa Euharistică din cadrul Creștinismului Noului Testament

Vorbind, în cele ce urmează, de Jertfa unică și deplină a Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos vom zice că dacă jertfele care au precedat venirea Mântuitorului nostru constituie de fapt înclinarea plină de iubire pe care Creatorul o manifestă față de zidirea Sa: „De data aceasta nu omul, ci Dumnezeu oferă victima. În loc ca omul să întâlnească pe Dumnezeu, oferindu-i ceva din ceea ce el are mai de preț, Dumnezeu vine la el, jertfind pe Fiul său”²³.

Împlinindu-se ceea ce era vestit, simbolurile nu-și mai găsesc rostul. Omenirea intră într-o nouă perioadă: cea a sensului și a vieții. Nu mai există teroare, nu mai există reținere nici haos nici robie, căci prin Hristos ființa umană descoperă adevărata dimensiune a jertfei: „Sacrificiul creștin s-a împlinit o singură dată, pe Golgota, și S-a sacrificat Însuși Fiul lui Dumnezeu, iar această jertfă supremă a făcut inutile toate jertfele păgâne, care sunt înlocuite prin

²⁰ Idem, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, ediția aII-a, Editura Omniscope, Craiova, 1993, p. 244-245.

²¹ Ibidem, p. 254.

²² Cuvântarea despre patima Domnului, VII, apud Pr. Dr. Petre Vintilescu, *op. cit.* p. 45.

²³ Georges Gusdorf, *L'expérience humaine du sacrifice*, Paris, 1948, p. 105.

repetarea la infinit, sub formă nesângeroasă, a jertfei de pe cruce, în Sfânta Euharistie. Sublimarea jertfei păgâne și caracterul ei deosebit sunt evidente... Jertfele din cultul iudaic, îngăduite de Dumnezeu ca un pogorământ, ca o concesie făcută acestui popor, n-au servit decât ca preînchipuire a jertfei ispășitoare, aceea a Domnului nostru Iisus Hristos”²⁴. În subcapitolul intitulat Euharistia ca Jertfă și ca Taină, din tratatul său de Teologie Dogmatică Ortodoxă, Părintele Dumitru Stăniloae ne spune că „dacă prin Taină Dumnezeu ne împărtășește lucrarea Sa, ca har și ca dar, iar prin jertfă noi oferim lui Dumnezeu cele ale noastre și însăși ființa noastră, în Euharistie se întâlnesc aceste două mișcări: de la noi la Dumnezeu și de la Dumnezeu la noi, în modul cel mai complex și mai accentuat. Euharistia se constituie din numeroase simțiri, acte și semnificații ce pornesc de la noi spre Dumnezeu și de la Dumnezeu spre noi, întocmai ca o față umană care se constituie din întâlnirea într-un desen complex a nenumărate linii ce vin din noi, din natură și de sus, ca să-i dea direcția spre cer, spre exterior și spre interior. *Aspectul de Jertfă și cel de Taină al Euharistiei sunt nedespărțite. Chiar ca Jertfă ea este o Taină, căci dăruindu-ne lui Dumnezeu ne înălțăm și ne împărtășim de sfințirea și de binecuvântarea Lui. Și chiar Taina este o Jertfă, căci trupul Domnului care ni se dă este în stare de trup jertfit și înviat și ne imprimă starea de jertfă, prin care ne înălțăm și înaintăm spre înviere*”²⁵.

3. Temeiuri biblice și patristice ale existenței și importanței Jertfei Euharistice

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că Fiul lui Dumnezeu, pentru a ne da nouă biruința asupra tuturor lucrărilor diavolului și pentru a ne scoate de sub stăpânirea morții, S-a făcut „om deplin”, luând o fire fără de păcat, dar, în același timp, a luat și afectele (ta pathi) care se transmit în mod natural fiecărei persoane, pentru ca și acestora să le dea capacitatea de a-și schimba lucrarea de naștere a păcatului în cea de naștere și cultivare a virtuților. „În felul acesta deșertându-și acelea deplin în El veninul stricăcios al răutății lor, l-a ars ca printr-un foc, nimicindu-l cu totul din fire. Așa a dezbrăcat, în vremea morții pe cruce, căpeteniile și stăpâniile, întrucât a rămas neînfrânt de dureri. Mai bine zis, s-a arătat înfricoșat împotriva morții, a scos din fire latura de durere a trăsăturii

²⁴ Diac. Prof. Dr. Emilian Vasilescu, op. cit., p. 406.

²⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, ediția a doua, București, 1997. p. 71-72.

pățimitoare de care fugind omul cu voia, din pricina lașității, ca unul ce era tiranizat pururi fără să vrea de frica morții, stăruia în robia plăcerii, numai și numai pentru a trăi”²⁶.

Unirea cu Hristos în Euharistie este „o unire deplină tocmai pentru că El nu mai este lucrător în noi numai prin energia adusă în noi de Duhul Său, ci cu Trupul și cu Sângele lui, imprimare în trupul și în sângele nostru. Iar unde este trupul și sângele Său e prezent și lucrător în mod deplin însuși subiectul lor. Deci însuși subiectul lui Hristos, ca subiect al trupului și sângelui Său, se face prin Euharistie subiect direct al trupului și sângelui nostru cu care sunt unite intim trupul și sângele Său, care au dat prin aceasta calificarea lor trupului și sângelui nostru...”²⁷ Iar unirea deplină în care ne atrage Hristos cu Sine prin prelungirea sa cu trupul Său în noi, înseamnă și o unire a noastră cu ceilalți oameni, în care s-a extins Iisus Hristos prin același trup al Său. Din această pricină, Euharistia este aceea care constituie Biserica ca trup extins al lui Hristos, desăvârșind, în sensul acesta, lucrarea de încorporare a oamenilor în Iisus Hristos ca membri ai Bisericii, Euharistia fiind cea care încheie și desăvârșește înnoirea și sfințirea fiecăruia dintre noi. De aceea cultul ortodox este o desfășurare liturgică a vieții lui Iisus Hristos, concentrată în Cina cea Taină, în jertfa Sa cea fără de sânge perpetuată în Biserică prin prezența Sa făgăduită până la sfârșitul veacurilor, adică până în pragul Împărăției. Biserica și liturgia reprezintă eternitatea în temporalitate și temporalitatea în eternitate, pentru că Hristos le unește în Sine pe amândouă. Ceea ce este natural devine suprafiresc, iar ceea ce este suprafiresc preface ceea ce este natural. Elementele naturale ale vieții, pâinea și vinul, se enipostiază în persoana lui Hristos. În liturghie, noi trăim viața lui Hristos ajunsă la culmea ei îndumnezeită, în Cina cea de Taină, când ne rugăm să fim părtași la cină: „Cinei Tale celei de taină, Fiul lui Dumnezeu, astăzi părtași mă primește...”²⁸. „Și ne învrednicește să aflăm har înaintea Ta, ca să fie bineprimită jertfa noastră și să se sălășluiască Duhul cel bun al harului Tău peste noi, peste aceste daruri puse înainte și peste tot poporul Tău”²⁹. După ce preotul reproduce cuvintele de instituire a tainei împărtășirii pe care le-a pronunțat Hristos la Cină:

²⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 21, în *Filocalia* 3, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 1999, p. 80. În rugăciunea de la sfârșitul Catismei a nousprăzecea se spune: „*Cel ce cu patimile Tale ai vindecat patimile mele și cu rănilor Tale ai tămăduit rănilor mele, dăruiește-mi lacrimi de umilință mie, celui ce mult Ți-am greșit*” (*Psaltirea*, Editura Mitropoliei Ardealului, Crișanei și Maramureșului, Sibiu, 1991, p. 259).

²⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, op. cit., vol. 3, p. 82.

²⁸ *Liturghier*, București, 1974, 416 p., p. 75.

²⁹ *Ibidem*, p. 18. (*Rugăciunea punerii înainte*).

„Luați, mâncați..., beți dintru acesta toți...” și le arată valoarea lor de anamneză, așa cum le-a poruncit Domnul Iisus Hristos Apostolilor: „Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea” ajunge la cel mai tensionat și sublim moment al liturghiei pe care Dumnezeu a binevoit s-o primească din mâinile sacerdotale, la epicleza prefacerii darurilor. În timp ce credincioșii îl laudă și-I mulțumesc lui Dumnezeu, cântând: „Pe Tine Te laudăm...”, preotul pronunță deosebita rugăciune pentru readucerea Cincizecimii în Biserică, deoarece Cincizecimea Duhului constituie esența și viața Bisericii: „Doamne, Cel ce ai trimis pe Preasfântul Tău Duh, în ceasul al treilea, Apostolilor Tăi, pe Acela, Bunule, nu-L lua de la noi, ci ni-L înnoiește nouă, celor ce ne rugăm Ție”. Printr-o întreită invocare se confirmă unitatea lucrării treimice, în evenimentul Cincizecimii. Apoi urmează epicleza: „Încă aducem Ție această slujbă duhovnicească și fără de sânge, și Te chemăm, Te rugăm și cu umilință la Tine cădem; trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste Daruri, ce sunt puse înainte. Și fă, adică, pâinea aceasta, cinstit Trupul Hristosului Tău. Iar ceea ce este în potirul acesta, cinstit Sângele Hristosului Tău, prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt. Amin. Amin. Amin.”³⁰ Întreitul amin ne indică fenomenul invizibil al participării Sfintei Treimi la acest moment culminant, al prefacerii, întrucât puterea dumnezeiască este comună tuturor ipostaselor, dar lucrarea de transformare este atribuită Sfântului Duh, ca într-o cincizecime permanentă. Această lucrare a Duhului este o culme pe care o atinge lucrarea Sa sfințitoare, prin trupul și sângele lui Hristos, ridicând la puritatea originară și chipul deiform al credinciosului. Împărtășirea se face în urma mărturisirii de credință în dumnezeirea lui Hristos, în prezența Sa reală: „Cred că Acesta este însuși Preacurat Trupul Tău și Acesta este însuși scump Sângele Tău”, iar scopul suprem este iertarea păcatelor și viața de veci, tămăduirea sufletului și a trupului³¹. Elementele nu conțin dumnezeirea, ci sunt transformate, în trupul și sângele îndumnezeit. Fenomenul acesta de transformare este explicat concis de către Sfântul Ioan Damaschin: „Duhul Sfânt se revarsă și împlinește ceea ce este mai presus de orice cuvânt și orice cugetare”. După împărtășanie, întreaga Biserică a credincioșilor cântă: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc...”, ceea ce aduce cu sine „umplerea de bucurie și veselie a sufletelor... Euharistia, binecuvântare și mulțumire, ne

³⁰ Ibidem, p. 122-125.

³¹ *Ceaslov*, ediția a III-a, Editura IBMBOR, București, 1979, p. 647.

deschide perspectiva luminoasă a învingerii morții, făcând din moarte trecere la o viață nouă. De aceea împărtășirea este echivalentă cu dobândirea nemuririi.”³²

Potrivit spuselor Părintelui Dumitru Stăniloae „în Euharistie, omul renăscut în Hristos și întărit prin Duhul Sfânt nu se mai unește cu Hristos care Se naște și moare pentru păcatele noastre, ci cu Hristos care moare la sfârșitul activității Sale, pentru a învia la viața eternă. Euharistia sădește astfel în noi puterea pentru a preda total existența noastră lui Dumnezeu, spre a o primi umplută de viața Lui eternă, asemenea lui Hristos, prin înviere. Euharistia nu este atât pentru viața reînnoită de pe pământ, după asemănarea vieții de pe pământ a lui Hristos, ci mai ales pentru viața de veci... În mod principal Euharistia se dă pentru viața de veci, deci pentru ridicarea deasupra vieții pământești... Euharistia e forța unui agent magnetic ce lucrează în viața noastră pământească atrăgând-o spre ea; e steaua polară ce călăuzește corabia vieții noastre pe valurile existenței pământești; e fermentul sau aluatul care preface viața noastră pământească treptat în viața de veci. Viața cea nouă din Botez, ce urmează morții omului vechi, nu poate exista fără perspectiva și arvuna vieții de veci susținută de Euharistie. De aceea Euharistia se dă îndată după Botez și după Mirungere. Viața cea nouă de pe pământ n-ar avea nici un rost și nici o putere fără perspectiva și arvuna învierii”³³.

Trebuie concluzionat și remarcat faptul că *Hristos este Jertfa cea vie, plină de iubire* căci, spre deosebire de jertfele care s-au adus de-a lungul timpului în cadrul fiecărei religii, așa cum am mai spus, Jertfa lui Iisus Hristos se distinge prin faptul că este plină de viață. El se aduce pe Sine ca Jertfă vie, conștient fiind de alegerea pe care o face. Dacă în cadrul religiilor respective actul de jertfă se petrecea contrar instinctelor animalelor sau voinței persoanelor ce urmau a fi sacrificate, Hristos se aduce jertfă în mod liber, din proprie inițiativă. Caracteristicile firii umane nu acționează în mod contrar față de voința Persoanei Fiului lui Dumnezeu care a enipostaziat-o, ci ambele firi (umană și divină) sunt unite în lucrarea divino-umană care se face spre mântuirea lumii și slava lui Dumnezeu³⁴. Prin aceasta Mântuitorul Hristos dă jertfei o nouă dimensiune, cea

³² Pr. Prof. Nicolae C. Buzescu, *Lucrarea Duhului Sfânt în Sfintele Taine*, în rev. „Ortodoxia” XXXI, nr. 3-4/1979, p. 577-578.

³³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, op. cit., vol. 3, p. 57-58.

³⁴ Am spus „lucrarea divino-umană” pentru a arăta că lucrarea divină conlucrează cu cea umană în Persoana Fiului lui Dumnezeu: „Lucrarea omenească nu are un rezultat deosebit. Ea e cinstită și înălțată la maximum pentru că Cuvântul lui Dumnezeu Și-o face lucrarea lui. Firea omenească a fost creată astfel de Dumnezeu Cuvântul, ca lucrarea ei să poată fi lucrarea Lui. Nu „ca om” separat lucrează și pătimește Hristos cele omenești, ci Însuși Fiul lui Dumnezeu Se coboară la

de dăruire spre viață. El ne arată că omul nu se întâlnește cu Dumnezeu numai prin moarte, ci și prin viață, și de aceea întreaga existență trebuie orientată în vederea realizării acestui fapt.³⁵

Sfânta Scriptură aduce o serie de referiri despre cele câte a suferit și îndurat Domnul nostru Iisus Hristos pentru mântuirea noastră: S-a născut într-o iesle săracă (Luca 2, 7); Irod a căutat să-L omoare când a fost prunc (Matei 2, 13); nu S-a dat înapoi de la munca trupească (Marcu 6, 3); era foarte sărac (Matei 8, 20); a suferit foamea, setea și oboseala (Matei 21, 18); a fost batjocorit de conaționalii Săi (Matei 9, 34) etc., dar pe toate acestea El le-a biruit, descoperindu-ne tuturor adevărul în care trebuie trăită existența: „A fost ispitit (Matei 4, 1-11) și a învins ca să ne dea nouă biruință și să dea firii putere de a învinge pe dușman, pentru ca firea învinsă odinioară să învingă pe învingătorul de altă dată prin aceleași ispite, prin care a fost învinsă... în Domnul afectele firești nu precedau voința. În El nu se poate vedea nimic silit, ci toate sunt de bunăvoie. Dacă a voit a flămânzit, dacă a voit a însetat, dacă a voit i-a fost frică, dacă a voit a murit”³⁶. Sfântul Ioan Casian, făcând o paralelă între ispitirea cu care diavolul a încercat pe Adam și cea față de Hristos, spune că prin Hristos noi am dobândit puterea de a refuza păcatul, putând să trăim în deplinătatea slujirii lui Dumnezeu: „Păstrând fără stricăciune chipul și asemănarea cu Dumnezeu, El a trebuit să fie ispitit de aceleași patimi de care a fost ispitit și Adam, pe când păstra încă neatins chipul lui Dumnezeu, adică de lăcomia de mâncare, de slava deșartă, de trufie, dar nu s-a rostogolit în cele în care a căzut Adam, după ce și-a pătat chipul și asemănarea cu Dumnezeu, a cărui poruncă a călcat-o. Trecut fiind prin aceste încercări, El ne învață prin exemplul Său cum trebuie să învingem și noi pe cel ce ne ispitește. Și de aceea se spune că Adam acela și Adam Acesta, acela fiind primul pentru prăbușire și moarte, iar Acesta primul pentru înviere și

calitatea de Subiect (suport activ și pătimitor) al lor. Astfel omenescul n-ar fi mântuit. Dar Fiul lui Dumnezeu rămâne totodată și subiect al celor dumnezeiești. El le unește fără să le confunde. El trăiește cele omenești penetrate de cele dumnezeiești. Fiul lui Dumnezeu însuși rabdă „ca un om” patima crucii, dar o rabdă cu putere dumnezeiască, deci în mod pur, fără nici un pic de cărteală; rabdă ocările ca un om, dar cu curăție dumnezeiască desăvârșit iertătoare. Întinde mâna spre ochii orbilor, simțind mișcarea ei ca un om și simțind-o și ei ca pe a unui om, dar comunică prin ea puterea dumnezeiască. E slab și e tare în același timp, fără ca slăbiciunea să micșoreze tăria și nici tăria să micșoreze slăbiciunea” (Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Nota 637, la Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri, partea a doua*, PSB 81, trad. D. Stăniloae, Editura IBMBOR, București, 1990, p. 300).

³⁵ Pr. Dr. Petre Vintilescu, op. cit., p. 44-45.

³⁶ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, trad. D. Fecioru, București, 1938, p. 217-218.

viață”³⁷. Răspunsul dat de Hristos celor trei ispitiri făcute de diavol se prezintă ca un rezumat al luptei pe care Fiul lui Dumnezeu a dus-o pentru a înfrânge plăcerea ce se instalase în firea omenească datorită păcatului³⁸. „Hristos însă a biruit și și-a deschis calea spre biruință. El a biruit postind pentru ca și tu să știi „să învingi acest neam de demoni cu post și cu rugăciune” (Marcu 9, 29). Atunci când i s-au oferit toate împărățiile lumii cu mărirea lor, nu le-a primit pentru ca și tu să ieși biruitor împotriva măreției ispititoare a acestei lumi, nesocotind-o”³⁹. Și totuși, după toate acestea, Iisus Hristos nu trebuie abordat ca un simplu om. Hristos și-a activat, prin firea umană, puterea dumnezeiască. El săvârșea și minunea de a înmulți pâinile când a considerat binevenit acest lucru, dar răbda și foamea când socotea că aceasta este necesară pentru eliberarea umanului, prin răbdare, de această slăbiciune și pentru a se solidariza din compătimirea cu oamenii și a dobândi iertarea lor de la Tatăl, pentru păcatele lor și a le comunica și lor asigurarea iertării, prin pătrunderea în inima lor”⁴⁰

4. Referințe morale și duhovnicești cu privire la Sfânta Euharistie

În decursul vieții Sale pământești, Fiul lui Dumnezeu curăță umanitatea de toate patimile egoiste, de toată umbra păcatului, întărind-o în săvârșirea binelui. Prin Domnul nostru Iisus Hristos se eliberează toate părțile, toate componentele firii: trupul, sufletul, sensibilitatea, mintea, voința etc., căci pe toate acestea le-a avut și El, și prin toate și-a arătat iubirea față de Dumnezeu și față de oameni. Iisus Hristos purifică etapele vieții umane, omul putând ca în orice perioadă a vârstei sale să-l slujească pe Dumnezeu. Omenirea nu mai este înrobită și constrânsă de păcat, faptele nu se mai prezintă ca manifestări inevitabile ale acestuia, căci prin Fiul lui Dumnezeu ea este eliberată și restabilită în modul autentic de viață: „Căci dăruind firii prin patimi nepătimirea, prin ostenele odihna și prin moarte viața veșnică, a restabilit-o iarăși, înnoind prin privațiunile Sale trupești deprinderile firii și dăruindu-i acesteia prin întruparea

³⁷ Sfântul Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 6, 1-2, în *Scrieri alese*, PSB 57, trad. Prof. Vasile Cojocaru și Prof. David Popescu, Editura IBMBOR, București, 1990, p. 380.

³⁸ Pr. Dr. Vasile Citirigă, *Antropologia hristologică în teologia ortodoxă*, vol. I, Editura Ex Ponto, Constanța, 2003, p. 229.

³⁹ Origen, *Omilii la cartea Ieșirii*, II, în *Scrieri alese*, partea întâi, PSB 6, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. N. Neaga și Zorica Lațcu, Editura IBMBOR, București, 1981, p. 67.

⁴⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 326.

Sa harul mai presus de fire, adică îndumnezeirea. Făcutu-s-a deci Dumnezeu om cu adevărat și a dat firii o altă obârșie pentru o a doua naștere, obârșie care o duce prin osteneală și durere spre plăcerea vieții viitoare”⁴¹. Referindu-ne la Domnul nostru Iisus Hristos ca *biruitor al morții* observăm faptul că după ce învinge toată ispitirea diavolului care încerca să-L atragă în mrejele plăcerii, Mântuitorul Iisus Hristos merge mai departe în manifestarea iubirii față de Dumnezeu și de oameni, neînfricoșându-Se nici de moarte, pentru ca ajungând la capătul drumului existenței pământești să poată spune fără ezitare: „Părinte, în mâinile Tale încredințez duhul Meu” (Luca 23, 46). Prin aceasta descoperindu-se, de fapt, sensul și rostul întregii jertfe pe care Hristos a împlinit-o de la Betleem la Golgota, acela de a fi introdus fiecare din noi pe acest drum al sosirii sigure înaintea lui Dumnezeu: „Pentru ei Eu mă sfințesc pe Mine Însumi, ca și ei să fie sfințiți întru adevăr” (Ioan 17, 19).

Aici trebuie reținut faptul că acesta este (și) sensul permanentei jertfe euharistice în care Iisus Hristos – Marele Arhiereu, aduce și „Se aduce jertfă Tatălui ca om, dar nu în mod juridic, ci El ne deschide prin aceasta calea la Tatăl. Deci pentru aceasta se pune El la dispoziția noastră în Euharistie: ca odată cu Sine să ne ofere și pe noi Tatălui. Căci, întrucât la Tatăl nu putem intra decât în stare de jertfă curată, starea aceasta de jertfă curată n-o putem dobândi decât numai din starea de jertfă curată a lui Iisus Hristos, Care în sensul acesta Se aduce continuu Tatălui, pentru a ne da puterea să ne aducem și pe noi cu Sine. „Așadar în Hristos câștigăm putința de a veni în fața lui Dumnezeu, căci ne învrednicește de acum de privirea Lui, ca unii ce suntem sfințiți”; sau „Căci totdeauna și în mod sigur noi vom fi primiți favorabil de Tatăl, dacă Hristos ne introduce ca Preot la El” (zice Sf. Chiril de Alexandria în Catehezele sale). Dacă Hristos ne aduce ca jertfe nu ca pe niște obiecte, ci ca persoane, deci ca jertfe care ne aducem și noi pe noi înșine. Aceasta trebuie să o facem noi printr-o viață trăită pentru Dumnezeu și moartă patimilor care ne leagă de lume, sau ne închid în noi înșine: „Murind lumii prin mortificarea trupului, noi trăim pentru Dumnezeu prin viață evanghelică și, ridicându-ne prin jertfa Duhului, noi vom răspândi o mireasmă bineplăcută și vom afla intrare la Tatăl prin Fiul” (zice același Sfânt în aceeași lucrare). Dar puterea pentru această viață de jertfă o luăm din starea de jertfă în care ne transpunem cu Hristos în Euharistie. Astfel prin faptul că Hristos ne ia și pe noi ca să ne aducă, prin împreuna noastră jertfire cu Sine, jertfa Tatălui, se produce o uniune strânsă între jertfa Lui și jertfa noastră, în sensul că

⁴¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 61, *Filocalia* 3, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București 1999, p. 313.

jertfa noastră face parte din jertfa Lui, și jertfa Lui din jertfa noastră, sau noi suntem în El, cel ce Se aduce, și El în noi care ne aducem: „După ce S-a sculat din morți Emanuel, noul rod al omenirii întru nesticăciune, S-a suit la cer, ca să Se arate acum pentru noi în fața lui Dumnezeu și Tatăl (Evr. 9, 24), nu aducându-Se pe El însuși sub vederea lui (căci este pururi împreună cu El și nu este lipsit de Tatăl ca Dumnezeu), ci aducându-ne în Sine sub vederea Tatălui, mai vârtos pe noi cei ce eram în afara feței și sub mânia Lui din pricina neascultării de Adam”; sau: „Fumul ce se ridică din Miel dimineța și spre seară e un tip al Celui ce dimpreună cu noi și din mijlocul nostru Se înalță spre Tatăl întru miros de bună mireasmă, aducând împreună cu Sine și viața celor ce au crezut în El”. Aceasta se datorează mai ales faptului că El a devenit prin întrupare ipostasul nostru fundamental. Jertfa Lui nu e jertfa pentru El, ci pentru noi. Dar pentru aceasta trebuie să ne însușim jertfa Lui cea pentru noi, ca și El să-și însușească jertfa noastră în mod actual, aducând-o ca jertfă a Lui. Mireasma jertfei Lui devine astfel mireasma jertfei noastre, și mireasma jertfei noastre, mireasma jertfei Lui. „Căci în Hristos este aducerea noastră și prin El ne apropiem noi cei întinați. Dar ne îndreptăm prin credință și ne oferim Tatălui spre miros de bună mireasmă, nemaivându-ne pe noi înșine, ci pe Hristos în noi, buna mireasmă duhovnicească”... Nu există nici o separație individualistă între jertfa lui Hristos și jertfa noastră. E o întâlnire deplină între Hristos și noi, o comunicare intimă în dispoziția de jertfă și în starea de jertfă a Lui și a noastră. Deci pe de o parte ne oferim lui Dumnezeu, dar pe de alta ne ia Hristos și ne încadrează în jertfa lui, sau actualizează jertfa Lui pentru noi, ca jertfă a noastră adusă de El, sau face a Lui jertfa noastră. „*Fiecare își oferă viața sa ca dar Dumnezeului atotstăpânitor*”. Dar ea e încadrată de Hristos în jertfa Lui, oferind-o ca o rodire a jertfei Lui pentru noi, ca o actualizare a ei.”⁴² Această jertfă permanentă, euharistică fiind o încununare și o extindere peste timp și spațiu a jertfei de pe Golgota, existând o reală și pnevmatică legătură între ele, masa sfântului altar devenind Golgota cea duhovnicească a acestei Sfinte Jertfe care se petrece la fiecare Dumnezeiască Liturghie, în cadrul căreia Hristos moare de atâtea ori pentru recapitularea și reșezarea noastră în comuniune cu Dumnezeu Tatăl, prin Fiul în Duhul Sfânt, acesta fiind, deci, motivul și scopul realizării acestor jertfe în, de către și cu Mântuitorul nostru Iisus Hristos.

⁴² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, p. 73-74.

5. Despre importanța și contribuția sacerdotală, arhierescă, la împlinirea Jertfei Euharistice

Existând, așadar, o strânsă corelație între moartea, jertfa și, nu în ultimul rând jertfa euharistică trebuie să pomenim, aici, în acest context și de slujirea arhierescă a lui Iisus Hristos și, referindu-ne, la direcțiile acestora, teologia ortodoxă a stabilit că sunt în număr de trei și anume:

1. *Spre Dumnezeu Tatăl*, împlinindu-se întreaga dreptate față de El. Noi nu putem să intrăm în legătură cu Dumnezeu atâta timp cât autoritatea Lui față de noi rămâne deteriorată, iar dacă totuși am fi introduși într-o astfel de relație, neîmplinind nici o dreptate pentru păcatul anterior, am continua pe mai departe să ne împotrivim marelui și slavei Sale⁴³. De aceea și noi trebuie să trăim o anumită suferință care să ne trezească la adevărata cunoștință față de dependența de Dumnezeu și la reorientarea comportamentului nostru potrivit acestei relații⁴⁴.

2. *Spre oameni*, direcție unită cu cea spre Dumnezeu, în sensul că în timpul pregătirii jertfei pentru dăruirea ei înaintea Creatorului, întreaga omenire cunoaște o transformare interioară, o schimbare ontologică în bine: „Manifestând prin jertfă voința de a se dăruia cu totul lui Dumnezeu, natura omenească se reface chiar prin aceasta din starea sa bolnavă. Sunt două aspecte nedespărțite ale jertfei. Un părinte se bucură de fiul care se reîntoarce la respectul față de el, nu pentru că își vede prin aceasta onoarea restabilită ci pentru că în acest respect ce i-l acordă copilul din nou, vede restabilite resorturile morale și chiar ontologice în ființa copilului”⁴⁵.

3. *Spre Sine Însuși*, deoarece o trăiește în mod liber și conștient, umanitatea Sa ridicându-se la treapta maximă de desăvârșire, dar devenind și mediu de sfințire a celorlalți oameni: „Dar dacă noi ne mântuim întrucât ne însușim starea de jertfă și viață nouă la care a ajuns prin ea trupul lui Hristos, acest trup jertfit și înviat capătă o importanță centrală, permanentă, în mântuirea noastră, înțeleasă ca fiind curăție de păcate și ca ieșire din păcat sau din dușmănia față de Dumnezeu, și ca participare la viața dumnezeiască”⁴⁶.

Prin moartea pe care o primește, Iisus Hristos distruge în mod deplin și definitiv toată potențialitatea pătimitoare a afectelor din umanitatea Sa, biruindu-le pe acestea în totalitate. Puterea Ipostasului divin acționează în acest sens, dar

⁴³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 268-269.

⁴⁴ Ibidem, p. 271.

⁴⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, ediția a doua, Editura IBMBOR, București, 1997, p. 88.

⁴⁶ Ibidem, p. 89.

în conformitate cu libertatea firii umane care nu se săvârșește și nici nu dorește păcatul, ci se deschide prin conlucrare: „Hristos înlătură afectele în umanitatea Sa, suferindu-le până la capăt cu tărie pe cele de durere și refuzând cu aceeași tărie pe cele de plăcere; El le biruiește cu contribuția umanității Sale, întrucât aceasta are în nepăcățuirea ei și în faptul că este a ipostasului divin, puterea de a le suporta pe unele și refuza pe altele până la capăt, istovindu-le puterea, prin puterea lui de răbdare sau de refuz”⁴⁷.

Mântuitorul Iisus Hristos Își „pune sufletul” (Ioan 10, 17), în sensul că, cu voia Lui, sufletul se desparte de trup. El nu trăiește disperarea omului în fața morții. El intră în hăurile iadului și porțile lui se sfărâmă de la sine și nu pot dăinui în prezența vieții; demonicul se risipește ca fumul și se topește ca ceara în prezența Sfântului”⁴⁸. În timpul despărțirii trupului de suflet, moartea nu-și manifestă lucrarea stricăciunii sale față de acesta, căci chiar și neînsuflețit el rămâne pe mai departe trupul Fiului lui Dumnezeu⁴⁹ Cel viu. Hristos primește să I se despartă sufletul de trup, dar avându-le unite cu Sine, ele rămân pe mai departe vii. Ele sunt păstrate în această despărțire pentru ca toată separarea produsă de păcat să fie adunată și să ia sfârșit odată cu Învierea Sa: „În moartea Mântuitorului, dumnezeirea rămâne unită cu sufletul, pe de o parte și cu trupul, pe de altă parte. Păcatul, care este îndepărtare de Dumnezeu și moarte a sufletului, adusese moartea omului, separare în trupul și sufletul său. Dumnezeirea rămâne unită în moarte cu sufletul uman al lui Hristos. Este simbolul biruirii păcatului pentru omenirea întreagă. Dumnezeirea rămasă unită cu trupul separat este simbolul vieții redobândite prin moarte și începutul refacerii amestecului, dintre trup și suflet, ca înviere a omului păcătos”⁵⁰. Despre

⁴⁷ Idem, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 187.

⁴⁸ Paul Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii*, trad. Gabriela Moldoveanu, Editura Christiana, București, 1995, p. 261.

⁴⁹ „Chiar dacă a murit ca om, și chiar dacă Sfântul lui Suflet S-a despărțit de trupul Său prea curat, totuși dumnezeirea nu S-a despărțit de cele două, adică de suflet și de trup, și astfel nici unicul Ipostas nu S-a despărțit de cele două ipostasuri. Căci trupul și sufletul au avut de la început, în același timp, existența în Ipostasul Cuvântului, și cu toate că în timpul morții a fost despărțit sufletul de trup, totuși fiecare a rămas, având existența în unicul Ipostas al Cuvântului. Astfel, unicul Ipostas al Cuvântului a fost și Ipostasul Cuvântului și a sufletului și a trupului. Niciodată, nici sufletul, nici trupul n-au avut un ipostas propriu, altul decât ipostasul Cuvântului. Ipostasul Cuvântului a fost totdeauna unul și niciodată două. Prin urmare, Ipostasul lui Hristos este unul întotdeauna. Chiar dacă spațiul sufletului s-a despărțit de trup, ipostatic, însă, era unit prin cuvânt” (Sfântul Ioan Damaschin, op. cit., III, p. 228-229).

⁵⁰ PS Prof. Dr. Irineu Slătineanu, *Iisus Hristos sau Logosul înomenit*, Editura România creștină, București, 1998, p. 96.

prezența vieții în trupul lui Hristos, chiar și după despărțirea sufletului de El, vorbesc toți Sfinții Părinți.

Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Maxim Mărturisitorul și Sfântul Ioan Damaschin mărturisesc acest adevăr prin compararea trupului Mântuitorului Hristos cu o momeală care este pusă în „undița dumnezeirii”, de care apropiindu-se moartea spre a-l consuma primește deodată cu acesta și viața care vine din Persoana Fiului lui Dumnezeu, viață ce se transmite tuturor celor peste care moartea avea stăpânire⁵¹. Sfântul Grigorie de Nyssa spune că moartea a fost acceptată de Fiul lui Dumnezeu odată cu primirea Sa de a Se întrupa. El nu se dă înapoi de la nici o treaptă a existenței, ci pe toate le primește, ca pe toate să le orienteze către Dumnezeu. Dacă s-ar fi rezumat doar la nașterea omenească, iar moartea ar fi refuzat-o, Hristos nu ar fi arătat solidaritate față de om și față de întreaga lume. Ori omenirea nu avea nevoie nici de problematizări filozofice și nici de vizite lipsite de conținut, ci de vindecare, de viață. Domnul nostru Iisus Hristos vine și se identifică cu fiecare dintre noi, oferindu-ne ajutorul și vindecarea atunci când am rămas fără soluții și fără nădejde, și așa, în culmea disperării umanității, Se apleacă asupra noastră pentru a ne scoate din păcat, „apropiindu-Se atât de tare de moarte încât a atins-o cu mâinile sale, pentru a reda naturii, prin trupul Său începătura învierii”⁵². Prin jertfa lui Hristos se descoperă, în același timp, măreția iubirii lui Dumnezeu față de om și demnitatea de care se bucură omul atunci când își raportează viața la Dumnezeu: „Căci Hristos, încă fiind noi neputincioși, la timpul hotărât a murit pentru cei necredincioși. Căci cu greu va muri cineva pentru un drept; dar pentru cel bun poate se hotărește cineva să moară. Dar Dumnezeu își arată dragostea lui față de noi prin aceea că, pentru noi, Hristos a murit când noi eram încă păcătoși” (Romani 5, 6-8).

6. Despre legătura dintre Învierea Domnului Iisus Hristos și prezența Sa permanentă, în chip euharistic

În comparație cu moartea celorlalți oameni, care este un fapt inevitabil, moartea lui Iisus Hristos este un act al voinței. Chiar dacă a fost primită din veșnicie, ea rămâne tot o manifestare a libertății Sale permanente. În ceilalți

⁵¹ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic sau despre învățământul religios*, 24, în *Scrieri*, partea a doua, PSB 30, trad. Pr.Prof. Dr. Teodor Bodogae, Editura IBMBOR, București, 1998, p. 321; Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 64, p. 368; Sfântul Ioan Damaschin, op. cit., II, 27, p. 228.

⁵² Sfântul Grigorie de Nyssa, op. cit., p. 357-358.

moartea era nedespărțită de ființa lor, a făcut corp comun cu aceasta: lua naștere în ea, creștea cu ea, pentru ca în final să o distrugă. Nimeni nu putea să o îndepărteze din interiorul său. La Iisus Hristos, însă, moartea este exterioară ființei Sale, nu vine din interior, ci din exterior, din interiorul ființei noastre. De aceea ea își pune în lucru toată amărăciunea, toată însingurătatea, toată durerea etc., concentrând în sine moartea întregii lumi, pentru a pune stăpânire și pe Iisus Hristos. Dar dacă pe omul de rând îl zdrobește, îl doboară la pământ, acesta pierzându-și cunoștința în momentul apariției ei, întâlnirea cu Mântuitorul Iisus Hristos este o întâlnire față către față. El nu cade sub biruința acesteia, ci, rămânând conștient, o primește în Sine și o oprește acolo pentru ca, trăgând-o din interiorul tuturor persoanelor umane, să o lase în singurătatea-i specifică și s-o întoarcă în neantul din care a luat naștere⁵³. Tocmai de aceea Hristos se prezintă în mod simultan atât ca jertfă, cât și ca Arhiereu care aduce și primește această jertfă, dar și ca Împăratul care domnește de-a dreapta Tatălui: „Jertfa L-a făcut pe Iisus Hristos ca om atât Arhiereu cât și Împărat, care domnește de-a dreapta Tatălui. Ca arhiereu este Slujitor al cortului nefăcut de mână omenească. Acest cort nu poate fi decât umanitatea Sa, în care S-a sălășluit Fiul lui Dumnezeu și care este treapta cea mai înălțată către Dumnezeu, fără să fie ea însăși Dumnezeu. Căci omul chiar și ca trup însuflețit este templul al lui Dumnezeu (I Corinteni 3, 16; 6, 19).

Prin om sfințește Dumnezeu toată creația și toată creația aduce laudă conștientă lui Dumnezeu. Dar Hristos nu numai slujește lui Dumnezeu Tatăl în umanitatea Sa, ca un templu menit să cuprindă toată umanitatea, ci și împărtășește în ea, după ce a ridicat-o în Sine la dreapta Tatălui, umplându-o și pe ea de Slava Sa de Fiul Tatălui, având legată de ea toată umanitatea. Iar, având umanitatea ca templu în care slujește și împărățește plin de slavă, umplându-o și pe ea de slava sa, S-a făcut Mijlocitor între ea și Dumnezeu Tatăl⁵⁴. Demnitatea arhierească este unită permanent cu cea împărătească, Hristos rămânând Împărat al lumii chiar și în momentele de extremă suferință și umilire pe care le trăiește ca om. „Pentru aceasta Scriptura spune în Cântarea Cântărilor: „Jeșiți și vedeți, fiicele Ierusalimului, pe Împăratul Solomon încoronat cu cununa cu care l-a încununat mama Lui” (Cântarea Cântărilor 3, 11). Și cununa era o taină: este dezlegarea păcatelor și nimicirea sentinței de condamnare⁵⁵.

⁵³ Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului...*, p. 317-319.

⁵⁴ Idem, *Chipul nemuritor al Lui Dumnezeu*, p. 357-358.

⁵⁵ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, XII, 17, trad. Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Editura IBMBOR, București, 2003, p. 201-202.

7. Despre caracterul soteriologic al Sfintei Euharistii

Scopul ultim și ținta finală a jertfei Mântuitorului – prin asumarea patimilor și a morții pe cruce, și prin realizarea jertfei euharistice este acela al dobândirii libertății și al eliberării noastre, care, după Sfântul Grigorie de Nyssa, are trei aspecte și anume: „*Primul aspect al eliberării este înlăturarea divizării între trup și suflet*. Sufletul purificat străbate un trup devenit ușor și liber, nesupus trebuințelor și afectelor. Această intimitate a sufletului cu trupul transfigurează în compusul uman dorința, tensiunea și energia. Prin nepătimirea desăvârșită, omul devine egal cu îngerii. „Nepătimirea nu constă aici, ca la Platon și Plotin, dintr-o renunțare la corp, ci dintr-o sublimare a pasiunilor unui corp care-și găsește semnificația sa originară de instrument și transparent al spiritului”. „Cuvântul nu poate să vrea ca viața dreptilor să fie sfâșiată de un dualism. Ci când zidul răului va fi doborât, sufletul și trupul se vor uni într-o armonie superioară. Dacă Dumnezeu este simplă, fără compoziție și formă, omul de asemenea trebuie, prin această împăcare în sine, să se întoarcă la bine, să redevină simplu și curat, pentru ca să devină cu adevărat *unul*. Astfel, interiorul ascuns devine același cu exteriorul văzut, și exteriorul văzut, cu interiorul ascuns”. Transparența aceasta fizică va coincide însă cu puritate morală și cu sinceritatea deplină față de semenii. În această transparență se va cunoaște omul pe sine așa cum este și se va arăta altora așa cum este. Iluzionarea și ipocrizia vor dispărea.

Al doilea aspect al acestei eliberări este unificarea trecutului și viitorului, adică a amintirii și speranței. Conștiința temporală era mereu sfâșiată prin dorință, pe de o parte, și prin regret, remușcări, pe de altă parte”. Acolo, conștiința eliberată de aceasta continuă în nesatisfacere „lasă în urmă dorința... pentru că posedă tot ce speră; ocupată astfel deplin în bucuria de binele obținut, ea exclude amintirea din mintea ei”. „Datorită purității dobândite, sufletul intră în raport strâns cu Dumnezeu, cu mediul său propriu. El nu mai are trebuință de mișcarea dorinței... cel ce locuiește în întuneric încearcă nostalgia luminii. Dar, pentru cel ce intră în lumină, bucuria urmează dorinței”. „Devenit asemenea lui Dumnezeu... Care nu cunoaște dorința pentru că nici un bine nu-I lipsește, sufletul... părăsește mișcarea și chiar dorința, care n-are loc decât când lucrul dorit nu este prezent”. Această dorință pământească se transformă „în mișcarea și lucrarea iubirii (Agapitiki kinesis), conformându-se obiectului etern prins și găsit”. Această unificare a dinamismului eu-lui într-un prezent, în care fuzionează

și se identifică trecutul și prezentul, amintirea și speranța, este eternă prezența în Dumnezeu, Care posedă ceea ce voiește și voiește ceea ce posedă”.

Prin această dublă unificare, sufletul atinge unitatea profundă a simțurilor și a înțelegerii (al treilea aspect). Cunoștința și iubirea devin una. A-L simți și a-L cunoaște pe Dumnezeu vor fi unul și același lucru. Unificarea întregului dinamism uman neconținut sporită ne revelează aspectul cel mai profund al spiritului ca libertate. Căci libertatea e posibilitatea infinită a spiritului curat, mereu reînnoit, de a depăși neconținut finitudinea sa. Libertatea este urcușul continuu spre Dumnezeu, originea infinită și necondiționată a spiritului uman. Libertatea este pe de o parte modul de realizare al naturii noastre, pe de alta, este esența ei experiență a infinitului. Aceasta pentru că natura umană este în același timp finită și infinită. Este finitul deschis infinitului. Este finită când stă nemișcată în sine, și este infinită în mișcarea ei spre Dumnezeu, prin libertate. „Natura îngerilor și a sufletelor, zice Sfântul Grigorie de Nyssa, nu cunoaște limită și nimic nu o împiedică să progreseze la infinit”. Urmează de aici că natura nu e ceva terminat, ci, datorită libertății, ceva în curs de a se face, o capacitate dinamică nesfârșită. „Creatura nu e în bine decât prin participare; ea nu a început numai odată să existe, ci în fiecare moment se observă cum începe, din cauza creșterii ei perpetue”. Natura umană și asemănarea ei cu Dumnezeu sunt de aceea una, căci amândouă înseamnă elanul spre infinit. „Virtutea are un singur hotar: lipsa de hotar. Cum ar ajunge deci cineva la marginea căutată, când nu află o margine?”

Chiar faptul că natura umană e făcută să participe la Dumnezeu, și Dumnezeu nu are sfârșit, arată că ea, prin dorință, sau în creșterea ei, nu are un sfârșit. „De aceea, Binele fiind infinit în natura lui, participarea la el va fi și ea, în mod necesar, infinită în mișcarea ei, deci capabilă să se lărgească la infinit”. Deci pe drept cuvânt natura umană trebuie definită ca tensiune infinită. „A voi să tindă mereu spre o desăvârșire mai mare, e desăvârșirea însăși a firii umane”. Ea are în același experiența infinitului și a finitului, adică în fiecare clipă există o distanță infinită între capacitatea noastră de infinit și existența noastră realizată. Mereu avem conștiința ambelor acestor lucruri. Căci distanța parcursă de noi, oricât ar fi de mare, rămâne minimă în raport cu infinitul. Natura umană călătorește veșnic pe distanța dintre finit și infinit, dar este lansată prin dorință și printr-un fel de experiență înaintea finitudinii sale în lăuntrul infinitului, fără să cuprindă însăși esența lui. Ceea ce ea a obținut nu e niciodată totul, dar e începutul totului, „mereu începutul infinitului”.

„Condiția acestor experiențe ale infinitului e recunoașterea deosebirii neconfundate între natura divină, infinită ca act, și natura umană, infinită în

potență” dar în același timp trăirea unei nepăsări, a unei participări a naturii umane la cea divină, a unei uniri neamestecate. Dacă esența omului e să fie infinitul în devenire, fuziunea sa cu infinitul ar distruge această esență, care nu e plenitudinea în sine, sau infinitul în act, ci participarea la plenitudinea divină ca deosebită de ea. În calitatea lui de creatură a lui Dumnezeu, omul e deosebit de Creator, dar și unit cu El; întrucât e chipul creat al modelului necreat și întrucât, ca să poată crește liber în Dumnezeu, a fost făcut schimbabil, pe când Dumnezeu este neschimbabil. Natura umană trebuie să se realizeze deci prin mișcarea sa liberă, urmându-și direcția autentică. Mișcarea aceasta liberă spre sursa ei, căutată ca scop, îi dă semnificația adevărată. În această mișcare creatura își învinge mereu finitudinea, adică limita atinsă. Dar dacă sufletul nu obține niciodată plenitudinea, ci e mereu în mers spre ea, nu cumva aceasta face cu puțință fericirea? Dacă eu-ul nu parvine niciodată să se experimenteze ca realizat, ci e mereu în curs de realizare, nu produce aceasta o disperare? Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă, dimpotrivă, că tocmai acest urcuș neîncetat, care e o creație continuă, alungă monotonia și disperarea. Acest urcuș neîncetat întreține o fericire continuă, care se opune „saturării” origeniste, care a făcut sufletele să iasă plictisite din starea de fericire de la început și care ar putea să le facă să repete mereu această ieșire după ce au ajuns din nou în ea...”⁵⁶.

8. Despre asumarea de către noi a Jertfei Mântuitorului, a Jertfei Sale Euharistice

Cât privește extinderea Jertfei Domnului Iisus Hristos, aceasta nu se reduce doar la oamenii care au trăit în perioada respectivă. Ea depășește timpul și spațiul, cuprinzând în sine întreaga omenire. Umanitatea și cosmosul primesc din Jertfa lui Iisus Hristos puterea realizării unității și trăirii în comuniune. „De aceea, fie că ne gândim la întinderile cerești, ori la adâncimile subpământene, ori la amândouă laturile orizontale, gândul nostru întâlnește pretutindeni pe Dumnezeu, singurul care ne apare în toate colțurile universului și singurul care ține lumea în viață”⁵⁷. Făcând o comparație între jertfele Vechiului Testament și cea a lui Iisus Hristos, *putem spune că aceasta din urmă este unică și are o valoare desăvârșită, și pentru faptul că se prelungește peste timp și spațiu și culminează cu cea euharistică din cadrul Sfintei Liturghii, și, de asemenea, pentru alte câteva motive, cum ar fi:*

⁵⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, p. 297-299.

⁵⁷ Sfântul Grigorie de Nyssa, op. cit., 32, p. 330.

a) Este jertfa unui om care este conștient de aceasta, pe când animalele nu sunt conștiente.

b) Iisus Hristos Se aduce pe Sine Însuși, nu pe altcineva, prin urmare este și Arhiereu și jertfă.

c) Jertfa lui Iisus Hristos este adusă din dragostea Sa desăvârșită față de semenii și de Dumnezeu. Este o jertfă lipsită de păcat și de egoism personal.

d) Iisus Hristos nu este doar om, ci și Dumnezeu, jertfa sa primind, în consecință, o valoare infinită⁵⁸.

Prin viața cât și prin moartea Sa Mântuitorul Iisus Hristos a descoperit omenirii direcția spre care trebuie dusă existența. Dacă nașterea o primesc toți oamenii, fără a-și exprima dorința în acest sens, iar moartea vine ca un fenomen inevitabil, împotriva voinței noastre, Domnul Hristos ne deschide prin viața, jertfa și învierea Sa noile dimensiuni de trăire a adevărului. Pentru El viața pământească nu este obligatorie, nimeni nu-L forțează să o accepte, ci Se face om din proprie inițiativă. Nici moartea nu-i este impusă, căci față de Hristos existența umană nu manifestă nici o lege. Atât în actele săvârșite în viața pământească, cât și în cele din moarte, El se manifestă mai presus de orice lege, toate fiind împlinite în mod liber. Datorită și prin jertfa Domnului Hristos dobândește valoare și jertfa noastră, căci unind-o cu aceasta putem să ne împărtășim și noi de viața pe care Hristos a adus-o. Omul nu mai este singur, lucrurile pe care el le face nu se mai prezintă ca niște căutări, ca niște încercări, ci devin fapte pline de conținut. Lucrarea, voința, rațiunea etc. au fost păstrate în firea omenească a lui Hristos tocmai pentru a fi sfințite, sfințenie accesibilă și nouă. Sfântul Chiril al Alexandriei spune că Fiul lui Dumnezeu, însușind firea umană, a învrednicit-o să primească Duhul Sfânt care era unit cu Sine, pentru ca din umanitatea și moartea Sa să vină la toți oamenii⁵⁹. Prin jertfa pe care persoana umană o realizează în viața și moartea sa se deschide acestei primiri.

Referindu-ne, în câteva cuvinte, la jertfa noastră cea împreună cu Iisus Hristos și pentru Iisus Hristos trebuie să remarcăm faptul că apropierea lui Iisus Hristos față de om capătă o sensibilitate în moartea pe care Acesta o suportă pentru noi: „Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să și-l pună pentru prietenii săi. Voi sunteți prietenii Mei” (Ioan 15, 13-14). În întâlnirea deznădejdilor și durerilor omenirii cu bucuria și viața dăruită de Hristos se constituie baza jertfei noastre. Prin patima Sa, Iisus Hristos se unește cu noi într-

⁵⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 357.

⁵⁹ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime*, VI, în *Scrieri*, partea a treia, PSB 40, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura IBMBOR, București, 1994, p. 240-242.

un mod cu totul deosebit. Suferă ca și noi, sau mai bine zis împreună cu noi, transmițându-ne, totodată, puterea și iubirea jertfei Sale, pentru a învinge pătimirea noastră păcătoasă: „Pățimirea Lui până la moarte pentru noi, ne comunică o putere, care ne face și pe noi să murim poftelor egoiste și durerilor de pe urma lor, sau omului cel vechi și egoist al nostru. Avem aici un sens pozitiv al morții noastre și al morții Lui: este moartea griji de sine”⁶⁰.

Primirea jertfei lui Iisus Hristos nu înseamnă o simplă acceptare teoretică, ci o transpunere reală a ei în viața noastră. Iisus Hristos este Înaintemergătorul nostru la Tatăl (Evrei 4, 14; 6, 20), prin Jertfa Sa deschizându-ne tuturor drumul înaintării spre Împărăția Cerurilor. Activitatea Lui nu se prezintă ca o ispășire juridică, ca o răscumpărare generală, ce acționează asupra omului indiferent de voința sau de lucrarea acestuia, ci, dimpotrivă, fiind mântuiți în mod obiectiv, trebuie să accedem și noi subiectiv spre opera realizată de Fiul lui Dumnezeu. A refuza respectiva participare înseamnă închidere față de tot ceea ce a făcut Hristos. El este Înaintemergătorul nostru către Tatăl, dar și Cel care, prin Duhul Sfânt, ne atrage în urcarea noastră, dar depinde de fiecare în parte dacă prin faptele sale se prezintă ca o jertfă „întru miros de bună mireasmă” înaintea lui Dumnezeu: „Numai devenind și noi jertfe sfinte intrăm la Tatăl, adică în comuniunea cu El. Dar numai în Hristos putem noi intra în această comuniune cu Tatăl. În aceasta se arată extinderea jertfei sfințite și sfințitoare a lui Iisus Hristos în noi, pentru a ne face și pe noi, nu fără colaborarea noastră, jertfe sfințite și, întrucât Iisus Hristos ca jertfă este totodată și preot, preoți în strânsă unire cu El”⁶¹.

Reprezentarea acestei suferințe a Fiului atât în fața Tatălui în cer, cât și între oameni, prin Euharistie, purifică în om păcatul printr-o influență spirituală, duhovnicească nu fizică, dar, totodată, este ispășitoare în fața Tatălui, deoarece produce puterea care dăruiește în calea omului respectiv drumul spre Dumnezeu. Oarecum, suferința lui Iisus Hristos s-a coborât în omul respectiv fără ca el însuși să sufere, dar făcându-și în el efectele unei suferințe efective”⁶².

⁶⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, op. cit., p. 342.

⁶¹ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 98.

⁶² Idem, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 254: „El nu repetă jertfa sa, pentru că Jertfa Lui este desăvârșită; pe de altă parte, această jertfă are o eficiență, sau chiar o actualitate permanentă, căci calitatea Lui de Arhiepiscop n-ar putea funcționa fără jertfă. Nici El însuși nu oferă alte jertfe, pentru noi, nici altcineva, căci aceasta ar însemna că El sau un altul poate aduce jertfă mai înaltă, că jertfa Lui nu este desăvârșită. Dar dacă jertfa lui n-ar rămâne permanentă, ar exista ceva mai înalt decât starea de jertfă și calitatea Lui de Arhiepiscop ar fi depășită. În acest caz, eficiența permanentă a jertfei Sale ar avea un caracter juridic, ceea ce nu ne-ar putea desăvârși continuu. Dar noi ne desăvârșim întrucât ne însușim și noi o stare permanentă de jertfă, o depășire continuă de noi înșine. Și o astfel de stare noi nu ne-o putem însuși decât din Hristos,

8. Despre valoarea eclesiologică și rolul comunitar al Sfintei Euharistii

Subliniind faptul că Dumnezeiasca Euharistie creează și dezvoltă comuniunea dintre noi și Dumnezeu cât și dintre noi și semenii noștri, părintele Stăniloae reușește să scoată foarte bine în evidență acest lucru precizând că „precum nu există o separație individualistă între jertfa mea și a lui Iisus Hristos, așa nu există nici între jertfa mea și a celorlalți. De aceea, Euharistia este a Bisericii, a comunității. Iar comunitatea bisericească s-a oferit nu numai prin pâine, ci prin toate rugăciunile ei, prin toate declarațiile ei de predare lui Dumnezeu, declarații în care se exprimă simțirile ei: „Pe noi înșine și unul pe altul, și toată viața noastră lui Iisus Hristos Dumnezeu să o dăm”. Ea se ridică spre unificarea cu Iisus Hristos prin rugăciunile de cerere a Duhului Sfânt, când preotul spune: „Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri ce sunt puse înainte”. Duhul preface jertfa de pâine și de vin a comunității, a vieții ei, în jertfa lui Hristos, în trupul Lui jertfit, pe care Hristos îl aduce Tatălui, dar apoi îl dă spre mâncare și băutură comunității, pentru a se umple și ea și mai mult de trupul Lui jertfit. În scopul acesta a prefăcut pâinea și vinul în trupul și sângele Său, aducându-se Tatălui și împărțându-Se credincioșilor sub chipurile acestora. Trupul Său personal jertfit se întâlnește cu trupul Său tainic, jertfit în pâinea și în vinul euharistic.

Trupul jertfit al Domnului în Euharistie e numai trupul Lui, dar are în El darul comunității, sau jertfa ei ca să o prezinte astfel în Sine, și pe aceasta Tatălui. Comunitatea, deși prezentă ca jertfă în pâinea prefăcută în trupul Lui, nu se confundă totuși cu trupul lui Hristos cel personal, ci rămâne mai departe într-un raport dialogic cu El, ca rezervă infinită de daruri. Comunitatea și-ar pierde în cazul confundării în Hristos cel personal *characterul comunității de persoane*, depersonalizându-se. Credincioșii păstrează totdeauna conștiința că prin Hristos se aduc și ei înșiși, deși se aduc prin puterea lui Hristos, și prin aceasta și Hristos. Îi aduce însă în jertfa Lui, ca persoane distincte, nu ca obiecte amalgamate. Mai ales în momentul împărțirii, comunitatea, deși strâns unită în El de mai înainte, primește numai trupul lui Hristos. Căci totdeauna Iisus Hristos rămâne distinct de ea ca Cel ce Se împărțesește. Unitatea cu Domnul Hristos trece prin diferite gradații, dar totdeauna persoanele credincioșilor rămân distincte, ca parteneri ale

suprema și permanenta jertfă prin El Însuși. Pe de altă parte, Hristos n-ar putea fi un arhiereu pasiv, prin simplu titlu, lipsit de o activitate mijlocitoare” (Idem, Jertfa lui Hristos și spiritualitate noastră prin împărțirea de ea în Sfânta Liturghie, în rev. „Ortodoxia”, nr. 1/1983, p. 109).

dialogului și ca cele ce se împărtășesc de Hristos, nu ca cele care se dau unele altora spre împărtășire, sau ca cele care se împărtășesc în vreo anumită privință de ele însele. Iar aceasta se întâmplă și cu comunitatea: oricât de unită ar fi cu Iisus Hristos, ea este totdeauna ceea care se împărtășește de Hristos, și Hristos, Cel care Se dă spre împărtășire. Niciodată comunitatea nu se împărtășește de ea însăși. Caracterul personal distinct al credinciosului și faptul că se împărtășește numai de Iisus Hristos și nu și de comunitate este afirmat în cuvântul preotului de la împărtășanie: „Se împărtășește robul lui Dumnezeu (N), cu cinstitul trup și sânge al Domnului și Dumnezeului nostru Iisus Hristos”.

9. Valoarea și importanța Sfintei Euharistii ca Taină

Ca în toate Tainele, așa și în Euharistie, prin Taină se inaugurează o relație personală sau o treaptă nouă a relației personale a lui Iisus Hristos cu fiecare persoană, deși aceasta are loc în cadrul comunității, într-o legătură a fiecărei persoane cu celelalte. Harurile Tainelor se dăruiesc persoanelor, pentru că lor li se încredințează răspunderea pentru actualizarea și dezvoltarea lor, prin eforturile unei vieți de jertfă, din puterea lui Domnului și Mântuitorului Iisus Hristos. Dialectica asumării noastre ca jertfă în Iisus Hristos și menținerii noastre distincte se concretizează și în faptul că, pe lângă prescura din care se ia agnețul, ca trupul viitor al lui Hristos, credincioșii aduc și prescurile din care se iau părțile care sunt așezate în jurul agnețului, împreună cu ale sfinților și a Maicii Domnului. Practica miridelor nu e pomenită înainte de sec. XI. Se știe dinainte de acel timp că se pomeneau simplu numele celor ce o cereau, după producerea darurilor. Aceasta înseamnă că jertfele credincioșilor se considerau și atunci că sunt asumate de Iisus Hristos în jertfa Lui. Dar mai târziu, pentru a se evita ideea depersonalizării jertfelor credincioșilor, s-a socotit necesar să se precizeze și persistența lor ca persoane în aducerea jertfei lor, punându-se părțile lor lângă agneț.

În sensul acesta, Sfântul Chiril al Alexandriei ne vede pe de o parte incluși ca jertfe în Hristos, pe de alta, afirmă deosebirea jertfelor noastre, de jertfa lui Iisus Hristos. El redă faptul dialectic că cei ce se jertfesc unii altora, sau unii pentru alții, pe de o parte converg între ei, pe de alta se disting, sau mor loruși, numai unei existențe individualiste, separate, și nu de tot, nu unei vieți de săvârșire a binelui, expresie a responsabilității personale. „Așadar, și noi în Hristos ne vom opri de la străduințele pământești, împlinind sabbatismul spiritual. Dar nu ne vom opri de la faptele sfințite, adică de la datoria de a aduce lui

Dumnezeu jertfe duhovnicești și daruri spirituale. Ci, pășind pe urmele lui Iisus Hristos, după cum s-a scris (1 Pt. 2, 21), ne vom jertfi pe noi înșine”...

Așadar, este de remarcat faptul că nu numai Hristos Se aduce pe Sine și aduce comunitatea ca jertfă, ci și comunitatea, aducându-se pe jertfă din puterea jertfei lui Hristos, Îl aduce pe Iisus Hristos. Prin aceasta se afirmă și mai mult persistența comunității ca comuniune de persoane și reciprocitatea dintre Iisus Hristos și comunitate în aducerea jertfei. „Încă aducem Ție această jertfă cuvântătoare și fără de sânge și cerem și Te rugăm și cu umilință la Tine cădem: Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri ce sunt puse înaintea!” Aceasta arată că momentul aducerii lui Hristos ca jertfă coincide cu momentul prefacerii darurilor. Dar arată și că aducerea jertfei implică și o anumită sfințire a comunității prin pogorârea Duhului Sfânt, deci un aspect de Taină. Credincioșii se aduc pe ei, oferind pâinea și vinul amestecat cu apă, care reprezintă însăși substanța lor. Intenția de a se aduce pe ei înșiși în aceste daruri se arată și prin rugăciunile cu care însoțesc această aducere, care exprimă mai clar însăși dăruirea lor duhovnicească. Pentru că cel ce se roagă, se dăruiește lui Dumnezeu. Mai trebuie amintit că substanțele destinate să se prefacă în trupul credincioșilor sunt în același timp substanțele principale din care s-a constituit și trupul lui Iisus Hristos: pâinea, vinul și apa. Ele se prefac la Liturghie în mod instantaneu în trupul și sângele lui Iisus Hristos și, pe calea aceasta, în trupul și sângele credincioșilor. Unirea comunității cu Iisus Hristos în rugăciune sporește puterea duhovnicească prin care se săvârșește această prefacere. Căci totul se înduhovnicește din puterea trupului înduhovnicit al lui Iisus Hristos.

Totuși, întrucât sfințirea deplină depinde de împărțășirea de jertfă, se intercalează o distanță între momentul prefacerii sau al realizării Euharistiei ca jertfă și cel al împărțășirii, sau al realizării ei ca Taină. Acest spațiu e umplut de rugăciuni, pentru pregătirea credincioșilor în vederea împărțășirii cu trupul și cu sângele Domnului. Dar persistarea aspectului de jertfă și în aspectul de Taină e indicat de însuși faptul că credincioșii se împărțășesc sub chipul pâinii și vinului, și preotul declară la fiecare credincios că se împărțășește de trupul și de sângele Domnului, dar și de frângerea trupului imediat înainte de împărțășire și de rostirea concomitentă a cuvântului: „Se sfărâmă și Se împarte Mielul lui Dumnezeu, Cel ce Se sfărâmă și nu Se desparte, Cel ce Se mănâncă pururi și niciodată nu Se sfârșește, ci pe cei ce se împărțășesc îi sfințește”. *Chiar sfințirea credincioșilor ce se împărțășesc este un al împărțășirii de jertfă, însemnând o și mai deplină transpunere a credincioșilor în starea de jertfă din puterea jertfei lui Hristos. Propriu zis, de-abia prin actul împărțășirii credincioșilor se încheie Euharistia ca jertfă și ca taină, căci abia acum se înfăptuiește scopul ei de jertfă*

adusă Tatălui, dar și pentru sfințirea credincioșilor, abia acum se rostește numele fiecărui credincios, ca la toate Tainele. Frângerea trupului dinainte de împărtășire duce la capăt o frângere începută la proscomidie, care reprezintă nașterea domnului, și arată că încă în ea era implicată destinația Lui pentru Cruce și pentru împărtășire. Această rânduire a Lui de la naștere ca să fie jertfit, Îl arată că nu e în stare de jertfă numai în timpul răstignirii, ci și după înviere și înălțare, ca să ne putem împărtăși de El în stare de jertfă, pentru a ne însuși și noi această stare.

De aceea credincioșii ortodocși se apropie de trupul jertfit al Domnului după un anumit post, reprezentând dispoziția lor spre jertfă. Din această învățătură a Părinților bisericești despre starea de jertfă a lui Iisus Hristos după Înviere a rezultat și ideea lui Nicolae Cabasila că momentul aducerii lui Iisus Hristos ca jertfă coincide cu prefacerea darurilor, întrucât trupul lui Iisus Hristos, care ia în acel moment locul pâinii, e un trup jertfit al Lui”... Dar afirmă și o împărtășire de Hristos cel jertfit și înviat în viața viitoare, pe care o anticipează împărtășirea în timpul de acum cu același Hristos. În această împărtășire eternă se încheie iconomia mântuirii, ca unire eternă a oamenilor cu Dumnezeu în Iisus Hristos. Euharistia în viața de veci este, ca încoronare a iconomiei dumnezeiești, acea unire desăvârșită între creație și Hristos, în care „Dumnezeu va fi totul în toate” (I Cor. 15, 28)”⁶³.

10. Sfânta Euharistie – Jertfă, moarte și înviere

Revenind, puțin, la tema morții și a jertfei, Sfântul Chiril al Alexandriei a făcut o comparație între moartea pe care Mântuitorul nostru Iisus Hristos a primit-o pe Golgota și moartea pe care o primim noi la Botez, spunând că dacă prima a fost plină de durere, cea de-a doua este fără durere, cu toate că și noi participăm la patimile sale: „Hristos a primit în preacuratele Lui mâini și picioare cuie și a suferit cu adevărat, iar mie îmi dăruiește, fără să sufăr, fără să mă doară, mântuirea prin participarea la durerea Sa”⁶⁴. Moartea începută în Botez trebuie continuată, dar nu ca o moarte față de omul vechi, care a murit pentru totdeauna la Botez, ci ca o moarte de „predare continuă lui Dumnezeu împreună cu Hristos”⁶⁵. De acum jertfa noastră se unește cu cea a lui Hristos și primește puterea pe care aceasta i-o revarsă prin harul dumnezeiesc. Taina Mirungerii, ca

⁶³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3..., p. 77-78.

⁶⁴ Sfântul Chiril al Ierusalimului, op. cit..., *Cateheza a II-a mistagogică*, 5, p. 349.

⁶⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, op. cit., vol. 3, p. 32.

„Cincizecime” personală a creștinului, întărește în întregime ființa omenească în vederea realizării unei dăruiri cât mai complete, iar Taina Spovedaniei retrăiește transformarea morții omenirii întregi pe care Hristos a împlinit-o pe Cruce, în ascultarea „de voia Tatălui”. Dacă atunci Mântuitorul a adus oamenilor viața, prin Spovedanie noi ne prezentăm cu moartea păcatelor noastre pentru a primi învierea dăruită de Hristos”⁶⁶. Dar și Căsătoria, Preoția și Maslul transpun în starea de jertfă pe cei ce le primesc. Căsătoria, ca o comunicare în iubire a soțului și a soției, împreună cu copiii, descoperă în fiecare membru noi sensuri de plinire a jertfei. Ea pregătește profunzimile persoanei spre a primi în ele rădăcinile convingerii de dăruire lui Dumnezeu. Te simți mai dinamic în înaintarea către altarul cel ceresc, când în prealabil te-ai oferit prin iubirea, munca și atenția ta soției și copiilor. Preoția, ca Taină rezervată doar celor cu vocație spre aceasta, face pe primitor responsabil nu numai de jertfa sa, ci și de a credincioșilor pe care el îi învață, sfințește și conduce pe calea mântuirii. Maslul, prin rugăciunile înălțate către Dumnezeu Tatăl – Doctorul sufletelor și al trupurilor, obține pentru cel bolnav harul sfințitor pentru a putea ca și prin neputința trupezască suportă fără cârtire, să-și prezinte iubirea față de Dumnezeu⁶⁷.

Și, totuși, un loc cu totul deosebit îl ocupă Taina Euharistiei, care este o încoronare, o culminare a tuturor celorlalte Taine, implicând în sine „puterea morții depline față de existența separată de Dumnezeu”.⁶⁸ *Prin împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos, creștinii, așa cum a scris Părintele Stăniloae, participă la Jertfa pe care Acesta a adus-o pentru noi, dar și la Învierea Lui.* Chiar în rugăciunea epiclezei, rostită de către preot în cadrul Sfintei Liturghii, se cere ca Duhul Sfânt să vină nu numai peste darurile de pâine și de vin ce se vor preface în Trupul și Sângele Mântuitorului Iisus Hristos, ci și peste noi, spre a fi sfințiți și pentru a putea participa la această sfântă jertfă: „Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste Daruri ce sunt puse înainte”⁶⁹. Așadar, prin aducerea de pâine și de vin, creștinii prezintă înaintea lui Dumnezeu jertfa muncii

⁶⁶ Christos Yannaras, *Libertatea Moralei*, trad. Mihai Cantuniari, Editura Anastasia, București, 2004, p. 150-151.

⁶⁷ „Toate Tainele au nu numai caracter de taină, ci și de jertfă. Căci în toate Hristos Se dă pentru noi și ne dă împreună cu Sine Tatălui, dar ni Se dă și nouă. În Botez El ne sâdește o viață nouă capabilă să se jertfească lui Dumnezeu cu El, În Mirungere ne dă puterea înaintării în virtuți, care sunt forme de autojertfire. Pocăința e harul iertării care se întâlnește cu renunțarea noastră la plăcerile egoiste. Preoția e consacrarea celui ce se hirotonește lui Dumnezeu și puterea pentru o viață închinată Lui și Bisericii. Căsătoria e un dar al iubirii și dăruirii adevărate, îmbinată cu o frânare a egoismului” (Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, op. cit. ..., p. 72).

⁶⁸ Ibidem, p. 56.

⁶⁹ Liturghier..., p. 153.

lor, iar prefacerea acestora în Trupul și în Sângele Mântuitorului Iisus Hristos, pe lângă prezența reală a Fiului lui Dumnezeu în daruri și în comuniunea eclezială, sau realitatea vie și puterea veșnică a Jertfei lui Hristos ce se transmite Bisericii prin Euharistie, se deschide credincioșilor perspectiva de se împărtăși, prin Duhul Sfânt, de Paștile lui Iisus Hristos, de a interioriza viața lui Hristos și de a se oferi Tatălui⁷⁰. Prin Euharistie noi nu ne prezentăm înaintea lui Dumnezeu în mod personal și nici lipsiți de Hristos.

Nimeni nu poate să săvârșească jertfa euharistică numai pentru el, deoarece nici Iisus Hristos nu a adus o jertfă diferită pentru fiecare în parte. *El este ieri și azi și în veci Același pentru toți*, iar atunci când dorim să ne unim cu El, să ne manifestăm Jertfa față de El, sau să-L revelăm a fi lucrător în noi, trebuie mai întâi să realizăm o comuniune vie, în sinceritatea iubirii cu toți semenii noștri. „Astfel, prin faptul că Iisus Hristos ne ia și pe noi ca să ne aducă, prin împreuna noastră jertfire cu Sine, jertfă Tatălui, se produce o uniune strânsă între Jertfa Lui și jertfa noastră, în sensul că jertfa noastră face parte din jertfa Lui, și jertfa Lui din jertfa noastră, sau noi suntem în El, Cel ce Se aduce și El în noi care ne aducem”⁷¹.

11. Despre caracterul sacramental și harul sfințitor al Dumnezeieștii Euharistii

Împuterniciți fiind cu Harul Sfințitor și uniți fiind cu Iisus Hristos prin Sfânta Euharistie, creștinii continuă să-și manifeste dragostea față de Dumnezeu prin săvârșirea virtuților. Asceza, ca luptă permanentă ce se duce împotriva autonomismului, egoismului și orgoliului personal, înduhovnicește ființa umană și îi oferă demnitatea stăpânirii de sine. Persoana care și-a exercitat voința prin post, rugăciune, milostenie, cultivarea smereniei și altele descoperă în străfundurile sale capacități noi de raportare la Dumnezeu. Sufletul și trupul trăiesc împreună dorințe și sentimente, neopunându-se nici unul funcției pe care celălalt o reprezintă. Chiar dacă la prima vedere această luptă de renunțare și de încălcare, de tăiere a vocii apare ca o îngădire a libertății omului, analizată după conținutul și rezultatele ei, asceza creștină reprezintă „lupta omului cu propria-i natură, cu moartea care s-a amestecat cu natura”⁷², realizând, de fapt, deschiderea

⁷⁰ Phillippe Ferly, *Jesus notre Paque, theologie du mystere pascal*, Edition de centurion, Paris, 1977, p. 107 apud Drd. Nicolae Răzvan Stan, *Actualitatea Jertfei Mântuitorului*, în rev. „Altarul Banatului”, anul XV (LIV), serie nouă, nr. 10-12 octombrie-decembrie 2004, p. 68.

⁷¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, op. cit., p. 73.

⁷² Christos Yannaras, op. cit., p. 114.

față de libertatea cea adevărată care se găsește doar la Dumnezeu. Efortul pe care noi îl depunem pe parcursul luptei duhovnicești nu poate fi catalogat drept chin și nici autoflagelare, deoarece toate aceste acte și fapte se prezintă ca niște trepte cu ajutorul cărora jertfa vieții noastre se ridică la Dumnezeu, iar atunci când le împlinim nu suntem condamnați și nici abandonați sub povara obligativității lor. Dumnezeu respectă libertatea omului și primește darul pe care fiecare persoană poate să-l aducă: unul mai mult, altul mai puțin, și aurul, smirna și tămâia magilor (Matei 2, 11), dar și cei doi bani ai văduvei (Marcu 12, 42-44)⁷³.

De reliefat faptul că măreția jertfei noastre nu constă în meritele personale pe care încercăm să ni le pretindem, ci în sinceritatea și disponibilitatea cu care ne deschidem împreună lucrării cu Dumnezeu. Dacă ar fi să împlinim singuri această jertfă, ar însemna să nu ne prezentăm cu nimic înaintea lui Dumnezeu, căci fără ajutorul Lui nu se poate face nimic. Dar El vine în ajutorul „slăbiciunii noastre” (Romani 8, 26) și ne învrednicește de bucuria roadelor. La început mai puțin, dar perseverând și nedespărțindu-ne de ajutorul acordat, putem ajunge să ne prezentăm cu jertfe curate. De aceea precizează Sfântul Marcu Ascetul că trebuie să oferim ca jertfă lui Hristos orice gând care ne apare în minte, chiar în momentul în care ia naștere⁷⁴. Numai oferindu-ne lui Dumnezeu cu tot ce avem fiecare, cu gândul, cu mintea, cu sufletul, cu trupul, cu familia, cu bunurile etc. putem să ne arătăm trăitori și următori ai lui Iisus Hristos.

73 Sfântul Chiril al Ierusalimului spune că iubirea față de Dumnezeu trebuie să fie manifestată în mod permanent. Nici strâmtorările și nici moartea nu trebuie să ne schimbe acest comportament: „Domnul a fost răstignit; ai primit mărturiile! Ai în față locul Golgotei. Scoate strigare de laudă, pentru că te găsești lângă El. Caută să nu-l tăgăduiești cumva în vreme de persecuție. Nu te lauda cu crucea numai în timp de pace, ci aceeași credință să ai și în vreme de prigoană. Să nu fii în timp de pace prieten al lui Iisus, iar în timp de război, dușman! Acum primești iertarea păcatelor tale și harurile darului duhovnicesc ale împăratului. Când va veni războiul, luptă cu bărbăție pentru Împăratul tău! Iisus cel fără de păcat a fost răstignit pentru tine, și tu să nu te răstignești pentru Cel ce s-a răstignit pentru tine? Prin răstignirea ta nu-i faci nici un dar lui Iisus, deoarece tu ești cel care ai primit înainte harul, ci reîntorci harul primit, plătind datoria Celui care S-a răstignit pentru tine pe Golgota”. (Sfântul Chiril al Ierusalimului, op. cit., XIII, 23, p. 206).

⁷⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, ediția a II-a, trad. Maria-Cornelia Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 35-36.

13. Despre atitudinea noastră, din perspectiva vredniciei sau a nevredniciei morale, față de Sfânta Euharistie

În altă ordine de idei, vrednicia și nevrednicia în împărtășirea credincioșilor cu Sfintele Taine este o problemă puțin discutată, discretă și lăsată cu toată autoritatea la alegerea duhovnicului. Contextul istoric și euharistic în care se află țara noastră azi "nu permite" tratarea acestei practici în libertate și deschidere prea mare și aceasta se explică prin conștientizarea îndrăzneată și ascetică de care trebuie să dăm dovadă atunci când ne propunem un astfel de parcurs.

Atunci când Sfântul Simeon Noul Teolog îl sfătuiește pe un tânăr viețuitor în lume să nu se apropie de Euharistie înainte ca pocăința sa fie lucrătoare, scrie într-o epistolă: "Trebuie să te oprești de la Dumnezeieștile și Înfricoșătoarele Daruri, până ce vei avea o stare duhovnicească neschimbată privind faptele rele ale păcatului, vei dobândi o voință lucrătoare și vei avea o ură definitivă împotriva păcatului". Sfântul descrie în puține cuvinte perspectiva pe care o are creștinul în viața sa. Ce înțelege Sfântul Simeon prin împărtășirea cu nevrednicie? "Cel care mănâncă Trupul Fiului lui Dumnezeu și bea Sângele Lui dacă nu știe în mod limpede, precis și cu conștiința că el rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el n-a fost încă părtaș în tot cazul cu vrednicie la aceste Taine." Realitatea este că numai printr-o împărtășire conștientă, cu simțire în mod lăuntric, te poți uni cu Dumnezeu, certificând în acești parametri duhovnicești o împărtășire reală și adevărată. Nu devine cineva un credincios vrednic doar atunci când se împărtășește foarte rar așa cum se mai înțelege în spiritualitatea noastră, ci dacă experiază o viață după poruncile și tainele lui Hristos și învățăturile Sfinților Părinți în duh de pocăință neîncetată.

Unul dintre cele mai enunțate motive din cauza căruia credincioșii nu se apropie de Sfintele Taine este sentimentul de nevrednicie, în mod normal această simțire care poate fi percepută doar sufletește nu poate fi simțită sub nici o formă rațional. Este paradoxal că, frecvent, creștinul care are o cunoaștere a învățăturii ortodoxe și o familiaritate cu tainele Bisericii, se protejează cu pretextul de nevrednicie, atunci când este chemat la Cina Domnului în timpul Sfintei Liturghii. Probabilitatea este mare să nu fie sincer și să nu exprime adevărul, deoarece această stare de nevrednicie îndeamnă pe orice suflet la o comuniune strânsă și curăție prin zdrobirea inimii și firesc este predispus să caute o apropiere mai deasă de Iisus Hristos prin rugăciune și Euharistie. Dar majoritatea credincioșilor care se regăsesc în această categorie de persoane se declară nevrednici mai mult rațional, deoarece consideră că păcatele lor sunt impediment

la Euharistie; firesc este o stare normală să ai o rezervă. Dar gravitatea acestei înțelegeri denotă o înțelegere nepotrivită a Euharistiei, care, în mod direct și tainic, este însăși rezolvarea acestor înclinații păcătoase. Această rațiune nu este condamnată, dar este obligatoriu în acest context să existe o explicație în care teama de Euharistie să reflecte neconcordanța care se creează în definirea adevăratei credințe. Părintele Alexander Schmemmann zice că "nevrednicia este adevărul nezdruncinat, lipsit de rezerve, cunoscând ceea ce a făcut Hristos", iar Sfântul Apostol Pavel afirmă că "Hristos, încă fiind noi neputincioși, la timpul hotărât a murit El pentru cei necredincioși" (Rom. 5, 6). A măsura dorul acesta cu meritele și vrednicia noastră în fața Sfintei Împărtășanii care ni se dăruiește din plin este începutul mândriei și esența păcatului. Aceasta este latura extremă, care induce în eroare cealaltă înțelegere a vredniciei euharistice.

Dacă vorbim despre cei credincioși, care se consideră vrednici pentru primirea Euharistiei, Părintele Alexander Schmemmann explică: "Este o capcană care nu-și găsește soluția în judecata umană. Dramatizând puțin, constatăm un fapt ce ține de regulă: este înspăimântător în conștiința liniștită și curată cu care episcopii, preoții și laicii deopotrivă și în special aceia care pretind a fi iscusii "în cele ale sufletului" acceptă situația sacramentală actuală. Un membru al Bisericii este considerat a fi vrednic dacă pentru 51 de săptămâni nu s-a apropiat de Sfântul Potir din cauza nevredniciei sale, iar în cea de-a 52-a săptămână după ce a săvârșit ceva rânduiești să treacă printr-o spovedanie de patru minute ca apoi să se reîntoarcă imediat după primirea Împărtășaniei la nevrednicia sa" (Alexander Schmemmann - "Postul Mare").

Replica Părintelui Schmemmann constă în nemulțumirea adusă unei categorii de oameni din Biserică ce se declară nevrednici sau califică pe mulți ca fiind nevrednici. În sensul că teama exagerată a multor slujitori de a opri de la Sfintele Taine pe credincioși creează o siguranță "mistagogică" care îi apără în fața pericolului de a fi "vinovați" și răspunzători la Judecata de Apoi. Dar în Ortodoxie, cum spunea Nicolae Cabasila, "prin sfinți înțelegem nu numai pe cei desăvârșiți în virtute, ci pe toți câți se străduiesc spre desăvârșire, chiar dacă n-au ajuns la ea, nimic nu-i împiedică pe aceștia să se sfințească și prin împărtășirea cu Sfintele Taine, și să devină sfinți...". Aceste suprarealități nu sunt la discreția libertății noastre, ci sunt niște fapte mai presus de ființă, pe care fiecare dintre noi trebuie să și le însușească mai des și fără de care valoarea noastră umană își pierde sensul existenței. Prin urmare, fuga de Sfânta Euharistie prin atribuirea nevredniciei este pasul spre autodesființare, Dumnezeu nu iubește astfel de persoane, care se cred nevrednice, știind bine că au daruri și calități; această

categorie de oameni sunt mai înrobiți orgoliului și lipsiți de credință, mai mult decât cred ei.

În acest context duhovnicul este singura persoană care se încrede în Iisus Hristos și în experiența vieții sale de ascet și preot, care poate rafina și discerne păcatele, slăbiciunile și toate obstacolele care opresc pe credincios de la Euharistie. Părintele Dumitru Stăniloae aprecia într-o notă scrisă despre nevrednicia greșită că "se recomandă o smerenie continuă. Niciodată să nu ne socotim vrednici, și când ne socotim nevrednici atunci ne putem împărtăși, chiar dacă ne socotim vrednici, nu suntem vrednici".

Încheiere

Așadar, în vremurile de astăzi, când suferințe și necazuri foarte multe și foarte variate cum ar fi neajunsurile și sărăcia, bolile și singurătatea, nedreptatea, patimile și violența și multe altele încearcă să cuprindă sub aripa lor nefastă cât mai mulți semeni, este foarte necesară o revenire și o reorientare sinceră a existenței noastre către Dumnezeu. Singur aflându-se omul nu poate să depășească zidul deznădejdelor pe care suferințele și greutățile i-l aduc înainte și astfel se lovește continuu cu renunțarea și cu cedarea. În aceste condiții durerea și necazul își amplifică dimensiunile, lucrarea și roadele negative în sufletul uman, ajungând uneori chiar la groază și disperare. Individualismul și autonomismul nu fac decât să ne introducă în izolarea tragediei personale. Dar prin Hristos și de la Hristos primim și noi puterea și capacitatea de a învinge toate dezamăgirile pe care ni le aduc înainte. El nu a fost o victimă în fața morții, a strâmtorărilor și a batjocoririlor ce i s-au adus, ci un biruitor, Singurul biruitor adevărat (și) asupra vieții. În mod liber primește moartea: „Eu îmi pun sufletul, ca iarăși să-l iau. Nimeni nu-l ia de la Mine, ci Eu de la Mine Însuși îl pun. Putere am eu ca să-l pun și putere am iarăși să-l iau” (Ioan 10, 17-18), pentru ca nici un om să nu mai fie sclavul ei, ci în toți să se trezească dorința de dăruire, în mod liber, înaintea lui Dumnezeu.

Trebuie subliniat reținut faptul, că „jertfa lui Hristos nu se reduce la un simplu exemplu de comportare socială, ci se distinge prin superioritatea absolută și puterea de- săvârșită pe care Fiul lui Dumnezeu i-o imprimă”⁷⁵. În urma unirii cu Iisus Hristos, ia naștere și în noi manifestarea iubirii Sale față de lume. Prin mine Iisus Hristos îl iubește pe semenul meu și acela primește iubirea mea care își are sursa în Iisus Hristos. Prin această iubire și prin puterea lui Iisus Hristos

⁷⁵ Drd. Nicolae Răzvan Stan, op. cit., p. 69.

ajungem fiecare din noi, într-o măsură mai mare sau mai mică, să ne dăruim ca jertfe vii. Dar, precum Jertfa lui Hristos n-a fost despărțită de Înviere, tot așa nici jertfa noastră nu rămâne străină de viața pe care El ne-o oferă. Și să nu uităm faptul că fără de jertfa Domnului Iisus Hristos, îndeosebi cea euharistică, nu putem face nimic. Tocmai de aceea se cere împlinită și împărțită.

BIBLIOGRAFIE

1. **BUZESCU, Pr. Prof. Nicolae C.**, *Lucrarea Duhului Sfânt în Sfintele Taine*, în rev. „Ortodoxia” XXXI, nr. 3-4/1979.
2. **CITIRIGĂ, Pr. Dr. Vasile**, *Antropologia hristologică în teologia ortodoxă*, vol. I, Editura Ex Ponto, Constanța, 2003.
3. **EVDOKIMOV, Paul**, *Femeia și mântuirea lumii*, trad. Gabriela Moldoveanu, Editura Christiana, București, 1995.
4. **GALEIU, Părintele C-tin**, *Jertfă și răscumpărare*, Editura Harisma, București, 1991.
5. **GUSDORF, Georges**, *L'expérience humaine du sacrifice*, Paris, 1948.
6. **IOAN, Sfântul Damaschin**, *Dogmatica*, III, trad. D. Fecioru, București, 1938.
7. **IRINEU, PS Prof. Dr Slătineanul**, *Iisus Hristos sau Logosul înomenit*, Editura România creștină, București, 1998.
8. **YANNARAS, Christos**, *Libertatea Moralei*, trad. Mihai Cantuniari, Editura Anastasia, București, 2004.
9. **MANGĂRU, B.**, *Cultul mozaic față de cultele păgâne ale antichității*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română” nr. 1/1913.
10. **SILUAN, Cuviosul Athonitul**, *Între iadul deznădejzii și iadul smereniei*, ediția a III-a, trad. Diac. I. Ică jr., Editura Deisis, 2000, Sibiu.
11. **SOARE, Pr. Dumitru**, *Ideea de sacrificiu în religiile monoteiste*, în rev. „Studii Teologice”, nr. 1-2/1959.
12. **STAN, Drd. Nicolae Răzvan**, *Actualitatea Jertfei Mântuitorului*, în rev. „Altarul Banatului”, anul XV (LIV), serie nouă, nr. 10-12 octombrie-decembrie 2004.
13. **STĂNILOAE, Pr. Prof. Dr. Dumitru**, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol. 1,2,3 ediția a doua, Editura IBMBOR, București, 1997.
14. *Idem*, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987;

15. Idem, *Legătura dintre Euharistie și iubirea creștină*, în rev. „Studii Teologice” nr. 1-2/1965.
16. Idem, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, ediția aII-a, Editura Omniscop, Craiova, 1993.
17. Idem, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, ediția a II-a, trad. Maria-Cornelia Ică jr.. Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 35-36.
18. **VASILESCU, Diac. Prof. Dr. Emilian**, *Istoria Religiilor*, ediția a III-a, Editura Didactică și Pedagogică, R.A., București, 1998.
19. **VINTILESCU, Pr. Dr. Petre**, „*Sacrificiul religios ca principiu al Liturghiei*”, București, 1927.

V. THEOLOGIA OECUMENICA

FAMILIARIS CONSORTIUM

Sanctitatea Sa,
Papa Ioan Paul al II-lea¹
Vatican, Roma

Abstract

In the light of faith and with the power of hope, **the Christian family** participates in **communion** with the church's earthly pilgrimage experience to the full and complete revelation and realization of **God's kingdom**.

For this purpose, it is necessary to be highlighted, once more, the emergency of the pastoral intervention from **the Church** for **the family support**. This study comes to show that every effort must be made for the pastoral family to affirm and develop, dedicating them to a true priority field with the certainty that future **evangelization** of the Church depends largely on the domestic church - **the home church**.

Keywords: *the Christian family, communion, the family support, evangelization, the home church, of God's kingdom.*

Partea a IV-a²

Pastorala familiei

I. Timpurile pastoralei familiare

1. Biserica însoțește familia creștină pe drumul său

Ca orice realitate vie, și familia este chemată să se dezvolte și să crească. După pregătirea logodnei și celebrarea sacramentală a căsătoriei, cuplul începe

¹ Dată la Roma, „Sfântul Petru”, în solemnitatea Domnului nostru Isus Cristos, Regele Universului, la data de 22 noiembrie 1981, anul IV al pontificatului nostru Ioan Paul II, papă al Romei.

² Prezentarea de față este continuarea referințelor Sanctității Sale, Ioan Paul al II-lea, publicate în numerele trecute. (A se vedea *Studia Universitatis Septentrionis –Theologia Orthodoxa*, Anul I, Nr. 2 (iulie-decembrie) / 2009, pp. 169-183 și *Studia Universitatis Septentrionis –Theologia Orthodoxa*, Anul II, Nr. 1 (ianuarie-iulie) / 2010, pp. 171-214).

drumul zilnic pentru actualizarea progresivă a datoriilor și valorilor căsătoriei.

În lumina credinței și în puterea speranței, și familia creștină participă – în comuniune cu biserica – la experiența peregrinării pământești către deplina revelare și realizare a împărăției lui Dumnezeu.

Pentru aceasta trebuie subliniată, încă o dată mai mult, urgența intervenției pastorale a bisericii pentru susținerea familiei. Trebuie folosite toate eforturile pentru ca pastora familia să se afirme și să se dezvolte, dedicându-se unui sector cu adevărat prioritar, având siguranța că evanghelizarea viitoare depinde în mare parte de biserica domestică³.

Grija pastorală a bisericii nu se va limita numai la familiile creștine care sunt mai aproape, ci își va lărgi orizontul după măsura inimii lui Isus și se va arăta încă mai vie pentru toate familiile în general și mai ales pentru acelea care sunt în situații dificile și nereglementate. Biserica va avea pentru toate un cuvânt al adevărului, bunătății, înțelegerii, speranței și al participării vii la dificultățile lor, uneori dramatice. Tuturor le va da ajutorul ei dezinteresat, pentru a se putea apropia de modelul familiei pe care a voit-o creatorul «la început» și pe care Cristos a reînnoit-o cu harul său mântuitor.

Acțiunea pastorală a bisericii trebuie să fie progresivă, și în sensul că e necesar să urmeze familia – însoțind-o pas cu pas – în diversele etape ale formării și dezvoltării ei.

2. Pregătirea căsătoriei

Mai mult decât niciodată în zilele noastre este necesară pregătirea tinerilor pentru căsătorie și pentru viața de familie. În unele țări, însăși familiile, după vechi tradiții, își rezervă dreptul de a transmite tinerilor valorile care privesc căsătoria și familia printr-o acțiune progresivă de educație și inițiere. Însă schimbările, care au survenit aproape în toate societățile moderne, cer ca nu numai familia dar și societatea și biserica să fie antrenate în efortul de a pregăti în mod adecvat tinerii la responsabilitățile vieții de mâine. Multe fenomene negative, de care ne plângem azi în viața de familie, derivă din faptul că – în situațiile nou create – tinerii, nu numai că pierd din vedere ierarhia justă a valorilor, dar, neavând criterii sigure de comportament, nu știu cum să înfrunte și să rezolve noile dificultăți. Experiența ne învață că tinerii, bine pregătiți la viața de familie, în general, dau rezultate mai bune decât cei nepregătiți.

³ cf. Ioan Paul al II-lea, Discursul către a III-a Adunare Generală a episcopilor din America Latină, IV, a (28 ianuarie 1979): AAS 71 (1979), p. 204.

Același lucru trebuie spus și pentru căsătoria creștină, a cărei influență se extinde asupra sfințeniei atâtor bărbați și femei. Pentru aceasta biserica trebuie să promoveze cele mai bune și mai intense programe de pregătire la căsătorie, pentru a elimina, pe cât posibil, dificultățile în care se zbat atâtea cupluri și mai mult, să favorizeze începutul și maturizarea căsătoriilor reușite.

Pregătirea la căsătorie este văzută și actualizată ca un proces gradual și continuu. Ea comportă trei momente principale: o pregătire îndepărtată, una apropiată și una imediată.

Pregătirea îndepărtată începe chiar din copilărie, prin acea înțeleaptă pedagogie familială, orientată să conducă copiii la descoperirea lor ca ființe dotate cu o psihologie complexă și o personalitate specială, cu propriile forțe și slăbiciuni. Este vârsta în care apare stima pentru orice valoare autentic umană, fie în raporturile interpersonale, fie în cele sociale, cu tot ceea ce semnifică formarea caracterului, stăpânirea de sine, folosirea corectă a propriilor noastre înclinații și modul de a considera și a întâlni persoanele de alt sex, precum și altele asemenea. E recerută, de aceea, mai ales pentru creștini o formare spirituală și catehetică solidă, pentru a ști să arate în căsătorie o adevărată vocație și misiune, fără a exclude totala dăruire de sine lui Dumnezeu în viața preoțească și călugărească.

Pregătirea apropiată: Plecând de la această bază – la o dată oportună și cu o cateheză adecvată, ca în cazul unui drum catecumenal – se poate vorbi despre o pregătire mai deosebită la sacramente, ca o redescoperire a lor. Această cateheză reînnoită este absolut necesară celor care se pregătesc pentru căsătoria creștină, pentru ca sacramentul să fie celebrat și trăit cu dispozițiunile morale și spirituale recerute. Formarea religioasă a tinerilor trebuie să fie completată, la vremea cuvenită și după diferitele exigențe concrete, de o pregătire la viața în doi, prezentându-se căsătoria ca o relație interpersonală dintre bărbat și femeie, relație care se dezvoltă continuu stimulând aprofundarea problemelor de sexualitate conjugală și paternitate responsabilă, apelându-se la cunoștințele medicale și biologice esențiale legate de această problemă și să ajungă la familiaritate cu metode corecte de educare a copiilor, favorizând asimilarea de bază pentru o bună conducere a familiei, cum ar fi: o meserie stabilă, fondurile necesare, administrarea înțeleaptă, noțiuni de economie domestică.

În sfârșit, nu trebuie neglijată pregătirea la apostolatul familiei, la fraternitatea și colaborarea cu alte familii, la inserarea activă în grupuri, asociații, mișcări și inițiative, care au ca scop binele uman și creștinesc al familiei.

Pregătirea imediată, pentru celebrarea Sacramentului Căsătoriei, trebuie să aibă loc în ultimele luni și săptămâni care preced căsătoria, pentru a da o nouă semnificație, un nou conținut și o formă nouă acelu examen prematrimonial

recerut de dreptul canonic. Această pregătire, totdeauna necesară în fiecare caz, se impune cu urgență pentru cei logodiți, care prezintă lipsuri și dificultăți în ce privește doctrina și viața creștină.

Pregătirea pe drumul nou al credinței, analoagă cu pregătirea catecumenilor pentru primirea botezului, trebuie să conțină elemente speciale, care trebuie cunoscute și anume: o cunoaștere mai profundă a misterului lui Cristos și al bisericii, semnificația harului și responsabilității căsătoriei creștine și apoi pregătirea pentru a participa activ și conștient la riturile liturgiei nuptiale.

La fazele pregătirii, schițate mai sus în linii mari, trebuie să se simtă îndatorate familia creștină și întreaga comunitate eclezială. Este de dorit ca, conferințele episcopale, așa cum s-au îngrijit să dea îndrumările necesare pentru a ajuta pe viitorii soți să fie conștienți de seriozitatea alegerii lor, iar păstorii sufletești să se conformeze dispozițiilor recerute, tot așa să se îngrijească de a da un Directoriu pentru pastorația familiei. În acest îndreptar trebuie să se stabilească mai întâi de toate elementele minime de conținut, durată și metodă pentru «Cursurile de pregătire», echilibrând între ei diferitele aspecte doctrinale, pedagogice, legale și medicale, care interesează căsătoria, structurându-le în așa fel încât cei care se pregătesc la căsătorie, dincolo de un efort intelectual de cunoaștere, să se simtă împinși de a se insera viu în comunitatea eclezială.

Deși caracterul de necesitate și obligativitate al pregătirii imediate la căsătorie nu trebuie subestimat – ceea ce se întâmplă atunci când prea ușor se trece peste ea – cu toate acestea, pregătirea trebuie mereu prezentată și actualizată în așa fel încât, o eventuală omisiune, să nu fie piedică pentru celebrarea căsătoriei.

3. Celebrarea

Căsătoria trebuie să fie celebrată într-un cadru liturgic, care să exprime în formă socială și comunitară natura esențial eclezială și sacramentală a legământului conjugal dintre botezați.

În ceea ce privește acțiunea sacramentală de sfințire, celebrarea căsătoriei trebuie să fie validă prin ea însăși, demnă și frumoasă, fiind încadrată în sfânta Liturghie, care este culmea acțiunii bisericii și izvorul forței sale sfințitoare⁴. De aici, din punct de vedere pastoral, se deschide un vast câmp de grijă pentru păstorii sufletești pentru ca, fiind îndeplinite toate exigențele care derivă din natura pactului conjugal, ridicat la demnitatea de sacrament, să fie îndeplinită cu

⁴ cf. SC, 10.

fidelitate disciplina bisericii în ceea ce privește consimțământul liber, impedimentele, forma canonică și apoi ritul propriu zis al celebrării. Acest rit trebuie să fie simplu și demnit, după normele stabilite în autoritatea bisericii competente, căreia îi revine dreptul, în raport cu circumstanțele concrete ale timpului și locului și ținând seama de normele date de Scaunul Apostolic⁵, – să introducă în ceremonialul liturgic al căsătoriei acele elemente de cultură locală proprie diferitelor locuri și care ar putea da o semnificație umană și religioasă profundă contractului conjugal, cu singura condiție că acestea să nu contravină credinței și moralei creștine.

În ceea ce privește semnul, celebrarea liturgică trebuie să fie orientată astfel încât să constituie, și în realitatea sa exterioară, o proclamare a Cuvântului lui Dumnezeu și o profesiune de credință a comunității credincioșilor. Datoria pastorală se va exprima aici în grija atentă și sânguincioasă la «Liturgia Cuvântului» și în educarea la credință a participanților la celebrare și în primul loc, a mirilor.

În ceea ce privește gestul sacramental al bisericii «semnul», celebrarea liturgică trebuie să antreneze întreaga comunitate creștină, cu participarea deplină, activă și responsabilă a tuturor celor prezenți, după funcția și obligațiile fiecăruia: miri, preot, martori, părinți, prieteni, alți credincioși, toți membrii unei adunări care manifestă și trăiește misterul lui Cristos și al bisericii sale.

Pentru celebrarea căsătoriei, în cadrul culturilor și tradițiilor strămoșești, se vor observa principiile expuse mai sus.

4. Celebrarea căsătoriei și evanghelizarea celor botezați care nu cred

Tocmai pentru că în celebrarea Sacramentului Căsătoriei se are în vedere o deosebită atenție la dispozițiile morale și spirituale ale celor care se căsătoresc – mai ales dispozițiile credinței lor – este întâlnită aici o dificultate, des întâlnită, în care se pot afla păstoria bisericii, în contextul societății noastre secularizate.

Într-adevăr, credința, pe care o cere biserica de la cei care se căsătoresc, poate fi de diferite grade și datoria primară a păstorilor este aceea de a o redescoperi, de a o hrăni și de a o face să se maturizeze. Însă, ei sunt datori să înțeleagă și motivele pe care le are biserica, de a admite la celebrarea matrimonială, chiar și pe acei care sunt imperfect dispuși.

Specificul Sacramentului Căsătoriei este acela că – între toate

⁵ cf. *Ordo celebrandi Matrimonium*, 17.

sacramentele, este sacramentul unei realități care există deja în economia creației, fiind însuși contractul conjugal instituit de Creator «de la început». De aceea, hotărârea bărbatului și a femeii de a se uni conform acestui plan divin sau decizia de a-și uni în consimțământul conjugal revocabil toată viața lor într-o iubire indisolubilă și fidelitate necondiționată, implică realmente, chiar dacă ei nu sunt pe deplin conștienți, o acceptare profundă a voinței lui Dumnezeu, care nu se poate da pe sine fără harul său. Ei deci sunt deja inserați într-o acțiune adevărată și proprie, care îi duce la mântuire, pe care celebrarea sacramentală și pregătirea imediată a acestei celebrări o pot completa și duce la bun sfârșit, pentru motivul intenției lor drepte, dată fiind intenția lor dreaptă.

E adevărat – pe altă parte – că în unele teritorii motive de ordin mai mult social decât autentic religioase, îi determină pe cei logodiți să ceară a li se face ceremonia religioasă în biserică.

Lucrul nu e de mirare. Căsătoria nu este un eveniment care interesează numai pe acela care se căsătorește. Prin natura sa, căsătoria este un fapt social, care angajează pe soți în fața societății. Totdeauna celebrarea căsătoriei a fost o sărbătoare care unește familii și prieteni. E de la sine înțeles că în celebrarea căsătoriei intră motive sociale, împreună cu cele personale, atunci când se cere oficierea căsătoriei în biserică.

Cu toate acestea, nu trebuie să se uite faptul că acești miri, în puterea botezului, sunt deja inserați în legământul nupțial al lui Cristos cu biserica sa și cu intenția lor dreaptă, au acceptat planul lui Dumnezeu asupra căsătoriei și, cel puțin implicit, consimt la ceea ce intenționează biserica să facă, atunci când oficiază căsătoria. De aceea, simplul fapt că în această cerere intră și motive cu caracter social, nu justifică un eventual refuz din partea păstorilor. În rest, așa cum ne învață Conciliul Vatican II, – sacramentele, cu cuvintele și cu elementele rituale, nutresc și întăresc credința⁶; acea credință în care mirii sunt deja inserați prin forța intenției lor drepte și pe care harul lui Cristos nu încetează de a o favoriza și a o susține.

A voi să stabilești alte criterii pentru admiterea la celebrarea eclezială a căsătoriei, criterii care ar privi gradul de credință al celor ce vor să se căsătorească, comportă riscuri foarte grave. A face judecăți neîntemeiate și discriminatorii, apoi riscul de a stârni dubii cu privire la căsătoriile deja încheiate, cu o daună gravă pentru comunitățile creștine și cu noi neliniști nejustificate pentru conștiința soților; s-ar putea ajunge la pericolul de a contesta sau de a pune la îndoială sacramentalitatea multor căsătorii ale fraților separați de comuniunea

⁶ cf. SC, 59.

deplină cu Biserica Catolică, contrazicând astfel tradiția eclezială.

Invers, când după toate încercările, mirii refuză în mod clar și deschis ceea ce biserica înțelege să îndeplinească, atunci când se celebrează căsătoria celor botezați, păstorul sufletesc nu-i poate admite la celebrare. Cu toată neplăcerea pe care o simte, el are datoria de a lua act de această situație și de a explica celor interesați că, astfel stând lucrurile, nu biserica împiedică acea celebrare, ci înșiși mirii, cu toate că ei au cerut-o.

De aici urmează necesitatea stringentă a unei evanghelii și cateheze pre și post-matrimoniale, puse în act de întreaga comunitate creștină, pentru ca orice bărbat și orice femeie care se cunună, să celebreze Sacramentul Căsătoriei, nu numai valid, ci și cu folos sufletesc.

5. Pastorală postmatrimonială

Grija pastorală față de familia regulamentar constituită, înseamnă, în concret, că toate componentele comunității ecleziale locale sunt antrenate în ajutoarea cuplului, pentru ca aceasta să descopere și să trăiască noua sa vocație și misiune. Pentru ca familia să devină tot mai mult adevărata comunitate de iubire este necesar ca toți membrii ei să fie ajutați și pregătiți, conform responsabilității lor față de problemele noi care se ivesc, față de slujirea reciprocă și de colaborarea activă în viața de familie.

Și acest lucru e valabil mai ales pentru perechile tinere care, aflându-se în fața unor valori și responsabilități noi – sunt mai expuse, mai ales în primii ani ai căsătoriei, la eventualele dificultăți create de adaptare la viața comună și cele de pe urma nașterii copiilor. Tinerii căsătoriți vor ști să primească cu inimă deschisă și să pună la valoare cu înțelepciune ajutorul discret, delicat și generos al altor familii, care fac de mult timp experiența căsătoriei și a familiei. Astfel, în sânul comunității ecleziale – marea familie formată din familiile creștine – se va actualiza un schimb mutual de prezență și ajutor între familii, fiecare punând la dispoziție, în folosul tuturor, propria experiență umană și darurile credinței și ale harului. Susținut cu adevărat spirit apostolic, acest ajutor de la familie la familie, va fi una dintre cele mai simple și puternice modalități la îndemâna tuturor de a pătrunde în profunzime, acele valori creștine, care sunt punctul de plecare și sosire a oricărei griji pastorale. În acest mod tinerele familii nu se vor limita numai la a primi, ci la rândul lor, astfel ajutate, vor deveni și ele izvor de îmbogățire pentru alte familii, constituite deja de un anumit timp, cu mărturia lor de viață și cu ajutorul lor efectiv.

Apoi, în activitatea pastorală, privind tinerele familii, biserica trebuie să

rezerve o atenție deosebită pentru a le educa la trăirea responsabilă a iubirii conjugale, în raport cu exigențele comuniunii și slujirii vieții, căutând să îmbine armonios intimitatea vieții din casă și opera comună și generoasă pentru edificarea bisericii și societății umane. Mai apoi, cu nașterea copiilor, cuplul devine familie în sens deplin și specific, biserica va fi alături de soți, pentru ca ei să-și primească copiii, să-i iubească ca pe un dar de la stăpânul vieții, primind cu bucurie truda de a-i sluji la creșterea lor umană și creștină.

II. Structurile pastoralei familiale

Acțiunea pastorală este totdeauna expresia dinamică a realității bisericii, antrenată în misiunea sa de mântuire. Și pastorală familială – formă specială și specifică de pastorală – are ca principiu operativ și ca protagonist responsabil biserica însăși, prin structurile și lucrătorii săi.

1. Comunitatea eclezială și mai ales parohia

Biserica – comunitate mântuită și mântuitoare – trebuie considerată în dubla ei dimensiune universală și particulară: acest lucru se exprimă și se actualizează în comunitatea diecezană divizată pastoral în mai multe comunități minore, între care se distinge, pentru importanța ei specială, parohia.

Comuniunea cu biserica universală nu împiedică, ci generează și promovează consistența și originalitatea diferitelor biserici particulare; acestea din urmă, rămân subiectul operativ mai apropiat și mai eficace pentru actualizarea pastoralei familiale. În acest sens, orice biserică locală și, în termeni speciali, orice comunitate parohială, trebuie să fie conștientă de harul și responsabilitatea pe care o primește de la Domnul în vederea promovării familiei. Orice plan de pastorală organică, la orice nivel, nu trebuie să neglijeze luarea în considerație a pastoralei familiei.

În lumina acestei responsabilități, este înțeleasă și importanța unei pregătiri adecvate din partea acelor care se vor ocupa în mod special cu acest gen de apostolat. Preoții, călugării și călugărițele, deja din perioada formării lor, sunt orientați și formați într-o manieră progresivă și adecvată la datoriile respective. Între alte inițiative, îmi face plăcere să subliniez crearea recentă în Roma, pe lângă Universitatea Pontificală de la Lateran, a unui institut superior consacrat studiului problemelor familiei. De asemenea, și în unele dieceze au fost fondate institute de acest gen; episcopii să aibă grija ca un număr cât mai mare de preoți,

înainte de a-și asuma responsabilități parohiale, să frecventeze cursuri specializate. În alte locuri sunt ținute periodic cursuri de formare în institutele superioare de studii teologice și pastorale. Aceste inițiative sunt încurajate, susținute, diversificate și deschise, evident, și laicilor care pretează activitatea lor profesională (medicală, legală, psihologică, socială, educativă) în ajutorul familiei.

2. Familia

Însă, mai presus de toate, trebuie recunoscută acea poziție singulară care, în acest domeniu, privește misiunea soților și a familiilor creștine, în puterea harului primit în sacrament. O astfel de misiune trebuie pusă în slujirea calificării bisericii, și zidirea împărăției lui Dumnezeu în istorie. Acest lucru e recerut ca act docil de supunere lui Cristos Domnul. El, în puterea căsătoriei celor botezați ridicată la sacrament, conferă soților creștini o misiune specială de apostoli, trimițându-i ca lucrători în via sa, și, într-un mod cu totul special, în acest câmp al familiei.

În această activitate, ei lucrează în comuniune și colaborare cu alți membri ai bisericii, care lucrează și ei în folosul familiei, aducând rodul darurilor și funcțiunilor. Un astfel de apostolat se va desfășura, mai ales, în sânul familiei proprii, prin dovada vieții văzute în conformitate cu legea divină în toate aspectele ei, cu educația creștină a copiilor, cu ajutorul dat maturizării lor de credință, cu educația la castitate, pregătindu-i pentru viață, ferindu-i de primejdiile ideologice ori morale de care sunt adesea amenințați, cu inserarea lor în comunitatea eclezială și cu cea civilă în mod gradat și responsabil, ajutându-i cu sfatul în alegerea vocației, cu ajutorul reciproc între membrii familiei, pentru creșterea umană și creștină. Acest apostolat se va materializa în opere de caritate spirituală și materială față de alte familii, în special cele mai lipsite de ajutor și susținere, către cei săraci, bolnavi, bătrâni, handicapați, orfani, văduve, soți de familie părăsiți, fetele cu copii și acelea care, din cauza greutăților, sunt ispitite să avorteze rodul trupului lor...

3. Asociațiile de familii pentru familii

În cadrul bisericii, subiectul responsabil al pastoralei familiale, trebuie amintite diversele grupări de credincioși, în cadrul cărora se manifestă și trăiește – într-o oarecare măsură – misterul bisericii lui Cristos. Trebuie recunoscute și valorificate, fiecare cu scopurile, caracteristicile și metodele proprii – diversele comunități ecleziale, diferitele grupuri și numeroasele mișcări implicate în mod

diferit, deși au titluri și nivele diferite, în pastorală familială.

Pentru acest motiv sinodul episcopilor a recunoscut clar aportul util al acestor asociații de spiritualitate, de formare și de apostolat. Rolul lor este de a trezi între credincioși un sens viu de solidaritate, de a favoriza o conduită de viață inspirată din evanghelie și din credința bisericii, de a forma conștiințele după valorile creștine și nu după criteriile opiniei publice, de a stimula operele de caritate reciprocă și față de alții, cu un spirit de deschidere, așa încât familiile creștine să devină un adevărat izvor de lumină și un ferment sănătos pentru alte familii.

La fel, este de dorit ca familiile creștine – conștiente de binele comun – să ia parte activă, la toate nivelele și la alte asociații, care nu sunt bisericesti. Unele dintre acestea au de scop prezervarea, transmiterea și apărarea valorilor etice și culturale ale popoarelor respective, dezvoltarea persoanei umane, protecția medicală, juridică și socială a maternității și a copiilor, promovarea justă a femeii și lupta împotriva a tot ce micșorează demnitatea femeii, sporirea solidarității reciproce, cunoașterea problemelor conexe cu reglementarea responsabilă a fecundității, după metode naturale, conforme cu demnitatea umană și cu învățătura bisericii. Alte asociații apoi, au ca scop edificarea unei lumi mai drepte și mai umane, promovarea legilor juste, care favorizează buna rânduială socială cu deplin respect pentru demnitatea și libertatea legitimă a individului și familiei, la nivel național sau internațional, la colaborarea cu școala și cu alte instituții care completează educația copiilor și așa mai departe.

III. Lucrătorii pastoralei familiale

Afară de familie ca obiect, însă înainte de toate ea însăși ca subiect al pastoralei familiale – trebuie amintiți și alți principali lucrători din acest sector deosebit.

1. Episcopii și preoții

Primul responsabil de pastorală familială în dieceză este episcopul. În misiunea lui de tată și păstor, episcopul trebuie să aibă deosebită grijă de acest sector, fără îndoială prioritar al pastorației. Pentru acest scop, el trebuie să depună interes, grijă, timp, personal și resurse, dar mai ales intervenție personală pentru familie și pentru toți aceia care în diferite structuri diecezane îl sprijină în pastorală familială. Va avea grijă deosebită de a face astfel încât întreaga dieceză

să fie, mereu mai mult, o adevărată «familie diecezană», model și izvor de speranță pentru toate familiile care îi aparțin. Înființarea Consiliului Pontifical pentru familie se înscrie în acest context; fiind un semn al importanței care se atribuie pastoralei familiei în lume – și în același timp – instrument eficace pentru a promova și ajuta la toate nivelele.

Episcopii se folosesc, în chip special de preoți, al căror rol – așa cum expresiv a accentuat sinodul – constituie parte esențială a ministerului bisericii față de căsătorie și familie. Același lucru este valabil și pentru acei diaconi, cărora le-ar fi încredințată grija unui astfel de sector pastoral.

Responsabilitatea lor nu se extinde numai la probleme morale și liturgice, ci chiar la cele cu caracter personal și social. Ei trebuie să susțină familia în greutățile și suferințele ei, alăturându-se membrilor familiei, ajutându-i să privească viața în lumina evangheliei. Nu e superflu a nota că, de această misiune – dacă este exercitată cu perspicacitatea cuvenită și cu adevărat spirit apostolic – ministrul bisericii va descoperi noi surse de energie spirituală, chiar pentru propria vocație și pentru însuși exercițiul ministeriului.

Pregătiți din vreme și cu seriozitate pentru acest apostolat, preotul sau diaconul trebuie să se comporte în mod constant – în ceea ce privește familiile – întocmai ca un tată, frate, păstor și maestru, sprijinindu-le cu ajutorul harului divin și luminându-le cu lumina adevărului. Învățătura și sfatul lor va trebui să fie totdeauna în concordanță cu magisterul autentic al bisericii, așa încât poporul lui Dumnezeu să-și formeze un corect simț al credinței, pe care apoi s-o aplice în viața concretă. Fidelitatea față de magister cere ca înșiși preoții să se îngrijească de unitate în judecățile lor, pentru a evita tulburările de conștiință în rândul credincioșilor.

La misiunea profetică a lui Cristos în biserică participă păstorii și laicii, mărturisind credința cu cuvinte și cu viața lor creștină; păstorii deosebesc în această mărturie ceea ce este expresia credinței genuine, de ceea ce corespunde mai puțin cu lumina credinței; familia, ca o comunitate creștină, contribuie cu participarea ei specială și mărturisirea credinței. În felul acesta, se deschide un dialog între păstori și familii. Teologii și experții în problemele vieții familiale pot fi de mare ajutor în acest dialog, explicând cu exactitate conținutul magisteriului bisericii și acela al experienței vieții de familie. În felul acesta învățătura magisteriului este înțeleasă mai bine, deschizându-se calea pentru dezvoltarea sa progresivă. E folositor de amintit că norma proximă și obligatorie a doctrinei credinței – chiar și în problemele privitoare la familie – este magisterul ierarhic. Raporturile clare dintre teologi, experți în problemele de familie și magister, ajută mult la înțelegerea dreaptă a credinței și la promovarea – în limitele ei – a unui

pluralism legitim.

2. Călugării și călugărițele

Aportul pe care călugării și călugărițele, precum și persoanele consfințite în general, îl pot aduce în favoarea apostolatului familiei, găsește dăruirea totală lui Dumnezeu, dusă de aceste persoane, expresia principală, fundamentală și de neînlocuit a apostolatului acestor persoane. Dăruirea totală lui Dumnezeu, practică de aceste persoane, amintește tuturor creștinilor acel legământ de căsătorie, pe care Dumnezeu l-a întemeiat și care se va cunoaște pe deplin abia în viața viitoare, adică legământul de cununie al bisericii cu Cristos, unicul său mire⁷. Prin această consfințire a lor, călugării și călugărițele sunt martorii unei iubiri atotcuprinzătoare, care – pentru faptul că au renunțat la căsătorie pentru împărăția cerului – le dă mereu mai multă generozitate și o mai mare dispoziție a se dăruii, în mod cu totul deosebit, la servirea lui Dumnezeu și la faptele de apostolat.

De aici urmează posibilitatea ce o au călugării și călugărițele, precum și membrii institutelor de perfecțiune – singure sau asociate între ele – să-și ofere serviciul lor familiilor, mai ales cu deosebită grijă de copii și între aceștia, pentru copiii părăsiți de părinți, nedorii de părinții lor, orfanii, săracii sau handicapații. Ei pot vizita familiile și să se îngrijească de cei bolnavi, să cultive raporturi de respect și de caritate cu familiile aflate în greutăți ori cu cele dezmembrate. La fel, ei depun o muncă educativă și pot da sfaturi la pregătirea tinerilor pentru căsătorie și ajutând tinerele perechi ca să poată ajunge la procrearea responsabilă. Ei pot chiar deschide casele lor pentru ospitalitatea sinceră și cordială, pentru ca familiile să afle în ele sensul lui Dumnezeu, gustul de rugăciune și reculegere, pilda concretă a unei vieți trăite în caritate și bucurie frățească cu membrii celei mai mari familii a lui Dumnezeu.

Aș vrea să adaug îndemnul cel mai viu către responsabilii institutelor de viață consacrată, pentru ca în cadrul respectării carismei proprii și specifice institutului, să considere apostolatul familiilor ca pe o acțiune prioritară cerută de starea cea mai urgentă în lumea zilelor noastre.

3. Laicii specializați

Nu puțin folos aduc familiilor acei laici specializați, cum sunt: medicii,

⁷ PC, 12.

juriștii, psihologii, asistenții de acțiune socială, consultanții care, individual sau în diverse forme de asociații sau inițiative, prestează o muncă de îndrumare, de luminare, de orientare și de sprijin. Lor li se pot aplica îndemnul pe care am avut ocazia de a le da Confederației consultanților creștini pentru sprijinul familiilor: «Truda voastră merită titlul de misiune, atât sunt de nobile scopurile pe care le urmăriți și așa de hotărâtoare rezultatele muncii voastre pentru binele societății și al comunității creștine. Tot ceea ce reușiți să faceți pentru susținerea familiei, este destinat să aibă acea eficacitate care, trecând peste limitele proprii, ajunge la inima persoanelor și se răsfrânge asupra societății. Viitorul lumii și al bisericii trece prin familie»⁸.

4. Receptorii și lucrătorii în comunicațiile sociale

Un cuvânt deosebit trebuie rezervat acestei categorii atât de importante a vieții noastre. Este știut că instrumentele de comunicare socială, sub aspect afectiv și intelectual, moral și religios, influențează și adesea în mod profund, mai ales pe tineri⁹. Așadar, aceste medii de informare pot avea influență binefăcătoare asupra vieții și moravurilor familiilor și educației copiilor, dar în același timp ascund «uneltiri și primejdii grave»¹⁰ și ar putea deveni vehicule, adesea abil și sistematic manevrate, așa cum este în diferite părți ale lumii, de ideologii distrugătoare și viziuni deformate despre viață, despre familie, despre religie, despre moravurile lipsite de respect față de adevărata demnitate și de destinul omului.

Pericolul este cu atât mai real cu cât «felul de viață de azi, mai ales la națiunile mai industrializate, duce adesea familiile ca să-și părăsească responsabilitatea educației, găsind în ușurința acestei evaziuni, reprezentată în casă în special de televiziune și de anumite publicații – modul de a ține ocupat timpul și activitățile copiilor și tinerilor»¹¹. De aici decurge datoria de a proteja, mai ales pe copii și pe tineri, de agresiunile care vin de la mass-media, străduindu-se ca, întrebuințarea acestor medii de comunicare socială în familie, să fie dirijată cu atenție. Astfel, familia trebuie să se preocupe, să caute pentru copiii proprii și pentru alții, divertismente mai sănătoase, mai folositoare și capabile să influențeze

⁸ nr. 3-4 (29 noiembrie 1980): *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III, 2 (1980), pp. 1453 ș.u.

⁹ Paul al VI-lea, Mesajul pentru a III-a zi a comunicațiilor sociale (7 aprilie 1969): AAS 61 (1969), p. 455.

¹⁰ Ioan Paul al II-lea, Mesajul pentru Ziua mondială a comunicațiilor sociale (1 mai 1980): *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III, 1 (1980), p. 1042.

¹¹ Ioan Paul al II-lea, Mesajul pentru Ziua mondială a comunicațiilor sociale 1981, 5 (10 mai 1981): «L'Osservatore Romano», 22 mai 1981.

formarea fizică, morală și spirituală, «spre a valorifica și aduce noi valențe timpului liber al copiilor, precum și de a le reface energiile»¹².

Apoi, pentru că mediile de comunicare socială, așa cum este școala și mediul înconjurător – influențează adesea destul de însemnat asupra educației copiilor: părinții, întrucât sunt receptori ai acestor medii de comunicare socială, trebuie să se străduiască să le utilizeze moderat, critic, atent și prudent, identificând ce fel de influență au asupra copiilor și intervenind ca să «educă conștiința copiilor, astfel încât, ei să judece senin și obiectiv programele și apoi să-i călăuzească în alegerea programelor propuse»¹³.

Cu egală atenție, părinții trebuie să caute să influențeze alegerea și pregătirea programelor, menținându-se în contact cu inițiativele oportune, cu responsabilii diferitelor momente de producere și transmisie, spre a se asigura că nu sunt înlăturate abuziv, ori direct călcate în picioare acele valori umane și fundamentale, care fac parte din adevăratul bine comun al societății, ci dimpotrivă, difuzează programe apte pentru a prezenta, în justa lor lumină, problemele familiei și soluționarea lor adecvată. În legătură cu aceasta, predecesorul meu de fericită pomenire, papa Paul al VI-lea, scria: «Producătorii mediilor de comunicare socială trebuie să cunoască și să respecte exigențele familiei și aceasta, presupune adesea pentru ei, să aibă curajul cuvenit și mereu un înalt simț de responsabilitate. Ei, într-adevăr, trebuie să evite tot ceea ce poate leza familia în existența, stabilitatea, echilibrul și fericirea sa. Orice ofensă adusă acestor valori fundamentale ale familiei, cum ar fi erotismul sau violența, apologia divorțului ori atitudinile antisociale ale tinerilor, este o ofensă adusă adevăratului bine al omului»¹⁴.

Eu însumi, într-o ocazie asemănătoare, scoteam în evidență faptul că familiile «trebuie să poată conta, nu în mică măsură, pe bunăvoința, pe corectitudinea și pe simțul de responsabilitate al profesioniștilor mediilor de comunicare socială, cum ar fi: editorii, scriitorii, producătorii de filme, directorii, dramaturgii, șpicherii, comentatorii și actorii»¹⁵. Pentru aceasta, este necesar ca și biserica să continue să se îngrijească de aceste categorii de lucrători, încurajându-i și susținându-i pe cei catolici, care se simt chemați și dotați spre a se dedica acestui sector de activitate atât de delicat.

¹² *Ibidem*.

¹³ Paul al VI. lea, Mesajul pentru a III-a zi a comunicațiilor sociale: AAS 6 (1969), p. 456.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Mesajul pentru Ziua mondială a comunicațiilor sociale 1980: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III, 1 (1980), p. 1044.

IV. Pastorală familială în cazuri deosebite

1. Circumstanțe speciale

O acțiune pastorală și mai generoasă, inteligentă și prudentă, după pilda bunului păstor, este cerută de acele familii, care, adesea, independent de voința lor sau împinse de exigențe de diferite naturi, se află în fața unor situații dificile.

Pentru aceasta este necesar să se atragă atenția asupra unor categorii speciale, care, în majoritatea cazurilor, au nevoie, nu numai de asistență spirituală, ci de o acțiune mai energică asupra opiniilor publice și asupra structurilor culturale, economice și juridice, spre a elimina cauzele adânci ale neajunsurilor lor.

În acest sens, se pot enumera: familiile emigranților pentru lucru, familiile celor care sunt constrânși la absențe lungi din sânul familiei, cum ar fi cele ale militarilor, navigatorilor, ale călătorilor de orice fel, ale celor închiși, exilați, fugari și altele. Tot în această categorie sunt incluse familiile celor care nu au casă, familiile incomplete, familiile celor handicapați sau drogați, ale celor alcoolici, familiile smulse din mediul lor cultural și social, ori în primejdie de a pierde acest mediu prielnic. Cazuri speciale în această categorie sunt familiile victime ale discriminării politice sau pentru alte motive, familiile celor ce nu reușesc să aibă ușor contact cu parohia, ori sunt victimele tratamentelor nedrepte pentru credință, familiile divizate ideologic, precum și familiile cu soți minori, ori familiile bătrânilor, care sunt silite să trăiască în singurătate și fără mijloace adecvate pentru susținere. Chiar familiile, care trăiesc în marile orașe, sunt practic exilate.

Familiile emigranților. Fiind vorba mai ales de muncitori și oameni de la țară, în toate locurile, ei trebuie să se afle în biserică în patria lor. Aceasta este datoria înăscută a Bisericii, fiind semnul unității în diversitate. Pe cât este posibil, aceștia trebuie să fie asistați de preoți după ritualul și limba lor. Biserica trebuie să facă apel la conștiința publică și la toate forurile sociale, economice și politice, pentru ca acestor muncitori să li se ofere locuri de muncă în regiunea și patria lor, să li se plătească un salariu just, familiile să se păstreze unite, să li se respecte identitatea culturală, să fie tratate ca și celelalte familii, iar copiilor lor să li se dea aceleași drepturi la formarea profesională și exercitarea profesiunilor, precum și la dreptul de a poseda terenul necesar pentru muncă și trai.

Familiile divizate din punct de vedere ideologic. O problemă dificilă este aceea a familiilor divizate ideologic. Acest caz cere o pastorație specială. Mai

Înainte de toate preoții trebuie să păstreze cu discreție un contact permanent cu aceste familii. Cei care cred, trebuie să fie întăriți în credința lor și susținuți pentru practica vieții creștine. În asemenea cazuri, chiar dacă partea catolică nu cedează la principiile și legea ei, ea trebuie să întrețină un dialog viu cu celălalt soț. Raporturile de iubire și respect trebuie sporite, cu speranță fermă de a menține unitatea familiei. Depinde mult de raporturile dintre părinți și copii. Ideologiile străine de credință pot de altfel să stimuleze pe membrii credincioși ai familiei să crească în credință și în mărturisirea iubirii.

Alte situații grele, în care familia are nevoie de ajutor din partea comunității ecleziale și a păstorilor ei, pot să mai fie: copii nestatornici, recalcitranti și contestatari; căsătoria tinerilor plecați din familie; neînțelegerea sau lipsa de iubire din partea persoanelor dragi; părăsirea soțului ori moartea unuia dintre soți, care deschide trista experiență a văduviei, precum și moartea unei persoane dragi din familie, fapt care trunchiază adânc nucleul de bază al familiei.

Biserica nu poate trece cu vederea o stare specială: bătrânețea, cu tot angrenajul de fenomene pozitive și negative pe care le comportă. În sens pozitiv, la bătrâni se poate nota posibila sporire a iubirii conjugale, mereu tot mai purificată și înnobilită de fidelitatea căsătorească lungă și neîntreruptă; apoi forme noi de a pune în slujirea altora într-o formă nouă, bunătatea și înțelepciunea acumulată de-a lungul anilor, precum și încă multe alte energii rămase disponibile. Ca semne negative ale bătrânilor se pot nota: singurătatea apăsătoare, singurătate mai mult morală decât fizică, provocată de eventuala părăsire sau slăbire a atenției din partea copiilor ori rudelor, suferințele cauzate de boli; un progresiv declin al puterilor; umilința de a te vedea că depinzi de alții, amărăciunea de a te vedea povară pentru cei care te iubesc, amărăciune care sporește mereu cu trecerea anilor.

Aceste situații, așa cum au subliniat părinții sinodali, pot mai ușor și trebuie să poată să-i facă pe cei în cauză să înțeleagă și să trăiască acele aspecte ale spiritualității matrimoniale și familiale, ducând pe cei interesați să se inspire din valoarea Crucii și Învierii lui Cristos, izvor de sfințire și adâncă lecție în viața zilnică, în marea perspectivă a realităților escatologice ale vieții veșnice.

În aceste situații nu trebuie părăsită rugăciunea, izvorul luminii și forța care alimentează speranța creștină.

2. Căsătoriile mixte

Numărul sporit al căsătoriilor între catolici și alți creștini botezați recere o

atenție pastorală deosebită în lumina orientărilor și normelor conținute în cele mai recente documente ale Sfântului Scaun și ale conferințelor episcopale, pentru a le aplica concret în diferite situații.

Soții, care trăiesc în căsătorie mixtă, prezintă exigențe speciale, care pot fi reduse la următoarele trei:

– În primul rând, trebuie avut în vedere obligațiile părții catolice care derivă din credință, în ceea ce privește libera exercitare a ei și obligația care derivă din aceasta ca, după puterile proprii, să boteze și să crească copiii în credința catolică¹⁶.

– Trebuie avute în vedere greutățile inerente, deosebite, în raporturile dintre bărbat și femeie, în ceea ce privește libertatea religioasă, care poate fi violată prin presiuni nedrepte, pentru a obține schimbarea convingerilor religioase ale celuilalt, precum și diferitele obstacole puse direct în calea liberei manifestări a credinței în practica religioasă.

– În ceea ce privește forma liturgică și canonică a căsătoriei, Ordinariatele pot face uz de facultățile pe care le au pentru diferite ocazii. Pentru tratarea acestor exigențe speciale, trebuie observate următoarele:

– La pregătirea, ce se face pentru aceste cununii, va fi folosită orice rațională pentru a se înțelege doctrina catolică despre calitatea și exigențele căsătoriei, împreună cu asigurarea că în viitor nu se vor verifica presiunile și piedicile despre care s-a vorbit mai sus;

– De cea mai mare importanță este ca partea catolică să fie întărită în credință și folosindu-se de aportul întregii comunități ecleziale, ajutată pozitiv ca să-și înțeleagă misiunea și practica credinței, să devină torță vie de mărturie a credinței în sânul familiei unde merge, prin viața de toate zilele și prin calitatea iubirii conjugale față de celălalt soț și față de copii.

Căsătoriile dintre catolici și alți creștini botezați, prin fizionomia lor specială, prezintă numeroase elemente care trebuie dezvoltate și valorificate pentru valoarea lor însăși ori pentru aportul pe care-l pot da mișcării ecumenice. Și acest lucru este deosebit de important atunci când ambii soți sunt statornici în practicarea obligațiilor lor religioase. Botezul comun și dinamismul harului oferă soților din aceste căsătorii baza și motivele necesare pentru a-și exprima unitatea în sfera valorilor morale și spirituale.

Spre acest scop și pentru a scoate în evidență importanța ecumenică a

¹⁶ cf. Paul al VI-lea, Motu proprio *Matrimonia mixta*, 4-5: AAS 62 (1970), pp. 257 ș.u.; cf. Ioan Paul al II-lea, Discursul către participanții la plenara Secretariatului pentru unirea creștinilor (13 noiembrie 1981): «L'Osservatore Romano» (14 noiembrie 1981).

căsătoriilor mixte, trăite deplin în credința celor doi soți creștini, trebuie căutată, deși nu este totdeauna ușor, o colaborare cordială între păstorii sufletești catolic și cel necatolic, chiar de la începutul pregătirii căsătoriei și a nunții.

În ceea ce privește participarea soțului necatolic la împărtășirea euharistică să se urmeze normele date de Secretariatul pentru unirea creștinilor¹⁷.

În diferite părți ale lumii se înregistrează azi, în număr crescând, căsătorii între catolici și nebotezați. În multe cazuri soțul nebotezat profesează altă religie și convingerile lui trebuie tratate cu respect, conform principiilor Declarației «Nostra aetate» a Conciliului Vatican II, cu privire la relațiile cu religiile necreștine; dar nu puține sunt cazurile, mai ales în societatea secularizată, în care persoana nebotezată nu profesează nici o religie. Pentru aceste căsătorii, conferințele episcopale și fiecare episcop, iau măsuri pastorale adecvate, pentru a garanta apărarea credinței soțului catolic și garantarea liberului exercițiu al acestei credințe, mai ales cât privește obligația de a boteza și educa copiii în religia catolică.

Soțul catolic trebuie de asemenea susținut, cu orice mijloc, pentru ca să ofere în sânul familiei o mărturie autentică de credință și viața catolică.

3. Acțiunea pastorală în câteva situații nereglementate

Sinodul episcopilor, în grija de a apăra familia în toate dimensiunile ei, nu numai în ceea ce privește religia ci și în ceea ce privesc unele circumstanțe speciale, a luat în considerare câteva situații nereglementate din punct de vedere religios și civil, situații care se răspândesc în zilele noastre chiar și printre catolici, datorită schimbărilor rapide de cultură și care vatămă profund societatea, a cărei celulă fundamentală este familia.

a. Căsătoria de experiență

O primă situație anormală este aceea care se numește «căsătoria de experiență», pe care în zilele noastre, mulți ar voi să o justifice, atribuindu-i o oarecare valoare practică. Inadmisibilitatea acestei căsătorii o subliniază chiar rațiunea umană, care arată cât de puțin convingător este «a face experiență» cu persoanele umane, a căror demnitate cere ca această exigență să ducă totdeauna numai la iubire și dăruire totală fără limite, de timp sau de altă natură.

La rândul ei, biserica nu poate admite astfel de unire, pentru motive care

¹⁷ Instrucția *In quibus rerum circumstantiis* (15 iunie 1972): AAS 64 (1972), pp. 518-525; Nota din 17 octombrie 1973: AAS 65 (1973), pp. 616-619.

derivă din credință. Pe de o parte, dăruirea trupului în raporturile sexuale este simbolul real al dăruirii întregii persoane și asemenea dăruire, în economia harului, nu poate să actualizeze fără adevărata și deplina dăruire de iubire dată de Cristos. De altă parte, apoi, căsătoria dintre doi botezați este simbolul real al unirii lui Cristos cu biserica sa, unire nu temporală sau «ca experiment», dar de o fidelitate veșnică; între doi botezați nu poate exista decât o căsătorie indisolubilă.

O astfel de căsătorie nu poate fi trăită, dacă persoana umană, chiar din copilărie, nu este educată ca să domine, cu ajutorul harului lui Cristos, instinctul care începe să se manifeste și să se instaleze alături de alte raporturi de iubire autentică și la folosirea corectă a sexualității umane, în așa fel încât să introducă persoana umană în plinătatea tainei lui Cristos, cu tot ce aparține de complexul dimensiunii persoanei umane, inclusiv ceea ce ține de propriul său trup.

Va fi nespuse de folositor să se caute cauzele acestui fenomen, sub aspect psihologic și sociologic, spre a găsi o terapie adecvată.

b. Unirile libere

Este vorba de uniri fără nici o legătură instituțională recunoscută public, nici civilă, nici religioasă. Acest fenomen, destul de frecvent, nu poate să nu atragă atenția păstorilor sufletești, pentru că la baza lui sunt elemente foarte diferite între ele și lucrând cu grijă, s-ar putea limita numărul și consecințele.

Unii procedează astfel pentru că sunt constrânși la aceasta de situații economice, culturale și religioase grele, încât dacă s-ar căsători ar fi expuși la daune, la pierderea unor avantaje economice, la discriminare și altele. Alții, invers, manifestă dispreț, contestare față de căsătorie ori chiar față de societate, de familie, de ordinea socio-politică și caută numai plăcerea trupească. Alții, în sfârșit, sunt împinși de ignoranță și sărăcie extremă, uneori condiționate de situații de adevărată nedreptate, sau chiar din lipsă de maturitate psihologică, care îi face nesiguri și temători de a încheia un legământ stabil și definitiv. Sunt unele locuri unde obiceiurile tradiționale admit căsătoria abia după o perioadă de locuire împreună și după nașterea primului copil.

Oricare din aceste elemente pune în biserică probleme arzătoare de pastorație, din cauza urmărilor grave care decurg din ele, din punct de vedere religios și moral, cum ar fi: pierderea simțului religios al căsătoriei, în lumina legământului lui Dumnezeu cu poporul său, lipsa harului sacramental; scandalul public; precum și primejdiile sociale, cum ar fi distrugerea conceptului de familie, slăbirea simțului de fidelitate psihologică în sufletele copiilor și întărirea egoismului.

Păstorii sufletești și comunitatea eclezială se vor îngriji să cunoască aceste

situații și cauzele lor de la caz la caz. Se vor apropia de ei cu discreție și respect, străduindu-se cu răbdare să-i lumineze și să-i corijeze cu dragoste, arătându-le dovada mărturiei, de viață creștină care ar putea să-i pună pe drumul cel drept pentru regularizarea situației lor. Mai ales se va face muncă de prevenire, cultivând sensul de fidelitate în toată acțiunea de educație morală și religioasă a tinerilor, învățându-i despre condițiile și structurile care favorizează această fidelitate, față de care nu există libertate adevărată, ajutându-i să se maturizeze spiritual și să înțeleagă bogata realitate umană și supranaturală a căsătoriei – sacrament.

Poporul lui Dumnezeu trebuie să insiste pe lângă factorii de autoritate publică, pentru ca, împotrivindu-se la aceste tendințe de destrămarea societății și dăunătoare pentru demnitatea, siguranța și bunăstarea cetățenilor, să nu se subestimeze ori să se micșoreze valențele instituției căsătoriei și familiei. Și fiindcă în multe regiuni, din cauza structurilor social-economice nedrepte ori inadecvate, tinerii nu sunt în condiție aptă pentru a se căsători, societatea și autoritățile publice să favorizeze căsătoria legitimă printr-o serie de intervenții sociale și politice, garantându-le salariul familiei, creând posibilități adecvate de muncă și de viață.

c. Catolici căsătoriți numai civil

E tot mai răspândit cazul catolicilor, care din motive ideologice și practice, preferă să încheie numai căsătorie civilă, refuzând ori amânând căsătoria religioasă. Situația lor nu se poate compara cu cei care nu au nici o legătură instituțională, pentru că ei contează sigur pe o obligație oarecum precisă și stabilă a vieții, cu toate că adesea și acest fel de căsătorie este expus divorțului. Cerând recunoașterea publică a legăturii lor de căsătorie de către autoritățile de stat, aceste perechi arată că sunt dispuse ca, împreună cu avantajele vieții de căsătorie, să-și asume și obligațiile care le revin. Cu toate acestea, nici această situație nu este acceptată de biserică.

Acțiunea pastorală va tinde să convingă pe cei interesați de necesitatea de a fi coerenti cu credința pe care o profesază: alegerea vieții să fie coerentă cu credința. La fel, se va încerca tot ceea ce este posibil, ca aceste perechi să-și reglementeze situația în lumina principiilor creștine. Cu toate că păstorii sufletești trebuie să se poarte cu cea mai mare dragoste față de aceste persoane, interesându-se de viața lor intimă; ei nu pot fi admiși la primirea sfântului Sacrament.

d. Separați prin divorț și necăsătoriți

Motive diferite, cum ar fi lipsa de înțelegere reciprocă, incapacitate de a se

deschide reciproc pentru raporturi interpersonale și altele, conduc cu durere la o ruptură ireparabilă a căsătoriei valid contractate. În mod deschis și clar trebuie spus că această situație trebuie considerată ca un remediu extrem, după ce s-au încercat toate tentativele de remediere a situației.

Singurătatea și alte greutăți sunt adesea partea soțului părăsit, mai ales dacă este nevinovat. În acest caz comunitatea eclezială trebuie să susțină pe cei părăsiți în acest fel, mai mult decât orice alte cazuri, să-i dovedească stimă, solidaritate, înțelegerea situației și ajutor concret, în așa fel, încât să-și poată păstra fidelitatea chiar și în situația dificilă în care se află. Trebuie ajutat soțul părăsit, pentru ca să păstreze datoria iertării din dragoste creștinească și disponibilitatea unei eventuale reluări a vieții conjugale anterioare.

Analog este cazul soțului care a fost separat prin divorț, cu singura deosebire că, știind că legătura căsătoriei este indisolubilă – nu trebuie lăsat să treacă la o nouă căsătorie, ci să se străduiască numai la îndeplinirea datoriilor de familie și responsabilitățile vieții creștine. În acest caz, pilda și fidelitatea lui, coerența vieții creștine profesată de acest soț, are valoare deosebită în fața lumii și a bisericii, făcând mai necesară acțiunea susținută de dragoste și ajutor din partea bisericii, fără a constitui vreun obstacol la primirea sacramentelor.

e. Divorțării recăsătoriți

Experiența zilnică arată, cu toate acestea, că cine a recurs la divorț, de cele mai multe ori face acest lucru în vederea unei noi căsătorii, desigur nu cu ceremonie religioasă catolică. Fiind vorba de un rău, o plagă care întocmai cu altele atacă mereu tot mai mult și ambiencele catolice, problema trebuie să fie urmărită cu grijă, fără întârziere. Părinții sinodali au studiat special această problemă. Biserica – întemeiată pentru a duce la mântuire pe toți oamenii și mai ales pe cei botezați – nu poate să-i părăsească pe aceștia care, deși legați în căsătorie sacramentală, au încercat să treacă la altă căsătorie. Pentru aceasta va încerca, neobosit, de a le pune la dispoziție mijloacele de mântuire pe care le are.

Trebuie să știe păstorii sufletești că – din dragoste pentru adevăr – sunt obligați să studieze bine situațiile. E diferență între cei care s-au forțat sincer pentru ca să păstreze prima căsătorie și au fost părăsiți cu totul pe nedrept, față de cei care, din vina lor au distrus o căsătorie canonic validă. Sunt apoi cei acre au contractat a doua căsătorie, pentru educația copiilor și uneori subiectiv sunt convinși în conștiință că, prima căsătorie, care acum este distrusă în mod ireparabil, n-ar fi fost validă.

Împreună cu sinodul episcopilor, îndemn călduros pe păstorii sufletești și întreaga comunitate a credincioșilor să ajute pe cei divorțați, ajutându-i cu

dragoste îngrijită, ca ei să nu se considere separați de biserică, putând și trebuind, în calitate de botezați a lua parte la viața bisericii. Să fie îndemnați ca să asculte cuvântul lui Dumnezeu, să ia parte la sfânta Liturghie, să persevereze în rugăciune, să ia parte la operele de caritate și inițiativele comunității în favoarea dreptății și să-și crească copiii în credința creștină, să cultive spiritul și operele de penitență, pentru ca în felul acesta, să ceară zilnic harul lui Dumnezeu. Biserica să se roage pentru ei, să-i încurajeze, să se arate mamă plină de milă și așa să-i susțină în credință și speranță.

Cu toate acestea, biserica reamintește practica sa – bazată pe sfânta Scriptură – de a nu-i admite la comuniunea euharistică pe cei divorțați și recăsătoriți. Ei sunt aceia care s-au făcut nevrednici de a fi admiși din momentul când starea lor de viață contrazice obiectiv acea unire de iubire dintre Cristos și biserică, iubire semnificată și actualizată de sfânta Euharistie. Și mai este încă un motiv pastoral, care interzice admiterea lor la sfânta Euharistie, anume: dacă aceștia ar fi admiși la sfânta euharistie, credincioșii ar fi induși în eroare și confuzie cu privire la doctrina bisericii referitoare la indisolubilitatea căsătoriei.

Reconcilierea spirituală în sacramentul pocăinței (spovezii), care deschide calea la sacramentul euharistiei, poate fi dat numai acelor care, căiți pentru că au rupt legământul și fidelitatea față de Cristos, sunt sincer dispuși la o formă de viață, care să nu fie în contradicție cu indisolubilitatea căsătoriei. Și aceasta include – în concret – faptul că atunci când bărbatul și femeia, pentru motive serioase, cum ar fi de pildă, educarea copiilor – nu se pot despărți unul de altul, «și iau obligația de a trăi în deplină abținere, adică de a se abține de la actele proprii vieții conjugale»¹⁸.

La fel, respectul datorat Sacramentului Căsătoriei, al soților căsătoriți, al celor legați de familie și chiar respectul datorat comunității credincioșilor, oprește oricărui păstor sufletesc, sub orice pretext, chiar pentru pretextul pastoral, de a conferi celor care se recăsătoresc ceremonii religioase de orice fel. Aceste ceremonii ar da impresia că, ceremonia care se face, însemnează celebrarea a doua, pe care încep, căsătorie care ar fi validă și consecvent ar induce în eroare cu privire la indisolubilitatea căsătoriei valid contractate.

Lucrând în felul acesta, biserica profesează propria fidelitate față de Cristos și adevărul său. În același timp se comportă ca o mamă către acești fii, mai ales față de aceia care, fără vina lor, au fost părăsiți de soțul legitim.

Cu fermă încredere, biserica crede că cei care s-au îndepărtat de porunca

¹⁸ Ioan Paul al II-lea, Omilia pentru închiderea celui de-al VI-lea sinod al episcopilor, 7 (25 octombrie 1980): AAS 72 (1980), p. 1082.

lui Dumnezeu și mai trăiesc încă în această stare, vor putea obține de la Dumnezeu harul întoarcerii și al mântuirii, dacă vor fi perseverat în rugăciune, în pocăință și caritate.

4. Fără familie

Doresc să mai adaug un cuvânt pentru o categorie de persoane care, din cauza condițiilor în care trăiesc, adesea nu din voința lor proprie, le consider alături de inima lui Isus și vrednice de iubirea și grija afectivă a bisericii și a păstorilor sufletești.

Sunt în lume multe persoane care, din nefericire, nu pot fi circumscrise în nici un fel cu ceea ce noi numim familie în sens propriu. Mare număr din omenire trăiește în condițiile de enormă sărăcie, unde promiscuitatea și instabilitatea raporturilor și lipsa extremă de cultură nu pot îngădui felului lor de viață să-l numim cu adevărat familie. Sunt apoi alte persoane care, din diferite motive, au rămas singure pe lume. Cu toate acestea și pentru ele există o «veste bună a familiei».

Deja am vorbit despre extrema necesitate de a se lucra pe teren politic, în favoarea celor care trăiesc în extremă sărăcie, spre a fi ajutați să treacă peste aceste condiții neumane de depresiune morală. Este o datorie care privește solidar întreaga societate, dar în chip special autoritățile în puterea funcției și responsabilității care derivă din funcție, precum și familiilor vecine care trebuie să aibă și să le arate multă bunăvoință de a le ajuta și înțelege.

Marea familie, care este biserica, trebuie mai mult decât altora să deschidă porțile pentru a primi pe acei care nu au familiile naturale și, în concret, familia diecezană și parohială, precum și comunitățile ecleziale de la baza ale mișcării apostolice. În lumea aceasta nimeni nu este lipsit de familie: Biserica este casa și familia tuturor, mai ales pentru cei care sunt «împovărați și obosiți»¹⁹.

Încheiere

Vouă soților, vouă taților și mamelor din familie;

Vouă tinerilor și tinerelor, care sunteți viitorul și speranța bisericii și a lumii... și veți fi nucleul vital și dinamic al familiei în mileniul al treilea care se apropie;

Vouă, venerabililor și iubiților frați în episcopat și în preoție, vouă iubiților fii – călugări și călugărițe – suflete consacrate lui Dumnezeu, care dați

¹⁹ cf. Mt 11,28.

mărturie celor căsătoriți despre adâncă iubire a lui Dumnezeu;

Vouă tuturor oamenilor cu judecată dreaptă, care – oricine ați fi – sunteți îngrijorați de soarta familiei;

Către voi toți se îndreaptă sufletul meu la sfârșitul acestei exortații apostolice.

Viitorul omenirii depinde de familie!

Este absolut necesar și urgent ca fiecare om de bună voință, să se străduiască, pentru a salva și promova valorile și cerințele familiei.

Deosebită sforțare trebuie să cer de la fiii bisericii. Ei care prin credința lor cunosc pe deplin planul minunat al lui Dumnezeu, au un motiv în plus pentru a le sta la inimă realitatea familiei în timpul nostru de încercare și de har.

Ei trebuie să iubească deosebit de mult familia. Aceasta este o poruncă concretă și exigentă.

A iubi familia, înseamnă a ști să-i stimezi valorile și posibilitățile, promovându-le mereu. A iubi familia înseamnă a te strădui pentru a-i pregăti un mediu înconjurător, care s-o ajute la dezvoltare. Formă excelentă de iubire a familiei este aceea de a reda familiei creștine de azi motive de a se încrede în ea însăși, în propriile bogății ale naturii umane și ale harului, încredere în misiunea pe care i-a încredințat-o Dumnezeu, tocmai azi când familia este încercată de lipsa confortului și îngrijorată de greutățile sporite ale vieții. «*Famiile noastre trebuie să-și afle elanul de la început. Trebuie să-l urmeze pe Cristos*»²⁰.

Creștinii au obligația de a vesti cu bucurie și convingere «vestea bună» a familiei, care are absolută nevoie să asculte din nou și să înțeleagă cuvintele autentice, care îi descoperă identitatea, resursele interioare și importanța misiunii ei în cetatea oamenilor și în cetatea lui Dumnezeu.

Biserica cunoaște calea pe care familia poate pătrunde în adâncul comorilor adevărilor, care pot să redreseze familia. Ea a învățat această cale la școala lui Cristos și a istoriei, fiind pusă în evidență de lumina Duhului Sfânt. Ea nu impune această cale, dar simte în sine exigența stăruitoare de a o propune – fără teamă – tuturor cu mare încredere și speranță, cu toate dă-și dă seama că această cale implică suferință... Însă prin cruce, prin suferință, familia poate ajunge la plinătatea ființei și perfecțiunii iubirii sale.

Doresc – în sfârșit – să invit pe toți creștinii să colaboreze, cordial și curajos, cu toți oamenii de bunăvoință, ca să trăiască viu responsabilitatea care le revine în serviciul familiei.

Toți cei care se dedică binelui familiei – fie în sânul bisericii, fie inspirați

²⁰ Ioan Paul al II-lea, Scrisoarea *Appropinquet iam*, 1 (15 august 1980): AAS 72 (1980), p. 791.

de dânsa, individual sau asociați în mișcări sau alte grupuri – află adesea lângă ei persoane sau diferite instituții, care lucrează pentru același scop. Fideli valorilor evangheliei și ale omului și în respectul unui legitim pluralism de inițiative, această colaborare va putea să favorizeze o rapidă și integrală promovare a familiei.

Și acum, încheind acest mesaj pastoral, care vrea să atragă atenția asupra problemelor familiei creștine – probleme grave dar fascinante în același timp – doresc să cer protecția familiei din Nazaret.

După planul plin de milă al lui Dumnezeu, familia din Nazaret a fost locul unde a trăit ascuns mulți ani fiul lui Dumnezeu, deci această Sfântă Familie este prototipul și icoana tuturor familiilor creștine. Această familie din Nazaret, unică în lume, a avut existența ascunsă, fără zgomot, într-un mic târgușor din Palestina, a fost încercată de sărăcie, persecuție și exil, preamărind pe Dumnezeu în chip incomparabil de mare și pur nu va înceta să asiste familiile creștine și toate familiile lumii la împlinirea statornică a datorilor și încercărilor vieții, în deschiderea generoasă a inimii către lipsurile altora și la împlinirea, cu bucurie, a planului lui Dumnezeu asupra lor.

Sfântul Iosif «omul drept», muncitor neobosit, apărător zelos al comorilor încredințate lui, să apere familiile creștine, să le păstreze și să le lumineze mereu.

Fecioara Maria, mama bisericii, să fie mama «bisericii domestice», familia, și grație ajutorului ei de mamă – fiecare familie creștină să poată deveni cu adevărat o «mică biserică», în care să se oglindească și să reînvie misterul bisericii lui Cristos. Ea – sluga credincioasă a lui Dumnezeu să fie pilda de împlinire umilă și generoasă a voinței lui Dumnezeu. Ea – maica îndurerată la picioarele crucii – să întărească familiile creștine în suferințe și să șteargă lacrimile celor care suferă pentru greutățile familiei.

Și Cristos Domnul, împăratul universului și al familiilor, să fie prezent – ca la nunta din Cana Galileii – în fiecare familie creștină pentru ca să-i dea lumină, bucurie, seninătate și tărie. De la el cer eu azi – în ziua închinată împărăției lui Universale – ca fiecare familie să-și aducă aportul generos pentru viitorul împărăției sale în lume, «împărăția adevărului și a vieții, împărăția sfințeniei și a harului, împărăția dreptății, a iubirii și a păcii»²¹, către care se îndreaptă istoria.

Lui, Fecioarei Maria și Sfântului Iosif, încredințăm azi fiecare familie.

În mâinile lor și inimilor lor le fac această exortățiune, pentru ca ei s-o ducă la voi, venerabili frați și iubiți fii, să vă deschidă inimile voastre la lumina pe

²¹ Prefața Liturghiei din solemnitătea Cristos Rege.

care evanghelia o răspândește în fiecare familie.

Pe toți și pe fiecare din voi vă asigur de rugăciunile mele neîntrerupte și vă împart din inimă binecuvântarea apostolică în numele Tatălui și al Fiului și al Duhului Sfânt. Amin.

În traducere românească de
Antoni MENDRUȚ
Teolog romano-catolic

**DUPĂ PATRUZECI DE ANI DE LA ÎNCHEIEREA
CONCILIULUI II VATICAN,
ÎN ANUL 2005 PAPA BENEDICT AL XVI-LEA
I-A CLARIFICAT INTERPRETAREA**

Sanctitatea Sa,
Papa Benedict al XVI-lea
Vatican, Roma

Abstract

Pope Benedict XVI - on the 22nd of December 2005 – on addressing the cardinals, archbishops, bishops and prelates of the Roman Curia at Christmas wishes - traced the lines leading to a **correct interpretation** of the **IInd Council of Vatican**.

In the following study, we introduce **the translation** from Latin of that **discourse** on importance of **the decisions** taken by the **IInd Council of Vatican**.

Keywords: *Pope Benedict XVI, the translation, correct interpretation, the decisions, discourse, the IInd Council of Vatican.*

Noutate în continuitate

Papa Benedict al XVI-lea, la 22 decembrie 2005 - adresându-se cardinalilor, arhiepiscopilor, episcopilor și prelaților din Curia romană cu ocazia urărilor de Crăciun - a trasat liniile conducătoare pentru o interpretare corectă a Conciliului al II-lea din Vatican. Publicăm un extras din acel discurs.

* * *

Care a fost rezultatul conciliului? A fost receptat în mod corect? În receptarea conciliului, ce a fost bun, ce a fost insuficient sau greșit? Ce mai rămâne de făcut? Nimeni nu poate nega că, în vaste părți ale Bisericii, receptarea conciliului s-a desfășurat în mod destul de dificil, chiar nevoind să aplicăm la ceea ce s-a întâmplat în acești ani descrierea pe care marele învățător al Bisericii, sfântul Vasile cel Mare, o face despre situația Bisericii după Conciliul din Niceea:

el o seamănă cu o bătălie navală în întunericul furtunii, spunând printre altele: "*Strigătul răgușit al celor care datorită discordiei se ridică unul împotriva altuia, discuțiile incomprehensibile, zgomotul confuz al strigătelor neîntrerupte au umplut de acum aproape toată Biserica falsificând, prin exces sau prin lipsă, dreapta învățătură a credinței...*" (*De Spiritu Sancto*, XXX, 77: PG 32,213A; S.Ch. vol. 17bis, p. 524). Nu vrem să aplicăm tocmai această descriere dramatică la situația de după conciliu, dar totuși ceva din ceea ce s-a întâmplat se reflectă în ea.

Apare întrebarea: Pentru ce receptarea conciliului, în mari părți ale Bisericii, până acum s-a desfășurat în mod așa de dificil? Ei bine, totul depinde de interpretarea corectă a conciliului sau - cum am spune astăzi - de corecta sa hermeneutică, de corecta cheie de lectură și de aplicare. Problemele receptării s-au născut din faptul că două hermeneutici contrare s-au confruntat și s-au certat între ele. Una a provocat confuzia, cealaltă, în mod silențios dar tot mai vizibil, a adus și aduce roade. Pe de o parte există o interpretare pe care aș vrea s-o numesc "hermeneutică a discontinuității și a rupturii"; ea, nu de puține ori, s-a putut bucura de simpatia mijloacelor mass-media și chiar a unei părți din teologia modernă. Pe de altă parte există "hermeneutica reformei", a reînnoirii în continuitatea unicului subiect - Biserica, pe care Domnul ni l-a dăruit; este un subiect care crește în timp și se dezvoltă, rămânând însă mereu același, unic subiect al poporului lui Dumnezeu aflat în drum.

Hermeneutica discontinuității riscă să se termine într-o ruptură între Biserica preconciliară și Biserica postconciliară. Ea afirmă că textele conciliului ca atare nu ar fi încă adevărata expresie a spiritului conciliului. Ar fi rezultatul compromisurilor în care, pentru a ajunge la unanimitate, a trebuit să tragă după el și să reconfirme multe lucruri vechi de acum inutile. Însă nu în aceste compromisuri s-ar revela adevăratul spirit al conciliului, ci în schimb în elanurile spre nou care sunt subînțelese în texte: numai ele ar reprezenta adevăratul spirit al conciliului și pornind de la ele și în conformitate cu ele ar trebui să se meargă înainte. Tocmai pentru că textele ar oglindi numai în mod imperfect adevăratul spirit al conciliului și noutatea sa, ar fi necesar să se meargă în mod curajos dincolo de texte, făcând spațiu noutății în care s-ar exprima intenția cea mai profundă, deși încă neclară, a conciliului. Într-un cuvânt, ar trebui urmate nu textele conciliului, ci spiritul său. În felul acesta, desigur, rămâne o marjă mare pentru întrebarea despre cum se definește acest spirit și, prin urmare, se acordă spațiu oricărei ciudățenii. Însă, cu aceasta se înțelege greșit din rădăcină natura unui conciliu ca atare. În felul acesta, el este considerat ca un fel de adunare constituantă, care elimină o constituție veche și creează una nouă. Însă adunarea

constituantă are nevoie de un mandant și apoi de o confirmare din partea mandantului, adică a poporului căruia constituția trebuie să-i slujească. Părinții nu aveau un astfel de mandat și nimeni nu li l-a dat vreodată; de altfel, nimeni nu putea să-l dea, deoarece constituția esențială a Bisericii vine de la Domnul și ne-a fost dată pentru ca noi să putem ajunge la viața veșnică și, pornind de la această perspectivă, suntem în stare să luminăm și viața în timp și chiar timpul. Episcopii, prin sacramentul pe care l-au primit, sunt fiduciarii darului Domnului. Sunt "administratori ai tainelor lui Dumnezeu" (I Cor 4,1); ca atare ei trebuie să fie "fidei și înțelepți" (cf. Lc 12, 41-48). Asta înseamnă că trebuie să administreze darul Domnului în mod corect, pentru ca să nu fie ascuns în vreo ascunzătoare, ci să aducă rod, și Domnul, la sfârșit, să poată spune administratorului: "Peste puțin ai fost credincios, peste multe te voi pune" (cf. Mt 25, 14-30; Lc 19, 11-27). În aceste parabole evanghelice se exprimă dinamica fidelității, care interesează în slujirea Domnului, și în ele devine clar și cum într-un conciliu dinamica și fidelitatea trebuie să devină una.

Hermeneuticii discontinuității i se opune hermeneutica reformei, așa cum au prezentat-o mai întâi papa Ioan al XXIII-lea în discursul său de deschidere a conciliului la 11 octombrie 1962 și apoi papa Paul al VI-lea în discursul de încheiere la 7 decembrie 1965. Aș vrea să citez aici numai cuvintele foarte cunoscute ale lui Ioan al XXIII-lea, prin care această hermeneutică este exprimată în mod incontestabil atunci când spune că conciliul "vrea să transmită curată și integră învățătura, fără atenuări sau deformări", și continuă: "Datoria noastră nu este numai de a păzi această comoară prețioasă, ca și cum ne-am preocupa numai de antichitate, ci să ne dedicăm cu voință inimoasă și fără teamă acelei opere, pe care perioada noastră o cere (...). Este necesar ca această învățătură sigură și neschimbătoare, care trebuie să fie respectată cu fidelitate, să fie aprofundată și prezentată în așa fel încât să corespundă exigențelor timpului nostru. De fapt, una este depozitul credinței, adică adevărurile conținute în învățătura noastră vrednică de venerație, și alta este modul cu care ele sunt enunțate, păstrându-le totuși același sens și aceeași însemnătate" (S. Oec. Conc. Vat. II *Constitutiones Decreta Declarationes*, 1974, pp. 863-865). Este clar că această angajare de a exprima în mod nou un adevăr determinat cere o nouă reflecție asupra ei și un nou raport vital cu el; este clar, de asemenea, că noul cuvânt poate să se dezvolte numai dacă se naște dintr-o înțelegere conștientă a adevărului exprimat și că, pe de altă parte, reflecția asupra credinței cere și ca să se trăiască această credință. În acest sens, programul propus de papa Ioan al XXIII-lea era extrem de exigent, așa cum este exigentă sinteza de fidelitate și dinamică. Dar pretutindeni unde această interpretare a fost orientarea care a

călăuzit receptarea conciliului, a crescut o viață nouă și s-au copt roade noi. La patruzeci de ani după conciliu putem vedea că pozitivul este mai mare și mai viu decât putea să apară în agitația anilor din jurul anului 1968. Astăzi vedem că sămânța bună, deși dezvoltându-se lent, totuși crește, și crește astfel și profunda noastră recunoștință față de opera desfășurată de conciliu.

Paul al VI-lea, în discursul său pentru încheierea conciliului, a indicat apoi încă o motivație specifică pentru care o hermeneutică a discontinuității ar putea să pară convingătoare. În marea dispută despre om, care marchează timpul modern, conciliul trebuia să se dedice în mod deosebit temei antropologiei. Trebuia să se întrebe cu privire la raportul dintre Biserică și credința sa, pe de o parte, și dintre om și lumea de astăzi, pe de altă parte (*ibidem*, p. 1066 și urm.). Problema devine și mai clară, dacă în locul termenului generic de "lumea de astăzi" alegem unul mai precis: conciliul trebuia să determine în mod nou raportul dintre Biserică și perioada modernă. Acest raport a avut un început foarte problematic cu procesul intentat lui G. Galilei. Apoi s-a frânt total, atunci când Kant a definit "religia în cadrul rațiunii pure" și atunci când, în faza radicală a revoluției franceze, a fost răspândită o imagine a statului și a omului care nu voia practic să acorde nici un spațiu Bisericii și credinței. Ciocnirea credinței Bisericii cu un liberalism radical și chiar cu științele naturale care pretindeau să cuprindă toată realitatea până la marginile sale prin cunoștințele lor, propunându-și în mod îndărătnic să facă superfluă "ipoteza Dumnezeu", a provocat în secolul al XIX-lea, sub Pius al IX-lea, din partea Bisericii condamnări aspre și radicale ale acestui spirit al perioadei moderne. Deci, aparent nu mai exista nici un domeniu deschis pentru o înțelegere pozitivă și rodnică, de asemenea erau drastice refuzurile din partea celor care se simțeau reprezentanți ai perioadei moderne.

Totuși, între timp, și perioada modernă a avut dezvoltări. Toți își dădeau seama că revoluția americană a oferit un model de stat modern diferit de cel teoretizat de tendințele radicale apărute în a doua fază a revoluției franceze. Științele naturale începeau, în mod tot mai clar, să reflecteze asupra propriei limite, impusă de însăși metoda lor care, deși realiza lucruri grandioase, totuși nu era în măsură să înțeleagă globalitatea realității. Astfel, ambele părți începeau treptat să se deschidă una față de alta.

În perioada dintre cele două războaie mondiale și mai mult după al doilea război mondial, oameni de stat catolici au arătat că poate să existe un stat modern laic, care totuși nu este neutru față de valori, ci trăiește inspirându-se din marile izvoare etice deschise de creștinism. Doctrina socială catolică, dezvoltându-se treptat, a devenit un model important între liberalismul radical și teoria marxistă a statului. Științele naturale, care fără rezervă se foloseau de o metodă în care

Dumnezeu nu avea acces, își dădeau seama tot mai clar că această metodă nu cuprindea întreaga realitate și deci îi deschideau din nou porțile lui Dumnezeu, știind că realitatea este mai mare decât metoda naturalistă și decât ceea ce putea ea să cuprindă. S-ar putea spune că s-au format trei cercuri de întrebări, care acum, în ora Conciliului al II-lea din Vatican, așteptau un răspuns. Înainte de toate trebuia să fie definită în mod nou relația dintre credință și științele moderne; de altfel, acest lucru se referea nu numai la științele naturale, ci și la știința istorică pentru că, într-o anumită școală, metoda istorico-critică reclama pentru ea însăși ultimul cuvânt în interpretarea Bibliei și, pretinzând exclusivitatea deplină pentru înțelegerea Sfințelor Scripturi, se opunea în puncte importante interpretării pe care o elaborase credința Bisericii. În al doilea rând, trebuia definit în mod nou raportul dintre Biserică și statul modern, care acorda spațiu cetățenilor de diferite religii și ideologii, comportându-se față de aceste religii în mod imparțial și asumând pur și simplu responsabilitatea pentru o conviețuire ordonată și tolerantă între cetățeni și pentru libertatea lor de a-și exercita propria religie. Cu asta, în al treilea rând, era legată în mod mai general problema toleranței religioase - o chestiune care cerea o nouă definiție a raportului dintre credința creștină și religiile lumii. Îndeosebi, în fața recentelor crime ale regimului național-socialist și, în general, într-o privire retrospectivă asupra unei lungi istorii dificile, trebuia evaluat și definit în mod nou raportul dintre Biserică și credința lui Israel.

Toate sunt teme de mare importanță - erau marile teme din a doua parte a conciliului - asupra cărora nu este posibil să ne oprim mai mult în acest context. Este clar că în toate aceste sectoare, care în ansamblul lor formează o unică problemă, putea să apară vreo formă de discontinuitate și că, într-un anumit sens, s-a manifestat de fapt o discontinuitate, în care totuși, făcându-se diferitele distincții între situațiile istorice concrete și exigențele lor, reieșea că nu a fost abandonată continuitatea în principii - fapt care cu ușurință scapă la prima percepție. Tocmai în acest ansamblu de continuitate și discontinuitate trebuia să învățăm să înțelegem mai concret dinainte că deciziile Bisericii referitoare la lucruri contingente - de exemplu, anumite forme concrete de liberalism sau de interpretare liberală a Bibliei - trebuiau în mod necesar să fie ele însele contingente, tocmai pentru că făceau referință la o realitate determinată schimbătoare în sine însăși. Trebuia să învățăm să recunoaștem că, în aceste decizii, numai principiile exprimă aspectul durabil, rămânând în substrat și motivând decizia dinăuntru.

În schimb nu sunt la fel de permanente formele concrete, care depind de situația istorică și deci pot să fie supuse la schimbări. Astfel, deciziile de fond pot să rămână valabile, în timp ce formele aplicării lor la noile contexte pot să se

schimbe. Astfel, de exemplu, dacă libertatea de religie este considerată ca o expresie a incapacității omului de a găsi adevărul și prin urmare devine canonizare a relativismului, atunci ea din necesitate socială și istorică este ridicată în mod impropriu la nivel metafizic și astfel este privată de adevărul său sens, cu consecința de a nu putea fi acceptată de cel care crede că omul este capabil să cunoască adevărul despre Dumnezeu și, pe baza demnității interioare a adevărului, este legat de această cunoaștere. În schimb, este ceva complet diferit faptul de a considera libertatea religioasă ca o necesitate care derivă din conviețuirea umană, ba chiar ca o consecință intrinsecă a adevărului care nu poate să fie impus din exterior, ci trebuie să fie însușit de om numai prin intermediul procesului de convingere.

Conciliul al II-lea din Vatican, recunoscând și însușindu-și prin decretul său despre libertatea religioasă un principiu esențial al statului modern, a reluat din nou patrimoniul cel mai profund al Bisericii. Ea poate să fie conștientă că prin asta se află în simfonie deplină cu învățătura lui Isus însuși (cf. Mt 22,21), ca și cu Biserica martirilor, cu martirii din toate timpurile. Biserica antică, cu naturalețe, s-a rugat pentru împărați și pentru responsabilii politici, considerând asta o obligație a sa (cf. I Tim 2,2); dar, în timp ce se ruga pentru împărați, a refuzat să-i adore și cu asta a respins clar religia de stat. Martirii din Biserica primară au murit pentru credința lor în acel Dumnezeu care s-a revelat în Isus Cristos, și tocmai așa au murit și pentru libertatea de conștiință și pentru libertatea de mărturisire a propriei credințe - o mărturisire care nu poate fi impusă de nici un stat, dar în schimb poate să fie însușită numai cu harul lui Dumnezeu, în libertatea conștiinței. O Biserică misionară, care știe că are obligația de a vesti mesajul său tuturor popoarelor, trebuie în mod necesar să se angajeze pentru libertatea credinței. Ea vrea să transmită darul adevărului care există pentru toți și în același timp asigură popoarele și guvernele lor că nu vrea prin asta să distrugă identitatea lor și culturile lor, ci le aduce în schimb un răspuns pe care, în interiorul lor, îl așteaptă - un răspuns cu care multiplicitatea culturilor nu se pierde, ci crește în schimb unitatea dintre oameni și astfel și pacea dintre popoare.

Conciliul al II-lea din Vatican, cu noua definiție a raportului dintre credința Bisericii și anumite elemente esențiale ale gândirii moderne, a revizuit și chiar a corectat unele decizii istorice, dar în această aparentă discontinuitate a menținut și aprofundat în schimb natura sa intimă și adevărata sa identitate. Biserica este, atât înainte cât și după conciliu, aceeași Biserică una, sfântă, catolică și apostolică ce străbate timpurile; ea continuă "*pelerinajul său printre persecuțiile lumii și mângâierile lui Dumnezeu*", vestind moartea Domnului până când El va veni (cf. Lumen gentium, 8). Cine s-a așteptat că prin acest "da"

fundamental spus perioadei moderne toate tensiunile vor dispărea și "deschiderea spre lume" realizată astfel va transforma totul în pură armonie a subevaluat tensiunile interioare și chiar contradicțiile perioadei moderne; a subevaluat fragilitatea periculoasă a naturii umane care în toate perioadele istoriei și în orice constelație istorică este o amenințare pentru drumul omului. Aceste pericole, cu noile posibilități și cu noua putere a omului asupra materiei și asupra sieși, nu au dispărut, ci capătă în schimb noi dimensiuni: o privire asupra istoriei actuale demonstrează clar acest lucru. Și în timpul nostru Biserica rămâne un "*semn de contradicție*" (Lc 2,34) - nu fără motiv papa Ioan Paul al II-lea, pe când era cardinal, a dat acest titlu exercițiilor spirituale predicate în anul 1976 papei Paul al VI-lea și Curiei romane. Nu putea să fie intenție a conciliului abolirea acestei contradicții a evangheliei față de pericolele și greșelile omului. În schimb, era în intenția sa să izoleze contradicții eronate sau superflue, pentru a prezenta acestei lumi a noastre exigența Evangheliei în toată măreția și puritatea sa.

Pasul făcut de conciliu spre perioada modernă, care în mod destul de imprecis este prezentat ca "deschidere față de lume", aparține în definitiv problemei perene a raportului dintre credință și rațiune, care se prezintă din nou în forme mereu noi. Situația pe care conciliul trebuia s-o înfrunte este fără îndoială asemănătoare cu evenimente din epoci precedente. Sfântul Petru, în prima sa scrisoare, i-a îndemnat pe creștini să fie mereu gata să dea răspuns (apologia) oricui le-ar fi cerut logosul, motivul credinței lor (*cf.* 3,15). Asta însemna că credința biblică trebuia să intre în discuție și în relație cu cultura greacă și să învețe să recunoască prin interpretare linia de distincție, dar și contactul și afinitatea dintre ei în unica motivație dăruită de Dumnezeu.

Atunci când, în secolul al XIII-lea, prin filozofi evrei și arabi, gândirea aristotelică a intrat în contact cu creștinătatea medievală formată de tradiția platonice, credința și rațiunea riscând să intre într-o contradicție inconciliabilă, mai ales Toma de Aquino a fost cel care a mijlocit noua întâlnire între credință și filozofia aristotelică, punând astfel credința într-o relație pozitivă cu forma de rațiune dominantă în timpul său. Disputa dificilă între rațiunea modernă și credința creștină care, într-un prim moment, cu procesul intentat lui G. Galilei, începuse în mod negativ, a cunoscut desigur multe faze, dar cu Conciliul al II-lea din Vatican a sosit ora în care se cerea o amplă regândire. Conținutul său, în textele conciliare, este trasat desigur numai în linii largi, dar cu aceasta este determinată direcția esențială, așa încât dialogul între rațiune și credință, astăzi deosebit de important, pe baza Conciliului al II-lea din Vatican și-a găsit orientarea sa. Acum acest dialog trebuie dezvoltat cu mare deschidere mentală, dar și cu cea claritate în discernământul spiritelor pe care lumea cu rațiune bună

Îl așteaptă de la noi tocmai în acest moment. Astfel putem astăzi să ne îndreptăm cu recunoștință privirea noastră spre Conciliul al II-lea din Vatican: dacă-l citim și-l primim călăuziți de o hermeneutică justă, el poate să fie și să devină tot mai mult o mare forță pentru reînnoirea mereu necesară a Bisericii.

(După *L'Osservatore Romano*, 25 ianuarie 2009)

VI. *ASISTENȚĂ SOCIALĂ*

STIGMATIZAREA PERSOANELOR CU DEFICIENȚE

Pr. Lect. dr. Marius NECHITA
Universitatea de Nord, Baia Mare
ROMÂNIA

Abstract

The term „**stigma**” has its origins within the greek „στίγματα” which refers to a sign of **shamefulness** and **disparagement**. The stigma is a multibeveled construction which includes **emotions**, attitudes and **behaviors**. Considering this signification of stigma, we can state that the stigmatization of **the persons** with **disabilities** refers to the emotions, attitudes and behaviors’ dynamic towards these persons.

Keywords: *the persons, disabilities, stigma, shamefulness, emotions, disparagement.*

1. Dizabilitatea ca stigmat

Cuvântul stigmă are origini în cuvântul grecesc „stigmata” care face referire la un semn al rușinii sau discreditării. Stigma este un construct multifacetat care include sentimente, atitudini și comportamente¹. Ținând cont de această semnificație a stigmei, se poate afirma că stigmatizarea persoanelor cu dizabilități se referă la dinamica sentimentelor, atitudinilor și comportamentelor față de aceste persoane.

2. Teorii ale stigmatizării

¹ Overton, S. L. & Medina, S. L. (2008). The stigma of mental illness. *Journal of Counseling & Development*, 86, 143-151.

În literatura de specialitate există mai multe teorii privind modul în care stigma poate fi definită, generată și îndepărtată. Dintre acestea cele mai relevante sunt teoria identității sociale, autostigmatizarea și stigmatizarea structurală.

2.1. Teoria identității sociale

Teoria identității sociale prezintă modul în care oamenii utilizează constructele sociale pentru a judeca sau categoriza pe cineva care este diferit sau defavorizat. Societățile sau grupurile mari din cadrul societăților evaluează oameni pentru a determina dacă acestea corespund normelor sociale. Identitatea socială este un concept utilizat pentru prima dată de Goffman (1963). Acest autor a prezentat modelul în care persoanele stigmatizate își formează o identitate socială virtuală când devin defavorizate în ochii societății².

2.2. Autostigma

Autostigma este un proces de evaluare internă prin care oamenii se judecă pe ei înșiși. Această judecată poate fi un rezultat al mesajelor primite de la normele societale dar individul este cel care își crează judecata față de sine. Această judecată descrește stima de sine pe măsură ce o persoană îi spune celui care se judecă, că nu se potrivește sau nu este suficient de bun pentru a îndeplini expectațiile impuse de alții din mediul în care trăiește. În acest context, persoanele pot internaliza o identitate care să îi dezumanizeze și să îi determine să simtă rușine, inferioritate și să se urască (Lenhardt, 2004)³.

Corrigan și Watson (2002) prezintă o serie de diferențele între această formă de stigmă și cea publică sunt prezentate în Tabelul 1⁴.

² Overton, S. L. & Medina, S. L. (2008). The stigma of mental illness. *Journal of Counseling & Development*, 86, 143-151.

³ Overton, S. L. & Medina, S. L. (2008). The stigma of mental illness. *Journal of Counseling & Development*, 86, 143-151.

⁴ Corrigan, P. W. & Watson, A. C. (2002). Understanding the impact of stigma on people with mental illness. University of Chicago Center for Psychiatric Rehabilitation and Chicago Consortium, 16-20.

Tipul stigmei	Caracteristici
Stigma publică Stereotip Prejudiciu Discriminare	Convingere negativă despre un grup (periculozitate, incompetență) Acordul cu convingerea și/ sau reacția emoțională negativă (furie, frică) Răspuns comportamental la prejudiciu (evitarea)

Tabelul 1. Caracteristici ale stigmei publice și autostigmei

2.3. Stigma structurală

Conceptul de stigmă structurală este similar celui de identitate colectivă pătată, propus de Goffman (1963) și se referă la o evaluare externă a persoanei, bazată pe normele societale. Teoria stigmei structurale se focalizează pe procesul stigmei prin intermediul culturii și a modului în care stigma funcționează ca sistem. Stigma structurală este un proces care implică: recunoașterea indiciilor ca o persoană prezintă o dizabilitate

Un indice este un proces cognitiv social de recunoaștere a faptului că ceva este diferit la o persoană. Un astfel de indice poate lua mai multe forme, putând fi ceva observabil sau fizic.

Activarea stereotipurilor

Activarea stereotipurilor urmează procesului de recunoaștere a ceva diferit la persoanele cu dizabilități. Un stereotip este definit ca o structură de cunoștințe învățate de cei mai mulți dintre membrii unui grup (Lenhard, 2004).⁵

⁵ Overton, S. L. & Medina, S. L. (2008). The stigma of mental illness. *Journal of Counseling & Development*, 86, 143-151.

Prejudicierea sau discriminarea persoanelor cu dizabilități

Prejudiciul este un rezultat al răspunsurilor cognitive și afective la stereotipuri. Unul dintre cele mai comune răspunsuri afective este dezgustul reflexiv acompaniat de frica de contaminare sau de o dorință arzătoare de a evita ceea ce este judecat ca fiind inacceptabil sau ofensiv. Răspunsul afectiv este urmat de procese cognitive și procese bazate pe reguli care emerg din reguli sociale expectate. Acest sistem bazat pe reguli permite ajustarea reacțiilor reflexive. Acest proces poate fi întrerupt și activat astfel încât răspunsul inițial de ezgust poate fi transformat în unul de milă sau de compasiune. Lipsa acestui sistem poate duce la discriminare. Discriminarea este un răspuns comportamental la emoțiile și convingerile generate de prejudiciu. Atașarea unei stigme unei persoane cu dizabilități poate genera reacții emoționale care să determine apariția distanțării sociale.

3. Atitudini față de persoanele cu dizabilități

Într-una dintre comunicările sale științifice, Susan E. Roush (1986) afirmă: *„Sunt un terapeut fizic și am o dizabilitate. Uneori i se spune handicap sau a fi ciung, sau, mai puțin elocvent, sunt o persoană care „merge amuzant”. Pot înșirui sute de lucruri pe care le fac, pe care nu le fac sau pe care le fac diferit datorită dizabilității mele, dar, pe continuumul lucrurilor care pot merge prost cu corpul umane, problema mea este cu siguranță la capătul cel mai puțin profund. Dizabilitatea mea mă face un consumator de servicii medicale și sociale destinate să corespundă nevoilor mele speciale, și, de-asemena, mă face o țintă a atitudinilor sociale și personale față de persoanele cu dizabilități”* (p. 1551).⁶

Reacțiile emoționale tipice care apar în interacțiunile cu persoanele cu dizabilități includ vină, frică, milă, toate fiind acompaniate de un sentiment general de disconfort. Acest disconfort poate determina persoana să ia în considerare sau să ignore persoanele cu dizabilități cu care interacționează.⁷

În cercetările privind atitudinile publice față de persoanele cu dizabilități, s-a concluzionat că populația generală declară atitudini favorabile față de persoanele cu dizabilități dar manifestă adesea atitudini neverbalizate de

⁶ Roush, S. E. (1986). Health professionals as contributors to attitudes toward persons with disabilities. A special communication. *Physical Therapy*, 66, 10, 1551-1554.

⁷ Roush, S. E. (1986). Health professionals as contributors to attitudes toward persons with disabilities. A special communication. *Physical Therapy*, 66, 10, 1551-1554.

respingere a acestora (Daruwalla, 1999).⁸ Atitudinile față de persoanele cu dizabilități sunt exprimate într-o varietate de modalități și servesc ca bariere în realizarea deplină a potențialului uman.⁹

Studiile privind atitudinile față de persoanele cu dizabilități au evidențiat că retardul mental, bolile psihice și cele ale sistemului nervos central sunt în mod substanțial evaluate ca fiind cele mai prejudiciate în timp ce bolile cardiace și amputările minore atrag un prejudiciu nesemnificativ asupra persoanelor care au aceste dizabilități.¹⁰

Investigând percepția și atitudinile elevilor față de persoanele cu dizabilități, Royal și Roberts (1987)¹¹ au solicitat participanților, după o scurtă prezentare a fiecărei dizabilități, să evalueze dizabilitatea în termeni de vizibilitate, severitate, acceptabilitate și familiaritate. Rezultatele au indicat faptul că elevii de clasa a VI-a și a XII-a au acceptat semnificativ mai mult persoanele cu dizabilități în comparație cu elevii de clasa a-III-a. În general, elevii de gen feminin au avut atitudini pozitive mai puternice față de persoanele cu dizabilități în comparație cu cei de gen masculin.¹²

Atitudinile publice joacă un rol central în integrarea persoanelor cu dizabilități în viața comunității, motiv pentru care au influențe importante asupra vieții oamenilor cu retard mental sau boli mentale. Aceste atitudini influențează modul în care persoanele cu dizabilități sunt învățate și acceptate, precum și tipurile de tratamente și servicii care le sunt puse la dispoziție. Cu toate că cercetările nu au arătat concludiv faptul că atitudinile influențează oferirea de servicii de îngrijire, ele au sugerat că atitudinile influențează calitatea și disponibilitatea serviciilor oferite (Rees et al., 1991).¹³ De exemplu, atitudinile rezidenților locali pot influența unde le este permis persoanelor cu retard mental

⁸ Daruwalla, P. & Darcy, S. (2005). Personal and societal attitudes to disability. *Annals of Tourism Research*, 32, 3, 549-570.

⁹ ⁹ Roush, S. E. (1986). Health professionals as contributors to attitudes toward persons with disabilities. A special communication. *Physical Therapy*, 66, 10, 1551-1554.

¹⁰ Johnson, W. G. & Lambrinos, J. (1987). The effect of prejudice on the wages of disabled workers. *Policy Studies Journal*, 15, 3, 571-590.

¹¹ Royal, G. P. & Roberts, M. C. (1987). Students' perceptions of and attitudes toward disabilities: A comparison of twenty conditions. *Journal of Clinical Child Psychology*, 16, 2, 122-132.

¹² Royal, G. P. & Roberts, M. C. (1987). Students' perceptions of and attitudes toward disabilities: A comparison of twenty conditions. *Journal of Clinical Child Psychology*, 16, 2, 122-132.

¹³ Schwartz, C. & Armony-Sivan, R. (2001). Students' attitudes to the inclusion of people with disabilities in the community. *Disability & Society*, 16, 3, 403-413.

să trăiască sau dacă acestea vor avea locuri de muncă adevărate în cadrul comunității (Henry et al., 1996a).¹⁴

Roush (1986)¹⁵ a menționat că specialiști din domeniul îngrijirii și sănătății au adesea atitudini față de persoanele cu dizabilități similare persoanelor din populația generală, având un rol important în perpetuarea acestora. Aceste atitudini negative sunt deseori întărite prin intermediul mass-mediei. Statutul persoanelor cu dizabilități a fost subiectul unor variate eforturi ale industriei televiziunii și filmului de a face populația generală conștientă cu privire la atitudinile negative pe care le au față de persoanele cu dizabilități și de a le schimba.

Schwartz și Armony-Sivan (2001) au realizat un studiu în care au măsurat și comparat atitudinile studenților față de incluziunea persoanelor cu retard și boli mentale în cadrul comunității.¹⁶ În ansamblu, datele au relevat faptul că studenții sunt mai mult de acord cu împuternicirea și similaritatea dintre ei și persoanele cu dizabilități, în comparație cu atitudinea de excluziune a persoanelor cu dizabilități din viața comunității. Studenții de la asistență socială au manifestat atitudini de incluziune mai pozitive față de persoanele cu dizabilități în comparație cu alte categorii de studenți.

Daruwala și Darcy (2005) au realizat un studiu în care au abordat formarea și schimbarea atitudinilor față de persoanele cu dizabilități. Datele obținute au evidențiat faptul că atitudinile societale sunt mai ușor de schimbat decât cele personale. În plus, utilizarea unui contact cu o persoană cu dizabilități a fost mult mai eficace în schimbarea atitudinii în comparație cu simpla oferire de informații despre dizabilitate.

Realizând un studiu în care au investigat modificarea atitudinilor profesorilor față de elevii cu dizabilități și față de integrarea lor într-o clasă obișnuită, Beattie, Anderson și Antonak (1997) au constatat că vizionarea unor înregistrări care au prezentat într-o lumină pozitivă persoanele cu dizabilități în contexte obișnuite și a dizabilității profesorului care le preda, a influențat

¹⁴ Schwartz, C. & Armony-Sivan, R. (2001). Students' attitudes to the inclusion of people with disabilities in the community. *Disability & Society*, 16, 3, 403-413.

¹⁵ Roush, S. E. (1986). Health professionals as contributors to attitudes toward persons with disabilities. A special communication. *Physical Therapy*, 66, 10, 1551-1554.

¹⁶ Schwartz, C. & Armony-Sivan, R. (2001). Students' attitudes to the inclusion of people with disabilities in the community. *Disability & Society*, 16, 3, 403-413.

favorabil atitudinile acestora față de cei cu dizabilități.¹⁷ Atitudinile față de integrarea elevilor cu dizabilități într-o clasă obișnuită nu au fost influențate de vizionarea înregistrărilor cu elevii care prezintă dizabilități și nici de dizabilitatea profesorului.

Studiul experimental realizat de Krahe și Altwasser (2006) a evidențiat faptul că intervenția cognitiv-comportamentală combinată cu întâlniri cu persoane cu dizabilități a fost cea mai eficientă intervenție în schimbarea atitudinilor a 70 de elevi de clasa a-IX-a față de persoanele cu dizabilități fizice.¹⁸

Rillotta și Nettelbeck (2007) au testat dacă integrarea socială și educațională combinată cu trainingul dedicat creșterii conștienței față de dizabilități a elevilor de liceu a permis crearea unor atitudini mai favorabile, de lungă durată față de incluziunea educațională și socială a persoanelor cu dizabilități intelectuale. Rezultatele studiului au evidențiat faptul că elevii care au urmat 8 sesiuni în cadrul trainingului au manifestat atitudini mai favorabile în comparație cu elevii care au participat la doar 3 sesiuni și cei care nu au participat deloc.¹⁹

Cu toate că persoanele cu dizabilități primesc asistență în viața de zi cu zi și sunt favorizați de legislația antidiscriminativă implementată în statele Comunității Europene, acestea sunt totuși discriminate în ceea ce privește angajarea și educația acestora. Investigațiile experimentale au evidențiat că această discriminare există cu adevărat în mediul organizațional.²⁰

În literatura de specialitate pot fi identificate două tipuri majore de discriminare a minorităților în context organizațional. Primul tip de discriminare se referă la barierele care opresc persoanele stigmatizate să obțină un loc de muncă, de a fi angajate, iar cel de-al doilea face referire la modul discriminativ în care este tratată o persoană cu dizabilități care a fost angajată în cadrul unei organizații. Tratatamentul discriminativ al persoanelor cu dizabilități poate duce la

¹⁷ Beattie, J. R., Anderson, R. J., & Antonak, R. F. (1997). Modifying attitudes of prospective educators toward students with disabilities and their integration into regular classrooms. *The Journal of Psychology*, 131, 3, 245-259.

¹⁸ Krahe, B. & Altwasser, C. (2006). Changing negative attitudes towards persons with physical disabilities: An experimental intervention. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 16, 59-69.

¹⁹ Rillotta, F. & Nettelbeck, T. (2007). Effects of an awareness program on attitudes of students without an intellectual disability towards persons with an intellectual disability. *Journal of Intellectual & Developmental Disability*, 32, 1, 19-27.

²⁰ Ren, L. N., Paezold, R. L., & Colella, A. (2008). A meta-analysis of experimental studies on the effects of disability on human resource judgements. *Human Resource Management Review*, 18, 191-203.

consecințe negative pentru persoanele discriminate, cum ar fi oferirea unor posibilități reduse de instruire profesională, oportunități de promovare reduse, sarcini de muncă neprovocatoare, o apreciere distorsionată negativ a performanțelor profesionale, lipsa acceptării în cadrul unui grup, a posibilităților de a primi suport și mentorat (Ilgen & Youtz 1986; Greenhaus, Parasuraman, & Wormley 1990).²¹

Studiile au evidențiat faptul că persoanele cu dizabilități pot fi discriminate în mod direct sau indirect. Discriminarea directă se referă la abordarea mai puțin favorabilă a angajaților sau potențialilor angajați comparativ cu cea a persoanelor fără dizabilități, pe baza dizabilității sau infirmității lor. De exemplu, un aplicant cu dizabilitate poate fi discriminat prin alegerea pentru un post a unui alt aplicant care nu prezintă nicio dizabilitate dar care are aceeași performanță la testele de selecție și aceeași experiență. În schimb, discriminarea indirectă se referă la modalitatea prin care o persoană cu dizabilități poate fi dezavantajată datorită regulilor sau condițiilor incluse în selecția pentru post sau a celor de angajare care apar a fi neutre sau corecte dar care constituie bariere pentru cei cu dizabilități. De exemplu, unui candidat pentru promovarea pe un post care a avut perioade îndelungate de absență datorită condițiilor medicale i se solicită să îndeplinească aceleași standarde de performanță cu ale unui candidat care nu are nicio dizabilitate. Considerarea performanței, fără a lua în considerare oportunitatea, dizabilitatea poate constitui o discriminare indirectă.²²

Statisticile indică faptul că persoanele cu dizabilități sunt în procente mai mari șomeri sau fără un loc de muncă și tind să fie mai prost plătiți în comparație cu persoanele care nu prezintă dizabilități,²³ generându-se ceea ce se numește discriminare economică.²⁴ De obicei, ele sunt plasate în poziții de intrare în structura organizatorică, care nu necesită deprinderi dezvoltate.²⁵ Rezultatele obținute de Bladwin și Johnson (2000) au evidențiat faptul că diferențele de

²¹ Jones, G. E. (1997). Advancement opportunity issues for persons with disabilities. *Human Resources Management Review*, 7, 1, 55-76.

²² Diversity Council Australia (2005). Employing people with disabilities: A guide for managers and supervisors. *Diversity Matters*, 43, August, 1-6.

²³ Ren, L. N., Paezold, R. L., & Colella, A. (2008). A meta-analysis of experimental studies on the effects of disability on human resource judgements. *Human Resource Management Review*, 18, 191-203.

²⁴ Johnson, W. G. & Lambrinos, J. (1987). The effect of prejudice on the wages of disabled workers. *Policy Studies Journal*, 15, 3, 571-590.

²⁵ Jones, G. E. (1997). Advancement opportunity issues for persons with disabilities. *Human Resources Management Review*, 7, 1, 55-76.

remunerație dintre angajații cu dizabilități și cei fără dizabilități au fost slab corelate cu intensitatea prejudiciului la adresa diferitelor infirmități.²⁶

O serie de studii au evidențiat faptul că percepțiile sau convingerile negative privind persoanele cu dizabilități în context organizațional se referă la dependență, incompetență și lipsa productivității (Colella, De Nisi, & Varma, 1998; Louvet, 2007; Ozawa & Zaeda, 2007; Rohmer & Louvet, 2006).^{27,28}

Relatări ale persoanelor cu dizabilități au evidențiat faptul că există această discriminare în context organizațional. Pornind de la datele culese de la 176 de persoane cu afecțiuni vizuale, Crudden și McBroom (1999) au arătat că cele mai severe piedici în angajarea persoanelor cu dizabilități sunt reprezentate de atitudinile angajatorului, posibilitățile de transport și discriminarea la angajare.²⁹

În contrast, alte studii au evidențiat reacții pozitive față de persoanele cu dizabilități. Kratz, Glass, Lucido și Farber (1979) au arătat că angajații participanți la studiu au oferit mai mult ajutor colegilor de muncă care utilizează un scaun cu roțile în comparație cu cei care nu aveau nevoie de el.³⁰ În urma unui sondaj realizat pe 1200 de organizații publice și private, Bruyère (2000) a evidențiat faptul că angajatorii din ambele sectoare de activitate au luat în considerare problema dizabilității la locul de muncă și au inițiat demersuri pentru a permite adaptările necesare ale locurilor de muncă ale persoanelor cu dizabilități.³¹

Luând în considerare rezultatele unor astfel de studii, se poate afirma că atitudinile, comportamentele față de persoanele cu dizabilități sunt ambivalente,

²⁶ Baldwin, M. L. & Johnson, W. (2000). Labor Market Discrimination against men with disabilities in the year of the ADA. *Southern Economic Journal*, 66(3), 548-566.

²⁷ Stone, D. L., & Colella, A. (1996). A model of factors affecting the treatment of disabled individuals in organizations. *Academy of Management Review*, 21, 352-401.

²⁸ Louvet, E., Rohmer, O., & Dubois, N. (2009). Social judgment of people with disability in the workplace. How to make a good impression to employers. *Swiss Journal of Psychology*, 68, 3, 153-159.

²⁹ Ren, L. N., Paezold, R. L., & Colella, A. (2008). A meta-analysis of experimental studies on the effects of disability on human resource judgements. *Human Resource Management Review*, 18, 191-203.

³⁰ Louvet, E., Rohmer, O., & Dubois, N. (2009). Social judgment of people with disability in the workplace. How to make a good impression to employers. *Swiss Journal of Psychology*, 68, 3, 153-159.

³¹ Ren, L. N., Paezold, R. L., & Colella, A. (2008). A meta-analysis of experimental studies on the effects of disability on human resource judgements. *Human Resource Management Review*, 18, 191-203.

diverse, începând de la reacții ostile (discriminare negativă) până la comportamente de binefacere (discriminare pozitivă).³²

Louvet, Rohmer și Dubois (2009) au studiat judecățile sociale față de persoanele cu dizabilități în cadrul contextului profesional. În primul studiu, participanții care nu prezentau nici o dizabilitate au fost rugați să evalueze persoanele cu dizabilități luând în considerare competența și amicitatea lor. În cel de-al doilea studiu, atât participanții fără dizabilități, cât și cei cu dizabilități au fost rugați să se prezinte astfel încât să facă cea mai bună impresia unui potențial angajator. În cea de-a doua rundă acest management al impresiei era realizat din perspectiva existenței sau nu a unei dizabilități. Rezultatele au evidențiat faptul că persoanele cu dizabilități au fost sistematic percepute ca fiind prietenoase dar incompetente. Această evaluare a fost percepută atât în cazul grupurilor de participanți fără dizabilități, cât și a celor cu dizabilități.

4. Violența împotriva persoanelor cu dizabilități

Réseau Internet Francophone (2005) au definit abuzul drept un act comis sau omis de către o persoană aflată într-o poziție de încredere (sau autoritate) care rezultă în wounding-ul sau prejudicierea celui asupra căruia este îndreptat. În schimb, violența presupune utilizarea sau promovarea utilizării forței sau a unei constrângeri, împiedicarea beneficiarii de drepturile fundamentale. Violența poate fi un act al unui individ, grup, a unei instituții sau a unei alte organizații colective care are responsabilități sociale, personale și morale, chiar și în absența sancțiunilor sociale. Apare adesea în contextul unui dezechilibru între puterea victimei și cea a agresorului. Neglijența, considerată tot o formă de abuz sau violență este văzută ca o lipsă, intenționată sau nu, din partea unei persoane a cărei responsabilitate este de a răspunde la nevoile persoanei cu dizabilități, prin aceasta comprimându-i sănătatea, siguranța și capacitatea de dezvoltare.³³

Cercetătorii au identificat zece tipuri de violență: abuzul fizic, abuzul sexual, abuzul psihologic, abuz prin neglijare sau părăsire, abuz financiar sau material, neglijență, abuz din partea instituțiilor de îngrijire, violarea dreptului de

³² Louvet, E., Rohmer, O., & Dubois, N. (2009). Social judgment of people with disability in the workplace. How to make a good impression to employers. *Swiss Journal of Psychology*, 68, 3, 153-159.

³³ Heilporn, A., André, J. M., Didier, J.-P., & Chamberlain, M. A. (2006). Violence to and maltreatment of people with disabilities. A short review. *Journal of Rehabilitation Medicine*, 38, 10-12.

liberate, abuzul de putere și abuzul social. Însă, în practică, abuzul poate apărea în toate aspectele vieții iar uneori pot apărea simultan diferite tipuri de abuz.

Literatura de specialitate indică faptul că violența este mai mare împotriva femeilor în comparație cu bărbații care prezintă același tip de dizabilități (Hoew, 2000). Un rol important în manifestarea violenței față de persoanele cu dizabilități îl are și tipul de dizabilitate. Studiile au relevat faptul că riscul este mai mare în rândul persoanelor care au dizabilități intelectuale (de învățare) în comparație cu cei care au afecțiuni multiple sau complexe și cei care sunt foarte dependenți (Kvam, 2000; Olivan, 2002; Milberger, Israel, LeRoy, Martin, Potter, & Patchak-Schuster, 2003; Strand, Benzein, & Saveman, 2004).³⁴

Majoritatea studiilor din literatura de specialitate indică faptul că cele mai multe acte de violență împotriva persoanelor cu dizabilități au loc la domiciliul și în cadrul familiilor din care acestea provin. Rudele sunt cei mai frecvenți abuzatori, indiferent de nivelul lor social și cultural (Sullivan & Knutson, 2000; Young, Nosek, Howland, Chanpong & Rintala, 1997; André, Beis, Brugerolle, Thisse & Paysant, 1999; Diaz-Olavarrieta, Campbell, Garcial de la Cadena, Paz, & Villa, 1999; Schmerzler, Goldstein, & Parkin, 2001). Există situații în care membrii echipelor de reabilitare sunt percepuți ca fiind abuzivi, unii autori considerând reabilitarea în sine ca o sumă de acte de violență: activități dureroase, acte impuse de îngrijire (Derouault, 1998).³⁵

Consiliul Europei a propus un model de prevenție bazat pe formele clasice ale prevenției primare, secundare și terțiare. Toate aceste stagii ale prevenției sunt organizate la nivel individual, al serviciilor, guvernamental și al comunității. Reabilitarea, a cărei scop este acela de a oferi persoanei cu dizabilități un maximum de autonomie și de a promova integrarea lor socială, poate avea un rol preventiv. Însă, cu privire la acest aspect nu există o bază științifică care să descrie modul în care aceste instrumente de prevenție pot fi utilizate.³⁶

³⁴ Heilporn, A., André, J. M., Didier, J.-P., & Chamberlain, M. A. (2006). Violence to and maltreatment of people with disabilities. A short review. *Journal of Rehabilitation Medicine*, 38, 10-12.

³⁵ Heilporn, A., André, J. M., Didier, J.-P., & Chamberlain, M. A. (2006). Violence to and maltreatment of people with disabilities. A short review. *Journal of Rehabilitation Medicine*, 38, 10-12.

³⁶ Heilporn, A., André, J. M., Didier, J.-P., & Chamberlain, M. A. (2006). Violence to and maltreatment of people with disabilities. A short review. *Journal of Rehabilitation Medicine*, 38, 10-12.

Este clar faptul că în cazul unui abuz este necesară oferirea consilierii atât în cazul abuzatului, cât și al abuzatorului.³⁷

5. Modalități de combatere a percepțiilor distorsionate despre persoanele cu dizabilități

Literatura de specialitate oferă o serie de demersuri care pot fi aplicate cu scopul de a îndepărta stigmatizarea persoanelor cu dizabilități. Printre aceste demersuri se numără: educația, stabilirea unor contacte cu persoane cu dizabilități, protestul.

5.1. Educația

Educația este un instrument de a oferi informație factuală diferitelor segmente din populație cu privire la dizabilități. Adesea, educația este utilizată pentru a contrazice direct mituri cu fapte. Couture și Penn (2003) au arătat că educația este de folos în schimbarea atitudinilor dar aceasta are un efect redus asupra comportamentelor subsecvente.³⁸

Manea (2008), în ceea ce privește importanța educației ca metodă de antistigmatizare, menționează intervențiile educaționale sub forma campaniilor publice pentru inducerea dezirabilității sociale a categoriilor stigmatizate. Măsurarea eficacității acestor intervenții se poate face cu ajutorul unor instrumente, însă aplicarea acestora ar trebui să țină cont de unele aspecte precum momentul și mediul aplicării, caracteristici ale categoriilor de participanți.³⁹

5.2. Protestul

Protestul reprezintă o formă de obiectare a ceva ce există. În domeniul stigmatizării, prin protest se încearcă suprimarea atitudinilor stigmatizatoare prin instruirea indivizilor să nu se gândească și să nu țină cont de stereotipurilor lor negative. Scopul aplicării acestei tehnici este acela de a disputa convingerile

³⁷ Heilporn, A., André, J. M., Didier, J.-P., & Chamberlain, M. A. (2006). Violence to and maltreatment of people with disabilities. A short review. *Journal of Rehabilitation Medicine*, 38, 10-12.

³⁸ Overton, S. L. & Medina, S. L. (2008). The stigma of mental illness. *Journal of Counseling & Development*, 86, 143-151.

³⁹ Manea, L. (2008). *Asistența socială a persoanelor cu handicap*. București.

integrate prin propunerea de argumente sau fapte care să destructureze sistemul de convingeri.⁴⁰

5.3. Stabilirea contactelor

Contactele directe sau indirecte constituie o altă metodă de eliminare a stigmatizării persoanelor cu dizabilități. Stabilirea acestor contacte are ca scop distrugerea unor convingeri negative despre dizabilitate și persoanele cu dizabilități. Spre deosebire de apelul la educație, tehnica contactelor are capacitatea de a schimba atât atitudinile, cât și comportamentele stigmatizatorilor. Studiile au evidențiat faptul că existența unor contacte personale cu grupul stigmatizat a generat atitudini stigmatizatoare mai puține (Ingamells, Goodwin, & John, 1996).⁴¹ Pe măsură ce numărul de contacte cu grupul stigmatizat crește, percepția pericolului și încercarea de a păstra distanța socială scade (Alexander & Link, 2003).⁴²

Complexitatea procesului de stigmatizare face necesară adoptarea unor strategii complexe, susținute în vederea destigmatizării, care să fie fundamentate pe rezultatele studiilor empirice⁴³.

BIBLIOGRAFIE

1. **Arnold, M., Vollintine, H., & Waldrop, W.** (2003). An overview of benefits of supported competitive employment for persons with disabilities. *Education*, 114, 4, 631-635.
2. **Atkinson, R & Castro, D.** (2008). *Digital quality of life: Understanding the personal and social benefits of the information technology revolution.*
3. **Badley, E. M.** (2008). *Enhancing the conceptual clarity of the activity and*

⁴⁰ Overton, S. L. & Medina, S. L. (2008). The stigma of mental illness. *Journal of Counseling & Development*, 86, 143-151.

⁴¹ Overton, S. L. & Medina, S. L. (2008). The stigma of mental illness. *Journal of Counseling & Development*, 86, 143-151.

⁴² Overton, S. L. & Medina, S. L. (2008). The stigma of mental illness. *Journal of Counseling & Development*, 86, 143-151.

⁴³ Manea, L. (2008). *Asistența socială a persoanelor cu handicap.* București.

- participation components of the International Classification of Functioning, Disability, and health. Social Science & Medicine, 66, 2335-2345.*
4. **Baldwin, M. L. & Johnson, W.** (2000). *Labor Market Discrimination against men with disabilities in the year of the ADA. Southern Economic Journal, 66(3), 548-566.*
 5. **Beattie, J. R., Anderson, R. J., & Antonak, R. F.** (1997). Modifying attitudes of prospective educators toward students with disabilities and their integration into regular classrooms. *The Journal of Psychology, 131, 3, 245-259.*
 6. **Gherguț, A.** (2005). *Sinteze de psihopedagogie specială. Ghid pentru concursuri și examene de obținere a gradelor didactice.* Iași: Polirom.
 7. **Stone, D. L., & Colella, A.** (1996). A model of factors affecting the treatment of disabled individuals in organizations. *Academy of Management Review, 21, 352-401.*
 8. **Tice, C.** (1994). A community's response to supported employment: Implications for social work practice. *Social Work, 39, 6, 728-736.*
 9. **Thurman, S. K. & Fiorelli, J. S.** (1979). Perspectives on normalization. *The Journal of Special Education, 13, 3, 341-345.*
 10. **Unger, D. D.** (2000). Workplace supports: A view from employees who have hired supported employees. *Focus on Autism and Other Developmental Disabilities, 14, 3, 157-179.*
 11. **Van der Ven, L., Post, M., de Witte, L., & Van den Heuvel, W.** (2005). It takes two to tango: the integration of people with disabilities into society. *Disability & Society, 20, 3, 311-329.*
 12. **Vilă, M., Pallisera, M., & Fullana, J.** (2007). Work integration of people with disabilities in the regular labour market: What can we do to improve these processes? *Journal of Intellectual & Developmental Disabilities, 32(1), 10-18.*
 13. **Wong, K. K., Chiu, R., Tang, B., Mak, D., Liu, J., & Chiu, S., N.** (2008). A randomized controlled trial of a supported employment program for persons with long-term mental illness in Hong Kong. *Psychiatric Services, 59, 84-90.*

OCROTIREA MINORILOR PRIN ADOPTIE

Lect. univ. dr.
Ioan Ștefan TOHĂȚAN
Universitatea de Nord, Baia Mare
ROMÂNIA

Abstract

Adoption is the creation of a new, permanent relationship between an **adoptive parent** and **child**. Once this happens, there is no legal difference between a child who is adopted and a child who is born into a **family**. Birth parents have many different reasons for putting children up for **adoption**. Some decide that they want better lives for their kids than they feel they can provide. Some feel their child would do better living in another **country**. Sometimes parents just can't take good care of a child because of illness or other difficulties. Many birth parents say that having their child placed for adoption with another family is the most difficult thing in **the world**, but that sometimes it **is truly** in the child's best **interests**. Families of all kinds adopt kids of all kinds, from babies to teens. Kids may be adopted by a relative, foster parent, or a completely new family. An adoptive family might be a **single parent, a couple**, or a family with kids.

Keywords: *adoption, adoptive parent, child, single parent, a couple, a family.*

Considerații generale

Adopția este măsura de protecție prin care se pot crea legături de filiațiune și părintești între un copil și o persoană sau un cuplu, alții decât părinții de origine. Mijlocul elementar și fundamental de a asigura ocrotirea copilului este de a-l menține în familia biologică, atâta timp cât acesta corespunde interesului său. Atunci când se dovedește că este imposibilă o dezvoltare optimă a copilului în familia sa, este bine ca el să fie plasat în mediul care este cel mai apropiat familiei biologice din punctul de vedere al apartenenței sale etnice, al tradiției și al modelelor culturale. În virtutea acestui principiu, adopția națională este considerată prioritară în raport cu adopția internațională.

România este o țară în care adopția a fost cunoscută ca o practică de ocrotire a copiilor. Încă din societatea românească tradițională găsim ideea

existenței unor copii de suflet alături de cei de sânge. În regimul comunist, ca urmare a schimbărilor socio-economice și culturale, adopția devenise o soluție pentru cuplurile fără copii, scopul adopției fiind acela de a găsi un copil pentru o familie. Chiar și astăzi această concepție persistă încă la numeroase persoane. În anul 1991 a fost tras un semnal de alarmă, când s-a constatat că prin intermediul adopției, copilul devenea un obiect de schimb. Constatarea a suscitat reacția a numeroși experți în materie de adopție, acești experți încercând să modifice practica ce consta în alegerea unui copil pentru o familie și să convingă persoanele răspunzătoare cu procesul adopției că este vorba mai degrabă de a găsi familia cea mai potrivită care să răspundă nevoilor unui copil și nu invers. În centrul preocupărilor trebuie avut în vedere întotdeauna interesul superior al copilului.

Elaborarea noii legislații în domeniul adopției, care a intrat în vigoare la 1 ianuarie 2005, a pornit de la constatarea că adopțiile în România (în special adopțiile internaționale) urmau anumite proceduri care intrau în contradicție cu convențiile internaționale ratificate de România (Convenția ONU cu privire la drepturile copilului, Convenția Europeană a drepturilor omului și Convenția de la Haga asupra protecției copilului și cooperării în material adopției internaționale).

Deși România a ratificat aceste convenții internaționale, prevederile acestora nu au fost respectate în totalitate. În plus, a existat o neconcordanță între prevederile internaționale și prevederile interne în materia adopției, ceea ce a dus la încălcarea unor drepturi ale copiilor din România.

În trecut erau primordiale dorințele adulților în raport cu nevoile copiilor: autoritățile române nu reprezentau întotdeauna drepturile copiilor, ci încercau să găsească un copil pentru o familie care dorea să adopte un copil. De asemenea, foarte puține demersuri se făceau pentru menținerea relației dintre copiii aflați în sistemul de protecție și părinții lor, existând cazuri în care se încuraja separarea copiilor de propriii părinți, dacă existau familii care doreau să adopte copiii respectivi. Nu se recunoșteau, astfel, drepturile părinților biologici în raport cu propriii copii, așa cum rezultă ele din prevederile Convenției ONU cu privire la drepturile copilului.

Prin urmare, situația existentă în domeniul protecției copilului în dificultate a impus revizuirea legislației în scopul restructurării sistemului și extinderii ariei de intervenție de la protecția copiilor aflați în dificultate la protecția drepturilor tuturor copiilor. Elaborarea pachetului legislativ în domeniul protecției copilului și adopției a avut loc în perioada 2002-2004 în colaborare cu un grup de experți desemnați de Comisia Europeană.

Principiile de la care s-a pornit în reglementarea adopției în România se referă la promovarea interesului superior al copilului și asigurarea stabilității și continuității în îngrijirea, creșterea și educarea copilului, ținând cont de originea sa etnică, religioasă, culturală și lingvistică, principii existente în Convenția ONU cu privire la drepturile copilului.

Conform legislației în domeniul adopției, un copil poate fi adoptat numai după ce au fost întreprinse toate demersurile pentru reintegrarea sa în familia biologică sau integrarea în familia extinsă. Dacă aceste demersuri eșuează, specialiștii întocmesc planul individualizat de protecție al copilului care are ca finalitate adopția internă și înaintează instanței competente propunerea de deschidere a procedurii adopției interne și documentația aferentă acesteia. Instanța de judecată este singura abilitată să decidă deschiderea procedurii adopției interne pentru un copil.

Cu alte cuvinte, nu orice copil aflat în sistemul de protecție al copilului este adoptabil. Putem vorbi de adopție doar în cazul copiilor pentru care o astfel de operațiune juridică este în interesul lor superior.

Metodologia privind evaluarea în vederea obținerii atestatului de persoană/familie aptă să adopte

Evaluarea persoanei/familiei potențial adoptatoare este un proces complex, planificat, prin care se urmărește istoricul persoanei/familiei, evoluția, dinamică și funcționarea acesteia în timp, interacțiunile din cadrul familiei și în comunitatea, capacitățile parentale ale persoanei/familiei care solicită obținerea atestatului.

Evaluarea persoanei/familiei potențial adoptatoare se face de către profesioniștii Direcției Generale de Asistență Socială și Protecția Copilului sau a unui Organism Privat Acreditat care a obținut licența de funcționare; este o activitate care începe odată cu primul contact, atunci când familia/persoana depune cerere în vederea obținerii atestatului de familie/persoană aptă să adopte și se continuă printr-o serie de întâlniri cu familia/persoana solicitată.

Procesul de evaluare include trei componente:

- Evaluare socială a persoanei/familiei potențial adoptatoare;
- Evaluarea psihologică a persoanei/familiei potențial adoptatoare;

• Pregătirea pentru asumarea în cunoștință de cauză a rolului de părinte a persoanei/familiei potențial adoptatoare.¹

Familia care dorește să adopte un copil trebuie să depună la Direcția Generală de Asistență Socială și Protecția Copilului din județul/sectorul de domiciliu o cerere scrisă în vederea evaluării condițiilor morale și materiale. La cerere se vor anexa actele prevăzute de lege.²

Profesionistul (asistentul social, psiholog) care înregistrează cererea persoanei/familiei realizează o informare administrativă preliminară a solicitantului/solicitanților, oferind informații despre actele solicitate de lege pentru întocmirea dosarului în vederea atestării și etapele procesului de adopție. Informațiile vor fi oferite într-o întâlnire de cel puțin 30 de minute.

Profesionistul care participă la această întâlnire va oferi solicitantului/solicitanților un material informativ despre procedura adopției interne, care trebuie să conțină informații referitoare la:

- cadrul legal care reglementează adopția în România;
- definiția adopției și efectele adopției;
- condițiile de fond ale adopției;
- actele pe care trebuie anexate la cererea de evaluare;
- termenul de soluționare a cererii privind evaluarea, precum și modalitățile și termenele de contestare a rezultatelor evaluării;
- procedura de evaluare și pregătire în vederea obținerii atestatului;
- potrivirea între copil și persoana/familia adoptatoare (potrivirea teoretică și practică), cu menționarea explicită a faptului că aceasta are drept scop identificarea celei mai potrivite familii pentru fiecare copil adoptabil și nu invers (identificarea unui copil pentru o familie care dorește să adopte);
- perioada de încredințare în vederea adopției;
- încuviințarea adopției de către instanța de judecată;
- serviciile/grupurile de sprijin care activează în continuare;
- monitorizarea postadopție³.

¹ Revista „*Atestat Pentru Adopție. Metodologie. Proceduri. Instrumente.*” Editat Oficiul Român pentru Adopții, București, 05 decembrie 2006 pag 3.

² Hotărârea Guvernului nr.1435 / 2004 pentru aprobarea Normelor metodologice de aplicare a Legii nr. 273 / 2004 privind regimul juridic al adopției.

³ Hotărârea Guvernului nr.1435 / 2004 pentru aprobarea Normelor metodologice de aplicare a Legii nr. 273 / 2004 privind regimul juridic al adopției, art.2.

Aceste informații trebuie să fie oferite persoanelor/famiiliilor potențial adoptatoare prin intermediul unui material scris, accesibil acestora din punct de vedere al limbajului utilizat. Solicitanții vor fi încurajați să adreseze profesioniștilor din cadrul serviciului de adopție orice întrebări suplimentare legate de informațiile scrise care le sunt oferite. Pregătirea poate fi realizată de către asistentul social responsabil de caz sau de către un angajat specializat al serviciului de adopție. În ultimul caz, asistentul social responsabil de caz trebuie să fie prezent la toate întâlnirile.⁴

Asistentul social/psihologul va avea întâlniri cu persoanele/famiiliile potențial adoptatoare, întâlniri care vor avea loc în grup, în cuplu și individual. Întâlnirile vor avea loc la domiciliul solicitanților și la sediul D.G.A.S.P.C. În procesul de evaluare sunt incluse și discuții cu alți profesioniști și orice alte investigații suplimentare considerate utile de către responsabilul de caz/profesiioniști. Între profesioniști și persoanele/famiiliile potențial adoptatoare au loc mai multe întâlniri (conform legislației în vigoare fiind stabilite un minimum obligatoriu de 6 întâlniri), toate acestea trebuie să fie realizate cu respectarea confidențialității. Profesionalistul implicat în realizarea întâlnirilor va fi deschis în atitudine și comportament astfel încât să-i inducă și partenerului de discuție o atitudine deschisă, sinceră, cu efecte benefice pentru ambele părți.⁵

Pe parcursul întâlnirilor, profesionistul va proceda la:

- informarea familiei potențial adoptatoare despre:
- copiii adoptabili
- rolurile și responsabilitățile familiei potențial adoptatoare
- procedura de urmat pentru a deveni familie adoptatoare (cerințele/criteriile de îndeplinit, caracteristicile pentru a deveni familie adoptatoare)
- încurajarea solicitanților în conștientizarea punctelor slabe și punctelor tari (resurselor) și în analizarea acestora
- sprijinirea solicitantului în vederea dezvoltării capacității de reflecție asupra propriei persoane, exprimării emoțiilor / sentimentelor și mobilizării resurselor proprii pentru a lua decizia de a continua sau a retrage din procedura adopției

⁴ Oficiul Român pentru Adopții ,București, pag.14.

⁵ Revista „*Atestat Pentru Adopție. Metodologie. Procedură. Instrumente.*” Editat Oficiul Român pentru Adopții, București , 05 decembrie 2006, pag. 3.

- angajarea în discuții fără a emite păreri sau opinii critice.⁶

Întâlnirile în grup

Experiența a arătat că cei care doresc să adopte un copil se simt în largul lor când își exprimă sentimentele, dar și îngrijorările împreună cu alți potențiali părinți adoptivi, aflați în situații similare. Informarea și pregătirea potențialilor părinți adoptivi prin discuții în grup, modelate de asistentul social sau psiholog, include atât vizionare de casete video-filme, cât și scenarii, exerciții imaginative care sunt rezolvate de potențialii părinți adoptivi anticipând astfel ipostaze concrete în care aceștia s-ar putea afla. Întâlnirile de grup permit potențialilor părinți adoptivi să dezbată ei înșiși unele aspecte fundamentale, să pună în practică, în mod concret, unele dintre calitățile care le sunt cerute, ceea ce va permite profesioniștilor să aprecieze mai obiectiv dacă ele există sau nu. Se recomandă să fie invitate cel mult 8 cupluri/16 persoane la întâlnirile de grup și se vor organiza 4 întâlniri (1 întâlnire de informare și 3 de pregătire) pe parcursul procesului de evaluare și pregătire pentru aceștia.

Întâlnirile individuale

Desfășurându-se într-un cadru mai intim, oferă mai repede posibilitatea realizării unei relații sincere, deschise între profesionist și solicitant. În cadrul acestor întâlniri se va discuta pe larg despre istoria personală, relații în cadrul familiei, motivația pentru a adopta, etc. Întâlnirile individuale pot alterna cu cele de grup, scopul comun fiind același de a evalua cuplurile care doresc să adopte⁷.

Întâlnirea de informare

Scopul întâlnirii este informarea cât mai corectă a familiilor/persoanelor potențial adoptatoare despre particularitățile parentalității adoptative la diferite nivele- legal, administrative și socio-psiho-medical astfel încât ele să fie cât mai bine pregătite pentru a face demersurile necesare în acest sens. Această întâlnire se realizează la sediul D.G.A.S.P.C. Este recomandat să fie o întâlnire de grup moderată de unul sau 2 asistenți sociali/psihologi. De asemenea, se recomandă că la această întâlnire să participe cel mult 8 cupluri/16 persoane, care au solicitat la

⁶ Revista „Atestat Pentru Adopție. Metodologie. Procedură. Instrumente.” Editat Oficiul Român pentru Adopție, București, 2006, nr.136, pag. 3-4.

⁷ Revista „Atestat Pentru Adopție. Metodologie. Procedură. Instrumente.” Editat Oficiul Român pentru Adopții, București, 05 decembrie 2006, pag. 4.

D.G.A.S.P.C. evaluarea garanțiilor morale și condițiilor materiale și care au depus la dosar actele prevăzute de lege.

Organizarea unei astfel de întâlniri în grup permite participanților să ia distanță față de propria lor experiență de viață, provoacă un schimb de experiență și de cunoștințe, pune bazele unei dinamici de gândire al cărei scop este să valorizeze și să dezvolte abilități parentale de care potențialii părinți adoptiv vor avea mare nevoie. În cadrul unor astfel de întâlniri participanții trebuie nu numai să fie informați asupra dificultăților pe care le pot întâmpina, ci trebuie să fie mai ales informați despre soluțiile care pot fi folosite, despre atitudinile pe care să le adopte pentru a favoriza dezvoltarea copiilor.⁸

Întâlnirea de informare, apoi întâlnirile de pregătire, îi ajută pe potențialii părinți adoptivi să-și clarifice percepția/imaginea inițială asupra adopției (prejudecăți) prin dobândirea unor informații și a unor cunoștințe fundamentale pe experiență și pe expertiză științifică. Timpul recomandat trebuie să acorde o atenție deosebită adulților care doresc să adopte, în măsura în care aceștia din urmă își vor asuma răspunderea protejării copiilor care le vor fi încredințați.

Această misiune parentală constă în a garanta satisfacerea nevoilor esențiale ale copiilor, atât din punct de vedere fizic, cât și afectiv, în a le oferi condiții de dezvoltare a capacităților și a aspirațiilor lor, în a-i ajuta să devină treptat autonomi. Prin urmare, prima sarcină a profesioniștilor va fi să ofere solicitanților un exemplu pentru atitudinea pe care ar vrea ca aceștia din urmă să o aibă, apoi, față de copilul care le va fi încredințat, o atitudine de respect, empatie și de încredere reciprocă.

Asistentul social responsabil de caz realizează ancheta socială în urma vizitelor la domiciliul solicitantului/familiei, verificării referințelor de la locurile de muncă, vizitelor în comunitate sau la domiciliul membrilor relevanți ai familiei extinse (care pot deveni persoane suport pentru familie după momentul adopției). În urma fiecărei întâlniri, asistentul social întocmește rapoarte de vizită/întâlnire, pe baza cărora va completa ancheta socială. Prima vizită la domiciliul solicitanților se va realiza de asistentul social împreună cu psihologul. Astfel, se stabilește primul contact între profesioniștii care se vor ocupa de caz și persoana/familia potențial adoptatoare.

Asistentul social și psihologul vor face primele observații cu privire la persoana/familia potențial adoptatoare. Urmare a acestei vizite, profesioniștii vor

⁸ Revista „Atestat Pentru Adopție. Metodologie. Procedură. Instrumente.” Editat Oficiul Român pentru Adopții, București, 05 decembrie 2006, pag. 5.

completa o fișă de evaluare inițială, urmând ca toate informațiile necesare completării anchetei sociale să fie obținute de asistentul social pe parcursul următoarelor vizite la domiciliul solicitanților, la locurile de muncă ale acestora, la membrii familiei extinse sau în comunitate. Psihologul va consemna în fișa de evaluare psihologică primele informații relevante, urmând a finaliza evaluarea psihologică pe parcursul mai multor întâlniri. Este important ca solicitanții să nu resimtă această primă vizită ca pe o inspecție și pentru aceasta asistentul social trebuie să-i informeze cu claritate asupra scopului vizitei: să verifice dacă copilul va intra într-un mediu familial sigur și sănătos și dacă familia prezintă condiții pentru creșterea și îngrijirea corespunzătoare a unui copil.

Solicitanților li se va preciza că este de dorit să fie deschiși și onești pe întreaga durată a procesului de adopție, să ofere toate informațiile necesare corect și cu acuratețe și să participe activ la evaluare și la sesiunile de pregătire. Solicitanții vor fi ajutați să înțeleagă că adopția este un angajament al întregii familii și de aceea trebuie să faciliteze întâlnirile sau discuțiile asistentului social și psihologului cu membrii familiei extinse, în funcție de particularitățile fiecărui caz. La finalul acestei vizite, se stabilește, de comun acord, un calendar al următoarelor întâlniri ale familiei cu echipa de profesioniști care realizează evaluarea. Asistentul social, prin interviuarea cuplului sau a soților individual, în mediul acestora de viață, explorează istoria și funcționalitatea familiei, caracteristicile și resursele ei pentru a putea deveni cu succes familie adoptatoare, credințe, convingeri, atitudini, opinii, obiective, realizări, deprinderi de viață, observă interacțiunea în cuplu.⁹

O atenție deosebită se acordă de către asistentul social locuinței și condițiilor materiale de care familia dispune și formulează primele recomandări referitoare la amenajarea și funcționalitatea locuinței. Asistentul social trebuie să aloce timp suficient pentru realizarea interviurilor cu toate persoanele care locuiesc la același domiciliu și pentru a discuta cu angajații persoanelor solicitante, rudele acestora sau cu persoanele importante din comunitate.

Evaluarea socială vizează următoarele aspecte:

- date privind persoana/familia potențial adoptatoare;

⁹ Revista „Atestat Pentru Adopție. Metodologie. Procedură. Instrumente.” Editat Oficiul Român pentru Adopții, București, 05 decembrie 2006, pag. 5.

- date generale despre solicitanți: structura familiei cu detalii generale despre data și locul nașterii, domiciliul solicitanților, studiile și domeniul în care profesează, locul de muncă și venitul obținut, etnia, religia și limba vorbită în familie, dacă au avut antecedente penale;
- date despre copiii biologici/adoptați/în plasament (dacă este cazul): cum se văd ei înșiși, relațiile semnificative cu alte persoane și cu părinții; identitatea etnică, temperamentul, talentele și nevoile speciale; atitudinea față de potențiala adopție; modul în care au fost implicați în procesul de pregătire a adopției;
- informații despre alte persoane care locuiesc la aceeași domiciliu: relația cu solicitanții, dacă vor locui în continuare în aceeași locuință, atitudinea lor față de adopția unui copil, cât de important este acordul lor pentru solicitanți;
- profilul solicitanților (temperament, atitudini față de alte etnii, culture; percepția față de societatea actuală; relațiile de familie, pasiuni, talente);
- climatul intrafamiliar (relații anterioare semnificative; relația prezentă: evoluția relației, rezolvarea conflictelor, comunicarea, domenii de interes, sentimente, roluri și așteptări, stilul de viață, capacitatea parentală);
- motivul adopției;
- situația financiară (inclusiv atitudinea față de bani și problemele financiare).
- familia extinsă (structura familiei cu detalii despre părinții și frații solicitanților, detalii semnificative despre membrii familiei, relațiile trecute și prezente ale familiei);
- rețeaua de sprijin (relațiile/sistemele cele mai semnificative și importanța acestora pentru solicitanți în legătură cu adopția);
- informații de la locul de muncă (experiența de lucru, serviciul actual sau viitor; importanța muncii; atitudinea față de muncă, modul în care afectează aceasta viața de familie și rolurile din familie, satisfacția în muncă).

Evaluarea psihologică a persoanei/familiei potențial adoptatoare

Psihologul va folosi metoda interviului în vederea obținerii tuturor informațiilor necesare completării fișei de evaluare psihologică a persoanei/familiei potențial adoptatoare. Dacă pe parcursul interviului, în funcție de răspunsurile primite la întrebări și/sau de comportamentul neadecvat al persoanei evaluate, există suspiciunea anumitor tulburări psihologice sau suspiciunea că persoana nu înțelege întrebările care îi sunt adresate, psihologul va folosi în evaluare și teste psihologice. Evaluarea psihologică se va efectua la sediul D.G.A.S.P.C. pe parcursul mai multor ședințe (minim 3), individual și în cuplu, dintre care una este destinată consilierii persoanei/cuplului în vederea asumării în cunoștință de cauză a rolului de potențial părinte/potențiali părinți. Ședințele de evaluare psihologică vor avea loc într-un spațiu special amenajat destinat activităților derulate de psiholog. Spațiul trebuie să asigure intimitatea și siguranța persoanelor/familiilor adoptatoare. Durata unei ședințe de evaluare/consiliere va fi de 45-50 minute.¹⁰

Pe parcursul evaluării, psihologul va fi ghidat atât de etica profesională, cât și de drepturile persoanei, de standardele morale, valorile individuale și culturale specifice acestuia. Psihologul trebuie să fie onest, integru și obiectiv în relația sa cu persoana/familia adoptatoare.

Evaluarea psihologică vizează următoarele aspecte:

- **anamneza persoanei adoptatoare** sau a fiecărei membru al cuplului conjugal (antecedente psihiatrice; evenimente psihotraumatizante; autoadministrare excesivă de tranchilizante, sedative; consum de alcool, droguri, alte substanțe; alte depedențe; stabilitate emoțională, capacitate de autocontrol; capacitate de exprimare a emoțiilor și sentimentelor; rezistență la stres; experiența personală privind separarea/pierderea; capacitatea de a depăși eșecuri și neîmpliniri; gândire pozitivă; idealuri în viață; concepție despre viață; autocaracterizare; caracterizarea partenerului; atenție și disponibilitate la nevoile celorlalți; empatie, răbdare, compasiune).

- **istoria maritală și relația de cuplu** (relația de cuplu dinainte de căsătorie; modul de construire a rolurilor maritale; stabilitatea afectivă a

¹⁰ Revista „Atestat Pentru Adopție. Metodologie. Procedură. Instrumente.” Editat Oficiul Român pentru Adopții, București, 05 decembrie 2006, pag. 6.

cuplului; nivelul și calitatea comunicării în cadrul cuplului; împărțirea rolurilor maritale; proiecte de viitor; domenii de tensiune/conflict; modalități de rezolvare a problemelor/conflictelor; modalități de împărțire a problemelor; așteptări unul față de celălalt; mod de împărțire a iubirii, tandreței; concordanța părerilor și convingerilor).

- **relația cu propriii părinți** (relația cu mama; relația cu tata; propria copilărie: cum a perceput experiențele pozitive și negative; cum apreciază abilitățile parentale ale propriilor părinți/persoane de îngrijire; ce ar face în aceleași situații în calitate de părinte: ce ar schimba în aport cu propriii copii și cum ar face acest lucru, ce consideră că a fost greșit în comportamentul părinților).

- **relațiile cu ceilalți** (relația cu familia extinsă; relația cu prietenii; relația cu comunitatea; frecvența și calitatea contactelor cu aceștia; eventuale conflicte; disponibilitatea familiei, prietenilor, vecinilor ca rețea de sprijin; atitudinea acestora față de adopție; relația cu alți copii: proprii, din familie, din comunitate).

- **stilul de viață al familiei** (sistemul de valori, convingeri și norme; atitudinea față de viață; programul zilnic, săptămânal, lunar, anual al familiei; modul de petrecere a vacanțelor; gestionarea timpului liber; sărbătorirea evenimentelor importante; reguli în familie; atitudinea față de educația copiilor).

- **motivația de a adopta** (acceptarea propriei sterilități; inițiativa proiectului adopției; experiența adopției; avantaje și dezavantaje ale adopției; motivul pentru care doresc să adopte; speranțe legate de evenimentul adopției; ce anume i-ar împiedica să finalizeze adopția).

- **așteptările în legătură cu adopția** (cunoașterea nevoilor copilului adoptabil; așteptări referitoare la copilul adoptat; temeri, anxietăți, incertitudini; “copilul imaginat”: vârstă, sex, etnie, religie, probleme medicale și psihologice versus “copilul real”; modalități de informare a copilului despre adopție și despre familia sa de origine; modelul educațional pentru copil; proiecte de viitor pentru copil).

- **capacități parentale** (reprezentarea ca familie; modul în care își percep rolul de viitori părinți; experiența îngrijirii copiilor sau lucrului cu copiii; capacitatea de a-si împărți rolurile și responsabilitățile creșterii “copilului adoptat”; gestionarea sentimentelor și emoțiilor în relație cu copiii; gestionarea situațiilor dificile; disponibilitatea la schimbarea; capacitatea de a înțelege schimbările care se impun în stilul de viață al familiei o dată cu adopția; acceptarea individualității copilului; înțelegerea etapelor de dezvoltare ale copiilor

și a modului în care dezvoltarea este influențată de experiențele timpurii ale “copilului adoptat”; protejarea copilului împotriva oricăror forme de abuz; atitudini și comportamente conform vârstei, nevoilor și particularităților copiilor; stabilirea limitelor, regulilor de disciplină; sistemul de pedeapsă-recompensă; atitudinea față de dezvăluirea secretului adopției; înțelegerea motivelor separării copiilor de părinții lor, capacitatea de a înțelege “relația” copilului cu familia sa de origine).¹¹

Pe parcursul întregului proces de evaluare psihologică, profesionistul va urmări cu prioritate existența capacităților parentale ale solicitanților, va identifica împreună cu aceștia resursele pe care le au în vederea dezvoltării capacităților parentale insuficient dezvoltate și va consilia în legătură cu dobândirea/dezvoltarea acestora. Psihologul va urmări, prin participarea la sesiunile de pregătire sau prin discuțiile cu profesionistul care va susține sesiunile de pregătire, evoluția solicitanților din punct de vedere al dezvoltării capacităților parentale.

Pregătirea persoanelor/familiilor potențial adoptatoare

Pregătirea persoanelor/familiilor potențial adoptatoare se va structura în 3 întâlniri/sesiuni. De preferat este organizarea sesiunilor la un interval de minim 5 zile pentru a le da posibilitatea participanților să reflecteze asupra subiectelor discutate în timpul sesiunii și să aibă timp suficient pentru a rezolva diverse teme pentru casă. Sesiunile de pregătire vor fi organizate la sediul DGASPC, în săli de curs corespunzătoare. Se recomandă realizarea pregătirii în grupuri de minimum 3 cupluri/6 persoane-maximum 8 cupluri/16 persoane, dar în situația în care nu sunt suficiente persoane pentru a constitui un grup, pregătirea se poate realiza și individual/în cuplu. În mod obligatoriu la grup vor participa atât soțul, cât și soția. Locul desfășurării, ziua și ora vor fi stabilite de comun acord cu participanții la grup.

Pregătirea persoanelor/familiilor potențial adoptatoare este organizată și susținută de către 1 profesionist (asistent social/psiholog) sau 2 profesioniști, angajați ai serviciului de adopție. Se recomandă ca fiecare sesiune din cele 3 sesiuni de pregătire să se deruleze pe o perioadă de 4-6 ore, în funcție de numărul participanților și de problematica abordată. Profesionistul va completa, la finalul

¹¹ Revista „Atestat Pentru Adopție. Metodologie. Procedură. Instrumente.” Editat Oficiul Român pentru Adopții, București, 05 decembrie 2006, pag. 7.

fiecărei zile de pregătire, informațiile relevante cuprinse în fișa de observație pe parcursul pregătirii.

Pregătirea persoanelor/famiiliilor potențial adoptatoare are drept scop dezvoltarea capacităților parentale necesare creșterii și îngrijirii unui “copil adoptabil”, sensibilizarea acestora în legătură cu particularitățile copiilor adoptabili și înțelegerea importanței acceptării copilului “real”.

În cadrul sesiunilor de pregătire, moderatorul (asistentul social/psiholog) are următoarele responsabilități:

- crearea cadrului întâlnirilor de grup;
- încurajarea participanților să-și exprime liber opiniile, sentimentele, experiențele personale;
- facilitarea schimburilor informaționale între participanți;
- stabilirea unor relații de încredere și de durată cu participanții;
- identificarea dificultăților, obstacolelor și soluțiilor;
- exprimarea lucrurilor importante care sunt dificil de verbalizat de către participanți;
- evaluarea rezultatelor și impactului grupului asupra participanților;
- solicitarea permanentă a feed-back-ului de la participanți;
- evaluarea progreselor și impactului sesiunilor de pregătire asupra participanților.¹²

Modelele de lucru care vor fi folosite în cadrul sesiunilor sunt: prezentarea, demonstrația, exerciții în grupuri mici, discuții de grup în plen.

BIBLIOGRAFIE

1. **Albu Ioan**, *Dreptul familiei*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1975;
2. **Bacaci A**, *Dreptul familiei*, ediția a III-a, Editura All Beck, București, 2002;
3. **Baias Flavius, Avram Marieta**, *Legislația familiei*, Editura All Beck, București, 1994;

¹² Revista „Atestat Pentru Adopție. Metodologie. Procedură Instrumente.” Editat Oficiul Român pentru Adopții, București, 05 decembrie 2006, pag. 8.

4. **Dogaru Ion** *Elemente de dreptul familiei*, Ed. Themis, Craiova, 2001;
5. **Filipescu I.**, *Tratat de dreptul familiei*, Editura Academiei, București, 1993.
6. **Filipescu Ion P.**, *Tratat de dreptul familiei*, Ed. a VII-a, Editura All Beck, București, 2002;
7. **Filipescu I. P., Filipescu A.I.**, *Tratat de dreptul familiei*, Ediția a VII-a, Editura All Beck, București, 2002;
8. **Florian Emese**, *Dreptul familiei*, Editura Ch. Beck, București, 2006;
9. **Florian Emese**, *Dreptul familiei*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2003;
10. **Lupașcu Dan**, *Dreptul familiei*, Editura Lumina Lex, 2005;
11. **Lupașcu Dan**, *Dreptul familiei*, Editura Rosetti, București, 2004;
12. **Pricopi Adrian**, *Dreptul familiei*, Editura All Beck, București, 2005;
13. www.adoptiromania.ro

VII. *TRADUCERI*

CHROMATIUS DE AQUILEEA
SERMO XXI
Sermo I de sancto Iohanne evangelista et apostolo

După o traducere din latină de
Masterand Marius BUDEA
ROMÂNIA

1. Sfântul apostol și evanghelist Ioan, a cărui zi de naștere¹ o serbăm, a avut înaintea Domnului, precum citim în Evanghelie, un mare și special har, deoarece a fost îndrăgit de către Hristos cu o dragoste aparte. Acesta, după patima Domnului, precum citim în Apocalipsă, fiind în insula Patmos pentru numele lui Hristos, a fost legat în obezi (Apoc. 1, 9-10). Însă lanțurile nu au fost o pedeapsă pentru acel apostol, ci o cinste. Căci este o cinste a răbda ocară pentru Hristos, și cea mai mare cinste, întrucât toată nedreptatea sau suferința oamenilor pentru Hristos (te) înalță întru slavă². În sfârșit, însuși Ioan, când în aceeași insulă era

¹ „*Natalis hodie*” înseamnă pentru scriitorii patristici „zi de naștere”, adică nașterea în ceruri, la viața veșnică. Moartea sau adormirea vreunuia dintre sfinții lui Dumnezeu echivalează cu intrarea în planul veșniciei fericite în slava dumnezeiască. De aceea Biserica serbează adormirea unui sfânt, urmând glasului psalmistului: „*Scumpă este înaintea Domnului moartea cuvioșilor Lui*” (Ps. 115, 6). Ei au intrat în ambianța vieții luminoase din ceruri cu sufletele. Trupurile le-au înapoiat pământului dintru care au fost plămădite până la obșteasca înviere. Dar trupurile unora dintre ei lucrează semne și minuni în lume. Desigur, aceasta din negrăita iconomie dumnezeiască, pe de o parte, iar pe de alta, pentru a ne încredința chiar prin trupurile lor sfințite (cinstitele moaște) de legea învierii universale. Că unora li s-au păstrat sfintele relicve, iar altora nu, o știe numai milostivul Dumnezeu, „...*care pe toate le lucrează potrivit sfatului voii Sale*” (Efes. 1,11).

² De n-ar fi întărit de Duhul Sfânt, omul nu ar putea răbda de unul singur ocară, defăimarea și calomnia care vin din partea oamenilor. Fiind ușor aplecat spre rău, el ar căuta să se răzbune pe cel ce i-a făcut un atare lucru. Știind că oricine s-a hotărât să moară lumii și să se facă viu lui Dumnezeu, Sf. Ap. Pavel scrie: „*Și toți care vor să trăiască cucernic în Hristos vor fi prizonieri*” (II Tim. 3,12), arătând că prietenia lumii este dușmănie față de Dumnezeu. Dar însuși Domnul le spusese ucenicilor, pe când era încă trupește cu ei, că vor fi urâți de lume pentru numele Lui și că vor fi persecutați (In. 15, 18-20). În acele momente triste, când urma să se despartă de ei, Hristos i-a asigurat pe discipolii Lui de prezența Sa nevăzută prin făgăduința Duhului Sfânt, pregătindu-i totodată, prin anunțarea prigoanelor ce vor fi declanșate, de perspectiva eshatologică a viitoarei Sale veniri. Puterea de a înfrunța necazurile se întemeia deci pe o certitudine a credinței în Hristos și pe simțirea prezenței și lucrării Sale în istorie, deci în lume. Mucenicii astfel au suferit

ținut legat în obezi, a fost ridicat în duh și a fost mărturisită de el o ușă deschisă în cer pentru sine. Așadar, lanțurile n-au fost pentru acel sfânt o povară a greutății, ci aripi ale virtuții, prin care a fost ridicat la cer.

Cât de mare slavă a cerului a văzut, pe când era deci deschisă ușa în cer, a relatat-o el însuși în Apocalipsă (cap. 4). Căci a văzut tronul lui Dumnezeu în cer, a văzut pe Fiul lui Dumnezeu șezând de-a dreapta Părintelui, a văzut cetele îngerilor, a văzut douăzeci și patru de bătrâni și patru animale pline de ochi, și înainte și înapoi, cântând și strigând cu glas neapropiat laudă Domnului: „*Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Dumnezeu Savaot*” (Is. 6,3). Pline sunt cerurile și pământul de slava Ta. Osana întru cei din înălțime. După asemănarea acestora în fiecare zi mulțimea celor credincioși cântă laude lui Dumnezeu în Biserică. Încă multe alte taine ascunse a văzut, despre care i s-a poruncit să le tănuiască, precum însuși mărturisește.

2. Acestuia, într-adevăr, pe când se afla în insulă, *i s-a dat*, zice, *o carte și i s-a poruncit să o mănânce. Și a mâncat-o. Și era*, zice, *dulce în gura mea, precum mierea, dar în pântecele meu era amară. Atunci*, zice, *mi s-a spus mie: Tu trebuie să profetești încă o dată neamurilor*”. (Apoc. 10, 9-11). Ceea ce s-a și făcut. Căci acea carte pe care a primit-o ca să o mănânce era cartea evangheliei, pe care a scris-o ulterior. Căci după ce a fost ucis Cezarul Domițian, care-l relegase, a fost trimis din insulă și a scris cartea evangheliei cu numele său. Despre care a zis că a fost dulce în gura sa, dar amară în pântece: dulce pentru propovăduire, amară pentru prigonire³, deoarece, în timp ce propovăduiește dulceața credinței, vine peste el amărăciunea prigoanei. O amărăciune a prigoanei care are totuși o mare dulceață, deoarece prin persecuție se ajunge la dulcea glorie a martiriului. Căci și arborii au rădăcini amare, dar obișnuiesc să

batjocură, bici, lanțuri și închisoare (cf. Evr. 11,36). În Vechiul Testament, profetul David este un exemplu al modului cum se cade să suportăm calomniile și acuzele, fie ele chiar nedrepte. Episodul elocvent în cazul de față este cel petrecut în Bahurim între David și un veniaminean cu numele Șimei, fiul lui Ghera. Acesta îl blestema pe rege și arunca spre el pietre și praf, însă David răbda toate ocările, înțelegând că pentru oarecare greșeli pătimește el acestea. Atitudinea sa umilă reiese din cuvintele: „*Lăsați-l să blesteme, căci Domnul i-a poruncit. Poate va căuta Domnul la umilirea mea și-mi va răsplăti cu bine pentru acest blestem al lui*” (II Regi 16, 11-12). Desigur, cei ce suferă, ca să nu cadă în disperare, se cuvine să-și pună toată nădejdea în Dumnezeu, să se lase în mâinile Lui, să primească doctoria Lui, chiar dacă li se pare că e amară, pentru că necazurile din afară păzesc comoara dinlăuntru. „*Orice suferință fără voie să te învețe să-ți aduci aminte de Dumnezeu; în acest caz, nu-ți va lipsi prilejul spre pocăință*”. (Sf. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, 57, în F.R., vol. I, EIBMOR, București, 2008, p. 285).

³ În textul original această propoziție rimează: „*dulcem propter praedicationem, amarum propter persecutionem*”. În traducere ne-am străduit să păstrăm rima.

zămilească roade dulci. Așa este și prigoana de fapt: pare amară, dar naște rodul dulce al mântuirii, în timp ce urmărește pe cei pe care îi face fie mărturisitori, fie martiri⁴.

3. Dar se poate înțelege și în alt mod cum că evanghelia pe care a primit-o spre mâncare, a zis că a fost dulce în gura lui, dar amară în pânțelele său. Cei ce înțeleg spusele lui Ioan în sens credincios au în vedere dulceața gurii sale, adică a propovăduirii sale, deoarece înțeleg cuvintele credinței în chip cucernic. În schimb, cei care înțeleg cuvintele acestuia în sens greșit, precum ereticii, stârnesc amărăciune, întrucât dulceața credinței o preschimbă în amărăciunea răutății. Și de aceea în gura și în pânțelele lui sunt arătați a fi aceștia. În gură sunt credincioșii⁵, de unde este Dumnezeu binecuvântat; în pânțele sunt ereticii, de unde sunt dați afară în izolare⁶. Așadar, credincioșii oferă dulceața fericitului Ioan în ceea ce privește evanghelia sa, iar ereticii amărăciune. L-a amărât pe Ioan, Fotinie, care n-a vrut să creadă că Hristos e Dumnezeu, pe care acela L-a arătat în mod clar Dumnezeu, când a zis: „Întru început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul” (In. 1,1). L-a amărât Arie, care n-a crezut că Fiul a ieșit de la Tatăl și n-a crezut că Fiul – care este Cuvântul Părintelui – nu are altă rațiune de a fi decât numai de a fi ieșit din inima părintească⁷. Toți ereticii îl întristează pe Ioan; cei care ori distrug, ori combat credința propovăduirii acestuia. Prin urmare, Sfântul Ioan are dulceața predicii sale pentru cei credincioși; amărăciunea pentru eretici; și dulceața pentru credința Bisericii, iar amărăciunea pentru răutatea sinagogii, care n-a vrut să primească propovăduirea lui Ioan⁸.

⁴ Prin „confessores” se înțeleg cei ce au trecut prin persecuții, dar au scăpat, deci ce ce mărturisesc sau dau mărturie despre credință. „Martyres” sunt cei ce au suferit moarte pentru Hristos, primind cununile biruinței. Biserica îi numește pe unii ca aceștia „buni biruitori mucenici”.

⁵ Aici termenul „catholici”, folosit pentru „creștini”, îi desemnează pe cei ce păzesc nealterat întreaga credință a Bisericii, pe cei care nu știrbesc fondul Revelației divine prin nicio abatere de la dogme. Termenul nu are nimic confesional, cum este înțeles astăzi, din păcate. În acest sens, conceptul „catholici” este sinonim cu „fideles”.

⁶ Chromatius pune în contrast pe credincioși (*catholici*) cu ereticii (*haeretici*), comparându-i pe primii cu dulceața din gura Sf. Ap. Ioan, iar pe ceilalți cu fierea sau amăreala din pânțelele său. Ereticii sunt cei care nu îmbrățișează credința integrală, desăvârșită, deplină (catolică) și se rup de comunitatea celor dreptcredincioși prin învățăturile lor strâmbe. Aceștia produc amărăciune prin faptul că refuză să creadă în noua religie revelată, predicată de martorii și mărturisitorii lui Iisus Hristos – Apostolii.

⁷ Se mai poate traduce „inimă părintească” prin „sân părintesc”, după cum scrie Sf. Ioan în prologul evangheliei sale.

⁸ Profetul David aseamănă cuvântul lui și despre Dumnezeu cu un fagure de miere pentru dulceața sa (Ps. 118,103). Numai cuvântul care are autoritate dumnezeiască poate sătura foame(te)a omului

4. Așadar, după ce a fost trimis din insulă, Sfântul Ioan a scris evanghelia care a fost propovăduită în întreaga lume. După multe prigoane pe care le-a suferit pentru numele lui Iisus, pe când era acum tare bătrân, s-a mutat din această lume la Domnul. Într-adevăr, spusese Domnul despre el, precum citim în evanghelie: „*Astfel, voiesc ca el să rămână până ce vin*” (In. 21,22). Dar nu din acest motiv zisese Domnul aceasta, că nu ar fi murit, ci că va răbda moarte fără durere. Căci acest lucru îl afirmă: „*Nu, zice, a spus Iisus că nu va muri, ci: Astfel, vreau ca el să rămână până ce vin*” (In. 21,23). Căci Domnul a venit la fiecare dintre sfinți când a ieșit din trup. Deci Ioan, după ce s-a împovărat cu o vârstă înaintată, a zis către ucenicii lui să-i facă o groapă, precum arată Scriptura, care relatează despre adormirea acestuia. Domnul i-a spus în care zi va urma să se retragă din viață. Și astfel, discipolii săi i-au făcut o groapă care să-i poată cuprinde trupul. Sfântul Ioan s-a întins înainte pe pat și, fără vreo durere, fără mișcare, fără efort, s-a retras din trup, încât s-ar fi părut că a ieșit mai degrabă din trup decât s-ar fi separat de acesta⁹. Și de aceea spusese Domnul despre el: „*Așa voiesc ca el să rămână, până ce vin*”, deoarece a primit fericita adormire fără durere. În acest loc¹⁰ atâtea virtuți și atâtea minuni se săvârșesc, încât cei necredincioși de-abia pot crede. Nu e de mirare, pe drept cuvânt, dacă harul acestuia lucrează acolo unde trupul lui a fost așezat, când lucrează chiar și acolo unde se ține puțin din rămășițele lui. Fiindcă, așadar, Biserica noastră a meritat să aibă chiar rămășițele sale, trebuie să celebrăm cu toată credința și devoțiunea ziua adormirii sale, ca să putem avea parte cu el și cu toți sfinții lui Dumnezeu.

după sens și absolut. De aceea prorocul Amos deplânge pe cei ce s-au depărtat de Dumnezeu, amenințându-i cu foametea de a auzi cuvintele Domnului (8, 11). Întregul pasaj prezintă alternativ imaginea credincioșilor, a căror metaforă este dulceața, și pe cea a ereticilor, simbolizați de amărăciunea pe care Sf. Ap. Ioan a resimțit-o în pântecul său după ce a înghițit cartea dăruită lui de înger.

⁹ În acest paragraf, Chromatius se pare că folosește un document apocrif –Acta Iohannis–, compus în a doua jumătate a sec. al II-lea în Asia Mică. Scriptura nu menționează adormirea Sf. Ioan, nici îngroparea lui. Doar în tradiția orală a circulat istorisirea mutării Apostolului la Domnul. Și despre adormirea Maicii Domnului avem date doar din tradiția Bisericii.

¹⁰ E vorba de mormântul Apostolului din Efes, cetatea Asiei Mici.

CHROMATIUS DE AQUILEEA
SERMO XXII
Sermo II de sancto Iohanne evangelista

După o traducere din latină de
Masterand Marius BUDEA
ROMÂNIA

1. Multe și vestite lucruri sunt relatate în evanghelie despre Sfântul Ioan, a cărui zi de naștere este astăzi; dar, întrucât nu putem să le desfășurăm pe toate, să zicem, dacă vrei, puține din multe. Căci a zice ceva despre meritele sfinților este meritul sfințeniei. Acesta a fost între toți ucenicii mai tânăr; într-adevăr, mai tânăr în vârstă, dar mai bătrân în credință, el, care este pus în evanghelie între primii. Pe urmă, oriunde Domnul a vrut să aleagă pe alți din apostoli, împreună cu aceștia îl alege și pe Ioan.
2. Când a intrat în casa căpeteniei sinagogii, ca pe fiica acestuia să o ridice din moarte, împreună cu Petru și Iacov îl alege și pe Ioan (Mc. 5,37). Căci a voit ca acești trei martori să fie cu El, în timp ce o învia pe fata moartă. Că Domnul a făcut aceasta dintr-o rațiune îndoită: fie că în gura a doi sau trei martori legea dumnezeiască hotărâse să stea orice cuvânt (Dt. 19,15), fie că din moartea păcatului nu poate fi sculat fiecare decât numai prin credința și harul Treimii. Așadar, trei ucenici a chemat Domnul, când a înviat-o pe fetița răposată, ca să înfățișeze taina Treimii. Și când a vrut să-și arate slava Sa discipolilor în munte, a urcat, împreună cu Petru și Iacov, și l-a luat și pe Ioan. Căci pe acești trei ucenici i-a dus în munte la o parte și s-a transfigurat înaintea lor. Iar Moise și Ilie le apăruseră acestora. Și glasul Tatălui s-a auzit din ceruri: „*Acesta este Fiul Meu cel iubit întru Care am binevoit. Pe Acesta să-L ascultați*” (Mt. 17,5). Vedeți și aici taina: în ce chip Fiul lui Dumnezeu este arătat Dumnezeuul cerului și al pământului și al celor de dedesubt. Din cer, Părintele a dat mărturie Fiului; de pe pământ trei apostoli sunt aleși; din infern Moise este chemat ca martor, deoarece Moise a gustat moartea. Și nu a rămas vreun loc lipsit de mărturia lui Hristos; chiar și Ilie, care nu a gustat încă moartea, a fost adus ca martor din paradis; pentru ca Dumnezeuul cerului și al pământului și al paradisului și al celor de mai jos să aibă martori din toate părțile și din orice loc. Așadar, chiar acesta este ales între primii apostoli.

3. Căci în timpul Patimii, când pentru mântuirea lumii Fiul lui Dumnezeu fusese răstignit pe cruce, Domnul a încredințat-o pe mama Sa după trup – Maria – niciunui mai mult decât lui Ioan, zicând către el: „*Iată mama ta! Și către ea: Iată fiul tău!*” (In. 19, 26-27). O lasă lui Ioan pe sfânta Sa mamă, Maria, nu că ar fi părăsit-o definitiv pe sfânta Maria, El care pe toate le păzește cu dumnezeiască majestate – căci El însuși este apărătorul și protectorul tuturor¹, ci ca să arate față de Maria afecțiunea cinstirii Sale. Căci a trebuit ca Domnul să arate dragostea Sa sfântă față de Maria, deoarece este autorul iubirii. Așadar, chiar și acest Ioan a fost preferat între sfinții apostoli, fiindcă, pentru meritul harului său, a fost iubit de către Hristos cu o dragoste specială².

4. În schimb, în urma Patimii, după ce Domnul a înviat din moarte, Petru și Ioan, după ce au auzit de înviere, au alergat la mormânt ca să vadă (In. 20,3). Și a ajuns mai întâi Ioan la mormânt, chiar dacă n-a intrat primul, deoarece i-a rezervat lui Petru această întâietate, ca el însuși să pătrundă primul. Așadar, faptul că Ioan a alergat la mormânt înaintea Sfântului Petru a fost din dragostea pe care a avut-o față de Hristos; dar că i-a rezervat lui Petru locul cel dintâi, a fost al smereniei. Că a alergat acolo, a fost tras de dragostea lui Hristos; că i-a rezervat aici întâietatea, a fost mânat de cinstea celui dintâi. Și prin aceasta a păstrat smerenia față de Petru și credința față de Hristos.

5. Același sfânt Ioan a scris și o evanghelie; nimeni nu este care să nu știe cât de admirabilă și cât de vestită este ea. Evanghelia după Ioan este indispensabilă împotriva tuturor ereziilor în cel mai înalt grad, deoarece în ea este declarată în mod evident dumnezeirea lui Hristos și se arată că este Dumnezeu³. Deci, fiindcă

¹ Hristos, ca Dumnezeu întrupat pentru mântuirea oamenilor, este avocatul nostru în fața Tatălui. O spune însuși Apostolul iubirii dumnezeiești: „*Copiii mei, acestea vi le scriu, ca să nu păcătuiți și dacă va păcătu cineva, avem Mijlocitor către Tatăl, pe Iisus Hristos cel drept*” (I In. 2,1).

² Din smerenie, Apostolul Ioan nu se menționează nominal nici în evanghelie, nici în epistole. Preferă doar să spună: „*ucenicul pe care-l iubea Iisus*” (In. 13,23; 21,20). Se înfiripase între Iisus și Ioan o afecțiune personală, hrănită din iubirea ce și-o purtau unul altuia. El este ucenicul care și-a plecat capul pe pieptul Învățătorului ca să audă bătăile inimii Sale pentru întreaga omenire. De acolo a înțeles Ioan adâncul dragostei lui Dumnezeu pentru făpturile Lui. Cu adevărat, în centrul universului bate inima Omului-Dumnezeu!

³ Dacă evangheliile sinoptice prezintă mai accentuat aspectul uman al lucrării Mântuitorului (fără a exclude din vedere, desigur, dumnezeirea Sa), versiunea ioaneică a evangheliei este profund ancorată în dovedirea peremptorie a divinității Logosului. Ea este o mărturie irefutabilă a activității soteriologice a Domnului trimis de Tatăl în lume „*ca să strice lucrurile diavolului*” (I In. 3,8). Chromatius vede în evanghelia după Ioan fortăreața sau bastionul de care se izbesc toate ereziile ce tăgăduiesc dumnezeirea Cuvântului. Laitmotivul scrierilor ioaneice îl constituie marea dragoste a lui Dumnezeu față de lume și chenoza Fiului care a binevoit a-și împrăstia condiția umană tocmai pentru a o ridica în slava Preasfintei Treimi (cf. I In. 4,2; 5,5; 5,20 etc.).

astăzi este ziua de naștere a unui astfel de apostol atât de mare, să celebrăm memoria lui cu cinstea cuvenită, ca, ajutați fiind de rugăciunile sale, să putem ajunge la acea veșnică slavă, care e pregătită sfinților lui Dumnezeu.

**CHROMATIUS DE AQUILEEA
SERMO XXIX**

De sancto Petro quomodo de carcere eductus est

După o traducere din latină de
Masterand Marius BUDEA
ROMÂNIA

1. Dragostea voastră a auzit, când s-a relatat *per ordinem*, cum Sfântul Petru a fost trimis în temniță legat cu două cătușe și târât de patru străji a câte patru ostași, cum a fost slobozit din acel loc prin îngerul lui Dumnezeu (Fapte Ap. 12, 1-17). Așadar, a fost aruncat în închisoare Sfântul Petru pentru numele lui Hristos, dar pedeapsa temniței nu-l putuse înspăimânta, deoarece în închisoare era templul lui Dumnezeu. Legat era cu două cătușe, dar desprindea legăturile acuzațiilor de la cei credincioși chiar în temniță. Era supravegheat de patru străji a câte patru ostași, adică de șaisprezece –căci, precum o centurie are o sută de militari, tot așa grupul de patru soldați are sub el patru– dar făcea să intre sub paza celor patru evanghelii pe cei ce veneau la credință; și nu a putut să se înfricoșeze de o pază omenească, de bună seamă, cel care era supravegheat de paza dumnezeiască.
2. Prin urmare, în timp ce Petru era păzit cu grijă în temniță de patru străji a câte patru soldați, legat cu două lanțuri, a venit îngerul Domnului la el, precum a auzit dragostea voastră, și i-a deschis ușile închisorii și i-a zis: „*Ridică-te și ia-ți haina și acoperă-te cu ea și încalță-te cu sandalele și vino de-mi urmează*” (F. Ap. 12, 7-8). Iar acela, ridicându-se, îl urma pe înger; și după ce a venit la poarta de fier, de îndată poarta i s-a deschis de la sine însăși. Să nu ne fie cu mirare dacă poarta de fier s-a deschis spontan Sfântului Petru; el e cel care primise în stăpânire tocmai porțile infernului, atunci când Domnul a zis către dânsul: „*Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu vor avea putere asupra ei. Și orice vei fi legat pe pământ, vor fi legate și în cer; și orice vei fi dezlegat pe pământ, vor fi dezlegate și în cer*” (Mt. 16, 18-19). Așadar, Acela a deschis poarta de fier Sfântului Petru care a desfăcut larg porțile iadului; Acela l-a scăpat din moarte pe Petru care a biruit însăși moartea.
3. Dar ceea ce s-a petrecut atunci după literă în privința Sfântului Petru, cunoaștem că se petrece și în privința noastră în chip mistic, dacă urmăm credința lui Petru. Căci și noi suntem întemeiați în lumea aceasta ca și într-o carceră. De

suntem vrednici, așadar, să fim vizitați de către Dumnezeu¹, este trimis la noi un înger al lui Dumnezeu și zice fiecăruia dintre noi: „Încinge-te și încalță sandalele tale și acoperă-te cu haina ta și urmează-mă” (F. Ap. 12,8). Căci ne încingem, dacă ne îngrădim cu cingătoarea castității, precum zice Apostolul²: „Să fie coapsele voastre încinse cu curăția” (Lc. 12,35). Încălțăm și picioarele noastre, dacă întărim pașii vieții noastre cu învățăturile evanghelice și cu puterea credinței³, ca să călcăm în picioare fără grijă spinii păcatelor și țepii nedreptății. Îmbrăcăm și haina noastră, dacă păstrăm în noi intactă acea robă nupțială, adică harul Botezului⁴. Astfel, dacă vom împlini acestea în chip binecredincios, pe dată

¹ Sugestivă această imagine a vizitei pe care Dumnezeu o face fiecăruia dintre noi la un moment dat. Dar Domnul vizitează sufletul pentru a-l cerceta de stă în trezvie și este întemeiat pe fundamentul credinței. Frumos s-a exprimat și poetul Vasile Voiculescu:

„Eu nu știu dacă voi urca vreodată la Tine,
Tu însă, Doamne, cobori când vrei: măcar în treacăt
Vino, Te-aștept în cămăruță la mine.....
Cum n-am pe nimeni, nici zăvod, nici lacăt,
Pune straja Ta la ușă și la fereastră,
Să nu intre peste noi nici bine, nici rău
Care să tulbure petrecerea noastră,
O zi întreagă, Doamne, să fiu numai al Tău”. (Vizita).

Care este cămăruța de taină unde se consumă intima întâlnire? Desigur, inima curată și deschisă. De aceea zice Hristos că doar cei curați cu inima vor vedea pe Dumnezeu (Mt. 5,8). Cei ce se învrednicesc, prin curăția inimii, să primească pe Domnul, ca pe un oaspete venit de departe, întocmai ca oarecând protopărintele Avraam, se umplu de o pace negrăită. David, convins de aceasta, scrie atât de inspirat: „Pace multă au cei ce iubesc legea Ta și nu se smintesc”. (Ps. 118,165).

² De fapt Hristos rostește aceste cuvinte, dar le consemnează Sfântul Luca.

³ Credința este o putere sau o tărie duhovnicească. E slab cel ce nu crede, cel ce socotește lumea aceasta ultima realitate. Credinței i se aduc în Sfânta Scriptură numeroase elogii, căci ea este temelie arcușului duhovnicesc. Apostolul Pavel o pune la fundamentul vieții spirituale: „Fără credință, dar, nu este cu putință să fim plăcuți lui Dumnezeu, căci cine se apropie de Dumnezeu trebuie să creadă că El este și că se face răsplătitor celor ce Îl cheamă”. (Evr. 11,6). Chromatius preia aici o imagine paulină: aceea a soldatului pus în serviciul lui Dumnezeu, care trebuie să fie îmbrăcat într-o armură duhovnicească, gata oricând pentru lupta ce-i stă înaintea (cf. Efes. 6, 10-17). De aceea se spune în latină „ac virtute fidei”. Virtutea (*virtus*, *-tis*) e bărbăția spiritului, o tendință de biruire a pornirilor inferioare. Virtutea e totdeauna orientată ascensional. Vectorul ei este înălțimea duhovnicească a sufletului.

⁴ Veșmântul Botezului, primit ca dar dumnezeiesc, în zorii vieții sau și mai târziu, ne îmbracă întru Hristos, căci ne botezăm întru moartea și învierea Lui, adică ne asumăm un traseu spiritual asemănător celui parcurs de El în fruntea căruia stă El însuși. Străbaterea acestui itinerar înseamnă viețuirea conformă cu numele pe care-l primim la Botez, odată cu haina luminoasă (de aceea Botezul se mai numește și sfânta luminare): acela de creștin. Însă fără ajutorul lui Hristos nu

vor cădea cătușele de pe mâinile noastre, adică lanțurile păcatelor, în care eram ținuți, potrivit sufletului, încătușați și legați.

4. Dar nu putem evada altfel din carceră, adică din rătăcirea acestei lumi, decât numai dacă suntem vizitați de către Domnul prin înger. Ne va fi deschisă nouă poarta de fier, adică ușa morții și a pedepsei, pe care Fiul lui Dumnezeu a sfărâmat-o prin puterea Patimii Sale⁵. Și atunci venim la casa Mariei, la Biserica lui Hristos, unde locuiește mama Domnului⁶; și aici ne întâmpină o fată cu numele

putem parcurge drumul spre Împărăția cerurilor. De aceea Apostolul ne sfătuiește cu părintească dragoste să avem „ochii ațintiți la Iisus, începătorul și plinitorul credinței” (Evr. 12,2), ca să nu slăbim în luptă. Dacă veșmântul se pătează sau se sfâșie (și se petrece aceasta deseori), îl putem reînnoi prin apa lacrimilor pocăinței. Numai cu haina curată avem acces la ospățul nupțial al Fiului-Împărat. Să ne înfricoșeze pilda! (Mt. 22, 11-14). Desigur, nu e vorba de o robă materială, trupească. Absit hoc credi! Nu la aceasta se va fi gândit înțeleptul când a scris: „*Toată vremea veșmintele tale să fie albe și untdelemnul să nu lipsească de pe capul tău!*” (Eccl. 9,8). E vorba de o înțelegere anagogică a spuselor Scripturii.

⁵ Patimile și Învierea Domnului au avut atâta putere încât au zdrobit încuietorile infernului și au sfărâmat „porțile cele de durere”. Biserica accentuează frecvent, în special în slujbele Laudelor (vecernia și utrenia), realitatea dezrobirii celor care erau încătușați acolo de veacuri. Cărțile de cult sunt în acest sens adevărate manuale de soteriologie. Iarăși, nu trebuie să înțelegem că ar fi vorba despre niște uși materiale sau de lacăte de fier. E mai degrabă o exprimare metaforică. Porțile de fier din iad reprezintă neputința ieșirii la lumina sensului, a adevărului vieții și al iubirii. E un aspru chin al conștiinței, o extremă împuținare de viață. Întinericul acela care domina toată împărăția iadului era condamnarea la nonsens, la absurd, la tragic, la disperare, la ură. O stihiră din Marea Sâmbătă spune: „*Împărățit-a iadul peste neamul omenesc, dar n-a rămas în veci*”. Odată cu pogorârea lui Hristos în infern în sens propriu și adevărat, bezna s-a risipit, diavolul s-a răpus, viața a strălucit în toată vitalitatea sa. Nu vei mai stăpâni de acum, moarte, că Hristos a zdrobit puterea ta! Spunea cineva că de la Hristos moartea s-a creștinat. Ea nu mai întunecă orizontul vieții spirituale pentru cei ce se alipesc de Dumnezeu prin credință și iubire, nu mai e osândă, ci doar un mijloc de trecere spre mai multă și mai bună viață. Murim în continuare, chiar dacă Hristos a nimicit boldul morții, dar pentru a lepăda acest trup îngroșat și a ne preda totalmente lui Dumnezeu. Depunem trupul în mormânt ca într-o cămară așa cum aruncăm semințele în brazdele pământului pentru a încolți o nouă plantă.

⁶ Maica Domnului este imaginea Bisericii (a se vedea, în speță, icoana Deisis unde, alături de Sfântul Ioan Botezătorul, imploră mila Judecătorului pentru toți oamenii). Sau Biserica nu poate fi disociată de Maica Domnului. Ea e totdeauna în Biserică și cu Biserica. Pentru această rațiune o pomenim, adică o amintim, o invocăm, o rugăm laolaltă cu toți sfinții în toate slujbele liturgice („*Pe Preasfânta, Preacurata, Preabinecuvântata, Mărita Stăpâna noastră de Dumnezeu Născătoare și pururea Fecioară Maria cu toți sfinții să o pomenim*”). Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae scrie: „Ea e într-o unire spirituală cu totul deosebită cu Hristos, Capul Bisericii, în sensul desăvârșit al cuvântului. Căci Ea nu are niciun alt fiu, nici bărbat, nici frați și surori. De aceea Ea e prezentată totdeauna ca ținându-L pe El în brațe, sau rugându-Se Lui, neputându-o concepe altfel, sau ținând El în brațe, la Adormire, sufletul Maicii Lui”. (*Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, EIBMBOR, București, 2004, p. 279).

Rodi (F. Ap. 12, 12-13). De fapt, un nume de acest fel ca al Rodiei este potrivit tainei mântuirii noastre. Căci Rodi este numit, după litera greacă, trandafirul. Deci nouă, celor ce venim la casa Mariei⁷, nu ne iese întru întâmpinare decât numai Rodi, adică adunarea sfinților, care răspândește lumină, întocmai ca un trandafir prețios, prin sângele glorios al martirilor...⁸.

⁷ Conform relatării din F. Ap. 12,12 e vorba despre casa Mariei, mama lui Ioan Marcu. Acolo erau adunați mulți care înălțau rugăciuni pentru Petru. De aici a luat Biserica pildă și exemplu de se ruga pentru cei întemnițați. Există în Liturghier ectenii pentru cei din închisoare. „Congregatio sanctorum” exprimă unitatea credinței și puterea rugăciunii în comun. Sfânta Liturghie e expresia cea mai elocventă a acestui fapt.

⁸ Aici textul se întrerupe brusc. Remarcăm originalitatea episcopului de Aquileea. Comunitatea sfinților așteaptă să se împlinescă numărul celor mântuiți. Nu se pot nici ei bucura deplin până când toți cei rânduiți pentru starea de-a dreapta nu se vor alătura lor. Acest înțeles îl are stihul cântat la vecernie: „*Pe mine mă așteaptă dreptii, până ce-mi vei răsplăti mie*” (Ps. 141,7). Pe fiecare credincios care se mută din viața aceasta îl întâmpină congregația dreptilor și-l primește în rândurile ei. Sfântul Pavel consemnează acest lucru: „*Și toți aceștia, mărturisiți fiind prin credință, n-au primit făgăduința, pentru că Dumnezeu rânduieste pentru noi ceva mai bun, ca ei să nu ia fără noi desăvârșirea*”. (Evr. 11, 39-40).

CHROMATIUS DE AQUILEEA

SERMO XXXI

De Apostolis aegros sanantibus

După o traducere din latină de
Masterand Marius BUDEA
ROMÂNIA

1. Dragostea voastră a auzit *per ordinem* câte și ce felurite de haruri au avut apostolii în fața Domnului. Mai întâi, desigur, au vorbit în felurite limbi, ca să-L propovăduiască în toată lumea pe Fiul, Unul-Născut al lui Dumnezeu ca Domn și Creator al tuturor limbilor (F.Ap. 2, 1 sq.). Căci nicio limbă nu ar fi putut crede apostolilor care predicau neamurilor, decât numai dacă toată limba i-ar fi auzit pe ei. Apostolii, care-L purtau pe Dumnezeu și pe Duhul Sfânt ca tălmăcitor, nu aveau nevoie ca oamenii să-i tâlcuiască și nici nu aveau nevoie să fie învățați de vreun om, deoarece învățaseră de la Hristos în întregime ceea ce ei propovăduiau. În primul rând, așadar, apostolii au primit acest har, ca să grăiască tuturor în limbile lor¹, pe urmă au început să lucreze dumnezeieștile puteri: a reda lumina orbilor, auzul surzilor, mersul șchiopilor, sănătatea neputincioșilor, viața morților (F. Ap. 2, 1 sq.). Aceasta nu aparține însușirii umane, ci puterii dumnezeiești. Căci apostolii săvârșeau aceste semne ale puterilor nu după firea umană, ci potrivit tăriei dumnezeiești.² Precum un meșter supune fierul, care prin natura sa le reduce pe toate în fărâme, după ce a fost pus totuși în foc și ars, nu după firea sa, ci după puterea focului lucrează, tot așa apostolii, aprinși de dumnezeiescul foc, adică de Duhul Sfânt, au început să lucreze minunile nu după firea lor muritoare, ci potrivit puterii lui Dumnezeu. Căci a porunci morții nu este propriu naturii muritoare, ci dumnezeieștii puteri.

2. Lucrau însă apostolii asupra bolnavilor cu un îndoit har, în chip trupesc și în chip duhovnicesc. Căci slobozeau de bună seamă trupurile de neputințele trupești, iar sufletele de bolile păcatelor. Căci e mai gravă infirmitatea sufletului decât cea a trupului. Că însuși acest lucru îl arată clar David în psalm, când zice: „*Binecuvântează, suflete al meu, pe Domnul, ca să fie binevoitor față de toate*

¹ Se mai poate traduce: „*ca să grăiască în limbile tuturor*”.

² Nu poate firea săvârși cele ce sunt mai presus de puterea ei, adică nu iese din rațiunea ei. De aceea s-a scris: „*Cel ce este de pe pământ, pământesc este și de pe pământ grăiește*” (In. 3, 31).

nedreptățile tale, care vindecă toate bolile tale". (Ps. 102, 2-3). Așadar, bolile trupului sunt cu mult mai grave decât neputințele trupului. Bolile trupului provoacă moartea temporală a omului, dar bolile sufletului câștigă moartea veșnică. De aceea, încă de demult, când în paradis trădătorul Adam a ieșit din porunca dumnezeiască, el a ajuns nu în boala trupului, ci în infirmitatea sufletului, prin care ar fi pierit în veșnica moarte dacă harul lui Hristos nu l-ar fi răscumpărat. Apoi, auzi-l pe profetul care arată acest lucru, atunci când grăiește: „*Prin rana Lui toți ne-am vindecat*” (Is. 53,5). Căci rana patimii domnești s-a făcut leacul mântuirii omenești.³ Într-adevăr, bolile sufletului nu sunt tămăduite printr-un leac omenesc, ci numai prin harul lui Hristos. Bolile sufletului, frigurile păcatelor și rănilor greșelilor sunt cele care nu se strecoară în trup din afară, ci sunt înăuntru, în suflet. Rănilor de acest fel nu de un om, ci de Dumnezeu sunt vindecate; nu prin ascuțișul sabiei pământești, ci prin tăișul cuvântului dumnezeiesc⁴, care străbate sufletul. Ascultă-l pe profetul care zice aceasta: „*Nu alifia, zice, ci cuvântul Tău, Doamne, e cel care vindecă toate*” (Înț. Sol. 16,12). De unde și această spusă a lui David: „*A trimis cuvântul Său și i-a vindecat pe ei*” (Ps. 106,20). Pe bună dreptate, profetul Îl imploră pe Domnul pentru nedreptatea poporului iudeu, atunci când zice așa: „*Oare nu este rășină⁵ în Galaad sau nu este medic acolo? De ce nu survine sănătatea poporului întru tine?*” (Ier. 8, 22). Nu este vorba aici de o rășină oarecare, ci de un leac ceresc; nici de un medic-om, ci de Dumnezeu-Doctorul.

3. Dar trebuie să socotim prea bine aceasta: când au fost în neamul omenesc felurite neputințe sau diverse boli ale păcatelor, în ce mod proorocul promite aici sănătatea pentru toate infirmitățile printr-un singur leac al rășinii? Potrivit exemplului comun, feluritele boli au nevoie de diverse medicamente; potrivit tainei cerești, printr-un singur leac al rășinii s-au vindecat toate bolile păcatelor și sunt tămăduite chiar și azi. Cunoaștem că originea rășinii nu este de altundeva decât dintr-un arbore. De unde reiese că atunci când este făgăduită de către profet

³ În original: „*Vulnus enim dominicae passionis medicina facta est humanae salutis*”. Toate le-a lucrat Hristos prin cele contrare, ca să restabilească armonia firii cu ea însăși, cu Dumnezeu și cu omul.

⁴ Propoziția trimite la textul Sf. Ap. Pavel (Evr. 4,12). Păcatele și greșelile nu se curăță, precum bubele sau infecțiile trupești, cu un cauter sau cu un bisturiu, ci cu autoritatea cuvântului lui Dumnezeu. Căci s-a scris: „*Domnul este cel ce îndreptează*” (Rom. 8,33).

⁵ Deși în textul Sfintei Scripturi se utilizează termenul „balsam”, noi am tradus prin „rășină”, întrucât dicționarul indică această semnificație a conceptului. Și în versiunea franceză a textului chromatian tot această echivalență semantică apare. Rășina este un suc natural pe care îl secretă unii arbori exotici. Vom vedea puțin mai încolo ce va însemna rășina în tâlcuirea episcopului de Aquileea.

vindecarea prin rășină, este arătat, fără îndoială, leacul domneștii cruci, prin care s-a dăruit veșnica sănătate neamului omenesc.⁶ Acest singur remediu, așadar, a vindecat feluritele boli ale lumii și chiar astăzi le vindecă, deoarece leacul păcatelor este tocmai propovăduirea crucii lui Hristos⁷, precum a auzit dragostea voastră. Și nu doar bolile trupului, ci și bolile sufletului le tămăduiește. Căci când cred în Hristos, sunt sloboziți de orice infirmitate a păcatului. Căci erau aduși înaintea apostolilor, după cum relatează lectura prezentă, bolnavii în paturi și chiar și cei care erau chinuți de duhurile necurate, și toți erau însănătoșiți. Și oricare erau atinși, chiar și de umbra lui Petru, pe loc recăpătau sănătatea. Un minunat har a fost peste apostoli, a căror umbră a putut să vindece chiar și bolile.⁸ Dar poate celor îndoielnici sau celor mai puțin credincioși acest lucru li se pare de necrezut, ca umbra apostolilor să fie de folos bolilor oamenilor. Sufletele prepuielnice nu cred că apostolii au putut săvârși aceasta, dacă nu-i văd pe aceiași că lucrează chiar și acum cele asemănătoare. Căci lucrează umbrele apostolilor asupra bolnavilor sau a celor chinuți și asupra celor care sunt împresurați de duhurile necurate; și arată pe bună dreptate asupra acestora cereasca purtare de grijă a credinței lor. Nu ne putem îndoii, prin urmare, că a putut odinioară atât de mult umbra apostolilor, ale căror rămășițe le cunoaștem că pot acum atât de mult.⁹ De aceea am zis acest cuvânt care s-a citit în lectura prezentă, cum că prin umbra lui Petru sau a celorlalți apostoli erau sloboziți bolnavii de neputința întru care erau ținuți.

4. Dar a auzit dragostea voastră cât de mare iubire și armonie a celor credincioși a fost în timpul apostolilor. „Și erau, zice, sufletele tuturor o singură

⁶ Aici vedem în mod lămurit că rășina despre care vorbește Chromatius este tocmai leacul sau remediul adus de cinstita cruce sau, mai bine zis, e chiar crucea însăși. Prin lemn s-a produs căderea, deci îmbolnăvirea; prin lemn s-a lucrat mântuirea, deci însănătoșirea. Căci atunci, la început, firea s-a îmbolnăvit de stricăciune, precum afirmă și Sf. Chiril al Alexandriei în comentariul său la epistola către Romani. De altminteri, verbul *σωζειν* înseamnă atât „a mântui”, cât și „a vindeca”. Mântuirea este, așadar, vindecarea de boală—adică de păcat, stricăciune și moarte—sau salvarea din corupție.

⁷ Admirabil cântă Biserica: „Prin cinstită crucea Ta, Hristoase, pe diavolul l-ai rușinat și prin învierea Ta boldul păcatul l-a tocit...”.

⁸ Această realitate a vindecărilor minunate care se săvârșeau prin apostoli este relatată în F.Ap. 5, 15-16. Chiar și numai umbra apostolilor aducea mângâiere celor care erau munciți de patimi și de boli. Acum s-a împlinit spusa Mântuitorului: „Adevărat, adevărat zic vouă: cel ce crede în Mine va face și el lucrările pe care le fac Eu și mai mari decât acestea va face, pentru că Eu mă duc la Tatăl”. (In. 14,12).

⁹ Un argument intern despre cinstitele moaște. Dacă umbra unor oameni plini de Duhul Sfânt a răsfrânt pace și vindecare peste cei coplesțiți de dureri, oare relicvele oamenilor bineplăcuți lui Dumnezeu nu săvârșesc lucrări minunate? Prin ele operează chiar Domnul, dar ele sunt și o mărturie despre realitatea învierii de obște.

inimă și nu zicea cineva că este ceva al său din bunurile sale, ci toate le erau lor comune” (F. Ap. 4,32). Ca atare, erau astfel pe placul lui Dumnezeu, deoarece trăiau o viață atât de măreață și de un asemenea fel. Căci pentru ce ar avea ei bunuri pământești separate, ale căror bunuri cerești erau neîmpărțite? Sau de ce nu le-ar avea pe toate în comun, ei, care Îl aveau pe Domnul tuturor în chip comunitar? Ceea ce era al unuia, era al tuturor; și ceea ce era al tuturor, era al fiecăruia. Ei imitau deja, în acea împărțire, comuniunea viitoarei slave, unde proprietatea sfinților va fi comună, unde nimeni nu se întrece în loturi de pământ, în posesiuni, în case.¹⁰ Acolo de obște este bucuria tuturor și veselia pentru toți, întrucât ceea ce este al unuia, este al tuturor, și ceea ce este al tuturor, este al fiecăruia.

Dar mă tem ca nu cumva acea armonie și dragoste a celor credincioși care a fost în vremea apostolilor să fie condamnarea noastră, care, prin privirea lăcomiei, nu păzim armonia, pacea, iubirea. Aceia le socoteau pe cele proprii comune, noi vrem să le facem ale noastre pe cele străine [i.e. ale altora]. Ne luptăm pentru moșii, pentru posesiuni ca și cum nu am muri nicicând. Așteptăm totul de la pământ, nimic din cer. Totul de la viața aceasta, nimic de la slava viitoare și de la veșnica nemurire. Nu ne amintim cuvintele Domnului și Mântuitorului nostru: *„Ce-i folosește omului dacă dobândește lumea întreagă, iar sufletului său îi pricinuieste pagubă”* (Mt. 16,26; Mc. 8,36). Și iarăși: *„Vedeți, zice, și păziți-vă! Căci nu în bogăția cuiva stă viața lui și nici în cele pe care le posedă”* (Lc. 12, 15). Din acest motiv trebuie să fim străini de avariție și de lăcomie, străini de invidie, de răzvrătire, de vrajbă. În schimb, să căutăm pacea, unirea, armonia, ca să putem avea părtășia vieții veșnice, împreună cu atâția și astfel de bărbați, despre care s-a spus aceasta: *„Și era, zice, sufletul și inima tuturor celor care au crezut una și toate le erau de obște”*. Și de aceea trebuie, din cele comune, să le venim într-ajutor fraților sau săracilor care suferă o nevoie, deoarece unul este Dumnezeu-Tatăl în chip comunitar pentru toți și unul e Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu și unul Duhul Sfânt¹¹ și una e credința și harul unui singur botez (cf. Efes. 4, 5-6), prin care suntem renăscuți în Dumnezeu spre viața veșnică.

¹⁰ *„Imitabantur iam in illa communicatione gloriae futurae consortium, ubi commune erit regnum sanctorum, ubi nemo de finibus, nemo de possessionibus, nemo de domibus certat”*. Fraza mai poate fi tradusă: *„Ei imitau tocmai în acea comuniune părtășia slavei viitoare, când domeniul sfinților va fi de obște, când nimeni nu rivalizează cu privire la moșii, avuții, case”*.

¹¹ Aici Chromatius afirmă distincția personală a fiecărui ipostas al Sfintei Treimi.

CHROMATIUS DE AQUILEEA

SERMO XXIV

Incipit de sancto patriarcha Ioseph

După o traducere din latină de
Masterand Marius BUDEA
ROMÂNIA

1. Dumnezeiasca Scriptură ne aduce la cunoștință destul de multe lucruri despre sfântul patriarh Iosif (Gen. 37 sq.); iar noi încercăm iarăși să grăim într-un chip oarecare, ca și cum înfățișăm vederii firimituri din pâini mari. De unde citim că este scris în evanghelii: „*Căci și câinii, zice, mănâncă din firimiturile care cad de la masa stăpânilor lor*” (Mt. 15,27). Firimiturile dintr-un mare ospăț, deși nu satură, totuși hrănesc. Astfel, de îndată ce venim la credință, suntem hrăniți cu apostoliceștile învățături ca și cu niște firimituri. Iar când sporim în credință, atunci este lăsat să intre belșugul pâinii cerești¹, ca să fim hrăniți în mod special cu acea cerească pâine, care grăiește în Evanghelie: „*Eu sunt pâinea cea vie care s-a pogorât din cer*” (In. 6,51). Nu respingem deci firimiturile învățaturii, deoarece sunt firimituri de pâine²; și de aceea nu trebuie să oprim pentru noi firimiturile, ca să ne învrednicim a fi reîntăriți de pâine. Dar să venim acum la sfântul Iosif, ca să fim hrăniți cu pilda fecioriei și a castității sale, ca și cu o oarecare mâncare cerească.

2. Deci acest sfânt Iosif, despre care a auzit în lectura de față dragostea voastră, a fost frumos la trup (Gen. 39, 6), dar mai frumos la suflet, fiindcă era și cu trupul cast și cu mintea întreagă.³ Strălucea întru el chipul trupului, dar mai

¹ Vedem că în viziunea episcopului de Aquileea credința sau deplinătatea ei presupune un progres, o creștere. Într-adevăr, credința sporește, se dezvoltă, e într-un neconținut proces de adăugire. De aceea și apostolii au cerut Mântuitorului să le adauge credință (Lc. 17,5). Însuși Domnul seamănă credința cu un bob de muștar, mic la început, dar mare pe urmă, încât și păsările cerului vin să se odihnească în ramurile lui. Iar apostolul Pavel scrie: „*Pentru că oricine se hrănește cu lapte este nepriceput în cuvântul dreptății, de vreme ce este prunc. Iar hrana tare este pentru cei desăvârșiți, care au, prin obișnuință, simțurile învățate să deosebească binele de rău*” (Evr. 5, 13-14). După aceste principii pedagogice se conduceau și se conduc cateheții de odinioară și de azi.

² Pâinea care întărește inima omului, după cum s-a scris (Ps. 103,17).

³ Am preferat să traducem așa, deoarece considerăm că echivalentul grecesc al termenului „pudicus” este mai bogat în înțelesuri. „Sophrosyne” e un cuvânt cu multiple valențe semantice.

mult strălucea frumusețea sufletului. Însă, pe când pentru cei mulți alcătuirea frumoasă a trupului obișnuiește să-i vatăme spre mântuire, acestui sfânt bărbat nu a putut să-i dăuneze deloc, deoarece frumusețea sufletului conducea înfățișarea trupului.⁴ Prin urmare, trebuie ca sufletul să domine trupul, nu trupul sufletul, întrucât sufletul este stăpânul trupului, iar trupul este slujitorul sufletului.⁵ De unde reiese că e nefericit acela al cărui suflet pierde credința Domnului și primește robia păcatului.

Dar sufletul patriarhului Iosif și-a păstrat cumpătarea sa în chip binecredincios și nu a putut fi dominat în niciun fel de trup. Fiind rugat, bunăoară, de stăpâna sa, femeie nerușinată, să se culce cu ea, nu a vrut să aprobe (Gen. 37, 7-8), deoarece el, chiar în condiția sclavului, nu-și pierduse stăpânirea sufletului. Din acest motiv, acuzat de calomnie, a fost trimis în temniță (Gen. 39,20). Dar sfântul bărbat a socotit acea temniță ca pe un palat, mai bine zis el însuși era un palat în închisoare⁶, fiindcă unde e credința, fecioria și castitatea, acolo e locuința Sfântului Duh. Dacă deci un oarecare bărbat este măgulit de înfățișarea trupului său ori dacă vreo femeie se laudă cu frumusețea corpului ei, urmează exemplul lui Iosif, imită pilda Susanei: sunt feciorelnici cu trupul, sunt chibzuiți cu mintea; și aceștia sunt frumoși nu doar pentru oameni, ci și pentru Dumnezeu. Căci trei sunt exemplele fecioriei în Biserică pe care ar trebui să le imite fiecare: Iosif, Susana și Maria; ca bărbații să urmeze pe Iosif, femeile pe Susana, fecioarele pe Maria.

3. Dar, potrivit rațiunii mistice sau alegorice, Iosif a prefigurat în sine tipul Domnului. Ca atare, dacă luăm în seamă într-o oarecare măsură faptele lui Iosif,

Traducătorii din greacă optează când pentru „chibzuiță”, când pentru „cumpătate”, când pentru „întreaga-înțelepciune”, când pentru „dreapta judecată”, când pentru „castitate”. Deci a fi cu mintea întreagă înseamnă a nu permite niciunui gând străin să producă o scindare în intelect, în minte. Pr. dr. Vasile Gavrilă enumeră trei virtuți fundamentale într-o relație conjugală: ascultarea, fecioria (întreaga-înțelepciune) și neagoniseala—echivalentele voturilor monahale. (cf. *Cununia—viață întru împărăție*, ed. Fundația „Tradiția românească”, București, 2004, pp. 284-305).

⁴ Patriarhul Iosif a devenit figura clasică a fecioriei și curăției. E un reper pentru toți, mai ales pentru tineri, prin viața și purtarea lui ireproșabilă.

⁵ Această aserțiune amintește de o celebră apoftegmă patristică: „*Trupul e o bună slugă, dar un rău stăpân*”.

⁶ O foarte frumoasă metaforă a episcopului Chromatius. Iosif era un palat strălucitor acolo în temnița Faraonului, pentru că nu locul, ci starea de fapt poate echivala ori cu o libertate duhovnicească, ori cu o robi(r)e sufletească. Deși închis, el era liber în relație cu Dumnezeu. Cât de bine se potrivesc câteva versuri: „*Brățara mea de drum și de popas,*

Slăvite fie-ți negrele carate!

În țara-n care gândul n-are glas,

Mai liber sunt cu mâinile legate!”

(Ion Omescu, *Inscripție pe o cătușă*).

cunoaștem în el în chip lămurit figura anticipată a Domnului. Iosif a avut o tunică pestriță (Gen. 37,); dar și Domnul și Mântuitorul nostru este cunoscut a avea o haină diferit colorată, deoarece a luat asupra Sa, ca pe un veșmânt, Biserica adunată din felurite neamuri.⁷ Căci Biserica are diferite și felurite haruri; are martiri, are mărturisitori, are sacerdoți, are slujitori, are fecioare, are văduve, are lucrători ai dreptății. Dar această varietate a Bisericii nu este o varietate a culorilor, ci una a harurilor⁸; căci Domnul și Mântuitorul nostru strălucește prin diversitatea Bisericii Sale, ca printr-o haină vărgată și prețioasă.

Vândut de frați, Iosif este cumpărat de ismaeliți (Gen. 37, 25 sq.); dar și Domnul și Mântuitorul nostru, vândut de iudei, a fost cumpărat de neamuri. În sfârșit, ismaeliții care l-au cumpărat pe Iosif purtau cu ei felurite mirodenii, ca să fie arătat de aici că păgânii, care au venit la credință, sunt cei care răspândesc miros în întreaga lume prin feluritele miresme ale dreptății.⁹

4. Dar observăm o mare taină: pentru Iosif au fost oferți 20 de galbeni¹⁰, pentru Domnul 30 de arginți (Fac. 37,28; Mt. 26,15). Slujitorul este vândut mai scump decât Stăpânul! Dar de bună seamă evaluarea omenească se înșală în privința Domnului, întrucât e fără preț Cel care este vândut. Remarcăm însă cu mai multă atenție însăși această taină. Iudeii au obținut pentru Domnul 30 de arginți, iar ismaeliții pentru Iosif 20 de galbeni. Mai scump l-au cumpărat ismaeliții pe slujitor decât iudeii pe Domnul.¹¹ Aceia au venerat în Iosif chipul lui Hristos, aceștia au avut ca obiect de dispreț însuși adevărul în Hristos. Așadar, iudeii au obținut un preț mai mic pentru Domnul, deoarece au socotit patima Domnului de puțină valoare. Dar atunci cum poate să aibă un preț mic patima Domnului al cărei preț este răscumpărarea lumii întregi?¹² Căci patima lui Hristos

⁷ Tunica pestriță sau vărgată a lui Iosif închipuie diversitatea neamurilor care au venit la credința în Hristos. Fiecare era de o culoare diferită, atât prin viața, cât și prin purtarea lui, dar în Hristos toți s-au armonizat, pentru că El singur a făcut pace prin sângele crucii Sale și a împăcat pe cele cerești cu cele pământești (cf. Ef. 2, 14-16).

⁸ Adică a slujirilor, vocațiilor sau harismelor.

⁹ Păgânii convertiți s-au făcut ei înșiși purtători de miresme, adică plini de har. Cu ei s-a împlinit spusa înțeleptului: „*Mir vărsat e numele Tău*” (Cânt. 1, 2), întrucât au răspândit buna mireasmă a învățaturii lui Hristos pretutindeni.

¹⁰ În textul original este scris: „*pro Ioseph viginti aurei dati sunt, pro Domino triginta argentei*”. În traducerea Sfintei Scripturi avem: 20 de arginți. Probabil, Chromatius a urmat varianta Septuagintei, căci în versiunea ebraică avem: 20 de arginți.

¹¹ Proorocul Zaharia vestise cu câteva sute de ani prețul pe care iudeii l-au fixat pentru Hristos (11, 12-13). Această sumă era plata unui rob. (cf. Ieș. 21,32).

¹² Nu există niciun preț echivalent care să poată fi plătit pentru jertfa Domnului. Nimic nu e pe măsura sacrificiului Său, care copleșește orice minte. Deci răscumpărarea nu înseamnă schimb

a răscumpărat din moarte întreaga lume și întregul neam omenesc. Auzi-l pe apostolul care arată chiar acest lucru, atunci când zice: „*Cu mare preț ați fost (răs)cumpărați*” (I Cor. 6, 20). Auzi-l pe apostolul Petru care dă mărturie într-un mod asemănător: „*Nu cu aur pământesc, zice, nici cu aur pieritor ați fost răscumpărați din viața voastră deșartă, ci cu cel mai de preț sânge al Fiului lui Dumnezeu neprihănit*” (I Ptr. 1, 18-19). Dacă am fi fost răscumpărați din moarte cu aur sau cu argint, răscumpărarea noastră ar fi de mică importanță, deoarece omul este mai mult decât aurul sau argintul; dar acum suntem răscumpărați cu un preț inestimabil, fiindcă neprețuit este Cel care ne-a răscumprat pe noi prin patima Sa.

5. Dacă luăm în considerare și celelalte fapte ale lui Iosif, în toate vom recunoaște chipul prefigurativ al Domnului. Iosif suferă calomnie de la o femeie nerușinată, iar Domnul deseori a fost acuzat de calomnii de către sinagogă. Iosif primește pedeapsa închisorii, iar Domnul patima morții. Acela în temniță este trimis, Acesta în iad Se pogoară. Căci Scriptura dumnezeiască a obișnuit să numească în mod frecvent temnița ca infern; de unde acest cuvânt al profetului: „*Scoate din temniță sufletul meu*” (Ps. 141,7). Căci dorea sfântul profet a fi eliberat din iad. Dar vezi în acest loc taina! După ce a ieșit din închisoare, Iosif a fost făcut stăpân al Egiptului (Gen. 41, 37 sq.); iar Domnul și Mântuitorul nostru, după ce a ieșit din temnița iadului, a obținut stăpânirea întregii lumi, prin cunoașterea credinței Sale.¹³ Căci pretutindeni domnește numele lui Hristos, pretutindeni stăpânește; este crezut de către lume (cf. I Tim. 3, 16); este cinstit de către neamuri, este adorat de către regi. Acestuia slava și împărăția în vecii vecilor. Amin.

contra schimb (*do ut des*), ci viață contra moarte. Căci oare ce nu are Dumnezeu, încât să primească de la noi ceva? El ne vrea pe noi, sufletul nostru, viața noastră, care până la urmă e un dar al Lui către noi. Prin voia Lui existăm, căci numai El ne susține în existență. De aceea ne îndemnăm unii pe alții ca „toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm”. Nu se poate cumpăra pe bani ceea ce a făcut Hristos pentru noi. Sângele Lui neprihănit spală orice necurăție.

¹³ De aceea zice Hristos după înviere: „*Datu-Mi-s-a toată puterea în cer și pe pământ*” (Mt. 28, 18). Aceasta trebuie înțeleasă din perspectivă omenească. El a primit ca om împărăția asupra tuturor.

CHROMATIUS DE AQUILEEA

SERMO XVIII

De Nicodemo et de Baptismo

După o traducere din latină de
Masterand Marius BUDEA
ROMÂNIA

1. Pe când Domnul și Mântuitorul nostru își arăta puterea dumnezeirii Sale prin felurite semne și virtuți, „*a venit, zice, la El Nicodim, căpetenia iudeilor, în timpul nopții, și a zis către El: Știm că de la Dumnezeu ai venit învățător. Căci nimeni nu face aceste semne, pe care le faci, dacă Dumnezeu nu este cu el*” (In. 3, 1-2). Acest Nicodim, căpetenie a iudeilor, dorea, într-adevăr, să vină la Domnul, dar se temea să-i offenseze pe iudei¹, și de aceea a venit la Domnul nu în timpul zilei, ci în vremea nopții, fiindcă până acum era ținut în noaptea neștiinței, în necredința iudeilor. Căci încă nu strălucise în inima lui Hristos, Soarele dreptății, întrucât nu cunoscuse încă lumina adevărului. De unde acest cuvânt al Domnului în evanghelie: „*Cine umblă ziua nu se împiedică. Dar cine umblă pe timp de noapte se poticnește, deoarece lumina lumii nu este întru el*” (In. 11, 9-10). Umblă totdeauna în lumina zilei cel care urmează pe Hristos, Lumina veșnică. Pe unul ca acesta nu-l împiedică venirea nopții, deoarece în inima lui este tot timpul lumina adevărului; dar cel care ignoră pe Hristos, Lumina adevărată, chiar dacă pășește în lumina zilei, mereu se găsește în noapte.

Prin urmare, deoarece Nicodim era ținut până acum în ignoranța iudeilor, pe drept cuvânt s-a spus despre el că a venit la Domnul în timpul nopții. Că în noaptea neștiinței fusese atunci Nicodim, o arată însăși propoziția. Căci grăiește către Domnul: „*Știm că de la Dumnezeu ai venit învățător. Căci nimeni nu poate face astfel de semne, pe care Tu le faci, dacă Dumnezeu nu este cu el*”. Pe El, care este autorul învățaturii cerești, L-a socotit ca pe unul dintre învățători. Admira semnele

¹ În sufletul lui Nicodim se întâlneau două voințe: pe de o parte, era dornic să-L vadă pe Mântuitorul, deci era mânat de o curiozitate firească; pe de alta, îl stăpânea frica de a nu-i supăra pe iudei, bine știind că aceștia nu-L simpatizau pe Domnul. A prevalat cea din urmă. Totuși, nu a părăsit acest gând, dar s-a folosit de timpul nopții pentru a ajunge la adevărata Lumină a vieții. Cu adevărat, noaptea a fost un bun sfetnic pentru el, căci l-a pus față în față cu Cel ce dă sfaturi mântuitoare, cu Sfetnicul minunat al Tatălui (Is. 9,5).

virtuților întru El, pe care ar fi trebuit să-L cunoască Domnul slavei din înseși semnele Sale, deoarece atâtea și asemenea semne ale virtuților numai Dumnezeu singur ar putea să le săvârșească. Deși, așadar, în timpul nopții a venit Nicodim la Domnul, totuși, deoarece a venit la Dumnezeu, care este Lumina adevărată, nu s-a retras fără harul luminii.²

2. Ca urmare, a zis Domnul către el: „*Trebuie ca voi să vă nașteți din nou*”, ca să pătrundă în sufletul lui lumina nașterii celei noi. Dar întrucât Nicodim nu putuse încă să cunoască harul unei atât de mari nașteri, răspunzând, zice: „*În ce mod va fi aceasta? Oare poate omul, când este bătrân, să intre în pântecele maicii sale și să se nască din nou?*” (In. 3,4). Atunci îi zice pe față: „*Dacă nu se va fi renăscut cineva din apă și din Duh, nu poate să intre în împărăția cerurilor. Căci ce este născut din trup, este trup; dar ce este născut din Duh, este duh*” (In. 3, 5-6). În acest cuvânt incontestabil Domnul arată lui Nicodim în mod evident că există două nașteri: una pământească, alta cerească; una trupească, alta duhovnicească. Dar cu mult mai valoroasă o arată pe cea duhovnicească decât pe cea trupească, zicând: „*Ce este născut din trup, este trup; dar ce este născut din Duh, este duh*”.

3. Așadar, nașterea trupească este din om, iar nașterea duhovnicească din Dumnezeu; aceea deci din om, aceasta din Dumnezeu; aceea îl naște pe om pentru veacul de față, aceasta îl naște pentru Dumnezeu. Aceea îl încredințează pe cel născut pământului, aceasta îl strămută spre cer. Aceea are viața temporală, aceasta pe cea veșnică. În sfârșit, aceea îi face fii ai oamenilor, aceasta fii ai lui Dumnezeu. Căci această naștere duhovnicească se produce în întregime în chip nevăzut, după cum aceea în chip văzut. Căci este văzut, desigur, cel care este botezat în apă, este văzut că iese din apă; dar ceea ce se petrece în acea spălare, nu este văzut, ci numai adunarea celor credincioși³ înțelege în chip spiritual, deoarece păcătosul coboară în

² Oricine se apropie de Domnul se împărtășește cel puțin de lumina cuvântului Său, chiar dacă nu o urmează (precum bogatul tânăr). Lui Nicodim, care se scâldea încă în înțeleșurile cele slabe ale lumii, după logica omenească, deseori failibilă, i-a strălucit o rază sublimă în mintea cețoasă prin întâlnirea cu Lumina lumii. Deci Hristos e ușa, precum se numește pe Sine în evanghelie, dar cheia care deschide ușa e Duhul Sfânt, pecum învață unul dintre sfinți.

³ Reiese din acest paragraf că botezul are un caracter eminamente comunitar. La oficiul lui participă Biserica, nu un individ simplu. Este Taina de introducere (mystagogică) în Trupul lui Hristos. Fiecare botez e o sărbătoare a întregii Biserici. Ar fi bine să participe cât mai mulți credincioși la Tainele care se săvârșesc în spațiul ecclesial, căci s-ar întări mai mult comuniunea tuturor. Adunarea celor credincioși (*ecclesia fidelium*) se bucură de noul membru încorporat Trupului lui Hristos. E o jubilație în Duhul Sfânt.

apă, dar se ridică de acolo curat de orice păcat.⁴ Așadar, fericită și cu adevărat cerească este această naștere, care preface din fiii oamenilor fii ai lui Dumnezeu! Deoarece încă nu cunoscuse taina acesteia, Nicodim zice către Domnul: „*Oare poate omul, când e bătrân, să intre din nou în pântecele maicii sale și să se nască iarăși?*” Trupesc era până acum Nicodim; de aceea grăia în chip trupesc. Dar Domnul, ca să-l aducă de la sensul trupesc la înțelegerea duhovnicească, zice: „*Dacă nu se va fi renăscut cineva din apă și din Duh, nu va intra în împărăția cerurilor*”, ca să-i arate aceluia prin ce naștere ar trebui să se renască fiecare. Căci această naștere spirituală face din cei bătrâni prunci. Căci cei ce sunt reînnoiți prin botez, sunt renăscuți întru neprihănire, după ce au părăsit vechimea rătăcirii și răutatea păcatului. Căci există un pântece duhovnicesc al Bisericii, care zămislește și naște fii lui Dumnezeu.⁵

4. Prin urmare, întrucât voi, fii vrednici, aveți prin harul lui Dumnezeu renașterea întru neprihănire, după ce ați renunțat la toată vechimea păcatului, trebuie să păziți harul nașterii voastre neștirbit și integru⁶, ca să puteți fi și să vă numiți cu adevărat fii ai lui Dumnezeu și să fiți demni de intrarea în cereasca împărăție. Căci această naștere vă face vrednici de împărăția cerească, după cuvântul Domnului, precum a auzit dragostea voastră: „*Dacă nu se va fi renăscut cineva din apă și din Duh, nu va intra în împărăția cerurilor*”. Și a adăugat: „*Ce este născut din trup, este trup; căci din trup e născut. Dar ce este născut din Duh, este duh*”. Și cum au îndrăznit ereticii să-L nege pe Duhul Sfânt ca Dumnezeu, când Îl văd a fi mărturisit pe Duhul Sfânt ca Dumnezeu în mod lămurit de Fiul lui Dumnezeu? Așadar, nașterea noastră duhovnicească nu este fără Duhul Sfânt și nu fără motiv, deoarece, precum prima noastră alcătuire a fost datorită Treimii, tot așa cea de-a doua alcătuire este cu ajutorul Treimii. Nicio lucrare a Tatălui nu este fără Fiul, nici fără Duhul Sfânt, fiindcă lucrarea Tatălui este opera Fiului, iar lucrarea

⁴ Apa e elementul văzut în care este afundat cel care devine mădular al Bisericii, Duhul e Subiectul dumnezeiesc care efectuează înfierea în Hristos spre a ne înfățișa Părintelui tuturor. Din apă și din Duh este înnoirea omului integral, trup și suflet.

⁵ De aici reiese că Biserica e mama creștinilor. Ea naște întru credință prin apă și prin Duh, ca pe urmă să-l treacă pe neofit „la cunoașterea sângelui lui Hristos”, precum afirmă Sf. Ilarie de Pictavium. Dumnezeu e Tatăl duhurilor (cf. Evr. 12,9), iar Biserica e „*alma mater*”. Sf. Ciprian al Cartaginei a insistat asupra caracterului matern al Bisericii. E celebră aserțiunea lui: „*Qui non habet Ecclesiam Matrem non potest habere Deum Patrem*”.

⁶ Se păzește prin porunci, prin lacrimi și prin pocăință. O singură dată ne botezăm întru numele Sfintei Treimi, dar reînnoim permanent botezul prin lacrimile pocăinței.

Fiului este opera Sfântului Duh. Căci unul și același este harul Sfintei Treimi.⁷ În concluzie, suntem mântuiți acum prin Sfânta Treime, întrucât numai datorită Treimii am fost făcuți la început. O singură lucrare a Treimii este în alcătuirea omului; o singură pierdere a Treimii încă de demut—pieirea omului...⁸

⁷ Precum remarcăm, Chromatius accentuează unitatea celor trei Persoane dumnezeiești fără niciun echivoc. Neîndoienic, el îi viza pe ereticii arieni și pnevmatomahi, care subordonau pe Fiul și pe Duhul unui principiu etern și imuabil. Este deci o rațiune apologetică.

⁸ Aici textul suferă o lacună. La prima vedere, pare un ton pesimist, trist. Dar rațiunea e mai adâncă. Omul, prin creație, este legat ontologic și structural de Dumnezeu. Sau omul e slava lui Dumnezeu. Căderea primordială a cauzat o „tristețe” lui Dumnezeu. Despre această „tristețe” sau „suferință în tăcere” vorbește și Sf. Grigorie de Nazianz, dar și Origen. Desigur, nu e vorba de o patimă în interiorul vieții treimice—căci Treimea e impasibilă și nu are lipsă de nimic—, ci de o compătimire, de o milă pentru creatura Sa. De aceea toată istoria de după cădere e un apel părintesc adresat omului spre a se reîntoarce la origini. Chiar întruparea lui Hristos e o dovadă că Dumnezeu dorește cu atâta dor și munificență restaurarea lui.

**SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR ȘI FERICITUL AUGUSTIN:
DESPRE PĂCATUL STRĂMOȘESC
ȘI CONSECINȚELE LUI**

Pr. Prof. dr. Panayiotis Papageorgiou
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Athena
GRECIA

Introducere

Un detaliu, care pentru unii ar părea minor în legătură cu însemnătatea „păcatului primului om” și consecințele lui, a separat tradițiile teologice din Răsărit și cele din Apus încă de pe timpul Fericitului Augustin. Majoritatea Părinților bisericești au înțeles că încălcarea cuvântului de către Adam a cauzat căderea omenirii din grațiile lui Dumnezeu, introducerea morții, durerii, fricii și a suferinței în viețile noastre, și introducerea de defecte în natura umană. După Augustin toate cele de sus sunt consecințe ale faptului că păcatul și vina lui Adam sunt transmise și propagate prin actul procreației și le găsim în fiecare persoană născută¹. Din acest motiv păcatul lui Adam *atinge* toată omenirea chiar și copiii care nu au păcat de-al lor la naștere. Prin urmare, toți oamenii sunt condamnați de păcatul lui Adam („păcatul strămoșesc”) pe care ei îl poartă cu ei și devin responsabili pentru el, numai dacă nu sunt botezați. În lucrarea *Contra Julianum Pelagianum*², Augustin dezbate anumite lucrări ale unor Părinți bisericești din Răsărit și din Apus și a ajuns la concluzia că toți sunt de aceeași părere cu el. Astfel, înțelegerea faptului că „natura umană nu are nici o putere intrinsecă și inalienabilă de a face binele divin”³ și cu doctrina păcatului strămoșesc, Augustin începe să „elaboreze o antropologie nouă, radicală”⁴.

Scopul acestui studiu este de a dezbate învățăturile Sfântului Ioan Gură de Aur în legătură cu păcatul lui Adam și consecințele lui, mai ales în lucrarea sa,

¹ A se vedea John Romanides, *Tó Προπατορικόν Αμάρτημα*, Athena, 1957; Julius Gross, *Geschichte des Erbsundendogmas: Ein Beiträge zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels*, vol. IV, Munchen, 1960; Maurice Wiles, *The Making of Christian Doctrine*, Cambridge, 1967, pp. 55-56.

² Augustin, *Contra Julianum Pelagianum*, în P.G. tomul 44, col. 10,I, în traducerea lui Matthew A Shumacker, The Catholic University of America Press, 1957.

³ Cf. J. Patout Burns, *Theological Anthropology*, Sources of Early Christian Thought Series, Philadelphia, 1981, p. 13.

⁴ *Ibidem*, p. 15.

Omilia 10 la Romani⁵, unde dezbate capitolul 5 din Epistola către Romani. O să compar pe urmă constatările interpretării lui Augustin a aceleiași Omilii și celălalt text al lui Ioan Hrisostomul pe care îl citează în tratatul lui Contra Iulian din Eclanum.

I. Terminologii ale lui Ioan Hrisostomul Păcatul lui Adam și efectele lui înaintea legii mozaice

Ioan Hrisostomul nu folosește niciodată termenul de „păcat strămoșesc” în nici o referire examinată în scopul realizării acestui studiu. Expresiile folosite pentru păcatul lui Adam, care apar în Omilia 10 după Romani sunt următoarele: păcatul celui ales⁶, neascultarea celui ales⁷, încălcarea cuvântului celui ales⁸, încălcarea cuvântului, căderea lui Adam, păcatul neascultării lui Adam⁹ și păcatul pe care Adam l-a introdus în lume¹⁰.

Problema care apare, mai ales din cauza expresiei „*păcatul pe care Adam l-a introdus în lume*”, este aceea dacă el a crezut că păcatul sau vina care a rezultat din încălcarea cuvântului lui Adam a fost ceva ce s-a transmis de la părinți la copii. Cel mai problematic pasaj în această privință, îl găsim în Omilia 10 la Romani, unde după o serie de silogisme referitoare la afirmația Sfântului Pavel „*păcatul a fost în lume înainte ca legea să fie dată, dar păcatul nu se pune dacă nu exista lege*”. (Rom. 5,13), Hrisostom spune că păcatul care a fost în lume înainte de legea lui Moise a fost păcatul lui Adam. Dovada existenței păcatului este faptul că toți oamenii au murit încă dinaintea de legea lui Moise¹¹. Acest pasaj a fost citat de Augustin, după cum vom vedea mai târziu, dorind să arate că Hrisostom a crezut în transmiterea păcatului lui Adam. Fraza cheie citată de Augustin este: „... *nu păcatul venit din încălcarea legii ci păcatul care a venit din neascultarea lui Adam, a fost cel care a distrus toate lucrurile*”, poate fi ușor interpretat ca păcatul încălcării lui Adam distruge totul înainte ca legea să-i fie dată lui Moise. După Moise, păcatul încălcării legii a luat putere. Hrisostom spune că păcatul trebuia să existe pentru ca moartea să existe. Pentru ca păcatul să existe este nevoie de o lege pentru ca încălcarea să aibă loc. Încă dinaintea legii lui

⁵ Ioan Hrisostom, *Omilia 10 La Romani*, în P.G. tomul 60, col. 473-484.

⁶ *Ibidem*, col. 474.

⁷ *Ibidem*, col. 477.

⁸ *Ibidem*, col. 475.

⁹ *Ibidem*, col. 476.

¹⁰ *Ibidem*, col. 475.

¹¹ *Ibidem*.

Moise nu au fost alte porunci decât acea pe care Adam a încălcat-o, păcatul din încălcarea cuvântului de către Adam și consecințele lui au avut un efect direct asupra urmașilor lui, prin urmare, Hrisostom susține că păcatul din încălcarea lui Adam era dinainte ca legea să se dea. Păcatul, în cele din urmă, își pierde importanța după ce păcatul încălcării legii lui Moise intră în lume. Păcatul lui Adam, de fapt, în vederea lui Hrisostom, nu pare a fi așa de mare ca fratricidul lui Cain, care a avut loc înainte ca legea să apară¹². Ceea ce vedem aici este faptul că, chiar dacă nu a fost legea pentru Cain, acțiunea sa a fost considerată un păcat și chiar unul *mai mare decât cel a lui Adam*.

În mintea lui Hrisostom, gândul că păcatul lui Adam a pus stăpânire dinaintea legii nu poate să însemne că vina lui a fost mai presus de toate. Ceea ce pare a însemna este că *condiția din consecințele păcatului lui a fost peste toți*, după cum vom vedea în cele ce urmează.

Aici trebuie să subliniem dovada că păcatul a existat înaintea legii este aceea că *toți au murit*. Prin urmare, păcatul și moartea sunt conectate intrinsec în teologia lui Hrisostom. De fapt, din cauza păcatului lui Adam atât cei care au păcătuit cât și cei care nu au păcătuit au murit. *Moartea îi atingea pe toți din cauza păcatului lui Adam*¹³.

II. Consecințele păcatului lui Adam după Ioan Gură de Aur

Ioan Gură de Aur se folosește aici de învățăturile și terminologiile Sfântului Pavel care zicea: prima consecință a încălcării lui Adam este mortalitatea și în cele din urmă moartea¹⁴. Chiar și cei care nu am mâncat niciodată din pom devin muitori prin el. În cele ce urmează, folosind cuvintele din Rom. 5,12, Ioan Hrisostom afirmă: „*Cum printr-un singur om păcatul a intrat în lume, tot așa prin încălcarea cuvântului acelui om mulți au murit*”¹⁵.

Pasaje similare din alte Omilii indică aceeași conexiune intrinsecă între păcatul lui Adam și introducerea morții în lume. În Omili la Facere găsim: „*După încălcarea cuvântului moartea apare în lume*”¹⁶. „*Faptul că el a devenit muritor din cauza încălcării cuvântului este dovedit de cele 10 porunci și de evenimentele următoare lor*”¹⁷.

¹² Idem, *Omilia 19, La Geneză*, în P.G. tomul 53, col. 162.

¹³ Idem, *Omilia 10 La Romani*, în P.G. tomul 60, col. 475.

¹⁴ *Ibidem*, col. 474.

¹⁵ *Ibidem*, col. 475.

¹⁶ Omilia 16, *La Geneză*, P.G. tomul 53, col. 134.

¹⁷ *Ibidem*, col. 132.

Dar consecințele încălcării cuvântului de către primul cuplu sunt și altele în afară de moarte. Următoarea consecință e rușinea¹⁸, după care vin pierderea autorității și a onoarei¹⁹, frica²⁰ și după care tot mai multe consecințe: corpul care nu a devenit numai muritor ci poate și simți durerea. Omul acum are mai multe neajunsuri iar corpul său a devenit mai „greu” și necontrolabil²¹. El experimentează acum multe patimi pe care le poate controla doar printr-un mare efort²².

Totuși, moartea, pare să fie cea mai tragică consecință a căderii omului, așa că Hrisostom pune întrebarea: „*Pentru ce motive s-a întâmplat lucrul acesta?*” Pentru ce motive Dumnezeu a permis ca mortalitatea să pătrundă în oameni? Pentru că Sfântul Pavel nu a dat nici un răspuns la aceste întrebări, Ioan Gură de Aur ne arată răspunsurile lui: „*Nu numai că nu am fost marcați de această moarte și condamnare, dacă trăim o viață sobră, și chiar o să profităm de acest lucru, chiar dacă am devenit subiectul mortalității și a morții. Primul motiv pentru acest lucru este acela că noi nu păcătuim într-un trup nemuritor. Al doilea motiv este acela că noi avem numeroase posibilități ca să urmăm o viață religioasă*”²³. Și el continuă să explice ce înseamnă acest „mod de viață religios” concluzionând: „*O să fie ca și cum ar fi într-o școală în viața prezentă și am învăța din boli, procese, studii clinice, sărăcie și alte lucruri care țin de meritoriu de groază, pentru ca noi să fim potriviți pentru a primi binecuvântarea lumii ce va să vină*”²⁴.

Ceea ce Hrisostom numește la început pedeapsă arată spre final că este în beneficiul nostru. Chiar dacă condamnarea la moarte este în beneficiul nostru, el arată că ea este făcută: să ne aducă la dragostea originală pentru Dumnezeu, să ne sfințească și să ne facă să merităm binecuvântarea Împărăției.

III. Transmiterea păcatului de la Adam la urmașii lui

Problema transmiterii păcatului apare indirect chiar de la începutul Omiliei 10 de la Romani. Hrisostom întreabă: „*Ce înseamnă: „Prin care toți au păcatuit?”* (Rom. 5,12) și el răspunde: „*Prin căderea lui Adam, chiar și cei care*

¹⁸ Omilia 17, *La Geneză*, P.G. tomul 53, col. 135.

¹⁹ Omilia 9, *La Geneză*, col. 79.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Omilia 12, *La Romani*, P.G. 60, col. 498.

²² Omilia 13, *La Romani*, col. 507.

²³ Omilia 10, III,25 *La Romani*, col. 478.

²⁴ *Ibidem*.

*nu au mâncat din pom au devenit muritori*²⁵, adică urmașii lui Adam au moștenit mortalitatea. Nu găsim aici nimic despre moștenirea vinei sau a păcatului lui Adam.

Totuși problema apare iar în Omilii 10 unde Sfântul Ioan dezbate Rom. 5,19: „...prin neascultarea unui om mulți au devenit păcătoși”. Hrisostom recunoaște gravitatea acestei afirmații din partea Sfântului Pavel și încearcă să o analizeze: „Ceea ce Pavel spune nu pare să pună întrebări de mică importanță. Dar dacă cineva este atent observă că răspunsul este foarte ușor. Care este atunci întrebarea? Este aceea că zice că prin neascultarea unui om mulți au fost făcuți păcătoși. Pentru faptul că atunci când Adam a păcătuit și a devenit muritor, aceia care i-au urmat lui au devenit și ei muritori nu este improbabil. Dar cum este logic ca prin neascultarea lui Adam, alt om va deveni păcătos? Pentru care un alt om nu poate fi pedepsit doar dacă el devine păcătos din voia sa”²⁶.

Aici Hrisostom ia în vedere problema transmiterii vinei într-un mod direct și respinge ideea ca fiind nenaturală și injustă; o asemenea responsabilitate nu poate fi pusă asupra cuiva care nu a devenit păcătos din voia sa. Atunci cum am putea explica afirmația Sfântului Pavel: „căderea unui om aduce condamnare tuturor”? El pune întrebarea „Ce înseamnă „păcătoși” în acest context?”. „După părerea mea, continuă el, înseamnă a fi responsabil pentru pedeapsă și condamnat la moarte”.

Această ultimă afirmație nu clarifică în totalitate această problemă, dar din cele prezentate până acum și din ideile lui de până acum putem ajunge la concluzia că ar fi necesar pentru cei responsabili de pedeapsă să fie responsabili și de păcatele comise de ei, chiar dacă codamnarea la moarte este moștenită de toți prin păcatul lui Adam. După cum am văzut în opinia Sfântului Ioan Hrisostom chiar și condamnarea la moarte pare să fie în beneficiul nostru.

IV. Augustin și păcatul lui Adam; interpretarea lui greșită a celor spuse de Hrisostom

În lucrarea sa *Contra lui Julianum*, Augustin încearcă să-și apere părerea că „păcatul strămoșesc” există și că el este „primit prin transmitere de la om la

²⁵ *Ibidem*, col. 475.

²⁶ *Ibidem*, col. 477.

om”, astfel atingând toată omenirea²⁷. El examinează lucrările Părinților bisericești apuseni și răsăriteni, și observă că și ei sunt de aceeași părere. În acest studiu o să vorbim doar despre textele pe care el le citează din Sfântul Ioan Gură de Aur, pentru a arăta dacă el interpretează textele corect.

Primul text pe care Fericitul Augustin îl citează, este acela pe care Iulian I-a folosit pentru a combate teologia Fericitului Augustin, luat din *Omiliile despre neofiți* a Sfântului Ioan Gură de Aur. Aceasta este interpretarea Fericitului Augustin: „El spune că copiii nu au păcate – și se referă la păcate de-a lor – pentru aceea, Ioan îi compară cu adulții cărora le sunt iertate păcatele prin Botez și despre care spune că ei nu au păcate – nu cum l-ai citat: „nu sunt atinși de păcat” (*non coinquinatos esse peccato*) înseamnă că nu sunt stricați de păcatul primului om (*non eos peccato primi hominis inquinatos...*)²⁸. De ce nu a adăugat chiar el „al lor”? De ce? Eu cred că el predica într-o biserică catolică și nu credea că putea fi înțeles în alt sens, pentru că nimeni nu a pus această întrebare până atunci, și mai ales că el vorbea mai dezinvolt pentru că nu se discuta încă de această problemă”²⁹.

Din text este evident, cu toate că Iulian este cel care l-a citat corect pe Sfântul Ioan Hrisostom și nu Augustin.

După aceasta, Augustin citează din *Scrisoare către Olympia* a Sfântului Ioan Gură de Aur pentru ca să dovedească că Ioan Hrisostomul crede că cei mici sunt „atinși de păcatul primului om”. „*Când Adam a făcut cel mai mare păcat și a condamnat toată umanitatea, el a plătit penalitățile prin durere*”³⁰. După care el citează din Omilia despre Învierea lui Lazăr: „*Hristos a plâns pentru că diavolul i-a făcut muritori pe cei care puteau fi nemuritori*”³¹ și concluzionează: „*Ce vei răspunde în această privință? Dacă Adam prin păcatul lui a condamnat pe toată lumea, poate un copil să se nască în alt fel decât condamnat?... Cine din muritori este neatins de cauza și de neșansa prin care primul om a căzut de la o viață nemuritoare... Dacă diavolul a făcut muritori pe toți care puteau fi nemuritori, de ce chiar și copiii mor dacă ei nu sunt subiectul păcatului primului om?*”³²

Ioan Hrisostom ar fi răspuns la această întrebare după cum urmează: „*Da, toți sunt condamnați la moarte din cauza încălcării cuvântului lui Adam. Da, toți*

²⁷ Cf. Gerald Bonner, *Augustine's theology on Adam*, în „*Augustinus-Lexicon*”, col. 1, Stuttgart, Verlag Publishers, 1986, col. 82. Vezi și Maurice Wiles, *op. cit.*, p. 55.

²⁸ Augustin, *Contra Iulianum*, P.L. tomul 44, col. 656.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, col. 657.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, col. 658.

sunt atinși de consecințele păcatului primului om; dar ei nu trebuie să fie vinovați de păcatul lui Adam pentru ce se va întâmpla cu ei în continuare. Este mai mult o condiție naturală pe care toți am moștenit-o prin natura umanității noastre, umanitate care s-a schimbat din cauza căderii lui Adam. Copiii „non cinquinos esse peccato and non eos peccato primi hominis inquinatos”³³.

Augustin se referă de asemenea la versetul din Facere 1,28, pe care Sfântul Ioan îl tratează, unde Dumnezeu dă omului animalele spre supunere. El scoate în evidență cum păcatul lui Adam l-a schimbat pentru ca omul să se teamă de animale și să fie agresate de ele ca pedeapsă pentru păcatul strămoșesc (*poenam primi esse peccati*). Totuși, Ioan Gură de Aur nu spune aici că frica a fost pedeapsă pentru primul păcat, dar chiar dacă omul și-a pierdut autoritatea asupra naturii din cauza căderii sale din fața lui Dumnezeu, din cauza neascultării³⁴. Dumnezeu plânge pentru ce a făcut omul și ținând la el, i-a luat autoritatea. Aceasta rezultând din introducerea fricii în viața lui³⁵. Pe de altă parte Fericitul Augustin vrea să creadă faptul că noi cunoaștem frica este dovadă că toți am moștenit păcatul strămoșesc.

Desigur este clar că Sfântul Ioan a arătat în această discuție că păcatul care a intrat în lume printr-un singur om a devenit comun la toți oamnei, de când frica de animale e comună la toată lumea și animalele sub nici o formă nu cruță nici copiii, care cu siguranță, conform tratatului Sfântului Ioan, ei nu ar trebui loviți sau înfricați, doar dacă copiii sunt luați vinovați de păcatul strămoșesc (*veteris ilius peccati*)³⁶.

Concluzia finală a Fericitului Augustin la textele de mai sus, este că Hrisostom „afirmă răspândirea condamnării” (*propagationem damnationis asseruit*), deși Hrisostom nu folosește niciodată asemenea termeni sau idei.

Următorul pasaj din Sfântul Ioan Gură de Aur pe care Augustin îl citează este din nou din *Omilii despre neofiti*, și aici găsim o nouă idee introdusă de Sfântul Ioan: conceptul de „scris de mână patern”³⁷ scris de Adam, care a introdus datoria. Această datorie, totuși, explică Hrisostom, a fost mărită de către noi prin păcatele noastre. Aici Augustin citează din textul grecesc³⁸, și îl traduce în latină. El preferă interpretarea că „datoria *chirographum paternum* era deja în noi”, iar

³³ Ioan Hrisostom, Omilia 28 *La Matei*, P.G. tomul 57, col. 353.

³⁴ Omilia 9, *La Geneză*, P.G. tomul 53, col. 79.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Augustin, *Contra Julianum*, P.L. tomul 44, col. 658.

³⁷ Ideea o regăsim la Sf. Pavel, în Col. 2,14.

³⁸ A se vedea *Contra Julianum*, P.L. tomul 44, 10, I, col. 658.

noi împărțim responsabilitatea pentru păcatul lui Adam³⁹ și suntem responsabili și pentru ale noastre.

În cele din urmă Augustin ia în vedere Omilia la Romani 5,14 a Sfântului Ioan unde, ironic, el vede „adevărul despre credința universală a Sfântului Ioan mai clară decât lumina”⁴⁰. Citându-l pe Hrisostom, el traduce *λοιμενομένη* cu *contaminavit*, și care înseamnă: „care a fost murdărit”. Un cuvânt grecesc pentru murdărie sau pată, totuși, ar fi *μολύνω*, *μιαίνω* sau *κηλιδόω*. Cuvântul folosit aici, *λοιμενομένη*, vine de la *λοιμόη* sau *λοίμη*, care înseamnă o *plague* sau *pestilence*⁴¹. De aceea „ή άμαρτία ή πάντα λοιμενομένη” ar însemna „păcatul care aduce ciurma (sau care a devenit ciurma bubonică) asupra tuturor lucrurilor”, și nicidecum „ceea ce murdărește toate lucrurile”⁴². Totuși, Augustin, alege *contaminavit*, fie pentru că acela a fost termenul folosit în traducerea care o avea în față fie pentru că credea cu adevărat că acela era înțelesul pe care Ioan vroia să îl transmită. Totuși el știa ceva greacă, deci este posibil ca alegerea termenului potrivit pentru traducere să îi aparțină, destinat pentru a se potrivi teologiei lui despre propagarea „păcatului originar”.

Cel mai interesant lucru la capitolul 27 din *Contra Julianum* al Fericitului Augustin este acela că el citează extensiv din Omilia 10 la Romani al Sfântului Ioan Gură de Aur. Ceea ce indică că el avea întreaga omilie în față lui. Cu toate acestea el omite pasaje importante unde Hrisostom pune direct întrebarea propagării păcatului lui Adam și moștenirea din vina lui de către posteritate. Pasajele la care ne referim sunt două.

Primul este: „Dar ce vrea să însemne când zice: „în măsura în care toți au păcătuit?” După ce Adam a căzut în păcat, chiar și cei care nu au mâncat din pom au devenit muritori din cauza lui”⁴³. Aici Hrisostom afirmă explicit că îl înțelege pe Sfântul Pavel, care folosește expresia „’Εφ’ ό πάντες ήμαρτον”, care înseamnă că „toți devin muritori” din cauza căderii în păcat a lui Adam. Hrisostom înțelege corect ’Εφ’ ό care înseamnă „în care” și nu „în cine” (*in quo*), care traducerea în latină a vulgatei o implică⁴⁴. Augustin nu ia în considerare acest text și această explicație.

³⁹ Gerald Bonner, *art. cit.*, col. 82.

⁴⁰ Augustin, *Contra Julianum*, P.L. tomul 44, 10, I, col. 659

⁴¹ H. G. Liddell, & R. Scott, *An Intermediate Greek-English Lexicon*, Oxford, 1986, p. 477.

⁴² Gerald Bonner, *art. cit.*, col. 83.

⁴³ Ioan Hrisostom, *Omilia 10*, I,2 *La Romani*, col. 474.

⁴⁴ Joseph Freundorfer, *Erbsunde und Erbtod Apostel Paulus: Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung über Romerbrief 5, 12-21*, Munster, 1927, pp. 132-134.

Al doilea pasaj apare într-un târziu, unde Hrisostom pune întrebarea că „Pavel zice că prin neascultarea unuia, mulți au devenit păcătoși”⁴⁵. El punctează spre două posibile interpretări. Primul care nu pare improbabil, care din cauza păcatului lui Adam și schimbarea lui într-o stare muritoare, toți care descend din el sunt sau ar putea fi muritori. El explică că Sfântul Pavel ne dă ample dovezi că acest lucru ar fi posibil⁴⁶. A doua posibilă interpretare pe care Hrisostom o vede coincide cu poziția lui Augustin: din cauza neascultării lui Adam altcineva ar deveni păcătos; ceea ce ar însemna că o altă persoană ar putea să îndure păcatul sau vina încălcării cuvântului de către Adam. Hrisostom găsește această noțiune ca ilogică și nedreaptă, din moment ce această altă persoană nu a devenit păcătoasă din propria voință și acțiune, pentru aceea o și respinge⁴⁷.

Întrebările care se pun aici sunt: a citit Augustin aceste două pasaje, sau nu le-a citit? Și dacă le-a citit, de ce le-a ignorat?

Discuții și concluzii

Investigația de mai sus demonstrează că Sfântul Ioan Hrisostomul a văzut încălcarea cuvântului lui Adam ca și cauză a condiției noastre actuale, iar căderea naturii umane a fost legată de slăbiciune, rușine, frică, suferință și multe defecte naturale, dar deasupra tuturor se află moartea. După Hrisostom, am fost condamnați la această condiție din cauza încălcării lui Adam, dar noi nu suntem direct responsabili de acest păcat. Chiar dacă această condamnare a fost dată de Dumnezeu, nu ca și pedeapsă ci poate din milă, în previziunea și pronia Lui, în dorința de a ne salva pe noi de a păcătui pentru totdeauna și pentru a ne aduce înapoi în dragoste și în sfințenie. Nu numai că nu am pierdut nimic din asta, zice Hrisostom, ci chiar am câștigat: această condiție a devenit pentru noi pregătitoare pentru virtuți, pentru ca noi să fim capabili de a primi viitoarele daruri ale Domnului. Hrisostom, așadar, respinge ideea că noi suntem responsabili și că suntem pedepsiți pentru păcatul lui Adam și scoate în evidență că noi suntem responsabili și vom fi pedepsiți pentru păcatele care le comitem din propria noastră voință.

Cu privire la botez, Hrisostom este de acord cu botezul la copii pentru că, deși copiii nu au nici un păcat, ei vor primi prin sacramentul sfințirii, iertare, moștenire, înfrățire cu Hristos; ei vor deveni membri ai trupului lui Hristos și vor fi lăcașe ale Sfântului Duh. El nu spune nimic despre iertarea păcatului lui Adam,

⁴⁵ Ioan Hrisostom, *Omilia 10*, I,2 *La Romani*, col. 477.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

pe care un copil s-ar putea să îl îndure. De fapt, nicăieri în textele pe care îl examinăm, incluzându-le pe cele citate sau menționate de Agustin, nu am găsit nici o indicație în gândirea lui Hrisostom despre noțiunea de răspândire a primului păcat prin actul de procreare.

Este clar că Augustin a citit aceleași texte, dar a ignorat complet pasajele care explică clar poziția lui Hrisostom cu privire la această problemă, probabil pentru că era deja convins de corectitudinea propriei sale convingeri. În plus, prima lui îngrijorare a fost să îl combată pe Iulian decât să prezinte adevărata opinie a Sfântului Ioan Gură de Aur. Este chiar posibil ca el să fi crezut că protejează memoria Sfântului Ioan de la o posibilă asociere cu o erezie pelagiană. În acest sens, totuși, el a stabilit în Apus o învățătură despre „păcatul strămoșesc” nu complet în conformitate cu tradiția patristică răsăriteană, învățătură care avea să se impună cu multe efecte diferite în înțelegeri de durată asupra Bisericii Apusene, de vreme ce a fost acceptată de teologii Bisericii Catolice și a celei Protestante. După cum Profesorul Bonner arată, punctul de vedere al Sfântului Augustin este greșit: *„Nu este clar cu ce drept umanitatea poate împărți vina lui Adam când acesta a existat doar el în momentul căderii. Este, de asemenea, dificil de înțeles de ce copiii botezați moștenesc un păcat de care părinții lor au fost absolviți. În cele din urmă, acesta a fost susținut de către Papa Zosimus în condamnarea pelagienilor în lucrarea sa „Tractoria”, dar care nu a constituit o revocare sau înlocuire la canoanele de la Cartagina din anul 418, care reprezintă explicit doctrina eronată a lui Augustin în forma ei cea mai clară”*⁴⁸.

Dorim să facem un pas și mai înainte și să facem trimitere către o cercetare teologică modernă care își are rădăcinile în doctrina Fericitului Augustin cu privire la păcatul strămoșesc: recente doctrine ale „Îmaculatei Concepții” a Bisericii Catolice, care și ea este una nefondată biblic și patristic, ceea ce ne determină să invităm pe cercetătorii serioși ai scrierilor sacre, biblice și patristice, să se aplece cu mai multă rigurozitate asupra lor spre a îndrepta greșelile, inerente oricărui om, pasibil de păcat, spre evidențierea exactă a doctrinei Bisericii celui una și adevărate a lui Iisus Hristos.

În traducere românească de
Masterand Năsui-Cheșei Călina⁴⁹

⁴⁸ Gerald Bonner, *art. cit.*, col. 83.

⁴⁹ Sub coordonarea și verificarea Pr. Conf. univ. dr. Adrian Gh. PAUL, care a și dat avizul pentru publicare.

VIII. RECENZII

„Nemitarnice”

Theodor Damian, Editura Dionis, 2005, 133 p.

Poezia lui Theodor Damian ne surprinde, ne provoacă, ne pune față în față cu realități nu totdeauna comode, într-un cuvânt, poemele sale ne conduc la o sinceritate față de sine și față de marele Univers. Nu întâmplător, volumul „Nemitarnice”, de fapt o antologie de o sută unu poeme, se constituie ca un manifest adresat fiecărui potențial cititor de a cântări în cumpăna dreaptă a rațiunii valorile fundamentale ale existenței și mai ales, ale rostului de a aparține bogatului spațiu spiritual românesc. Tocmai de aceea, Theodor Damian reușește prin acest volum de versuri să expună concepte care surprind esența românismului aflat la confluența spiritului dacic, al celui latin și peste toate acestea, al celui creștin. Din această îngemănare de curente spirituale rezultă forța unei exprimări poetice pline de sensibilitate, de sens, de durabilitate și mai ales, de vitalitate.

Theodor Damian, scriitor român din SUA, este autorul volumelor *Introducere în istoria creștinismului. Primul mileniu* (2008), *Filosofie și literatură: O hermeneutică a provocării metafizice* (2008), *Pasiunea textului* (2003), *Semnul Isar* (2006), *Nemitarnice* (2005), etc. Theodor Damian este teolog, eseist de factură creștin-ortodoxă, important promotor cultural, editor al revistei „Lumină Lină” din New York.

Asemenea unui teatru în patru acte, volumul „Nemitarnice” ne oferă patru trepte în ascensiunea către înțelesul etern al poeziei. Astfel, pentru început, privim „*Prin ochiul mării*”, după aceea identificăm un „*Armagedon cu un alt nume*”, mai departe înțelegem metafora „*Căutătorilor de lut*”, pentru ca în final, să avem parte de „*Zborul ancestral*”. Patru trepte în devenire, de fapt patru trepte ale cunoașterii și tot atâtea etape în înțelegerea lirismului profund al lui Theodor Damian.

*„Marea se apleacă pe fereastră/ eram în spatele ei/ și număram apele/
apele și culorile/ zvâcnetul și culorile/ curajul nerușinat/ revărsarea cu gust și
rafinament/ când totul e pe potrivă/ ca torsul pisicii pe cuptorul de lut/ iarna la*

țară// O, ochiul mării de cucuvea/ noroc că nu face asta/ în fiecare zi/ că pe mulți i-ar trage în ea.” („Ochiul mării”)

Sensul poetic nu se descifrează totdeauna ușor, este nevoie de o anumită putere de pătrundere ce se dezvoltă atunci când iei contact cu scrierile lui Theodor Damian, fiindcă în fiecare vers este încifrată o experiență, un gând, o trăire, ceva care a făcut parte din viața sa și pe care îl dăruiește mai departe, celor ce vor să citească, să asculte și să înțeleagă.

„Peste marile poeme ale țării/ au trecut uragane migratoare/ și le-au smuls penele colorate/ le-au inversat metaforele/ le-au stricat sensul.” („Poemele țării”)

Dar efortul este răsplătit pe deplin prin nenumărate înțelegeri ce te conduc mai departe, într-un univers complex și totuși simplu, axat pe principii care se întretaie, se însumează, pentru ca ulterior să se despartă, revenind de fiecare dată mereu altele, cu înțelegeri noi și cu spontaneitatea unei exprimări ce-și află mereu cuvinte potrivite pentru experiențe tot mai profunde, ce se cer a fi comunicate.

„Nu stiu de cine și de unde/ misterul vieții se pătrunde/ nu știu de unde și de ce/ a apărut deoarece/ nu știu de când și până când mă arde ochiul tău plăpând/ nu știu de când, de ce și cum/ mă înghite praful de pe drum/ nu știu de ce și de la cine/ atâta moarte e în mine.” („Nu știu”)

O sursă de inspirație deosebit de valoroasă pentru poezia lui Theodor Damian o reprezintă viziunea teologică creștină care sub o formă sau alta revine prin diferite teme sau simboluri, oferind o consistență și o profunzime ce depășesc exprimarea laică. Astfel, continuând tradiția unor poeți de factură religioasă în genul lui Vasile Voiculescu sau într-o anumită măsură, Lucian Blaga, Theodor Damian împletește în experiența concretă a zilelor noastre, elemente de teologie, precum și relația lor cu arhetipuri mitice, general umane sau specifice spațiului daco-roman.

În acest sens, putem vedea influența unui anumit gen profetic, în poezia „Cel care vine”: *„Jordanul s-a tulburat/ spre vărsare/ iarăși s-a aruncat cineva/ în apele sale/ iarăși un Ioan Botezătorul/ și-a făcut apariția/ în pustiul lumii.// E lung drumul până la Iordan/ îți trebuie ani să-l străbați/ ai timp ca să ierți tuturor toate/ și să înveți să te rogi pentru frați// E lung drumul și greu/ până să descoperi izvorul/ apelor sfințite în tine/ și să-L recunoști/ pe Cel care vine.”*

Astfel, volumul „Nemitarnice” ne poartă prin multiplele exprimări artistice originale și sensibile ale lui Theodor Damian, oferindu-ne ocazia să cunoaștem și să ne cunoaștem, să explorăm fațetele nebănuite ale unei realități uneori, contradictorii, alteori, raționale, dar întotdeauna sublime și senzaționale, fiindcă în cele din urmă, viața este un dar extraordinar, irepetabil, de care trebuie

să ne bucurăm cu toată ființa noastră. Poezia lui Theodor Damian este un imn al vieții ce învinge, care deși aparent se oprește, totuși curge mai departe, din eternitate în eternitate.

Octavian Curpaș
Arizona, SUA

**LISTA AUTORILOR /
AUTORES**
(alphabetic)

1. **BENEDICT AL XVI –LEA**, este actualul papă al Bisericii Catolice, ales la 19 aprilie 2005 în urma Conclavului din 2005, ca succesor al papei Ioan Paul al II-lea. Este episcop al Romei și suveran pontif al Vaticanului.
2. **BORCA, EUSEBIU**, *asistent universitar* în cadrul Catedrei de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere din cadrul Universității de Nord din Baia Mare, doctorand al Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu, începând din anul 2006; domiciliat în Baia Mare, B-dul Unirii, 12A/12, Romania; **Recent publication:** *Origen's preoccupation with the Holy Scripture*, Nr. 1/ 2009, pp. 47-68; E-mail: beusebiu@yahoo.com (Vezi detalii pe <http://tas.ubm.ro>).
3. **BUDEA, MARIUS**, *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 din Baia Mare, anul II (2009-2010). **Recent publication:** *Chromatius de Aquileea, Predici*, Nr. 1/2010, pp. 265-289. Studiul de față reprezintă traducerea literară din colecția „*Patrologiae Latinae*” (P.L.) a scrierilor aceluiași Chromatius de Aquileea (serie de trei predici).
4. **CURPAȘ OCTAVIAN**, născut în anul 1972 în Oradea. Inițial reporter apoi redactor la cotidianul "*Jurnalul de Dimineață*"- din Oradea, departamentul Economic. A făcut studii în jurnalism, asistență legală și business. Actualmente rezident în SUA de 13 ani. De asemenea, scrie la multe publicații din America de Nord și din România. Este colaborator permanent la publicațiile "*Gândacul de Colorado*" și "*Phoenix Magazine*" din Statele Unite.

5. **DAMIAN, THEODOR**, (n.1952) este absolvent al Institutului Teologic București (1975) și doctor în Teologie (la Fordham University, New York, 1993; și la Universitatea București, 1999). Se stabilește în 1988 în Statele Unite, unde a fondat Institutul Român de Teologie și Spiritualitate Ortodoxă și de asemenea o revistă bilingvă, română/engleză: *Lumină lină*: revistă de spiritualitate și cultură românească – Gracious Light: Review of Romanian Spirituality and Culture. Este autorul a numeroase lucrări teologice. Poet, teolog, eseist de factură creștin-ortodoxă; important promotor cultural. Dintre volumele publicate amintim *Liturgia cuvântului*, (ed. biligvă) Oregon, S.U.A., 1989; *Lumina cuvântului*, Ed. Libra, 1995; *Roua cărților - O hermeneutică teologică în context literar*, Ed. Danubius, 1998.
6. **GOMBOȘ, STELIAN**, *doctorand* al Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, consilier în cadrul Secretariatului de Stat pentru Culte și Patrimoniu Național; domiciliat în Oradea, str. Târnavelor,.nr. 6, Bl. 2/4, Ap. 1, Jud. Bihor, România. **Recent publication**: *Despre relația dintre rațiune și credință în teologia Sfântului Vasile cel Mare*, nr. 2/2009, pp. 97-108; E-mail: steliangombos@hotmail.com
7. **IVAN, AURELIAN GINEL**, *doctorand* al Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” - Sibiu, catedra Vechiul Testament, sub îndrumarea pr. prof. dr. univ. Dumitru Abrudan, domiciliat în București, sector 6, str. Intr. Craiovei, nr. 8B, România; **Recent publication**: *Creația. Unitatea și valoarea ei în lumina Revelației biblice*, Nr. 1/2010, pp. 57-93; E-mail: ginelaurelian@yahoo.com
8. **MARIAN, VALERIAN**, *asistent universitar* în cadrul Catedrei de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere a Universității de Nord din Baia Mare, doctor în Teologie din 2009; domiciliat în Seini, Str. Băii, Nr. 200, Jud. Maramureș, România; **Recent publication**: *Accente ale activității omiletice a clerului din Moldova și Muntenia în sprijinul realizării Unirii Principatelor Române*, Nr. 1/2010, pp. 97-117, E-mail: marianvalerian@yahoo.com (Vezi detalii pe <http://tas.ubm.ro>).

9. **McGUCKIN, JOHN ANTHONY**, Father John Anthony McGuckin is a Stavrofor Priest of the Romanian Orthodox Church. He is the Nielsen Professor of Early Christian and Byzantine Church History at Union Theological Seminary, and Professor of Byzantine Christianity at New York's Columbia University. Professor McGuckin has published more than twenty books on religious and historical themes and is considered one of the most articulate spokespersons of the early Christian and Eastern Orthodox tradition writing in English today.
10. **NĂSUI-CHEȘEI CĂLINA**, *studentă* 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 din Baia Mare, anul II (2009-2010). Actualul material didactic reprezintă traducerea literară a studiului Pr. Prof. dr. Panayiotis Papageorgiou, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Atena, Grecia, intitulat *Chrisostom and Augustine on the Sin of Adam and its Consequences*, publicat în Revista "Saint Vladimir's Theological Quarterly", nr. 4/1995, pp. 361-378.
11. **NECHITA, MARIUS**, *lector universitar* la Catedra de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere, din cadrul Universității de Nord din Baia Mare, doctor în Asistență Socială din 2006; domiciliat în Baia Mare, Str. Bogdan Vodă, nr. 2, jud. Maramureș, Romania; **Recent publication:** *Variabilitatea persoanelor de vârstă a treia*, Nr. 2/2009, pp. 187-200; E-mail: pr_nechita@yahoo.com (Vezi detalii pe <http://tas.ubm.ro>).
12. **PAUL, GH. ADRIAN**, *conferențiar universitar* la Catedra de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere din cadrul Universității de Nord din Baia Mare, doctor în teologie din 2004; domiciliat în Baia Mare, Str. Bucovinei, nr 10/13, România; **Recent publication:** *Elemente doctrinare de natură soteriologică în Teologia Sfântului Irineu de Lyon*, Nr. 1/2010, pp. 121-167; E-mail: pr.adrianpaul@gmail.com (Vezi detalii pe <http://tas.ubm.ro>).
13. **PAUL AL II-LEA**, a fost papă al Bisericii Catolice, episcop al Romei

și suveran pontif al Vaticanului în perioada 1978- 2005. **Recent publication:** *Familiaris Consortium*, Nr. 1/2010, pp. 171-214.

14. **TOHĂȚAN, ȘT. IOAN**, *lector universitar* la Catedra de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere din cadrul Universității de Nord din Baia Mare, doctor în filologie din 2010; domiciliat în Baia Mare, Str. Horia, nr. 38, jud. Maramureș, România; **Recent publication:** *Modalități de prevenire și combatere a violenței în familie*, Nr. 2/2009, pp. 205-219, E-mail: ioantohatan@yahoo.com (Vezi detalii pe <http://tas.ubm.ro>).