

TEOLOGIA

anul XIV, nr. 1, 2010

Revista Teologia publică studii, traduceri din Sfintii Părinti, note, comentarii, si recenzii.

NOTĂ CĂTRE AUTORI

Autorii sunt rugati să trimită materialele ce se încadrează în rubricile revistei dactilografiate la două rânduri. Responsabilitatea asupra conținutului acestora revine în exclusivitate autorilor. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

TEOLOGIA

Orice corespondență se va adresa:

FACULTATEA DE TEOLOGIE

310096 ARAD

Strada Academiei Teologice Nr. 9

Tel/Fax: 0040-257-285855

TEOLOGIA

Totute correspondance sera envoyee
a l'adresse:

FACULTATEA DE TEOLOGIE

310096 ARAD

Strada Academiei Teologice Nr. 9

Tel/Fax: 0040-257-285855

**Editura Universității
„Aurel Vlaicu”
A R A D**

UNIVERSITATEA „AUREL VLAICU” ARAD
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

TEOLOGIA

ANUL XIV, NR. 1, ianuarie- aprilie 2010
ARAD

COLEGIUL DE REDACTIE

PRESEDINTE DE ONOARE:

I.P.S. dr. TIMOTEI SEVICIU, Arhiepiscopul Aradului

PRESEDINTE DE REDACTIE:

Pr. prof. dr. IOAN TULCAN, Decanul Facultății de Teologie

MEMBRI:

Pr. prof. dr. acad. DUMITRU POPESCU (Universitatea din Bucuresti); Pr. prof. dr. STEFAN BUCHIU; Prof. dr. ELENI HRISTINAKIS, Universitatea din Atena (Grecia); Prof. dr. DIMITRIOS TSELENGIDIS, Universitatea din Tesalonic (Grecia); Prof. dr. ARISTOTLE PAPANIKOLAOU, Lincoln Theology Center of Fordham University (U.S.A.); Prof. dr. FADI GEORGI, Universitatea din Balamand (Liban); Prof. dr. PYOTR MIHAILOV, St. Tihon's Humanitarian University of Moscow (Rusia); Pr. prof. dr. STANISLAW RABIEJ, Universitatea din Opole (Polonia); Prof. dr. MICHEL STAVROU, Institute Saint Serge, Paris (Franta); Pr. prof. dr. ZYFRIED GLAESER, Universitatea din Opole (Polonia); Pr. prof. dr. CONSTANTIN RUS; Conf. dr. CRISTINEL IOJA; Pr. lect. dr. ADRIAN MURG; Pr. lect. drd. FILIP ALBU; Pr. lect. dr. LUCIAN FARCASIU.

SECRETAR DE REDACTIE:

Diac. lect. dr. CAIUS CUTARU

Culegere text, corectură, traducere în limba engleză a rezumatelor:

Prof. ANCA POPESCU

Tehnoredactare:

CĂLIN CHENDEA

Preturi străinătate:

Uniunea Europeană: 1 abonament (4 exemplare) = 24 •; 1 exemplar = 6 •

Alte țări: 1 abonament (4 exemplare) = 40 •; 1 exemplar = 10 •

CUPRINS

EDITORIAL

Teologia ortodoxă si modernitatea 9

STUDII SI ARTICOLE

Andreas Heiser

Johannes Chrysostomus und das Nicaeno-Constantinopolitanum 11

Petre Semen

Revelarea lui Dumnezeu în lume prin cuvânt 28

Stefan Iloaic

Responsabilitatea morală în Sfânta Scriptură: asumare si mărturisire 37

Daniel Munteanu

Karl Rahners Theologie der Leiblichkeit. Die Apotheose der Materie 57

Constantin Rus

Izvoarele canonice ale Sfântului Vasile cel Mare 75

Vasile Cristescu

**Clarificarea destinatiei adversarilor combătuti de Sfântul Marcu
Ascetul în opera sa dogmatică Adversus Nestorianos 89**

Vasile Vlad

**Sfântul Ioan Gură de Aur, Tâlcuirea la Tatăl nostru în «Omilie
asupra necesității îndreptării (rânduiri) vietii după Dumnezeu» 105**

Teodor Baba

**Familia în planul existentei divino-umane, în istoria biblică,
în Biserică si în societate 117**

Adrian Murg

**Botezul în Sfânta Evanghelie după Matei. Repere exegetice
si teologice 143**

Lucian Farcasiu

**Omul - „ființă liturgică” sau despre necesitatea recursului culturii la
valorile vietii crestine. Sinergismul cultural-liturgic si liturgic-
cultural 160**

Caius Cutaru	
Critica eliadiană la adresa unei teologii crestine desacralizante.....	170
Marius-Mihai Ilca	
Teologia iubirii ca oglindire a vietii Bisericii	
în primele veacuri crestine	186
Florin Koller	
Arborele genetic si tămăduirea sa în Hristos.....	199
 RECENZII	
- Charles Wackenheim, <i>Une Église au peril de ses lois</i> , Novalis, Ottawa, 2007, 204 p. (Constantin Rus)	215
- Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, <i>Patrologie</i> , Editura Basilica a Patriarhiei Române, Bucuresti (Nicu Breda). ..	220
- Conf. Dr. Cristinel Ioja, <i>HOMO ECONOMICUS Iesus Hristos,</i> <i>sensul creatiei si insuficientele purului biologism,</i> Editura Marineasa, 2010, Timisoara, 335p. (Paul Krizner)	224
 CONDITII DE REDACTARE	229
 WRITING REQUIREMENTS	232

CONTENTS

EDITORIAL

STUDIES

Andreas Heiser

John Chrysostom and the Nicaeno-Constantinopolitan Council

Petre Semen

God's Revelation through the Word

Stefan Iloaie

Moral Responsibility in The Holy Scriptures: assumption and testimony

Daniel Munteanu

Karl Rahners Theologie der Leiblichkeit. Die Apotheose der Materie

Constantin Rus

The Canonical Sources of St Basil the Great

Vasile Cristescu

Solving St Marcus the Ascet's problem with his opponents in his Dogmatic work *Adversus Nestorianos*

Vasile Vlad

St. John Chrysostom, Explaining The Lord's Prayer in «Homily about the Necessity of Arranging One's Life according to God»

Teodor Baba

The Family Seen in the Divine-Human Dimension, in the Biblical History, in Church and in Society

Adrian Murg

The Baptism in the Holy Gospel according to Matthew. Exegetical and theological considerations

Lucian Farcasiu

Man - "Liturgical Being" or about the Necessity of the Appeal of Culture to the Christian Values of Life. Cultural- Liturgical and Liturgical-Cultural Synergy

Caius Cutaru

Eliade's Criticism regarding a Desacralized Christian Theology

Marius-Mihai Ilca

The Theology of Love as Mirror of the Life of the Church of the First Christian Centuries

Florin Koller

The Genetic Tree and Its Healing in Christ

**THE CRONICLE OF THE FACULTY OF ORTODOX THEOLOGY
FROM ARAD IN 2009**

BOOK REVIEWS

Charles Wackenheim, *Une Église au peril de ses lois*, Novalis, Ottawa, 2007, 204 p. (Constantin Rus)

Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Patrologie*, vol. I, Editura Basilica a Patriarhiei Române, Bucuresti, 2009, 383 p., vol. II, Editura Basilica a Patriarhiei Române, Bucuresti, 2009, 408 p., vol. III, Editura Basilica a Patriarhiei Române, Bucuresti, 2010, 518. p. (Nicu Breda)

Conf. Dr. Cristinel Ioja, *HOMO ECONOMICUS Iesus Hristos, sensul creatiei si insuficientele purului biologism*, Editura Marineasa, 2010, Timisoara, 335 p. (Paul Krizner)

WRITING REQUIREMENTS

AUTHORS

Teologia ortodoxă si modernitatea

Asocierea celor două realități „teologia ortodoxă” si „modernitatea” ar putea părea unora ca nepotrivită sau exagerată, întrucât Ortodoxia este ceva care este mai presus de tot ceea ce reprezintă etapizarea devenirii culturale, sociale sau istorice a societății sau a umanității în general. Si, totusi, teologia, ca si Biserica, desi sunt purtate de un Duh si de un etos care nu-si au izvorul sau cauza în lumea aceasta, ele sunt pentru lumea aceasta, iar, pentru a putea să se manifeste, să lucreze si să rodească în această lume, ele nu pot face abstractie de istorie, înțeleasă ca scenă a derulării actiunilor omenesti, la modul personal si comunitar, de cultura si mentalitatea vremii în care se manifestă acestea, precum si de nevoile si aspiratiile lumii pe care atât Biserica lui Hristos, cât si teologia ei trebuie să le satisfacă, să vină cu răspunsuri credibile, responsabile si pătrunse de duhul Evangheliei lui Iisus Hristos.

În veacul al XX-lea au apărut schimbări importante în viata societății, zis moderne, sau după unii post-moderne. Dezvoltarea exceptională a stiintelor exacte si aplicate, precum si a celor umaniste oferă un câmp de reflectie nesfârșit pentru teologul ortodox. Pe de altă parte, dezvoltarea acestor stiinte a pus sau repus în discutie fundamentele morale ale actiunilor omenesti, ale institutiilor si ale societății moderne. Spre a exemplifica ne putem da seama ce a însemnat si încă mai înseamnă dezbaterile legate de conceptul de „drepturi ale omului” sau problemele puse de bioetică în ultimele două-trei decenii, spre a surprinde necesitatea si disponibilitatea Bisericii Ortodoxe sau a teologiei ortodoxe de a veni cu răspunsuri adecvate unor asemenea provocări.

Teologia ortodoxă trebuie să-si configureze prezenta si mesajul ei în contextul exploziei lumii informatice, a mijloacelor rapide si eficiente de comunicare între oameni, ceea ce-i oferă omului de astăzi o dimensiune universală, planetară. Prin aceasta, lumea a ajuns la o stare de transparentă evidentă în ce privesc mentalitățile si manifestările ei, fată

de care Bisericile n-au putut sau n-au stiut întotdeauna să se manifeste în mod adecvat. Adeseori, teologia însăși vine cu răspunsuri nepotrivite unei asemenea lumi, în sensul că răspunsurile sale se potrivesc mai bine unei lumi a trecutului, decât lumii actuale, în care sunt prezente atât Biserica, cât și teologia. Această remarcă este valabilă pentru toate Bisericile și teologiile acestora, dar, acum am dori să ne referim doar la Biserica și teologia ortodoxă. Aceasta din urmă trebuie să vină, în contextul acestui tip de societate în care trăim, nu cu răspunsuri care să se potrivească unei alte lumi, ci lumii acesteia, care a evoluat în acest sens, fără voia Bisericii și, de multe ori, fără vreo legătură cu ea. Cunoaștem din Evanghelie că Biserica nu este din lumea aceasta, dar ea este pentru lumea aceasta. Deci și teologia Bisericii trebuie să se adreseze lumii acesteia așa cum este ea, și, nu unei lumi cum am dori noi să fie. Acestei lumi teologia ortodoxă trebuie să-i explice diferența importantă dintre persoană și individ, legătura dintre persoană și comuniune, căci persoana se împlineste numai în comuniunea cu celălalt și, în mod deplin, în comuniunea de viață și de iubire cu Preasfânta Treime. Societatea, la rândul ei, trebuie să fie compusă din persoane responsabile și nu din indivizi care se înțeleg autosuficienti și autonomi în toate manifestările lor. Persoana, în viziune creștină ortodoxă este deschisă spre celălalt, este transparentă în iubirea ei, pe temeiul comunicării și comuniunii în duhul iubirii lui Hristos.

De asemenea, trebuie creat un spațiu mai clar și mai larg de comunicare și dialog între teologi și reprezentanții celorlalte științe, pentru ca multe din neînțelegerile reciproce să poată fi depășite. Acest spațiu de comunicare trebuie să se concretizeze într-un dialog mai viu cu științele și cu formele culturale secularizate de astăzi. Acesta este un demers dificil, greoi, dar absolut necesar, spre a se putea evidentia și în acest mod că valorile Ortodoxiei reprezintă, de fapt, pentru lume sau pentru societatea modernă de astăzi „sarea pământului” și „lumina lumii”.

Pr. Ioan Tulcan

Andreas Heiser

Johannes Chrysostomus und das Nicaeno-Constantinopolitanum

Abstract

The study tries to identify the origin and the development of the Nicaeo-Constantinople Creed, considered as one of the most debated problem in the Patristic Theology. A special aspect of the research is the receiving of the Nicaeo-Constantinople Symbol by St. John Chrysostom who had a strong connection with the Second Ecumenical Council in Constantinople, in 381. The author pays a special attention to the expressions and formulas characteristic for the Niceo-Constantinople Symbol. He also tries to discover a certain similarity between the reception of the Creed by St. John Chrysostom and Theodor of Mopsuestia.

Keywords

Saint John Chrysostom, The Nicaeo-Constantinople Symbol, Patristic Theology

Zu den „meistdiskutierten Fragen der Patristik“¹ gehört die Herkunft und Entstehung des Nicaeno-Constantinopolitanums. Von der Synode des Jahres 381 in Konstantinopel sind keine Akten erhalten, aus denen die Bekanntgabe dieses Bekenntnisses zu ersehen wäre². Erst mit den Akten des Konzils von Calcedon im Jahr 451 tritt das Bekenntnis ans Licht. Die Aufgabe der Forschung ist nach wie vor, nach mittelbaren Zeugen für das Nicaeno-Constantinopolitanum nach dessen mutmaßlicher Promulgation im Jahr 381 zu suchen. Der emeritierte Kieler Kirchenhistoriker Reinhart Staats spitzte die Frage zu:

¹ V. DRECOLL, *Wie nizänisch ist das Nicaeno-Constantinopolitanum?* Zur Diskussion der Herkunft von NC durch Staats, Abramowski, Ritter und Hauschild, ZKG 107, 1996, (1-18) 1.

² Auch die auf das Konzil bezogenen Quellen enthalten keine Andeutung des Bekenntnisses; Sokr., *h.e.* V 8,7-10 (GCS Sokrates, HANSEN); Soz., *h.e.* 7,7,4 (FC 73/3, 852,7-13 HANSEN).

„Wo gibt es klare Quellen, die uns den gottesdienstlichen und konfessionell bindenden Stellenwert des NC in den siebzig Jahren nach 381 und bis zum Vorabend des Vierten Ökumenischen Konzils zu Chalkedon bezeugen?“³

In die erste Phase der siebzig Jahre Stille um das Nicaeno-Constantinopolitanum fällt das Wirken des antiochenischen Priesters (386-398) und späteren Bischofs von Konstantinopel (seit 398-407) Johannes Chrysostomus. Er ist über die Beziehung zu vier Personen auch mit dem Konzil des Jahres 381 verbunden. Mit Diodor, dem späteren Bischof von Tarsus, lebte Chrysostomus von 367-372 in einer asketischen Lebensgemeinschaft⁴. Diodor förderte die Wahl des Nectarius während des Konzils 381 zum Bischof von Konstantinopel⁵. Neben Diodor war Meletius von Antiochien für Chrysostomus wegweisend⁶. Meletius fungierte als Präsident des Konzils und leitete die Verhandlungen der ersten Wochen. Die Bearbeitung des im vollen Wortlaut verlorenen Konzilstextes⁷ gehen auf ihn zurück. Meletius saß auch der Synode von Antiochien im September

³ R. STAATS, Glaubensbekenntnis, 186; Staats war es auch, der nach Caspari die Suche nach Hinweisen auf Johannes Chrysostomus lenkte. Er fand einige Hinweise aus dem Kontext des Asketentums (Nilus, Credo des Hypatius, den konstantinopolitanischen Acoimeten [S. 186f.]) und führt „einige zarte Andeutungen bei Chrysostomus“ (S. 187) an.

⁴ Sokr., h.e. 6,3,6f. (GCS Sokrates 314,7-12 HANSEN) und Soz., h.e. 8,2,6 (FC 73/4, 956,1-6 HANSEN); zum asketischen Leben (Thdt., h.e. 2,24,6 [GCS 153,25-154,7 PARMONTIER/HANSEN]); „Dieser Treffliche erwählte sich aber das Leben des Nasiräats und der Niedrigkeit“ (Barhadbeschabba, h.e. 17,1 [R. ABRAMOWSKI, Untersuchungen zu Diodor von Tarsus, ZNW 30, 1931, (234-262), 234f.]); ferner R. LECONTE, L'Asceterium de Diodore, in: Melanges bibliques, FS A. Robert, TICP 4, Paris o.J. [1957], 531-536; zum Leben s. J.R. POUCHET, Les rapports de Basile avec Diodore, BLE 87, 1986, 243-272; die Lokalisierung des Asketeriums wird neuerdings nicht mehr außerhalb der Stadt gesehen (so noch QUASTEN 3, 397), sondern in enger Anbindung an die Gemeinden im Kontext des städtischen Lebens verortet (J.N.D. KELLY, Golden Mouth. The Story of John Chrysostom. Ascetic, Preacher, Bishop, London 1995, 18-20; M. ILLERT, Johannes Chrysostomus und das antiochenisch-syrische Mönchtum. Studien zu Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomus. Zürich 2000, 95-105).

⁵ Soz., h.e. 8,1,1-8 (FC 73/3, 854,18-858,10 HANSEN).

⁶ Eine Panegyrik auf Meletius unterrichtet uns über die Hochschätzung des Chrysostomus gegenüber diesem Mann (PG 50, 515-520); s. auch C. BAUR, Der heilige Chrysostomus und seine Zeit, 1. Band: Antiochien, München 1929, 115-122; R. STAATS, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen, Darmstadt 1999, 79-81; J.N.D. KELLY, Mouth (wie Anm. 4), 36-40.

⁷ Reste bei Thdt., h.e. V 9,(1-18) 9-13.

Johannes Chrysostomus und das Nicaeno-Constantinopolitanum

379 vor, in der möglicherweise die dogmatischen Entscheidungen vorformuliert wurden, die das Konzil 381 bestätigte⁸. Chrysostomus erhielt von Meletius, der seit 362 der jungnizänischen Theologie der Männer um Basilius nahestand, entscheidende Impulse. Chrysostomus selber war von 368-371 dessen Gehilfe, ab 371 Lektor in dessen Gemeinde, zu der er auch während einer asketischen Lebensphase (372-378) engen Kontakt pflegte⁹. Hier war er 378-381 Lektor, bis 386 Diakon und fortan Preister¹⁰. Neben Diodor und Meletius war es der spätere Bischof Flavian, der Chrysostomus prägte. Auch er gehört zu den Unterzeichnern des Konzils¹¹. Und nicht zuletzt folgte Chrysostomus ab 398 Nectarius auf dem Bischofssitz von Konstantinopel nach¹². Zusätzlich zu der persönlichen Prägung durch Konzilsväter wird Chrysostomus auch die Nähe zur Theologie des Bekenntnisses von 381 bescheinigt. Seine Lehre von der Gottheit und Homousie des heiligen Geistes ließ J.H. JUZEK wie selbstverständlich resümieren:

„Die äußere Richtschnur boten ihm (sc. Chrysostomus) wie in der Christologie die synodalen Bestimmungen des Konzils vom Jahre 381, dessen Schlüsse er im einzelnen vor dem Volke verteidigte.“¹³

1. Bislang diskutierte Rezeption

Im Rahmen der Suche nach Anhaltspunkten für die Rezeption des Nicaeno-Constantinopolitanums bei Chrysostomus, wurden bislang drei Stellen diskutiert.

⁸ R. STAATS, Glaubensbekenntnis (wie Anm. 6), 175-180.

S. dazu: Rez. A. HEISER zu J. TLOKA, Griechische Christen - Christliche Griechen. Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos, STAC 30, Tübingen 2005, ZAC 12, 2009, (590-593) 591-592.

¹⁰ R. CARTER, The Chronology of Saint John Chrysostom's Early Life, Tr. 18, 1962, 357-364.

¹¹ Die Unterschrift bestätigt die Teilnahme am Konzil: C.H. TURNER, Canons attributed to the Council of Constantinople, A D 381, together with the Names of the Bishops, from Patmos Mss PUB' POP, JThS 15, 1913, (161-178) 168.

¹² Zu Nectorius und seiner Wirksamkeit in Konstantinopel siehe C. TIERSCH, Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches, STAC 6, Tübingen 2002, 27-30. 111-430.

¹³ J.H. JUZEK, Die Lehre des hl. Johannes Chrysostomus über den hl. Geist, Der Katholik 11, 4. Folge 1913, (309-320) 319.

a) Die Passage der in Antiochien gehaltenen *hom. in 1Cor.* 40, 1.2¹⁴ zu *1Kor* 15, 29-34 kann lediglich zur Rekonstruktion des dritten Artikels des Antiochenischen Bekenntnisses von 379, das auch bei Johannes Cassian und in den Akten des Konzils von Ephesus überliefert ist dienen, wie J.P. CASPARI ausführlich vorgeführt hat¹⁵. Danach lauten die letzten drei Glieder „und an Vergebung von Sünden, und an Auferstehung Toter, und an ewiges Leben ἐὰν ἀέδ ἀϊαῖνὸεὐί ἀόἀόεί, ἐὰν ἀέδ ἰἀεῖνὸ ἀϊάόδἀόείμ, ἐὰν ἀέδ ἀεὺ ἰείῖ“. Mit diesen Formulierungen liegt Chrysostomus näher an dem von Theodor von Mopsuestia erhaltenen Symbol als an der Formulierung des Nicaeno-Constantinopolitanums.

b) Anders sieht C.P. CASPARI in der konstantinopolitanischen *hom. in Col.* 6,4 einen Beleg für die Kenntnis des Nicaeno-Constantinopolitanums¹⁶: Die Stelle, die im Kontext einer Erläuterung der Taufriten, insbesondere des Exorzismus steht, lautet:

„Eine ganz ähnliche Neuschaffung findet mit ihm (sc. mit dem Täufling in der Taufe) statt. Sobald er nämlich seinen Glauben an ein ewiges Leben bekennt, so bekennt er damit zugleich ein neues Geschöpf zu sein.“

Chrysostomus könne - so CASPARI - als Bischof von Konstantinopel unmöglich das Bekenntnis seiner Heimatstadt Antiochien vor Augen gehabt haben. Ob jedoch auf das Nicaeno-Constantinopolitanum angespielt sei, „das lässt sich nicht mit Gewissheit sagen“¹⁷. Dagegen spricht, daß das Schlußglied nur ἀέδ ἀεὺ ἰείῖ und nicht wie im Nicaeno-Constantinopolitanum ἐὰν ἀεὺ ἰείῖ ἰΰεῖῖοῖδ ἀεὺ ἰῖδ lautet, „doch könnte Chrysostomus frei zitiert haben“¹⁸.

c) Auch H.-J. VOGT geht davon aus, daß Chrysostomus in seiner Presbyterzeit in Antiochien wenigstens das Nicaenum, wenn nicht gar das Nicaeno-Constantinopolitanum verwandte. Ein offenbar vollständiges Glaubensbekenntnis, das in *catech.* 1 ausgelegt wird, ist jedoch weder das

¹⁴ 61, 348,9-25; 349, 18-30; FIELD 2, 379BC; 380BC.

¹⁵ Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, hg. und in Abhandlungen erläutert v. C.P. CASPARI, Christiana 1866, [73-99] 85-99.

¹⁶ „Ἰοαὶ ἀῦν ἰῖεῖῖαῖ ἀέδ ἀεῖῖ ἀβῖεῖῖ ἰῖεῖῖαῖ Ἰόΰῖαί ἐδβόεί. (62, 342,24f.; FIELD 5, 369F); C.P. CASPARI, Quellen, 94; dazu auch J. KUNZE, Das nicänisch-konstantinopolitanische Symbol, Leipzig 1898 = Aalen 1972, 32; zur Datierung s. P. ALLEN, Chrysostom and the Preaching of Homilies in Series: A New Approach to the Twelve Homilies *In epistulam ad Colossenses* (CPG 4433), OCP 60, 1994, 21-39.

¹⁷ C.P. CASPARI, Quellen (wie Anm. 15), 95 Anm. 51.

¹⁸ Ebd.

Nicaenum noch das Nicaeno-Constantinopolitanum, sondern wird von Vogt einem Meletius-Anhänger zugeschrieben, der die Katechese in der Zeit nach 362, aber vor 379 (eventuell 374) verfasst habe¹⁹.

2. Johannes Chrysostomus und das Bekenntnis von 381

Die mutmaßliche Spur des Nicaeno-Constantinopolitanums im Werk des Johannes Chrysostomus ist demnach sehr dünn. „Aber vielleicht“ - so vermutete Reinhart STAATS „gibt das riesige Werk des Chrysostomus noch mehr her.“²⁰ Diese Suche nach Spuren kann auf literarischer Ebene zunächst unabhängig von der Frage erfolgen, in welcher Beziehung das Nicaeno-Constantinopolitanum zum Konzil von 381 stand²¹. Zuerst möchte ich daher heute im Werk des Chrysostomus nach zusammenhängenden Bekenntnisformulierungen suchen, sodann nach einzelnen Formeln. Hinsichtlich der Methodik ist zu beachten, daß

¹⁹ Er kommt zu diesem Schluß, weil das nicaenische ἰἰἰἰἰἰἰἰ in dem Bekenntnis kombiniert ist mit „bekannt in seiner eigenen Hypostase“, und der Lehrer erklärt es mit „gleich in der Substanz mit dem Vater“. Das sei die Formel, die Basilius und die Gruppe um Meletius in den 360er Jahren favorisiert haben. In authentischen Texten des Chrysostomus finden sie sich nicht; H.-J. VOGT, *Das Glaubensbekenntnis des Johannes Chrysostomus? Versuch einer „Symbolstudie“ mit einem Exkurs zu Baruch 3,38 bei den Vätern*, ZAC 3, 1999, (64-86) 86. Auch S.J. VOICU, hält dies Taufkatechese für Pseudo-Chrysostomisch.

²⁰ R. STAATS, *Glaubensbekenntnis* (wie Anm. 6), 187; als Quellen liegen der Untersuchung die in *Clavis Patrum Graecorum*, Vol. 2: *Ab Athanasio ad Chrysostom. Cura et studio M. GEERARD*, CChr, Turnhout 1974, 491-672 und *DERS./J. NORET*, *Clavis Patrum Graecorum. Supplementum*, CChr, Turnhout 1998, 264-347 als echt anerkannten Schriften zu Grunde; die Ps.-Chrysostomischen Schriften sind bei J.A. DE ALDAMA, *Repertorium pseudochrysostomicum*, PIRHT 10, Paris 1965 verzeichnet; die Grenzen des *Corpus Chrysostomicum* sind mit CPG 4317-4472 nicht endgültig festgelegt; vgl. S.J. VOICU, *Pseudo-Giovanni Crisostomo: I confini del corpus*, JAC 39, 1996, 105-115.

²¹ A.M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des zweiten ökumenischen Konzils*, FKDG 15, Göttingen 1965: *Verhandlungsskizze für die Gespräche mit den Pneumatomachen*; R. STAATS, *Die römische Tradition im Symbol von 381 (NC) und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien 379*, VigChr 44, 1990, 209-221: *Mischung aus westlicher Tradition; Einfluß des Jerusalemer Taufbekenntnisses; Synode von 379; promulgiert bei der Taufe des Nectarius (bereits Kunze)*; L. ABRAMOWSKI, *Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun?*, ThPh 67, 1992, 481-514: *aus Rom stammende, in Antiochien aufgegriffene Bearbeitung von N*; W.-D. HAUSCHILD, *Art. Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis*, TRE 24, Berlin/New York 1994, 444-456: *Bearbeitung von N aus „Gemeindetradition“ heraus*; V. DRECOLL, *Nicaeno-Constantinopolitanum (wie Anm. 1)*, 18: *Im Jahr 381 findet unbestimmbare Bearbeitung von N statt, sie hat fortgewirkt bis 451.*

bei der Spurensuche solche Stellen ausfallen, die sich sowohl im Nicaeno-Constantinopolitanum als auch im Nicaenum finden²². Es scheiden weiter solche Textstellen aus, die auch in dem Bekenntnis Cyrills von Jerusalem (Hierosolymitanum)²³, dem Bekenntnis Theodors von Mopsuestia²⁴, aber auch in allen vier Antiochenischen Formeln²⁵ sowie dem Antiochenum²⁶ zu finden sind.

3. Die Suche nach einem vollständigen Bekenntnis

Außer Frage steht für die Zeit der Wirksamkeit des Chrysostomus der liturgische Einsatz eines Bekenntnisses zur Dreifaltigkeit im Rahmen der Taufe. Er selbst bietet aber an keiner Stelle den vollständigen Text eines Glaubensbekenntnisses²⁷. Der Grund dafür liegt wohl darin, daß in den Jahren seiner Katechese nicht ihm die Unterweisung über das Bekenntnis zukam, sondern dem Bischof. „Doch die Unterweisung über den Glauben will ich dem Lehrer überlassen“²⁸, äußert Chrysostomus in seiner antiochenischen Zeit. Daß es sich bei dem Lehrer um den Bischof handelt, ist weithin akzeptiert²⁹.

3.1. Bezüge auf zusammenhängende Bekenntnisformulierungen

Bei der Suche nach Bezügen auf zusammenhängende Bekenntnisformulierungen fallen vier Stellen auf:

a) Die Bekenntnisformulierung „wir glauben an ὁμοούσιον αἰὸν“ kommt bei Chrysostomus nur einmal mit der spezifischen Bedeutung des trinitarischen

²² Die Suche bezieht sich hier auf 19 Wörter, denn von den 99 Wörtern des Nicaenums finden sich - die Anathematismen nicht eingerechnet - 80 Wörter auch im Nicaeno-Constantinopolitanum; Zahlen nach V. DRECOLL, Nicaeno-Constantinopolitanum (wie Anm. 1), 8.

²³ V. DRECOLL, Nicaeno-Constantinopolitanum (wie Anm. 1), 10-12.

²⁴ Ebd. und jetzt bei S. GERBER, Theodor von Mopsuestia und das Nicänum. Studien zu den katechetischen Homilien, VigChr.S 51, Leiden u.a. 2000, 109f. (syr.); 114 (griech. Rückübersetzung).

²⁵ J.N.D. KELLY, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, übers. aus dem Englischen v. K. DOCKHORN unter Mitarbeit v. A.M. RITTER, Göttingen 1972, 262-270.

²⁶ J.N.D. Kelly, Glaubensbekenntnisse (wie Anm. 25), 183-185.

²⁷ Das Indiz dafür bietet *catech.* 3/2, 26 (FC 6/2, 84 KACZYNSKI): „Der Glaube an die Dreifaltigkeit schenkt den Nachlaß der Sünden, das Bekenntnis zur Dreifaltigkeit verleiht uns die Sohnschaft.“; vgl. auch den Hinweis auf das Bekenntnis in *catech.* 2/3, 3 [FC 6/2, 77 KACZYNSKI].

²⁸ *catech.* 2/3,4 (FC 6/2, 78 KACZYNSKI).

²⁹ SC 50, 93f. WENGER; T.M. FINN, The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom, SCA 15, Washington 1967, 110-112; SC 366, 61-63 PIEDAGNEL; G. KRETSCHMAR, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche, Leiturgia 5, Kassel 1970, 63.

Bekennens vor. In der antiochenischen Auslegung des Johannesevangeliums führt Chrysostomus im Ethikon von Homilie 17,4 vor, daß Christen in der Apologetik zentraler christlicher Glaubensinhalte zu schwach seien, weil sie sich zu sehr um irdische Dinge kümmerten. Dazu führt der Exeget zentrale Stücke des Bekenntnisses an:

„Wir glauben an Vater, Sohn und heiligen Geist. An die Auferstehung der Leiber, an das ewige Leben $\text{Ἐξομολογούμενοι τὸν Θεὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα καὶ τὴν ἐκστασίαν τῆς ἐκστάσεως}^{\text{30}}$.

Die dreigliedrige Struktur ist unspezifisch. Der Glaube an die „Auferstehung der Leiber“ und das „ewige Leben“ ist wieder näher am Bekenntnis Theodors von Mopsuestia als an den Formulierungen des Nicaeno-Constantinopolitanums.

b) Eine weitere Anlehnung an Bekenntnisformulierungen bietet die achte antiochenische

Homilie zum *2Kor* zu *2Kor* 4, 1-7, in der Chrysostomus die Macht Gottes darstellt, in der die Apostel überzeugend auftraten. Die Homilie enthält zudem auffällige Erläuterungen der Trinitätslehre³¹.

„Und dennoch, auch davon (sc. von der Auferstehung) überzeugten sie die, die nicht gesehen hatten. und nicht nur davon, daß er auferstand, sondern auch, daß er in den Himmel aufstieg, und kommt, zu richten Lebende und

Tote $\text{ὅτι καὶ ἡ ἀνάστασις τοῦ σώματος ἐστὶν ἐκστασία καὶ ἡ ἐκστασία ἐστὶν ἐκστασία}^{\text{32}}$

Spielerisch wird dabei bereits den Aposteln die Verkündigung der Glaubensartikel zugeschrieben. Freilich zitiert Chrysostomus kein ganzes Symbol und auch die einzelnen Formeln deuten nicht auf wörtliche Übernahme. Es fällt aber auf, daß hier zusammenhängend der Ablauf eines Bekenntnisses nacherzählt wird. Diesen Ablauf von *Auferstehung*, *Himmelfahrt*, *Wiederkunft zum Gericht* gibt das Nicaenum mit dem gleichen Wortbestand vor. Zusammen mit den trinitarischen Passagen der Auslegung spricht dieser Umstand für die Adaption des Nicaenums³³.

³⁰ *hom. in Jo.* 17,4 (59, 112,45-47).

³¹ *hom. in 2Cor.* 8,2 [61, 456,26-34; FIELD 3, 494E-495A], $\text{Ἰνὸν δὲ οὐ ἀδῶν ἕξαστον τὸ ὄντως}^{\text{32}}$ (8,3, [61, 457,18; FIELD 3, 495D).

³² *hom. in 2Cor.* 8,4 (61, 458,34-36; FIELD 3, 497A).

³³ Es fällt auf, daß das „Sitzen zur rechten Gottes“ wie im Nicaenum hier nicht erwähnt wird. Vom *Antiochenum*, soweit es uns aus der Überlieferung durch Johannes Cassian bekannt ist, weicht der Wortbestand zu sehr ab: ... *et tertia die resurrexit secundum scripturas, et ascendit in caelos, et iterum veniet iudicare vivos et mortuos* (nach J.N.D. KELLY, *Glaubensbekenntnisse*, 184). - Andererseits ist der Duktus so allgemein, daß nahezu

c) In der antiochenischen Homilie über den Streit des Petrus und Paulus nach *Gal 2*, 11-14 versucht Chrysostomus, die Einmütigkeit beider zu beweisen. Beide hätten die gleichen Glaubensartikel gelehrt.

„Denn die beiden (sc. Petrus und Paulus) verkündigten Juden und Heiden dasselbe: Zum Beispiel, daß Christus Gott ist, daß er gekreuzigt wurde und begraben wurde, und auferstand, und zur rechten Gottes ist, daß er kommen wird, zu richten Lebende und Tote (ὁὐὲ Ἐὰυτὸ ἰ ×ñεόουὐδ, ἰὸὲ ἀόδἀδὸñτὲç êáé ἀὸÜöç, êáé ἀΐΥὸδç, êáé ἀὸδὲΐ ἀΐ ἀἀίέα ὀϊὸΤ Ἰ ἀὸñἰλὸ, ὁὐὲ ἰΥἔἔáé ἔñβίáéΐ æΤίὸάὸ êáé ἰáêñἰὸð), und was es ähnliches gab, verkündigten Paulus und Petrus in gleicher Weise.“³⁴

Die schlichte Gottchristologie wird in keinem östlichen Bekenntnis des vierten Jahrhunderts ausgesagt. Anders als im Nicaenum wird das Leiden als „Kreuzigung“ wiedergegeben. Das Begrabenwerden hat eine Parallele im Bekenntnis Theodors und auch im Nicaenum, kann aber in dieser Form auch direkt auf *IKor 15*, 4 rekurrieren. Das „Sein zur Rechten des Vaters“ weicht gegenüber den Ausdrücken des Sitzens zur Rechten des Vaters im Jerusalemer Bekenntnis, bei Theodor und im Nicaeno-Constantinopolitanum ab. Das Kommen, um Lebende und Tote zu richten, entspricht gerade nicht den Bekenntnistexten, die mit ὕñ÷ἰἰáé konstruiert sind, sondern schließt mit ἰΥἔἔἠ an *2Tim 4*, 1 an. Man muß also auch hier wieder sagen, daß die Aussagen einem Grundschema östlicher Bekenntnisse folgen, im Ausdruck aber so variabel sind, daß sich das *eine* Bekenntnis als gesuchte Bezugsgröße nicht bestimmen läßt.

d) Eine Anspielung auf Bekenntnisformulierungen bietet auch die in die Bischofszeit des Chrysostomus datierte Homilie zum ersten Thessalonicherbrief:

Zu *1Thess 1*, 10: „Und um seinen Sohn“, heißt es, „vom Himmel herab zu erwarten, den er von den Toten erweckt hat, Jesus nämlich, der uns von dem zukünftigen Zorn erlöst hat.“ „Und um seinen Sohn vom Himmel herab zu erwarten“, will er sagen, den, der gekreuzigt wurde und begraben wurde. Deswegen führt er auch dies erhellend an: „den er von den Toten auferweckt hat“. Siehst du alles zusammen? Die Auferstehung, die Himmelfahrt, die zweite Ankunft, das Gericht, die Belohnung der Gerechten, die Bestrafung der Bösen

jedes Bekenntnis die Abfolge teilt; vgl. etwa die Rekonstruktion der allen östlichen Bekenntnissen zugrunde liegenden Glaubensaussagen bei H. LIETZMANN, *Symbolstudien*, ZNW 21, 1922, (5-22) 23: êáé ἀίáὸδἸὸά δçΤ Ὀñβδç çἰ Υñá êáé ἀίáἔἔἠὸά áêð ὀἰὸð τὸὸñáñἰὸð êáé ðἸἔἔΐ ἀñ÷ἰἰáñἰ ἔñἔΤίáé æἠΤίὸάὸ êáé ἰáêñἰῶð.

³⁴ *hom. in Gal. 2,11 12* (51, 381,46-51).

Johannes Chrysostomus und das Nicaeno-Constantinopolitanum

(Ἀβταῶ ἰ ἰ ὁ τ δαίδα, ἐὰς ὁς ἰ ἀΐὸδαοεί, ἐὰς ὁς ἰ ἀΐὸςοεί, ἐὰς ὁς ἰ ἀῶδαῶί δᾶνἰδῶβαί, ὁς ἰ ἐνῶοεί, ὁς ἰ ὁ τἰ ἄέἄεὐἰ ἀΐᾶδῦἰοεί, ὁς ἰ ὁ τἰ δἰἰς ἡ τἰ ὀεἰῦῆβαί)? „Jesus, der uns von dem künftigen Zorn erlöst hat?“ Dies ist sowohl ein Trost als auch eine Ermahnung und eine Aufmunterung für jene.

Wenn er nämlich von den Toten auferstanden ist und im Himmel ist und von dort kommen wird (denn dies habt ihr so geglaubt; ihr hättet nämlich nicht so viel gelitten, wenn ihr nicht geglaubt hättet). Auch dieses ist ein ausreichender Trost. ... Indem er aber auch weiter sagte „seinen Sohn vom Himmel herab zu erwarten“, macht er klar, daß das Schreckliche auf der Hand liegt, das Nützliche aber in der Zukunft, wenn Christus von den Himmeln kommt. Sieh, was für eine gewaltige Hoffnung es braucht: der Gekreuzigte wurde auferweckt, er wurde in den Himmel aufgenommen, er kommt zu richten Lebende und Tote (ἰ ὀδαῶἡῦἰἔῶς ἰ ἄΐῆς, ὑῶε ἀΐᾶςἰῶς, ἄβδ ὀἰδῶ ἰῶἡἰἰῶδ, ὑῶε Ἰῆ-ἄδαε ἐἡείἰἰἰ ἰῶἰῶδ ἰᾶἡἰῶδ)³⁵.

Chrysostomus hat ein Bekenntnis vor Augen, das im zweiten Artikel das Leiden als „Kreuzigung“ beschreibt. Damit kämen das Antiochenum, Hierosolymitanum, Theodors Symbol und das Nicaeno-Constantinopolitanum in Frage. Die Himmelfahrt als ἀΐᾶςἰῶς zu beschreiben, ist in den östlichen Bekenntnissen unüblich. Die letzte Formel wiederum ist nahezu allen östlichen Bekenntnissen eigen, so daß eine Zuordnung der Stelle zu *einem* bestimmten Bekenntnistext wieder nicht möglich ist.

Bei den zusammenhängenden Bekenntnisformulierungen folgt die Anordnung der einzelnen Formeln einem Grundschema, das sich mit etlichen östlichen Bekenntnissen deckt. In der sprachlichen Gestalt sind die Texte jedoch so variabel, daß sich ein einziges Bekenntnis als gesuchte Bezugsgröße nicht bestimmen läßt. Vielmehr wird versucht, durch Rückgriff auf die heilige Schrift ein schlichtes biblisches Kerygma zu vermitteln.

4. Die Suche nach der Rezeption einzelner Bekenntnisformulierungen
4.1. Rezeption von Formulierungen, die ausschließlich im Nicaeno-Constantinopolitanum vorkommen

Wir kommen der Frage nach der Rezeption des Nicaeno-Constantinopolitanums bei Chrysostomus näher, wenn wir nach Spuren der ausschließlich dort vertretenen

³⁵ *hom. in 1Thess. 2,1* (62, 400,36-60; FIELD 5, 434A-C); zur Datierung: Überblick bei W. MAYER, *The Homilies of St John Chrysostom: Provenance. Reshaping the Foundations*, OCA 273, Rom 2005, 258. 268; keine sichere Datierung (ebd., 511f.).

Formeln suchen. Solche finden sich vorrangig im dritten Artikel. Die Epitheta für den heiligen Geist „den Herrn und Lebensspender $\delta\acute{\iota}$ $\tilde{\epsilon}\tilde{\omicron}\tilde{\nu}\tilde{\eta}\tilde{\iota}\tilde{\iota}$ $\tilde{\epsilon}\tilde{\alpha}\tilde{\epsilon}$ $\tilde{\iota}$ $\tilde{\delta}\tilde{\iota}\tilde{\epsilon}\tilde{\iota}$ “ kommen bei Chrysostomus nicht vor. In den Doxologien, mit denen seine Predigten in der Regel schließen, findet sich der Geist zwar als „Lebensspender“, aber der Bezug wird nicht zu der Formel des Bekenntnisses hergestellt, sondern zu *Röm* 8,11³⁶. Auch außerhalb der Doxologien wird der Geist in Anlehnung an *2Kor* 3,3,6 „der Geist macht lebendig“ als Lebensspender beschrieben³⁷.

Ein weiteres Alleinstellungsmerkmal des Nicaeno-Constantinopolitanums ist die Formel „der mit dem Vater und dem Sohn zusammen angebetet und gepriesen wird $\delta\acute{\iota}$ $\tilde{\iota}\tilde{\omicron}\tilde{\iota}$ $\tilde{\delta}\tilde{\alpha}\tilde{\omicron}\tilde{\nu}\tilde{\beta}$ $\tilde{\epsilon}\tilde{\alpha}\tilde{\epsilon}$ $\tilde{\omicron}\tilde{\tau}$ $\tilde{\omicron}$ $\tilde{\delta}\tilde{\iota}$ $\tilde{\delta}\tilde{\eta}\tilde{\iota}\tilde{\epsilon}$ $\tilde{\omicron}\tilde{\iota}\tilde{\gamma}\tilde{\iota}$ $\tilde{\alpha}\tilde{\iota}\tilde{\iota}$ $\tilde{\epsilon}\tilde{\alpha}\tilde{\epsilon}$ $\tilde{\omicron}$ $\tilde{\delta}\tilde{\iota}$ $\tilde{\alpha}\tilde{\iota}\tilde{\iota}\tilde{\alpha}\tilde{\epsilon}$ $\tilde{\iota}$ $\tilde{\alpha}\tilde{\iota}\tilde{\iota}$ “. Bereits in den erhaltenen antiochenischen Auslegungen verkündigt Chrysostomus die Homotimie des Geistes, vor allem in den Schlußdoxologien seiner Homilien, aber auch im Kontext der Auslegung. Die meist gebrauchte Form lautet:

„So wollen auch wir tun, damit wir in allem reich werden und die Königsherrschaft der Himmel erreichen, durch die Gnade und Menschenfreundlichkeit unseres Herrn Jesus Christus durch den und mit dem dem Vater zusammen mit dem heiligen Geist sei Herrlichkeit, Kraft und Ehre, jetzt und ewig und bis in alle Ewigkeiten.“³⁸

4.2. Rezeption von Formulierungen, die im Nicaenum und Nicaeno-Constantinopolitanum vorkommen

Das bislang nur zu bestätigende Schweigen über das Nicaeno-Constantinopolitanum wäre auffällig, wenn man die Rezeption von Formulierungen anderer Bekenntnisse wie des Nicaenums nachweisen könnte. Aber auch hier läßt sich eine wörtliche Aufnahme kaum beweisen: Die Formel „Licht aus Licht $\omicron\tilde{\upsilon}\tilde{\tau}$ $\tilde{\delta}$ $\tilde{\alpha}\tilde{\iota}\tilde{\epsilon}$ $\omicron\tilde{\upsilon}\tilde{\delta}\tilde{\iota}\tilde{\delta}$ “ wird in der konstantinopolitanischen Hebräerbriefauslegung wörtlich zitiert:

³⁶ „... um zu dem Licht der Erkenntnis zu gelangen, dem Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, zusammen mit dem lebensschaffenden und allheiligen Geist ($\delta\tilde{\omicron}\tilde{\iota}\tilde{\iota}$ $\tilde{\omicron}\tilde{\upsilon}\tilde{\tau}$ $\tilde{\alpha}\tilde{\iota}\tilde{\iota}\tilde{\delta}\tilde{\iota}\tilde{\epsilon}\tilde{\upsilon}$ $\tilde{\epsilon}\tilde{\alpha}\tilde{\epsilon}$ $\tilde{\delta}\tilde{\alpha}\tilde{\iota}\tilde{\alpha}\tilde{\beta}\tilde{\upsilon}$ $\tilde{\delta}\tilde{\iota}\tilde{\alpha}\tilde{\gamma}\tilde{\iota}\tilde{\alpha}\tilde{\delta}\tilde{\epsilon}$), dem [sei] die Ehre und die Kraft, jetzt und in Ewigkeit und bis in alle Ewigkeiten, Amen.“ (*hom. in Rom.* 13,7 zu *Röm* 8,11 [60, 519,39-47; FIELD 1, 570B]); Ebenso in *incompr.* 2, 536-540 (SC, MALINGREY); *hom. in Gen.* 47,4 (54, 434,20-25); *hom. in Mt.* 54,5 (58, 532,48-52); *catech.* 3,27 = 2/4,27 (FC 6/1, 288, 6-10 KACZYNSKI).

³⁷ *De Eleazaro et septem pueris* 5 = *Undecim novae homiliae* 11,5 (63, 530,1-10).

³⁸ ... $\tilde{\alpha}\tilde{\iota}\tilde{\epsilon}\tilde{\omicron}\tilde{\gamma}\tilde{\iota}\tilde{\alpha}\tilde{\iota}$ $\tilde{\omicron}\tilde{\tau}$ $\tilde{\delta}$ $\tilde{\alpha}\tilde{\alpha}\tilde{\omicron}\tilde{\epsilon}\tilde{\epsilon}\tilde{\alpha}\tilde{\beta}\tilde{\alpha}\tilde{\delta}$ $\tilde{\omicron}\tilde{\upsilon}\tilde{\tau}$ $\tilde{\iota}$ $\tilde{\iota}\tilde{\omicron}\tilde{\nu}\tilde{\alpha}\tilde{\iota}\tilde{\upsilon}\tilde{\tau}$ $\tilde{\iota}$ $\tilde{\iota}$ $\tilde{\epsilon}\tilde{\alpha}\tilde{\epsilon}$ $\tilde{\omicron}\tilde{\epsilon}\tilde{\epsilon}\tilde{\alpha}\tilde{\iota}\tilde{\epsilon}\tilde{\nu}\tilde{\delta}\tilde{\beta}\tilde{\alpha}$ $\tilde{\omicron}\tilde{\iota}\tilde{\omicron}\tilde{\tau}$ $\tilde{\epsilon}\tilde{\omicron}\tilde{\nu}\tilde{\beta}\tilde{\iota}\tilde{\omicron}$ $\tilde{\epsilon}\tilde{\iota}\tilde{\upsilon}\tilde{\tau}$ $\tilde{\epsilon}\tilde{\gamma}\tilde{\omicron}\tilde{\iota}\tilde{\tau}$ \times $\tilde{\nu}\tilde{\epsilon}\tilde{\omicron}\tilde{\delta}\tilde{\iota}\tilde{\delta}$ $\tilde{\alpha}\tilde{\epsilon}$ $\tilde{\iota}\tilde{\omicron}\tilde{\tau}$ $\tilde{\epsilon}\tilde{\alpha}\tilde{\epsilon}$ $\tilde{\iota}\tilde{\alpha}\tilde{\epsilon}$ $\tilde{\iota}\tilde{\omicron}\tilde{\tau}$ $\tilde{\omicron}\tilde{\upsilon}\tilde{\tau}$ $\tilde{\delta}\tilde{\alpha}\tilde{\omicron}\tilde{\nu}\tilde{\epsilon}$ $\tilde{\upsilon}\tilde{\iota}\tilde{\alpha}$ $\tilde{\omicron}\tilde{\upsilon}\tilde{\tau}$ $\tilde{\alpha}\tilde{\alpha}\tilde{\beta}\tilde{\upsilon}$ $\tilde{\delta}\tilde{\iota}\tilde{\alpha}\tilde{\gamma}\tilde{\iota}\tilde{\alpha}\tilde{\delta}\tilde{\epsilon}$ $\tilde{\alpha}\tilde{\iota}\tilde{\iota}\tilde{\alpha}$, $\tilde{\epsilon}\tilde{\nu}$ $\tilde{\upsilon}\tilde{\delta}\tilde{\iota}\tilde{\delta}$ $\tilde{\omicron}\tilde{\epsilon}\tilde{\iota}\tilde{\tau}$ $\tilde{\iota}\tilde{\omicron}\tilde{\iota}$ $\tilde{\epsilon}\tilde{\alpha}\tilde{\epsilon}$ $\tilde{\alpha}\tilde{\alpha}\tilde{\beta}\tilde{\upsilon}$ $\tilde{\epsilon}\tilde{\alpha}\tilde{\epsilon}$ $\tilde{\alpha}\tilde{\epsilon}\tilde{\delta}$ $\tilde{\omicron}\tilde{\iota}\tilde{\delta}$ $\tilde{\alpha}\tilde{\epsilon}\tilde{\upsilon}\tilde{\tau}$ $\tilde{\iota}\tilde{\alpha}\tilde{\delta}$ $\tilde{\omicron}\tilde{\upsilon}\tilde{\tau}$ $\tilde{\iota}$ $\tilde{\alpha}\tilde{\epsilon}\tilde{\tau}\tilde{\iota}\tilde{\upsilon}\tilde{\iota}$. (*hom. in 1Cor.* 3,5 [61, 30,31-37; FIELD 2, 23B]).

„Ich bin das Licht der Welt’ Deswegen spricht er von ‚Abglanz’, um zu zeigen, daß auch er selbst dort so genannt wird. Es ist aber klar: wie Licht aus Licht.“³⁹

Die Formel „gezeugt, nicht geschaffen ἄϊίçè Ýíôá ῥὸ ἰ ðιέçè Ýíôá“ ist nur in in Pseudo-Chrysostomica belegt, ebenso ἐάεί ἄείδὸ οἰ ἰ δίαὸΤὶ οἰ ἰ áÜāείί.

4.3. Rezeption von Formulierungen, die im Nicaenum, Hierosolymitanum und Nicaeno-Constantinopolitanum vorkommen

Die markante Inkarnationsterminologie im zweiten Artikel „den menschengewordenen ἀίáίèñ ù ðçìόáίôá“, die im Nicaenum, dem Jerusalemer Bekenntnis und dem Nicaeno-Constantinopolitanum steht, findet sich nur in Pseudo-Chrysostomica⁴⁰.

4.4. Rezeption von Formulierungen, die im Nicaenum, Theodors Symbol und Nicaeno-Constantinopolitanum vorkommen

Die Formel „wahrer Gott aus wahren Gott Èáïí áέçèείίí áê ÈáïōΤ áέçèείíōΤ“ kommt bei Chrysostomus in der Form nicht vor. In freier Formulierung finden sich etliche Bezüge auf *Joh* 17,3 „Das aber ist das ewige Leben, daß sie dich, der du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesus Christus, erkennen“. Ebenso wird die Missionspredigt von *1Thess* 1,9 „... wie ihr euch bekehrt habt zu Gott von den Abgöttern, zu dienen dem lebendigen und wahren Gott“, auf die Homousie des Sohnes ausgelegt⁴¹.

Auch die zentrale nicaenische Terminologie „wesenseins mit dem Vater ἰἰἰōΤόείί òùΤ δάôñß (άὸἰōἰōΤ)“ wird der Sache nach verwendet, läßt aber keinen Rückschluß auf die Identifikation der Quelle zu. In der siebten antiochenischen Rede gegen die Anhomöer heißt es:

„Denn wer wird uns noch auslachen, wenn wir versuchen, die so offensichtlichen Dinge zu beweisen und zu zeigen? Was für eine Mißachtung wäre es doch, zu fragen, ob der Sohn mit dem Vater wesenseins sei?“ [Mißachtung, weil sowohl die Schrift als auch der natürliche Menschenverstand für Wesenseinheit von Vater und Sohn sprechen] - „Wenn nämlich, wenn er über

³⁹ *hom. in Hebr.* 2,2 (63, 22,15-17; FIELD 7,16BC).

⁴⁰ *hom. in Ps. 118* 3,5 (55, 707,3-5): „Wie ist aber das Heil beschaffen? Der ist es geworden, indem der eine der heiligen Triade Fleisch geworden ist ἀάññōΤόάíôἰδὸ οἰōΤ ἄíñò òçðὸ ἄñáð Õñááï), der Christus unseres Gottes.“

⁴¹ Z.B. *pan Ign.* 4 (50, 592,10f.).

den Sohn redet, er dem Vater wesensgleich sei, können auch wir wesensgleich sein. Denn auch wir werden ‚Söhne‘ genannt.“⁴²

Zuletzt gibt es auch für die Formel „und gelitten hat und begraben worden ist $\epsilon\acute{\alpha}\epsilon\grave{\iota}\nu\ \delta\acute{\alpha}\epsilon\grave{\iota}\upsilon\acute{\iota}\delta\acute{\alpha}\ \epsilon\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}\ \delta\acute{\alpha}\acute{\omicron}\acute{\Upsilon}\acute{\iota}\delta\acute{\alpha}$ “ keinen Beleg.

4.5. Rezeption von Formulierungen, die im Hierosolymitanum und Nicaeno-Constantinopolitanum vorkommen

Die Rezeption von Formulierungen, die nicht im Nicaenum vorkommen ist für uns interessant, weil sie auf die Nähe des Nicaeno-Constantinopolitanums zu palästinischen und antiochenischen Texten weist. An Formulierungen, die in Jerusalemer Bekenntnis und im Nicaeno-Constantinopolitanum vorkommen, ist „Schöpfer von Himmel und Erde $\delta\grave{\iota}\epsilon\zeta\omicron\zeta\acute{\iota}\ \acute{\iota}\omicron\beta\grave{\eta}\acute{\alpha}\acute{\iota}\acute{\iota}\omicron\tau\ \epsilon\acute{\alpha}\epsilon\ \acute{\alpha}\zeta\tau\omicron$ bei Chrysostomus in antiochenischen Auslegungen klassisches Gotteseipitheton⁴³. Aber auch hier ist man bei genauem Zusehen nicht sicher, ob es sich nicht um freie Bezüge auf Bibelstellen⁴⁴ handelt.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt man bei der Suche nach der Formel „für dessen Herrschaft wird es kein Ende geben $\acute{\iota}\omicron\tau\ \omicron\zeta\tau\omicron\ \acute{\alpha}\acute{\alpha}\acute{\omicron}\acute{\epsilon}\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\beta\acute{\alpha}\delta\ \acute{\iota}\omicron\epsilon\ \acute{\Upsilon}\acute{\omicron}\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\ \delta\acute{\Upsilon}\acute{\epsilon}\acute{\iota}\omicron$ “. Die wenige Zitate dieser Formel gehen nicht auf eine Bekenntnisformulierung, sondern auf die Theodotion-Lesart von *Dan* 6,17 mit *Lk* 1,34 gemischt zurück. In der *exp. in Ps.* 109,3:

„Seine Macht ist eine ewige Macht, und seine Königsherrschaft ist eine Königsherrschaft, die nie zerstört werden wird, und seine Königsherrschaft hat kein Ende - $\zeta\ \acute{\alpha}\grave{\eta}\acute{\omicron}\acute{\omicron}\beta\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\acute{\omicron}\delta\acute{\iota}\omicron\tau\ \acute{\alpha}\ \acute{\eta}\acute{\omicron}\acute{\omicron}\beta\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\acute{\epsilon}\tau\acute{\iota}\epsilon\acute{\iota}\omicron\ \epsilon\acute{\alpha}\epsilon\ \zeta\ \acute{\alpha}\acute{\alpha}\acute{\omicron}\acute{\epsilon}\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\beta\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\acute{\omicron}\delta\acute{\iota}\omicron\ \acute{\alpha}\acute{\alpha}\acute{\omicron}\acute{\epsilon}\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\beta\acute{\alpha}\ \zeta\acute{\omicron}\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\ \acute{\iota}\ \acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\acute{\omicron}\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\acute{\eta}\tau\acute{\omicron}\acute{\alpha}\acute{\omicron}\acute{\delta}\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\ \epsilon\acute{\alpha}\epsilon\ \omicron\zeta\tau\omicron\ \acute{\alpha}\acute{\alpha}\acute{\omicron}\acute{\epsilon}\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\beta\acute{\alpha}\delta\ \acute{\alpha}\acute{\omicron}\delta\acute{\iota}\omicron\tau\ \acute{\iota}\ \acute{\omicron}\ \epsilon\ \acute{\Upsilon}\acute{\omicron}\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\ \delta\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\acute{\iota}\omicron$)⁴⁵.

⁴² *anom.* 7,2 (48, 758,8-11; 26-29); ferner in *exp. in Ps.* 109,7 (55, 275,30f.): „Wer ist der Rechtschaffende? Der, der dem Vater wesensgleich ist. Das macht er deutlich, wenn er sagt: ‚Aus meinem Leib habe ich dich vor der Morgenröte gezeugt‘.“ Und nicht zuletzt in der antiochenischen *hom. in ICor.* 26,2 (61, 214,21-23; FIELD 2, 229BC): „Wenn nämlich der Mann das Haupt der Frau ist, der Körper aber wesenseins ($\acute{\iota}\acute{\iota}\acute{\iota}\acute{\Upsilon}\acute{\omicron}\acute{\epsilon}\acute{\iota}\omicron$) mit dem Kopf ist, Gott aber das Haupt Christi ist, ist der Sohn wesenseins mit dem Vater.“

⁴³ *catech.* 1,29 = 3/1,29 (FC 6/2, 316,1 KACZYNSKI); *hom. in Gen.* 35,6; 39,2; 42,7 (53, 329,23f.; 363,12f.; 54, 395,6f.).

⁴⁴ *Gen* 1,1; 2,4; *Ex* 20,11; 31,17; *2Kön* 19,15; *2Chron* 2,11; *Ps* 120,2; 133,3; 144,6 (LXX); *Jer* 32,17; *Gen* 24,3 „Gott des Himmels und der Erde“; *Mt* 11,25 „Herr Himmels und der Erde“; vgl. *Apg* 17,24.

⁴⁵ 55, 268,29-32; Interessanterweise an anderer Stelle als Jesajazitat eingeführt, das

Und für die Bestimmung des Geistes, „der durch die Propheten gesprochen hat $\acute{\omicron}\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\zeta\acute{\omicron}\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\ \acute{\alpha}\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\grave{\upsilon}\acute{\tau}\acute{\iota}\ \acute{\delta}\acute{\eta}\acute{\nu}\acute{\omicron}\zeta\acute{\omicron}\acute{\upsilon}\acute{\iota}$ “ findet man lediglich ein Pseudo-Chrysostomisches Zitat⁴⁶.

4.6. Rezeption von Formulierungen, die im Theodors Symbol und Nicaeno-Constantinopolitanum vorkommen

Für die Verbindung „der wegen uns Menschen und wegen unserer Erlösung hinabgekommen ist aus den Himmel und inkarniert worden ist“ $\acute{\omicron}\acute{\iota}\acute{\iota}\ \acute{\alpha}\acute{\epsilon}\ \zeta\acute{\iota}\acute{\alpha}\acute{\tau}\acute{\omicron}\ \acute{\omicron}\acute{\iota}\acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\acute{\iota}\acute{\epsilon}\acute{\eta}\acute{\tau}\acute{\omicron}\acute{\iota}\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\ \acute{\alpha}\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\zeta\acute{\iota}\ \zeta\acute{\iota}\acute{\alpha}\acute{\omicron}\acute{\Upsilon}\acute{\eta}\acute{\alpha}\acute{\iota}\ \acute{\omicron}\acute{\upsilon}\acute{\omicron}\zeta\acute{\eta}\acute{\eta}\acute{\beta}\acute{\alpha}\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\acute{\alpha}\acute{\omicron}\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\acute{\epsilon}\acute{\iota}\acute{\omicron}\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\acute{\epsilon}\ \acute{\omicron}\grave{\upsilon}\acute{\tau}\acute{\iota}\ \acute{\iota}\acute{\omicron}\acute{\eta}\acute{\alpha}\acute{\iota}\acute{\upsilon}\acute{\tau}\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\ \acute{\omicron}\acute{\alpha}\acute{\eta}\acute{\epsilon}\acute{\upsilon}\acute{\epsilon}\acute{\Upsilon}\acute{\iota}\acute{\omicron}\acute{\alpha}$ findet sich gar kein Beleg. $\acute{\omicron}\acute{\alpha}\acute{\eta}\acute{\epsilon}\acute{\upsilon}\acute{\epsilon}\acute{\Upsilon}\acute{\iota}\acute{\omicron}\acute{\alpha}$ wird als Inkarnationsterminologie häufig gebraucht, wobei Gott das Subjekt der Inkarnation ist⁴⁷. Auch die Wendung „aus heiligem Geist und Maria, der Jungfrau $\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\ \acute{\delta}\acute{\iota}\acute{\alpha}\acute{\omicron}\acute{\iota}\acute{\alpha}\acute{\omicron}\acute{\iota}\acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\acute{\alpha}\acute{\beta}\acute{\iota}\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\ \acute{\iota}\acute{\alpha}\acute{\eta}\acute{\eta}\acute{\beta}\acute{\alpha}\acute{\omicron}\ \acute{\omicron}\zeta\acute{\tau}\acute{\omicron}\ \acute{\delta}\acute{\alpha}\acute{\eta}\acute{\epsilon}\ \acute{\Upsilon}\acute{\iota}\acute{\omicron}$ “ ist nicht der Form, aber des Inhalts nach belegt⁴⁸.

Fündig wird man bei der Formel „unter Pontius Pilatus $\acute{\alpha}\acute{\delta}\acute{\epsilon}\ \acute{\delta}\acute{\iota}\acute{\omicron}\acute{\beta}\acute{\eta}\acute{\omicron}\ \acute{\delta}\acute{\epsilon}\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\acute{\iota}\acute{\omicron}$ “. Neben den häufig hergestellten Bezügen auf *ITim* 6,3⁴⁹ scheint *laud. Paul.* 4,7 die Kenntnis einer Formel erkennen zu lassen:

„Wer hat aber je auf solche Weise in kurzer Zeit den Erdkreis erobert? Denn sag mir nicht, daß es die vielfältigen und verschiedenen Häresien gewesen seien! Denn alle verkündigen denselben Christus, wenn auch nicht alle auf gesunde Weise, - alle beten jenen an, der in Palästina unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden ist“.

sich nur annähernd in *Jes* 9,6 LXX findet: „Was auch Jesaja sagte: Seine Königsherrschaft wird kein Ende haben.“ *exp. in Ps.* 44,7 [55, 1^o 94,49f.].

⁴⁶ Die Echtheit des schönen Belegs aus *exp. in Ps.* 118 1,4 zu *Ps* 118,21 (55, 680,76-80) ist so umstritten (CPG 4552), daß man daraus vorläufig keinen Hinweis auf die Verwendung von NC bei Chrysostomus ziehen sollte: „Durch die Geisterfüllung mit dem heiligen Geist redeten die Propheten, wie wir es auch in dem Symbol unseres Glaubens bekennen: ‚der durch die Propheten gesprochen hat.‘ ($\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\acute{\upsilon}\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\ \acute{\alpha}\acute{\iota}\ \acute{\omicron}\grave{\upsilon}\acute{\tau}\ \acute{\omicron}\acute{\omicron}\acute{\iota}\acute{\alpha}\acute{\upsilon}\acute{\epsilon}\acute{\upsilon}\ \acute{\omicron}\zeta\acute{\tau}\acute{\omicron}\ \acute{\delta}\acute{\beta}\acute{\omicron}\acute{\delta}\acute{\alpha}\acute{\upsilon}\acute{\delta}\ \zeta\acute{\iota}\acute{\upsilon}\acute{\tau}\acute{\iota}\ \acute{\iota}\acute{\iota}\acute{\epsilon}\acute{\iota}\acute{\alpha}\acute{\iota}\acute{\omicron}\acute{\tau}\acute{\iota}\ \acute{\acute{\alpha}}\acute{\iota}$. $\acute{\acute{\Omega}}\ \acute{\acute{\epsilon}}\acute{\acute{\alpha}}\acute{\acute{\epsilon}}\zeta\acute{\acute{\omicron}}\acute{\acute{\alpha}}\acute{\acute{\epsilon}}\ \acute{\acute{\alpha}}\acute{\acute{\epsilon}}\acute{\acute{\alpha}}\ \acute{\acute{\omicron}}\grave{\acute{\upsilon}}\acute{\acute{\tau}}\acute{\acute{\iota}}\ \acute{\acute{\delta}}\acute{\acute{\eta}}\acute{\acute{\nu}}\acute{\acute{\omicron}}\zeta\acute{\acute{\omicron}}\acute{\acute{\upsilon}}\acute{\acute{\iota}}$ “). Zur Frage der Authentizität siehe J.A. DEALDAMA, *Repertorium* (wie Anm. 20), 244. 281. 468; auch die Wendung: $\acute{\acute{\alpha}}\acute{\iota}\ \acute{\acute{\omicron}}\grave{\acute{\upsilon}}\acute{\acute{\tau}}\ \acute{\acute{\omicron}}\acute{\acute{\omicron}}\acute{\acute{\iota}}\acute{\acute{\alpha}}\acute{\acute{\upsilon}}\acute{\acute{\epsilon}}\acute{\acute{\upsilon}}$ kommt in den echten Werken des Chrysostomus nicht vor.

⁴⁷ Z.B. *diem.* 6 (49, 360, 40f.): „... und laßt uns den fleischgewordenen Gott für diese Sunkatabasis danken“; vgl. *hom. in Ps.* 44,4 (55, 188,47-50; 216,6-9); *hom. in Jo.* 5,19 3 (56, 251,25-28); oder: „Woher aber? Weil es der Sohn Gottes ist, der Fleisch geworden ist.“ (*hom. in Rom.* 2,2 [60, 397,37f.; FIELD 1, 432B]); vgl. *hom. in ICor.* 34,1 (61, 288,19f.; FIELD 2, 311A).

⁴⁸ *hom. in Mt.* 4,2 (57, 42,10-14): „Weil er nämlich etwas großes sagen wollte, daß er nämlich aus der Jungfrau geboren werden sollte ($\acute{\acute{\alpha}}\acute{\epsilon}\ \acute{\acute{\delta}}\acute{\acute{\alpha}}\acute{\acute{\eta}}\acute{\acute{\Upsilon}}\acute{\acute{\iota}}\acute{\acute{\omicron}}\ \acute{\acute{\alpha}}\acute{\acute{\delta}}\acute{\acute{\Upsilon}}\acute{\acute{\zeta}}\acute{\acute{\epsilon}}\acute{\acute{\zeta}}$), so wollte er nicht gleich den Zeitpunkt ausrechnen ...“.

⁴⁹ *hom. in Ac.* 30,3 [60, 224,40-43]; und öfter.

Die Übereinstimmung mit dem Bekenntnis Theodors und dem Nicaeno-Constantinopolitanum deutet nur auf einen möglichen antiochenischen Text, auf den sowohl Theodor, als auch die Vorlage von Nicaeno-Constantinopolitanum und Chrysostomus zurückgreifen. Eine unmittelbare Entlehnung aus Nicaeno-Constantinopolitanum kann nicht belegt werden. Die Formel „der aus dem Vater hervorgeht $\text{ὁ ἰς τὸν αἰῶνα τὸν αἰῶνα ὡς ἦν ἡ ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς}$ “ findet sich nirgends zitiert⁵⁰. Auch „an die heilige katholische und apostolische Kirche $\text{ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία τῆς ἀποστόλων}$ “ hinterläßt im Werk des Chrysostomus keine Spuren⁵¹.

4.7. Rezeption von Formulierungen, die im Hierosolymitanum, Theodors Symbol und Nicaeno-Constantinopolitanum vorkommen

Für die Formel „den Sohn Gottes, den eingeborenen $\text{ὁ ὄντως ὢν ἔκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ἑκγεγεννημένος}$ “ sind die wenigen Bezüge, nicht formelhaft, sondern wohl frei auf *Joh* 1,18 bezogen. Auch „der aus dem Vater geboren ist $\text{ὁ ἰς τὸν αἰῶνα τὸν αἰῶνα ὡς ἦν ἡ ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς}$ “ kommt in der Form nicht vor. Der Sache nach ist die Vorstellung des aus dem Vater geborenen Sohnes in freier Formulierung vorhanden. *hom. in Gen.* 14, 4:

„Laßt uns machen’. Zum wem ist das gesagt? Nicht zu irgendeiner geschaffenen Macht, sondern zu dem aus ihm geborenen/gezeugten, dem wunderbaren Ebenbild, dem Friedensherrscher, seinem eingeborenen Kind.“⁵²

Desgleichen ist auch der Inhalt der Formel „vor allen Zeiten $\text{ὁ ἄνωθεν ὢν ὁ ὄντως ὢν ἔκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ἑκγεγεννημένος}$ “ in der antiochenischen Auslegung des Johannesevangeliums und auch in der konstantinopolitanischen Hebräerbriefauslegung präsent⁵³.

⁵⁰ In Anlehnung an *Joh* 15,26 (*hom. in Joh.* 77,3 [59, 417,25-38]); hier aber mit interessanter Forcierung des *filioque*!

⁵¹ Vgl. Ps.-Chrys., *exp. in Ps.* 118 2,2 (55, 692,42-44): „Wir aber, die dem Evangelium folgen, und auf rechte Weise glauben, wie die heilige katholische Kirche Gottes empfangen hat ($\text{ἡ καθολικὴ ἐκκλησία τῆς ἀποστόλων ἡ ἀποστολικὴ ἐκκλησία τῆς ἀποστόλων}$), sagen: ‚Alle deine Gebote sind Wahrheit’.“ Und *In sanctum Eustathium Antiochenum* 3 (50, 602,29-32): „Und dies lernte er aus den heiligen Gebeten. Wenn man nämlich die Gebete für die katholische Kirche $\text{ὁ καθολικὴ ἐκκλησία τῆς ἀποστόλων}$ verrichten muß, die von den Enden der Welt bis zu den Enden der Welt reicht, wieviel mehr muß man dann auch die Fürsorge für sie als Ganze an den Tag legen.“

⁵² 53, 116,8-11; *oppugn.* 3,16 (47, 376,39-42) bietet einen freien Bezug auf *Joh* 1,13.

⁵³ *hom. in Jo.* 4,1 (59, 47,52-54): „So hörst du auch über den Sohn: ‚Er war im Anfang’, vor allen erkennbaren Dingen kennt er ihn und vor den Ewigkeiten.“ *hom. in Hebr.* 2,3 (63, 23,43-49; FIELD 7, 18C): „Durch ihn sind auch die Ewigkeiten gemacht’, sagte er. Denn er zeigt ihn auch als Schöpfer, und als einen, der vor allen Äonen da ist.“

Bei der Suche nach Zitation der Formel „der gekreuzigt worden ist für uns ὁ ἀσπληνὶς ὁ ἀσπληνὶς ὁ ἀσπληνὶς“ wird man nicht fündig. Anders ist „und zur rechten des Vaters sitzt ἐὰν ἐὰν ἐὰν ἁγίου ἁγίου ἁγίου ὁ ἱερός ὁ ἱερός“ in *diem.* 6 vorhanden⁵⁴. Da die Formel aber auch im Hierosolymitanum und Theodors Symbol steht, ist die Stelle nicht als Spur des Nicaeno-Constantinopolitanums zu werten.

Die Formel „wir bekennen eine Taufe zur Sündenvergebung ἡ ἡμετέρα ἡμετέρα ἡμετέρα ἡμετέρα“ kommt nicht vor. Die Lehre, daß die Taufe die Vergebung der Sünden bewirkt, vertritt Chrysostomus vehement⁵⁵. Ebenso findet sich die Formel „wir erwarten Totenaufstehung und Leben der künftigen Welt ὁ ἡμετέρος ἡμετέρος ἡμετέρος ἡμετέρος“ nicht. Die Theologie hingegen, die in der Geistesgabe das Angeld auf das „Leben der künftigen Welt“ sieht, vertritt Chrysostomus⁵⁶.

4.8. Rezeption von Formulierungen, die im Nicaenum, Hierosolymitanum, Theodors Symbol und Nicaeno-Constantinopolitanum vorkommen

Die Rezeption der im Nicaenum, dem Jerusalemer Bekenntnis, Theodors Symbol und dem Nicaeno-Constantinopolitanum gleichen Formeln tragen für unsere Suche nach Spuren des Nicaeno-Constantinopolitanums bei Chrysostomus wenig aus und seien nur der Vollständigkeit halber angeführt. Die Eingangsformel

⁵⁴ *diem.* 6 (49, 360,1-5; Übers.: Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus ausgewählte Reden, aus dem Urtexte nach der Montfaucon'schen Ausgabe übers. v. M. SCHMITZ = Ausgewählte Schriften des heiligen Chrysostomus, Erzbischofs von Constantinopel u. Kirchenlehrers, nach dem Urtexte übers., 3. Bd., Kempten, 1879, 48f.): „Das lehren wir vielmehr, daß Christus aus einem jungfräulichen Mutterschoß einem reinen, heiligen, makellosen, jeder Sünde unzugänglichen Leib angenommen, und dadurch seine eigene Schöpfung zu neuer Würde emporgehoben hat. Denn wenn es in der Tat, wie ihr behauptet, Gottes unwürdig ist, einen reinen makellosen Leib als seine Wohnung zu wählen, wieviel unziemlicher ist es dann, statt des heiligen und unbefleckten und jetzt zur rechten des Vaters sitzenden (Leibes) (ὁ ἡμετέρος ἡμετέρος ἡμετέρος ἡμετέρος) den des Zauberers, des Grabräubers, des Räubers, des Affen, des Hundes zu bewohnen.“

⁵⁵ *res. mort.* 8 (50, 432,17-19); *catech.* 3,6 = 2/4,6 (FC 6/1, 258,13-260,2 KACZYNSKI); *hom. in 1 Cor.* 8,1 (61, 68,1-3); *hom. in Ac.* 24,1 (60, 183,47-52); u.ö.; in Abgrenzung zur Taufe durch Johannes: *De baptismo Christi* 3 (49, 367,15-17; 367,57-358,1).

⁵⁶ *hom. in Hebr.* 9,3 zu *Hebr.* 6,5 (63, 80,21-24; FIELD 7,98AB): „Die Kräfte der zukünftigen Welt'. Das ewige Leben. Den Lebenswandel der Engel. Wir haben das Angeld dieser Dinge

„wir glauben an einen Gott, Vater, Allherrscher θεός ἄγνῆαι Ἰεὸ Ἰί Ἐαῦί δάδ Ἰῆά δάίδῖῆῆ Ὀδῖῆῆ“ ist unspezifisch. Die wenigen Bezüge bei Chrysostomus auf „alles Sichtbaren und Unsichtbaren ἰῆάδὸ Ἰί ὁᾶ δ Ὀῦίδὸι ἑάέ ἄῖῆ Ὀδὸι“ spiegeln nirgends die Bekenntnisformeln, sondern sind freie Bezüge auf *Kol* 1,6⁵⁷. Die Formel „durch den alles geworden ist ἑῖ ἰὸ Ἰά δ Ὀῦίδὸ ἄᾶ Ἰῖᾶδῖ“ wird nie zitiert, aber die Stelle *Joh* 1,3, auf die die Formel rekurriert, ist eine der meistzitierten Stellen im Werk des Chrysostomus⁵⁸. Die Passage „und auferstanden ist am dritten Tag (nach der Schrift) ἑάέ ἰῖᾶδὸ Ὀῦίδὸ ὁϷ Ἰ ὠῆῆδϷ Ϸ Ἰῆῆ (ἑᾶδὸ ἰᾶδ ἄῆᾶδὸ)“ wird lediglich in der Pseudo-Chrysostomischen *catech.* 3/1,21 zitiert⁵⁹. Keine Belege sind von „der wiederkommt in Herrlichkeit ἑάέ δ Ὀῦῖῖ ἄῆ ÷ ὑῖᾶῖῖ (ἰᾶᾶδᾶ ἄῖῖῖῖ)“⁶⁰ zu finden.

Bei der Formel „zur richten Lebende und Tote ἑῆῖῖῖᾶῖ ἄῖ Ἰῖᾶδὸ ἑάέ ἰᾶῆῖῖῖ“ sind zunächst diejenigen Bezüge auszuschließen, die mit ἰ ᾶ ἑ Ὀ ἰ an *2Tim* 4,1 anschließen⁶¹. Die mit ἄῆ ÷ ἰ ἰ ἑ ἰ gebildete Formel setzt Chrysostomus häufig ein⁶².

5. Schluß

Johannes Chrysostomus ist aufgrund seiner Lebenszeit, der Orte seines Wirkens und seiner Kontakte zu Konzilsvätern eine Referenz erster Wahl, um nach Spuren des Nicaeno-Constantinopolitanums in der Zeit zwischen 381 und 407 zu suchen. Die bisher in der Forschung als mögliche Bezüge diskutierten Texte deuten auf jedoch auf lokale antiochenische Traditionen. Die Nähe zum Bekenntnis Theodors von Mopsuestia zeichnet sich ab. Zusammenhängende Bekenntnisformulierungen lassen sich nicht auf *ein* Bekenntnis zurückführen. Der unmittelbare Rückgriff auf die heilige Schrift, der die Arbeit des Chrysostomus

schon jetzt durch den Glauben vom heiligen Geist empfangen.“

⁵⁷ Z.B. *anom.* 12,4 (48, 810,51-55).

⁵⁸ 16 Einträge bei R. A. KRUPP, *Saint John Chrysostom. A Scripture Index*, Lanham/New York/London o.J., 148; 27 mal nach meinem Durchgang.

⁵⁹ FC 6/2, 308,24-27 ist mit H.-J. VOGT, *Glaubensbekenntnis* (wie Anm. 19), 64-86 als Pseudo-Chrysostomisch anzusehen; s.o., S. 3.

⁶⁰ Nur Bezug auf *Mt* 24,30 in *hom. in Mt.* 76,3 (58, 698,37-40).

⁶¹ *hom. in 2Tim.* 9,1 (62, 650, 47-49; FIELD 6, 715B) u.ö.; s.o., S. 6.

⁶² „...“, wenn der eingeborene Sohn Gottes kommt, zu richten die Lebenden und die Toten ὑᾶί Ἰῖῖῖ ἑῆῖῖῖ ἄῖ Ὀῖᾶδὸ ἑάέ ἰᾶῆῖῖδὸ ἰ ἰῖῖᾶῖᾶδὸ Ὀῖῖδὸ Ὀῖῖ Ἰᾶῖῖῖῖ“ (*hom. in Mt.* 48,3 [58, 644,40f.]) und „Er spricht aber von seiner zweiten Anknüpfung: Wenn er kommt zu richten Lebende und Tote ὑᾶ Ἰῖῖ ÷ ἑῆῖῖῖ ἄῖ Ὀῖᾶδὸ ἑάέ ἰᾶῆῖῖῖ“ (*fr. in Petr.* [64, 1057, 41-44]); *par. hom. in 2Thess.* 5,1 [62, 493,55-57; FIELD 5, 538A]).

bestimmt, verdeckt klare Zuordnungen. Auch bei der Suche nach der Aufnahme einzelner Bekenntnisformulierungen ließen sich daher keine eindeutigen Bezüge auf das Nicaeno-Constantinopolitanum finden, obgleich dessen Theologie vorrangig die Homotimie des Geistes bei Chrysostomus präsent ist. Die von Reinhart STAATS formulierte Erwartung, daß „das riesige Werk des Chrysostomus“ Hinweise auf das Nicaeno-Constantinopolitanum hergebe, muß ich enttäuschen. Allerdings läßt sich bei den Bezügen auf Formulierungen, die das Nicaeno-Constantinopolitanum mit anderen Bekenntnissen teilt, zeigen, daß Chrysostomus bei Formeln, die nicht im Nicaenum vertreten sind, zumindest mit Theodors Bekenntnis, dem Hierosolytanum oder dem Nicaeno-Constantinopolitanum übereinstimmt. Wenn aufgrund der mehrfachen Übereinstimmung auch nicht auf die Rezeption des Nicaeno-Constantinopolitanums geschlossen werden kann, so unterstützt der Befund doch die Vermutung der Nähe dieses Bekenntnisses zur antiochenischen Tradition.

Petre Semen

Revelarea lui Dumnezeu în lume prin cuvânt

Abstract

The study highlights the specific of the Holy Scriptures of the Old and New Testament in comparison with other sacred books of humanity. The author presents the mission of the Old Testament prophets, to assimilate and later to transmit to their people the word of God and the listeners' obligation to receive and fulfill the divine word. Several syntagms which are very often used in the Old Testament are explained, such as, the Word of God, the Word of Yahveh, words which were used to introduce the divine message and to urge to preach it. The author brings linguistic arguments showing that verbal inflexion specific to the Hebrew in which the I, that is the first person, am or become important only in relation with the third person, that is God, only if I get His message and if I change myself into a means of communicating the message to the others.

Keywords

Biblical theology, Old Testament, the announcing of the Word of God in the world, prophets

Sfânta Scriptură ne spune că Dumnezeu s-a revelat omului prin creație, prin pronia sa universală și prin cuvântul adresat anumitor oameni și într-un anumit context al istoriei. Pe lângă alte multe adevăruri religioase de importanță maximală pentru mântuirea omului, Biblia dă mărturie despre ea însăși că este cuvântul lui Dumnezeu transpus în grai omenesc pentru a fi perceput de către om (Marcu 7, 13; Ioan 10, 35; Romani 9, 6). Deși își reclamă sorginea divină Biblia nu pretinde absurditatea că ar fi picat din cer, așa cum pretind unele religii despre cărțile lor sacre. Biblia este și mărturia despre lucrarea kenotică a lui Dumnezeu de a se

Revelarea lui Dumnezeu în lume prin cuvânt

descoperi oamenilor. Din cauza acelei lucrări ea are o dublă origine: divină fiindcă emitătorul cuvântului este Dumnezeu și umană întrucât receptorul cuvântului trebuie să fie omul. Dumnezeu deci a avut inițiativa scrierii cuvântului Său transmis verbal: *După aceea a zis Domnul către Moise: „Scrie acestea în carte spre pomenire”* (Iesirea 17, 14; Isaia 8, 1; 30, 8; Ieremia 30, 2; 36, 2; Avacum 2, 2). Asadar, revelarea lui Dumnezeu prin cuvânt este o realitate fundamentală mărturisită de Biblie: Yahweh este un Dumnezeu care vorbește, în timp ce idoli pământului sunt obiecte lipsite de viață și mute (I Regi 18, 29) și a vorbit lumii în multe rânduri și în multe chipuri iar în cele din urmă ne-a vorbit chiar prin Fiul (Evrei 1, 1-2).

Substantivul *davar* cu sensul de exprimare, enunț sau zicere, cuvânt se poate referi la o singură lucrare, la întreaga lege divină, la mesajul Evangheliei ori la Persoana lui Hristos.¹ Prima și cea mai frecventă semnificație este aceea de cuvânt, dar mai poate însemna și un lucru, un eveniment sau o lucrare (Geneză 18, 14).² Foarte frecvent întâlnim acest substantiv în Biblie în sintagme precum: *Cuvântul Domnului; Cuvântul lui Yahweh* pentru a se referi la comunicări ale voii lui Dumnezeu făcute poporului prin intermediul lui Moise sau ai altor profeti. În Primul Testament, expresiile *Cuvântul lui Yahweh* ori *Cuvintele lui Yahweh*, ca și *cuvântul* sau *cuvintele*, nu de putine ori au în vedere voia ori gândurile lui Dumnezeu revelate oamenilor alesi ca să le transmită apoi întregului popor. Acești alesi sunt în primul rând profetii care apar ca fiind oameni ai cuvântului întrucât ei trebuie să slujească doar cu cuvântul (Ieremia 18, 18), iar a nu vesti cuvântul lui Dumnezeu însemna a săvârși un păcat foarte grav înaintea Lui (Amos 3, 8; Ieremia 20, 7-9; Amos 2, 12; 7, 15-17).³

¹ Randy Hatchett, *Word*, în "Holman Bible Dictionary, With summary definitions and explanatory articles on every Bible subject; introduction and teaching outlines for each Bible book; in-depth theological articles... General Editor Trent C. Butler, Ph.D., Nashville, Tennessee, 1991, p. 1417.

² Vezi "davar" în *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius, Hebrew and English Lexicon with an appendix containing the Biblical Aramaic*, by Francis Brown, D.D., D. Litt. With the Cooperation of S. R. Driver, D.D., Litt. D. and Charles A. Briggs, D. D., D. Litt. Hendrickson Publisher Peabody, Massachusetts, 1979, p. 180-183.

³ Alain Fournier Bidoz, *Parole de Dieu*, în "Dictionnaire Encyclopedique de la Bible", ed. Brepols, 1987, p. 969.

Asimilarea și transmiterea cuvântului

Cuvântul divin devine cuvântul profetului după ce a acceptat chemarea Domnului în sensul că mai întâi și-l însușește la perfecție pentru a fi capabil să-l facă accesibil tuturor celor către care este trimis. Citim despre Iezechiel că după ce a fost ales și s-a impus să ingereze un sul cu un text scris ceea ce sugerează că se cuvenea ca mai întâi el, după ce a reflectat îndelung asupra mesajului și a semnificației lui, să fie capabil să-l transmită altora; *Atunci eu mi-am deschis gura și Acela mi-a dat să mănânc un sul și mi-a zis; "Fiul omului, hrănește-te pântecele și-ti satură lăuntrul tău cu acest sul pe care ti-l dau eu"! Si eu l-am mâncat și era în gura mea dulce ca mierea*" (cap. 3, 2-3). Acțiunea simbolică a profetului este foarte sugestivă: mai înainte de a predica altora, trimisul lui Dumnezeu, profet sau preot, trebuie ca mai întâi el să se hrănească cu cuvântul lui Dumnezeu, se impune adică să-l asimileze cu multă credință și în deplină ascultare. Adevăratul mesager divin transmite mesajul așa cum l-a primit fără a-l transforma ori îndulci pentru urechile ascultătorilor. Desigur că mesajul nu era întotdeauna foarte bun și nici prea plăcut pentru urechile ascultătorilor fiindcă și Sfântul Ioan zice că sulul scris cu mesajul Domnului *era dulce ca mierea în gura sa, dar după ce l-a mâncat pântecele său s-a amărât* (Apocalipsa 10, 9-10). Într-adevăr, mesajul profetic conținea de cele mai multe ori amenințări, muștrări foarte dure, reproșuri amare, plângeri ori avertismente privind judecata lui Dumnezeu. Peste toate însă cuvântul divin este dulce și salvator pentru toți cei care sunt predispuși de a se lăsa avertizați.⁴ Ingerarea sulului semnifică însușirea integrală a mesajului de către profet fără adausuri sau omisiuni. De notat că mai întotdeauna dulceata vestirii cuvântului divin este secundată de amărăciune din cauza indolentei de a se conforma lui dacă nu chiar a respingerii totale. Pe de altă parte, amărăciunea simțită de profet poate semnifica, așa cum precizăm, amărăciunea conținutului, pe de alta necazurile și primejdiile la care se expune vestitorul mesajului.⁵ Pe sul scria *plângere și tânguire*. Profetul nu putea rosti altceva decât ce scria acolo chiar dacă nu era agreat de ascultători deoarece un profet care vorbea de pace din proprie inițiativă putea fi suspectat de fals. Când mesagerul ar fi grăit de pace fără să fi avut din partea lui Yahweh mesaj de pace ar fi dus poporul în rătăcire și s-ar fi asemănat aceluia care tencuiește un zid cu

⁴ Pierre de Benoit, *Le Trésors des prophètes*, Editions Emmaüs (Suisse), 1984, p. 14-15.

⁵ *Ezechieel*, în "Commentary Practical and Explanatory on the Whole Bible" by Rev. Robert Jamieson, D.D., Rev. Fausset A. M., Rev. David Brown D. D., Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, First printing of revised edition, 1961, p. 672.

Revelarea lui Dumnezeu în lume prin cuvânt

ipsos care la prima ploaie va și cădea (Iezechiel 13, 10-11; Ieremia 28, 8; Mihea 3, 5). Unii consideră că prin consumarea simbolică a cuvântului divin înscris pe acel sul s-ar sugera că de fapt profetul ar fi fost prevenit să nu se aștepte ca mesajul său să fie îndrăgît de către ascultători,⁶ alții sugerează că actul consumării sulului ar fi o reprezentare grafică a unei experiențe religioase interioare prin mijlocirea căreia profetul a avut o intuiție a raportului bazat pe alianța dintre Dumnezeu și poporul ales, ori poate sugera de asemenea tot cuvântul revelat scris de profetii anteriori pe care trebuia să se bazeze și el.⁷ În bună parte este adevărat fiindcă și Ieremia s-a plâns la un moment dat că mesajul Domnului pe care-l avea de transmis i-a creat atâtea împotriviri și neazuri încât a ajuns uneori în situația de a renunța definitiv la calitatea de mesager al Domnului când zicea; *De când vorbesc scotînd strigăte împotriva silniciei și vestind pustiirea, cuvântul Domnului s-a prefăcut în ocară pentru mine și în batjocură zilnică. De aceea mi-am zis; "Nu voi mai pomeni de El și nu voi mai grăi în numele Lui"! Dar iată era ceva în inima mea, ca un fel de foc aprins, închis în oasele mele, și eu mă sileam să-l înfrînez și n-am putut* (Ieremia 20, 8-9). Autorul cărții Iov îl compară cu un vin în fierbere care poate să spargă vasul în care îl conține. Iată, zice; *Sunt plin de cuvinte și cugetul meu în mine este ca un vin care nu are pe unde să răsufle, ca un vin care sparge niste burdufuri noi* (Iov 32, 18-19). În pofida nenumăratelor neazuri care se abăteau asupra mesagerului divin ca și a batjocurii la care se expunea el simtea imperios nevoia de a se exprima. Profetul afirmă că prin însuși actul chemării omul se simte copleșitor de îndatorat lui Dumnezeu, iar ca răsplată pentru munca lui nu așteaptă nimic fiindu-i mai mult decât suficient chiar faptul că a fost cel preferat de divin, selectat și invitat la un dialog pe care să-l ducă mai departe.

La rândul lor, Sfinții Apostoli au fost și ei avertizați că oricine va propovădui cu fidelitate cuvântul Evangheliei va stârni multe împotriviri din partea lumii. Cu toate acestea cel care a primit revelația prin cuvânt simtea o necesitate imperioasă interioară de a vorbi despre aceasta. El avea conștiința unei mari răspunderi în fața lui Dumnezeu de îndeplinirea totală a misiunii fiindcă de aceasta depindea soarta a multor oameni (Iezechiel 3, 16-21; 33, 1-9). Dacă încerca să se sustragă

⁶ William MacDonald, *Comentariul biblic al credinciosului-Vechiul Testament*, Trad. de Doru Motz, Oradea, 2002, p. 948.

⁷ *Ezechiele*, în *Grande Commentario Biblico*, a cura di Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, Parte I, Il Vecchio Testamento, Queriniana-Brescia, 1973, p. 444.

misiunii încredintate Dumnezeu putea să-l readucă forțat pe calea misiunii (Iona 1, 3; Ieremia 20, 7-9). Bucuria de a fi primit mai întâi el garanția răscumpărării sau a izbăvirii, profetul ca un ales al lui Dumnezeu nu poate păstra aceasta doar pentru sine ca pe un secret. Revelarea lui Dumnezeu prin cuvânt naste multă bucurie în inima profetului Cel puțin așa zice Ieremia; *Aflat-am cuvintele Tale și le-am sorbit și cuvântul Tău a fost bucurie și veselie pentru inima mea, că s-a chemat asupra mea numele Tău, Doamne Dumnezeul puterilor* (cap. 15, 16). Într-adevăr, bucuriile, mai ales cele mari, se impun a fi exteriorizate. Se știe că o bucurie împărtășită aproapelui se poate dubla, după cum și un necaz împărtășit cu altul scade în dimensiune și devine mai ușor de purtat. Odată receptat de către om, mesajul divin devine pentru profet o inepuizabilă sursă de bucurie pe care nu o mai poate tăinuși, ci trebuie difuzată, vestită tuturor. Deci după primirea revelației, beneficiarii constientizează necesitatea imperioasă de a vorbi pentru Cel care i-a chemat să devină vectori ai cuvântului divin celor avizati fiindcă li se spune; *du-te, mergi și grăiește!* Această sintagmă o adresează Domnul tuturor celor pe care-i face exponenți ai cuvântului Său.⁸ Este tocmai ceea ce spune și Sfântul Apostol Pavel; *Vai mie de nu voi bine vesti Evanghelia!* (I Corinteni 9, 16).

Dacă înaintea întrupării lui Hristos se spunea în mod constant că Dumnezeu vorbește ori că Dumnezeu este un Dumnezeu care vorbește dar prin altcineva, Se revelează și comunică oamenilor voia Sa tot cu ajutorul oamenilor după cum rezultă și din cele peste 359 de utilizări ale sintagmei; *Koh amar Yahweh = Așa zice Domnul*, în Noul Testament, Dumnezeu vine, prin Hristos, personal către om. Sintagma *Cuvântul Domnului* este totuși cel mai frecvent întâlnită în Vechiul Testament și este folosită pentru a descrie medierea revelației, adică Dumnezeu vorbește și profetul ascultă. Astfel cărțile lui Ieremia, Osea, Ioel, Iona, Sofonie, Agheu și Zaharia folosesc aproape unanim la începutul mesajului lor formula; *Cuvântul Domnului care a fost către*, iar cu ușoare variații acea frază este frecvent repetată pe parcursul expunerii profetice; *Aceasta zice Domnul* sau *Ascultați cuvântul Domnului*, și se regăsește și la alți profeti. De fapt, începând cu Tora (Legea) care este cel dintâi cuvânt revelat de Dumnezeu prin profetul Moise ca să fie făcut cunoscut oamenilor, toate profetiile din Israel și Iuda mărturisesc unanim a fi cuvântul Domnului comunicat israelitilor (Isaia 38, 4; Ieremia 7, 1; 16, 1; 18, 1; 25, 1; Iezechiel, 1, 3, etc.).⁹

⁸ Monloubou L., *Les prophètes de l'Ancien Testament*, în "Cahiers Evangile", nr. 43, Les Editions du Cerf, Paris, 1983, p. 41.

⁹ *Logos*, în „Nouveau Dictionnaire Biblique Révisé, Editions Emmanis (Suisse), 1992, p. 761.

Dacă la alte religii se accentuează mult viziunea ca principalul mijloc de a ajunge la cunoașterea nemijlocită a lui Dumnezeu, religia Vechiului Testament are tendința de a se raporta la viziune ca la un subsidiar și primează auzirea cuvântului divin.¹⁰ Adresându-se anumitor oameni, Dumnezeu se dovedește a fi Cel viu, iar descoperirea prin cuvânt a Persoanei Sale în Primul Testament pregătește revelarea mai concretă a Noului Testament prin întruparea Cuvântului Însuși.¹¹ Asadar Dumnezeu vorbește direct anumitor persoane preferate de El, iar prin acestia se adresează poporului ales și de fapt tuturor oamenilor.¹² Toti cei care afirmă că le-a grăit Dumnezeu se numesc profeti și afirmă în unanimitate că se simt copleșiți de cuvântul divin pe care se impune, cu orice pret, să-l ducă la destinație (Amos 3, 8; 7, 15; Ieremia 20, 7). Din contextul biblic rezultă adevărul că toți privilegiații cerului constientizează la unison că au fost selectați să li se încredințeze cuvântul pentru a-l transmite mai departe, nu unei persoane ori unui cerc restrâns de oameni, ci poporului ales în totalitate la care Dumnezeu Însuși vrea să ajungă cu mesajul Său adică să se reveleze prin intermediul purtătorilor Lui de cuvânt.¹³ În calitate de chemați și evident de inițiați mai întâi ei însuși, după ce percep auricular cuvântul și voia lui Dumnezeu, direcționate spre salvarea lumii, profetii devin automat interpreți și intermediari între divin și uman.¹⁴ De subliniat că tot cuvântul divin transmis lumii printr-un intermediar, nu are ca scop cunoașterea mai temeinică a lui Dumnezeu ori a lumii spirituale întrucât după ce a avut marea sansă a întâlnirii cu Creatorul său, omul-profet nu devine nicidecum mai instruit în cele ce tin de cunoașterea divinului, ci aduce întotdeauna și exclusiv mesajul ce trebuie transmis urgent, mesaj care reflectă voia lui Dumnezeu privitoare la planurile Lui față de cei aleși și nimic în plus din ceea ce ar satisface în vreun fel curiozitatea omului. De aceea Dumnezeu nu-și revelează niciodată tainele Sale,

¹⁰ J.N. Sanders, *The Word*, The Interpreter's Dictionary of the Bible, An Illustrated Encyclopedia, Editorial Board: George Arthur Buttrick, Thomas Samuel Kepler, John Knox, Herbert Gordon May, Samuel Terrien, Emory Stevens Bucke, Abingdon Press, Nashville, 1990, Volume 4, p. 868-869.

¹¹ *Parole de Dieu*, în „Vocabulaire de Théologie Biblique, publié sous la direction de Xavier Leon Dufour et de Jean Duplacy, Augustin Goerge, Pièrre Grelot, Jacques Guillet, Marc François Lacan, Des Editions du Cerf, Paris, 1988, p. 905.

¹² Leon Xavier Dufour, *op. cit.*, p. 905.

¹³ Idem, p. 906.

¹⁴ Prof. Univ. Pr. Petre Semen, *Experienta umanului cu divinul după Sfânta Scriptură-Teologie biblică*, Editura Performantica, Iasi, 2007, p. 5.

decât numai dacă sunt de folos spre mântuire. Speculațiile unor teologi cum că s-ar putea înainta la infinit în cunoașterea lui Dumnezeu sunt opinii pur personale fără nici o acoperire biblică. Fiind preocupați exclusiv de difuzarea imediată a mesajului divin, profetii teologhiesc mai puțin decât s-ar crede, dar luptă din rășputeri ca să-i păstreze pe cei de o credință și neam cu ei în dialog continuu cu Dumnezeu.

Cel dintâi cuvânt revelat de Dumnezeu lui Moise devine un fel de nume propriu pe care i-l și explică profetului, dar nu neapărat prin vorbe, prin grai articulat, ci în special prin intervenții spectaculoase pentru poporul Său preferat, ca și pentru alții din ambele Testamente, mai puțin sesizabile pentru restul lumii, dar destul de eficiente ca să i se perceapă prezenta, să-L recunoască de Stăpân și să-L adore pe măsură. De remarcat că însăși structura limbii ebraice biblice pare a fi mai permisivă transmiterii unui mesaj divin. Astfel flexiunea verbului va începe cu persoana a treia fiindcă El (*Hu* în ebraică), Persoana a treia (a divinului) este mai importantă ca Una care devine inițiatorul cuvântului, a oricărei forme de existență și a fiecărei acțiuni, și numai după aceea vine persoana a doua *atta* (adică *tu*) care trebuie să recepteze mesajul, iar în cele din urmă se conjugă verbul la persoana întâia. Și prin structura limbii, autorul inspirat ne arată că la poporul biblic exista o cu totul altă scară de valori. Asadar pe scara valorilor inter-umane, flexiunea verbală ne arată că ordinea este total diferită decât în cazul altor limbi moderne, adică pe primul loc se plasează persoana a treia, apoi a doua și la urmă a întâia. Asadar *eu*, adică persoana a întâia sunt sau devin important doar dacă mă raportez mereu la persoana a treia (Dumnezeu), dacă îi receptez mesajul transmis de cele mai multe ori auricular, și dacă mă transform la rândul meu în vector al acelui mesaj către alte persoane. S-ar părea că aceasta și este una din rațiunile pentru care toți profetii își încep discursul cu cuvintele: *Vayehi devar Yahwek elai = A fost cuvântul Domnului către mine*, ori: *Koh amar Yahweh = Asa zice Domnul*. Asadar profetii, ca unii care au perceput prin grai articulat mesajul divin, nu au avut niciodată ca obiectiv întemeierea unei noi religii și n-au urmărit să-și facă popularitate printre semenii lor, ci s-au simțit obligați de a duce mai departe și cu maximă urgență doar cele ce au primit, fără a omite ori adăuga ceva de la ei, cu excepția unor acte simbolice pentru a fi mai expliciti față de auditoriu. În acest context înțelegem reiterarea de sute de ori a îndemnului divin: *Iată, te trimit la casa lui Israel*, sau: *spune casei lui Israel* (Iezechiel 2, 3; 17, 2; 20, 3; 21, 2) echivalentul lui: *mergi și strigă în urechile lor!* (Ieremia 2, 2). Urgența vestirii revelației este valabilă și impusă chiar de către Domnul Hristos Apostolilor Săi căroră le interzice să nu-și piardă vremea pe cale cu salutul celor

pe care i-ar întâlni. Se știe că salutul la orientali era întotdeauna însoțit de un protocol precis și de lungă durată încât putea periclita într-un fel mesajul cel foarte urgent. În aceeași ordine de idei, Iisus vrea să și avertizeze că cel implicat în misiunea difuzării mesajului divin nu trebuie să mai întârzie pe cale și nici să se implice exagerat în treburile acestei lumi care-l pot absorbi cu totul uitând astfel care este menirea esențială a unui trimis al cerului.

Obligația receptării și împlinirii cuvântului divin revelat

Tot cuvântul este rostit spre a fi auzit și a realiza o comuniune între două sau mai multe persoane, dar cuvântul divin se rosteste spre a revela o voință ce trebuie adusă la îndeplinire. În cazul în care cuvântul lui Dumnezeu este disprețuit (Ieremia 36) nu poate fi decât un semn vădit de impenitență și o dovadă a necredinței. Biblia ne spune că tot cuvântul lui Dumnezeu se revelează lumii spre a o vădi de păcat, de necredință și de corupție. Cuvântul devine expresia clară a voii lui Dumnezeu ca omul să se schimbe. Prin cuvânt, Duhul lui Dumnezeu vrea să convingă lumea de păcat și să o aducă, prin căință, la credință, prin smerenie la acceptarea mântuirii oferite de Dumnezeu în mod gratuit. Refuzul cuvântului este perceput de Biblie ca un păcat extrem de grav. Chiar dacă este foarte adevărat că Dumnezeu nu impune vreodată omului cuvântul Său, ci pur și simplu îl propune, iar omul dispune de libertate absolută în a-l accepta ori respinge, numai că acesta din urmă trebuie să constientizeze că, mai devreme sau mai târziu, va fi totuși responsabilizat. Biblia ne vorbește despre cazul nefericit al regelui evreu Ioiachim (608-587 î. Hr.). Acesta a primit cuvântul Domnului transmis prin Ieremia (de fapt Baruch) dar pentru că nu era pe placul urechilor sale a tăiat sulul cu textul sacru și l-a aruncat pe foc (Ieremia 36, 23). Păcatul regelui a fost dublu: în primul rând a disprețuit total cuvântul lui Dumnezeu și în al doilea rând l-a și distrus ca să nu-l mai audă și alții. Pentru acest păcat i s-a prezis că va avea parte de o moarte nedemnă de un rege iar trupul său va fi aruncat în desert după cum a aruncat și el cuvântul Domnului (cap. 36, 30). Fiindcă a arătat un dispreț total pentru cuvântul scris al lui Yahweh și în același timp pentru Domnul Însuși, prin sfârșitul tragic al regelui, Dumnezeu a dat o lecție casei regale apostaziate și prin ea tuturor celor care gândeau și acționau ca Ioiachim. Esențial pentru progresul nostru duhovnicesc este să avem multă considerație și iubire față de cuvântul lui Dumnezeu transmis nouă prin Sfânta Scriptură. Nu-i însă suficientă doar cinstirea cuvântului, cum o și facem, mai ales că se obișnuiește ca în cadrul liturgic să se sărute mereu icoana învierii Domnului de pe coperta Sfintei Evanghelii. Nu-i rău, dar este foarte grav dacă ne limităm doar la atât. Același cuvânt sfânt al Scripturii ne lămurește că nu-

i suficientă nici a ne limita doar la lecturarea textului, la studierea lui asiduă ori la meditarea îndelungă asupra lui întrucât psalmistul inspirat îl condamnă aspru pe cel care se limitează la aceste aspecte și nu face nimic pentru transpunerea sa în practică. El zice; *Iar păcătosului i-a zis Dumnezeu: „Pentru ce istorisești tu dreptățile Mele și iei legământul Meu în gura ta? Tu ai urât învățătura și ai lepădat cuvintele Mele înapoia ta* (Psalmul 49, 17-18). Unii Sfinti Părinti ai Bisericii văd în cel păcătos ceata preoților și a cărturarilor iudei care de pe pozițiile lor se limitau doar la a povesti poporului dreptățile și poruncile legii având permanent în gurile lor tot cuvântul Scripturii Vechiului Testament, dar nu și în inimile lor. Ba se mai și mândreau cu aceasta considerându-se a fi foarte drepti, în schimb săvârseau mai toate păcatele. Despre ei a zis Domnul Hristos; *Toate câte vă vor zice vouă faceți-le și păziți-le; dar după faptele lor nu faceți, că ei zic, dar nu fac* (Matei 23, 3).¹⁵ Cuvintele lor trebuiau deci păzite deoarece, așa cum observă Sf. Ioan Gură de Aur, nu erau ale lor proprii ci erau ale lui Dumnezeu întrucât El le-a legiuit prin Moise.

În concluzie deci revelația divină se realizează preponderent auricular fiindcă Dumnezeu este o Persoană care vrea să realizeze o comuniune personală cu omul cel creat după chipul Său. De aceea alături de sintagmele: *Asa zice Domnul; fost-a cuvântul Domnului către, sau: zis-a Domnul*, apare foarte frecvent și îndemnul: *Ascultați cuvântul Domnului! și Ascultă Israele!* (Deuteronom 6, 4). Ascultarea pe care o are în vedere Scriptura nu se poate limita doar la o ascultare cu urechea fiindcă zice: „ascultați ca să și împliniți”! Conform sensului biblic al cuvântului a asculta nu înseamnă doar a fi atent cu urechea, ci și a-și deschide inima și a fi dispus trup și suflet să și împlinesti cele ce ai auzit (Matei 7, 24). Îndemnul de a asculta spre a împlini îl rosteste și preotul în Biserică la fiecare lecturare a Sfintei Evanghelii când zice: *Cu înțelepciune drepti să ascultăm Sfânta Evanghelie!* Care se traduce prin: să ascultăm de cuvântul Evangheliei împlinindu-l, fiindcă zice Sfântul Pavel: *credința vine din auzire* (Romani 10, 17).

¹⁵ Cuviosul Eftimie Zigabenu, Sfântul Nicodim Aghioritul, *Psaltirea în tâlcuirea sfinților Părinti*, Vol. I., Catismele I-IX, Editura Cartea Ortodoxă, Editura Egumenita (1850), reeditată la Târgoviste, p. 592.

Stefan Iloaie

Responsabilitatea morală în Sfânta Scriptură: asumare și mărturisire

Abstract

The moral responsibility in the Holy Scripture: assumption and testimony. The texts of the Holy Scripture point out some responsibilities which the chosen people have from God, as well as different ways through which they become conscious of their responsibility towards Him, towards their fellow men and towards the world. Since Adam it is revealed the truth that, although man sins and often persists in this state of wickedness, being even overwhelmed by his proper responsibility, he owns this responsibility as a gift, as something given to him in order to be stirred to activity. The sense of responsibility for the proper actions or even the responsibility for the fellow men is developed within the Jewish social relationships, but the communitarian responsibility prevails – at least for a period – over the personal one; this is the case of the transmission of Adam's sin to the entire mankind or of Cain's sin to his descendants, but also of God's word warning of the transmission of one's transgression to the next generations. Starting with the prophets, and especially with Ezekiel, the attention is focused on personal responsibility and on the relation between sin and punishment, between good deed and reward, at the level of each moral personality. But the most important calls to responsibility, addressed to the human being, are made by Christ. Towards Him, we are responsible: 1. of the fact that the sin existing in the world makes his Incarnation necessary; 2. of the assuming and freely working in us of the gift of salvation, brought by Him; 3. of the way in which we testify about Him and make Him known to the world. The weight of responsibility remains on our shoulders during the entire life. Thus, it determined us to increase our vigilance towards ourselves, towards fellow men and towards God.

Keywords

Biblical Theology, Moral Theology, responsibility, biblical anthropology

Termenul „responsabilitate” nu se regăsește ca atare în Sfânta Scriptură. Lipsa formei nu presupune însă și lipsa conținutului, de aceea încărcătura răspunderii umane se regăsește în textele biblice în special cu referire la libertatea de acțiune a omului, la faptele pe care le săvârșește, la relațiile dintre el și Dumnezeu, dintre el și oameni. Câteva exemple indică asumarea responsabilității de către unii oameni în numele lor sau în numele altora, iar altele arată fuga de răspundere și abandonarea ei.

Responsabilitatea, atitudine în fața cuvântului lui Dumnezeu și a chemării divine

Textele Sfintei Scripturi indică diferite responsabilizări pe care Dumnezeu le lucrează în poporul său, dar și căi deosebite prin care îi constientizează pe oameni despre răspunderea pe care aceștia o au față de El, față de semenii și față de lume. Încă de la Adam se descoperă adevărul că, deși omul păcătuiește și adeseori persistă în starea de răutate, fiind chiar copleșit și depășit de responsabilitatea proprie, el o posedă pe aceasta ca pe un dar și dat ce așteaptă să fie activat. Nu avem aici fatalitatea impunerii din partea divinității a unei situații fără ieșire, cât constientizarea umanității despre contribuția ei la intrarea răului în lume și la perpetuarea prezentei și lucrării lui în creație. Textele vechitamentare indică și o permanentă grijă a lui Dumnezeu în a educa sentimentul de responsabilitate al oamenilor, descoperindu-Se ca un adevărat Părinte, prin îndrumările și „asistarea” apropiată a creaturilor sale, manifestate prin permanentele recomandări: „Faceti...”, „Nu faceti...”, „Alegeti...” etc¹. Un alt mijloc de sensibilizare a conștiinței răspunderii îl reprezintă atenționările, încercările, suferințele, catastrofele, folosite mai ales de către profeti ca argumentare în asumarea de către israeliti a greselilor făcute și a urmărilor acestora pentru ei pentru întreaga viață socială.

Însăși ideea de a-i adresa un răspuns omului și, cu atât mai mult lui Dumnezeu, este asociată cu răspunderea pe care o implică revendicarea chemării celeilalte persoane, manifestate prin cuvântul ei sau prin autoritate: „Ce să-i răspundem noi...?” (*Fc* 44, 16; 45, 3); „Dacă-ti vor răspunde cu pace...” (*Dt* 20, 11). Persoana se simte responsabilă să-I ofere un răspuns potrivit lui Dumnezeu, atunci când El îl va cere: „Ce-o să mă fac când Domnu-mi va cere socoteală?./ sau, de va fi-ntrebare, ce oare voi răspunde?” (*Iov* 31, 14). Alteori, ca în cazul profetului Isaia, misiunea importantă de a deveni trimisul Domnului este preluată de om și

¹ *Vocabular de Teologie Biblică*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, București, 2001, p. 634.

Responsabilitatea morală în Sfânta Scriptură: asumare și mărturisire

însușită ca o răspundere ce rezultă din însași chemarea divină: „Si am auzit glasul Domnului, zicând: Pe cine voi trimite, și cine va merge la acest popor? Iar eu am zis: Iată, sunt aici, pe mine trimite-mă” (Is 6, 8)².

În baza legământului și a relației deosebite a lui Dumnezeu cu poporul ales, solicitarea imperativ-revendicatoare a chemării poate avea chiar și sensul de la om la Dumnezeu, astfel încât Creatorul este implorat să-i răspundă el creaturii. Așa este cazul profetului Ilie: „Dumnezeul care va răspunde cu foc, Acela este Dumnezeu” sau: „Auzi-mă Doamne și răspunde-mi astăzi cu foc, ca să cunoască tot poporul că Tu esti Domnul” (3 Rg 18, 24. 36, s.n.). În aceeași categorie intră interogațiile pline de sens situate într-o îndelungată așteptare: „Până când, Doamne, voi striga fără ca Tu să auzi? Până când spre Tine voi striga învinuindu-mă, fără ca Tu să izbăvești?” (Avc 1, 2); „Câtă spre mine, auzi-mă Doamne, Dumnezeul meu” (Ps 12, 3).

În relațiile sociale, se dezvoltă sentimentul de răspundere pentru acțiunile proprii sau chiar responsabilitatea pentru semenii. Iuda îl cere de la tatăl său pe fratele cel mic, Veniamin, pentru a i-l duce lui Iosif în Egipt și apelează la argumentul responsabilității proprii: „Îl iau eu pe răspunderea mea” (Fc 43, 9, s.n.). Derularea evenimentelor ulterioare indică și relația dintre responsabilitate și vină, dar și exemplul asumării până la capăt a răspunderii: același Iuda intervine pe lângă Iosif pentru ca să-l lase liber pe Veniamin, după ce în sacul celui din urmă s-a descoperit cupa „furată”: „Tocmai eu, robul tău, eu l-am luat pe băiat de la părintele nostru și am zis: – Dacă nu ti-l voi aduce și nu-l voi pune în fața ochilor tăi, vinovat să fiu eu față de părintele meu în toate zilele vieții mele” (Fc 44, 32, s.n.). Dorind să-și îndeplinească până la capăt răspunderea luată și responsabil fiind de Veniamin în fața părintelui său, Iuda îi și propune lui Iosif să rămână el zălog în locul fratelui (Fc 44, 33-34).

Alegerea lui Israel dintre celelalte neamuri, act asociat cu legământul dintre Dumnezeu și popor (Fc 12, 2-3) și confirmat de neamul ales pe muntele Sinai (Is 19, 5-6. 8; 24, 3-7: „Toate cuvintele pe care le-a grăit Domnul le vom face și le vom asculta”), implică responsabilitate deosebită înaintea lui Dumnezeu, dar și față de restul popoarelor: „Îmi veti fi preotie împărătească și neam sfânt” (Is 19,

² „Prin consacrarea sa, Isaia răspunde la chemarea Domnului, așa precum odinioară, pe muntele Sinai, tot poporul biblic s-a consacrat pe sine, devotându-se în slujba lui Dumnezeu” – Pr. Vladimir Prelipcian, *Viata religios-morală după concepția Vechiului Testament*, în „Mitropolia Olteniei” 14 (1982), nr. 5-6, p. 277.

³ Vezi și *Dictionar enciclopedic de iudaism*, Trad. rom. de V. Prager, C. Litman, T. Goldstein, Editura Hasefer, București, 2000, p. 616-617.

6); „Aceasta este înțelepciunea voastră și priceperea înaintea tuturor neamurilor... Într-adevăr, care este oare marele neam căruia să-i fie dumnezeii atât de aproape așa cum întru toate ne este nouă Domnul” (*Dt* 4, 6-7). Din noblețea de a fi neam ales decurge însă și îndatoririle speciale de a respecta legea, de a păstra credința în unicul Dumnezeu și chiar aceea de a suferi pentru El: „multe neamuri se vor mira de El și regi vor sta cu gurile închise” (*Is* 52, 13-15; 53, 1-12)³. Spre exemplu, întregul mesaj al proorocului Agheu este acela de a-i solicita poporului evreu responsabilitatea pentru ridicarea unui nou templu Domnului, căci în timp de templul era părăsit, evreii se ocupau de ridicarea caselor lor (*Ag* 1-2).

Responsabilitatea primilor oameni pentru săvârșirea păcatului strămoșesc

Prin căderea lui Adam și a Evei intră păcatul în lume. În ei se constituie unitatea întregului neam omenesc, deci de acțiunea lor depind toți oamenii, la fel cum de păzirea poruncii lui Dumnezeu și de efectele actului s-ar fi bucurat toți. Asadar, o grea răspundere apasă pe umerii lor, după crearea și după așezarea lor în dragostea iubitoare a lui Dumnezeu. O răspundere care este cerută direct de Dumnezeu, una care este cuprinsă în singura poruncă dată: „Din toți pomii raiului poți să mănânci, dar din pomul cunostinței binelui și răului să nu mănânci, căci în ziua în care vei mânca din el, cu moarte vei muri” (*Fc* 2, 16-17). Creatorul nu îi cerea altceva creaturii decât să își dezvolte și să-și întărească voința prin exercițiu, astfel încât să se înalte în iubire. Răspundere grea deoarece, mai mult sau mai puțin știut de ei, de acțiunea lor depindea starea întregului neam omenesc⁴.

Responsabilitatea pe care o primesc primii oameni – și, prin ei, întreg neamul omenesc – decurge din următoarele elemente:

- Dumnezeu îi aduce în existență din dorința de a-i face și pe ei părtași iubirii.
- Viața pe care ei o primesc este darul și cadrul în care să poată dezvolta iubirea.
- Prin specificul chipului lui Dumnezeu, ei primesc încărcătura spirituală necesară asumării răspunderii.
- În asemănarea cu El, li se arată și scopul – îndumnezeierea – spre care pot accede odată ce răspund potrivit chemării divine.
- Răspunderii personale pentru realizarea unirii cu Dumnezeu i se adaugă răspunderea comună, în numele urmașilor: „Cresteti și înmulțiți-vă și stăpâniți pământul” (*Fc* 1, 28).
- Înaintea Creatorului, omul este responsabilizat și pentru creația ce i se încredințează: pământul i se dă spre „supunere” (*Fc* 1, 28); pestii, păsările, toate vietățile și dobitoacele, ba chiar tot pământul spre „stăpânire” (*Fc* 1, 28).

- Omul este responsabil de introducerea morții în lume.
- În întregul ei, oferta divină este o chemare, o solicitare, un dor după răspunsul unei alte persoane.

Omul a călcat însă porunca, iar neascultarea îl rupe din comuniunea cu Dumnezeu și din legătura firească cu creația; prin actul său – rezultat al lucrării în mod liber a voinței: „omul a consimțit să se lase învins”⁵ –, el dovedește că nu-și îndeplinește responsabilitățile primite. Dacă ar fi rămas în ascultare, el ar fi păstrat legătura de gândire, voință și simțire cu Cel care l-a creat, astfel încât să-și poată asuma și împlini mai ușor răspunerile. Călcarea legii aduce întreruperea acestor relații și diminuarea capacităților responsabile. Sfântii Părinți învață că o gândire statornică la Dumnezeu se manifestă prin cuvânt și prin rațiune, ambele fiind manifestări ale răspunerii față de El. În starea de firească aezare în Dumnezeu, omul își manifestă integral puterile sufletului, prelucrându-le și sporindu-le capacitățile. Responsabilitatea este una dintre ele⁶. Interventia și ispita diavolului urmăresc ruperea acestei legături; iar unul dintre firele care se rup este tocmai sentimentul omului de responsabilitate, în numele lui și al întregii creații, în fața Creatorului. Ca semn văzut al ruperii din legătura responsabilă cu divinitatea, omul – după săvârșirea păcatului – simte nevoia să se ascundă dinaintea feței Sale pentru a nu i se reproșa fapta, să fugă pentru a nu-I mai auzi cuvintele revendicatoare, și își dă seama că este gol de frumusețea virtuților cu care l-a

⁴ „Oamenii, depărtându-se de la cele vesnice, și, prin sfatul diavolului întorcându-se spre cele ale stricăciunii, s-au făcut lor însisi pricinuitoari ai stricăciunii morții” – Sf. Atanasie cel Mare, „Tratat despre întruparea Cuvântului” 1, 5, în *Scrieri*, vol. 1, col. „Părinți și scriitori bisericești” (PSB) 15, EIBMBOR, București, 1987, p. 94. În alt loc, părintele Stăniloae traduce ultima parte a aceluiași text: „*deveniră responsabili* de coruperea lor și de moarte” (*s.n.*) – *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, EIBMBOR, București, 2003³, p. 433.

⁵ Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, Trad. rom. de Lidia și Remus Rus, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 111.

⁶ Vezi notele 16, 17, 21 și 23 ale părintelui D. Stăniloae la: Sf. Atanasie cel Mare, „Tratat despre întruparea Cuvântului” cf. *supra* n. 4, p. 94-95. În concepția Sfântului Maxim Mărturisitorul, „căderea a fost în întregime greșeala omului, pentru că s-a lăsat convins de plăcerea pe care i-a sugerat-o diavolul și astfel, în mod liber, și-a întors capacitatea naturală de a se bucura de plăcerea duhovnicească spre lumea sensibilă”. Ba mai mult prin aceeași libertate folosită rău, el „a devenit nestiutor” și „a căpătat o anumită asemănare cu animalele”, Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul: microcosmos și mediator*, Trad. rom. de Anca Popescu, Editura Sofia, București, 2005, p. 176.

⁷ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice*, în *Scrieri* vol. 1, trad. rom. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 382-383.

îmbrăcat Făcătorul său. „Odată călcând Adam porunca lui Dumnezeu... s-a lipsit pe bună dreptate de bunătățile Lui făcându-se surd, pentru a nu mai auzi cu urechi vătâmate cuvintele dumnezeiesti... Acest om pământesc... s-a lipsit cu totul de toate bunătățile spirituale... s-a făcut surd, orb, gol, nesimțitor față de cele din care căzuse, precum și muritor, stricacios și rational, asemănându-se dobitoacelor celor fără de minte”⁷.

Desi noi resimțim astăzi – e adevărat: mai ales din punct de vedere rational – responsabilitățile separate și departajate, în funcție de autoritatea la care ne raportăm: la Dumnezeu, la semenii, la propria noastră conștiință etc., la prima pereche de oameni responsabilitatea este unitară, nedivizată, integră și integrală. Identificăm asadar aici răspunderea „completă” a protopărinților față de porunca ce li s-a dat și a cărei încălcare va aduce efecte asupra tuturor relațiilor lor directe cu Dumnezeu, cu ei înșiși – vădită mai ales prin pierderea legăturii firești dintre trup și suflet – și cu oamenii care vor urma după ei. Aici și acum, responsabilitatea este una, pentru că o singură poruncă s-a dat și Dumnezeu Și-a arătat în ea iubirea.

Porunca detine integralitatea formării duhovnicești a omului. Decizia de înțelegere și aplicare a ei îi aparține însă acestuia, manifestată prin hotărârea liberă de ascultare sau neascultare a Creatorului. Altfel spus – la Adam și la Eva, dar și la toți oamenii⁸ – responsabilitatea în integralitatea ei, și în special cea față de Dumnezeu, este cuprinsă deplin în responsabilitatea față de poruncă: „Domnul e ascuns în poruncile Sale. Și cei ce-L caută pe El Îl găsesc pe măsura împlinirii lor. Nu zice: Am împlinit poruncile și n-am aflat pe Domnul”⁹. Dar – atunci, în rai, ca și acum de altfel – diavolul falsifică cuvântul, exprimarea și, în consecință, voința divină, în încercarea de a surpa și zădărnici împlinirea răspunderii prin ascultarea față de lege¹⁰. El reusește să falsifice chiar și adevărul cel mai simplu, de aceea,

⁸ Sf. Nichita Stithatul aplică o interpretare alegorică a raiului, datorită căreia găsește că lumea întreagă, creația văzută în deplinătatea ei, este pentru noi – oamenii de după Adam – „al doilea rai”: stare și situație, dăruire a lui Dumnezeu și încercare a noastră, realitate vizuală dar și contemplativă: „Dumnezeu ne învață că taina poruncii acesteia nu se îndreaptă numai spre Adam. Ci va trece fără îndoială și la noi la toți. Și pe drept cuvânt. Căci ceea ce a pătât atunci Adam, amăgit de Eva, și Eva de sarpe, se întâmplă și cu noi, cei ce ne năstem după ei, de la ei” – „Vederea duhovnicească a raiului”, *Filocalia*, Trad. rom. de Pr. D. Stăniloae (FR) 6, EIBMBOR, București, 1977, p. 360.

⁹ Sf. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească* § 190, 191, FR 1, Editura Harisma, București, 1993⁴, p. 308.

¹⁰ „Întrebarea sarpelui, o deformare a poruncii divine, insinuează posibilitatea unei nedrepte restricții puse de Dumnezeu, și astfel provoacă acel răspuns care e necesar pentru

Responsabilitatea morală în Sfânta Scriptură: asumare și mărturisire

mai târziu, Mântuitorul îl va descoperi drept „mincinos și tatăl minciunii” (In 8, 44); el modifică și comportamentul uman firesc – Adam nu-și mai recunoaște greșeala după ce o săvârșeste și dă vina pe femeie: „Femeia pe care (Tu) mi-ai dat-o”, iar femeia, pe sarpe: „Sarpele m-a amăgit” (Fc 3, 12-13). Având în vedere porunca lui Dumnezeu dată lui Adam și deosebirea de redare a ei de către diavol: „Dumnezeu, a zis El oare: *Să nu mâncați...*” și de către femeie, care a primit-o de la Adam: „ne-a zis Dumnezeu: Din el *să nu mâncați și nici să vă atingeți de el...*” (s.n.), Sfântul Ambrozie al Milanului generalizează și atenționează asupra răspunderii pe care omul o are, pe de o parte, cu privire la păstrarea funciară a oricărei porunci dar, pe de alta, și la modificarea formală a ei care, deși pare că uneori folosește sensului și adaugă un bine, reprezintă o altă minciună a diavolului: „În poruncă nu se ascunde nici un viciu, în schimb, în felul în care i se relatează, da... Învățăm că nu trebuie să adăugăm nimic poruncii, nici chiar ca măsură de prevedere. Căci, fie că adaugi, fie că sustragi ceva, în amândouă cazurile falsifici porunca... Prin urmare, nu trebuie adăugat nimic, nici chiar de pare bun. Și, în cazul de față, ce neajuns are, la prima vedere, faptul că femeia a adăugat: «și nici să vă atingeți de el»? , căci Dumnezeu nu spusese «nici să vă atingeți», ci «să nu mâncați» – totuși, de aici rezidă începutul alunecării... Asadar, rândurile prezentei lecturi ne învață că nu trebuie nici să înlăturăm ceva din poruncile dumnezeiești, nici să le adăugăm ceva”¹¹.

Este de remarcat aici responsabilitatea față de porunca divină în general – „Cel ce va strica una din aceste porunci foarte mici și astfel îi va învăța pe oameni, foarte mic se va chema în Împărăția cerurilor” (Mt 5, 19)¹² –, dar și păstrarea intactă a cuvântului divin subliniată de data aceasta la finele ultimei cărți a Sfintei Scripturi, dar amintind de cuvântul lui Dumnezeu dat în rai și încălcat de primii

a alimenta conversația... Păcatul începe printr-o alterare a adevărului”, Raymond E. Brown s.a., *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, vol. 2 *Pentateuhul*, trad. rom. P. D. Grosan, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpus, 2007, p. 18.

¹¹ Sf. Ambrozie al Milanului, *Despre rai*, în *Scrieri*, vol. 1 (PSB 52), EIBMBOR, București, 2007, p. 97. Mai departe, Sfântul Ambrozie identifică inclusiv umbletul lui Dumnezeu prin răcoarea serii cu prezenta Sa divină în Sfânta Scriptură, în lege, în cuvintele pe care ea le cuprinde, cu aceeași autoritate indelebilă (de neînlocuit, nemodificat) a normei: „... Când citim: «pentru ce cugetați cele rele în inimile voastre»... parcă Îl vedem pe Dumnezeu de față”. Sau: „Căci în timp de vina (păcătosului) îi fierbe în trup și sufletul e zbuciumat de patimile trupului, simțirea celui ce greșeste nu se gândește la Dumnezeu, nu-L aude adică umblând prin Sfintele Scripturi...” p. 104-105.

¹² Sau: „Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece” (Mt 24, 35); „Cuvântul Dumnezeului nostru rămâne în veac” (Is 40, 8).

oameni: „Si eu îi mărturisesc oricui ascultă cuvintele profetiei acestei cărți: *Dacă le va mai adăuga cineva ceva, Dumnezeu îi va adăuga plâgile care sunt arătate în cartea aceasta; iar de va scoate cineva ceva din cuvintele cărții acestei profetii, Dumnezeu îi va scoate partea lui din pomul vietii si din cetatea cea sfântă, care sunt arătate în cartea aceasta*” (Ap 22, 18-19, s.n.).

Faptul că, după ce păcătuiește, Adam se retrage dinaintea lui Dumnezeu, indică recunoasterea păcatului, vina, dar si responsabilitatea pentru păcat pe care primul om si-o asumă – deocamdată în mod indirect, neclar, aspectele lămurindu-se pentru el doar după primirea pedepsei – cu toate urmările ei, dintre care prima este „ascunderea”, neputinta privirii în față, căci căutarea fetei celuilalt îi este specifică dreptului, celui sfânt, celui care poate sta „cu fruntea sus” (Dt 34, 10; I Co 13, 12). Sesizarea stării de goliciune, ca semn al pierderii libertății¹³ – interpretată cel mai adesea ca lipsă a virtutilor – si recunoasterea vinovăției sunt primele semne ale lucrării acțiunii responsabilizatoare în constiinta lui Adam

Evenimentul căderii lui Adam si comportamentul lui imediat după aceasta – retragerea de dinaintea lui Dumnezeu, dar mai ales faptul că, spre deosebire de Cain, îi răspunde totusi chemării Lui: „Adame, unde esti?” – ne arată că, desi porunca este deja sfârâmătă prin încâlcare, sentimentul răspunderii se află asezat la începutul pocăinței. Iar cauza responsabilizării si Cel care stârnete începutul pocăinței este tot Dumnezeu-Creatorul, Care nu lasă să treacă timpul după săvârșirea păcatului, ci – direct sau prin constiință – vine si întrebă: „Unde esti?, unde te afli? Unde te-ai asezat?”: „Dar Dumnezeu n-a amânat deloc, ci îndată ce a văzut fapta lor si mărimea răinii, s-a si grăbit să-i vindece, ca nu cumva să se întindă rana si să nu se mai poată vindeca; de aceea o ia înainte si opreste îndată întinderea răinii... (Dumnezeu) ar fi putut doar să nu-l învrednicească nici de întrebare pe cel ce păcătuise atât de mult, ci să-i dea îndată pedeapsa ce o hotărâse mai înainte. Dar, nu! Dumnezeu îndelung rabdă, îndură, întrebă, primește răspuns si iarăsi întrebă, numai si numai ca să-l îndemne să se apere”¹⁴.

¹³ Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinarea în Duh si Adevăr*, în *Scrieri*, vol. 1 (PSB 38), EIBMBOR, Bucuresti, 1991, p. 20. Iar Sf. Ambrozie al Milanului: „De fapt, înainte erau goi, dar nu fără învelisul virtutilor... Asadar, după ce s-au văzut despuiați de acea *sinceritate si simplitate a unei firi curate si nestrucate* (s.n.), ei au început să caute cele lumesti si făcute de mână, cu care să-si acopere goliciunea mintii lor, strângând desfătări peste desfătări si plăceri ce trăiesc în umbra lumii acesteia, cum ai coase frunză peste frunză, ca să-si acopere taina nasterii”, „Despre rai”, cf. *supra* n. 11, p. 103.

¹⁴ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Facere* 17, 2. 3, în *Scrieri*, vol. 1 (PSB 21), Trad. rom. de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, Bucuresti, 1987, p. 191, 192.

Această căutare imediată și consecventă a omului căzut, pe care Dumnezeu o realizează prin conștiință, pentru a ne responsabiliza și a ne întoarce la pocăință, este arătat de către Sfântul Ambrozie prin formulări extrem de sensibile, plecând tocmai de la căutarea lui Adam prin rai: „Când frica de puterea dumnezeiască va reveni în simțământul sufletului, atunci vom roși, atunci ne vom zbate să ne ascundem, așezati de cugetarea păcatelor noastre sub pomul din mijlocul raiului, unde am păcătuit; suntem dati de gol în timp ce dorim să ne ascundem și gândim că Dumnezeu nu ajută cele ascunse. Dar Cercetătorul sufletelor și al gândurilor, pătrunzător până în adâncul sufletului, zice: «Adame, unde esti?»”¹⁵.

Marea răspundere a lui Adam este aceea de a rămâne în starea în care a fost creat, de a susține viața în Dumnezeu, dar el alege liber un alt sens al existenței, pentru el și pentru semenii săi. Adam introduce răul în lume, iar odată cu acesta moartea. Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre amăgirea primului om care credea că alege viața dar a ales moartea, însă nu o moarte imediată, ci una îmbinată cu viața, adevărata viață de comuniune cu Dumnezeu transformându-se într-o viață în așteptarea morții, una „născătoare de moarte”, sau chiar o „moarte vie”: „Moartea trăiește în cursul acestei întregi distanțe temporale, făcându-ne pe noi mâncare ei înșese, iar noi nu mai trăim niciodată în cursul ei, fiind neîncetat mâncați de ea prin corupere”¹⁶.

Faptul că primii oameni aleg liber întreruperea comuniunii nu anulează însă împlinirea responsabilităților față de Dumnezeu. Dimpotrivă, după cădere, și chiar după primirea pedepsei, Adam și Eva sunt responsabilizați din nou de către Creatorul lor, pe de o parte prin permanenta muștrare a conștiinței, pe de altă parte prin însuși sensul pedepșirii. Răspunderea pentru fapta săvârșită și pentru introducerea răului în lume, prin voirea omului altfel decât cum ar fi voit Iubirea supremă, rămâne un *memento* al ființei umane, un nou punct de plecare pentru întoarcerea „acasă”, acțiune care însă nu va putea fi realizată decât de Adam Cel nou, Hristos: Dumnezeu-întrupat.

¹⁵ Sf. Ambrozie al Milanului, *Despre rai*, cf. *supra* n. 11, p. 105.

¹⁶ *Ambigua* § 42 (PSB 80), Trad. rom. de Pr. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 1983, p. 156. Urmându-i pe Părintii răsăriteni, Panayotis Nellas subliniază că marea responsabilitate a lui Adam este aceea de a fi schimbat, prin păcatul neascultării, natura umană inițială. Prin „hainele de piele” nu înțelegem „moarte, ci mortalitate biologică, o nouă stare în care se găsește omul, o viață în moarte. Schimbarea este mare, reprezintă o răsturnare deplină a lucrurilor. Omul nu mai are, ca înainte, viața ca o caracteristică constitutivă a lui, nu mai există datorită vieții care tâsneste în mod natural din el, ci există întrucât amână moartea. Ceea ce există în principal acum este moartea, viața s-a schimbat în supraviețuire.”, *Omul – animal îndumnezeit*, Trad. rom. de Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999², p. 87.

Primul fratricid – agravarea actiunii de de-responsabilizare a fiintei umane

Evenimentul tragic al uciderii lui Abel de către Cain (*Fc* 4) introduce în istoria umanității responsabilitatea primei luări de către om a vietii semenului, dar și a primei neasumări a răspunderii pentru fapta săvârșită. Răul se înstăpânește pe pământ prin răzvrătirea creaturii rationale¹⁷, direct – împotriva omului, iar indirect – împotriva Creatorului, prin aceea că viața, pe care nu omul a dat-o, este întreruptă de către om prin forță și prin abuz de putere. Este cea mai gravă situație în care poate ajunge fiinta umană: ea fură, din invidie și răutate, ceea ce Dumnezeu oferă din iubire și bunătațe.

Dar, înainte chiar de săvârșirea faptei de către Cain, ni se descoperă un dialog al lui Dumnezeu cu acesta, cu referire la lucrarea proniei dumnezeiești, adică tocmai la ferirea de păcat și la încercarea de întărire a răspunderii pentru fapta ce ar putea să fie săvârșită, de sporire a voinței în sensul nesăvârșirii răului. Cuvintele dumnezeiești atenționează asupra ispitei și îndeamnă – atunci și acum – la vigilență duhovnicească pentru ca omul să stăpânească păcatul, căci aceasta stă în puterea lui: „Dar de nu faci bine, păcatul stă pitit la usă: pe tine te pofteste, dar tu câtă să-i fii stăpân!” (v. 7)¹⁸.

Cain nu tine însă seama de sfătuirea divină, fratricidul se produce, iar el devine responsabil de uciderea fratelui său. Ca într-un paralelism cu păcatul primilor oameni, Dumnezeu interoghează din nou cu privire la locul unde se află păcătosul, cel ce greșeste, dar de data aceasta nu se interesează de omul care a păcătuit: de Cain, ci cel care lipsește: „Unde este Abel, fratele tău?” (v. 9). Dumnezeu întreabă unde este omul, creatura Sa, care a dispărut, dar omul nu-I mai poate răspunde! Întrebarea urmărește însă același scop ca în rai: recunoașterea de către făptuitor a păcatului și responsabilizarea sa, astfel încât asumarea răspunderii pentru fapta săvârșită să fie așezată la începutul pocăinței, la capătul de la începutul drumului de întoarcere spre Dumnezeu. Cain arată însă din nou starea de decădere a omului din relația cu divinitatea și dovedește progresul răului în însesi structurile intime ale fiintei umane, nerecunoscându-și păcatul, ba

¹⁷ „Revolta omului împotriva lui Dumnezeu duce la revolta omului împotriva semenilor săi. Fratricidul confirmă această decadență a omului” – Raymond E. Brown s.a., *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, vol. 2, cf. *supra* n. 10, p. 22.

¹⁸ „Uită-te la iubirea de oameni a Stăpânului! Cum vrea să-i potolească mânia și să-i oprească furia prin cuvintele acestea... Dar și după o atât de mare purtare de grijă și după atâtea leacuri, Cain n-a câștigat nimic. Atâta putere are voința rea și răutatea covârșitoare” – Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere* 18, 6, cf. *supra* n. 14, p. 219.

Responsabilitatea morală în Sfânta Scriptură: asumare și mărturisire

mai mult, înfruntându-L și ironizându-L pe Dumnezeu: „Nu stiu; Nu cumva sunt eu paznicul fratelui meu?...” (v. 9). În plus, prin aceste cuvinte, ucigasul arată că el nu-și recunoaște nici o răspundere față de fratele său Abel. Orice păcat – iar în cazul de față uciderea, ca esență a răutății intrate în lume – rupe comunitatea fraternă cu oamenii și comuniunea iubitoare cu Dumnezeu, este urmat de slăbirea sau chiar dispariția sentimentului de responsabilitate, conduce la sporirea răului în lume. „Ce răspunde nerecunoscătorul, nesimțitul, obraznicul, nerusinatul?... Dumnezeu nu-l întreabă pentru că nu știa unde e fratele lui, ci pentru că-i cerea să mărturisească... (Cain) ar fi trebuit să spună ce-a făcut, să-I arate Doctorului rana și să primească leacuri de la El. Dar, nu! El mărește rana și o face și mai adâncă... Dacă ai fi făcut totul, după cum era firesc, dacă ai fi ascultat de glasul sângelui, ar fi trebuit să fii paznicul mântuirii fratelui tău!”¹⁹

Săvârșitorul păcatului a avut deja șansa recunoașterii greselii sale, posibilitatea pocăinței și a iertării, dar vointa sa a preferat altfel, de aceea vina profundă – indiciu al neasumării responsabilității – rămâne în continuare asupra sa²⁰. În ciuda faptului că săvârșitorul dorește ascunderea răutății sale, ea este totuși cunoscută și descoperită de Dumnezeu: „Glasul sângelui fratelui tău strigă spre Mine din pământ” (v. 10), acuzând astfel atentatul omului la dreptatea și la iubirea Sa, la comuniunea interumană, dar și la cea cu natura: pământul solicită dreptatea în locul omului ucis, descoperind puternica legătură a creației cu ființa umană: „Nu fratele strigă; adică fratele își păstrează nevinovăția și harul de frățietate, chiar mort fiind...; nu acuză sufletul său, ci acuză glasul sângelui pe care tu însuți l-ai vărsat; prin urmare, însăși nelegiuirea ta, nu fratele tău te acuză!... (Și) nu a zis: trupul fratelui tău strigă, ci «din pământ strigă». Chiar dacă fratele te crută, pământul nu te crută; dacă fratele tace, pământul totuși te osândește”²¹.

Lipsa asumării responsabilității pentru uciderea fratelui îi aduce lui Cain primul blestem al omului din întreaga istorie: „Blestemat să fii de pământul ce și-a deschis gura ca să primească din mâna ta sângele fratelui tău” (v. 11), ceea ce îl determină pe Sf. Ioan Gură de Aur să afirme: „Cain făcuse aproape ceea ce făcuse sarpele...; după cum sarpele adusesese, prin înșelăciune, moartea, tot așa și Cain și-a înșelat fratele”²². Blestemul presupune însă și retragerea lui Dumnezeu „dinaintea” omului,

¹⁹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Facere* 19, 2, *Ibid.*, p. 224, 225.

²⁰ „Cain, fiindcă a voit să-și ascundă vina, n-a fost judecat vrednic de ispășirea imediată a vinii, ci a fost amânat...”⁴, Sf. Ambrozio al Milanului, *Despre rai*, cf. *supra* n. 11, p. 107.

²¹ Sf. Ambrozio al Milanului, *Despre Cain și Abel* 2, 28, 29, *Ibid.*, p. 166, 167.

²² Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Facere* 19, 3, cf. *supra* n. 14, p. 226.

părăsirea lui²³, rămânerea sa în starea de greseală, până când își va veni „întru sine” asemenea unui fiu risipitor (*Lc 15*)²⁴.

Chemarea la responsabilitate pe care Dumnezeu i-o adresează lui Cain rămâne fără ecou. Nici un răspuns pertinent solicitării iubirii divine, nici vorbă de conștiință, nici un semn de căință, nici vorbă de întoarcere. Cain este modelul tuturor celor care nu-i răspund revendicării, care au urechi, dar nu înțeleg; care privesc, dar nu văd (*Is 6, 9-10; Mc 8, 18; Lc 9, 44*).

Asumarea răspunderii la poporul evreu. De la responsabilitatea comunitară la cea personală

În perioada de început a existenței omenirii și ca o primă caracteristică a gândirii vechitestamentare, omul este responsabil nu atât în funcție de calitatea sa de persoană, cât mai ales în aceea de membru al colectivității, fără ca cele două aspecte să fie total separate între ele. Astfel, Adam și Eva răspund pentru păcatul lor, dar efectele se resimt asupra tuturor descendenților; Cain și Lamehucid și răspund personal pentru faptele lor și pentru nepocăință, iar urmarea este pedeapsa înmulțită de „sapte ori” și de „saptezeci de ori câte șapte” (*Fc 4, 15. 24*), pentru ei și pentru seminciunile lor; Noe lucrează responsabil înaintea Domnului reușind să ajungă să fie „drept și neprihănit” (*Fc 6, 9*) și este responsabilizat în plus, devenind – datorită statutului său duhovnicesc – salvatorul familiei sale și al întregului neamului omenesc²⁵. Dacă la Noe răsplătirea celui bun are repercursiuni asupra comunității, la fel se întâmplă cu Lot, pe care Dumnezeu îl întreabă înainte de

²³ „Nimic nu e, într-adevăr, mai greu decât ca, atunci când rătăcești, să fii părăsit de Dumnezeu, încât să nu te poți regăsi. Moartea păcătosului pune capăt păcatului; însă viața lipsită de cârmuirea dumnezeiască se scufundă, alunecând în rele și mai mari... Când Dumnezeu îl părăsește pe om, se năpusteste asupra lui diavolul”, Sf. Ambrozio al Milanului, *Despre Cain și Abel* 2, 32, cf. *supra* n. 11, p. 168.

²⁴ Sfântul Chiril al Alexandriei enumeră șapte păcate cuprinse în fapta lui Cain: 1. Lipsa discernământului în oferirea jertfei către Dumnezeu; 2. Hotărârea de a săvârși uciderea, în ciuda atenționării pe care i-o face Dumnezeu; 3. Pizma; 4. Violența cuprinsă în invitația „Să iesim la câmp”; 5. Uciderea; 6. Minciuna față de Dumnezeu; 7. Speranța că va rămâne nepedepsit. Cf. *Glafire la cărțile lui Moise. Despre Cain și Abel*, § 2, în *Scrieri* vol. 2 (PSB 39), Trad. rom. de Pr. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 1992, p. 23.

²⁵ Noe reprezintă un exemplu și pentru asumarea răspunderii în numele unei colectivități, căci el îi răspunde chemării divine – în tăcerea și în liniștea vieții sale, dar în numele întregului neam omenesc – de a salva omenirea și creația de la potop (*Fc 6-8*), lui revenindu-i responsabilitatea ca, după aceea, să primească de la Dumnezeu misiunea pe care o avusese înainte-vreme Adam: „Cresteti și înmulțiti-vă și umpleți pământul și stăpâniți-l” (*Fc 9, 1. 7*; vezi și *Fc 8, 17*).

Responsabilitatea morală în Sfânta Scriptură: asumare și mărturisire

distrugerea Sodomei dacă are pe careva „de-ai lui” în cetate (*Fc* 19, 12), sau cu Obed-Edom, binecuvântat cu toată familia lui pentru vrednicia de a tine în casa lui chivotul Domnului (*2 Rg* 6, 11-12).

Potrivit conceptului specific Vechiului Testament de până la perioada profetilor, omul este subsumat neamului căruia îi aparține – de unde și rezultă că el, ca persoană, este important prin faptul că face parte integrantă din familie, semintie, popor, omenire, entități prin care și datorită cărora își primește și responsabilitățile²⁶.

Din legea lui Moise reiese în mod categoric importanta mai mare a responsabilității colective, prin comparație cu cea personală, justificată de necesitatea întăririi comunității poporului evreu în perioada de după ieseirea din Egipt și în cea a închețării credinței monoteiste. Ca o completare la porunca a doua din cele zece date de Dumnezeu lui Moise, se regăsește accentuarea responsabilității personale comparativ cu cea colectivă, împreună cu „transferul” valorilor: de la ins la comunitate, de la părinte la mostenitori: „Eu sunt Dumnezeu gelos, Cel ce vina părinților o dă pe seama copiilor până la al treilea și al patrulea neam pentru cei ce mă urăsc” (*Is* 20, 5; *Dt* 5, 9); iar în altă parte: „Cel ce... nu-l lasă nepedepsit pe cel vinovat, fărădelegile părinților tinându-le asupra copiilor și asupra copiilor copiilor, asupra celui de al treilea și al patrulea neam” (*Is* 34, 7; *Nm* 14, 18)²⁷. Din această perspectivă, comunitatea umană este făcută responsabilă pentru greselile unui singur om, iar urmașii pentru ale înaintașilor: „Individul nu conta prea mult în fața semintiei sau a neamului. De aceea, găsim locuri în Vechiul Testament în care păcatele individului atrag după sine pedeapsa semintiei sau a generației succesive”²⁸.

Cazul greseliei pe care a făcut-o Acan (*Ios* 7), furând din lucrurile interzise în cursul unui atac al israelitilor, este emblematică și descoperă unitatea lui Israel cuprinsă în fapta unui singur om și responsabilitatea întregului pentru păcatul unei părți, căci Dumnezeu i Se adresează lui Iosua Navi, conducătorul neamului,

²⁶ Pr. Prof. Athanasie Negoită, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Editura Sofia, București, 2004, p. 184. Cu privire la relațiile individului cu comunitatea și la elementele determinante ale societății, în Vechiul Testament, vezi: Raymond E. Brown s.a., *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, vol. 1, Trad. rom. de P. D. Grosan, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpus, 2005, p. 819-821.

²⁷ În vremea Mântuitorului, conceptul transmiterii păcatului persoanei la generațiile ulterioare era încă prezent în societatea iudaică. În cazul vindecării orbului din naștere, apostolii îl întreabă pe Domnul: „Cine a păcătuit: el sau părintii lui, de s-a născut orb?” (*In* 9, 2).

²⁸ Athanasie Negoită, cf. *supra* n. 26, p. 184.

indicând nu singularitatea persoanei, ci pluralitatea neamului asupra căruia se răsfrânge fapta: „*Poporul a păcătuit* și a călcat legământul pe care eu l-am făcut cu ei; au furat din bunurile blestemate și le-au dus în ascunzisorile lor”. La fel, și Iosua, vorbind cu Acan, după ce acesta din urmă își recunoaște fapta: „De ce *ne-ai nimicit tu pe noi?*” (*Ios 7, 11. 25, s.n.*). Cu referire la același caz, se arată, ceva mai târziu, adevărul clar că păcatul unui membru al grupului atrage urmări, pedepse și implicit răspundere pentru întreaga comunitate: „Oare Acan, fiul lui Zerah, n-a făcut el nelegiuire când a luat din cele afierosite și a adus mânia peste întreaga obște a lui Israel? Și el era unul singur, dar nu singur a murit în păcatul său!” (*Ios 22, 20*)²⁹.

Cu toate acestea, responsabilitatea nu este doar comunitară, ci și – în același timp – personală, căci, ca membru al neamului, omul nu se poate ascunde după responsabilitatea întregului, a celor mulți, ci este făcut direct răspunzător, pentru că adresarea directă referitoare la greșeala sa, care atrage pedeapsa altora nevinovați de faptele rudei lor, sau situarea păcatului într-o generație ascendentă și „suportarea” urmărilor lui realizează o impunere a efectului pe care păcatul unuia îl are asupra celor mulți, iar imputarea este adresată persoanei și nu comunității. De aceea, dacă răspunderea comunitară prevalează, ea nu o anulează pe cea personală, ultima fiind cuprinsă intrinsec în cea dintâi.

Actiunea comună a celor două tipuri de răspunderi, faptul că una o presupune pe cealaltă, reiese chiar din cărțile lui Moise, unde responsabilitatea personală se regăsește direct – într-o paralelă nementionată cu cea comunitară –, în indicarea de către Dumnezeu a răsplătirii pe care i-o va da fiecăruia în parte, potrivit faptelor săvârșite: „Celor ce-L urâsc le răsplătește fiecăruia... fiecăruia în parte îi va plăti” (*Dt 7, 10*). Măsura împotriva celui care nu se așază în relație cu divinitatea și se aplică lui și nu întregii comunități din care face parte, așa cum respectarea poruncii îi va aduce tot persoanei împlinire: „Si Domnul, Dumnezeul tău... te va iubi, te va binecuvânta, te va înmulți” (*7, 10*). Aceasta după ce, puțin mai înainte (*7, 9*), El își arată milostivirea personală față de fiecare om care păzește legea, dar, mai mult, indică și transmiterea iubirii și a binecuvântării Sale de la acela, unul, spre urmașii săi.

²⁹ „Responsabilitatea colectivă pentru o crimă și, deci, pedeapsa colectivă, era un principiu indiscutabil în vechiul Israel.” Întrebarea este „dacă dreptatea unor oameni puțini nu poate obține mila lui Dumnezeu pentru întregul grup? Este mereu prezent același cadru al responsabilității comunitare, văzut dintr-o altă perspectivă.”, Raymond E. Brown, *Introducere și comentariu...*, vol. 2, cf. *supra* n. 10, p. 62.

³⁰ Căutarea omului drept și negăsirea lui se regăsește și în *Iz 22, 30*.

Mentionăm aici cazul patriarhului Avraam, singular dintr-o altă perspectivă: responsabilitatea personală pusă în slujirea comunității este manifestată clar de către el în mijlocirea pe care o face către Dumnezeu pentru salvarea locuitorilor cetăților Sodoma și Gomora. Avraam își asumă răspunderea înaintea Domnului față de semenii săi, intervine încercând să le ia apărarea, criteriul său fiind de natură morală, cuantificat și așezat de patriarh în cumpăna judecării divine prin valorificarea numărului dreptilor, comparat cu al păcătoșilor care se vor găsi, la o cercetare atentă, în cetatea Sodomei spre care se îndreptau „Oamenii” Care tocmai plecau de la stejarul Mamvri: „Îl vei pierde Tu oare pe cel drept odată cu cel păcătos?... Presupunând că-n cetatea aceea sunt cincizeci de drepti, îi vei face să piară? Oare nu vei cruta locul acela de dragul celor cincizeci de drepti ce se află-n cetate?”³⁰. Asemănându-se unei târguiești, încercarea lui Avraam merge până ce numărul ipotetic al dreptilor din localitate scade la zece: „De dragul celor zece, nu o voi pierde”, îi răspunde Dumnezeu (*Fc* 18, 22). În consecință, deoarece în localitățile vizate nu se află drepti – Lot și familia lui pleacă la timp –, în ciuda intervenției abrahamicе, cetățile sunt distruse, principiul aplicat fiind acela al dreptății divine față de păcatul iresponsabil al omului.

Traditionala preeminentă a responsabilității colective față de cea individuală se modifică, în timp, în cultura iudaică veche. Răspunderea fiecăruia pentru faptele sale, fără implicarea în vreun fel a grupului uman, este deja direct indicată în cărțile lui Moise: „Părintii să nu fie dati morții pentru vina copiilor, și nici copiii să nu fie dati morții pentru vina părinților: fiecare să moară pentru păcatul său” (*Dt* 24, 16). Dar profetul Ieremia este primul care prezintă mesajul divin cu accentul așezat prioritar pe răspunderea personală față de păcat. În concepția sa, la fel, nici măcar interrelaționarea umană cea mai apropiată, cum ar fi aceea dintre părinți și copii, nu justifică neasumarea responsabilităților personale: „În zilele acelea nu voi mai zice: «Părintii au mâncat aguridă și copiilor li s-au strepezit dintii», ci fiecare va muri în propriul său păcat; și dintii celui ce a mâncat aguridă, aceia se vor strepezi” (*Ir* 31, 29-30).

O altă etapă, aceea a sublinierii fără echivoc a importanței răspunderii fiecărui om pentru faptele sale, i se descoperă de către Dumnezeu proorocului Iezechiel. El „amendează curajos vechea doctrină și introduce principiul responsabilității individuale: fiecare om răspunde pentru propriul păcat”³¹. Plecând de la același proverb folosit și de Ieremia (*Ir* 31, 29; *Iz* 18, 2), întregul capitol 18 al profetiei lui Iezechiel este destinat fundamentării responsabilității personale. Aici se face

³¹ Notă la *Iz* 18, 3, în *Biblia sau Sfânta Scriptură*, editia Bartolomeu Valeriu Anania.

legătura directă dintre om și faptele sale: „Sufletul care păcătuiește, acela va muri” (v. 4) și se anulează chiar și legătura răspunderilor dintre generații, expunându-se un exemplu cu trei înrudiri succesive: dacă un om este drept, el va trăi; dacă fiul său va fi nedrept, „de vreme ce el a făcut toate aceste fărădelegi, cu moarte va muri” (v. 13); iar dacă fiul celui din urmă va trăi din nou în dreptate, „acesta nu va muri întru nedreptățile tatălui său, ci negresit va trăi” (v. 17). De aceea, Domnul spune: „fiul nu va purta nedreptatea tatălui său, iar tatăl nu va purta nedreptatea fiului său; dreptatea celui drept va fi asupra lui, iar nelegiuirea celui nelegiuit va fi asupra lui... (Nelegiuitul) întru gresala cu care a gresit și întru păcatul cu care a păcătuیت, întru acelea va muri” (v. 20, 24). Mai mult, partea finală a capitolului 18 se referă la pocăința care îl întoarce pe păcătos, prin „inimă nouă și duh nou” (v. 31), din drumul său cel rău către Dumnezeu și care este suficientă pentru iertarea lui, dar și pentru stergerea responsabilităților față de Dumnezeu pentru păcatele săvârșite: „întoarceți-vă și veți fi vii” (v. 32; vezi și v. 26-27; 30).

Pe de altă parte, în dorința afirmării categorice a aceluiași principiu – preeminenta responsabilității personale față de cea comunitară – dacă în textele precedente aveam situațiile concrete ale raporturilor dintre israeliți, profetului Iezechiel i se prezintă de către Dumnezeu chiar și una ipotetică: „Fiul omului, dacă o țară păcătuiește împotriva Mea săvârșind o greșală, Eu Îmi voi întinde mâna peste ea și-i voi zdrobi prisosul...; și dacă-n mijlocul ei vor fi acești trei bărbați: Noe, Daniel (Danel) și Iov, aceștia (doar) se vor mântui prin dreptatea lor” (Iz 14, 12 u.). Spre deosebire de Avraam, cei trei nu sunt aici mijlocitori, ci se prezintă probabilitatea prezentei lor în cetatea respectivă – „dacă acești trei bărbați *ar fi...*” (v. 18, *s.n.*) –, situație care nu ar schimba deloc datele problemei: țara întregă ar fi pedepsită, în ciuda faptului că personalitățile amintite sunt în foarte mare cinstire în întregul Israel și chiar dacă ele însele ar solicita milostivirea lui Dumnezeu. Asadar, nimeni nu se poate eschiva de responsabilitatea personală pentru faptele sale; cu toate meritele pe care le-ar avea înaintea lui Dumnezeu, nici urmașii și nici altcineva nu pot sterge efectul faptei personale. Fiecare răspunde pentru sine (a se vedea și Iz 33, 12), adevăr afirmat categoric și de *Psalmi*, unde starea de păcătosenie este prezentată aproape eminent ca fiind personală, nu colectivă, și unde și răspunderea pentru faptă se prezintă la fel, fiind ilustrată cel mai adesea prin ideea de judecată a persoanei pentru ceea ce a săvârșit: „Că, iată, întru fărădelegi m-am zămislit și în păcate m-a născut maica mea” (Ps 50, 5); „Doamne, judecă-mă după dreptatea mea și după nerăutatea de deasupra mea” (Ps. 7, 8 u.); „Doamne... să nu intri la judecată cu robul Tău” (Ps 142, 2).

Pentru faptul că Iezechiel are vedeniile asupra păcatelor Ierusalimului (cap. 8-10), el insistă asupra asumării acestor păcate de către fiecare persoană în parte pentru sine, aceasta deoarece – fată de perioada lui Moise, a constituirii statului și a apogeului politic al lui Israel, când comunitatea avea valoare – timpul său este unul al devalorizării ideii comunitare. Asumarea de către Iezechiel a răspunderii profetice, în ciuda dificultății ei (cf. *Iz* 2, 3-5), îl obligă la sublinierea permanentă, fată de casa lui Israel, a necesității aplicării răspunderii personale. Pentru perioada Vechiului Testament, profetul este un adevărat „teoretician al responsabilității personale”.

Întruparea Cuvântului, acțiunea de maximă responsabilizare a omului. Specificuri ale răspunderii

Noutatea absolută pe care Noul Testament o aduce pentru om este întruparea Fiului lui Dumnezeu și acțiunea Sa de mântuire a lumii. Datorită valorii spirituale a actului săvârșit de Cuvântul lui Dumnezeu, Noul Legământ revelează și cea mai importantă responsabilitate a omului: aceea că *pentru el* Tatăl Își trimite Fiul în lume: „de dragul nostru L-a făcut păcat pe Cel ce n-a cunoscut păcatul” (2 Co 5, 21). Omul *se face responsabil pentru întruparea lui Hristos*³², fiindcă prin păcat el, omul, a adus lumea la starea de întinare, deși ea fusese creată bună, frumoasă și curată de Dumnezeu Însuși; Hristos a trebuit să Se facă Om, pentru că eu, omul, am gresit! Greseala omului trebuia să fie răscumpărată de către cineva, iar el singur nu putea realiza această acțiune complexă, de aceea, starea de necesitate a întrupării este solicitată de starea decăzută a omenirii, iar ireponsabilitatea ființei umane este îndepărtată de dragostea Fiului (*In* 3, 16), care recrează lumea și relațiile ei: „Eu le fac pe toate noi” (*Ap* 21, 5); „cele vechi au trecut, iată că toate au devenit noi” (2 Co 5, 17). Fiul realizează „împăcarea” omului cu Dumnezeu, deci anulează lipsa împlinirii responsabilității umane și împlineste, mai întâi în Sine, apoi – prin libertatea fiecăruia – în oameni, unirea umanității cu însăși viața lui Dumnezeu. Pentru aceasta, Fiul „adună și introduce omenirea căzută într-o nouă ordine a realității, în viața vesnică a Împărăției”³³.

³² “Opera răscumpărătoare a Fiului lui Dumnezeu întrupat face lumea creștină responsabilă în fața lui Dumnezeu, datorită cu slujirea lui Dumnezeu, ca răspuns binefacerilor primite” – Pr. Stelian Tofană, *Responsabilitatea creștină după epistolele Sfântului Apostol Pavel*, în „Studii Teologice” 38 (1986), nr. 5, p. 88.

³³ John Breck, *Puterea cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, Trad. rom. de Monica E. Herghelegiu, EIBMBOR, București, 1999, p. 8.

Însă răspunderea omului pentru venirea lui Hristos în lume și pentru biruirea răului, în locul omului, răspunderea față de Hristos cu privire la sansa deschisă pentru mântuire, nu este decât primul pas pentru clădirea unei noi vieți duhovnicești. Ceea ce a realizat Fiul Omului se cere actualizat de către cei ce doresc să devină, prin har, fii ai lui Dumnezeu. De aici rezultă cea de *a doua mare responsabilitate* legată de întrupare: *aceea a preluării și prelucrării în noi, prin voie liberă, a darului mântuirii* adus de Fiul. Domnul le face pe toate noi, dar această noutate se activează în fiecare om numai în cadrul relației cu Săvârșitorul mântuirii, de aceea numai „dacă e cineva în Hristos, e făptură nouă” (2 Co 5, 17), și, tot din același motiv, atât de stringenta solicitare paulină în a ne asuma răspunderea propriei mântuirii: „În numele lui Hristos vă rugăm: Împăcați-vă cu Dumnezeu!” (2 Co 5, 20). De reușita acestei împăcări – al cărei sens este așezat de către Apostolul Pavel în sens invers, ca și cum Dumnezeu ne-ar fi gresit nouă! – este responsabil fiecare om în parte.

Dacă Îl cunoști însă pe Domnul, El se cere imperios mărturisit între cei care nu au ajuns încă la acest adevăr. Hristos Însuși Se face mărturie a adevărului divin: „Eu pentru aceasta m-am născut și pentru aceasta am venit în lume: să mărturisesc pentru adevăr” (In 18, 37) și îi motivează și pe ucenicii Lui, din toate timpurile și din toate locurile, ca ei să-L mărturisească mai departe pe El – ca persoană, dar și învățătura Sa – în locul mărturiei noastre pământesti El mijlocind cu altă mărturie, în ceruri: „Pe cel ce Mă va mărturisi pe Mine în fața oamenilor, îl voi mărturisi și eu în fața Tatălui Meu Care este în ceruri” (Mt 10, 32; Lc 12, 8). Și chiar dacă acțiunea de mărturisire responsabilă a Fiului este într-o bună măsură realizată de Duhul – „Duhul Sfânt... vă va învăța ce trebuie să spuneți” (Lc 12, 12), deoarece „Acela va mărturisi pentru Mine” (In 15, 26) – Hristos are încredere în cei credincioși Lui: „Dar și voi mărturisiți, pentru că de la-nceput sunteți cu Mine” (In 15, 27). *Răspunderea pentru mărturisirea Evangheliei și pentru propovăduirea lui Hristos* în lumea păgână a fost o temă stringentă pentru perioada de început a Bisericii, înțeleasă de apostoli ca răspuns la chemarea lor în apostolie (Mt 4, 18-22) și la faptul că lor li s-a încredințat Evanghelia (Ga 2, 7), dar și ca îndeplinire a trimerii lor în lume (Mt 28, 18-20; Mc 16, 15-18) și s-a cerut a fi aplicată „cu timp și fără timp” (2 Tm 4, 2), în scopul vestirii Evangheliei până la marginile pământului³⁴. Ei fost responsabilizați pentru aceasta de faptul

³⁴ „Este evident că Cel înviat definește aici (la trimiterea Apostolilor, *n.n.*) funcția misionară ca o lucrare fundamentală a Bisericii. *Răspunsul* (*s.n.*) oamenilor la propovăduire, prin faptul de a crede și de a se boteza, adică prin integrarea lor în Biserică, duce la mântuire” – Ioannis Karavidopoulos, *Comentariu la Evanghelia după Marcu*, Trad. rom. de Sabin Preda, Editura Bizantină, București, f.a., p. 382.

Responsabilitatea morală în Sfânta Scriptură: asumare și mărturisire

că L-au cunoscut pe Hristos și că au fost martorii evenimentelor mântuitoare: „Și noi am văzut și mărturisim că Tatăl L-a trimis pe Fiul Mântuitor al lumii” (*1 In* 4, 14), iar credința în El i-a determinat să depășească orice neputință omenească și multe din greutățile întâlnite („nimic nu iau în seamă și pret nu pun pe viața mea” – *FA* 20, 24) pentru a-și îndeplini misiunea (*2 Tm* 4, 7; *Rm* 15, 19; *FA* 8, 25). Răspunderea pentru mărturisirea noii credințe la „toate neamurile” s-a transformat ulterior, și rămâne până astăzi, responsabilitate în a oferi mărturie despre trăirea unirii cu Dumnezeu în tine însuți și despre adevărul, necesar să fie oferit și altora, că El este viu și că oferă și altora vesnicia: „Să mărturisească toată limba că Domn este Iisus Hristos” (*Flp* 2, 11), adevăr de care creștinul nu are a se rușina (*2 Tm* 1, 8), pentru că asumarea responsabilității mărturisirii se identifică cu însăși mântuirea: „Că dacă cu gura ta vei mărturisi că Iisus este Domnul, și-n inima ta crezi că Dumnezeu L-a înviat din morți, te vei mântui. Căci cu inima crezi în vederea îndreptării, iar cu gura mărturisești în vederea mântuirii” (*Rm* 10, 9-10).

Conștiința responsabilității este exprimată în Sfânta Scriptură și prin recunoașterea și mărturisirea gresalelor de către om. Prezentă deja în Vechiul Testament, în cărțile lui Moise (*Lv* 5, 5; 26, 40; *Nm* 5, 7), dar în special în Cartea Psalmilor (9, 1; 31, 5; 42, 5) și la profeti (*Is* 43, 26; *Dn* 2, 23), mărturisirea solicită – încă din stadiul de pregătire a ei – cercetarea conștiinței și asumarea răspunderii pentru greselile făcute. Gândirea iudaică aseză nedreptatea și răutatea omului într-o paralelă cu dreptatea și sublimitatea divină, de unde concluzia milostivirii lui Dumnezeu asupra omului, căruia îi rămâne calea pocăinței, a recunoașterii greselilor și a asumării responsabilităților pentru ele. La Iordan, iudeii vin pentru a fi botezați de către Ioan Botezătorul, dar și pentru a-și mărturisi păcatele (*Mt* 3, 6; *1, 5), iar în biserică primară cunoașterea adevărului lui Hristos este urmată de constientizarea responsabilizării mântuirii, iar pentru cei hotărâți să reîntre în legătură cu Tatăl prin Fiul, credinței i se alătură mărturisirea, căci „mulți dintre cei ce crezuseră (în Efes) veneau să se mărturisească și să-și spună faptele” (*FA* 19, 18). Apostolul Ioan indică foarte pertinent responsabilitatea pentru mântuire ca relație dintre păcat și mărturisire: „Dacă zicem că noi nu avem păcat, pe noi însine ne amăgim și adevărul nu este-ntru noi. Dacă ne mărturisim păcatele, credincios este El și drept ca să ne ierte păcatele și să ne curățească de toată nedreptatea” (*1 In* 1, 8-9).*

* * *

Omul e creat având responsabilitatea ca legătură intrinsecă a ființei sale cu Dumnezeu. Creatorul și Atotțiitorul este autoritatea supremă Care îl cheamă

permanent pe om la Sine si îl doreste, „gelos”, alături, prin grija Sa permanentă; adeseori, o resimtim numai după săvârșirea păcatului, ca ecou al întrebării: „Unde esti...?”.

Sfânta Scriptură ne revelează adevărul că responsabilitatea, atât în dimensiunea personală cât și în cea comunitară, se împlineste de om numai în colaborare cu Dumnezeu și niciodată înafara raportului cu El. Dacă ne asumăm statutul de fiinte responsabile este pentru că am înțeles că ni se cere ceva ce deja ni s-a dat: înaintea noastră, Dumnezeu Si-a împlinit din plin răspunderea față de creaturile Sale, iubindu-le și jertfindu-Se pentru ele. Suntem responsabili numai dacă dorim să continuăm noi drumul către sfințenie. Dar lucrarea responsabilității este sinergică, deoarece Cel care a pus în om răspunderea îi oferă acestuia și harul de a o împlini.

Responsabilitatea este un dar dumnezeiesc care-l definește pe om în calitatea sa de persoană și care-l așază în realitatea pe care o reprezintă adevărul confruntării directe cu sine, cu semenii și Dumnezeu. Este și un dat moral care-l situează în relația lucrătoare, definindu-l, astfel, persoană. Persoana și comunitatea trăiesc raporturile exterioare și interioare care produc interrelațiile responsabile așezate de Dumnezeu ca dar pentru devenirea umanului în sfințenie. Responsabilitatea descoperă calitatea de persoană și prin încrederea pe care i-o induce omului că el este forul decizional suprem în ce privește hotărârile proprii, dar și că mântuirea sa îl angajează în raportul de creatură față de Dumnezeu. În calitate de persoană sau de membru al comunității, omul devine responsabil prin sine însuși, prin modalitatea în care își motivează acțiunile, dar și prin puterea pe care o primește de sus, căci responsabilitatea este sinergia actelor de primire și de activare a capacității de a îndrăzni să fii tu însuți.

Greutatea răspunderii nu ni se ridică niciodată de pe umeri. Așa, răspunderea devine ea însăși o responsabilitate care ne obligă la atenție sporită față de noi, față de semenii și față de Dumnezeu. Suntem mereu responsabili, atât timp cât suntem sub vreme; urmează apoi vesnicia împreună-locuirii în dragostea Treimii, din răspunderea Căreia suntem, vietuim și ne împlinim, și în care ne odihnim osteneala răspunsului.

Daniel Munteanu

Karl Rahners Theologie der Leiblichkeit. Die Apotheose der Materie

Abstract

The author tries to highlight a certain anthropocentric sense of man's life based on Christology. The Christian theology, although speaking about man with his dichotomic structure, does not have anything to do with Platonism, but with the Holy Revelation which sees man in his ontological duality. K. Rahner also notices some social consequences connected with the theological significance of the body. Its ultimate goal is the resurrection through the power of Christ the Resurrected Who will share the power of His Resurrection with all the mankind at His Second Coming.

Keywords

Anthropocentrism, ontological unity body–soul, the resurrection of the body, the blessing of the human nature.

Das Rätsel des Verhältnisses von Leib und Seele, von Materie und Geist beschäftigt Philosophen und Theologen seit Jahrtausenden in gleichem Maße.¹ Kann auch der Leib, diese „heilige unerschöpfliche Hieroglyphe“², als Pforte zur Transzendenz angesehen werden, oder nur die Seele allein? Sind Leib und Seele zwei ontologisch unterschiedliche Wirklichkeiten? Eine gezielte Entschlüsselung dieser Fragen bietet Rahners Theologie der Leiblichkeit.

¹ Hubertus Breuer, „Ich denke, also bin ich“ Leib und Seele, ein Jahrtausendkonflikt, in: Reinhard Breuer (Hg.), Das Rätsel von Leib und Seele. Der Mensch zwischen Geist und Materie. Bochum, 1996, 14f; vgl. Matthias J. Fritsch, Knut Wenzel, Das Verhältnis von und Seele. Offene theologische Fragen und neue philosophische Herausforderungen, in: Orientierung 66 (2002), 17, 181-187.

² Heinrich Schipperges, Kosmos Anthropos. Entwürfe zu einer Philosophie des Leibes, Stuttgart, 1981, 242 zitiert Novalis.

Einleitung: Die christologische Begründung der Anthropozentrik

Rahner gilt als „der einflußreichste katholische Theologe des 20. Jahrhunderts“.³ Seine Theologie, die als einen der gehaltvollsten Versuche unseres Jahrhunderts fungiert,⁴ ist ein theozentrisch begründeter Anthropozentrismus und zwar durch das Dogma der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Aufgrund der Annahme des Menschseins durch Gott in der Inkarnation kann jede Theologie laut Rahner nur Anthropologie sein und umgekehrt.⁵ Daher definiert er die Christologie als „Ende und Anfang der Anthropologie“ (BC 48; GG, 223) als „Urkonzeption der Anthropologie“ (BC 30) und „radikalste Anthropologie“.⁶

Die Voraussetzung für dieses Verständnis liegt vor allem in seinem evolutiven Weltbild, das von Teilhard de Charden beeinflusst wurde. In diesem Weltbild ist Christus der ewige Heilsmittler (BC, 207), das A und das O (BC, 79), die „prospektive Entelechie“ der Welt (BC, 33) und als solcher „Ziel und Urgrund der Anthropologie“.⁷

Rahner meint damit, daß durch die Inkarnation des Logos, Gott unweigerlich zur Selbstdefinition des Menschen gehört ebenso wie der Mensch zur Selbstdefinition Gottes. Dadas Menschliche durch die Inkarnation zur Wirklichkeit Gottes wurde, ist der Mensch nichts anderes als die „Grammatik einer möglichen Selbstaussage Gottes“.⁸

Mit dieser Schlußfolgerung möchte Rahner den Extrinsezismus und das „Dilemma: Gott oder Welt“ (BC, 77) überwinden. Aus diesem Grund interpretiert er die Inkarnation als „Geschöpfung Gottes“ (BC, 69) und sieht darin eine intrinsische Möglichkeit der Schöpfung, Gott auszusagen. In der Entäußerung Gottes in die geschöpfliche Wirklichkeit liegt der Grund der Schöpfung überhaupt.

³ J. A. Dinoia, Karl Rahner, in: David F. Ford (Hg.), *Theologen der Gegenwart. Eine Einführung in die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts*, Paderborn München 1993, 154.

⁴ Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Christentum in einer säkularisierten Welt*, Freiburg, 1988, 75 f; vgl. Rosino Gibellini, *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*, Regensburg, 1995, 215-229.

⁵ Karl Rahner, *Beiträge zur Christologie*, Leipzig, 1974, 93, ab hier BC.

⁶ Karl Rahner, *Sämtliche Werke*, Band 17/2: *Enzyklopädische Theologie*, Frieburg im Breisgau 2002, 1133, ab hier SW 17/2.

⁷ Karl Rahner, *Grundsätzliche Überleungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*, in: Johannes Feiner/Magnus Löhrer (Hg.), *Mysterium salutis*, Band II: *Die Heilsgeschichte vor Christus*, Einsiedeln Zürich Köln, 1967, 417, ab hier MySal.

⁸ Karl Rahner, BC, 92; ders., *Grundkurs der Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg Basel Wien 14. Auf. 1984, 221, ab hier GG.

Karl Rahners Theologie der Leiblichkeit. Die Apotheose der Materie

Der Anfang der Schöpfung sei zugleich „Anfang der Vergöttlichung der Welt“ (BC 114), weil Gott sich dadurch selbst verschwenderisch mitteile. Diese Selbstmitteilung bzw. Offenbarung Gottes gipfelt in der hypostatischen Union bzw. in der Einheit von menschlicher und göttlicher Natur in Christus.

Von diesem christologischen Hintergrund ausgehend, definiert Rahner den Mensch als „capax infiniti“⁹ als „potentia oboedientialis für die unio hypostatica“ (GG, 216; MySal 2, 416), als das „Wesen der Transzendenz“ (GG, 42. 54) und als „reine Geöffnetheit“ (GG, 31) für die Selbstmitteilung Gottes (GG, 122; BC, 87). Die Interpretation der Offenbarung als ontologische Selbstmitteilung Gottes ermöglicht es Rahner, den Menschen als heilempfänglich und zur Unmittelbarkeit zu Gott bestimmt darzustellen (MySal, 410f). In Rahners Denken ist diese Unmittelbarkeit ein Ausdruck für die Transzendentalität des Menschen (MySal, 406). Er nennt sie auch das „übernatürliche Existential der Gnade“ (BC, 244). Die Gnade Gottes konstituiert also die transzendente Natur des Menschen, seine apriorische Möglichkeit, die angebotene Selbstmitteilung Gottes anzunehmen (vgl. BC, 243f. 258).

In dieser *transzendental-christologischen Anthropologie* kommt der Theologie der Leiblichkeit eine zentrale Rolle zu.

1. Die ontologische Einheit des Menschen aus Leib und Seele

Einen zentralen Aspekt der Anthropologie Rahners bildet die konstante Betonung der Einheit von Leib und Seele¹⁰. Seine Auffassung der ontologischen Einheit des Menschen aus Leib und Seele gründet auf einer Theologie der Einheit von Geist und Materie. Rahner beschreibt sie als eine Einheit von Ursprung, Geschichte und gemeinsamen Ziel.

1.1 Einheit im Ursprung

Trotz ihrer Verschiedenheit existieren Materie und Geist nicht nebeneinander, sondern bilden zusammen die eine Weltwirklichkeit (ST VI, 196). Sowohl die

⁹ Karl Rahner, Schriften zur Theologie Band L, Einsiedeln 1954, 199; zitiert werden noch: Bd. IL Einsiedeln 1955 Bd. [V, Einsiedeln 1960; Bd. V, Einsiedeln ³1968; Bd. VI, Einsiedeln 1965; Bd. VII, Einsiedeln 1966; Bd. VIII, Einsiedeln 1967, Bd. XII, Einsiedeln 1975; Bd. XIV, Einsiedeln 1980; Bd. XV, Einsiedeln 1983; ab hier ST.

¹⁰ Vgl. Pamela Kirk, Tod und Auferstehung innerhalb einer anthropologisch gewendeten Theologie. Hermeneutische Studie zur individuellen Eschatologie bei Karl Rahner, Ladislaus Boros, Gisbert Greshake, Bad Honnef 1986, 60: „Einheit ist bei Rahner ein Schlüsselwort (...) die Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung, von Natur und Gnade, von Offenbarungs- und Weltgeschichte, von immanenter und ökonomischer Trinität, von Tod und Auferstehung, von Gottes und Nächstenliebe“.

Materie als auch der Geist haben nach Rahner ein und denselben Ursprung - Gott (BC, 272). Der Schöpfer der Materie und des Geistes schafft keine disparaten Wirklichkeiten, denn er will sich selbst mitteilen. Wäre die Materie geistfremd, dann wäre sie auch mit der Grunddynamik der Selbstmitteilung Gottes unvereinbar. Gott durchdringt aber alles und ist deshalb der Grund „der Einheit aller Wirklichkeiten“ (ST VI, 189).

Rahner lehnt damit den Dualismus und Gnostizismus ab, weil die Materie und der Geist nicht nur eine gute Schöpfung Gottes sind, sondern auch miteinander kompatibel. D.h., die Materie ist weder „a-göttlich“ noch „widergeistig“. Materie und Geist sind aufgrund ihres gemeinsamen Ursprungs innerlich einheitlich und verwandt (vgl. ST VI, 190).

1.2 Einheit in der gemeinsamen Geschichte

Rahner begründet die Einheit von Geistes - und Naturgeschichte einerseits durch den Schöpfer, der als Geist die Welt für seine Selbstmitteilung schafft, andererseits durch die Einheit des Menschen als leibhafter Geist, der seine Beziehung zu Gott nur am Material der Welt vollziehen kann (vgl. ST VI, 194). Die Geistesgeschichte ist stets auch die Geschichte der materiellen Welt (ebd.), weil der Geist immer mit der Materialität verknüpft bleibt.

Eine weitere Ablehnung des Dualismus Geist-Materie sehe ich in Rahners Darstellung der materiellen Welt als eine von der Geistesgeschichte innerlich durchdrungene Wirklichkeit. Die biologische Welt darf nach ihm niemals als „Bühne“ oder „Schauplatz“ der Geistesgeschichte angesehen werden (vgl. ST VE 190; ST VIII, 605), da sie die gleiche Endlichkeit, Zeitlichkeit und Räumlichkeit miteinander teilen.

1.3 Einheit in der Vollendung, Einheit im Ziel

In Rahners Theologie läßt sich m.E. eine christologische, pneumatologische und eschatologische Begründung der Einheit von Materie und Geist in ihrer Vollendung erkennen. Die christologische Begründung der Einheit liegt darin, daß Christus trotz seiner Auferstehung und Himmelfahrt Mensch geblieben ist. Somit ist seine Kontinuität mit der materiellen Welt trotz der unvorstellbaren Verwandlung seiner Leiblichkeit gesichert. Andernfalls könnte man nicht mehr von einer objektiven Erlösung, einer ontologischen Selbstmitteilung Gottes sprechen.

Pneumatologisch kann bei Rahner das gemeinsame Ziel von Materie und Geist so verstanden werden, daß der Heilige Geist, der auf alles Fleisch gegossen

Karl Rahners Theologie der Leiblichkeit. Die Apotheose der Materie

wird, die Dynamik der materiellen Welt bildet und zur eschatologischen Immanenz Gottes in allen Dingen führt.¹¹ (BC, 190),

Diese durch den Heiligen Geist unterstützte Dynamik der Selbstmitteilung Gottes an die materiell-geistige Welt endet mit der Vergöttlichung des Kosmos als Apotheose der Materie.¹²

Der Glaube an die Neuschöpfung bzw. an die „Auferstehung des Fleisches“ schließt die eschatologische Dimension der Einheit von Geist und Materie ein. In dieser christologisch, pneumatologisch und eschatologisch gedachten Einheit erscheint die Materie niemals als eine vorläufige Phase der Geschichte, die irgendwann überholt sein wird, sondern als „ein Moment an der Vollendung selbst“ (ST VI, 195).

Auf der Basis dieser Theologie der Einheit von Geist und Materie kann man Rahners Auffassung der Leib-Seele-Einheit besser verstehen. Sein Augenmerk liegt vor allem auf der Ablehnung des Piatonismus.

2. Ablehnung des Piatonismus und der akzidentellen Einheit Leib-Seele

Rahner lehnt den Piatonismus mit seiner Vorstellung des Leibes als Kerker der Seele ab, indem er die Seele ebenso wie den Leib als innere „*Momente am Menschen*“ bezeichnet. Der Leib ist kein Gefäß der Seele und die Seele kein Ding, keine *anima separata*, „das wie ein Maschinist eine Maschine, Leib genannt, steuert“ (ST VII, 265). Sie wird erst, indem sie „sich selbst verleibt und den Leib hat, ihn bildet als Vollzug der einen seelischen Wirklichkeit“¹³. Obwohl der Mensch aus Leib und Seele besteht, ist er „ursprünglich einer“ (Exp, 130). Diese Einheit ergibt sich nämlich weder aus der Zusammensetzung, noch ist sie ein nachträgliches Resultat. Deshalb sei der lebendige Mensch in seiner Erfahrungswelt nur als eine Ganzheit anzutreffen (ebd.), so dass die hylemorphische Einheit des Menschen wirklich, wahr und indiskutabel ist (SW 15, 137).

¹¹ Vgl. Karl Rahner. BC. 190: Rahner versteht die Dynamik der Selbstmitteilung Gottes als pneumatologische Dynamik. Es handelt sich um eine Mitteilung Gottes in seinem Pneuma, welche die menschliche Interkommunikation radikalisiert und somit in der Geschichte zum Heil führt. Diese Selbstmitteilung Gottes ist wirkungsvoll und durchaus weltimmanent. Gott wirkt immer „vom Innersten der Welt her in gnadenhafter Selbstmitteilung“ (258).

¹² Rahner spricht dabei von der „Liturgie der Welt“ (ST X. Einsiedeln 1972, 414, 419f; ST XV. 233. 229).

¹³ Karl Rahner, Experiment Mensch. Vom Umgang zwischen Gott und Mensch. Hamburg 1973. 130: betrachtet den Leib als Verdichtung der Seele in Raumzeitlichkeit: ab hier Exp.

In Rahners Denken lassen sich drei Argumente für die Ablehnung der platonischen Diastase, sowie jeder Dualität (Dualismus) zwischen corpus und anima unterscheiden.

1. Das erste Argument sehe ich in Rahners Auslegung des Alten Testaments mit seinem einheitlichen und ganzheitlichen Verständnis des Menschen als basar (Fleisch) und lev (Herz)¹⁴.

2. Das zweite Argument für die Einheit des Menschen lässt sich bei Rahner, einer der „prominentesten Thonlisten des zwanzigsten Jahrhunderts“¹⁵, erkennen, wenn er in seiner anthropologischen Theologie die thomistische Ontologie integriert. Ihre Definition der Seele als Form des Leibes: *anima forma corporis*¹⁶ (ebd.) erlaube eine Unterscheidung von Leib und Seele, trotz ihrer substantiellen Einheit (LH. 37). Zwischen Geist und Materie/Leib lässt sich keine Trennlinie ziehen. Der Geist hat „sein eigenes Wesen in der Objektivation des Materiellen“ (GG, 197). Deshalb kann die Vollendung nie wie im Platonismus eine Entfernung des Geistes von der Materie sein, da der Geist erst durch die Vollendung des Materiellen seine eigene Vollendung erfährt (vgl. ST VI, 205).¹⁷ Erst durch die Leiblichkeit kann sich der Geist verwirklichen.¹⁸ Die Materie ist für Rahner „das

¹⁴ Vgl. K. Rahner, Der Leib in der Heilsordnung, in: ders./Albert Görres (Hg.), Der Leib und das Heil, Mainz 1967, 37, ab hier LH; vgl. Hans Walter Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, München ²1974. 68: lev ist „das für die Sprachlehre alttestamentlicher Anthropologie wichtigste Wort“.

¹⁵ Josef Seifert, Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine systematisch-kritische Analyse, Darmstadt zweite, korrigierte und erweiterte Auflage 1989, 215.

¹⁶ Thomas übernimmt diese Definition von Aristoteles: vgl. Aristoteles, Über die Seele, griechisch-deutsch, Hamburg 1995, 412a 20; vgl. D. Dubarle, Sciences modernes et être spirituel de l'homme, in: Die evolutive Deutung der menschlichen Leiblichkeit. Vorträge gehalten anlässlich der 2. Arbeitstagung des Institutes der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie, München 1960, (108-180), I 12f; vgl. A. Charles Pegis, St. Thomas and the problem of the soul in the thirteenth Century, Toronto 1934, 121 f.

¹⁷ Vgl. Guido Rappe, Archaische Leiberfahrung. Der Leib in der frühgriechischen Philosophie und in außereuropäischen Kulturen, Berlin 1995, 234: es sei „nicht unberechtigt, wenn Platon (...) als ‚Vater der Abwertung des Leibes‘ bezeichnet wurde.“

¹⁸ Vgl. Karl Rahner, SW 15, 104: „Die Leibhaftigkeit des Menschen ist nicht etwas, was die Geistperson noch jieberf ihrer Geistigkeit betreibt, sondern notwendiges Moment am substantiellen Selbstvollzug *dieses Geistes* selbst“. „Zum Wesen des menschlichen Geistes als Geist gehört seine Leibhaftigkeit und damit seine Weltverwiesenheit“ (118); vgl. Karl Rahner, SW, 15, 116: Die Verleiblichung sei die einzige Weise bzw. „die Weise der Geistwerdung“.

Karl Rahners Theologie der Leiblichkeit. Die Apotheose der Materie

principium individuationis“¹⁹, weil von ihr die Raumzeitlichkeit, die Geschichtlichkeit und die sinnliche Wahrnehmung des Menschen abhängt. Der Mensch ist die „sinnliche Geistigkeit“, so dass sein Geist von sich aus bzw. „per se“ in die Materie eingeht [und „vere et essentialiter corpus informans“ ist].²⁰ Damit meint Rahner, dass der Mensch seine Transzendentalität und Existentialität niemals ohne die Vermittlung durch die wirkliche Geschichte vollziehen kann (GG, 235).²¹

3. Das dritte von Rahner herangezogene Argument für die Leib-Seele-Einheit liegt meiner Meinung nach in der Betrachtung des Menschen als *Person*. Der Mensch bildet als Leib und Seele eine personale Einheit. Er ist das Ebenbild Gottes „nicht nur hinsichtlich seiner Geistigkeit, sondern auch in seiner konkreten Leiblichkeit“²². Das, was als Seele und Leib erkannt wird, ist jedoch nur die Pluralität der erfahrenen Momente einer existential apriorischen Einheit des Menschen als Person. Die Leibhaftigkeit des Menschen ist personal weil er sich erst durch die leibhaftige Kommunikation auszeichnet. Der Mensch als Ichhafte Identität hat nicht nur einen Leib, sondern ist Leib, wobei der Leib „die positive Realität der Seele in der Dimension der Raumzeitlichkeit“ darstellt.²³ Trotz der personalen Einheit des Menschen spricht Rahner von einem Dualismus zwischen Natur und Person im Menschen, dessen ontologischen Grund in der leib-seelischen Natur des Menschen (SW 15, 35) und in dem Unterschied vom *Essenz* und *Existenz* läge²⁴.

Darüber hinaus sieht Rahner die Leibhaftigkeit als „Wirklichkeit des Geistes“ an, so daß er im Umkehrschluß von personaler Geistigkeit sprechen kann (LH, 39). In dieser thomistischen Sichtweise²⁵ ist die Leiblichkeit „nicht etwas, was zur Geistigkeit hinzukommt, sondern (...) das konkrete Dasein des Geistes selbst in (der) Raum-Zeitlichkeit“ (LH, 39f).

¹⁹ Karl Rahner. Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1941, 161-175.

²⁰ A.a.O., 161.

²¹ Zur Lage der Theologie: Probleme nach dem Konzil. Karl Rahner antwortet Eberhard Simons, Düsseldorf 1969, 15: „Transzendentalität heißt nicht immer schon sich selbst eingeholt habende Transzendentalität, sondern heißt in der Geschichte zu sich kommende Transzendentalität“.

²² Karl Rahner. SW 15. 332.

²³ Rahn I, B, 156. Das Leib - Seele - Problem bei Thomas, 6.

²⁴ Karl Rahner, SW 15, 16 Anm. 14: „Person ist der Mensch insofern er über sich frei verfügend entscheidet, seine eigene endgültige Wirklichkeit als Tat seiner Freiheitsgeschichte über sich selbst hat. ‚Natur‘ ist alles am Menschen, was und insofern es dieser Verfügung über sich selbst als ihr Gegenstand und Bedingung ihrer Möglichkeit vorgegeben sein muss“.

Wenn Rahner den Menschen als „Wirklichkeit des Geistes“ bezeichnet, dann versteht er darunter nicht nur das abstrakt-transzendente Subjekt der Erkenntnis und der Freiheit, sondern auch das physikalisch-biologische Lebewesen. Denn der Mensch ist in seiner Transzendenz und apriorischen Offenheit für Gott ein leibhafter Geist, der an seinem Leib die Geschichte erfährt und die Transzendenzerfahrung macht.²⁶

Rahner definiert den Menschen als personales, weltoffenes System. Seine Leiblichkeit stellt in diesem Sinne keine Grenze dar,²⁷ weil sie den Menschen mit der ganzen Welt verbindet. Rahner hebt diese Beziehung von Leib und Welt so stark hervor, daß er die Welt als Makroleib betrachtet, in dem alle Menschen wohnen. Diese Makroleiblichkeit der Welt ermöglicht die Annahme der Gesamtwirklichkeit als Grundvoraussetzung für eine universale Interkommunikation zwischen den geistigen Subjekten.²⁸ Diese *interkommunikatorische Struktur der Wirklichkeit* ist ein Grund für die Übertragung der Erbsünde und für die Erlösung durch den einen Menschen - Christus (vgl. ST VIII, 228f; vgl. BC. 100f). In Rahners Denken lässt sich die Bejahung einer referentiellen Identität des Menschen wahrnehmen, d.h. einen durch den freien Selbstbezug konstituierten Heils- und Unheilzustandes. Durch die Freiheit kann sich der Mensch für oder gegen die Selbstmitteilung Gottes entscheiden, so dass er im ersten Fall in der Heilssituation bzw. solidarischen Heilsinterkommunikation mit Christus steht, im zweiten Fall hingegen sich in die Unheilssituation des ersten Adams begibt (XX).

²⁵ Vgl. M.-Dominique Chenu, *Leiblichkeit und Zeitlichkeit. Eine anthropologische Stellungnahme*, Berlin, 2001, 21-59.

²⁶ Vgl. Karl Rahner, SW 15, 217: „Der Mensch ist in einem das konkret-leibhaftige, geschichtliche Wesen der Erde und das Wesen der absoluten Transzendenz“.

²⁷ Vgl. Karl Rahner, LH, 37. 43; vgl. ders., *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium*, Freiburg im Breisgau 1968, 22.

²⁸ Vgl. Karl Rahner; BC, 272: „die Materie (ist die) (...) Bedingung interkommunikatorischer Einwirkung endlich-geistiger Wesen aufeinander“.

²⁹ In diesem Zusammenhang steht auch Rahners Betrachtung des Leibes als ontologisches Symbol des Geistes: vgl. Karl Rahner, ST IV, 306; vgl. Peter Eicher, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg Schweiz 1970, 313f; vgl. Bernd Jochen Hilberath/Bernhard Nitsche, *Das Symbol als vermittelnde Kategorie zwischen Transzendentalität und Geschichte in der transzendentalen Theologie Karl Rahners*, in: M. Laarmann/T. Trappe (Hg.), *Erfahrung-Geschichte-Identität. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie. Für Richard Schaeffler*, Freiburg Basel Wien 1997, 239-260.

3. Folgen der ontologischen Einheit des Menschen als Seele und Leib

3.1 Die Gelichtetheit der Materie im Leib bzw. die Transzendentalität des Leibes

Die wesentliche Konsequenz der ontologischen Einheit von Leib und Seele äußert sich m.E. in der *communicatio idiomatum* zwischen Leib und Seele. Aufgrund ihrer Einheit birgt „jede Aussage über den Leib (...) eine Aussage über die Seele (...) und umgekehrt“ in sich (ST IV, 422). Deshalb verfügt nicht nur die Seele über Transzendentalität bzw. Gelichtetheit, sondern auch der Leib. Der Mensch erkennt sinnlich und sein Leib ist eine vernünftige, gelichtete Materialität (vgl. HW, 178). Er ist als leiblich-materielles Wesen ein personaler Geist, so daß die apriorische Gelichtetheit und Transzendentalität auf den Menschen als Ganzheit fällt.²⁹

3.2 Die ontologische Leib-Seele-Einheit als Widerspiegelung der Welteinheit

Die ontologische Einheit der Welt ist für Rahner nicht eine Konsequenz, sondern eine Prämisse der Leib-Seele-Einheit. Jedoch sieht er den Menschen durch den Leib mit seiner Umwelt derart verbunden, daß er die materielle Welt „Leibhaftigkeit des Geistes“ und „erweiterten Leib des Menschen“ nennt (ST V, 173).

In der oben erwähnten Einheit von Materie und Geist sieht Rahner den Grund für die gemeinsame Zukunft des Leibes und der Welt in der Verklärung. Die Geistigkeit des Menschen wird immer mit der Materialität der Welt verbunden sein (vgl. ST VI. 189) selbst im Eschaton. Aus diesem Grund bestreitet er die Auffassung der körperlichen Existenz als „das vorläufige Sprungbrett“ in die Ewigkeit.³⁰

4. Alttestamentarische Daten der Leiblichkeitstheologie

Rahners Theologie der Leiblichkeit ist biblisch begründet³¹, nicht nur hinsichtlich der Einheit von Seele und Leib, sondern auch wenn es um die Geschaffenheit und die Erbsündlichkeit des Menschen geht.

4.1 Die Geschaffenheit des Menschen

Für Rahner ist die Geschaffenheit des menschlichen Leibes von Gott ein Ausdruck dafür, daß dieser Leib in seiner Form und Dynamik von Gott selbst so

³⁰ Karl Rahner, SW 15. 127.

³¹ Vgl. Othmar Schilling, Geist und Materie in biblischer Sicht. Ein exegetischer Beitrag zur Diskussion um Teilhard de Chardin, Stuttgart 1967, 23f; vgl. Theo Pfrimmer, Une theologie du corps, in: Etudes theologiques et religieuses, 1997/1. 27-45; vgl. Josef Scharbert, Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch. Ein Beitrag zur Anthropologie der Pentateuchquellen, Stuttgart 1966.

gewollt wurde (vgl. LH, 29). Der Leib ist folglich weder Zufall noch Nebenprodukt der Evolution. Er hat eine unverwechselbare Funktion in der Wahrnehmung der *Raum-Zeitlichkeit* und der *Endlichkeit*. Nur durch die leibliche Erfahrung kann sich der Mensch seiner Kontingenz und Geschichtlichkeit bewußt werden (vgl. ST XIV, 54). Im Leib selbst sieht Rahner eine Unmittelbarkeit zu Gott, weil er durch einen „unmittelbaren, schöpferischen Eingriff“ geschaffen wurde (Gen 1-2; vgl. unten b.). Diese Unmittelbarkeit bezeichnet er als Gnade Gottes und als unbegrenzte Transzendentalität des Menschen auf Gott hin (ebd.).

Rahner macht darauf aufmerksam, daß die Geschaffenheit und Kreatürlichkeit nicht nur auf den Leib reduziert werden darf, da der Mensch als Leib-Seele-Einheit eine einzige Geschichte hat. Da auch die Seele geschaffen ist, erfährt sie mit dem Körper das gleiche Schicksal - den ganzheitlichen Tod (ebd.).³²

4.2 Gen 2, 7: *Staub (von) der Erde*

In seiner Exegese der Genesiserzählung weist Rahner darauf hin, daß Gott, der die Möglichkeit gehabt hätte, den Menschen durch das einfachere - „es werde“ zu schaffen, diese zugunsten eines unmittelbaren Schöpfungsaktes ablehnte. Die Schaffung „aus dem Staub der Erde“ bedeutet nicht wie die moderne, platonische Auslegung verlangt, die Schaffung des Leibes allein, sondern die des ganzen Menschen (vgl. ST XII, 407f).

In Rahners Betonung der gleichzeitigen Herkunft des Menschen „aus dem Staub der Erde“ und von Gott sehe ich eine indirekte Ablehnung des Emanatianismus bzw. Pantheismus und der origenistischen Vorstellungen über die Präexistenz der Seelen.

Ein besonderes Verdienst Rahners besteht m.E. in seiner Offenheit für den Dialog mit der Naturwissenschaft. Seine Theologie der Leiblichkeit setzt sich mit den naturwissenschaftlichen Fragen der Evolution auseinander. Seine Einsichten sind in dieser Hinsicht bahnbrechend und zeugen von großer Originalität. Rahner gibt sich z.B. nicht einfach mit der theologischen Lösung zufrieden, der Leib sei Produkt der Evolution und die Seele unmittelbare Schöpfung Gottes. Dies könne keine adäquate Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Menschen sein, da die ontologische Einheit des Menschen, trotz ihrer Pluralität keine solche

³² Vgl. Karl Rahner, SW 15,331: „Es ist nicht so, dass die Theologie und eine wirklich christliche Philosophie von der persönlichen Unsterblichkeit der Seele des Menschen nicht mehr gilt. Im Gegenteil! Aber die Vorstellung, dass sich die Seele vom Leib trennt und dann weiter existiert, muss umgeformt werden, wenn eine engere, innere, bleibende, dauernde Beziehung zwischen Geist und Materie existiert“.

Karl Rahners Theologie der Leiblichkeit. Die Apotheose der Materie

Trennung zuläßt. Gott schafft Adam als seinen Partner aus dem Lehm der Erde. Hierin erkennt Rahner den Grund für die doppelte Abstammung des Menschen als Ganzheit. Der eine Mensch als Leib und Seele stammt unmittelbar von Gott und zugleich von der Erde, in die er zurückkehrt.³³ In diesem Sinne versteht Rahner das Biologische, das Materielle als „Vorstufe und Vorform des Geistes“ (ebd.) bzw. als „gefrorener Geist“ (ST VI, 203).³⁴

In seinem evolutiven Weltbild, das s.E. dem Christentum schon immer zueigen war (BC, 275). stellt Rahner die biologische Materialität in einer Dynamik der Selbsttranszendenz auf Geist hin dar (BC, 272). Der Werden-Prozeß der Welt sei von Gottes Immanenz getragen und auf die Gottes Transzendenz hin orientiert. Die radikale Immanenz Gottes ermögliche die aktive Se/fertranszendenz. während seine Transzendenz das tatsächlich Neue in der Geschichte der Schöpfung aufbrechen lässt.³⁵

In Rahners Theologie der Gnade als Topos des eigentlichen Verständnisses der Immanenz Gottes in der Welt nimmt die Inkarnation des göttlichen Logos eine zentrale Rolle ein, weil in diesem Ereignis die Selbsttranszendenz des Menschen auf Gott hin mit der radikalen Selbstmitteilung Gottes an den Menschen zusammenfällt³⁶ (BC, 279). Daher spricht Rahner von einer „Christozentrik der Welt und ihrer Geschichte“ (BC, 280).

4.3 Die Erbsünde

Unter Erbsünde versteht Rahner die *Existenzsituation*, in welche die Menschen als Sünder geboren werden, d.h. als getrennt vom Leben Gottes. Die

³³ Karl Rahner, Sämtliche Werke, Band 15: Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie, Freiburg im Breisgau 2001, 108, ab hier SW 15.

³⁴ Rahners Lösung für eine Versöhnung des theologischen mit dem naturwissenschaftlichen Menschenbild liegt in der thomistischen Ontologie, nach der das Sein nicht bloß ein Vorhandensein, sondern Erkennen/Geist bedeutet. Geist und Leib stellen deshalb keine disparate Größen, sondern (...) engere Eingrenzungeir“ desselben Seins dar (SW 15, 104).

³⁵ Karl Rahner, BC 278: „Die Welt kann wirklich eine Werdewelt in Einheit von Geist und Materie und in einem einbahnigen geschichtlichen Prozess von immer höherer Selbsttranszendenz sein, weil ihr innerstes und gerade so über sie selbst erhabenes Geheimnis das absolute Sein Gottes ist, dessen Grundakt. der auch Gottes Schöpfertum umfasst, die Selbstmitteilung Gottes an das Nichtgöttliche ist“.

³⁶ Vgl. Karl Rahner, BC, 278: Rahner beschreibt hier die Einwohnung Gottes durch die Gnade als das grundlegende Verhältnis Gottes nicht nur zum Menschen, sondern zur ganzen Welt.

Erbsünde ist ein „bleibendes Existential des Menschen“ (SW 17/2, 1002), ein nicht sein sollender Zustand des Fehlens der ontologischen Heiligkeit (SW 17/2, 1004). Sie eröffnet eine Schuldsituation der Menschheit, die sich durch Begierde, Todgeweihtheit, Schuld, Tragik, und Widerspruch apriorisch auszeichnet. Rahner betrachtet die Zeugung als Mittel für die Weitergabe der Erbsünde, nicht um sie als „etwas Sündhaftes einzustufen, sondern um die universale Einheit der Menschheit zu unterstreichen (LH, 30f; vgl. ST XII, 409). Jeder Mensch ist ein Mitglied der einen Menschheit, ein *hen adam* (Sohn Adams). Diese ontologische Gemeinschaftlichkeit, auch „Blutsverwandtschaft“ genannt, bildet für Rahner einen wesentlichen Grund für die Annahme sowohl der Erbsündlichkeit, als auch der Erlösung aller durch Christus.

Rahners Originalität liegt m.E. darin, daß er zu den Existentialien des Menschen nicht nur die Erbsünde, sondern auch die *Erlösungsbedürftigkeit* zählt. Beide sollen stets das Dasein des Menschen bestimmen (vgl. SW 17/2, 1003). Durch seine Freiheit hat der Mensch immer die Wahl, sich entweder für die adamitisch geprägte Unheilssituation oder die durch Christus eröffnete Heilssituation zu entscheiden. Es stellt sich jedoch die Frage, ob man die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen durch den Sündenfall oder durch den universalen Heilswillen Gottes³⁷ (als Wille der Selbstmitteilung) erklären soll, wie Rahner, oder vielmehr durch die ontologische Konstitution des Menschen, der immer nach Gott durstet.

5. Neutestamentarische Bestimmung der Leibhaftigkeit

5.1 Joh. L 14: ἡ ἐν σαρκὶ ὁ ὕμνος ἦν ἡ ἰσχυρία: „der Logos ist Fleisch geworden“

In Rahners Theologie fungiert die Menschwerdung des Logos als *Paradigma der Anthropologie*. Das Menschsein gewinnt durch die Inkarnation eine neue und endgültige Definition. Durch die Menschwerdung offenbart sich nicht nur Gott, sondern auch das, was der Mensch in seinem tiefsten Wesen ist, nämlich Wirklichkeit Gottes selbst, ontologische Möglichkeit der Offenbarung Gottes, Selbstaussage Gottes, „absolutes Geheimnis“ (LH, 31f).³⁸

Rahner lehnt die Auslegung der Menschwerdung Christi als äußerliche Annahme einer menschlichen Natur ab. Sie sei kein „Monteuranzug“, den man nach Belieben an- und ablegen könne. In Christus als integralem Menschen und

³⁷ Vgl. Bernd Jochen Hilberath. Karl Rahner. Gottesgeheimnis Mensch, Mainz 1995, 146-154.

³⁸ Karl Rahner, Gegenwart des Christentums, Freiburg im Breisgau 1966, 53.

Karl Rahners Theologie der Leiblichkeit. Die Apotheose der Materie

„fleischlich leibhafter Geschichte“ (LH, 36) geht Gott eine innere Verwandtschaft mit der Menschheit ein. Zu seiner Wirklichkeit und Definition gehört das Menschsein dazu. Darin sieht Rahner die Trennung zwischen Theozentrik und Anthropozentrik für immer überwunden.

5.2 Soteriologische Bedeutung des Todes Christi

Rahner kommt der Orthodoxie entgegen, die als Heilskultur gilt³⁹, wenn er die scholastische Satisfaktionstheorie zugunsten einer ontologischen Heilslehre ablehnt. Er versteht den Sinn des Todes Christi am Kreuz nicht als eine dem Vater angebotene Satisfaktion für die Sünde der Menschen, sondern als den Weg zur Heilung der menschlichen Natur von innen her. Durch sein Leiden und seinen Tod bzw. das leibhaftige Geschehen des Blutsvergießens vollzog der Sohn „in seiner konkreten Leibhaftigkeit“ (LH, 33) den erlösenden *Akt der Liebe*. Rahner mißt der Leiblichkeit bzw. dem Fleisch Christi als Ursprung des Heils zentrale Bedeutung bei: „caro cardo salutis“ (Tertullian).⁴⁰ Der Leib Christi ist deshalb von unschätzbarem soteriologischen Wert, weil Christus durch ihn mit uns eine „leibhaftige Blutsgemeinschaft“ bildet (LH, 33). Fraglich bleibt, ob Rahners Christologie nicht auch ohne Kreuz als Akt der Liebe auskäme. Benötigt die transzendente Christologie überhaupt das Kreuz, wenn es für die Erschließung der apriorischen Bedingtheit des Menschsein irrelevant ist? Die Frage lässt sich verneinen, weil die Soteriologie Rahners inkarnatorisch ist, d.h. dass sie auf die ontologische Kontinuität und Verwandtschaft zwischen den Menschen und Christus fokussiert. Darin unterscheidet er sich von Moltmann und Pannenberg, deren Überzeugung ist, dass im Kreuzesgeschehen die immanente Trinität auf dem Spiel stehe⁴¹.

5.3 „A ufer stehung des Fleisches

Rahners Theologie der Auferstehung bildet das Herz seiner Theologie der Leiblichkeit und der Apotheose der Materie. Durch sie kann er veranschaulichen,

³⁹ Den Begriff verdanke ich Jürgen Moltmann, der mir in einem Gespräch die Orthodoxie als *Heilskultur*, den Katholizismus als *Rechtskultur* und den Protestantismus als *Schuldkultur* beschrieb.

⁴⁰ Karl Rahner Zentralarchiv Innsbruck, Rah I, B, 156, Das Leib - Seele - Problem bei Thomas, 12.

⁴¹ Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie Band I, Göttingen 1988, 341; vgl. J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972, 144: Im Tode Jesu steht „die Gottheit seines Gottes und Vaters auf dem Spiel“.

daß nur das Christentum die wahre Apotheose der Materie kennt, in dem Sinne, daß die Materie in die Feldgültigkeit des ewigen Lebens hineingenommen wird (vgl. ST XV, 61).

Rahner zeigt, daß die Auferstehung nicht nur die Seele des Menschen betrifft, sondern auch den Leib (Apg 2, 31), oder besser gesagt, den ganzen Menschen und spricht von der „Auferstehung des Fleisches“ (vgl. LH, 34). Darin manifestiert sich für ihn die „ewige Gültigkeit des Leibes“ als „Wirklichkeit der Seele“ und „ewiger Wesensbestandteil des Menschen“.⁴² Da der Mensch als Leib und Seele eine ontologische Einheit bildet, kann die Verklärung des Leibes von der Verklärung des Geistes nicht getrennt werden: „Der ganze Mensch (also auch sein Geist) wird verwandelt. Der ganze Mensch (also auch seine Leibhaftigkeit) wird gerettet sein“ (VI, 184).

Obwohl die Auferstehung des Fleisches keine Rückkehr in das vorherige biologische Leben darstellt, wehrt sich Rahner gegen die Spiritualisierung und Verflüchtigung der wahren Leiblichkeit. Als Beispiel nimmt er den Auferstehungsleib Christi, der „ewig ein Stück dieser Welt (bleibt), mit ihr verbunden in ihrem tiefsten und innersten Grund, sonst wäre ja nicht das Sterbliche selbst zu ewigem Leben gelangt“ (ST I, 247).

Die Welt gewinnt durch die Auferstehung Christi eine himmlische „Dimension“, eine „neue Daseinsweise“ (ebd.). Die Auferstehung Jesu eröffnet den Prozeß der Vergöttlichung der Welt (vgl. ST IV, 163), der in der Auferstehung des Fleisches und der Verklärung der Welt enden wird (vgl. ST IV, 425). Die Welt hat also eine „übernatürliche Entelechie“ (ST V, 478) - Gott selbst und sein ewiges Leben.

Rahners Theologie der Auferstehung ist eine Theologie der Beständigkeit und der *Verklärtheit der Materie*. Der Glaube an die Auferstehung schließt für ihn den Glauben an die „ewige Herrlichkeit“ *der Materie* (ST VII, 180) mit ein. Darum heißt die eschatologische Erlösung weder „Verschwinden des Endlichen“ noch „Vollendung des Endlichen in sich selber neben dem unendlichen Gott“ (ST XV, 240). In dieser Apotheose der Materie liegt laut Rahner die „radikalste Schwierigkeit“ der christlichen Ontologie, nämlich die „Koexistenz der unendlichen Seinsfülle des absoluten Gottes und des endlichen, subjekthaften Seienden“ (ebd.).

6. Die Heiligkeit der menschlichen Natur

Rahners wichtigsten Beitrag zu einer Theologie der Leiblichkeit sehe ich in der Wahrnehmung der tiefgreifende „Geheilgtheit“, „Geweihtheit“ und „Sakralität“ (ST XIV, 113) der menschlichen Natur.

⁴² Karl Rahner Zentralarchiv Innsbruck, Rahn I, B, 156, Das Leib - Seele - Problem bei Thomas, 12.

Rahner begründet diese Heiligkeit des menschlichen Leibes mit der *Gnade* Gottes, die als Angebot der Selbstmitteilung Gottes an die Freiheit des Menschen (ebd.) stets in der menschlichen Natur anwesend ist und die *innere apriorische Bestimmtheit des Menschen* konstituiert. Der Mensch existiert also umgriffen und getragen von der Gnade Gottes, die eine *inkarnatorische Struktur* besitzt. Sie will sich in der Welt, in der Materie, im Menschen verleiblichen bzw. das göttliche Leben mitteilen. Die Gnade Gottes (=Einwohnung Gottes) als immanenter Besitz des Menschen bildet nach Rahner das *übernatürliche Existential* des Menschen, seine innere Geweiheit (vgl. ST XIV, 125f 186). Dieses Existential ist aber kein Abstraktum, sondern eine realontologische Sakralität. Trotz der Bewahrung des radikalen Unterschieds und der radikalen Abhängigkeit des Menschen als Kreatur von Gott (GG, 85)⁴³, versteht er Gott im Hinblick auf Gnade als ein wirklichen „inneres konstitutives Prinzip des Menschen“ (GG, 127).

Durch seine Gnadentheologie bietet Rahner ein neues Verständnis der Immanenz Gottes in der Welt als „Immanenz der Welt in Gott“. Gott in seiner Selbstmitteilung konstituiert die „innerste Mitte von Welt und Geschichte“ (ST XIV, 117) ebenso wie die „innerste Mitte der Natur“ (ST XIV, 229. 327) und „das Innerste des Menschen“ (GG, 130). Durch seine Gnade hat der Mensch ein inniges Verhältnis zu ihm, und nimmt an seinem trinitarischen Leben teil, bevor er sich dessen bewußt wird (ST XIV, 122). Darum ist die menschliche Natur niemals rein natürlich, sondern „immer schon in einem übernatürlichen Zusammenhang eingebettet“ (ST I, 93). Der Mensch existiert folglich als eine Einheit von „Natur und Übernatur“ (ST I, 34) bzw. als „übernatürliche erhobene Transzendentalität“ (GG, 135), in absoluter Unmittelbarkeit zu Gott (GG, 134).

7. Gesellschaftliche Konsequenzen der Theologie der Leiblichkeit Rahners

Die Geheiligkeit des Menschen in seiner Leibhaftigkeit läßt auf folgende Konsequenzen schließen:

7.1 Gleichberechtigung der Frauen

In der feministischen Theologie zählt die Leiblichkeit als hermeneutische Kategorie.⁴⁴ Rahners Theologie der Gnade und des übernatürlichen Existential

⁴³ Vgl. Karl Rahner, GG, 90: Rahner erwähnt sogar eine Trennung „durch einen absoluten Graben zwischen Gott und Nichtgöttlichem“.

⁴⁴ Vgl. Anne-Marie Körte, Die Erfahrung unseres Leibes. „Leiblichkeit als hermeneutische Kategorie in der feministischen Theologie, in: Johanna Jäger-Sommer (Hg.), Abschied vom Männergott. Schöpfungsverantwortung für Frauen und Männer, Luzern 1995, 288-314.

kann als Beitrag zur Überwindung des Patriarchalismus angesehen werden (vgl. ST VII, 356). Denn sie fordert, die Frauen, als Gleichberechtigte zu behandeln, da sie ebenfalls Blutsverwandte Christi sind und in sich das übernatürliche Existential der Gnade tragen. Gleichermaßen soll auch die Ablehnung der hellenistischen Leibfeindlichkeit zur Ablehnung der Frauenfeindlichkeit führen.⁴⁵ Frauen verfügen ebenso wie Männer über die gleiche Würde des Menschseins, da das Menschsein Gottes eigene Wirklichkeit ist (vgl. Glaube, 94). Deshalb spricht sich Rahner für die *Ordination der Frauen* und ihre gesellschaftliche Anerkennung aus (vgl. ST XIV, 88. 202f).

Rahner fordert alle auf, Mut zum geschichtlichen Wandel zu haben (vgl. ST XIV, 223) und „die Diskriminierung der Frau in der Gesellschaft“ zu bekämpfen (ST XIV, 220). Seine Theologie ist der Aufruf zu einer positiven Wertung des Leibes und damit auch der weiblichen Leiblichkeit.

7.2 Anerkennung der Menschen anderer Religionen, Kulturen und Konfessionen

Die Begründung für die positive Betrachtung aller Religionen und Kulturen der Welt sehe ich bei Rahner in folgenden drei Punkten:

1. „Universale Pneumatologie“ (ST XIV, 56). Mit der universalen Pneumatologie meint Rahner eine durch die Gnade vermittelte Heilsunmittelbarkeit des Menschen zu Gott, in dem Sinn, daß Gott „überall gleich nahe“ ist. Seine Gnade wirkt überall und schenkt der Welt die Unmittelbarkeit zu ihm (vgl. ST XII, 319). Gottes Geist kann nicht in der Kirche gefangen gehalten werden, da er frei durch alle Gassen der Religions- und Kulturgeschichte weht.

2. *Heilssolidarität*. Alle Menschen sind teil einer einzigen Heilsgeschichte. Jeder einzelne Mensch stellt ein Glied der einen Menschheit dar (vgl. ST VIII, 229). Die zwischenmenschliche Interkommunikation, die Liebe, hat Heilsbedeutung (BC, 190). Es gibt aber nur *ein Heil* für alle und das ist die *Selbstmitteilung Gottes* (vgl. ST XIV, 399). Sie läßt sich von den ethnischen und kulturellen Unterschieden weder abschrecken, noch einschränken!

3. Menschsein ist Gottes eigene Wirklichkeit (vgl. ST II, 40), „Anwesenheit Gottes selbst in der Welt“ (ST I, 205f). Aus diesem Grund muß Gott nicht im Jenseits gesucht werden, denn er ist im Nächsten, gleichgültig welcher Religion, Kultur oder Konfession er angehört! Es gibt daher keine Gottesliebe, die nicht auch Nächstenliebe wäre.

⁴⁵ Karl Rahner, *Glaube, der die Erde liebt*, Freiburg im Breisgau 1966, 121, ab hier Glaube.

7.3 Nein zur Genmanipulation des Menschen

Rahnes Theologie der Leiblichkeit spricht auch brisante Themen des gesellschaftlichen Diskurses an. Er lehnt mit radikaler Entschlossenheit die genetische Manipulation des Menschen ab (vgl. ST VIII, 320f) und argumentiert gegen die Instrumentalisierung des Menschen durch Eugenik und Keimbahnmanipulation, da man auch dem menschlichen Embryo aufgrund seiner Natur und seiner personalen Identität Achtung schuldet. In seiner Theologie der Leiblichkeit läßt sich folgende theologische und gesellschaftliche Begründung unterscheiden:

1. Theologische Gründe:

a. Die ontologische Leib-Seele-Einheit: Der Mensch ist von Anfang an „Geist in Materialität“ (ST II, 126). Seine Transzendentalität bezieht sich nicht nur auf den Geist, sondern auch auf die Materialität seines Leibes (vgl. ST XIV, 92).⁴⁶ Das Biologische eines Menschen hänsjt mit seiner Subjekthaftigkeit untrennbar zusammen und ist ein „Präludium und (eine) Verheißung des Geistes“.⁴⁷ Der Leib ist die „Entäußerung des Geistes“ (LR 40) und daher mit diesem untrennbar verbunden (vgl. ST IV, 474).

b. Das *übernatürliche Existenzial* bezieht sich nicht nur auf den Geist, sondern auf den ganzen Menschen. Bereits einem Embryo ist die Transzendenz zueigen, die ontologische Selbstmitteilung Gottes, die Gottunmittelbarkeit (vgl. ST VII, 318).

c. Personenwürde von Anfang an: der Mensch gilt schon „im Augenblick der Vereinigung der männlichen und weiblichen Keimzellen“ als eigenständige Person eigenen Rechtes. Diese Person ist „so wenig indifferentes Sachobjekt beliebiger Experimente wie etwa zur Nazizeit KZ-Häftlinge es für, Menschenversuche‘ sein durften“.⁴⁸

2. Gesellschaftliche Gründe:

a. Durch die Gentechnik entstehen „neue gesellschaftliche Spannungen“ wie Rassendiskriminierung und Rassenkonflikte. Die Gesellschaft wird in zwei Klassen

⁴⁶ Vgl. Michael Barnes, The evolution of the soul from matter and the role of science in Karl Rahner's theology, in: *Horizons*, 21/1 (1994), 85-104, 94f.

⁴⁷ Karl Rahner, Theologische Anthropologie und moderne Entwicklungslehre, in: *Die evolutive Deutung der menschlichen Leiblichkeit*, siehe Anm. 14.

⁴⁸ Karl Rahner, ST VIII, 300f: „Der Zweck heiligt das Mittel nicht: Man würde dem Menschen der Zukunft dienen wollen, indem man einen Menschen der Gegenwart würdelos vernutzt. Ein Mensch von einer Stunde Lebensdauer hat ebenso viel Recht auf die Integrität seiner Person wie ein Mensch mit einem Alter von neun Monaten oder von sechzig Jahren“.

gespalten: Einerseits die „Retortenmenschen“, die anscheinend über eine höhere Intelligenzquote verfügen und somit auf der Grundlage genetischen Rechts die Führung der Menschheit beanspruchen könnten (Führungselite der Menschheit); andererseits die „Herdenmenschheit“ ohne Zuchtpapiere (ST VIII, 315f).

b. Verletzung des Freiheitsraumes des einzelnen Menschen. Die Keimbahnmanipulation greift direkt an der Wurzel des menschlichen Daseins an und verletzt somit die Intimsphäre des Menschen (vgl. ST VIII, 313), die aber rechtlich geschützt werden soll. Der Staat kann sehr leicht in Versuchung geraten, „die genetische Manipulation selber zu manipulieren“. Diese „Erweiterung der Herrschaftsmöglichkeit des Staates“ führt notwendigerweise zur „Einschränkung, anstatt zur Erweiterung des Freiheitsraumes des Menschen“ (ST VIII, 317).

Dank der Auseinandersetzung mit der Biotechnologie, der Bejahung der Gleichberechtigung der Frauen und der verschiedenen Kulturen bleibt Rahners Anthropologie auch heute besonders aktuell. Die von ihm stets betonte Transzendentalität der menschlichen Leiblichkeit macht auf die Immanenz Gottes in der Schöpfung aufmerksam. Der menschliche Leib soll in seiner Würde als Tempel des Heiligen Geistes anerkannt und dementsprechend behandelt werden, da er durch die Vergöttlichung gemeinsam mit der Seele an der Fülle der Ewigkeit Gottes teilhaben wird..

Constantin Rus

Izvoarele canonice ale Sfântului Vasile cel Mare

Abstract

The first part of the study shows in what way one can speak about the canonical work of a doctor of the Church, while it is known that within the Orthodox Church only the Councils can establish rules with canonical value; Ecumenical Councils can establish canons of general obligatoriness; local Synods can establish canons whose obligatoriness is limited to the dioceses represented at the Synod and on condition they do not run counter to the canons issued by the Ecumenical Councils. Bishops cannot issue canons; through their canonic epistles they can only clarify (each for his own diocese) the norms of principle laid down by the respective local synod, for the purpose of their most correct and unitary application. Canonical explanations can be offered by bishops also outside their dioceses, in exceptional cases: i. e. those bishops who have proved and been recognized as adepts in canons and in the general canonic spirit of the Church, when consulted by other bishops on canonical matters requiring solution within their dioceses, in case they are not sure about the best way to settle them. Such opinions of bishops, included in canonical epistles or in canonical answers, have become compulsory throughout only to the extent to which they have been confirmed as such by an Ecumenical Council. Canons from 13 Holy Fathers have been welcome to the fundamental canonical collection of the Orthodox Church – the Nomocanon in 14 Titles.

The second part shows that 92 canons from St. Basil the Great have been included into the fundamental canonical collection, pointing out the canonical epistles from which they had been excerpted and offering explanations from the different sources which St. Basil used.

Keywords

Canon, the Nomocanon in 14 Titles, canon custom, economy.

În *Colectia fundamentală* de canoane a Bisericii Ortodoxe – *Nomocanonul în 14 titluri*¹ - sunt cuprinse și declarate cu obligativitate generală: canoanele Sfinților Apostoli, canoanele celor șapte Sinoade Ecumenice, canoanele date de 11 Sinoade particulare² și canoanele extrase din epistolele și răspunsurile canonice date de către 13 Sfinți Părinți. Faptul că, în *Colectia fundamentală* canonică, au fost primite și întărite cu obligativitate generală – alături de canoanele apostolice și de cele ale Sinoadelor Ecumenice – și canoane provenite de la unele sinoade locale și de la unii Sfinți Părinți, nu a fost socotit ca o încălcare a principiului stabilit de Sfinții Apostoli, după îndrumarea primită de la Mântuitorul Hristos, cu privire la exercitarea puterii bisericești centrale, principiu potrivit căruia norme de obligativitate generală în Biserică poate da numai Sinodul Ecumenic. Astfel, întrucât asemenea canoane, provenite de la sinoadele particulare sau extrase din lucrări, epistole și răspunsuri canonice ale unor Sfinți Părinți, au dobândit obligativitate generală numai în măsura în care au fost confirmate, ca atare, de către un Sinod Ecumenic, adică de către întreaga Biserică³.

¹ *Nomocanonul în 14 titluri* este cunoscut și sub numele de *Nomocanonul patriarhului Fotie*. Dar este neîndoielnic că patriarhul Fotie a completat numai, în anul 883, *Nomocanonul* care fusese întocmit, la începutul secolului al VII-lea, de către patriarhul Serghie I al Constantinopolului (610-638) sau de către un bun cunoscător al dreptului canonic care ar fi lucrat sub conducerea sa (vezi: Dr. Nicodim Milas, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, trad. de Dr. Nicolae Popovici și Pr. Uros Kovincici, vol. I, art. 1, Arad, 1930, p. 73; ca început al păstoririi patriarhului Serghie I, Nicodim Milas socoteste anul 617, dar Manuil I. Ghedeon – în lucrarea sa *Patriarhikoi Pinakes*, p. 238 – arată anul 610).

² În numărul de 11 sinoade particulare intră și sinodul local, ținut sub Sfântul Ciprian de la Cartagina, în anul 256. Obligatoritatea acestui canon – prevăzut de *Nomocanonul în 14 titluri*, în titlul 12, cap. 14 (vezi: G. Ralli și M. Potli, *Sintagma dumnezeiestilor și sfințelor canoane*, vol. I, Atena, 1852, p. 237; în continuare, vom cita: *Sintagma Ateniană*) și în canonul 2 al Sinodului al VI-lea Ecumenic (Vezi: *Sintagma Ateniană*, vol. II, p. 309 – privea însă numai eparhiile din Africa, în care se practica constant reprimirea, în sânul Bisericii, a schismaticilor și a ereticilor prin botezare din nou, indiferent dacă acestia fuseseră botezați valid, înainte de a se despărți de Biserică – prin schismă sau erezie – sau fuseseră botezați la eretici. Din această cauză, că n-ar avea obligativitatea generală și că, în plus, ar trebui socotit abrogat prin canonul 7 al Sinodului al II-lea Ecumenic, care a prevăzut alte criterii pentru reprimirea schismaticilor și a ereticilor, unii canonisti, precum Nicodim Milas, nu au mai integrat, în colecțiile lor de canoane, canonul Sinodului local din Cartagina din anul 256 (vezi: Dr. Nicodim Milas, *op. cit.*, vol. I, part. 1, p. 41).

³ În acest sens, este scoasă în evidență, în mod deosebit, hotărârea canonului 2 al Sinodului al VI-lea Ecumenic, prin care s-au stabilit canoanele cu obligativitate generală la acea epocă și, apoi, hotărârea Sinodului ținut la Constantinopol, în anul 920 „prin care a fost decretat *Nomocanonul în 14 titluri*, întocmit la anul 883 de patriarhul Fotie, drept colecție canonică oficială a Bisericii, prin așa-numitul *Tomos al Unirii* (vezi: Dr. Nicodim Milas, *op. cit.*, vol. I, part. 1, p. 8).

Într-adevăr, Sinodul Ecumenic este organul suprem legiferator în Biserică, tâlcuitorul fidel al Sfintei Scripturi, asemănător Colegiului Apostolic. Asa cum Sfintii Părinti, învestiti cu putere egală de către Mântuitorul Iisus Hristos, hotărau și stabileau măsuri de principiu, cu obligativitate pentru toate comunitățile pe care le-au înfiintat și reprezentau, astfel, întreaga Biserică numai adunati totți în Colegiu, și episcopii, pe care Sfintii Apostoli i-au rânduit, prin hirotonie, în fruntea comunităților creștine pe care le înfiintau și, apoi, urmașii acestora, au luat, în temeiul aceleiași egalități în putere, hotărâri cu obligativitate generală cu privire la dreapta învățătură sau la forma de conducere a Bisericii, numai adunati totți împreună, în Sinod Ecumenic, reprezentând întreaga Biserică.

De aceea, primirea în Colectia fundamentală canonică a unor canoane stabilite de către Sinoadele locale, sau a unor canoane extrase din epistole și răspunsuri canonice ale unor Sfintii Părinti, precum și declararea lor ca având obligativitate generală, nu poate fi socotită ca o lărgire a competenței legiferatoare a acestor organe, în sensul că sinoadele locale și episcopii conducători de eparhii ar putea da norme cu obligativitate generală, ca și Sinoadele Ecumenice. Puterea obligatorie a normelor este în funcție de competența organului legiferator care le-a dat. Astfel, normele stabilite de Sinodul Ecumenic sunt obligatorii pentru întreaga Biserică, întemeindu-se pe adevăruri revelate, cuprinse în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție; normele date de către un sinod local sunt obligatorii numai în cuprinsul circumscriptiilor respective, în sensul că acestea să nu contravină normelor sau canoanelor stabilite de către Sinoadele Ecumenice; iar episcopii conducători de eparhii pot numai să lămurească, fiecare pentru eparhia sa, prin scrisori⁴, norme de principiu stabilite de sinoadele locale respective, în scopul unei cât mai unitare aplicări a acestor norme. Nici sinodul particular nu se poate abate, prin hotărârile sale, de la hotărârile Sinoadelor Ecumenice, nici episcopii, conducători de eparhii, nu se pot abate de la hotărârile sinodului local respectiv, fără a se expune consecințelor prevăzute de canoane pentru asemenea abateri. După canonistul Nicodim Milas: „abaterea arbitrară a unei Biserici particulare, de la canoanele universale recunoscute și confirmate de către Biserica Ecumenică, pune Biserica respectivă în stare de schismă și, astfel, încetează de a fi membră a unei Biserici

⁴ Epistole și răspunsuri canonice au dat, îndeosebi, acei episcopi care s-au dovedit buni cunoscători ai canoanelor și ai spiritului general canonic al Bisericii. Către acestia se îndreptau cu întrebări, când aveau nedumeriri în probleme mai importante, alți episcopi; de la acestia răspunsurile primite se răspândeau, apoi, și în alte eparhii, pe măsură ce ele își dovedeau utilitatea practică, pentru ca, în cele din urmă, să se ajungă la generalizarea lor prin hotărâri ale forurilor legiferatoare competente.

a lui Hristos”⁵; iar separarea arbitrară a unui cleric de ierarhul său superior – preotul de episcop, episcopul de mitropolit și mitropolitul de patriarh – atrage după sine caterisirea clericului ce s-a separat de ierarhul său, ca și a clericilor care s-ar uni cu el⁶.

În legătură cu acceptarea de către Biserică, în *Colectia fundamentală* canonică, a canoanelor provenite numai de la anumite sinoade locale și a canoanelor extrase din lucrări, epistole și răspunsuri canonice numai de la anumiți Sfinti Părinți, s-ar putea ivi unele nedumeriri: dacă selecționarea a fost arbitrară sau, dimpotrivă, a avut la bază un criteriu care poate constitui și în viitor temei pentru o asemenea acceptare. Ținând seama de motivarea Sfinților Părinți, se poate afirma, cu toată certitudinea, că selecția n-a fost arbitrară, ci ea s-a făcut cu respectarea unui criteriu care, pe de o parte, garantează păstrarea fiecărui organ legiferator în limitele competenței lui, iar, pe de altă parte, lasă posibilitatea folosirii întregii contribuții pe care o pot aduce, pentru binele Bisericii, toți membrii ei valorosi, prin pregătire și devotament. În temeiul unui asemenea criteriu, au fost acceptate și declarate cu obligativitate generală canoane provenite de la sinoadele locale sau de la unii Sfinti Părinți, apreciindu-se că ele exprimă adevăruri cuprinse în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție, îndeplinind astfel cele două condiții esențiale care îndreptătesc o normă ca să poarte denumirea de canon: *conditia perfectiunii* și a *generalității*⁷. S-a socotit că, îndeplinind aceste condiții, asemenea canoane pot contribui, ca și canoanele Sinoadelor Ecumenice, la păstrarea ordinii, a disciplinei, a dreptei credințe și a unității Bisericii.

În lumina celor de mai sus, apare limpede că despre opera canonică a unui Sfânt Părinte – ca și, în general, a unui episcop pretuit în mod deosebit pentru cunoașterea canoanelor – se poate vorbi numai în măsura în care Biserica a primit și a declarat, ca atare, această operă printr-o hotărâre a organului ei suprem legiferator. Deoarece, așa cum s-a spus mai sus, prin poziția pe care o ocupă în organizația Bisericii și prin competența legiferatoare pe care o au în exercitarea puterii bisericești, primită prin hirotonie, episcopii nu dau canoane, ci ei numai lămuresc, prin epistole, canoanele date de sinoade, pentru ca acestea să se aplice în spiritul pe care l-au avut în vedere Sfinții Părinți la întocmirea lor și, astfel, să ajute ca activitatea Bisericii să se desfășoare cu cât mai bune rezultate, în îndeplinirea misiunii ce i s-a încredințat de către Întemeietorul ei.

⁵ Dr. Nicodim Milas, *op. cit.*, vol. I, part. 1, p. 5.

⁶ Pentru consecințele la care se expun preoții, episcopii și mitropolitii care se separă în mod arbitrar de ierarhii superiori, vezi canoanele: 31 apostolic (*Sintagma Ateniană*, vol. II, p. 34), 13, 14 și 15 Sinodul I-II Constantinopol (*Sintagma Ateniană*, vol. II, p. 688-696).

⁷ Dr. Nicodim Milas, *op. cit.*, vol. I, part. 1, p. 2.

Izvoarele canonice ale Sfântului Vasile cel Mare

Pentru Biserica Răsăriteană, Sfântul Vasile cel Mare nu este numai un mare apărător și interpret al credinței ortodoxe, ci și un legislator al cărei influență în acest domeniu este primordială. Opera canonică a Episcopului din Cezareea este vastă – 92 de canoane, multe în anumite colecții de documente anexe⁸ - și ele tratează despre unele subiecte fundamentale, ca de exemplu: natura Sfintei Tradiții, teologia sacramentală, etc. Deși înainte ca Sinodul al II-lea Trulan, prin canonul 2, să recunoască oficial valoarea normativă ecumenică a hotărârilor canonice ale Sfântului Vasile, aceste canoane figurau în colecțiile canonice răsăritene⁹.

Identificarea izvoarelor canonice utilizate de către Sfântul Vasile prezintă un interes special datorită faptului că episcopatul său se situa într-o epocă unde se modificau condițiile vieții bisericești și, deci, când s-a început să se elaboreze un drept canonic care s-a aplicat întregii lumi; faptul că acest proces nu era decât la începutul său explică unele trăsături ale legislației Sfântului Vasile, în special în utilizarea destul de liberă a izvoarelor canonice anterioare.

Vom face la început un inventar al documentelor canonice pe care Sfântul Vasile în mod incontestabil le-a cunoscut și pe care cu siguranță le-a luat în considerare.

Mai întâi trebuie să menționăm canoanele celor două Sinoade tinute în dioceza Pontului, la începutul secolului al IV-lea, adică cel de la Ancira din 313 sau 314 și cel de la Neocezareea din 315.

Noi găsim la Sfântul Vasile urmele unor hotărâri canonice promulgate de către Sinodul local de la Ancira. Episcopul din Cezareea avea, fără nici o îndoială, sub ochii săi acest text, deoarece canonul 83 al său (extras din Scrisoarea 217 către Amfilochie) reproduce absolut canonul 24 al Sinodului de la Ancira¹⁰.

⁸ Aceste 92 de canoane sunt cele care figurează în toate colecțiile din Evul Mediu; ele au fost cunoscute de către redactorul *Nomocanonului în XIV titluri*. A se vedea G. Ralli și M. Potli, *Sintagma dumnezeiestilor și sfințelor canoane*, vol. I, Atena, 1852, p. 11 (în continuare, vom cita: *Sintagma Ateniană*).

⁹ Nu este ușor a se determina cu certitudine la care dată s-au introdus textele Sfântului Vasile în colecțiile canonice răsăritene. Totuși se poate fixa terminus *ad quem* deoarece 68 de canoane ale Sfântului Vasile au fost introduse către anul 550 de către Ioan Scolasticul în *Sintagma sa în 50 de titluri*. A se vedea, în acest sens, V. Benesevic, *Ioannis Scholastici Syntagma L titulorum*, Munich, 1937, p. 7 și Pr. Vasile Florea, *Opera canonică și nomocanică a Sfântului Ioan Scolasticul. Importanța ei pentru sistematizarea Dreptului bisericesc ortodox*, teză de doctorat, în „Studii Teologice”, anul XLIV (1992), nr. 5-6, p. 9-176.

¹⁰ Expunerea delictului este reproducă fără ca un singur cuvânt să fie schimbat sau chiar fără ca să existe o inversare de termeni, ceea ce exclude posibilitatea unei caz fortuit.

Canonul 2 al Sfântului Vasile impune o epitimie de 10 ani pentru delictul de avort; el folosește în acest sens expresia „după un termen de 10 ani”; această „măsură” este cea fixată de către canonul 21 al Sinodului de la Ancira. De asemenea, canonul 22 al Sfântului Vasile cel Mare reproduce prescripția canonului 11 al Sinodului de la Ancira referitoare la răpire. Este foarte probabil că expresia Sfântului Vasile, în legătură cu cei care s-au lepădat de credință: „ca ei să fie pedeșiti după canoanele pe care Părintii nostri deja le-au promulgat” include reglementările Sinodului de la Ancira. Totuși, durata penitențelor nu este totdeauna aceeași după Sfântul Vasile și după Părintii de la Ancira, ceea ce arată că hotărârile sinodale de la Ancira nu aveau, în ochii episcopului de Cazareea, o forță de constrângere absolută. Sfântul Vasile este în general mai aspru decât Părintii de la Ancira; astfel, în timp ce aceștia din urmă au hotărât că uciderea involuntară atrage după sine cinci ani de penitență, Sfântul Părinte impune o pedeapsă de zece ani. În legătură cu fecioarele căzute, Sfântul Vasile face o remarcă cu o nuanță de ironie despre indulgența regulei penitențiale de la Ancira; el scrie: „... Părintii nostri, purtându-se cu bunătate și cu blândete față de neputințele celor ce alunecă, au hotărât ca să se primească după un an, pentru că ei au asimilat cazul lor cu cei ce se căsătoresc a doua oară” (canonul 18, extras din Scrisoarea 199 către Amfilochie); aceasta este o aluzie directă la canonul 19 al Sinodului de la Ancira.

Nu există, în canoanele Sfântului Vasile, urma unei influențe directe a legislației de la Neocezareea, dacă nu este în canonul 4 al episcopului din Cezareea care face probabil aluzie la canonul 3 al acestui Sinod. Dar dacă această influență directă nu apare atât de clar decât în cazul Sinodului de la Ancira, aceasta se datorează hazardului, deoarece nu trebuie să uităm că de altfel hotărârile sinodale ca și canoanele Sfântului Vasile tratează unele cazuri precise și nu constituie culegeri sistematice. Sfântul Vasile a fost, în Răsărit, unul din marii apărători ai doctrinei proclamate și clarificate la Niceea; definiția acestui Sinod este pentru el „marea dogmă a adevărului”¹¹. Care a fost atitudinea episcopului de Cezareea față de canoanele disciplinare promulgate de acest Sinod? Sfântul Vasile se referă la acest Sinod în mod explicit; el scrie, într-adevăr, unui preot din eparhia sa care nu a respectat canonul referitor la femeile subintroduse (*mulieres subintroductae*):

¹¹ De exemplu: Epistola 52, în Sfântul Vasile cel Mare, *Srisori*, traducere, studiu introductiv, comentarii și indici de Pr. Prof. Teodor Bodogae, în vol. „Părinți și Scriitori Bisericești. Sfântul Vasile cel Mare, Scrieri. Partea a III-a”, vol. 12, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 216-219.

Izvoarele canonice ale Sfântului Vasile cel Mare

„O, Grigorie, nu suntem noi nici cei dintâi, nici singurii, care am legiuit ca femeile să nu vietuiască împreună cu bărbații. Citeste însă canonul cel asezat de Sfinții noștri Părinți la Sinodul de la Niceea, care opreste clar a nu avea femei introduse pe furis”¹² și mai departe: „Iată de ce ti-am poruncit, urmând rânduielii Sfinților Părinți, să te desparti de această femeie”. Citind această scrisoare amenințătoare care figurează în colecțiile canonice ca și canonul 88 al Sfântului Vasile, s-ar putea presupune că legislația disciplinară de la Niceea a avut în ochii Episcopului de Cezareea o valoare normativă absolută. Într-adevăr, acest lucru ar fi greu de avansat. El se referă la aceasta, dar nu are nici o idee că este vorba de hotărâri care au *ipso iure* forța legii în toate cazurile.

O tradiție locală care îl judecă solid întemeiată dogmatică nu-i pare că trebuie să cedeze în mod automat pasul. Atitudinea cea mai caracteristică în acest sens sunt canoanele 1 și 47 ale Sfântului Vasile, extrase din scrisorile 188 și 199 (ambele adresate lui Amfilochie); aceste scrisori se referă la rebotezarea ereticilor¹³. În canonul 1, Sfântul Vasile declară lui Amfilochie: „tu îți aduci bine aminte, că se cuvine a se urma obiceiul din fiecare loc” și dacă Sfântul Vasile nu critică hotărârile luate de către Sinodul de la Niceea, referitoare la Novatieni, este clar că toată argumentația sa teologică justifică obiceiul diferit de la Capadocia, acela cu privire la rebotezare. Sfântul Vasile se simte de altfel mai liber de a nu admite neconditionat canonul 8 al Sinodului I Ecumenic despre „catari”, adică Novatieni, care, după informațiile pe care le avea, această hotărâre sinodală nu a fost acceptată în unanimitate; el observă, într-adevăr, că „cei care au luat atunci o hotărâre în legătură cu acest subiect (adică Părinții de la Niceea) nu au fost de acord cu botezul lor”. Cât privește canonul 47, redactarea sa nu este lipsită de ambiguități și nu pare contrar față de ceea ce a putut înțelege traducătorul Scrisorilor Sfântului Vasile în colecția lui *Guillaume Budé*, că acest *canon* să fie cel de la Niceea despre care se vorbește chiar la începutul textului; dimpotrivă, este vorba despre o normă canonică care impunea rebotezarea. Distanța luată aici de către

¹² Dr. Nicodim Milas, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, part.2, traducere de Pr. Uros Kovincici și Dr. Nicolae Popovici, Arad, 1936, p. 134. A se vedea și *Epistola 55*, în Sfântul Vasile cel Mare, *Srisori*, traducere, studiu introductiv, comentarii și indici de Pr. Prof. Teodor Bodogae, în vol. „Părinți și Scriitori Bisericești. Sfântul Vasile cel Mare, Scrieri. Partea a III-a”, vol. 12, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 222-223.

¹³ A se vedea în acest sens: A. de Halleux, *L'économie dans le premier canon de Basile*, în „Ephemerides Theologicae Lovanienses”, vol. 62, nr. 4, 1986, p. 381-392; Stanislas Giet, *St. Basile et le Concile de Constantinople de 360*, în „Journal of Theological Studies”, vol. 6, nr. 1, 1955, p. 94-99.

Sfântul Vasile fată de hotărârea Sinodului I Ecumenic de la Niceea este netă. Pentru a micsora usa regulei Sfântului Vasile, Balsamon afirmă că aceasta nu este un *horos*, ci pur și simplu o *γνωματευμα* personală¹⁴. În orice caz, aceasta arată clar că în epoca Sfântului Vasile nu a existat încă ideea potrivit căreia bisericile locale trebuiau automat să-și conformeze tradiția lor disciplinară locală cu unele hotărâri sinodale, fie ele chiar de la Niceea. Acest fapt ne explică că unele detalii ale regulilor penitentele date de către Sfântul Vasile nu corespund exact cu cele stabilite de către Sinodul local de la Ancira. Unificarea tradițiilor disciplinare locale începe, de altfel, a se schita în secolul al IV-lea, dar aceasta se va impune abia în secolul următor sub influența factorilor decisivi, adică formarea sau consolidarea unor primatii suprametropolitane cu ajutorul din ce în ce mai frecvent al acestor instanțe superioare, importanta jurisprudențială a hotărârilor *sinodului endemic* constantinopolitan¹⁵ și răspândirea colecțiilor canonice. Ultima fază a acestei evoluții va fi hotărârea împăratului Justinian care va da hotărârilor disciplinare sinodale forța legii¹⁶.

Celelalte sinoade, ale căror canoane au fost inserate ulterior în colecțiile de canoane, s-au ținut în Răsărit înainte și în timpul episcopatului Sfântului Vasile; dar nu există nici o verosimilitate că aceste canoane sinodale au avut influența regulilor alcătuite de către episcopul din Cezareea. Apropierile care s-ar putea stabili în mod superficial nu demonstrează nimic altceva decât existența necontestată a unui acord fundamental al Bisericilor locale asupra mai multor puncte disciplinare. Am putea, în trecere, să remarcăm faptul că Părintii de la Laodiceea urmează, pentru aderarea Novatienilor, norma stabilită de către Sinodul I Ecumenic de la Niceea și nu părerea Sfântului Vasile¹⁷.

¹⁴ G. Ralli și M. Potli, *Sintagma Ateniană*, vol. IV, p. 108. Cât privește pe Zonaras, el declară că nu este vorba aici despre ο οικεια γνωμη a Sfântului Vasile. Cei doi comentatori bizantini consideră că, de altfel, această problemă a fost transată în cele din urmă și definitive de către canonul 7 al Sinodului al II-lea Ecumenic. Într-adevăr, acest canon, atribuit Sinodului al II-lea Ecumenic, este posterior Sfântului Vasile; este un extras dintr-o scrisoare a patriarhului Ghenadie al Constantinopolului (458-471) către episcopul Martirie al Antiohiei.

¹⁵ A se vedea J. Hajjar, *Le synode permanent dans l'Église byzantine des origines au XI-e siècle*, în „Orientalia Christiana Analecta”, 164, Roma, 1962.

¹⁶ *Codex I*, 3, 44 (45), editat de P. Krueger, Berlin, 1877, p. 30. Ea este retipărită în *Novellele* 6 și 131.

¹⁷ Canonul 7. Iată textul acestui canon: „Cei ce se întorc din erezii, adică dintre Novatieni, sau Fotiniani, sau Quartodecimani, ori catehumeni, ori credincioși de-ai lor, să nu se primească înainte de a anatematiza tot eresul, și mai ales pe cel de care se tineau; și apoi pe cei ce se ziceau la dânsii credincioși, învățându-i simboalele credinței și ungându-i cu sfânta ungere, așa să se împărtășească cu Sfintele Taine” (Dr. Nicodim Milas, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, vol. II, part. 1, p. 86).

În schimb, înclin să cred că episcopul de Cesareea a cunoscut colecția de *canoane a Sfinților Apostoli*, poate sub forma puțin mai diferită de cea definitivă, așa cum o găsim la sfârșitul *Constitutiilor Apostolice*. Nu putem arăta aici motivele care ne împiedică să acceptăm teoria, primită în mod general, despre caracterul foarte târziu al acestor canoane. Am dori numai să spunem acum că ipoteza unei origini târzii și deci a unei dependente a *canoanelor apostolice* în raport cu o serie de reguli sinodale care nu au fost încă codificate se pare foarte puțin verosimilă și că în plus un studiu comparativ referitor la întăietatea canoanelor apostolice se pare de preferință favorabil. În acest caz nu trebuie să ne mirăm că unele canoane ale Sfântului Vasile se referă clar la acestea. Noi citim în canonul 3 al Sfântului Vasile: „Diaconul, care a desfrânat după diaconie, va fi lepădat de la diaconat, dar, fiind pus la locul mirenilor, nu va fi oprit de la împărtășanie. Există, într-adevăr, un canon vechi potrivit căruia cei care sunt căzuți dintr-o treaptă nu trebuie să se supună decât acestui fel de pedeapsă, deoarece, cei din vechime, cred, au urmat această lege: „Nu pedepsi de două ori pentru aceeași greșală” (Naum 1, 9)¹⁸. Și canonul 32 al Sfântului Vasile este formulat astfel: „Clericii care au comis păcat de moarte sunt scosi din treapta lor, dar nu se opresc de la comuniunea laicilor, căci nu vei pedepsi de două ori pentru același păcat”¹⁹.

Iată acum canonul 25 apostolic: „Episcopul, preotul sau diaconul prinzându-se în desfrânare, ori în sperjur, ori în furtisag, să se caterisească, dar să nu se afurisească (μη αφοριζεσθω), căci zice Scriptura: „Nu vei pedepsi de două ori pentru aceeași faptă”²⁰.

S-ar putea obiecta că Sfântul Vasile nu a făcut aluzie la apostolicitatea acestui canon. Dar, pe de o parte, existența *canoanelor apostolice* nu implică faptul că ele și-au revendicat totdeauna această paternitate. Acest titlu, precum și unele retusuri mi se par a fi opera unui corector destul de stângaci. Acestea fiind zise, nu împiedică faptul că Sfântul Vasile consideră canonul pe care-l citează ca fiind primitiv; nu numai că el este declarat vechi «αρχαιος» dar a fost stabilit din vechime «εξ αρχης», încă de la început, ceea ce înseamnă de altfel, pentru episcopul de Cezareea, sinonim cu «apostolic», după cum rezultă acest lucru din canonul 92 unde „cei dintru început au rânduit-o” «εξ αρχης διοταξομενοι», sunt Apostolii.

Canonul 12 al Sfântului Vasile cel Mare stipulează următoarele: „Pe cei ce s-au căsătorit de două ori, canonul îi exclude absolut de la slujire”²¹. Canonul la care se referă Sfântul Vasile este cu siguranță canonul 17 apostolic.

¹⁸ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. II, part. 2, p. 51-52.

¹⁹ *Ibid.*, p. 93.

²⁰ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele...*, vol. I, part. 1, p. 221.

²¹ *Ibid.*, vol. II, part. 2, p. 68.

Cu siguranță, s-ar putea găsi și alte asemănări între canoanele Sfântului Vasile și cele zise „ale Apostolilor”²². N-as întârzia, preferând să aleg două exemple destul de tipice. Cu toate acestea, as dori să semnaliez, fără a pretinde a vedea aici un argument indiscutabil în favoarea luării în considerare de către Sfântul Vasile cel Mare a *canoanelor apostolice*, similitudinea poziției sale referitoare la nevaliditatea tainelor conferite de către eretici.

În afară de aceasta, Sfântul Vasile a cunoscut foarte probabil și alte documente patristice din care, ulterior, și-a alcătuit canoanele; dar pe cât episcopul de Cazarea le-a cunoscut, el n-a putut avea aici decât mărturiile disciplinei tradiționale și cu siguranță nu hotărâri obligatorii.

În legătură cu folosirea de către Sfântul Vasile a izvoarelor canonice, s-ar putea face o obiecție din unele afirmații ale mele pe care le-am luat sistematic la Sfântul Vasile, termenul „*canon*” în sens tehnic și restrâns comite din când în când un anacronism, deși acest cuvânt nu desemnează nimic altceva decât un principiu, o normă întemeiată numai pe obicei²³. Cu adevărat, cuvântul „*canon*” poate avea câteodată acest sens la Sfântul Vasile, dar el este folosit destul de rar de către acesta din urmă în acest sens, deoarece în acest caz autorul nostru preferă să folosească în general termenul de *dispoziție* (τυπος)²⁴. Dimpotrivă, noi vedem termenul și ideea de *canon* deosebite de cel de *obicei*; astfel, în canonul 4, el scrie: „În privința celor ce se căsătoresc a treia oară am primit obiceiul de afurisire pe cinci ani, nu din vreun canon, ci din urmarea celor primite mai înainte”²⁵. El afirmă cu claritate această diferență în canonul 3, atunci când scrie: „Pe amândouă trebuie să le stim noi, atât pe cea precizată prin lege (τα της ακριβειας) cât și pe cea după obicei (τα της συνηθειας)”²⁶. Pe de altă parte, în legătură cu termenul sau ideea de *canon*, Sfântul Vasile folosește unele verbe care implică o promulgare după toate formele legale, de exemplu: ωρισας, ενομοθετησαν, εξεφωνηθη, εξενεχθεντας, etc., respectiv: „am hotărât”, „au

²² De exemplu: canoanele 9 și 77 ale Sfântului Vasile, cf. canonul 48 apostolic; canonul 86 al Sfântului Vasile, cf. canoanele 51 și 53 apostolice; canonul 25 al Sfântului Vasile, cf. canonul 67 apostolic.

²³ Despre termenul *canon* și folosirea sa în dreptul bisericesc, a se vedea la Jean Gaudemet, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV-e et V-e siècles*, Paris, 1957, p. 171, n. 5, unde se găsește și o bogată bibliografie.

²⁴ A se vedea, de exemplu, folosirea acestui termen în canoanele 7, 76 și 78 ale Sfântului Vasile cel Mare.

²⁵ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. II, part. 2, p. 53.

²⁶ *Ibid.*, p. 52.

Izvoarele canonice ale Sfântului Vasile cel Mare

legiuit”, „s-a emis”, „au fost fixate” etc²⁷. Notăm în trecere că episcopul de Cesareea folosește uneori într-un sens asemănător celui de *canon*, cuvântul *lege* (νομος).

Când Sfântul Vasile își dă acordul său personal pentru a răspunde unui caz neprevăzut de canoane sau de obicei, sau pentru că el judecă în cazul de față canonul inadecvat, el subliniază clar alegerea. Astfel, în canonul 9, el declară: „Nu avem nimic prevăzut despre acest subiect în obiceiul bisericesc”²⁸; în canonul 30: „În privința celor ce răpesc, nu avem un canon vechi, ci am exprimat socotinta noastră proprie (ἰδίον νόμῳν)²⁹; s-ar putea cita și alte exemple. Cred că este clar faptul că Sfântul Vasile cel Mare posedă în arhivele sale episcopale unele texte canonice; acest lucru se poate demonstra nu numai prin distincția meticuloasă dintre canon sau lege, obicei și opinie personală pe care o găsim la el, dar și prin mărturiile materiale: mai întâi citarea aproape integrală a unui canon al Sinodului de la Ancira și apoi pentru că îi scrie unui preot din eparhia sa: „*Citeste* însă canonul promulgat de către sfinții noștri Părinți la Sinodul de la Niceea”³⁰. Este foarte clar că Sfântul Părinte n-ar fi scris acestui preot „*citeste*” (ἀναγνώθι) dacă nu ar fi posedat la episcopie textul hotărârilor sinodale de la Niceea. Este adevărat că Sfântul Vasile, în prologul Epistolei sale 188 către Amfilohie, despre

²⁷ Canoanele 4, 18, 47 și 81 ale Sfântului Vasile, la P. P. Joannou, *Les canons des Pères Grecs*, (Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale), Fonti, Fasc. IX: *Discipline générale antique (IV-e – IX-e siècles)*, t. II, Grottaferrata, Roma, 1963, p. 101, 119, 137 și 155. A se vedea și Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. II, part. II, p. 52, 73, 105 și 123. Despre folosirea cuvântului *lege* (?????) ca sinonim pentru cuvântul *canon*, a se vedea, de exemplu, canonul 50 al Sfântului Vasile cel Mare, la P. P. Joannou, *Les canons des Pères Grecs*, (Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale), Fonti, Fasc. IX: *Discipline générale antique (IV-e – IX-e siècles)*, t. II, Grottaferrata, Roma, 1963, p. 139. A se vedea și Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. II, part. 2, p. 107.

²⁸ P. P. Joannou, *Les canons des Pères Grecs*, (Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale), Fonti, Fasc. IX: *Discipline générale antique (IV-e – IX-e siècles)*, t. II, Grottaferrata, Roma, 1963, p. 109. A se vedea și Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. II, part. 2, p. 61

²⁹ P. P. Joannou, *Les canons des Pères Grecs*, (Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale), Fonti, Fasc. IX: *Discipline générale antique (IV-e – IX-e siècles)*, t. II, Grottaferrata, Roma, 1963, p. 130. A se vedea și Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. II, part. 2, p. 92.

³⁰ P. P. Joannou, *Les canons des Pères Grecs*, (Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale), Fonti, Fasc. IX: *Discipline générale antique (IV-e – IX-e siècles)*, t. II, Grottaferrata, Roma, 1963, p. 170. A se vedea și Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. II, part. 2, p. 134.

canoane, scrie în legătură cu unele probleme ale corespondentului său: „... am fost nevoit să le examinez mai cu grijă și să-mi aduc aminte ceea ce auzisem de la cei mai în vârstă (τι ηκουσαμεν παρα των πρεσβυτερων αναμνησθηνα) și să aflui astfel, prin propria mea nesocotintă, în ce măsură se apropie ele de cele ce mi s-au spus”³¹. Aceasta se explică prin faptul că Amfilohie puse unele întrebări precise raportându-se la unele cazuri speciale și de altfel Sfântul Vasile cel Mare, în răspunsurile sale, specifică pe drept dacă cazul cade sub o hotărâre canonică sau dacă îl prevede un obicei bisericesc; altminteri Sfântul Vasile cel Mare propune o soluție după un rationament analogic.

Mi se pare, în schimb, în întregime exclus faptul că el ar fi avut în arhivele episcopiei din Cezareea o colecție sistematică de canoane; astfel de colecții nu vor apărea decât ulterior³². Am văzut, pe de o parte, că în legătură cu unele puncte de vedere obiceiul local, atunci când îi părea bine întemeiat, avea în ochii Sfântului Vasile cel Mare o valoare egală cu hotărârea unui sinod, fie el și cel de la Niceea; totuși în legătură cu acest punct de vedere există o oarecare nehotărâre la Sfântul Vasile cel Mare, poate chiar un caz adevărat de constiință atunci când este vorba de o hotărâre disciplinară a Sinodului de la Niceea. Aceasta, după părerea mea, se descoperă în redactarea destul de confuză a canoanelor 1 și 47.

Am văzut, deci, că izvoarele canonice ale episcopului de Cezareea sunt diverse: există mai întâi un strat vechi. El este alcătuit din unele reguli tradiționale absolut comune întregii Biserici universale, dar cu unele variante locale. Sfântul Vasile cel Mare preferă să îl numească *obicei bisericesc* (εκκλησιαστικη συνηθεια). El este oral, nescris sau, cum zice Sfântul Părinte, „*cele nescrise din*

³¹ Sfântul Vasile cel Mare, *Scrisori*, traducere, studiu introductiv, comentarii și indice de Pr. Prof. T. Bodogae, în vol. „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 12 „Sfântul Vasile cel Mare. Scrieri, partea a III-a”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 374.

³² Colecția canonică în care au apărut canoane extrase din epistolele Sfântului Vasile cel Mare este *Colecția canoanelor bisericești în 50 de titluri*, tipărită de Ioan Scholasticul la jumătatea secolului al VI-lea (550), pe când era preot în Antiohia. La întocmirea colecției sale, Ioan Scholasticul a folosit o colecție care a apărut la anul 535, care a grupat canoanele sub 60 de titluri. Ceea ce l-a determinat pe Ioan Scholasticul să întocmească o nouă colecție, a fost constatarea că cea în 60 de titluri – al cărui autor a rămas necunoscut – nu era practică, fiindcă nu grupa sistematic canoanele. În scopul îmbunătățirii colecției, pentru a o face mai practică – prin găsirea cu ușurință a tuturor canoanelor care tratează despre o anumită temă – Ioan Scholasticul a grupat canoanele care se aflau în colecția în 60 de titluri, în 50 de titluri, adăugând și 68 de canoane ale Sfântului Vasile cel Mare, adică numai epistolele a doua și a treia canonice.

Izvoarele canonice ale Sfântului Vasile cel Mare

obiceiuri” (τα αγραφα των εθων)³³; el este considerat în esența sa ca apostolic, ceea ce ni se pare, din punct de vedere critic, câteodată contestabil, dar nu a fost așa pentru cei vechi care, după cum notează Yves Congar, „nu avea un sens la fel de pretentios ca acel pe care îl ating meditațiile istorice”³⁴. Pe de altă parte, și acesta este un punct foarte important, această valoare a obiceiului bisericesc, păstrat în același loc, este garantată prin succesiunea apostolică; aceasta deoarece, în legătură cu obiceiul din Cesareea legat de rebotezarea ereticilor, Sfântul Vasile cel Mare se referă nu numai la Ciprian, dar și la Firmilian, numindu-l „*al nostru*” (τον ημετερον), în canonul 1³⁵, deoarece el se ocupă în acest canon de succesiunea apostolică neîntreruptă a scaunului de Cesareea.

Această disciplină cutumiară n-a fost codificată în parte în culegeri, din care unele ne-au parvenit fie în forma lor originală, fie într-o formă amplificată. *Canoanele Sfintilor Apostoli* constituie una din aceste culegeri sau colecții. Sfântul Vasile cel Mare se referă nu numai ca la un drept cutumiar, dar ca la *canoane*.

În sfârșit, există, ca izvor canonic pentru Sfântul Vasile cel Mare, unele canoane sinodale, acelea, mai ales, ale Sinoadelor regionale la care a fost reprezentată și Biserica din Cesareea. Sfântul Vasile cel Mare, după cum am văzut, cunostea aceste canoane, luându-le în considerare, dar nu le atribuie decât o valoare strict imperativă și constrângătoare.

Cât privește canoanele Sinodului de la Niceea, ele sunt, bineînțeles, luate în considerare din cauza respectului pe care episcopul de Cesareea îl avea pentru această adunare sinodală și pentru valoarea lor intrinsecă; cu toate acestea, el nu va merge până acolo ca să le considere fără nuanțe ca o legislație cu caracter obligatoriu *ipso jure* și, cel puțin, el nu-și ascunde preferința sa pentru tradiția locală capadociană.

Ideea după care canoanele disciplinare ale Sinoadelor Ecumenice au auto-

³³ P. P. Joannou, *Les canons des Pères Grecs*, (Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale), Fonti, Fasc. IX: *Discipline générale antique (IV-e – IX-e siècles)*, t. II, Grottaferrata, Roma, 1963, p. 179. A se vedea și Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. II, part. 2, p. 139; Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, traducere, introducere, note și indici de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornilescu, în vol. „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 12, p. 79.

³⁴ Yves Congar, *La Tradition et les traditions*, t. II (Essai théologique), Paris, 1963, p. 179.

³⁵ P. P. Joannou, *Les canons des Pères Grecs*, (Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale), Fonti, Fasc. IX: *Discipline générale antique (IV-e – IX-e siècles)*, t. II, Grottaferrata, Roma, 1963, p. 96. A se vedea și Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. II, part. 2, p. 40.

matic forta legii în toată Biserica este posterioară, noi o vedem formulată clar pentru prima dată de către Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon, prin canonul 1. Iată textul acestui canon: „Am hotărât să rămână în vigoare canoanele asezate de către Sfinții Părinți la toate sinoadele de până acum”³⁶. Odată cu promulgarea legislației împăratului Justinian, aceasta devine o axiomă fundamentală a dreptului bisericesc³⁷.

³⁶ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele ...*, vol. I, part. 2, p. 185.

³⁷ Cf. supra nota t. Acest principiu de drept este amintit în *Basilicale*, V, III, 2, ed. Heimbach, Leipzig, 1833, t. I, p. 133. A se vedea și Archimandrite Pierre L'Huillier, *Les sources canoniques de Saint Basile*, în „Messager de l'Exarchat du Patriarce Russe en Europe Occidentale”, anul XI, 1963, nr. 44, p. 210-217.

Vasile Cristescu

Clarificarea destinației adversarilor combătuti de Sfântul Marcu Ascetul în opera sa dogmatică *Adversus Nestorianos*

Abstract

The study presents the Christological disputes of the first Christian centuries, especially the ones concerning Origen, in which St Marcus the Ascet was implied. St. Marcus the Ascet is against Origen's adepts in his work Adversus Nestorianos. The problem debated is if and to which extent St. Marcus the Ascet knew the Origen Christology and who were the opponents met in St. Epiphanius of Salamina. All these heresies of the 3rd and 4th centuries AD divided Christ's divine-human Person and the Holy Fathers strongly opposed it. The division rendered void the divine connection with Christ's body and destroyed His body.

Keywords

St Marcus the Ascet, Dogmatic Theology, Christological disputes, Evagrius Ponticus, Origen

Într-un studiu anterior¹ am arătat că la Sfântul Atanasie cel Mare se află un catalog al ereziilor în care se vorbește de o hristologie a separării² persoanei lui Hristos, caracteristică origenismului, despre care sunt indicii serioase, ca și o reacție hotărâtă împotriva lui, în opera *Adversus Nestorianos* a Sfântului Marcu Ascetul.

În cele ce urmează vom merge pe urmele altor surse pentru a afla date despre origenismul și partizanii lui combătuti de Sfântului Marcu Ascetul în această operă. În acest demers vom avea alături cercetarea făcută de A. Grillmeier în

¹ *Hristologia Sfântului Marcu Ascetul în lupta Bisericii împotriva învățăturilor gresite*, în „Teologie și Viață”.

² Sfântul Atanasie cel Mare, *Epistola către Epictet*, cap. 2, P. G. 26, P. G. 26.

această direcție³. Întrebarea care se pune de la început este dacă Sfântul Marcu a luat cunostință despre hristologia origenistă și despre adversarii înfrunțați în opera lui, *Adversus Nestorianos*, de la Sfântul Epifanie de Salamina⁴. Din cele 72 de paragrafe din capitolul 64 al operei sale *Panarion*, scrisă între 374-377, 51 sunt extras din Sfântul Metodie de Olimp. Trei paragrafe (6, 7 și 10) sunt extras din Origen și din Comentariul lui la Psalmul 1⁵. Numai paragraful 19 provine de la Sfântul Epifanie. Unii cercetători cred că de la Sfântul Epifanie pot fi aflate puține informații cu privire la origenismul din secolul IV, chiar dacă el oferă baza pentru relatările de mai târziu despre origenism. Aceasta pentru că Origen trebuie văzut ca părinte al arianismului și al anomeilor când afirmă învățătura despre preexistentă sufletului, când învătă anumite erezii despre trup și învierea trupului. Nu poate fi aflat însă la Sfântul Epifanie nimic din doctrina ciudată a adversarilor, despre care vorbește Sfântul Marcu Ascetul, adică învățătura despre sufletul lui Hristos ca vehicul al Întrupării.

Numai o învățătură străină este numită sau respinsă atât de Sfântul Epifanie cât și de Sfântul Marcu. Este vorba de anularea legăturii dumnezeirii cu trupul lui Hristos sau nimicirea trupului lui Hristos⁶.

A. Grillmeier afirmă că nu se poate vorbi de o dependentă a sfântului Marcu față de Epifanie⁷.

Un alt reprezentant antiorigenist este Patriarhul Teofil de Alexandria (385-4129). Trebuie văzut dacă descrierea hristologiei origeniste făcută de Patriarhul Teofil clarifică destinația adversarilor din opera *Adversus Nestorianos* a Sfântului Marcu și particularitatea învățăturii lui.

Trebuie urmărite următoarele puncte de vedere: problema „sufletului” lui Hristos ca subiect al Întrupării și caracterizarea adversarilor, „hristologi ai separării”, ca separatisti și rationalisti. Întrebarea este dacă origenistii sunt puși la Teofil sub același semn al întrebării ca adversarii Sfântului Marcu. Punctul de greutate stă aici pe întrebarea dacă la Sfântul Marcu este vorba de aceiași origenisti împotriva cărora luptă și Patriarhul Teofil⁸. În cazul afirmării acestei identități trebuie aflat inspiratorul acestei dispute.

³ A. Grillmeier, *Fragmente zur Christologie*, hg. von Th. Hainthaler, Freiburg im Breisgau, 1997, p. 292.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Sfântul Epifanie, *Panarion*, 64, 64, 8-9; Sfântul Marcu Ascetul, *De Melchisedec*, 9.

⁷ A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 292.

⁸ *Ibid.*

Clarificarea destinației adversarilor combătuti de Sfântul Marcu Ascetul...

Pe urma altor cercetători, Grillmeier afirmă că între Sfântul Marcu Ascetul și Teofil de Alexandria s-a constatat un schimb spiritual în problema respingerii ereziilor⁹. În epistola scrisă la sărbătoarea Pastelui din anul 402 Patriarhul Teofil scrie următoarele cu privire la aceste probleme: Nr. 8: „...*nec carnem deduxit de caelo nec animam, quae prius subsisterat et ante carnem eius condita erat, suo corpori copulavit, sicut Origenis nituntur docere discipuli, si enim anima salvatoris, antequam ille humanum corpus adsumeret, in caelorum regionibus morabatur et necdum erat anima illius, impiissimum est dicere ante corpus eam fuisse domini agentem aliquid et vigentem et postea in animam illius conmutatam, aliud est, si possunt de scripturis docere, antequam nasceretur ex Maria, habuisse hanc animam deum verbum et ante carnis adsumptionem animam illius nuncupatum, quodsi et auctoritate scripturarum et ipsa suscipere ratione coguntur Christum non habuisse animam, antequam de Maria nasceretur-in adsumptione enim hominis et anima eius adsumpta est-, perspicueconuincuntur eandem animam et illius et non illius fuisse dicentes.*

Sed cessent illi a novorum dogmatum impietate furibundi! nos scripturarum normam sequentes tota cordis audacia praedicemus, quod nec caro illius nec anima fuerant, priusquam de Maria nasceretur, nec ante anima in caelis sit commorata, quam sibi postea iunxerit; nihil enim nostrae conditionis e caelo veniens secum dominus deportavit”¹⁰.

În legătură cu locul de la Filipeni 2, 5-7, Patriarhul Teofil scrie: Nr. 14: „*ille ausus est dicere, quod anima salvatoris se evacuaverit et formam servi acceperit, ut Iohannes mentitus esse credatur, qui ait: verbum caro factum est similem nostrae conditioni ingerens salvatorem, dum non est ipse, qui se evaquavit et formam servi accepit, sed anima illius, et fidem, quae omnium confessione firmata est, sua impietate dissoluit, si enim anima salvatoris est, quae fuit in forma dei et aequalis deo, juxta Origenis insaniam, aequalis autem deo filius dei est, et, quod aequale deo est, eiusdem conuincitur esse substantiae, ipse nos disputationis ordo perducit, ut unius naturae animam et deum esse credamus*”¹¹ ... *verum non est ita, fratres, nec anima salvatoris, sed ipse filius dei, cum esset in forma dei et aequalis deo, se exinanivit formam servi accipiens, et Origines in profundum impietatis demersus caenum*

⁹ *Ibid.*, p. 293.

¹⁰ Theophil Al., *Ep. Fest. anni 402*, la Ieronim, ep. 98, ed. Hilberg, CSEL 55, p. 192.

¹¹ *Ibid.*, nr. 14: Hilberg, p. 198.

*non intellegit se gentilium esse participem... (cit. Rom 1, 22-23) ...sic et iste inmutavit gloriam incorruptibilis dei in forma illius et aequalitate animam salvatoris adserens, quae creata est, et hanc se evacuasse et non verbum dei ad terrena venisse, sicut apostoli adfirmat auctoritas*¹².

Nr. 16 (partial pāstrat în grecește¹³): „*Aliam rursus filio dei neccit calumniam et his verbis loquitur, sicut pater et filius unum sunt, ita et anima, quam adsumpsit filius dei, et ipse filius dei unum sunt, nec intellegit patrem et filium unum esse propter communionem substantiae et eandem divinitatem, filium autem et animam eius diversae et multum inter se distantis esse naturae, etenim, si, sicut pater et filius unum sunt, unum erit pater et anima salvatoris et ipsa dicere poterit: qui vidit me, vidit patrem, sed non est ista-absit hoc ab ecclesiastica fide!-filius enim et pater unum sunt quia non est inter eos diversa natura; anima autem et filius dei et natura inter se discrepant et substantia, eo quod et ipsa a filio condita sit nostrae condicionis atque naturae*¹⁴ ... (Urmează un loc din *De Principiis*, IV, c. 4, 4 al lui Origen; Koetschau, p. 353, 18-354, 3), la Matei 26, 38: *Tristis est anima mea usque ad mortem*, si Ioan 12, 27: *Nunc anima mea turbata est sunt interpretate*”. Teodoret a pāstrat textul grecesc: „*ergo si melior est et potentior filius dei anima sua, quod nulli dubium est, quomodo anima illius in forma dei esse poterat et aequalis deo, quam cum dicat se evacuasse et servi adsumpsisse formam, omnes hereticos magnitudine blasphemiae superat? Si enim in forma dei et aequalis deo verbum dei est, in forma autem dei et aequalitate eius anima salvatoris est, quomodo potest inter aequalia aliud esse maius, aliud minus? ea enim, quae inferioris naturae sunt, sublimiorem naturam atque substantiam sui defectione testantur*”¹⁵.

Din compararea descrierii origenismului de către Patriarhul Teofil si Sfântul Marcu pot fi observate următoarele: în Epistola a 8-a de sărbătoarea Pastelui se vorbește de preexistentă sufletului lui Hristos. Această preexistentă este apărută de „ucenicii lui Origen”. Spre deosebire de Teofil, Sfântul Marcu nu intră în problema preexistentei sufletului¹⁶. Ea îi este cunoscută si se află în învățătura respinsă de el în opera sa *Adversus Nestorianos*. Paragraful 9 al acestei opere poate fi înțeles din paragraful 14 al epistolei pascale a patriarhului Teofil. În legătură

¹² *Ibid.*

¹³ P. G. 65, 57B-60A.

¹⁴ Theophil AI, *op. cit.*, nr. 16: Hilberg, p. 200, 4-16.

¹⁵ *Ibid.*, nr. 16: Hilberg, p. 201, 1-8.

¹⁶ A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 294.

Clarificarea destinatiei adversarilor combătuti de Sfântul Marcu Ascetul...

cu locul de la Filipeni 2, 7, Teofil arată deosebirea dintre interpretarea origenistă și învățătura Bisericii despre Întrupare.

După Origen, nu Logosul, ci sufletul lui Hristos este întâi în chipul lui Dumnezeu pentru a se supune apoi chenozei. Sfântul Marcu nu acceptă acest „a fi în chipul lui Dumnezeu”, însă vorbește de aceeași înțelegere a Întrupării de către origenisti când spune: „Pentru că au mărturisit la Botez că Dumnezeu Cuvântul prin mijlocirea sufletului S-a făcut trup și om”¹⁷, ca apoi să numească în legătură cu aceasta toate evenimentele mântuitoare ale lui Hristos.

Și Patriarhul Teofil vede clar faptul că aici subiectul Întrupării este stabilit fals. Nu un suflet preexistent este în chipul lui Dumnezeu și întocmai cu Dumnezeu, ci Însuși Fiul lui Dumnezeu (*ipse Filius Dei*). El este Cel ce prin luarea în timp a unui suflet uman creat și al trupului din Maria se face om și subiect al chenozei¹⁸.

În timp ce Teofil urmărește până în ultimele implicații deosebirea dintre învățătura Bisericii și interpretarea origenistă a Întrupării, Sfântului Marcu îi este de ajuns să arate „că Dumnezeu Cuvântul S-a făcut trup și om prin mijlocirea sufletului”¹⁹. Efortul lui nu constă în descoperirea falselor urmări speculative ale adaosului origenist privitor la raportul sufletului preexistent cu Dumnezeu (asa cum se vede la Teofil nr. 14 și 16), ci stă în domeniul soteriologic. Prin faptul că toate evenimentele iconomiei în Hristos sunt legate de un punct fals, adică sufletul lui Hristos și nu Dumnezeu-Cuvântul, adversarii Sfântului Marcu golesc trimiterea și istoria lui Iisus de acțiunea lor²⁰.

Din această cauză enumerarea evenimentelor mântuitoare din viața lui Hristos este făcută de adversari având în vedere faptul că ele aparțin numai sufletului. La fel ca la Teofil și la Sfântul Marcu lucrurile sunt asezate pe linia lor dreaptă prin aceea că toate aceste evenimente mântuitoare sunt atribuite Fiului lui Dumnezeu (*Filius Dei*). Aici este avută în vedere destinația Aceluiasi, adică a Fiului lui Dumnezeu ca posesor al istoriei pe care Teofil le schitează scurt prin trimitere la locul de la Filipeni 2, 5-7, iar Sfântul Marcu prin enumerarea evenimentelor mântuitoare unice mărturisite în articolul 2 din Simbolul de credință²¹.

Atât Teofil cât și Sfântul Marcu subliniază o divergență esențială a interpretării origeniste a persoanei lui Hristos. După origenisti, arată Patriarhul Teofil, atât

¹⁷ Sfântul Marcu Ascetul, *Adversus Nestorianos*, 9, în trad. noastră în curs de publicare împreună cu studiul „Aspecte dogmatice ale hristologiei Sf. Marcu Ascetul” în revista „Teologie și Viață”.

¹⁸ Theophil Al., op. cit., nr. 14: Hilberg, p. 190.

¹⁹ Sfântul Marcu Ascetul, *Adversus Nestorianos*, 9, în trad. noastră.

²⁰ A. Grillmeier, op. cit., p. 295.

²¹ *Ibid.*

Logosul cât și sufletul preexistent sunt „în chipul lui Dumnezeu... și întocmai cu Dumnezeu” (*in forma dei... et aequalis deo*)²². «Cum poate însă între „asemănători” ca unul să fie mai mare iar celălalt mai mic?». Aceasta înseamnă sfârșirea unității persoanei lui Hristos. Teofil argumentează în epistola sa mai mult din poziție antiariană. Sfântul Marcu ajunge în aceeași poziție chiar sub altă punere de accent. Luarea lui de poziție privește faptul că prin acest loc central al unui suflet uman creat între Cuvânt și trup este sfârșită unitatea dintre Cuvânt și trup: „astfel pe de o parte ei despart după părți trupul de Cuvânt, pe de altă parte Cuvântul de trup”²³. Adversarii sunt reprezentanți ai unei hristologii a separării ce este combătută în toată opera Sfântului Marcu, *Adversus Nestorianos*. În acest aspect Sfântul Marcu trece clar dincolo de patrailul Teofil²⁴.

Adversarii Sfântului Marcu susțin că Cuvântul Fiului este cu adevărat Dumnezeu. Însă pentru că nu admit unirea „după ipostas” a acestui Cuvânt cu natura umană a lui Iisus, ei fac din Iisus un „om simplu”. Sfântul Marcu nu-i acuză pe adversarii de arianism, ci mai degrabă de nestorianism.

Atât Teofil cât și Sfântul Marcu găsesc la adversarii o atitudine în afara Bisericii așa cum se poate vedea din epistola scrisă la sărbătoarea Pastelui din anul 402: „*Unde, qui Origenis erroribus delectantur, festivitatis dominicae non spernant praeconia nec unguenta, aurum et margaritas quaerant in luto ne que matrem suam ecclesiam, quae eos genuit et nutriuit, in magnis urbibus lacerent, qui aliquando nostri nunc propter illum et discipulos eius gentilium in nos odia superant et in delectatione eorum in nos maledicta congeminant divitumque obsident fores... illi, qui quondam iactabant se solitudinis amatores, saltem paruulam ad occultanda maledicta super labia furoris sui aedificent cellulam... quamquam effeminatis auribus et gentilium odiis se nostri detractatione commendat carpentes ecclesiasticam disciplinam et patientia nostram quasi quodam temeritatis formite abutentes, tamen aliquando taceant et quiescant... desiderantque ea sapere, quae digna sunt vita solitaria, et ecclesiae principem ac magistrum non contristent deum...*”²⁵.

Nr. 23: „*indignatur et saeviunt contra ecclesia medicamina, quibus vulneratis sanitas redditur. Nos, quae scimus, loquimur, et quae didicimus, praedicamus orantes, ut, qui ecclesiasticas despiciunt regulas, normam*

²² Theophil Al., op. cit., nr. 16: Hilberg, p. 201.

²³ Sfântul Marcu Ascetul, *Adversus Nestorianos*, 9, în trad. noastră.

²⁴ A. Grillmeier, op. cit., p. 295.

²⁵ Theophil Al., op. cit., nr. 22: Hilberg, p. 207-208.

Clarificarea destinatiei adversarilor combătuti de Sfântul Marcu Ascetul...

recipiant veritatis nec propter hominum confusionem, per quam difficulter errantes corrigi solent, perdant utilitatem paenitentiae, et nunc dicimus et ante praediximus et idem frequenter ingerimus: vagari eos nolumus nec per alienas errare provincias, sed ad extorres et furibundos cum propheta clamamus et loquimur (Ieremia 28, 50)”²⁶.

Patriarhul Teofil vorbește de monahi pribegi care răspândesc învățăturile origeniste nemaiaducând laude pentru sărbătoarea Domnului (*praeconia festivitatis dominicae*), adică sărbătoarea Pastelui. Ei critică pe Patriarh în casele bogatilor și refuză supunere față de viața Bisericii. Ei s-au despărțit de adunarea bisericească (*congregatio ecclesiastica*)²⁷ și nu mai iau parte la „bucuria frățească în comun” (*fraterna in commune laetitia*)²⁸. Altădată acestia preferau singurătatea, spune Patriarhul Teofil, și ar trebui să construiască peste buzele lor o celulă (*cellula*) pentru a nu-și mai da frâu liber defăimărilor față de el în fața adversarilor.

Ca și la Sfântul Marcu, și la Patriarhul Teofil adversarii lui sunt înfățișați ca reprezentanți ai unor „noi dogme”, împotriva cărora el trebuie să opună Scriptura ca normă²⁹. Imaginea pe care o descrie Sfântul Marcu despre adversarii lui este determinată mai mult de probleme hristologice și nu de atitudinea față de autoritatea Bisericii. Cu toate acestea, poate fi constatată aceeași tensiune între tradiția Bisericii și părerile adversarilor așa cum o descrie Patriarhul Teofil³⁰. Așa cum arată paragraful 9 din opera Sfântului Marcu, *Adversus Nestorianos*, adversarii lui sunt intelectualisti, care vor să pătrundă prin întrebări ascuțite modul unirii după ipostas a Fiului lui Dumnezeu cu natura umană.

Insistența lor neconținută asupra modului (ὅῦ δὲ Τὸ) în care a avut loc unirea este caracterizată de Sfântul Marcu ca o faptă nefolositoare, ca o acțiune de prisos. Pentru că nu înțeleg acest mod ei își pierd credința. Prin aceasta ei ajung în contradicție cu Scriptura³¹. Totodată ei lasă la o parte mărturisirea comună a credinței. De aceea, ei trebuie somati³². Chiar tăgăduirea propovăduirii este urmarea subtilităților lor pedante³³.

²⁶ *Ibid.*, nr. 23, Hilberg, p. 208.

²⁷ *Ibid.*, nr. 24, Hilberg, p. 209.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 193.

³⁰ A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 297.

³¹ Sfântul Marcu Ascetul, *Adversus Nestorianos*, 11, în traducerea noastră.

³² *Ibid.*, 14, text grec editat de J. Kunze, *Marcus Eremita. Ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis*, Leipzig, 1895, p. 2, nota 6.

³³ *Ibid.*

De mai multe ori Sfântul Marcu vorbește de Simbolul baptismal. Pentru cercetarea acestuia el a arătat un interes deosebit³⁴. Simbolul baptismal este răspunsul corect la toate subtilitățile pedante și întrebările despre modul unirii. În locul cercetării de prisos a modului unirii lui Dumnezeu cu umanitatea în Hristos, credinciosul „împlineste poruncile”. Cercetarea modului unirii este cu siguranță legată de învățătura despre sufletul lui Hristos prezentată de Sfântul Marcu în paragraful 9, adică cu o învățătură origenistă, așa cum o descrie și Patriarhul Teofil³⁵.

Comparatia dintre opera *Adversus Nestorianos* și descrierea origenistilor făcută de Teofil duce la constatarea că este vorba de reprezentanți ai hristologiei origeniste care stau în contradicție cu Scriptura, Kerigma și Mărturisirea, se consacră unei vieți lipsite de liniște într-o propagandă zeloasă pentru ideile lor. Că este vorba de origenisti este dovedit prin faptul că atât Teofil cât și Sfântul Marcu combat aceeași doctrină greșită după care Întruparea este atribuită sufletului lui Hristos. Pentru că în întreaga sa operă *Adversus Nestorianos*, Sfântul Marcu vorbește de aceiași adversari a căror principală învățătură este chiar această ciudată destinație a subiectului Întrupării, A. Grillmeier constată cu siguranță că această operă a Sfântului Marcu este o scriere antiorigenistă³⁶.

Pentru a arăta că această constatare este adevărată, Grillmeier își pune întrebarea dacă origenistii pot fi reprezentanți ce au în vedere o hristologie a separării în Hristos, pentru că se pare că anumite trăsături în descrierea adversarilor de către Sfântul Marcu în *Adversus Nestorianos* se potrivesc mai degrabă altora decât origenistilor³⁷. Pentru a dovedi adevărul că origenistii sunt cei ce separă persoana lui Hristos, el face trimitere la legătura dintre Sfântul Marcu și Evagrie Ponticul. Prima dovadă directă pentru acea hristologie care este atribuită de Teofil origenistilor și criticată de Sfântul Marcu, poate fi găsită la Evagrie. Grillmeier afirmă că în calitate de ucenic al Sfântului Vasile și Sfântul Grigorie de Nazianz, Evagrie a fost inițiat în opera lui Origen³⁸.

Ceea ce nu este clarificat aici este faptul că Părinții Capadocieni n-au preluat învățăturile greșite ale lui Origen, ci le-au lăsat deoparte și chiar au atras atenția asupra pericolului lor, așa cum face Sfântul Vasile în tratatul său *Despre Duhul Sfânt*. Prin acest mod de discernere a afirmațiilor din opera lui Origen l-au introdus

³⁴ J. Kunze, op. cit., p. 138-191.

³⁵ A. Grillmeier, op. cit., p. 297.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, p. 298.

Clarificarea destinației adversarilor combătuti de Sfântul Marcu Ascetul...

apoi pe Evagrie în dreapta Mărturisire de credință de la Niceea. După ce a venit în Egipt, Evagrie a ajuns în pustiu la Nitrie și apoi în Kellia sub influența origeniștilor, în mod deosebit a fraților lungi și a lui Ammonius³⁹.

Întrebarea care se pune este dacă hristologia lui Evagrie este vizată de critica Sfântului Marcu. Un text din Comentariul la Psalmi (Psalmul 131, 7) corespunde tipului de învățătură descris de Sfântul Marcu: „Adorăm trupul Mântuitorului nu datorită naturii lui, ci pentru că Hristos este în el; însă trupul este demn de adorare datorită lui Hristos, Hristos însă datorită lui Dumnezeu-Cuvântul care este în el. Denumesc însă aici ca Hristos sufletul rational și sfânt, care împreună cu Dumnezeu - Cuvântul a trăit o viață umană, căci trupul simplu după natură nu este capabil să primească pe Dumnezeu, pentru că Dumnezeul nostru este Întelepciune. În inima bună, după cum spune Solomon, odihnește înțelepciunea (Întelepciunea 14, 33). Nimic însă care este compus din patru elemente nu poate să primească cunoașterea. Dumnezeul nostru însă este cognoscibil (este cunoaștere)”⁴⁰.

Formularea este ciudată: „Hristos este în acest trup”. Trupul lui Hristos (sufletul rational) împreună cu Logosul formează pe Cel întrupat, adică Mântuitorul. În text se află și o definiție a lui Hristos. Hristosul lui Evagrie este identic cu sufletul rational⁴¹. După Evagrie, sufletul rational este punctul de plecare în înțelegerea lui Hristos. Dumnezeu-Cuvântul este împreună cu acest suflet. Acest suflet poate să mijlocească clar între Cuvânt și trup⁴². Sufletul lui Hristos este astfel subiectul Întrupării. Evagrie este apolinarist ajungând la constatarea: „Există eretici care vorbesc rău de sufletul lui Hristos și îl tăgăduiesc”⁴³.

Când Palladius spune în *Historia Lausiaca* că Evagrie a fost luat într-un foc încrucișat de trei demoni, și anume unul îmbrăcat ca arian, altul ca eunomian, altul ca apolinarist, sunt avuți în vedere apolinaristii⁴⁴. Evagrie îi acordă sufletului lui Hristos locul central în Hristos pentru că el are nevoie de acesta ca mijlocitor între Cuvânt și trup. Aceasta cu atât mai mult cu cât Evagrie accentuează mai mult deoființimea Cuvântului cu Tatăl: „Trupul lui Hristos este deoființă cu trupul nostru și sufletul lui este din natura sufletelor noastre, dar Cuvântul care este în el este deoființă cu Tatăl”⁴⁵.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ J. B. Pitra, *Analecta Sacra III*, Venetii, 1883, p. 330.

⁴¹ A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 298.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Evagrie Ponticul, *Comentar la Psalmul 108, 19*, în: J. B. Pitra, *op. cit.*, p. 225.

⁴⁴ Palladius, *Historia Lausiaca*, ed. de C. Butler, *The Lausiaca History of Palladius. Texts and Studies*, VI, 1-2, Cambridge, 1898-1904, p. 121.

⁴⁵ Evagrie Ponticul, *Capita gnostica*, VI, 79, P. G. 28, 251.

A. Grillmeier observă just că Hristosul lui Evagrie este o concesie făcută platonismului mediu, nu mai puțin rea decât era făcută de Arie, chiar dacă cu o cu totul altă interpretare a naturii lui Hristos⁴⁶. Deasupra este monada divină care este deofiintă cu Dumnezeu Cuvântul. Urmează apoi sufletul preexistent al lui Hristos, care este legat de Dumnezeu Cuvântul prin cunoasterea monadei. Sufletul acesta vine în trup și cu el vine și Dumnezeu Cuvântul⁴⁷.

La Evagrie este dovedită acea idee despre poziția sufletului lui Hristos în evenimentul Întrupării pe care o combate Sfântul Marcu Ascetul. Aceasta este legată de definiția persoanei lui Hristos. La Evagrie se află alte trei texte care contin această definiție a lui Hristos deși nu cu aceeași accentuare a sufletului lui Hristos ca în Comentariul lui la Psalmul 131. Primul text este din *Comentariul la Psalmul 44, 8*, „*Effusa est gratia in labiis tuis: propterea unxit te Deus tuus in saeculum*” (Revărsatu-s-a har pe buzele Tale. Pentru aceasta te-a uns pe Tine Dumnezeu în veac): „Fiecare putere cerească este unsă prin contemplarea lucrurilor în devenire. Hristos a fost însă uns înaintea oricărui însoțitor, căci el a fost uns cu cunoasterea monadei. De aceea se și spune numai de el că Hristos stă de-a dreapta Tatălui. Numesc Hristos pe Domnul care stă (între noi) împreună cu Dumnezeu Cuvântul”⁴⁸.

În *Comentariul la Psalmul 104, 15*, „*Nolite tangere christos meos*” (Nu vă atingeți de unsii Mei), Evagrie spune: „Acesti unși sunt numiți hristosi pentru că participă la Hristos. Hristos însă este numit Hristos (Uns), pentru că participă la Tatăl. Numesc Hristos pe Domnul care împreună cu Dumnezeu Cuvântul rămâne (la noi)”⁴⁹.

În *Comentariul la Psalmul 118, 3*, „*Non enim qui operantur iniquitatem in viis eius ambulaverunt*” (Că n-au umblat în căile Lui cei ce lucrează fărădelegea), Evagrie adaugă: «Solomon spune deja în Pilde că adevărul este începutul căilor Domnului (Pilde 8, 22), care este Hristos. Numesc însă Hristos pe Domnul care împreună cu Dumnezeu Cuvântul rămâne (la noi)”⁵⁰.

Toate aceste texte arată că la Evagrie este loc de a da o definiție lui Hristos care-l numește pe Acesta sufletul care rămâne împreună cu Dumnezeu Cuvântul în trup. Sufletul fixează centrul acestei întregi structuri. Chiar dacă în ultimele

⁴⁶ A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 300.

⁴⁷ A. Guillaumont, *Le „Kephaleia Gnostica” d’Evagre le Pontique*, Paris, 1962, p. 151-156.

⁴⁸ Evagrie Ponticul, *Comentar la Psalmul 44, 8*, în: J. B. Pitra, *op. cit.*, p. 40-41.

⁴⁹ Idem, *Comentar la Psalmul 104, 15*, P. G. 12, 1264 C.

⁵⁰ Idem, *Comentar la Psalmul 118, 3*, P. G. 12, 1588 D).

Clarificarea destinației adversarilor combătuti de Sfântul Marcu Ascetul...

texte sufletul nu este numit în mod expres, el rămâne subiectul Întrupării. În toate cele patru texte Logosul vine în lume numai însoțind⁵¹. Evagrie refuză să numească pe Cuvântul întrupat, pentru că trupul nu este capabil să primească pe Dumnezeu. Al cincilea text vine din *Capita gnostica*. El este interesant pentru că în versiunea traducerii siriace care s-a dovedit că are la bază textul grec autentic, este deosebit de prima versiune. Redăm aici traducerea făcută de A. Guillaumont textelor din ambele versiuni:

Versiunea siriacă: „Hristos nu este deofiintă cu Treimea. Într-adevăr el nu este nici știința esențială, ci numai are în el în mod nedespărțit știința esențială. Dar Hristos, vreau să spun cel ce a venit cu Cuvântul Dumnezeu și în duh este Domnul, este nedespărțit de trupul său și prin unire este deofiintă cu Tatăl Său, pentru că el este și știința esențială”⁵².

Prima versiune numită purificată: «Trupul lui Hristos face parte din natura oamenilor, el în care „a voit să locuiască trupește întreaga plenitudine a dumnezeirii”. Dar Hristos „este Dumnezeu peste toate” după cuvântul Apostolului»⁵³.

Conform textului autentic din versiunea siriacă, Evagrie nu poate afirma că Hristos este deofiintă cu celelalte persoane treimice. Hristos este sufletul întrupat și în această unire „Domnul” care are în sine cunoașterea naturii divine, pe care o are Cuvântul. Este exprimat aici în mod categoric că acest Hristos nu este cunoașterea naturii divine, ci numai o are în sine în mod nedespărțit⁵⁴. Acest Hristos care a venit (sufletul) este împreună cu Dumnezeu Cuvântul, unul, nedespărțit cu trupul lui. Că această înțelegere era suspectă, ne arată textul versiunii purificate sau nou concepute, în care Hristos este descris în sensul hristologiei ortodoxe⁵⁵.

Fată de textul autentic din versiunea siriacă a existat în mod just o luare de poziție fiind recunoscut în ea origenismul. Prin aceasta se dovedește faptul că Sfântul Marcu are o înțelegere corectă când combate o concepție care făcea din sufletul lui Hristos subiectul Întrupării. Prin aceasta intră și Evagrie în câmpul de combatere al Sfântului Marcu.

Sfântul Marcu aduce o clarificare autentică atunci când are în vedere pe cei ce despart pe Hristos: „astfel ei despart după părți (ἐν ἐξέσει ὁ ὅσις ἀίψι ἀνῆνδ) pe

⁵¹ A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 301.

⁵² A. Guillaumont, *Le six centuries des „Kephalaia Gnostica” d'Evagre le Pontique*, VI, 4, în: PO, 28, Paris, 1958, col. 223.

⁵³ *Ibid.*, VI, col. 222.

⁵⁴ A. Grillmeier, *op. cit.*

⁵⁵ *Ibid.*

de o parte trupul de Cuvânt, pe de altă parte Cuvântul de trup”⁵⁶. În plus el reprosează adversarilor că învață o „despărțire” sau „împărțire” a lui Hristos. Acest reproș apare mereu în Opuscula XI.⁵⁷

Cercetători, cum ar fi J. Kunze⁵⁸, au afirmat că între anii 381-431 nu ar exista alți reprezentanți ai separării persoanei lui Hristos decât unii din antiohieni, cum ar fi Diodor de Tars, Teodor de Mopsuestia și ucenicii lui. Aceștia au fost văzuți ca adversari ai Sfântului Marcu. L. Abramowski afirmă că o comparație dintre termenii lui Diodor de Tars și cei ai Sfântului Marcu din Opuscula XI are ca rezultat faptul că adversarii Sfântului Marcu și Diodor reprezintă aceeași hristologie⁵⁹. A. Grillmeier observă însă just că la această constatare este nevoie de o puternică diferențiere, și anume «trebuie diferențiată noțiunea „antiohieni”».⁶⁰

Diodor, Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cyr, Nestorie și Andrei de Samosata se deosebesc foarte mult în tendințele și noțiunile comune. Dacă unul din antiohieni ar aparține adversarilor Sfântului Marcu, „ar fi fost discutat cu siguranță termenul de unitate a prosoponului”⁶¹. În acest caz, spune Grillmeier, adversarii „antiohieni” ar fi fost foarte mulțumiți cu constatarea Sfântului Marcu după care Dumnezeu Cuvântul a luat pe „omul desăvârșit” (Ἐἰς τὸν ὁμοῦλον τὸν ἀόρατον), așa cum se vede la Sfântul Marcu (Opuscula XI, 19), în timp ce acesta ar fi fost mai prevăzător în cazul unei dispute cu termenul *sunafieia* (Opuscula XI, 12)⁶².

Deoarece despărțirea lui Hristos făcută de adversarii Sfântului Marcu este dată de centrarea chipului lui Hristos pe sufletul lui Hristos, rezultă o cu totul altă structură a doctrinei lor despre separare decât aceea a nestorienilor care sunt numiți în titlul completat al operei XI a Sfântului Marcu. În plus, împreună cu doctrina separării susținută de adversarii Sfântului Marcu trebuie observate și alte înclinații ale lor: tendința spre speculații îndrăznețe, exegeză ciudată și iubirea de „cunoaștere”. Toate acestea le lipsesc antiohienilor⁶³.

⁵⁶ Sfântul Marcu Ascetul, Opuscula XI (Advresus Nestorianos), 9, ed Kunze, op. cit., p. 12.

⁵⁷ A. Grillmeier, op. cit., p. 302.

⁵⁸ J. Kunze, op. cit., p. 87-106.

⁵⁹ L. Abramowski, *Der theologische Nachlaß des Diodor von Tarsus*, în: ZNW 42, 1949, p. 58.

⁶⁰ A. Grillmeier, op. cit., p. 302-303, nota 41.

⁶¹ *Ibid.*, p. 303.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

Diferitele expresii și reproșuri prin care doctrina antiohienilor a fost caracterizată, cum ar fi de pildă reproșul făcut adesea de Sfântul Marcu adversarilor lor, că fac din Hristos un om simplu, par după cercetătorii amintiți să arate învățătura lor. Cu toate acestea adversarilor avizati de Sfântul Marcu în opera sa *Adversus Nestorianos* li se atribuie alte învățături. Acestea nu se potrivesc antiohienilor.

În paragraful 9 al acestei opere Sfântul Marcu constată adesea că destinatarii scrierii lui pun în paralelă pe „simplul Cuvânt” (ἁγῖν ἴδιò ἐϋῶϊδò) și „simplul trup” al lui Hristos. Aceasta o fac din năzuința de a nu lăsa să se apropie evenimentele trupului de Cuvânt. Așa de pildă pentru a interpreta nașterea lui Hristos adversarii par să ocolească împărțirea lui Hristos. După Sfântul Marcu însă Cel născut nu este nici „simplul Logos”, nici „simplul om”, ci „Hristos Cel Unul”. Adversarul lui ar trebui să consimtă că Hristos este Unul, o unitate, o întregime. Cu toate acestea el nu este sincer căci așa cum se poate vedea în paragraful 14 din opera Sfântului Marcu, el spune, schimbând cuvântul Apostolului Pavel „noi propovăduim pe Hristos Cel răstignit” (I Corinteni 1, 23) cu afirmatia: „noi propovăduim trupul răstignit”. După adversar „ar fi un lucru fără rațiune să credem în Cel răstignit ca Fiu al lui Dumnezeu”.

La aceasta Sfântul Marcu răspunde că Sfântul Apostol Pavel îl numește pe Cel răstignit „putere și înțelepciune a lui Dumnezeu” (I Corinteni 1, 24). Prin aceasta Apostolul nu vorbește de doi hristosi, ci de Unul⁶⁴. „Simplul Cuvânt”, cum îl numesc adversarii, nu poate fi răstignit dar nici „simplul om” nu poate fi „puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu”.⁶⁵ Răspunsul adevărat la această problemă este după Sfântul Marcu primirea adevăratei uniri între Dumnezeu-Cuvântul și trup ceea ce are ca urmare faptul că Hristos este ales ca nume al unirii.⁶⁶

Adversarii nu primeau unirea în persoana lui Hristos nevăzând în Cel răstignit spre moarte decât „un simplu om și un trup mort”. Ei se fac vinovați de necrologie⁶⁷, căci „un simplu om și un trup mort nu poate fi Domnul slavei și puterea lui Dumnezeu”⁶⁸. Adversarii înțeleg credința lor în „Dumnezeul răstignit” ca credință „în Dumnezeu care locuiește”⁶⁹. Concepția despre Cuvântul care locuiește în trup s-ar potrivi antiohienilor enumerați mai sus.

⁶⁴ Sfântul Marcu Ascetul, *Adversus Nestorianos*, 10, în trad. cit.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 14.

Cu toate acestea, argumentarea este extinsă mai departe încât numai o grupă este pusă sub semnul întrebării, adică acea grupă ce vrea să anuleze întreaga ordine a Întrupării și răstignirii. Ea nu poate să privească Întruparea și moartea lui Hristos ca expresie a puterii mântuitoare a lui Hristos⁷⁰. De aceea Sfântul Marcu îi răspunde: „Afirmatiile că El S-a făcut trup pentru noi, că a murit pentru toți oamenii, că „prin moarte a biruit pe cel ce are stăpânire asupra morții, adică pe diavolul” (Evrei 2, 14), că mântuiește pe toți oamenii care cred în El (Ioan 3, 16) și că prin Întrupare dăruiește credinciosilor împărăția cerurilor, sunt cumva opera unui muritor, după cum spui tu, sau dacă nu, dimpotrivă, a puterii și înțelepciunii celei mai presus de fire, după cum spunea Apostolul?”⁷¹.

Grillmeier afirmă pe bună dreptate că aprecierea întregii iconomii a lui Hristos de la Întrupare până la răstignire ca o lucrare ce ținteste numai spre moarte⁷², în locul dovezii despre puterea de viață și înțelepciune a lui Dumnezeu, nu poate fi atribuită niciodată antiohienilor⁷³. Ea poate fi atribuită unor grupări ce au o concepție negativă despre materie și trup și în același timp se află și într-o relație negativă cu ele. Acesta nu este în nici un fel cazul antiohienilor⁷⁴.

Din această atitudine negativă față de iconomia Întrupării adversarii Sfântului Marcu au și credința într-o limitare a naturii umane a lui Hristos. Împotriva acesteia Sfântul Marcu accentuează de mai multe ori însemnătatea vesnică a asumării naturii umane de către Dumnezeu Cuvântul: „În trup pentru toate timpurile nedespărțit [și nemuritor] Fiul lui Dumnezeu este și rămâne în trup”⁷⁵. „Peste tot El Si-a făcut proprii modurile de a fi ale trupului, nu numai pe pământ, în timpul de acum, ci și în cer în veci”⁷⁶. Sfântul Marcu vede întreaga creație încununată de Întrupare, încât în Hristos totul este recapitulat ca într-un cap (Efeseni 1, 10). Adevărurile acestea nu trebuie accentuate vis-à-vis de antiohieni⁷⁷, ci față de origenisti. În plus, la Sfântul Marcu apare descris un întreg complex de lucruri grave ce trimit spre cercurile monahale origeniste.

În primul rând este vorba de tulburări cu privire la aspirația spre rationalism și la supraaccentuarea cunoașterii. Ele străbat întreaga operă *Adversus*

⁷⁰ A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 304.

⁷¹ Sfântul Marcu Ascetul, *Adversus Nestorianos*, 17, în trad. cit.

⁷² Aceasta este obiecția Sfântului Marcu din paragraful 19 al operei lui *Adversus Nestorianos*, făcută adversarilor lui.

⁷³ A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 304.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Sfântul Marcu Ascetul, *Adversus Nestorianos*, 9, în trad. cit.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 22, în trad. cit.

⁷⁷ A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 305.

Clarificarea destinației adversarilor combătuti de Sfântul Marcu Ascetul...

Nestorianos. În plus cei ce le produceau se împotriveau recunoașterii lui Hristos răstignit ca „Domn al slavei” și „Întelepțiune și putere a lui Dumnezeu”⁷⁸ și refuzau să primească unirea dintre Dumnezeu Cuvântul și natura umană în Hristos⁷⁹. Atitudinea fundamental rationalistă a adversarilor este caracterizată de Sfântul Marcu drept *fusiologeia* (considerație natural-filosofică) față de Hristos ca întelepțiune și putere a lui Dumnezeu⁸⁰.

Adversarii aduc mereu Sfântului Marcu întrebarea despre modul cum un Logos unit cu trupul după ipostas poate să-și facă proprii patimile în mod nepătimitor⁸¹. O astfel de întrebare este o blasfemie în fața lui Dumnezeu. Dintr-o astfel de atitudine adversarii consideră Întruparea și întreaga operă a mântuirii sub semnul necrologiei⁸². Față de orice întrebare legată de modul cum are loc aceasta Sfântul Marcu accentuează neputința de a cunoaște această lucrare dumnezeiască⁸³. Pentru că adversarii nu privesc puterea cu care Hristos ca Dumnezeu lucrează unirea în El, îndrăznesc să-L despartă pe Hristos⁸⁴. Pentru că împart puterea lui Hristos măsurată după fapta văzută la om, ei împart pe Hristos: pe de o parte simplul trup omenesc acționând pentru sine iar pe de altă parte numai Cuvântul⁸⁵.

La întrebarea adversarilor despre modul lucrării mântuirii în Hristos, Sfântul Marcu răspunde cu o trimitere la mărturisirea de la botez⁸⁶. Un interes deosebit în acest context îl constituie însă o trimitere la atitudinea gnostică a adversarilor în legătură cu întrebarea despre scopul venirii lui Hristos în lume: „Pentru ce (altfel) decât că să învețe adevărul (deplin), pe care nimeni altul nu l-a învățat, ca să credem în Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt - desigur prin împlinirea poruncilor și nu prin cunoaștere vanitoasă”⁸⁷.

Astfel, adversarii pun mântuirea pe seama „simplei cunoașteri” în opoziție cu păzirea prin împlinirea poruncilor. Aceasta nu se potrivește antiohienilor, ci „în cercurile din jurul lui Evagrie”⁸⁸. Năzuința lor de a ști în loc de a crede, pură

⁷⁸ Sfântul Marcu Ascetul, *Adversus Nestorianos*, 3, în trad. cit.

⁷⁹ *Ibid.*, 12, în trad. cit.

⁸⁰ *Ibid.*, 9 și 19, în trad. cit.

⁸¹ *Ibid.*, 15, în trad. cit.

⁸² *Ibid.*, 9, în trad. cit.

⁸³ *Ibid.*, 20, în trad. cit.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, 29, în trad. cit.

⁸⁶ *Ibid.*, 23, în trad. cit.

⁸⁷ *Ibid.*, 27, în trad. cit.

⁸⁸ A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 306.

cunoastere în locul împlinirii active a cuvintelor lui Hristos conduc pe acești gnostici la antrenarea într-o faptă de prisos, lipsită de sinceritate în locul silintelor sincere. Sfântul Marcu le aduce mereu acest reproș. Prin aceasta el are în vedere atât supraevaluarea cunoașterii și speculația de prisos cu privire la natura lui Hristos⁸⁹ ca și întrebarea cu privire la modul unirii Fiului lui Dumnezeu cu natura umană în Hristos⁹⁰ față de credința venită prin auz și viața spirituală în supunere față de poruncile lui Dumnezeu.

Verbul *ἀποκαταστασῆναι* este folosit în sprijinul locului de la II Tesaloniceni 3, 11 și substantivele derivate din el *ἀποκαταστασῆναι* și *ἀποκαταστασῆναι* sunt „în literatura secolului IV termeni tehnici pentru o exegeză de o subtilitate exagerată. În fața acestora au avertizat spre exemplu Ioan Hrisostom (P.G. 56, 166 și 259) și Vasile (*De fide*, Maurinerausgabe, 228 D)”⁹¹. *ἀποκαταστασῆναι* și substantivele legate de el apar la Sfântul Marcu de 11 ori. Sfântul Marcu le folosește pentru a-și exprima reproșul față de modul de gândire al adversarilor exprimat prin acești termeni: Opus I (*De lege spirituali*) nr. 63, Opus IV⁹², Opus V⁹³, Opus VII⁹⁴ și Opus XI⁹⁵. Reproșul făcut de Sfântul Marcu privește concepția hristologică a adversarilor care-l separă pe Hristos.

În opera *Adversus Nestorianos* sunt reclamate cercurile origeniste, a căror doctrină hristologică, atitudine față de propovăduirea și Sfânta Traditie a Bisericii, rationalism și tendința spre gnoză, sunt urmărite și combătute de Sfântul Marcu pas cu pas. În doctrina hristologică origenistă combătută de Sfântul Marcu „strălucește o gândire neoplatonică de mijloc care poate înțelege Întruparea Cuvântului numai prin mijlocirea unei ființe intermediare între Cuvânt și trup și mai ales are greutate în a se tine strâns de realitatea definitivă a Întrupării”⁹⁶.

⁸⁹ Sfântul Marcu Ascetul, *Adversus Nestorianos*, 24, în trad. cit.

⁹⁰ *Ibid.*, 20, în trad. cit.

⁹¹ A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 306, care-l citează pe Hesse.

⁹² Sfântul Marcu Ascetul, *De baptismo*, P. G. 65, 958 B.

⁹³ Idem, *Ad Nicolaum praecepta animae salutaria*, P. G. 65, 958 B.

⁹⁴ Idem, *Disputatio cum quodam causidico*, P. G. 65, 1101 A.

⁹⁵ Idem, *Adversus Nestorianos*, în trad. noastră.

⁹⁶ A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 307.

Vasile Vlad

Sfântul Ioan Gură de Aur, Tâlcuirea la Tatăl nostru în «Omilie asupra necesității îndreptării (rânduirii) vietii după Dumnezeu»

Abstract

Saint John Chrysostom does not have a treatise or a homily dedicated especially to the Lord's Prayer. However, a text with such a great importance for the Christian life and spirituality could not be left out of his huge exegetic work. Saint John Chrysostom explains twice the famous prayer: in the homilies dedicated to Matthew, the 19th Homily, and when explaining the verses "Narrow is the gate". There are other two Latin homilies dealing with the same subject but the critics consider them as being unauthentic.

The study deals with the explanation in the Homily about "Narrow is the gate" in which we cannot meet an explanation of the Lord's Prayer. Its explanation appears in the context of the explanation of the quoted verse. The complete expression of the narrow way which leads to salvation is living according to the word of God, word and life which have their icon in the inexhaustible welth of the Lord's Prayer. The arguments and the explanation in this homily are very much like the ones in The 19th Homily to Matthew.

Keywords

Moral Theology, Lord's Prayer, Saint John Chrysostom

Într-un ton entuziast și admirativ, Prof. T.M. Popescu sintetizează despre personalitatea Marelui Patriarh de Constantinopol: „Ioan era în vremea sa tot ce a avut mai bun Biserica, tot ce avea mai bun lumea. Peste larma vulgară, peste mizeriile și turpitudinile timpului, peste înnourări și eclipse morale, se ridică figura lui impunătoare, eroică și sublimă în însăși prăbusirea sa. În lumea lui el a

reprezentat idealul moral creștin și a săvârșit o operă măreată și salutară, de apostol și de reformator. Pe când barbarii, misunau la granite sau jefuiau prin provinciile imperiului, pe când bande de isauri prădau de asemenea fără teamă de puterea de la centru, pe când păgânii așteptau căderea creștinismului, iar ereticii se agitau semeti și vicleni în pofida sinoadelor și a legilor, pe când poporul trăia în emoții și se frământa de necazurile și dorintele sale, Arcadie era neputincios, Eudoxia beată de puterea sa, anturajul corupt și venal, nivelul general era scăzut, starea sufletească deprimantă; pe când chiar în sânul Bisericii se vedeau oameni și stări vrednice de critică, Sfântul Ioan Gură de Aur, ca preot la Antiohia și ca episcop la Constantinopol, a frânat – energic și constient de misiunea sa – mersul obisnuit al vremii și a întors-o spre Evanghelie. Ca un titan între oameni mediocri și misei, ca o călăuză într-o confuzie generală, desfășurată între panică și inconstiență, Ioan Gură de Aur a dominat sufleteste epoca sa, s-a ridicat mult peste nivelul ei și-a pus pe ea pecetea unei personalități de o putere și valoare morală suverană.¹ Pecetea Sfântului Ioan n-a imprimat asupra epocii sale și asupra lumii creștine de după el doar harurile unei dăruiri neasemuite în slujba celorlalți. Marele Hrisostom și-a imprimat pecetea asupra creștinătății mai ales prin scrisul și opera sa. „Nici un Părinte grec (răsăritean) – exceptând doar pe Origen – n-a lăsat o mostenire literară atât de întinsă ca Sfântul Hrisostom.”² Operele Sfântului Ioan cuprind optsprezece volume în Editia Migne³ și sunt cele mai traduse – încă din epoca lui – în limbile la care creștinismul a pătruns, astfel încât el a devenit „predicatorul universal”, ce vorbește fiecăruia în graiul lui precum Apostolii la Cincizecime.⁴ Scrisul Sfântului Ioan nu este prin excelență dogmatic.⁵ Vechile erezii fuseseră dezbătute și date pe față de Părintii primelor două Sinoade ecumenice, iar ereziiile ce vor urma să confrunte viața și istoria Bisericii încă nu se afirmaseră.⁶ Totuși dacă „cineva ar aduna și ar sistematiza cu grijă dezvoltările

¹ Prof. T.M. Popescu, *op. cit.*, p. 553.

² J. Tixeront, *Précis de Patrologie*, ed. 9, Paris 1927, p. 266.

³ Pr. Prof. Dr. I.G. Coman, *op. cit.*, p. 610.

⁴ P. Chrysostomus Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, München, 1929, vol II, p. 393-394.

⁵ G. Bardy, afirmă că s-ar putea alcătui o istorie a dogmelor fără a fi pomenit numele Sfântului Ioan. G. Bardy, *Jean Chrysostome (Saint)*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», tom. VIII, I^{er} partie, Paris, 1924, col. 672.

P. Chr. Baur, citându-l pe E. Preuschen, spune că dacă în teologia pastorală Sfântului Ioan Gură de Aur i se poate consacra un volum întreg, în istoria dogmelor abia dacă i s-ar putea acorda un capitol. P. Chr. Baur, *op. cit.*, vol I, p. 293.

⁶ Arhid. Prof. Dr. C-tin Voicu, *Sfântul Ioan Gură de Aur și unitatea Bisericii*, în «Mitropolia Banatului», 1-3/1982, p. 76.

pur doctrinare din opera exegetică a autorului nostru, ar alcătui o dogmatică voluminoasă și interesantă...o dogmatică aplicată...adâncă, pedagogică și atrăgătoare”.⁷

Omiliile Sfântului Ioan la Tatăl nostru

Sfântul Ioan Hrisostom nu acordă *Rugăciunii domnesti* nici un tratat și nici o omilie special dedicată. Totuși nu se putea ca un text atât de esențial pentru viața și spiritualitatea creștină să fie trecut cu vederea în uriasa operă exegetică a autorului nostru. Așa se face că Sfântul Ioan tâlcuiește de două ori *Tatăl nostru*. O dată în cadrul *Omiliilor la Matei*,⁸ respectiv pe parcursul *Omiliei a XIX-a*, și a doua oară cu prilejul tâlcuirii versetului „Strămtă este poarta”.⁹ I se mai atribuie două omilii asupra *Rugăciunii domnesti* păstrate în manuscrise latine pe care critica le consideră însă neautentice¹⁰.

Tatăl nostru în „Omilie asupra necesității îndreptării (rânduiri) vietii după Dumnezeu”

Ca și în *Omilia a XIX-a la Matei*, și în *Omilia* asupra textului *Strămtă este poarta*¹¹, Sfântul Ioan nu dedică o tâlcuire aparte *Rugăciunii domnesti*. Comentarea ei apare în contextul completării exegezei versetului citat. Expresia deplină a căii celei strămte ce duce către mântuire este rânduirea vietii în funcție de Cuvântul lui Dumnezeu, cuvânt și viață ce-si au icoana în neepuizabila bogăție a *Rugăciunii Tatăl nostru*.

Întrucât argumentarea și dezvoltarea interpretării din această Omilie e foarte asemănătoare cu cea prezentată în *Omilia a XIX-a la Matei*, ne vom rezuma doar la sublinierea acelor aspecte care apar în plus față de cele prezentate deja.

⁷ I.G. Coman, *op. cit.*, p. 607.

⁸ *Omiliile la Matei* sunt în număr de 90 și sunt cuprinse în PG, Migne, vol. 57-58, col., 13-794, Paris, 1862. Sunt traduse în rom. în col PSB vol 23, *Sfântul Ioan Gură de Aur, Scrieri, partea a III-a, Omilii la Matei*, trad. note, indici de Pr. Dumitru Fecioru, Editura IBM al BOR, București, 1994. Am consultat și traducerea în limba franceză G. Bareille, *Jean Chrysostome – Oeuvres complètes*, Nouvelle trad. française, Paris, 1865-1878, tom. XI și XII și A Hamman, *op. cit.*, p. 107-114.

⁹ În «P.G.», 51, 44 și Jean Chrysostome, *Homélie sur la nécessité de régler sa vie sur Dieu*, la A. Hamman, *op. cit.*, p. 101-106.

¹⁰ Ps. Chrysostomus, *Omelia de oratione dominica* în «R. Aug.», 20/1980 p 75-78, Ed. Bouhot; Ps. Chrysostomus latinus, *Sermo 28*, «P.L.S.», 4, 817-821.

Tatăl nostru care esti în ceruri

Dacă în tâlcuirea precedentă Sfântul Ioan amintea doar în treacăt despre „obârșia noastră de jos”, în Omilia aceasta expresia citată îi dă prilejul unei pagini de spiritualitate antropologică de excepție. Natura umană are un dublu statut. Pe de o parte unul umil, ce ține de alcătuirea noastră din „noroii, cenușă și praf”, „chipuri de lut ce ne întoarcem iarăși în lut (pământ) după moarte”. Pe de altă parte, un statut înalt ce decurge din măreția bunătății dumnezeiești care, „prin exces de milă și ridicare sublimă”, „vrea ca noi să-L chemăm pe Dumnezeu cu numele de Tată, noi pământeni pe El, care locuiește în cer, noi muritorii pe El Cel nemuritor, noi păcătoșii pe El Cel fără de păcat, noi care ne ducem la El Cel care e vesnic, noi care nu facem altceva decât să iesim din noroi la El, Dumnezeul Cel vesnic”.¹² Sfântul Ioan prezentând „obârșia noastră de jos” o cataloghează drept „*josnicia naturii noastre comune*”.¹³ Limbajul ar putea da impresia unei inferiorizări cu nuanțe peiorative, similar celei platonice ori maniheice, asupra naturii noastre trupești. Nu este însă așa. „Josnicia” naturii trupești are în tâlcuirea Sfântului Ioan două aspecte:

- sublinierea naturii fizice și metafizice a omului. Pe această treaptă originea trupului, a „chipului de lut”, se înscrie în spațiul „noroiiului, a cenușii și a prafului”.¹⁴ Însă această „*josnicie*” nu vrea să indice decât constitutivitatea materială a trupului și nu inferiorizarea de tip platonice ori maniheice a materiei. Sfântul Ioan face apel la originea din pământ a trupului doar pentru a evidenția măreția și demnitatea la care Dumnezeu ne ridică. *Suntem „noroii” care merge la Dumnezeul Cel vesnic. „Noroii” care a devenit trup prin sufletul care-l animă. Omul este „noroii în sufletit” și „suflet cu aripi de carne*”.¹⁵ Prin aceasta omul nu este asemenea „noroiiului, prafului și cenușii” chiar în trupul său care a fost constituit din acestea. Ci, prin Cel care „a dat (a făcut) trupul și prin suflarea gurii Sale a creat sufletul”,¹⁶

¹¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, Δάνε οἰῶ ἐάοά Ἐάιί ḍīēéōāōāóéáé, éáé áéō οἰ Óóáις ç ḍōēç, éáé óá áιçò. Éáé áñιçíáéá óçò ḍñīóáō÷çò οἰῶ Δάόáñ çìυí. (Despre necesitatea îndreptării (rânduirii) vieții după Dumnezeu și despre Calea cea strâmtă și Tâlcuirea rugăciunii *Tatăl nostru*), «P.G.», 51, 44-48.

¹² *Ibid.*, «P.G.», 51, 44.

¹³ *Ibid.*, «P.G.», 51, 44: óçò áιçò òōóáùò óçò áōóáēáéáí, (áōóáēáéá, áò – valoare nesemnificativă a unui lucru, frugalitatea, precaritatea, vulgaritatea a ceva).

¹⁴ óçí ÷ òí, óíí ḍç éíí, óçí ó ḍī áíí (noroii, mocirlă, praf și cenușă).

¹⁵ *Ibid.*, «P.G.», 51, 46: Óḍīḍóáññò ç øḍ÷ç áééá ááñóíáé óáóóçí ç ó áñî (sufletul nostru are aripi însă îngreuiate - împovărate, molesite - de carne).

¹⁶ *Ibid.*, «P.G.», 51, 46, Í óī òùà óíé ääüèùò, éáé óçí øḍ÷çí àìöðçóáò.

Sfântul Ioan Gură de Aur, Tâlcuirea la Tatăl nostru...

omul este o altă *natură* decât natura restului creației. Proprie și specific naturii umane spune Sfântul Ioan, este „pecetea bunătății Tatălui ceresc”.¹⁷

- „*joshnicia*” condiției umane stă, în al doilea rând, în căderea omului de la starea inițială, de la „pecetea” (chipul) cu care a fost zidit, la starea de sub-animalitate, de sub-natură. Aspectele tragismului căderii sunt deosebit de plasic și intens subliniate de Sfântul Ioan. Sub limbajul predicatorial, elementele gândirii sale antropologice sunt complete. Astfel după ce afirmă starea primordială a omului – natura sa după chipul Ziditorului, căreia doar binele îi este propriu – Sfântul Ioan prezintă căderea, după care afirmă rezidirea în Hristos care ne face fii ce pot rosti către Dumnezeu „*Tatăl nostru*”.

Căderea în păcat înseamnă esecul vieții umane. „Ati ajuns la nivelul animalelor necuvântătoare, ati decăzut de la nobletea dumnezeiască, degradându-vă după cuvântul psalmistului: «omul n-a înțeles slava la care a fost ridicat; el a devenit la fel ca animalele lipsite de rațiune, s-a făcut asemenea lor»” (Ps 48, 21).¹⁸ Universul uman al căderii se caracterizează prin instinctualitate. Aceasta îl aliniază animalității. Însă omul este, în acest registru, chiar mai jos decât animalul. Pentru că animalul vietuind prin instinct își asigură supraviețuirea în specie, fiind inconștient de propria sa „ferocitate” în care determinismele naturii își spun cuvântul. La om însă trăirea în „ferocitatea instinctuală” este conștientă, este rezultatul unei opțiuni, este „refuzul propriei sale naturi”. Iată cum rezumă Sfântul Ioan Gură de Aur starea căderii: „Acest om se năpusteste ca un taur, lovește cu picioarele ca un măgar, păstrează mânie ca o cămilă, își umple pântecul ca un urs, fură ca un lup, înțeapă ca un scorpion, este viclan ca o vulpe, umblă după femei ca animalele... Cum să-l numim atunci? Animal feroce? Dar dintre toate viciile pe care tocmai le-am amintit, animalele nu au decât unul, iar omul le adună pe toate și are mai puțină rațiune decât chiar animalele. Cum spun asadar, animal feroce? Căci este mai rău decât animalele. Acestea desi feroce prin natura lor, pot, prin grija omenească, să se domesticească. Însă omul, cel care e-n stare să schimbe ferocitatea naturală a animalelor într-o blândete care nu le este naturală, își schimbă blândetea, care îi este proprie, cu o ferocitate care nu este naturală; el care poate să facă blând ceea ce este sălbatic după natură, se sălbățește în mod crud pe el care după natură este bun; el care domesticește leul și-l face ascultător, își face inima mai crudă decât a leului. Cu toate că leul este lipsit de rațiune și este cel mai feroce dintre animale, Dumnezeu a dat (oamenilor) înțelepciunea de a îmblânzi

¹⁷ *Ibid.*, «P.G.», 51, 44.

¹⁸ *Ibid.*

această natură rebelă. Iar cel care domină natura animalelor își pierde propria lui natură! Pe leu îl face uman, în vreme ce cu indiferență face din sine însuși un leu. Leului îi conferă ceea ce îi este deasupra naturii sale, în timp ce lui își refuză propria natură!”¹⁹

În aceasta constă cu adevărat „josnicia” condiției umane. Căderea în „sub noroi”, în „sub-cenusă”, în „sub-praf”, în „sub-trup”, în „sub-animalitate”, în „sub-instinctualitate”, cu un cuvânt în *sub-natura* cu care am fost ziditi.

Acum înțelegem exclamatia Sfântului Ioan de la începutul tâlcuirii: „Cât exces de milă, ce ridicare sublimă! Cu ce cuvinte demne să multumim Celui care ne-a copleșit cu atâta bine!” „Ridicarea sublimă” are dublu aspect. Întâi ne-a zidit din „noroi, praf și cenusă” făcându-le trup însufletit și mergător către Dumnezeu cel vesnic, apoi, în al doilea rând, ajungând în sub-natură prin păcat ne-a făcut mai mult decât la început: ne-a făcut, în Hristos, fii ai Săi, cărora li se permite a zice „*Tatăl nostru*”.²⁰

Dacă omul căderii „nu poate să-L numească pe Dumnezeu Tatăl său”, în schimb *omul restaurat* „îl va putea numi astfel fără teamă”. Cuvintele rugăciunii sunt în gura unui astfel de om putere și viață, care „dau forta iubirii” și capacitatea desprinderii de pământ (de registrul pătimas prezentat mai sus) astfel încât cu „aripile credinței” să ia avânt pentru „a trece dincolo de bolta cerească căutându-L pe Cel care ne-a cerut să-L numim *Tatăl nostru*”.²¹

Chemarea lui Dumnezeu cu apelativul de *Tată* ne dăruiește nu numai îndrăzneală înaintea lui Dumnezeu și demnitate în cadrul existenței, ci ne dă și puterea de a ne iubi unii pe alții. Zicând *Tatăl nostru* și nu *al meu* ne vedem adunați de Dumnezeu Însuși într-o legătură de dragoste reciprocă întreolaltă. „Iată deci înaintea ochilor voștri, toată puterea acestor cuvinte. Ele ne ajută și ne dau forta să ne iubim unii pe alții, ele ne adună pe toți și ne pun într-o legătură de iubire reciprocă. Mântuitorul nu ne-a poruncit să zicem, *Tatăl meu* (Ἐγὼ εἰμι ὁ πατήρ) care esti în ceruri, ci *Tatăl nostru* (ὁ πατήρ ἡμῶν) care esti în ceruri, astfel încât știind că avem un Părinte al tuturor să avem și unii pentru alții dragoste frățească”.²²

Sfintească-se numele Tău

Interpretarea la această cerere din prezenta Omilie nu se deosebeste prea mult de cea din Omilia a XIX-a de la Matei. Sunt însă mai accentuate și mai

¹⁹ *Ibid.*, «P.G.», 51, 44-45.

²⁰ *Ibid.*, «P.G.», 51, 44.

²¹ *Ibid.*, «P.G.», 51, 45.

²² *Ibid.*

limpede precizate două idei: a) ce exprimăm zicând „sfintească-se numele Tău”; b) definirea virtutii.

În primul caz, Sfântul Ioan, ne lămurește că „cererea” nu poate adăuga ceva sfinteniei lui Dumnezeu ci-si are rostul de a o afirma. La fel cum aclamarea regelui sau împăratului „nu adaugă nimic prerogativelor lor, ci doar le recunosc (le exprimă) pe cele care le au, tot așa nu conferim lui Dumnezeu o sfintenție pe care n-ar avea-o când zicem: „sfintească-se numele Tău”, ci recunoaștem (subliniem, afirmăm) ceea ce are”.²³

Iar virtutea este, ceea ce subliniam și-n altă parte, arătarea în uman a „slavei” Tatălui. Văzând oamenii faptele bune ale „fiilor” nu-i preamăresc pe acestia ci pe Tatăl ceresc întrucât Viata Lui se arată în ei. „Căci expresia «sfintească-se» se spune în loc de «slăvească-se». Acest cuvânt ne învată să ne îndreptăm viața pe calea virtutii, ca văzându-ne oamenii să-L slăvească pe Tatăl cel ceresc, după cum spune într-un alt loc din Evanghelie: «Asa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât văzând faptele voastre cele bune să-L slăvească pe Tatăl vostru cel ceresc»”.²⁴

Vie Împărăția Ta

Trupul, tâlcuieste Sfântul Ioan, poate fi locul Împărăției, sau, dimpotrivă locul, (sălasul) patimilor. Cererea „Vie Împărăția Ta” are o dublă menire. Întâi, ca trupul să se arate „un instrument al dreptății în mâna lui Dumnezeu” și nu „sclavul patimilor”, apoi să ne amintească faptul că „lucrurile viitoare sunt singurele stabile”. „Tiranizati de plăcerile trupesti, asaltati de mii de tentatii, avem nevoie de Împărăția lui Dumnezeu, de teamă ca păcatul să nu domnească în acest trup muritor făcându-l sclavul patimilor, de teamă ca mădularele noastre să nu devină instrumente ale păcatelor, ci instrumente ale dreptății în mâna lui Dumnezeu, iar noi să ne orânduim în armata Împăratului ceresc.”²⁵ Căderea în tirania patimilor aduce după sine fixarea într-o captivitate pământească menită să satisfacă doar plăcerile poftelor. Astfel omul poate să ajungă prizonier al frumusetii trupului, al averilor celor mari, al luxului și frumusetii palatelor, al onorurilor mijlocite de haina de purpură și de diadema puterii, precum și de nesfârșitele banchete. Toate acestea, în măsura în care „captivează aici pe pământ” fiinta noastră, sunt denumite de Sfântul Ioan „bunuri false”. Aceasta întrucât raportarea pătimasă la ele reduce pe om la lume, la trecător și-n cele din urmă la dependentă de moarte.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, «P.G.», 51, 45.

„Aceste cuvinte, *Vie Împărăția Ta*, ne învată să nu fim legati de această viață muritoare, ci să călcăm în picioare lucrurile prezente, dorind lucrurile viitoare ca fiind singurele stabile, căutând Împărăția cerurilor și vesnicia, (ne învată) să nu ne punem nădejdea în lucrurile care ne pot captura aici pe pământ, adică în frumusețea trupului, în multimea bogăției, în averile cele mari, în lux, în frumusețea palatelor, în demnități și onoruri, în purpură și diademă, în banchete și plăceri, ci să respingem cu dispreț aceste bunuri false (părute bunuri) pentru a tinde din toate puterile noastre spre singurul bine autentic, stabil, Împărăția lui Dumnezeu”.²⁶

Doar perspectiva Împărăției scoate pe om atât din „sclavia plăcerilor trupesti” cât și din captivitatea lumii. Detasarea (ruptura) de lume și de patimi este ceea ce ne învată și ne poruncește Mântuitorul, în cererea Împărăției, spune Sfântul Ioan. Ruptura de lume trebuie înțeleasă însă în contextul celor spuse la exegeza de la „*Tatăl nostru* care ești în ceruri”. Respectiv, natura adevărată a omului nu poate fi satisfăcută nici de „sclavia patimii”, nici de alienarea (ca pierdere) în lume. Omul este asemenea *doar* lui Dumnezeu și de aceea nu poate fi captiv în lume. Împărăția lui Dumnezeu este asemenea naturii intime a omului mai mult decât toate cele create.

Facă-se voia Ta precum în cer așa și pe pământ

Două probleme de Teologie Morală sunt subliniate de Sfântul Ioan în tâlcuirea acestei cereri. Prima, se referă la „deja-ul” Împărăției lui Dumnezeu „aruncată ca o flacăra în inima noastră” și care se face pricina întregului dinamism religios-moral al vieții creștine și pe care am analizat-o în prezentarea *Omiliei a XIX-a* de la Matei.

Cea de a doua, pune în discuție *raportul dintre vointa umană și rugăciune și problema necesității rugăciunii*. Vointa umană socotită doar ca o putere a firii, este, în sine, slabă și neputincioasă. Fragilitatea trupului estompează vointa care nu găsește puterea de a urma lui Dumnezeu și-si transformă astfel zborul spre El într-o zgomotoasă cădere și o jalnică târâire. Asadar, doar prin sine, omul nu poate transgresa cele ce-l tin legat de pământ. Sufletul are aripile vieții, dar, fiind îmbrăcate în carne, nu poate depăși condițiile pământesti. Transgresarea a ceea ce este trecător și coruptibil presupune o voință care să vrea dar care să aibă și puterea de a depăși determinismele imediatului. Rugăciunea e apelul la Cel ce posedă și vointa și puterea transfigurării imediatului și a depășirii morții. Sfântul Ioan împleteste vointa umană și nevoia rugăciunii într-un raport

²⁶ *Ibid.*, «P.G.», 51, 44-45.

Sfântul Ioan Gură de Aur, Tâlcuirea la Tatăl nostru...

inextricabil. „Ajută-ne vointa care slăbește, care ar vrea să-ti urmeze poruncile, dar care este împiedicată de fragilitatea trupului, tinde-ne o mână de ajutor nouă celor care am vrea să alergăm dar care nu putem decât să ne târâm. Sufletul nostru are aripi dar îngreuiate de carne. El se avântă spre cer însă povara (moleseala) cârnii îl face să cadă zgomotos pe pământ. Însă cu ajutorul Tău totul va fi cu putință chiar și ceea ce este cu neputință”.²⁷

Vointa morală, lăsată la puterile firii, este neputincioasă în a face binele și-n a urma pe Dumnezeu. Ea poate fi însă săltată într-un registru al puterii prin participarea la vointa și puterea lui Dumnezeu. Aici apare necesitatea absolută a *rugăciunii*. Ea înseamnă jertfa de sine, deschiderea și disponibilizarea pentru Prezența și lucrarea lui Dumnezeu. Prin rugăciune viața religioasă-morală devine o lucrare dumnezeiască și omenească în același timp.

Pâinea noastră cea spre ființă dă-ne-o nouă astăzi

Ca și-n *Omilia a XIX-a de la Matei*, Sfântul Ioan tâlcuiește cererea „pâinii” doar pe coordonatele materiale ale termenului. Am explicat acolo de ce sensul material al pâinii prevalează față de cel euharistic.

În comentariul prezentei *Omilii*, Sfântul Ioan ne prezintă „cea mai înaltă filosofie” pe care Mântuitorul ne-a predat-o prin cererea „pâinea noastră cea de toate zilele”. Ea constă din observarea a două învățături. Prima se referă la raportul autentic dintre pâine și viață, iar cea de a doua vizează pâinea în raport cu pronia dumnezeiască.

Există trebuințe ale firii trupești, dar există și un hotar al împlinirii lor, subliniază Sfântul Ioan. Trebuințele vizează posibilitatea supraviețuirii cosmice a omului, iar pentru aceasta trebuie să cerem pâinea necesară. Hotarul împlinirii nevoilor firii prezintă un aspect cantitativ și altul calitativ. Amândouă aspectele, însă, au o conotație spirituală, cel cantitativ având menirea să „recupereze pierderile pe care corpul le suferă fără-ncetare”, iar cel calitativ ordonând mișcările spiritului pentru evitarea poftelor stihiale. Iată cuvintele Sfântului Ioan: „Trebuie să cerem pâinea necesară vieții, nu însă mai mult decât trebuința, ci atât cât e absolut necesar pentru recuperarea pierderilor pe care corpul le suferă fără-ncetare, pentru a-l împiedica să moară de foame. Nu (cerem) însă mese copioase, nici mâncăruri variate, nici ospete pregătite cu savanterie, nici prăjituri delicate ori vinuri aromate și toate celelalte rafinamente care măgulesc gustul (care gâdilă

²⁷ *Ibid.*, «P.G.», 51, 46.

cerul gurii) si coplesesc stomacul si care fac poftă (împătinesc) spiritului si determină trupul să se revolte împotriva duhului precum un cal nesupus hătului si poruncii stăpânului său. Nu spre acestea ne îndrumă cuvântul Domnului să cerem, ci doar pâinea necesară vietuirii noastre, cea care se asimilează în trup pentru a-l întări”.²⁸

Textul citat subliniază, asadar, raportul dintre pâine si viată. Atâta vreme cât pâinea e situată în hotarul trebuintei firesti, ea întăreste trupul pentru a-l face capabil de vietuirea pământească. Atunci când depășeste cantitativ si calitativ hotarul firesc al trebuintei ea se face pricină a împătimirii sufletului. Odată împătimit, sufletul va anima cu o viată pătimașă trupul care, molipsit si el de pofta iratională, se va răzvrăti împotriva duhului. Apare astfel dezbinarea dintre suflet si trup. Prin urmare, în functie de raportarea la hrană, *aceasta poate întări trupul sau poate fortifica patima.*

Însă raportul hrană-viață în contextul existentei religios-morale, mai presupune un termen: pronia dumnezeiască. „Pâinea cea de toate zilele” trebuie văzută drept darul lui Dumnezeu. El este si făcătorul trupului si al sufletului, dar tot El este si ziditorul creatiei si dătătorul hranei. Lumea este o sumă de bunuri aduse la existență înainte de facerea omului si-n vederea sustinerii vietii acestuia. Dacă lumea si bunurile sale sunt daruri ale lui Dumnezeu „pregătite” omului, atunci si hrănirea acestuia trebuie încredintată purtării Lui de grijă. Cererea din *Tatăl nostru* ne îndeamnă spre aceasta. Să ne hrănim integrând pâinea rugăciunii, si, prin aceasta, hrana si creatia vor fi văzute fundamental în dependentă de Dumnezeu, iar supravietuirea noastră drept consecință a pronie dumnezeiesti. „Încredeti-vă în acest Dumnezeu care dă hrană la tot trupul! (Ps. 135, 25). Oare Cel care v-a dăruit trupul, Care cu suflarea gurii Sale v-a creat sufletul, Care va înzestrat cu ratiune, Care încă înainte de facerea voastră, v-a pregătit atâtea bunuri, vă va părăsi (abandona) oare după ce v-a creat, El care face să răsară soarele si peste cei buni si peste cei răi si face să plouă si peste cei drepti si peste cei nedrepti? (Matei 6, 45). Puneti-vă, asadar, în El nădejdea voastră si nu-i cereti decât hrana pentru ziua de azi lăsându-i Lui grija zilei de mâine, precum zicea si Fericitul David: «Iasă lui Dumnezeu grija pentru tine si el te va hrăni» (Ps. 54, 23)”.²⁹ Aceasta este, conchide Sfântul Ioan, „cea mai înaltă filosofie”.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

Si ne iartă nouă greselile noastre, precum si noi iertăm gresitilor nostri

Interpretarea acestei cereri este diferită si în completare față de cea prezentată în *Omilia a XIX-a la Matei*.

Aici, Sfântul Ioan, este foarte sumar, si se ocupă de o singură problemă: nevoia de iertare. Două sunt categoriile creștinilor cărora se adresează cererea *Rugăciunii domnesti*. Întâi, către cei desăvârșiti. Acestia pot rămâne în virtute atâta vreme cât sunt smeriti. Umilinta lor presupune constiinta că tot binele si toată virtutea din ei este darul si lucrarea lui Dumnezeu. Apoi, asemenea Sfântului Apostol Pavel care se socotea permanent (adică la timpul prezent) „cel dintâi dintre păcătoși”, si cei înaintati în virtute să aibă simțirea propriei lor nevrednicii si prin aceasta nevoia iertării lui Dumnezeu. Doar această perspectivă „le-ar putea fi salvarea”. „Pe cei ce au ajuns la un înalt grad de virtute, scrie Sfântul Ioan, Mântuitorul îi învață că nu trebuie să înceteze să fie umili, nici să se încreadă că au făcut vreun bine, ci să se teamă si să tremure gândindu-se la faptele trecute cum făcea marele Pavel care, după atâtea fapte bune, zicea: «Mântuitorul a venit în lume pentru cei păcătoși dintre care cel dintâi sunt eu» (I Tim 1, 15). El nu zicea „eu am fost”, ci „eu sunt”, voind să ne arate prin aceasta că amintirea trecutului era atât de prezentă. Deci, pe cei ce au ajuns la măsurile desăvârșirii, Mântuitorul îi îndeamnă spre umilintă, singura care le poate oferi un neîncetat acoperământ (o salvare sigură)”.³⁰

Cea de a doua grupă, către care se adresează cererea „si ne iartă...”, este cea a credinciosilor „căzuti în păcate după botez”. Si iertarea lor tine tot de mila si darul lui Dumnezeu, pe care trebuie să le ceară zicând „si ne iartă nouă”. „Celor ce au căzut după primirea harului Sfântului Botez, departe de-a-i lăsa să disperse de mântuirea lor, îi învață să ceară doctorului sufletelor iertarea care îi va vindeca.”³¹

În plus, pentru toti, si pentru cei înaintati în virtute si pentru cei căzuti, cererea „si ne iartă...” oferă „o lectie a bunătății (a milei)”: „Dumnezeu vrea ca noi să fim înțelegători (indulgenti) față de cei vinovati si fără resentimente împotriva celor ce ne-au gresit: dacă iertăm, ni se va ierta si astfel noi suntem cei care dăm măsura iertării care ni se va acorda. Pentru că noi cerem să primim atât cât vom fi acordat, cerem o iertare proportională celeia pe care o vom fi dat noi însine”.³²

³⁰ *Ibid.*, «P.G.» 51, 47.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

Si nu ne duce pe noi în ispită, ci ne mântuiește de cel rău

Tâlcuirea la această cerere este deosebit de lapidară. Dacă-n *Omilia a XIX-a la Matei*, Sfântul Ioan insistă asupra „celui rău” arătându-i limitele de putere precum și sublinieri despre natura răului, în prezenta *Omiliei* diavolul este pomenit doar în contextul izvoarelor ispitei.

Lumea, trupul și diavolul sunt pricinile ispitirilor noastre. „Deoarece, scrie Sfântul Ioan, suntem supuși din toate părțile la numeroase și diferite rele, Mântuitorul ne învață să cerem Atotputernicului Dumnezeu să ne izbăvească de ele. Căci înaintea celui pe care Dumnezeu îl ocrotește furtuna încetează, valurile se liniștesc, diavolul fuge nedumerit ca altădată când, retrăgându-se din oameni intra în turma de porci – însă, nici aceasta n-a îndrăznit s-o facă fără să i se îngăduie”.³³

Diavolul fiind limitat în putere, nu poate nimic „asupra oamenilor ce sunt în trezvie și umilintă și care sunt păziți de Dumnezeu pe care ei Îl adoră ca pe Stăpânul și Împăratul lor.”³⁴

Concluzia finală a rugăciunii *Tatăl nostru*, cuprinsă în doxologia „Că a Ta este Împărăția, puterea și slava în veci. Amin”, spune Sfântul Ioan, vrea să sublinieze tocmai această distincție de putere dintre Dumnezeu și cel rău. Acesta din urmă este o creatură ajunsă rea prin pervertirea voinței și care nu poate fi nici măcar comparată cu Dumnezeu. „Cer (în rugăciunea *Tatăl nostru*, n.n.) toate acestea pentru că te consider (Doamne) Stăpânul unic al tuturor lucrurilor și având o putere care nu se va sfârși niciodată, putând să faci tot ceea ce voiești, și având o mărire care nu-ți poate fi luată. Pentru toate aceste pricini, să dăm slavă Celui care ne-a învrednicit de-a fi părtași la atâta bine și să mărturisim (să proclamăm) că Lui i se cuvine mărirea, cinstea și întreaga putere – Lui (lui Dumnezeu) Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, acum și pururea și-n vecii vecilor, Amin”.³⁵

³³ *Ibid.*, «P.G.», 51. 48.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

Teodor Baba

Familia în planul existenței divino-umane, în istoria biblică, în Biserică și în societate

Abstract

The study presents the family in the Old Testament, where, creation and establishing a family hold a special place. The coming of the Redeemer and the New Testament placed the family among the Mysteries of the Church. The family is seen from the point of view of the canonical regulations, as they appear in the Orthodox Church, and from the point of view of the civil regulations. The study ends by presenting aspects of the present day family, namely, split families, mixed marriages, families in which the cohesion is threatened by the mentality of a world which refuses God.

Keywords

The biblical theology of the Old Testament, the biblical family, the family inside the Church, the pastoration of the families

1. Preliminarii

Familia a ocupat dintotdeauna un loc central în învățătura creștină referitoare la viață. Conform doctrinei ortodoxe, familia reprezintă un asezământ dumnezeiesc și constituie temelia vieții de obște. Ea se întemeiază prin căsătorie, adică prin legătura dintre bărbat și femeie, binecuvântată de Dumnezeu în fața Sfântului Altar. Această legătură răsare din imboldul firesc sădit de Dumnezeu în om: „*De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va alipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup*” (Efeseni 5, 31). Vorbind despre familia creștină ca binecuvântare venită de la Dumnezeu și cercetând învățătura Bisericii, putem spune că familia – în accepțiune ortodoxă – are o serie de însusiri fără de care această institutie nu ar putea fiinta.

Institutia familiei trebuie să fie fundamentată pe legătura dintre un singur bărbat și o singură femeie, conform Scripturii: „*Fiecare (bărbat) să-si aibă femeia sa și fiecare femeie să-si aibă bărbatul său*” (I Corinteni 7, 2). Sfânta noastră Biserică nu îngăduie legătura dintre un bărbat și mai multe femei (poligamia) – practică pe vremea patriarhilor și mai târziu, în Vechiul Testament, iar la unele popoare a rămas în practică până în ziua de azi – întrucât aceasta reprezintă o înjosire și o subordonare a femeii mai prejos de statutul său firesc. Într-o familie creștină, femeia trebuie să fie o parteneră de viață în adevăratul sens al cuvântului și împreună-lucrătoare cu bărbatul în toate.

Creștinismul a ridicat femeia din starea de înjosire, de batjocură și de inferioritate față de bărbat în care se găsea în perioada veterotestamentară, restabilind vrednicia ei de ființă creată „după chipul lui Dumnezeu”, precum spune Sfântul Apostol Pavel: „*Nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus*” (Galateni 3, 28). Astfel, creștinismul a arătat pentru prima dată că femeii i se cuvine aceeași pretuire ca și bărbatului. Numai mult mai târziu, orânduielele omenesti i-au recunoscut și ele femeii drepturi și îndreptări alături de bărbat.

Din perspectivă creștină, există și anumite impedimente în ceea ce privește săvârșirea căsătoriei, ca de pildă motive care determină această unire altele decât dragostea curată dintre soți (constrângerea de către alte persoane, dorința de înăvutire etc.), motive care duc la înrăutățirea traiului între soți, precum și la probleme mai grave care apar în cadrul conviețuirii conjugale.

De asemenea, Biserica nu îngăduie ca soții să fie în apropiată înrudire trupească și sufletească. Prin canoanele sale, sfânta noastră Biserică a stabilit gradele de rudenie, care fac cu neputință încheierea căsătoriei. Acesta este însă doar un aspect al curăției. Totodată, este bine ca tinerii, sau cei ce vor să se căsătorească, să se păstreze curăți atât în fața lui Dumnezeu, cât și în fața viitoarei lor perechi, chiar dacă, după cum spun unii, „duhul lumii acesteia” îngreunează pe zi ce trece acest lucru, tinerii fiind chiar încurajați, prin multe căi, spre a gusta cât mai devreme din plăcerile acestei lumi, fapt care însă le aduce mai mult necazuri decât plăceri.

Familia trebuie să fie binecuvântată prin Taina Sfintei Cununii. Sfântul Apostol Pavel numește căsătoria, prin care se înființează familia, Taină mare, dar nu altfel, ci numai dacă ea este întemeiată în Hristos și în Biserică (Efeseni 5, 32). Pentru însemnătatea pe care familia o are în viața de obște, binecuvântarea dumnezeiască este de neapărată trebuință.

Familia în planul existenței divino-umane...

O altă condiție a căsătoriei este permanentizarea acesteia și tot parcursul vieții celor doi soți, prin consfințirea ei de către Biserici, conform cuvintelor Scripturii: „*Ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă*” (Matei 19, 6). Iar Sfântul Apostol Pavel spune: „*Celor ce sunt căsătoriti le poruncesc, nu eu, ci Domnul: Femeia să nu se despartă de bărbat. Iar dacă s-a despărțit, să rămână nemăritată sau să se împace cu bărbatul său; tot așa, bărbatul să nu-și lase femeia*” (I Corinteni 7, 10-11). În afară de moartea trupestă, Biserica îngăduie desfacerea legăturii dintre soți (divortul) numai din pricini morale asemănătoare morții trupesti, cum sunt: necredinciosia (adulterul), sau alte legături trupesti neîngăduite (Matei 19, 9).

De asemenea, tot cu privire la familia creștină, putem afirma că, deși această instituție se înființează ca urmare a săvârșirii Tainei Sfintei Cununii de către Dumnezeu prin intermediul slujitorilor Sfințelor Altare, rolul preotului nu se termină odată cu otpustul slujbei Sfintei Cununii ei, în calitatea sa de păstor de suflete, acestuia îi revine datoria și, implicit, responsabilitatea îndrumării familiei creștine în ansamblul ei, precum și a fiecărui membru al acesteia, spre aflarea mijloacelor potrivite pentru ocrotirea și restaurarea acestei instituții, fără de care viața umană este una de neînchipuit, preotul, alături de părintii spirituali, fiind cei care îi pot ajuta pe membrii familiei respective în orice problemă sufletească ce s-ar ivi.

În lumina ultimelor decenii și, în general, în contextul contemporan vremurilor noastre, printre problemele care necesită o discuție amănunțită cu un conținut vast și dinamic, se află și cea a familiei. Familia creștină și, în general, familia nu poate exista fără căsătorie, cele două fiind interconditionate reciproc, neputând fi tratate distinct. La originea vieții în general, și a omului în special, se află „familia ca nucleu al societății, iar la temelie familiei stă căsătoria”¹, ca prim act al voinței și asocierii „a două ființe libere pentru a conviețui și pentru a fi părtași la toate”².

Aceste două concepte, și anume cel al căsătoriei și cel al familiei, reprezintă dintotdeauna două elemente majore ale existenței noastre. În cadrul familiei ca instituție pusă în slujba vieții, are loc pentru prima dată afirmarea termenului de aproape. Tot în familie are loc apariția în chip miniatural și desăvârșit a societății. Aici societatea ia naștere; de aici societatea porneste, cea dintâi formă a vieții de obște fiind familia. Dar familia nu este doar sâmburele din care ia ființă societatea,

¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, Pr. Prof. Emilian Cornitescu, *Arheologia Biblică*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 114.

² Dr. Nicolae Macariopolski, *Familia creștină ca biserică familială*, Trad. de iconom stavrofor Ioan Cristea, în „Mitropolia Banatului”, nr. 4-6 (1967), p. 232.

ci si asezământul de conducere si crestere morală a omului, necesar si benefic întregii societăți.

Bărbatul si femeia exprimă două modalități de existență a omului. Omul a fost creat „ca dualitate pentru a exista în relatie, luat individual el nu se simte complet, îl caută pe celălalt pentru împlinire si creatie³ .

Date fiind aspectele tratate mai sus, putem afirma că Taina Căsătoriei răspunde impulsului natural aflat în om si a dorintei acestuia de a depăși starea de solitudine, de izolare si separatie egocentrică si, mai ales, căsătoria îl ajută pe om să-si depășească conditiile proprii si de a pune la comun cu partenerul de viață propriile probleme, dorinte, bucurii si neazuri, de a fi amândoi în perfectă comuniune si egalitate, de a fi „*amândoi un trup*” (cf. Efeseni 5, 31).

Întemeiată pe baze teologice si social umane, căsătoria relevă puternice entități etice si sacramentale. Dumnezeu este Creatorul lumii si al legilor ei, evident si al căsătoriei, ea aparținând deopotrivă ordinii naturale si divine.

2. Referatul biblic asupra creatiei. Întemeierea primei familii

Prima familie creștină si inclusiv prima căsătorie a fost instituită de Dumnezeu în Rai, având loc odată cu crearea primilor oameni. Referatul biblic referitor la instituirea familiei relatează despre „ajutorul” creat de Dumnezeu lui Adam, pentru a nu fi singur: „*Nu este bine să fie omul singur, să-i facem ajutor potrivit pentru el..., din coasta luată din Adam a făcut Dumnezeu femeie si a dus-o lui Adam*” (Facere 2, 18; 2, 22). Acest ajutor creat de Dumnezeu a umplut golul ființial al lui Adam. Crearea Evei reprezintă, asadar, esențialul consubstantialității conjugale. Tot referatul biblic al creării primilor oameni prefigurează si taina nuntii, „proorocie” consemnată prin cuvintele lui Adam referitoare la consoarta sa: „*Iată, aceasta-i os din oasele mele si carnea din carnea mea, ea se va numi femeie pentru că este luată din bărbatul său. De aceea va lăsa omul pe tatăl său si pe mama sa si se va uni cu femeia sa si vor fi amândoi un trup*” (Facere 2, 23-24).

Prin însăși fiinta sa, omul este predestinat spre comuniune; el „nu poate trăi singur, de aceea, avea nevoie de un partener, care să fie pe măsura lui si să i se potrivească”⁴ .

Prima familie a fost întemeiată în Rai, având ca preot si martor pe însuși Dumnezeu, după cum aflăm din cuvintele Sale: „*Cresteti si vă înmultiti, umpleti*

³ Pr. Constantin Galeriu, *Taina nuntii*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8 (1960), p. 489.

⁴ Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, *Adevărul si frumusețea căsătoriei*, Alba Iulia, 1996, p. 53.

Familia în planul existenței divino-umane...

pământul si-l stăpâniți” (Facere 1, 28). În starea primordială, prima familie a cunoscut, desigur, cea mai frumoasă perioadă a existenței sale. Colaborarea, respectul și înțelegerea, sunt doar câteva însusiri morale ce caracterizau cea dintâi familie, însă, odată cu căderea în păcat, balanța echilibrului sufletesc se zdruncină, având consecințe drastice și asupra vieții familiale. Dacă până la căderea în păcat, Adam și Eva – prima familie creștină – trăiau într-o armonie deplină, după aceea, situația se schimbă. Cea dintâi repercusiune a căderii în păcat reiese din cuvintele lui Dumnezeu: „*Atrasă vei fi de bărbatul tău și el te va stăpâni*” (Facere 3, 16).

Astfel, femeia este pusă deja într-o stare de dependentă față de bărbat, situație de care acesta va abuza, dând naștere la ceea ce în istoria familială se numește poligamie.

Totusi, în vederea răspândirii neamului omenesc, Dumnezeu a admis poligamia Vechiul Testament, relatând despre nenumărate asemenea cazuri. Astfel, primul poligam despre care ne vorbește Sfânta Scriptură a fost Lameh, un urmaș al lui Cain, care și-a luat două femei, pe Ada și pe Sela (Facere 4, 17), apoi aflăm despre familia patriarhului Avraam, care a cunoscut o formă de concubinaj trecător din cauza Sarei, care era stearpă și care ajunsese la o vârstă înaintată fără urmași. De asemenea tot în această categorie se încadrează și tipul căsătoriei patriarhului Iacob, un exemplu reprezentativ pentru poligamie.

În timpul lui Moise, poligamia se înrădăcinase atât de mult, încât n-a mai putut fi îndepărtată, în ciuda faptului că Legea divină lupta împotriva ei cu prescripțiile sale. Astfel, Legea interzicea căsătoria aceluiași bărbat cu două surori (Levitic 18, 18) sau interzice regelui să se căsătorească cu două femei (Deuteronom 17, 17). Cu toate acestea, în general, poporul Israel a păstrat monogamia, cu excepția cazurilor când într-o familie nu existau urmași, iar regii și oamenii bogati au urmat poligamia: „*Era în vremea aceea un om la Ramataim-Tofim, în Muntele Efraim, cu numele Elcana, fiul lui Ieroham, fiul lui Elihu, fiul lui Tohu, fiul lui Tuf Efraimitul. Omul acela avea două femei: numele uneia era Ana și numele celeilalte era Penina. Penina avea copii, iar Ana nu avea copii*” (I Regi, 1-2).

În ceea ce privește căsătoria și întemeierea familiei în Vechiul Testament, aceasta nu avea un caracter religios și consta din două momente principale: logodna („eres”) și cununia („chatuna”). În cazul logodnei, avea loc încheierea unui contract între părinți sau fratele mai mare al logodnicei și părintele logodnicului, în prezenta unor martori (cf. Iezechiel 16, 8; Maleahi 2, 14). Datorită acestui fapt, logodna vechi-testamentară se mai numea și „legământul lui Dumnezeu”, întrucât

aici se invoca numele lui Dumnezeu, în vechime contractul fiind făcut prin jurământ oral, abia după aceea redactându-se și devenind astfel un act formal⁵.

În urma încheierii contractului întărit prin jurământ, viitorul sot plătea pretul de cumpărare numit „mochar”, de 50 de sicii, părintilor logodnicei (cf. Deuteronom 22, 29). Acest pret de cumpărare putea fi înlocuit doar în cazuri rare prin muncă (Iacob – Facere 29, 20-27) sau chiar acte de eroism (cf. Judecători 15, 16).

După încheierea logodnei, viitorii soti purtau numele de mire și mireasă, ea neputând să părăsească casa părintească până în momentul căsătoriei, fiind îndatorată să păstreze castitatea. Deși era numai logodită, mireasa era socotită ca fiind soția logodnicului, iar în cazul în care aceasta încâlca contractul încheiat cu părintii logodnicului, era ucisă cu pietre: „*De va fi vreo fată tânără, logodită cu bărbat și cineva o va întâlni în cetate și se va culca cu dânsa, să-i aduceți pe amândoi la poarta cetății aceleia și să-i ucideti cu pietre: pe fată pentru că n-a tipat în cetate, iar pe bărbat pentru că a necinstit pe femeia aproapelui său. Și așa să stârpești răul din mijlocul tău*” (Deuteronom 22, 23-24).

De asemenea, logodnicul avea dreptul să desfacă contractul încheiat printr-o simplă „carte de despărțire”. După un interval de timp de la logodnă urma căsătoria, când mireasa se împodobește cu vălul de nuntă, numindu-se din acest motiv și „cea încununată” („Kalla”) și aștepta sosirea mirelui însoțit de prietenii săi. La despărțire, părintii miresei o binecuvântau și aceasta era condusă de mire la casa sa, cu cântece, jocuri și muzică, unde avea loc ospățul de 7 zile (Facere 29, 27).

O altă componentă esențială în cadrul familiei vechi-testamentare era cea a creșterii copiilor, o familie numeroasă fiind considerată dar divin (Levitic 26, 9; Deuteronom 7, 14; 28, 11) iar cea fără urmași – pedeapsă dumnezeiască (Levitic 20, 21). În perioada patriarhală, femeile nășteau cu sau fără asistenta moaselor, acestea fiind „necurate” 7 zile după nașterea unui fiu și 14 zile în cazul nasterii de fiice. După aceste zile femeile erau îndatorate să se prezinte la locul sfânt pentru a aduce jertfă un miel ca ardere de tot și un pui de porumbel sau turturea pentru păcat (Levitic 12, 2-6). Totodată, numele copiilor erau date în legătură cu unele dorințe ale mamei, cu nume animale sau teofore. Creșterea copiilor până la 5 ani era asigurată de către mamă, după care băieții erau instruiți de tată sau de un educator („Omen”).

⁵ Iosif Flaviu, *Antichități iudaice* 1,4, 8,23; cf. Vasile Tarnavski, *Arheologia biblică*, Cernăuți, 1930, p. 176.

3. Ridicarea familiei la rangul de Taină odată cu venirea Mântuitorului și instituirea Noului Legământ

Prin căderea în păcat și neascultarea de porunca divină, căsătoria și, în același timp, institutia familiei, a decăzut din starea ei originară pe care a conferit-o Dumnezeu primilor oameni. Astfel, toate caracteristicile conferite Tainei Sfintei Cununii, precum și familiei, cu timpul au început să se piardă. Cu toată străduinta sa de a asigura căsătoriei insolubilitatea, „Moise nu a putut împiedica nici divorțul nici repudierea, încercând totuși să tempereze unele practici care degradau căsătoria din punct de vedere moral și o îndepărtau de îndeplinirea scopului ei esențial – nasterea de copii”⁶.

Prin iconomia mântuirii realizată de Mântuitorul Hristos prin întruparea, moartea și învierea Sa, a avut loc restaurarea căsătoriei și a institutiei familiei, și, implicit, restabilirea caracterului religios al acestora și redobândirea caracteristicilor lor initiale.

Mântuitorul restaurează caracterul religios al căsătoriei prin harul Duhului Sfânt, purificând și înnobilând iubirea conjugală. El își începe activitatea cinstind căsătoria prin prezenta Sa la nunta din Cana Galileii (Ioan 2, 2-11) și „săvârșind acolo cea dintâi minune prin puterea Sa mai presus de fire, și dând perechii care se căsătorea să bea din vinul iubirii entuziaste turnate de el prin Harul Său, vrând să arate prin aceasta că începe înălțarea vieții omenesti în ordinea harului de la întărirea și înălțarea căsătoriei”⁷.

Prin participarea la această nuntă și săvârșind prima minune din activitatea Sa, Mântuitorul reafirmă necesitatea căsătoriei și unirii la forma inițială a institutiei familiei, înlăturând ferm poligamia, și caracterizând-o drept o cădere, o ieseire din rânduiala căsătoriei monogame: „*n-ati citit – spune Mântuitorul – că cel ce l-a făcut de la început l-a făcut bărbat și femeie?*” (Matei 19, 14).

Bărbatului nu-i este îngăduit să-și lase femeia sa, și nici femeii bărbatul ei, chiar dacă Moise a făcut unele compromisuri în această privință: „*pentru învârtosarea inimii voastre, v-a dat voie Moise să lăsați pe femeile voastre, dar la început nu a fost așa*” (Matei 19, 8). Familia a fost rânduită de Dumnezeu: „*pentru aceea va lăsa omul pe tatăl și pe mama sa și se va lipi de femeia sa*

⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Îndrumări misionare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 587.

⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 182.

si vor fi amândoi un trup” (Matei 19, 5).

Spre deosebire de căsătoria în lumea păgână, în Taina Nuntii din Noul Testament ni se descoperă egalitatea dintre bărbat și femeie, comuniunea din familia creștină, după cuvintele Sfântului Apostol Pavel din Epistola către Galateni: „*nu mai este parte bărbătească nici femeiască, pentru că voi sunteți una în Hristos Iisus*” (Galateni 3, 28).

Asadar, prin taina nuntii și a familiei creștine descoperite nouă în Noul Testament, are loc o transfigurare a relației dintre cei doi soți, de la despotismul bărbatului față de femeie și copii, la egalitatea și comuniunea lor: „*sotii devin egali înaintea lui Dumnezeu*”⁸.

Asadar, una dintre cele mai importante zile pe care omul le are în viața sa efemeră este ziua nuntii sale, aceasta fiind considerată sărbătoarea tinereții, a unui început de drum. Ziua nuntii devine pragul de început al familiei creștine în care tinerii ce au decis să-și oficializeze relația lor și în fața lui Dumnezeu pășesc pe drumul vieții împreună, reprezentând o prefigurare a icoanei unirii lui Hristos cu Biserica. Precum Hristos este cap Bisericii, așa și bărbatul cap femeii – dar acest lucru nu reprezintă o modalitate de avantajare a bărbatului ca și sef peste femeie, ci o relație de comuniune, un model de iubire asemănător cu cel al Sfintei Treimi, icoana supremă a modelului de comuniune și iubire. Totuși, după cum spune Sfântul Apostol Pavel: „*Bărbatilor, iubiti pe femeile voastre, după cum și Hristos a iubit Biserica, și s-a dat pe sine pentru ea*” (Efeseni 5, 25), capii familiei sunt datori să țină la partenerii lor de viață și să le iubească ca și pe trupurile lor (Efeseni 5, 28), bărbatul fiind cap femeii iar femeia să se teamă de bărbat, reprezentând aici nu o temere fizică ci mai degrabă o ascultare pe care femeia i-o oferă bărbatului în cadrul familiei creștine.

În ce privește desfacerea căsătoriei, învățătura Mântuitorului este clară: „*Ceea ce Dumnezeu a împreunat omul să nu despartă*” (Matei 19, 6). Ruperea unității familiale este permisă numai pentru motive de desfrânare. Mântuitorul spune: „*Iar eu zic vouă că oricine va lăsa pe femeia sa, în afară de pricina de desfrânare, săvârșeste adulter, și cine s-a însurat cu cea lăsată, săvârșeste adulter*” (Matei 19, 9).

Dar, cu toate că prin păcat legătura sufletească dintre sot și soție este destrămată, „legătura căsătoriei nu s-a desfiintat între cel ce și-a lăsat soția prin faptul că a părăsit-o. Sotii își aparțin unii altora, lucrarea divină a unirii lor neputând

⁸ Eugenia Safta Romano, *Arhetipuri Juridice în Biblie*, Editura Polirom, Iasi, 1997, p. 142.

⁹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 184.

Familia în planul existenței divino-umane...

fi desfiintată printr-un act omenesc”⁹. Astfel, prin cuvintele: „*Oricine va lăsa pe femeia sa și își va lua alta, săvârșeste adulter cu ea, iar femeia, de-si va lăsa bărbatul și se mărită cu altul săvârșeste adulter*” (Marcu 10, 11-12) „Mântuitorul afirmă nu numai indisolubilitatea căsătoriei ci și egalitatea deplină a celor doi soți”¹⁰.

Este bine cunoscut că omul, în viața de pe pământ, trece prin trei momente foarte importante: botezul, nunta și înmormântarea. Toate trei au o legătură deosebită cu viața religioasă a omului, iar primele două sunt considerate Sfinte Taine.

Pruncul, la puțin timp după naștere, este botezat pentru a se curăța, a se spăla de păcatul strămoșesc moștenit de la Adam (biblie) cel din Rai și de la celelalte păcate săvârșite până atunci, intrând în stare harică. Apoi, ajuns la maturitate, el se va despărți de mama și tatăl său și își va lua soție. Acest eveniment este consfintit prin nuntă, prin Sfânta Taină a Cununiei.

4. Reglementarea canonică a căsătoriei în Biserica Ortodoxă

Încă de la începuturile ei, Biserica a acordat o atenție specială familiei și modului de realizare a acesteia prin căsătorie. Putem spune că fiecare familie în parte reprezintă omenirea în miniatură, căci prin asocierea mai multor familii se formează orice societate umană. Dar, o familie este sănătoasă, trainică și bineplăcută lui Dumnezeu numai dacă se încheie și se dezvoltă în forma desăvârșită a căsătoriei, pentru că numai în familie se dezvoltă toată puterea creatoare a unirii bărbatului cu femeia sub forma Tainei Nuntii, pe care ne-a dat-o însuși Dumnezeu. Doar „în familia bine întemeiată și sfântă prin Taina Cununiei se dezvoltă puterea infinitului emanând din creatoare; familia înfățișează «o biserică în mic», nucleu al Bisericii mari, înțeleasă ca «trupul lui Hristos»”¹¹.

Trebuie admis, încă de la început, faptul că familia și căsătoria nu sunt o creație artificială, care să poată fi modificată sau suprimată după bunul plac al fiecăruia. De asemenea, familia și căsătoria nu constituie nici un produs efemer al unei evoluții lente, care, progresiv, ar tinde să-i substituie noi forme de organizare și viață. Căsătoria și familia au un caracter statornic, imprimat lor de însuși Mântuitorul Iisus Hristos, care a ridicat Cununia la rang de Taină.

Prin reglementarea dată căsătoriei pe baza Revelației divine, Biserica și-a

¹⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia despre căsătorie – Comentariu la Epistola către Efeseni*, trad. și note de Marcel Hanches, în rev. „Altarul Banatului”, nr. 1-3 (2002), p. 75.

¹¹ Dr. docent Simion Dîncev, *Reglementarea căsătoriei în biserica Ortodoxă Bulgară*, în „Studii teologice”, anul XXXII (1980), nr. 7-10, p. 660.

afirmat și cinstirea cu care trebuie pretuită această institutie ca Sfântă Taină, dar a contribuit în același timp și la păstrarea sănătății fizice și morale a poporului credincios. Astfel, Biserica nu a acționat doar asupra reglementării dogmatice a acestei Taine, ci a urmărit și o circumscriere a acesteia cadrului canonic al Bisericii Ortodoxe. Într-adevăr, prin impedimentele la căsătorie pe care le-a stabilit, Biserica a urmărit nu numai frica de degenerare genetică, ce apare ca o consecință sigură în urma căsătoriilor repetate între rude de sânge prea apropiate, ci și păstrarea unei bune cuviințe între membrii unei familii care sunt chemați să trăiască într-un anumit raport de intimitate. Astfel, în cele ce urmează vom aborda Taina Cununiei atât din punct de vedere dogmatic, cât și din punct de vedere canonic.

4. 1. *Perspectiva dogmatică*

Din punct de vedere sociologic și juridic, „căsătoria este o convenție între un bărbat și o femeie care vor să întemeieze o familie”¹². Însă, din punct de vedere creștin, căsătoria, ca legătură naturală pe viață între un bărbat și o femeie, se întemeiază pe faptul că bărbatul și femeia numai împreună alcătuiesc umanitatea completă, lucru care l-a făcut pe teologul Paul Evdokimov să spună: „Nu există decât o suferință: a fi singur”¹³.

Faptul acesta al reunirii firii umane prin căsătorie, poate fi raportat la Dumnezeu Însuși, care nu este o singură persoană, în acest caz nemaiputând vorbi despre iubirea desăvârșită, intratrinitară. De aceea, și omul, numai în relația de comuniune cu semenii poate fi chip al lui Dumnezeu și poate împlini asemănarea cu Acesta.

Asadar, unirea dintre două persoane, sot și soție, este o realitate imprimată creației încă de la începuturile ei: „Geneza spune că Dumnezeu a făcut pe Eva pentru că a văzut că «nu e bine să fie omul singur» (Geneza 2, 8). Nu numai să-l ajute pe Adam crease Dumnezeu pe Eva, ci și ca să-l ferească de singurătate, căci numai pentru că se completează reciproc, ci sunt omul deplin. «Bărbat și femeie i-a făcut pe ei și i-a binecuvântat; și a chemat numele lui om (Adam), în ziua în care i-a făcut pe ei» (Geneza 5, 2). Omul este o unitate completă, deci chip al lui Dumnezeu, pentru că unitatea sa de om se realizează în dualitatea personală neuniformă, ci complementară de bărbat și de femeie: «Si a făcut Dumnezeu pe om, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut pe el, bărbat și femeie l-a

¹² Pr. Ion M. Stoian, *Dictionar religios*, Editura Garamond, București, 1998, p. 55.

¹³ Paul Evdokimov, *Taina iubirii. Sfintenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, Editura Christiana, București, 1994, p. 157.

¹⁴ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 120.

Familia în planul existenței divino-umane...

făcut» (Geneza 1, 27)¹⁴.

Mergând pe firul rationamentului trasat de părintele Stăniloae, putem spune că facerea Evei din Adam semnifică faptul că femeia a fost cuprinsă în mod virtual în bărbat și înainte de aducerea ei distinctă la existență. Pe baza acestei complementarități a bărbatului cu femeia, se zideste întreg edificiul creștin al căsătoriei, care își găsește împlinirea în Sfânta Taină a Cununii.

Căsătoria are la bază această bipolaritate a masculinului și femininului, precum și iubirea curată care asigură legăturile trainice: „Pentru a fi o unire desăvârșită, căsătoria comportă o iubire desăvârșită. De aceea ea trebuie să fie indisolubilă. Astfel căsătoria avea de la început atributele unității și indisolubilității. Bărbatul avea în mod deplin, în unirea desăvârșită, tot ce-l completa esențial: și femeia la fel. Trecerea de la o legătură cu o femeie la legătura cu alta sau de la un bărbat la altul, nu procură nici unuia completarea deplină printr-o unire desăvârșită”¹⁵.

Pentru ca unirea dintre un bărbat și o femeie să devină indisolubilă, este nevoie de Taina Cununii, care conferă, în mod virtual, potența indisolubilității. Depinde de modul în care cei doi soți vor ști să-și gestioneze propria legătură pecetluită în fața lui Dumnezeu. Taina Cununii face ca orice gen de conflict sau obstacol apărut în cadrul familiei să nu ducă la esecul dezlipirii trupului conjugal al celor doi, ci să poată fi transferat prin harul divin.

Creștinii care se căsătoresc trebuie să prevadă toate neajunsurile și lipsurile care pot să apară în cadrul relației lor: „În conviețuirea pe care și-o propun partenerii de căsătorie nu se poate presupune un sir neîntrerupt de bucurii. Suferința trebuie întrevăzută și acceptată. În fond, Taina Cununii se acordă creștinilor. Fiecare mire este cineva care s-a botezat în moartea lui Hristos. Odată cu aceasta, creștinul a scris la crucea vieții lui pe care o va simți la timpul convenit. În comuniunea iubirii dintre soți – uniți în numele lui Hristos – El însuși este prezent, așa cum a promis-o înainte de a pleca la Tatăl (Matei 18, 20), iar sfântirea căsătoriei, sacralitatea ei, reprezintă așezarea cuplului uman sub semnul crucii lui Hristos, care este și semnul biruinței lor.

Numai în Hristos, cuplul poate reactualiza nu viețuirea pregătită a adamitilor, ci dependentă directă și personală de Dumnezeu. Căsătoria nu asigură un mecanism care funcționează proliferând în condițiile date, ca sub legea Vechiului Testament, ci sporirea vieții de har începute cu binecuvântarea Bisericii, și asigurarea în viața de obște a unui liant puternic, contribuind la propagarea vieții de har înăuntrul celei sociale, a comunității hristice”¹⁶.

¹⁵ *Ibid.*, p. 121.

¹⁶ Anca Manolache, *Considerații despre Taina Cununii în cadrul misterologiei ortodoxe*, în „Mitropolia Banatului”, anul XXXI (1981), nr. 4-6, p. 320.

4. 2. Aspectele constitutive ale Tainei Cununii

Această legătură a Tainei Cununii se realizează în Biserică prin anumite mijloace concrete, menite să intermedieze venirea Duhului Sfânt peste cei doi miri. Asadar, pe lângă condițiile juridice cerute pentru validitatea căsătoriei, există și anumite condiții de formă, de ritual, care au rolul de a conduce la validitatea Tainei. În cele ce urmează, vom analiza fiecare aceste aspecte constitutive ale Tainei Cununii.

a. Săvârsitorul

Potrivit rânduiei dogmatice și liturgice a Bisericii Ortodoxe, cel îndreptătit a săvârși Tainele Bisericii este episcopul și preotul. Asadar, nici Taina Cununii nu poate fi săvârșită de altcineva în afara episcopului sau preotului. Doar prin mijlocirea episcopului sau a preotului „vine în viața celor ce se căsătoresc și în mijlocul lor în mod inevitabil Însuși Hristos, care pecetluiește legătura naturală pe care ei o realizează prin consimțirea între ei și care îi menține pe acestia uniți cu El și pentru că prin preot căsătoria celor doi se înserează ca celulă vie a Bisericii, umplută de harul lui Hristos din ea”¹⁷.

În teologia romano-catolică, căsătoria se consideră încheiată doar prin simplul consimțământ al sotilor, preotul nefiind decât un simplu martor, fapt care reduce căsătoria doar la o legătură naturală între două persoane.

b. Primitorii

Potrivit rânduiei statornice în Biserică încă din timpurile apostolice, primitorii Tainei Cununii sunt doi credincioși ai Bisericii de sex diferit, din care nici unul nu a fost căsătorit bisericesc mai mult de trei ori și care nu au între ei o rudenie mai apropiată de gradul întâi.

Căsătoriile mixte între ortodocși și eterodocși sunt admise numai cu condiția ca pruncii să fie crescuți în credința ortodoxă, iar Taina să se săvârșească potrivit ritualului ortodox. De asemenea, căsătoria nu este admisă după hirotonie diaconilor și preoților, iar la treapta arhieriei nu este admis cel ce a fost căsătorit vreodată, afară de cazul când i-a murit soția, sau s-a retras în monahism.

4. 3. Reglementarea canonică a căsătoriei

Sfânta Taină a Cununii este lucrarea sfântă prin care se desăvârșește prin har înțelegerea dintre două persoane, prin care acestia încheie căsătoria. Ca binecuvântare religioasă a căsătoriei, cununia se mai numește în sens cu totul

¹⁷ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 130.

Familia în planul existenței divino-umane...

general și căsătorie religioasă, deși căsătoria, chiar binecuvântată de Biserică sau căsătoria religioasă, nu se reduce numai la Sfânta Taină a Cununii, ci este alcătuită și dintr-o parte nereligioasă sau profană, care constă în înțelegerea firească ce se stabilește prin consensul persoanelor care încheie căsătoria.

Asadar, din punct de vedere canonic, Taina Cununii are o condiție de principiu; consensul sotiilor. „Fără acest consens, binecuvântarea religioasă, prin administrarea Sfintei Taine a Cununii, nu poate să fie dată sau, chiar dacă se dă, ea nu mai produce efectul haric specific al acestei lucrări dumnezeiești”¹⁸.

Consensul este, asadar, o premisă fundamentală a Tainei Cununii. Acest fapt a fost reglementat încă din dreptul roman, care acorda o importanță deosebită consensului pentru validitatea civilă a căsătoriei: „Din pricina importanței pe care o are la încheierea căsătoriei consensul celor două părți, în dreptul roman s-a și folosit formula: «consensus faus nuptias», adică consensul face căsătoria sau căsătoriile, cum s-ar zice mai exact, deoarece în limba latină cuvântul căsătorie nu are formă singulară, ci numai forma de plural, ca un act pe care nu-l poate săvârși nicidecum o persoană singulară, ci numai două și deci, un act care se poate săvârși numai la plural, nu și la singular”¹⁹.

Căsătoria a fost un act căruia i s-a acordat o importanță deosebită în cursul istoriei la toate popoarele. Astfel, toate legislațiile sau sistemele mai vechi sau mai noi ale dreptului au acordat o atenție deosebită căsătoriei, privind-o ca pe un act ce are o dublă însemnătate, și anume una naturală și alta religioasă sau supranaturală, ca mijloc prin care se asigură atât după legile naturale, cât și după cele divine, perpetuarea vieții neamului omenesc.

În fond, căsătoria nu reprezintă numai o modalitate de perpetuare a speciei umane, ci ea constituie și un act de împlinire a vieții omenesti, care nu este deplin, nici numai sub aspectul său femeiesc, nici numai sub aspectul său masculin, întrucât, prin întreaga alcătuire naturală și prin întregul rost natural, atât partea bărbătească, cât și partea femeiască nu sunt decât numai câte o parte din om, așa încât prin legătura care se stabilește între aceste două părți prin căsătorie, se relatează adevărată împlinire a vieții omenesti, împlinire care constituie, la rândul ei, singurul mijloc posibil de a transmite sau de a propaga viața umană.

O definiție pertinentă a fost dată căsătoriei în dreptul roman, definiție care

¹⁸ Prof. dr. Iorgu D. Ivan, *Biserica și institutia căsătoriei*, în „Studii teologice”, anul VIII (1940), nr. 2, p. 130.

¹⁹ Idem, *Căsătoria – Sfântă Taină a Bisericii și institutie juridică a statului*, în „Biserica Ortodoxă Română”, anul XCIX (1981), nr. 7-8, p. 827.

are aplicabilitate și în dreptul canonic: „Nuptiae sunt conjunctio maris et feminae consortium omnis vitae, devini ac humanijuris communicatio» (Căsătoria este legătura bărbatului și a femeii prin însoțire pentru întreaga viață și pentru a se împărtăși reciproc de drepturile dumnezeiești și omenești). Din această definiție care aparține jurisconsultului roman Hesenius Modestinus din veacul al III-lea după Hristos și pe care Biserica și-a însușit-o la vremea sa în întregime, se vede că actul căsătoriei se întemeiază pe o legătură firească, stabilită – prin înțelegere – între un bărbat și o femeie, în scopul însoțirii lor pentru întreaga viață și pentru a se face părtași unul cu altul de acele drepturi care au fost stabilite deopotrivă prin voința omenească și prin voința divină²⁰.

În legătură cu căsătoria, înțelegem ca legătură monogamă care corespunde în chipul cel mai complet naturii umane și rostului vieții omenești, Biserica a stabilit o seamă de rânduieli, dintre care pe unele le-a preluat din dreptul roman, iar pe altele și le-a făurit ea însăși. Astfel, există în dreptul canonic ortodox o serie de reglementări și condiții pentru primirea Tainei Cununii, pe care le vom analiza în cele ce urmează.

4.3.1. Condițiile pentru primirea Tainei Cununii

Încheierea căsătoriei între creștinii ortodocși se desăvârșește prin administrarea Sfintei Taine a Cununii. Potrivit atât rânduielilor religioase, cât și celor juridice ale Bisericii, săvârșitorii Sfintei Taine a Cununii pot fi numai episcopul și preotul, se înțelege, aceasta fiind hirotonia validă sau preotia lucrătoare, adică nefiind puși sub o pedeapsă, care să-i oprească de la săvârșirea Sfintelor Taine.

Însă, pentru a putea primi Taina Cununii, candidații la căsătorie trebuie să îndeplinească anumite condiții canonice. Aceste condiții pot fi împărțite în patru categorii și anume: religioase, morale și sociale. Pentru a putea primi Taina Cununii, candidații la căsătorie trebuie să îndeplinească anumite condiții canonice, condiții ce pot fi împărțite în patru categorii și anume: religioase, morale, fizice și sociale.

1. Condiții religioase²¹ sunt:

- credința ortodoxă sau dreapta credință;
- botezul valid;
- calitatea de a fi membru al Bisericii cu toate drepturile, adică persoana în

²⁰ Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 68.

²¹ *Ibid.*, p. 69.

Familia în planul existenței divino-umane...

cauză să nu fie excomunicată, dată anatemei sau supuse vreunei alte pedepse care ar opri-o de la primirea Sfintei Taine a Cununii, cum ar fi de pildă Sfânta Împărtășanie;

– nici una din cele două persoane să nu fie logodită bisericește cu altă persoană; de asemenea să nu fie căsătorită bisericește sau civil, iar dacă a fost vreuna din ele căsătorită să fi obținut divorțul bisericesc în cazul că a fost și cununată sau divorțul civil în cazul a fusese căsătorită numai civil;

– nici una să nu fi fost căsătorită de trei ori;

– persoanele să nu se afle în legătură de înrudire spirituală sau religioasă în astfel de grade în care este oprită căsătoria după legile bisericești;

– nici una din ele să nu fie de altă religie sau confesiune, nici eretică sau schismatică;

– partea bărbătească să nu fie hirotonită în vreo treaptă a preotiei și nici hirotesită în treapta de ipodiaton.

2. *Condițiile morale*²² sunt:

– să fie conștiinți, adică în deplinătatea facultăților mintale și responsabili, cu alte cuvinte să aibă conștiință de sine;

– să dețină facultatea de a consimți în mod liber sau de a pronunța în mod liber consensul pentru încheierea căsătoriei, acesta nefiind prejudiciat de nimic;

– să fie morali, adică să nu fi săvârșit acte grave care i-ar descalifica din punct de vedere moral, arătându-i inapți sau nedemni sub acest raport pentru încheierea căsătoriei;

– persoanele cu care se căsătoresc candidații la preotie să fie fecioare și în genere să fie de condiție morală ireproșabilă, adică să nu fie văduve, divortate etc.

– persoanele să nu fie în legătură de înrudire morală, în care Biserica nu permite căsătoria, adică să nu fie rudă prin adopțiune sau înfiere, ori prin tutelă, în care caz ar fi oprită căsătoria între ele;

3. *Condițiile fizice*²³ sunt:

– să nu fie de același sex, ci una să fie parte bărbătească și una parte femeiască;

– să dispună de sănătatea fizică corespunzătoare, adică să nu sufere de boli care ar primejdi sănătatea celuilalt sau care ar primejdi sănătatea urmașilor;

– să aibă integritatea fizică pe care o reclamă conviețuirea conjugală;

– să aibă vârsta stabilită ca majorat matrimonial, adică vârsta pe care o stabilesc legile de stat și cele bisericești pentru ca cineva să poată încheia o

²² *Ibid.*, p. 70.

²³ *Ibid.*, p. 71.

căsătorie;

– persoanele să aibă capacitatea fizică, adică potenta pentru îndeplinirea datoriilor conjugale, adică să nu fie lipsiti de această capacitate din pricina vreunei infirmități;

– să fie prezente în mod fizic la încheierea căsătoriei, ca și la administrarea Sfintei Taine a Cununii;

– să nu existe între ele legătură de înrudire fizică, adică de sânge sau de cuscrie, în astfel de grade în care Biserica nu le permite căsătoria;

4. *Condițiile sociale*²⁴ sunt:

– să fie cetățeni ai statului în care vor să încheie căsătoria și să aibă liberul exercitiu al drepturilor civile, nefiind opriti de vreo interdicție;

– să aibă deplină libertate socială de a se căsători, neaflându-se în detenție sau în situații în care nu pot să ia singuri hotărârea de a se căsători și nici nu o pot duce la îndeplinire decât cu aprobarea altora de care depind;

– să aibă aprobarea autorității superioare sau a organelor competente când este necesară o astfel de aprobare pentru persoane aflate în situații deosebite, fie sub raportul libertății sociale, fie sub acela al profesiei (binecuvântarea arhierescă pentru candidatul la hirotonie);

– să încheie în prealabil căsătoria civilă și să prezinte dovada acestora;

– să aibă dispensele trebuitoare în cazurile necesare și posibile.

În principiu, acestea sunt condițiile pe care trebuie să le îndeplinească orice credincios creștin ortodox pentru a se putea învrednici de primirea validă a Sfintei Taine a Cununii.

Căsătoria astfel încheiată produce o serie de efecte juridice²⁵, dintre care cele mai importante sunt:

– cei căsătoriti sunt considerați ca formând cea mai mică unitate religioasă, adică familia creștină, sau sanctuarul familial creștin, care, împreună cu altele, intră în alcătuirea unei comunități locale creștine sau a unei unități bisericesti locale individualitatea sa, ele sunt socotite ca formând un trup și contează ca atare în toate regulile privitoare la rudenie și la calcularea gradelor de înrudire;

– între soți se creează îndatoriri și drepturi reciproce și egale sub raport religios. De asemenea, soții au aceleași drepturi și îndatoriri față de copii.

– legătura creată prin Taina Sfintei Cununii îi obligă să vietuiască împreună până la sfârșitul vieții. Încetarea căsătoriei este admisă numai pentru cauza naturală

²⁴ *Ibid.*, p. 72.

²⁵ Prof. dr. Iorgu D. Ivan, *Biserica și institutia căsătoriei*, ed. cit., p. 142.

Familia în planul existenței divino-umane...

a morții și din cauze asimilate cu moartea.

După cum am exprimat și în rândurile de mai sus aceste condiții trebuie să fie și de o condiție specială: consimțământul. „Liberul consimțământ și egalitatea deplină dintre bărbat și femeie la încheierea căsătoriei constituie și garanția că ambii soți și-au asumat de bună voie și îndatoririle legate de actul căsătoriei. Consimțirea liberă presupune însă afecțiunea reciprocă dintre viitorii soți, afecțiune care va trebui cultivată și manifestată permanent, pentru că ea se va restrânge cu consecințe dintre cele mai binefăcătoare asupra creșterii și educației copiilor”²⁶.

Numai prin îndeplinirea cumulativă a condițiilor enunțate mai sus Taina Cununiei poate fi săvârșită ca devenind astfel validă să înceapă raporturi juridice, canonice între cei doi soți, care se vor bucura de acum înainte de toate drepturile și obligațiile pe care Biserica le prevede pentru persoanele căsătorite.

5. Familia în institutia juridică a statului

În limbajul juridic al Dreptului familiei, noțiunea de „căsătorie” este folosită în două sensuri. În primul rând, „căsătoria înseamnă actul juridic pe care-l încheie cei ce vor să se căsătorească. Pentru încheierea căsătoriei este necesar acordul de voință al viitorilor soți, dar, o dată încheiată, ea devine independentă de acest acord de voință pentru a fi cărmuită în întregime de normele legale”²⁷.

În cea de-a doua accepțiune a termenului, „căsătoria înseamnă situația juridică, în principiu permanentă, a celor căsătoriți. Această situație juridică este determinată de reglementarea legală privind căsătoria, care devine aplicabilă prin încheierea actului juridic al căsătoriei și există pe tot timpul cât durează raportul de căsătorie”²⁸.

După încheierea căsătoriei, soții au un statut legal de persoane căsătorite, în tot timpul cât durează aceasta. De fapt, starea de persoane căsătorite este efectul pe care îl generează încheierea căsătoriei ca act juridic. De asemenea, putem spune că noțiunea de căsătorie mai este folosită în știința juridică ca desemnând „ansamblul normelor juridice vizând modul de încheiere a actului juridic al căsătoriei, precum și starea legală de căsătorie, fiind asadar, o instituție juridică a

²⁶ Idem, *Familia – celulă și garanție a trăinicieii și progresului societății*, rev. cit., p. 612.

²⁷ Ion P. Filipescu, *Tratat de dreptul familiei*, Editura Academiei Române, București, 1989, p. 36.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ T. Bodoască, *Contribuții la definiția juridică a familiei și stabilirea conținutului acestora*, în „Dreptul”, 2004, nr. 12, p. 125.

dreptului familiei”²⁹.

Din cele expuse mai sus se poate desprinde caracterul juridic al căsătoriei, precum și elementele care intră în definirea acestui termen. Astfel, definiția căsătoriei este următoarea: „Căsătoria este unirea liber consimțită dintre bărbat și femeie, încheiată în concordanță cu dispozițiile legale, cu scopul întemeierii unei familii și reglementată de normele imperative ale legii”³⁰.

În literatura juridică de specialitate s-au delimitat o serie de principii care se află la baza reglementării juridice a căsătoriei în Dreptul familiei. În esență aceste principii se regăsesc și în reglementările Dreptului bisericesc referitoare la familie. Aceste principii care stau la baza dreptului familiei sunt următoarele: 1. Principiul monogamiei, 2. Principiul căsătoriei liber consimțite între soți, 3. Principiul ocrotirii căsătoriei și familiei, mamei și copilului, 4. Principiul egalității în drepturi și obligații a sotilor.

6. Destrămarea familiei și căsătoriile mixte

Totusi prin secularizarea societății au apărut crize și în cadrul familiei creștine, cele mai multe având ca punct final divorțurile. Astăzi, familia naturală și tradițională suferă o mutație spre un viitor incert și mai ales confuz cu privire la buna comuniune din cadrul acestei institutii, iar odată și cu integrarea țării noastre în structurile Uniunii Europene crizele familiei europene devin și crizele familiei tradiționale românești. Putem spune că, într-o societate unită în care valorile creștine sunt uitate și nedeclarate în Legea cea mai importantă, familia creștină va avea parte poate de același efect cel al uitării și nebăgării în seamă, fiind mai expusă crizelor dese și în cele din urmă divorțurilor.

Printre factorii principali care „lovesc” în familie și favorizează crizele din cadrul acesteia sunt cei de ordin social, economic, medical și poate chiar religios. Toate aceste influențe negative determină apariția abandonurilor școlare, agravarea situației familiei și mai ales cazuri de crimă în familie sau sinucideri din cauza depresiilor, neînțelegerilor și certurilor.

Prin factorii diferiți care afectează viitorul familiei putem spune că există riscul ca această criză să treacă de la pragul familiei la pragul statului. Un stat european plin cu probleme de acest gen va fi tratat poate cu indiferență, fiind îndepărtat într-un colt întunecos unde nimeni nu-l va zări.

Totusi, fiind cea mai stabilă instituție din istorie – familia creștină – nu poate fi zdruncinată din temelii, aceasta fiind o binecuvântare a lui Dumnezeu, un dar al

³⁰ Alexandru Bacaci, Viorica-Claudia Dumitrache, Codruta Hageanu, *Dreptul familiei*, editia a IV-a, Editura All Beck, Bucuresti, 2005, p. 2015.

Familia în planul existenței divino-umane...

Său prin porunca procreării neamului omenesc (Facere 1, 28).

În plus, binecuvântarea familiei de către Domnul nostru Iisus Hristos la nunta de la Cana, când a transformat apa în vin, la solicitarea Maicii Domnului – icoana Bisericii rugătoare – de a ajuta o familie nouă în nevoie, constituie pentru noi o puternică bază a speranței creștine. Hristos care a schimbat apa în vin poate schimba criza într-o speranță nouă, poate aduce bucurie acolo unde amenință lipsurile și tristetea. Noi însă trebuie să-L rugăm, să-I spunem Lui ce lipsește cu adevărat familiei astăzi și să spunem familiei creștine în criză că de fapt criza ei cea mai profundă este insuficiența ei deschidere spre ajutorul lui Hristos și al Maicii Domnului în organizarea însăși a vieții conjugale. Cu alte cuvinte, este vorba despre insuficiența cultivare a sfințeniei sau sacralității familiei. Minunea din Cana Galileii ne descoperă fericirea ca dar al lui Dumnezeu care produce comuniune și bucurie în societate, nu ca drept ce trebuie cucerit în spirit individualist-egoist.

Astăzi, Biserica duce un efort intens de a apăra familia creștină, familia tradițională și valorile ei, prin predicile și catehezele sale, față de crearea unor familii noi, a unor familii „moderne”, în care valoarea relației bărbat-femeie este considerată ca fiind ceva învechit, aparținând trecutului de mult uitat de societatea secolului inventiilor și erei calculatoarelor. În acest sens în Apusul creștin și mai ales în Biserica Catolică se duce un intens efort de reflecție teologică prin organizarea unor serii de conferințe și adunări cu tema familiei și a protecției sale față de furul zilelor noastre. Remarcabile sunt și eforturile din țara noastră ca: întâlnirile Bisericilor din România organizate cu sprijinul organizației World Vision la București în octombrie 1998 și iunie 2000 și la Iași, în noiembrie 2000. Nu trebuie uitate nici eforturile naționale și internaționale făcute în România în favoarea copiilor și a familiei din 1990 încoace.

De asemenea, putem afirma că și Congresul Internațional Ecumenic dedicat familiei, organizat la București de către Biserica Ortodoxă Română și Biserica Romano-Catolică din România cu sprijinul Consiliului Pontifical pentru Familie, întărește și ajută și mai mult la convingerea că o cooperare ecumenică intensă în acest domeniu poate fi benefică și devine sursă de speranță. Este nevoie aici de mai multe programe și proiecte de cooperare ecumenică pe termen lung.

Totodată, alte probleme în care se caută un răspuns este cel al adopțiilor, în care poziția Bisericii noastre este una fermă, aceasta prin decizia Sfântului Sinod fiind de acord cu adopțiile naționale, o multime de preoți adoptând deja copii instituționalizați. Tot prin decizia Sfântului Sinod are loc o campanie de informare privind evitarea abandonurilor școlare, ajutarea familiilor defavorizate și prevenirea

institucionalizării copiilor abandonati si promovarea adoptiilor legale si nationale.

În ceea ce priveste o altă problemă a familiei de azi si anume cea a căsătoriilor mixte, putem spune că aceasta era o realitate cu care Biserica se confrunta încă din perioada apostolică, unii membrii ai comunităților crestine încheind căsătorii legale cu păgânii. Ca răspuns la această problemă, putem prezenta argumente atât scripturistice, cât si bazate pe canoanele Bisericii.

Un prim argument cu privire la interzicerea căsătoriilor mixte, este cel al Sfântului Apostol Pavel: „*Nu vă înjugati la jug străin cu cei necredinciosi, căci ce însotire are dreptatea cu fărădelegea? Sau ce împărțasire are lumina cu întunericul? Si ce învoire este între Hristos si Veliar sau ce parte are un credincios cu un necredincios?*” (II Corinteni 6, 14) – totusi, aici fiind vorba dintre unirea între un credincios si păgân – dar păstrând proportiile putem afirma acelasi lucru despre căsătoriile mixte.

Referitor la cel de-al doilea aspect, Sfântul Apostol Pavel arată că, în cazul căsătoriilor mixte, care se creează prin convertirea unuia dintre sotii necrestini la religia creștină, acestea sunt admise.

Alte argumente ar fi cele ale canoanelor Bisericilor Ortodoxe si, în special, ale Bisericii Ortodoxe Române, cu privire la interdicțiile căsătoriilor mixte: „Să nu se îngăduie ca bărbatul ortodox să se lege (prin căsătorie), cu femeia eretică, nici femeia ortodoxă să se unească (prin căsătorie) cu un bărbat eretic, ci de s-ar vâdi că s-a făcut un lucru ca acesta de către vreunul dintre sotii, căsătoria (însotirea nelegitimă) sa se dezlege; căci nu se cade a amesteca cele ce n-au amestecare, nici ca oaia să se împerecheze cu lupul si nici părțasi lui Hristos cu soarta (ceata) păcătoșilor, iar dacă cineva ar călca cele orânduite de noi, să se afurisească. Iar dacă oarecare, găsindu-se încă în necredință si nefiind încă numărati în turma ortodocsilor s-au legat întreolaltă, prin căsătorie legiuită si apoi unul dintre ei, alergând bine, a alergat la lumina adevărului, iar celălalt a fost tinut de legătura sărăciei, nealergând (nedorind) să vadă razele dumnezeiesti, dacă sotia cea necredincioasă socoteste că este bine (consimte) să vietuiască cu sotul credincios sau credincioasă, să fie despărțiti, după dumnezeiescul apostol: Căci bărbatul necredincios se sfînteste prin femeie si femeia necredincioasă se sfînteste prin bărbat (I Corinteni 7, 14)³¹.

Prezentând pe scurt unele din argumentele cu privire la pozitia Bisericii Ortodoxe față de căsătoriile mixte putem afirma că aceasta este una fermă de respingere a oficerii căsătoriilor mixte fără rânduiala trecerii la Ortodoxie, legislatie

³¹ Canonul 72 al Sinodului Trulan, de la Constantinopol din 692.

ce trebuie respectată de fiecare preot în parte, totuși legislație ce se lovește de concretul de zi cu zi al societății actuale determinate de factorii menționați mai sus.

7. Aspecte ale pastoratului creștin legate de păstrarea și perpetuarea institutiei familiei

7.1. Rolul familiei în educație

În procesul educației părintii, în calitate de primii îndrumători ai copiilor, trebuie să dea dovadă de mult tact: „*voi părinților nu întărați la mânie pe copiii voștri*” (Efeseni 6, 4). Pentru ca o familie să fie bine plăcută lui Dumnezeu, atât părintii cât și copiii, trebuie să întretină o atmosferă de pace și bună înțelegere mulțumind pentru toate lui Dumnezeu „*în psalmi, în laude și cântări duhovnicești*” (Coloseni 3, 14).

Responsabilitatea sotilor pentru educația copiilor este una foarte mare ei fiind educatorii celor 7 ani de acasă prin care pot oferi copiilor o bază necesară pregătirii lor pentru lume și pentru educația viitoare ce se poate realiza în instituțiile de învățământ. Implicatia părinților în educația pruncilor trebuie să fie aplicată nu cu forța ci cu binele, cu grijă și cu pricepere creându-i celui educat o atmosferă în care acesta să se simtă bine.

Pornind pe calea școlii și a învățaturii copilul trebuie să fie capabil să stie rugăciunile copiilor sau măcar Tatăl nostru, precum și să aibă abilitatea deprinderilor specifice vârstei la care începe educația școlară.

După cum am mai precizat, un alt rol important în familia creștină îl are și preotul ca îndrumător spiritual pe calea desăvârșirii. Referitor la educația copilului, preotul trebuie să se implice în aceasta prin activitățile extra-curriculare ce le poate tine cu copiii și tinerii parohiei sale. Prin implicarea copiilor și tinerilor în activitățile Bisericii va ajuta la stabilirea unei baze ale educației religioase a acestora. Participarea la Liturghie, spovedirea și împărtășirea v-or ajuta copiii și tinerii parohiei respective să mențină o legătură vie cu Biserica și mai ales să-și dezvolte educația religioasă. Totuși prin predicile și catehezele sale preotul trebuie să îndemne tinerii parohiei spre educația școlară, evitând astfel în special la țară evitarea abandonurilor școlare.

Între Biserică și școală trebuie să fie o evidentă legătură de egalitate. Precum Biserica asigură intrarea în comunitatea creștină prin Taina Sfântului Botez, așa școala asigură intrarea în societate prin educația primară, gimnazială, liceală și continuând cu cea universitară, postuniversitară etc. Biserica trebuie să îndemne

spre școală precum și școala trebuie să îndemne spre Biserică.

De la Taina Botezului copilul trebuie să parcurgă drumul educației religioase și atotcuprinzătoare oferită de părinți și preot, mai apoi cel oferit de educatori, învățători și profesori, totul în spiritul comuniunii și necesității educării pentru a fi de folos societății.

Prin aceste trepte ale educării se pun bazele dezvoltării unor sentimente, abilități și deprinderi necesare copilului, tânărului și mai apoi adultului pentru a putea ieși în societate, a înființa o familie și continua ciclul vieții omenești.

Un alt aspect în cadrul familiei este cel al persoanelor în vârstă, a respectului care trebuie acordat lor și a responsabilității pe care trebuie să ne-o luăm în îngrijirea și comuniunea cu aceștia.

Există unele culturi care manifestă un respect deosebit și o mare iubire față de bătrâni: fără a fi eliminați din familie sau suportați ca pe o greutate inutilă în familie, bătrânii rămân înglobați în viața familială, continuând să aibă o parte activă și responsabilă și respectând autonomia tinerei familii. Mai ales, prezența lor în familie este aceea de a fi martorul trecutului și acela care inspiră tinerilor înțelepciune pentru viitor. Alte culturi, dimpotrivă, mai ales în urma dezordinilor provocate de dezvoltarea industrială și urbanistică, au dus și îi duc încă pe bătrâni la forme inacceptabile de excludere, care sunt, în același timp, izvor de mari suferințe pentru bătrâni și sărăcire spirituală pentru atâtea familii.

În realitate, viața bătrânilor ne ajută să facem lumină pe scara valorilor umane, să vedem continuitatea generațiilor și demonstrează interdependentă poporului lui Dumnezeu. Pe lângă acestea, bătrânii au carisma de a depăși barierele dintre generații, înainte ca acestea să vină la lumină. Câți copii au găsit înțelegere și iubire în ochii, în vorbe și în dezmierdările bătrânilor!

Din nou un rol important în ajutarea bătrânilor îl are Biserica prin programele sale calitative de înțajutorare pentru cei nevoiași și pentru cei bătrâni.

La fel ca și în cazul educației tinerilor trebuie să existe o legătură puternică între Biserică, medic și unele instituții de caritate. Omul bătrân apelează la ajutorul medicului pentru o boală anume și în cele mai multe cazuri acolo este îndemnat și la un anumit regim alimentar sau post ce poate și trebuie însoțit de rugăciune, respectiv deprinderi religioase ce aparțin de Biserică.

7.2. Pastoratia familiilor defavorizate

Viața este un dar de la Dumnezeu făcut omului încă de la creație. Dar dumnezeiesc, viața, după învățătura Bisericii noastre, este valoarea supremă a omului pe pământ, fiindcă ea este suportul tuturor celorlalte valori, care o exprimă

Familia în planul existenței divino-umane...

și o impun în fruntea tuturor acestora, pentru că omul a fost făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Indiferent de natura problemelor apărute în cadrul unei familii, dreptul la viață trebuie asigurat nimeni neavând autoritatea asupra acestuia.

O problemă socială apărută mai accentuat în societatea ultimelor decenii, favorizată de condițiile economice (în mod predominant) și de cele sociale, politice, etc, este cea a familiilor nevoiase sau defavorizate, dar această problemă nu este totuși nouă. Grijă față de cei nevoiași a fost prezentă încă din epoca precreștină, istoria adevăratei filantropii luând ființă odată cu apariția creștinismului.

Filantropia era și este o problemă de inimă și se leagă de familie, care are caracter patriarhal. Iubirea de străini era o îndatorire importantă, precum era și grija pentru cei săraci, pentru văduve și pentru orfani. Deuteronomul poruncește: *„Căci nu va lipsi sărac din pământul tău; de aceea îți și poruncesc eu: Deschide mâna ta fratelui tău, săracului tău și celui lipsit din pământul tău”* (Deuteronom 15, 11). De altfel tot caracteristică filantropiei era dispoziția despre zecimală (cf. Deuteronom 12, 64).

De o foarte mare valoare în Vechiul Testament este cuprinsul social al predicii profetilor: *„Rupeti lanturile nedreptății, dezlegați legăturile jugului, dati drumul celor asupriți și sfârâmați jugul lor. Împarte pâinea ta cu cel flămând, adăposteste în casă pe cel sărman, pe cel gol îmbracă-l și nu te ascunde de cel de un neam cu tine”* (Isaia 58, 6-7). De asemenea, Înțelepciunea lui Isus fiul lui Sirah poruncește: *„Fiule, să nu lasi pe cel sărac lipsit de hrană și ochii celor nevoiași nu-i face să aștepte. Sufletul flămând să nu-l întristezi și să nu urgisesti pe om când are lipsă. Inima necăjită nu o tulbura și nu întârzia a da celui lipsit. Rugăciunea celui necăjit nu o lepăda și nu-ti întoarce fata ta de la cel sărac. De la cel în lipsă nu-ti întoarce ochiul și nu da loc omului să te blesteme. Că rugăciunea celui ce te blestemă pe tine, întru amărăciunea sufletului său, o va auzi Cel care l-a făcut pe el. Fă-te iubit adunării și celui mai mare smereste capul tău. Pleacă săracului urechea ta și cu blândețe răspunde-i cele de pace. Scoate pe cel năpăstuit din mâna celui ce-l năpăstuieste și să nu fi slab de înger când judeci. Fii celor orfani ca un tată și ca un bărbat pentru mama lor”* (Înțelepciunea lui Isus, fiu lui Sirah 4, 1-10).

În timpul Domnului nostru Iisus Hristos esenienii detineau hanuri proprii pentru găzduirea străinilor. Fariseii făceau milostenie „ca să fie slăviți de oameni” (Matei 6, 2).

Filantropia a cunoscut acte de binefacere nu doar la iudeii creștini din vremea Mântuitorului ci și la celelalte popoare: la păgâni manifestarea dragostei prin unele

acte pozitive potrivit legii morale naturale; la vechii egipteni acte de binefacere redactate pe piatra funerară, egiptenii fiind cunoscuti pentru că nu suportau cersetorii și nemuncitorii; la indieni erau prezente doar anumite acte de binefacere; la vechii chinezi era o anumită învățătură privind iubirea față de aproape care ajunsese chiar până la dusmani.

În ziua de astăzi activitatea filantropică se învârtă în jurul centrelor parohiale, a protopopiatelor și al eparhiilor Bisericii, precum și în unele organizații non-guvernamentale și non-profit. În cadrul ei misionar, Biserica duce o campanie de informare printre familiile nevoiase privind colaborarea cu biroul de asistență socială, precum și inițierea anumitor proiecte sociale cum a fost și cel al campaniei Patriarhiei Române în colaborare cu televiziunea română privind sinistratiile inundațiilor dezastruoase din 2005. În întreaga Patriarhie ajutorarea celor săraci s-a materializat prin crearea de centre și instituții sociale, cantine precum și colaborări cu anumite spitale și clinici pentru cei bolnavi.

Tot în vederea ajutorării familiilor nevoiase, în activitatea Bisericii există și acele consilieri spirituale, unde familiile ce au probleme atât financiare, cât și de altă natură își găsesc liniștea.

7.3. Familia preotului, pildă pentru familiile crestine din parohie

Preotia este taina prin care cei anume pregătiți primesc, prin punerea mâinilor și prin rugăciunea arhierelui, puterea de a propovădui cuvântul lui Dumnezeu, de a sfinti prin Sfintele Taine, și de a conduce pe credincioși la mântuire. Preotia deci se exprimă prin cele trei puteri sau misiuni: învățătoarească, sfintitoare și conducătoare sau jurisdicțională. Acesta este cadrul întregii activități în care preotul își desfășoară misiunea sa în parohie.

Puterea învățătoarească a fost dată de Mântuitorul odată cu cea sfintitoare, prin cuvintele: „*Mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh*” (Matei 28, 19). Puterea sfintitoare a fost dată, în chip deosebit, la Cina cea de taină, prin cuvintele: „*Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea*” (Luca 22, 14). Despre puterea sfintitoare, Sfântul Apostol Pavel zice: „*Asa să ne socotească pe noi, ca pe niste slugi ale lui Hristos și iconomi ai tainelor lui Dumnezeu*” (I Corinteni 4, 1). Puterea conducătoare a fost dată prin cuvintele: „*Cei ce vă ascultă pe voi, pe Mine mă ascultă și cei ce se leapădă de voi, de Mine se leapădă*” (Luca 19, 16).

Prin cele trei misiuni, slujitorii Bisericii îi aduc pe credincioși nu doar la poarta „tainelor lui Dumnezeu”, ci îi pune direct în legătură cu harul lui Dumnezeu, prin lucrarea Sfântului Duh. Calitatea de conducător spiritual al credincioșilor îl situează

Familia în planul existenței divino-umane...

pe preot în viața social-obstească în fruntea vieții morale, ca un trăitor real și exponent real al moralității, ca unul care ar trebui și trebuie să fie vârful piramidei morale. Motivele care-l angajează pe preot în viața morală a societății sunt multiple. În primul rând, marea răspundere care i-a fost încredințată prin hirotonie. Acest lucru se evaluează atât de elocvent prin jurământul depus în fața Sfântului Altar. „Se cade ca preotul să fie fără de prihană, bărbat al unei femei, treaz, întreg la minte, cuviincios... nebetiv...” etc. Lumea și în special credincioșii îi tin pe preot sub o permanentă și atentă privire.

Preotul este „omul lui Dumnezeu” și a fost mereu în centrul atenției credincioșilor, cercetat în bucuriile și suferințele sale, așa cum Sfânta Scriptură ne dă mărturie despre profetul și preotul Samuil, despre care se spune: „*Iată în cetatea aceasta este un om al lui Dumnezeu, om cinstit de toți și tot ce spune el se plineste. Să mergem și noi acolo poate ne va arăta calea pe care să apucăm*” (I Regi 9, 6).

Preotul are darul de la Dumnezeu și chemarea să arate calea care duce la Dumnezeu, calea vieții morale: fiind o personalitate bine conturată din punct de vedere moral preotul are darul de a fi ascultat, exemplul său personal, ca și întreaga sa activitate devin roditoare în bine în rândul credincioșilor. „*Iconom al tainelor lui Dumnezeu fiind și lucrător împreună cu Hristos*” (II Corinteni 6, 1), el va răspunde în fața lui Dumnezeu pentru orice suflet pierdut sau câștigat.

Preotul trebuie să se ridice la o înaltă trăire morală, așa cum spune Sfântul Apostol Pavel: „*Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine*” (Galateni 2, 20). Abaterea de la moralitate, de la credința străbună, poate prejudicia lucrarea de mântuire a credincioșilor. înrobirea în păcate devine dăunătoare vieții sufletești nu numai a preotului, ci și a credincioșilor, și în același timp, un lucru dăunător societății. Ceea ce-i spune sfântul Apostol Pavel lui Timotei este foarte important pentru fiecare preot: „*Căci iubirea de argint este rădăcina tuturor relelor și cei ce au poftit-o cu înfocare au rătăcit de la credință și s-au străpuns de multe dureri*”. „*Dar tu, omule al lui Dumnezeu, fugi de aceasta, și urmează dreptatea, evlavia, credința, dragostea, răbdarea...*” (I Timotei 6, 10-11).

Alături de preot, familia preotului trebuie să fie de asemenea un model de moralitate și conduită, o oază de liniște și armonie. Desi primul aflat în vizorul extrem de atent al credincioșilor, este preotul tot la fel și pe același prag putem spune că se află și familia sa. Degeaba preotul dă dovadă de mult tact pastoral și duhovnicesc atât în spațiul liturgic cât și în afara sa dacă familia sa nu îl sprijină, doamna preoteasă are alte interese iar copiii lor duc lipsă de moralitate. Această familie se aseamănă cu o cărută trasă în direcții opuse care până la urmă va ceda,

destrămând acea familie. Cum va putea preotul atunci în predicile sale să mai vorbească despre adevăruri morale, de credință și familie dacă familia sa nu este un model de viață creștină.

Cum preotul se află în topul piramidei moralității, așa și familia sa trebuie să îl însoțească. Implicarea familiei în viața parohiei ar trebui prin acțiuni filantropice privind ajutorarea semenilor și enoriașilor respectivelor parohii, iar familia să fie ca niște alte mâini ajutătoare preotului în lucrarea sa misionar-pastorală pe care o desfășoară în parohie.

Atât preotul cât și familia sa trebuie să aibă mereu în față deviza Sfântului Grigore de Nazianz: „Nu pot suferi să se smintească întru mine cineva, din cei care cercetează cu atenție faptele mele...” și atunci de bună seamă se vor odihni asupra lui darurile și binecuvântarea lui Dumnezeu, iar din partea credincioșilor se va bucura de prețuirea și respectul ce i se cuvine.

Cu privire la aspectul material al familiei preotului, atât acesta cât și familia sa nu trebuie să caute îmbogățirea și înnavutirea vrând să fie cei mai bogați din parohie. Pentru preot de primă nevoie este asigurarea bunăstării spirituale și sociale a parohiei sale, interesul material netrebuind să fie prioritate pentru el și familia sa.

De asemenea la aceeași concluzie trebuie să fie și soția preotului și copiii acestuia, înțelegând situația în care sunt și lăsând totul în grija lui Dumnezeu și neîncercând să-și adune comori pe pământ unde furul le poate fura și rugina le poate mânca ci să-și adune comori în cer acolo „unde furii nu le sapă și nu le fură” (Matei 6, 20).

Adrian Murg

Botezul în Sfânta Evanghelie după Matei. Repere exegetice și teologice

Abstract

This study attempts an interpretation of the command of baptizing all nations in the Name of the Father, the Son and the Holy Spirit, given by the Risen Lord to His disciples (Mt 28, 19), in light of Jesus' own Baptism event (Mt 3, 13-17). We reach the conclusions that Jesus' Baptism is a prototype of Christian Baptism and that the latter one contains an invocation of the Holy Trinity, and it gives the neophyte the possibility to fulfill in Christ the Father's will, by the power of the Holy Spirit.

Keywords

New Testament, Matthew, Baptism, righteousness.

I. Introducere

Cu excepția finalului Sfintei Evanghelii după Marcu (16, 16) - considerat de toți exegeții ca fiind neautentic și datând dintr-o perioadă ulterioară acestei scrieri¹ – Sfântul Matei este singurul evanghelist care atribuie instituirea Botezului creștin unei porunci explicite a Domnului Hristos (28, 19). Formula bapțială capătă relief cu atât mai mult cu cât ea este inserată în unica relatare din Sfânta Evanghelie după Matei a arătării Domnului Înviațat către Apostolii Săi, cu prilejul căreia Acesta le dă porunca de a răspândi Evanghelia la toate neamurile. După apariția unui remarcabil studiu al lui O. Michel² comentatorii și-au îndreptat mult atenția asupra

¹ Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, Asist. Drd. Daniel Mihoc, Drd. Ioan Mihoc, *Introducere în Studiul Noului Testament*, Volumul I, Teofania, Sibiu, 2001, p. 133-134.

² O. Michel, *Der Abschluss des Matthäusevangeliums*, în „Evangelische Theologie” 10 (1950-1951), p. 16-26.

modului în care, în acest final grandios, Sfântul Matei a sintetizat toate temele majore ale Evangheliei sale³: autoritatea universală a lui Hristos, initierea misiunii către toate neamurile, în contrast cu perioada de început când aceasta era limitată la oile cele pierdute ale casei lui Israel (10, 5; 15, 24), întărirea învățăturilor date ucenicilor înainte de Pasti, mai ales a noii legi crestine promulgate în Predica de pe Munte (5-7), făgăduinta de a fi cu ucenicii Săi până la sfârșitul veacului. După ce a început cu „cartea neamului lui Iisus Hristos”, prima Evanghelie se încheie prin certificarea domniei lui Hristos asupra lumii, până la vremea despărțirii fiilor Împărăției de lucrătorii fărâdelegii (13, 40-43)⁴.

Pericopa mateiană despre Botezul în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh a fost comentată foarte mult de Părintii Bisericii. *Biblia Patristica* ne furnizează referințele corespunzătoare, însă fără a distinge între cele care privesc porunca de evanghelizare a neamurilor (v. 19a) și cele referitoare la formula baptismală (v. 19b). Cele mai vechi lucrări în care se reflectă această a doua temă ar fi următoarele: *Învățătura celor 12 Apostoli*⁵ prescrie Botezul în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh. Aceeași formulă se regăsește într-o formă puțin mai dezvoltată la Sfântul Iustin (*Apologia I*, 61, 3) și exact la fel ca și în Evanghelia după Matei la Sfântul Irineu (*Adv. Haer.* III, 17, 1). În schimb, în lucrările *Înălțarea lui Isaia* (III, 18; XI, 22), *Epistola Apostolilor* (XXX) și *Dialogul cu iudeul Tryphon* (XXXIX; LIII) se vorbește numai despre trimiterea

³ Printre studiile cele mai importante în această privință se numără: G. Bornkamm, *Der Auferstandene und der Irdische*, în „Überlieferung und Auslegung Israel im Matthäusevangelium”, Neukirchen, 1960, p. 289-310; W. Trilling, *Das Wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, Munich, 1964, p. 21-51; J. Zumstein, *La Condition du croyant dans l'évangile de Matthieu*, Fribourg-Göttingen, „Orbis biblicus et orientalis” 16, 1977, p. 86-106; G. Friedrich, *Die formale Struktur von Mt 28, 18-20*, în „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 80 (1983), p. 136-183.

⁴ Urmându-l pe J. D. Kingsbury (*The Structure of Matthew's Gospel and His Concept of Salvation History*, în „Catholic Biblical Quarterly” 35 (1973), p. 451-474), considerăm că prologul primei Evanghelii se compune din două părți: Nasterea și copilăria lui Iisus (1-2) și Botezul și ispitirea lui Iisus (3, 1-4, 16). Această structură este importantă deoarece permite surprinderea legăturilor dintre finalul Evangheliei și prologul acesteia în întregul său.

⁵ „Cu privire la botez, așa să botezați: După ce ati spus mai întâi toate cele de mai sus, botezați în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, în apă proaspătă” (*Învățătura celor 12 Apostoli*, VII, 1, în „Scrierile Părinților apostolici”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1995, p. 30). În editia publicată în colecția „Sources chrétiennes” (nr. 248) W. Rordorf și A. Tuilier arată că învățătura despre cele două căi, a vieții și a morții, trebuie să precedă ritualul Botezului. Ne vom folosi de această explicație pentru a interpreta Mt 28, 19.

Botezul în Sfânta Evanghelie după Matei...

apostolilor în misiune la toate neamurile. Prin alinierea la acest ultim grup de scrieri se poate explica folosirea de către Eusebiu de Cezareea a unei variante scurte a Mt 28, 19, fapt ce i-a condus pe unii la ipoteza unei interpolări ulterioare a formulei baptismale trinitare în acest verset⁶. Însă, deoarece critica textuală afirmă fără rețineri autenticitatea variantei lungi⁷, nu e necesară rediscutarea acestei teorii.

Rămân însă de actualitate anumite întrebări legate de analiza literară și cea istorică: Cărui gen literar îi aparține finalul Evangheliei după Matei? Îi poate fi atribuită lui Iisus Cel istoric instituirea Botezului? Într-un studiu foarte bine documentat⁸, G. Friedrich examinează toate propunerile referitoare la forma fragmentului Mt 28, 18-20. Vom prelua câteva din considerațiile lui Friedrich, însă fără a aglomera textul cu prea multe referințe. Cercetarea istorică asupra originii Botezului se concentrează pe împrejurările în care ritul inițial a fost foarte devreme „încrestinat” în Biserica primară, devenind Botezul în numele lui Iisus. Ipoteza influenței venite din partea religiilor de mistere a pierdut mult teren odată ce studiul grupărilor botezătoare a demonstrat inserarea Crestinismul primelor zile în acest curent mai larg⁹. Se cere precizat și motivul pentru care Botezul în numele lui Iisus nu poate fi confundat cu botezul lui Ioan (Fapte 19, 1-7). Printre explicațiile oferite se numără și cea conform căreia Botezul lui Iisus – care ocupă un loc foarte important în tradiția sinoptică – a fost considerat ca prototip al Botezului creștin. Această teză a fost combătută de Simon Légasse pe baza unui studiu comparativ asupra unei tradiții primare despre Botezul lui Iisus, în paralel cu versiunea Sfântului Marcu¹⁰. În privința Sfântului Matei, teoria lui Légasse este destul de subredă, pentru faptul că nu ține seama de corespondențele intime care există între începutul și finalul primei Evanghelii. Multe studii se limitează fie

⁶ M. F. C. Conybeare, *The Eusebian Form of the Text Mt 28, 19*, în „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft” 2 (1901), p. 275-288. Teoria interpolării a fost combătută ulterior de J. Lebreton (*Les origines du dogme de la Trinité* I, Paris, 1910, p. 478-489).

⁷ Argumentația stilistică a lui H. B. Green (*The Command to Baptize and Other Matthaean Interpolations*, în „Studia Evangelica” IV, Berlin, 1968, p. 60-63) nu poate sta împotriva evidentelor clare oferite de întreaga tradiție textuală.

⁸ G. Friedrich, *Die formale Struktur von Mt 28, 18-20*, în „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 80 (1983), p. 136-183; cf. É. Cothenet, *La formule trinitaire baptismale de Mt 28, 19*, în „Trinité et Liturgie” (Conférences Saint-Serge. XXX^e Semaine d’études liturgiques, Paris, 1983), Rome, 1984, p. 53-71.

⁹ C. Perrot, *Jésus et l’histoire*, Paris, 1979, p. 95-136.

¹⁰ S. Légasse, *Le baptême de Jésus et le baptême chrétien*, în „Studii Biblici Franciscani. Liber Anuus” 27 (1977), p. 51-68.

la relatarea Botezului lui Iisus, fie la porunca Sa de a boteza în numele celor trei Persoane divine. O corelare a celor două texte, în lumina procedeelelor redactionale ale Sfântului Matei, va permite o mai bună înțelegere a modului în care Botezul creștin își are originea în voința lui Hristos de „a împlini toată dreptatea” prin acceptarea botezului lui Ioan. Gest smerit, de solidaritate cu păcătoșii, evenimentul Botezului lui Iisus este iluminat de mărturia Tatălui și pogorârea Duhului Sfânt. Acest episod ne oferă cheia înțelegerii modului în care Sfântul Matei concepe originea și natura Botezului creștin¹¹.

II. Botezul lui Iisus

În tradiția sinoptică există o legătură foarte strânsă între propovăduirea Sfântului Ioan Botezătorul, Botezul lui Iisus și ispitirea Sa în pustie. Aceste trei elemente constituiau partea de debut a predicii misionare apostolice și a instrucției catehumenilor în vederea Botezului (cf. Fapte 10, 37 și urm.). În aceste episoade Duhul Sfânt joacă un rol foarte important, spre deosebire de ansamblul general al tradiției sinoptice unde lucrarea Sa este oarecum estompată, întreaga atenție fiind concentrată asupra Persoanei lui Iisus. Aducerea în prim-plan a Duhului contribuie la crearea acestei legături puternice între cele trei scene.

În acest cadru sinoptic comun, fiecare Evanghelist a venit cu accentele și nuanțele sale proprii. Ne vom mărgini la evidențierea particularităților Sfântului Matei¹². Într-un mod curios acesta amplifică atât asemănările cât și distanța dintre Sfântul Ioan Botezătorul și Domnul Hristos. Pe de o parte, propovăduirea lui Ioan este identică cu cea a lui Iisus: „Pocăiți-vă căci s-a apropiat Împărăția Cerurilor” (3, 2 redactat după 4, 17). Pe de altă parte, cu toate că botezul lui Ioan este pus în legătură cu pocăința (3, 11), nu se spune că acesta ar viza și iertarea păcatelor. Formula *aphesis ton hamartion*, prezentă în Mc 1, 4 și Lc 3, 3, este omisă intenționat de Sfântul Matei, care o rezervă pentru cuvintele rostite asupra potirului euharistic: „Acesta este sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor” (Mt 26, 28)¹³. Înțelegem de aici că pentru Sfântul Matei iertarea păcatelor e posibilă doar prin jertfa răscumpărătoare a lui Hristos. Vom vedea mai încolo care este sensul dat de Matei episodului vindecării și iertării slăbănogului din Capernaum (9, 1-8).

¹¹ Reflectii valoroase asupra problemei ermineutice ne sunt date de W. Trilling, *Assemblées du Seigneur*, 2^e s., 28, Paris, 1969, p. 24-27.

¹² W. Trilling, *Die Täufertradition bei Matthäus*, în „Biblische Zeitschrift” 3 (1959), p. 271-289; W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Cambridge, 1968, p. 27-41.

¹³ Observăm că aceasta este singura utilizare de către Sfântul Matei a acestei formule tradiționale.

Botezul în Sfânta Evanghelie după Matei...

Precum în Evangheliile după Marcu și după Luca, și în cea după Matei întâlnim opoziția dintre botezul cu apă și botezul cu Duh Sfânt și cu foc: „Eu unul vă botez cu apă spre pocăință, dar Cel ce vine după mine este mai puternic decât mine; Lui nu sunt vrednic să-I duc încălțăminte; Acesta vă va boteza cu Duh Sfânt și cu foc” (3, 11). Comparând acest text cu pasajele paralele, observăm că Sfântul Matei accentuează superioritatea lui Iisus, faptul că El e Cel „mai puternic”¹⁴. Aici Ioan Botezătorul nu este vrednic nici măcar să ducă încălțăminte lui Iisus, nu doar să o dezlege, precum se spune în celelalte trei Evanghelii.

Un studiu comparativ asupra diferitelor redactări ale loghionului privitor la botezul cu apă și botezul cu Duh Sfânt și cu foc depășește limitele acestei lucrări. Urmându-l pe M.-A. Chevallier¹⁵, spunem doar că se pot distinge trei niveluri semantice: întâi, sensul dat de fiecare Evanghelist în parte, care este mai ușor accesibil; apoi, mergând înapoi în timp, sensul dat de Tradiția creștină primară, la care încercăm să ajungem prin confruntarea dintre Marcu și așa-numitul izvor Q; iar în al treilea rând, sensul dat de Sfântul Ioan Botezătorul însuși. În Evangheliile după Matei și după Luca (spre deosebire de Marcu) *pneuma* este pus în legătură cu focul. Se poate trage de aici concluzia că este vorba despre Suflarea divină care atâta focul Judecării (cf. Is 4, 4; 11, 4; IV Ezdra 13, 10)? Lipsa articolului dinaintea lui *pneuma* nu justifică nicidecum interpretarea acestei Suflări în sens impersonal, deoarece încadrarea substantivului *pneuma* de către prepoziția *en* și adjectivul *hagion* face ca articolul să nu mai fie necesar¹⁶. Pentru sinoptici este clar că ucenicii lui Hristos vor fi botezați cu Duhul Sfânt. Focul, deși legat de Duhul Sfânt prin conjunctia *kai*, reprezintă elementul opus, rezervat potrivnicilor. Venirea Celui Mai Puternic va însemna pentru unii mântuire, dar pentru alții pierzare. Sfântul Matei se gândește, desigur, la Biserica vremii sale atunci când consemnează avertismentele severe ale Botezătorului. Tema Judecării, după cum arată foarte bine D. Maguerat¹⁷, este o prezentă constantă în prima Evanghelie. Elementul deosebitor între Ioan Botezătorul și Iisus, în această privință, este faptul că cel dintâi aștepta Judecata eshatologică în viitorul imediat (de unde întrebarea: „Tu esti Cel ce vine?”, în Mt 11, 3), pe când Mântuitorul plasează vremea aruncării neghinei în foc (Mt 13, 40) într-un viitor mai îndepărtat.

¹⁴ J. Dupont, *Les Béatitudes*, III, Les Évangélistes, Paris, 1973, p. 226. Sunt importante comentariile lui Dupont asupra fragmentului Mt 3, 13-15 (p. 225-245).

¹⁵ Vezi M.-A. Chevallier, *Souffle de Dieu. Le Saint-Ésprit dans le Nouveau Testament*, Paris, 1978, p. 91-111.

¹⁶ F. Blass, A. Debrunner, E. W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament*, nr. 255, p. 257.

¹⁷ D. Marguerat, *Le Jugement dans l'évangile de Matthieu*, Genève, 1981.

Propovăduirea Botezului cu Duhul Sfânt de către Sfântul Ioan trimite la profetia lui Iezechiel, care asocia epocii mântuirii stropirea cu apă curată spre curățirea de toate întinăciunile și sălășluirea Duhului dumnezeiesc în inimile israelitilor (Iez 36, 25-27). Noutatea pe care o introduce Botezătorul constă în rolul pe care I-l atribuie Celui Mai Puternic, având în vedere că în cartea lui Iezechiel Dumnezeu este Cel Ce dă Duhul, în timp ce Mesia joacă un rol foarte sters. Botezul lui Iisus este plasat de către sinoptici în acest cadru al vestirii vremii mântuirii, semnalată de venirea Duhului Sfânt. Sfântul Matei este singurul care consemnează convorbirea dintre Iisus și Întemernicatul Său: „Ioan însă Îl oprea zicând: Eu am trebuință să fiu botezat de Tine, și Tu vii la mine? Și răspunzând Iisus a zis către el: Lasă acum (*arti*), că așa se cuvine (*prepon estin*) nouă să împlinim toată dreptatea (*plerosai pasan dikaiosynen*)” (Mt 3, 14-15). Prin acest dialog Evanghelistul urmărește, desigur, să răspundă unor nedumeriri legate de Botezul lui Iisus. În lumina *Evangheliei după Evrei*, din care s-a păstrat un fragment în opera Fericitului Ieronim¹⁸, s-ar părea că Sfântul Matei vrea să explice de ce, în pofida inocentei Sale, Iisus se supune laolaltă cu poporul acestui ritual de pocăință. Textul, totuși, nu sprijină o atare direcție de interpretare. În schimb, observăm că problema raportului dintre Iisus și Ioan Botezătorul este destul de pregnantă în prima Evanghelie, ca și în cea de-a patra. Dacă Iisus s-a supus botezului lui Ioan, devenindu-i oarecum ucenic, cum îi este El superior?

Cu excepția expresiei *prepon estin*, ansamblul versetului 15 este de o factură tipic mateiană¹⁹. Fără a nega faptul că Evanghelistul folosește o tradiție orală, trebuie să remarcăm că el a redactat răspunsul lui Iisus în așa fel încât acesta să devină afirmarea unui program. Observăm, de asemenea, că acestea sunt primele cuvinte ale lui Iisus pe care le consemnează această Evanghelie, fapt care ne determină să le acordăm o atenție deosebită. Ele depășesc cu mult cadrul Botezului, fiind de fapt un anunț rezumativ al întregii misiuni a lui Iisus. S-ar putea aduce ca obiectie faptul că utilizarea pluralului „nouă” („se cuvine *nouă*”) nu ar

¹⁸ „Iată mama Domnului și frații Lui Îi spuneau: Ioan Botezătorul botează spre iertarea păcatelor; să mergem să fim botezați de el. Iar El le-a zis: Ce păcat am făcut, ca să merg să fiu botezat de el? Doar dacă nu cumva chiar cuvintele pe care le-am spus sunt neștiință” (*Contra Pelag.* III, 2). Text preluat din K. Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart, 1978, p. 18.

¹⁹ J. Dupont, *op. cit.*, p. 230 și urm.

²⁰ F. van Segbroeck, *Les citations d'accomplissement dans l'évangile selon Matthieu d'après trois ouvrages récents*, în „L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie”, Louvain-Gembloux, 1972, p. 107-130.

Botezul în Sfânta Evanghelie după Matei...

permite o asemenea extrapolare. În realitate nu există nici o piedică, deoarece am văzut deja că Sfântul Matei operează o anumită apropiere între figura Înaintemergătorului și cea a lui Hristos (cf. 3, 2 și 4, 17). Într-o controversă cu autoritățile de la Ierusalim Iisus îl evocă pe Sfântul Ioan Botezătorul, despre care spune că a venit „în calea dreptății” (*en hodo dikaiosynes*; 21, 32). Plasat la sfârșitul Pildei celor doi fii (21, 28-31) acest loghion arată importanta dată de Iisus misiunii Înaintemergătorului: pocăința vamesilor și a desfrânatelor la propovăduirea lui Ioan era semnul apropierii Împărăției lui Dumnezeu (21, 31).

Verbul *pleroun* ocupă un loc însemnat în Evanghelia întâi; Matei îl folosește de 16 ori, pe când Marcu doar de 2 ori, iar Luca de 9 ori. Cel mai adesea este vorba despre semnalarea împlinirii Scripturilor²⁰. Singura utilizare a acestui verb comparabilă cu cea din 3, 15 se găsește în Predica de pe Munte, într-un verset ce poate fi privit ca o enunțare a ideii care urmează a fi dezvoltată: „Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau proorocii; n-am venit să stric, ci să împlinesc” (5, 17). Dreptatea (*dikaiosyne*)²¹, care este menționată de 5 ori în versetele următoare, trebuie înțeleasă în lumina acestei împliniri. Dreptatea cerută de Iisus o întrece pe cea a cărturarilor și a fariseilor (5, 20); ea nu este compatibilă cu lauda de la oameni (6, 1), dobândirea ei trebuie să fie cea mai înaltă prioritate pentru ucenici (6, 33) și ea mijlocește două din Fericirile Mântuitorului (5, 6.10). Pentru Sfântul Matei dreptatea este legată inseparabil de Împărăția cerurilor; se poate spune că dreptatea este reflectarea în viața oamenilor a apropierii Împărăției.

Adverbul „acum” (*arti*) din Mt 3, 15 trebuie înțeles pe linia celorlalte utilizări ale sale, prin care timpul prezent este indicat ca început al epocii mântuirii (11, 12; 26, 29.64). Dreptatea epocii mântuirii este inaugurată de Botezul lui Iisus, eveniment la care figura Botezătorului trece oarecum în fundal pentru a ieși în prim-plan intervenția Tatălui și a Duhului Sfânt.

În privința ritualului după care se săvârșea botezul lui Ioan, Sfântul Matei este foarte scurt și nu adaugă nimic tradiției comune. Tot interesul se concentrează asupra a ceea ce a fost calificat de către F. Lentzen-Deis drept o *Deute-Vision*

²¹ Pentru un studiu aprofundat vezi J. Dupont, *op. cit.*, p. 211-384. O. Eissfeld, (*Plerosai pasan dikaiosynen in Matthäus 3, 15*, în „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft” 61 [1970], p. 209-215) consideră că prin „dreptate” trebuie să înțelegem „pretentie”, „obicei”, „datorie”, „taxă”, însă porneste de la comparații foarte slabe: răspunsul lui Iisus la chestiunea dării pentru Templu (Mt 17, 24-27) și la cea a dajdiei către Cezarul (Mt 22, 15-22). În aceste două texte termenul *dikaiosyne* nici nu este prezent! Este clar că pentru lămurirea versetului Mt 3, 15 trebuie să folosim datele oferite de Predica de pe Munte, unde Mântuitorul explică în detaliu în ce constă dreptatea Împărăției (J. Dupont, *op. cit.*, p. 253).

(viziune de prezentare)²². Sfântul Matei realizează un contrast între iesirea (lit. urcarea – *katebe*) lui Iisus din apă și pogorârea (*katabainon*) Duhului Sfânt, Iisus devenind astfel punctul de întâlnire dintre apă, element mortificator²³, și cer, semn al mântuirii. Deschiderea cerurilor ne aminteste de prima vedenie a lui Iezechiel (1,1); aici însă nu este vorba despre o teofanie ci despre venirea Duhului dumnezeiesc, Care Îi comunică lui Iisus impulsul de începere a lucrării Sale de mântuire (Mt 4, 1). Astfel se împlineste profetia din Is 42, 1, citată *in extenso* în Mt 12, 18. În timp ce în Sfânta Evanghelie după Marcu glasul I se adresează doar lui Iisus („Tu esti Fiul Meu”), în Evanghelia după Matei acesta vizează întregul auditoriu creștin, ca și cum acesta ar fi fost prezent în scena Botezului („Acesta este Fiul Meu cel iubit întru Care am binevoit”; 3, 17). Trecând peste această schimbare de perspectivă, observăm că trimiterile biblice sunt aceleași, atât la Marcu cât și la Matei: o citare din Ps 2 și o aluzie la Is 42, 1. Faptul că Is 42, 1 inaugurează cânturile Robului, îl conduce pe O. Cullmann spre concluzia că Iisus S-a botezat în vederea Patimilor și a morții Sale răscumpărătoare²⁴. O astfel de exegeză presupune faptul că Sfântul Matei ar fi stabilit o legătură între cele patru cânturi ale Robului, care însă au fost scoase în evidență din întregul cântii lui Isaia abia de către critica modernă, urmându-l pe B. Duhm²⁵. Dacă voim să ne menținem totuși în perimetrul neechivoc al gândirii mateiene, va trebui să completăm citatul din scena Botezului cu citatul pe larg din Is 42, 1-4 întâlnit în Mt 12, 18-21. Acest text pune în lumină dorința de discreție a lui Iisus, după două controverse referitoare la sabbat (12, 1-14) în cadrul cărora Mântuitorul S-a arătat pe Sine a fi Domn al sabbatului și Si-a justificat acțiunile prin citatul din Osea 6, 6: „Milă voiesc iar nu jertfă”²⁶.

²² F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern*, Frankfurt, 1970. Punctul de plecare al autorului constă în două viziuni consemnate de Targumul palestinian: viziunea lui Isaac din momentul propriei sale jertfiri (Targ., Fac 22, 10) și viziunea lui Iacob la Betel (Targ., Fac 28, 12). Chiar dacă două exemple nu sunt suficiente pentru a determina un gen literar, analogiile indicate contribuie la clarificarea unor scene din naratiunea Botezului, compusă dintr-o relatare și o viziune interpretativă.

²³ Pentru apele morții, vezi Ps 17, 5; 31, 7; 68, 3.17; 143, 7, etc. Ca și toate marile simboluri cosmice, apa poate semnifica atât distrugerea (cum ar fi cazul potopului) cât și viața.

²⁴ O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1958, p. 61.

²⁵ Vezi B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, în „Göttinger Handkommentar zum Alten Testament”, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ed. a 5-a, 1968. Duhm este cel care a introdus în literatura de specialitate sintagma de „cânturi ale Robului” (*Ebed-Lieder*).

²⁶ Acest citat este important pentru Sfântul Matei: îl întâlnim de două ori *ad litteram* (9, 13; 12, 7) și ca aluzie în 23, 23.

Botezul în Sfânta Evanghelie după Matei...

În acest lung citat din Is 42 se remarcă, dincolo de venirea Duhului asupra Robului, dubla menționare a neamurilor (12, 18.21) și, legat de aceasta, finalul deosebit de expresiv: „Și în numele Lui vor nădăjdui neamurile”. Această afirmație capătă un plus de relief dacă ne gândim că în această parte a activității Sale Iisus se adresa doar oilor celor pierdute ale casei lui Israel (10, 5 și urm.; 15, 24).

Privind structura capitolului 12, vom observa că citatul din Is 42 face legătura între cele două controverse menționate și o altă controversă stârnită în urma exorcizării unui demonizat (12, 22-29). Aici Iisus declară: „Iar dacă Eu cu Duhul lui Dumnezeu scot pe demoni, iată a ajuns la voi Împărăția lui Dumnezeu” (12, 28). În relatarea aceluiași incident, Sfântul Luca folosește în loc de „Duhul lui Dumnezeu” expresia „degetul lui Dumnezeu” (Lc 11, 20). Este în general acceptat faptul că versiunea Sfântului Luca este cea originală, pe motiv că, având în vedere interesul său deosebit pentru Duhul Sfânt, este foarte puțin probabil ca el să fi schimbat expresia clară „Duhul lui Dumnezeu” cu una antropomorfică cum este „degetul lui Dumnezeu”. Înseamnă atunci că Sfântul Matei a fost cel care a înlocuit „degetul” cu „Duhul”. Acest lucru se explică prin influența textului din Is 42 pe care tocmai l-a citat²⁷. Această observație este importantă pentru subiectul nostru: pogorârea Duhului Sfânt la Botezul lui Iisus ne dă de înțeles că, în lucrarea Sa de împlinire a dreptății, Iisus acționează sub impulsul Duhului Sfânt, în mod special atunci când e vorba despre o confruntare cu Satana (4, 1). Astfel, programul anunțat de Iisus, de a împlini „toată dreptatea”, nu este realizabil fără o intervenție de Sus, iar lucrul acesta e valabil nu doar pentru Fiul ci și pentru toți cei care Îl ascultă pe El (Mt 17, 5).

III. Botezul creștin

Formula baptismală din Mt 28, 19, unică în Noul Testament, este inserată într-un cadru de o grandoare excepțională. Muntele unde Iisus Cel Înviat i-a chemat pe cei Unsprezece poate fi fie muntele Predicii de pe Munte, fie cel al Schimbării la Fată, și este un fel de corespondent al Sfântului Munte Sinai. În acest cadru prielnic revelației se observă o serie de expresii ale totalității marcate prin adjectivul nedefinit *pas*, utilizat de patru ori. *Toată* puterea cu care este investit Hristos cuprinde atât cerul cât și pământul, adică întregul univers. Prin

²⁷ J. Schlosser, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, Paris, 1980, I, p. 132-139. O opinie contrară, conform căreia varianta originală a fost „Duhul lui Dumnezeu” este susținută de A. George, *Par le doigt de Dieu (Lc 11, 20)*, în „Études sur l'oeuvre de Luc”, Paris, Gabalda, 1978, p. 127-132. Fiecare dintre cele două studii indică și un anumit număr de lucrări în care se dezbate aceste ipoteze.

urmare, El își trimite apostolii la *toate* neamurile²⁸, nu doar la oile cele pierdute ale casei lui Israel (Mt 10, 5 si urm.). Ei trebuie să le învete pe acestea să păzească *toate* câte li se poruncise lor. Și, în final, Iisus îi asigură că va fi ei în *toate* zilele, până la sfârșitul veacului. Astfel, la totalitatea spatiului se adaugă totalitatea timpului. În acest cadru este plasată instituirea Botezului și revelarea numelui Dumnezeuului treimic, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Fără îndoială, într-o Evanghelie structurată atât de atent, cum este cea după Matei, această poruncă de a boteza trebuie pusă în legătură cu vestirea Botezului cu Duhul Sfânt (3, 11) și cu propriul Botez al lui Iisus.

Cu toate calitățile sale literare, textul Sfântului Matei stârnește câteva nedumeriri. Dacă Cel Care vorbește este Hristos Însuși, nu ar fi fost mai natural să spună „botezându-le în Numele Meu”, coresponzător practicii Botezului în Numele lui Iisus din Faptele Apostolilor (8, 16; 10, 48; 19, 5)? Aceasta cu atât mai mult cu cât în ansamblul hristologiei Sfântului Matei calitatea de Fiul a lui Iisus ocupă un loc proeminent²⁹. Este de asemenea surprinzător modul în care sunt înșiruite etapele formării creștine: este oare rezonabilă pentru un catehet precum Sfântul Matei plasarea ritului baptismal înaintea instrucției morale indicate în v. 20a? În *Învățătura* (sau *Didahia*) *celor 12 Apostoli*³⁰ prezentarea celor două câi, dependentă în mare măsură de Predica de pe Munte, vine înaintea administrării Botezului. De aceea, nu are rost să căutăm în secvența versetelor 19-20 o ordine a inițierii creștine (propovăduire, Botez, formare morală). E mai productivă cercetarea motivelor pentru care Sfântul Matei a redactat în felul acesta discursul de trimitere a apostolilor în misiunea mondială.

Structura chiasmică propusă de H. Schieber³¹ pare să fie foarte multumitoare:

- A *edothē moi pasa exousia*
en ourano kai epi tes ges. (v. 18b)
- B *poreuthentes oun matheteusate panta ta ethne* (v. 19a)
- C *baptizontes autous eis to onoma tou patros*
Kai tou huiou kai tou hagiou pneumatou (19b)

²⁸ În pofida opiniei lui D. Hare-D.J. Harrington (*Make Disciples of All the Gentiles*, în „Catholic Biblical Quarterly” [1975], p. 359-369), ar fi ceva contrar notei de totalitate atât de puternic exprimată în acest final să înțelegem prin *ethne* doar neamurile păgâne, în opoziție cu Israel al cărui timp s-ar fi scurs (21, 43).

²⁹ J. D. Kingsbury, *The Composition and Christology of Matt. 28, 16-20*, în „Journal of Biblical Literature” 93 (1974), p. 573-584.

³⁰ Vezi *supra* n. 5

³¹ H. Schieber, *Konzentrik im Mt-Evangelium*, în „Kairos” 19 (1977), p. 286-307.

- B'** *didaskontes autous terein panta hosa eneteilamen humin* (v. 20a)
A' *kai idou ego meth'humon eimi pasas tas hemeras
heos tes sunteleias tou aionos.* (v.20b)

Nivelul A-A' are valoare hristologică și exprimă fundamentul trimiterii în misiune. Investit cu putere absolută (a se corela v. 19 cu 26, 64), Iisus este prezent în mijlocul alor Săi ca Emanuel. Nivelul B-B' arată consecințele domniei lui Hristos: ucenicii trebuie să ducă la toate neamurile preceptele Învățătorului, precepte prin care se împlinesc Legea și proorocii (Mt 5, 17). În mijlocul acestei construcții este plasată porunca Botezului. E greu de conceput o modalitate mai bună de a exprima importanța Botezului pentru întreaga viață creștină.

Este utilă, în acest punct, analiza în detaliu a fiecărui element al formulei. Se remarcă întâi forma activă a verbului *baptizein*. În teza sa de doctorat, M. Quesnel³² remarca faptul că, în general, verbul *baptizein* apare la forma activă mai ales cu privire la botezul lui Ioan, iar pentru Botezul creștin predomină forma pasivă³³, sugerând astfel faptul că Botezul este un dar al lui Dumnezeu pentru Biserică. Utilizarea activului putea da naștere la grave neînțelegeri, precum precum a fost cazul creștinilor din Corint. Acestora Sfântul Pavel le spune: „Multumesc lui Dumnezeu că pe niciunul din voi n-am botezat, decât pe Crispus și pe Gaius, ca să nu zică cineva că ați fost botezați în numele meu. (...) Căci Hristos nu m-a trimis ca să botez, ci să binevestesc” (I Cor 1, 14-15.17). Ar fi foarte gresit să vedem în această ultimă afirmație a Apostolului o minimalizare a Botezului, cum fac anumite ramuri ale Protestantismului. Textul mateian este categoric: în cadrul însărcinării cu misiunea universală, porunca Botezului ocupă locul central, acest fiind, în același timp, punctul final și telul instrucției catehetice, precum și izvorul sfintirii credincioșilor. Într-o Evanghelie bisericască, cum este prin excelență cea a Sfântului Matei, această reliefare a rolului ucenicilor în transmiterea învățăturii de credință și în administrarea Sfintelor Taine nu trebuie să ne mire. Desigur, pentru creștini, „Unul este Învățătorul vostru: Hristos, iar voi toți sunteți frați” (Mt 23, 8). Cu toate acestea, în așa-numita „cuvântare bisericască” a Mântuitorului din cap. 18 se precizează și răspunderea lor cu privire la căutarea oii celei pierdute și la menținerea disciplinei eclesiale. O trimitere la delegarea de autoritate din

³² M. Quesnel, *Baptisés dans l'Esprit*, Paris, Cerf, „Lectio divina” 120.

³³ *Baptizein* la diateza pasivă, pentru Botezul creștin: Mc 16, 16; Fapte 2, 38.41; 8, 12.13.16.36; 9, 18; 10, 47.48; 11, 16; 16, 15.33; 18, 8; 19, 3.5; Rom 6, 3; Icor 1, 13.15; 10, 2; 12, 13; 15, 29; Gal 3, 27. La diateza medie: Fapte 22, 16. La diateza activă (în afară de Mt 28, 19): Fapte 8, 38; ICor 1, 16.17.

partea Fiului Omului Celui Înviat către Biserică întâlnim deja în relatarea vindecării slăbănogului din Capernaum (Mt 9, 1-8), la sfârșitul căreia multimile Îl slăvesc pe Dumnezeu, „Cel Care dă *oamenilor* asemenea putere”³⁴.

Botezul trebuie săvârșit *eis to onoma tou Patros kai tou Huiou kai tou hagiou Pneumatos*. Pentru a putea aprecia la adevărata ei dimensiune plenitudinea acestei formule, este mai întâi de folos arătarea importanței acordate numelui divin în Iudaism. În Vechiul Testament Numele lui Iahve este interschimbabil cu Persoana Sa și este o expresie care Îl desemnează pe Dumnezeu Însuși (Ies 3, 15; Deut 28, 58; Iov 1, 21; Ps 8, 1-9; Is 30, 27; Ier 44, 26; Iez 43, 8; Amos 2, 7; Zah 14, 9; Mal 2, 2). Numele Domnului revelează caracterul lui Dumnezeu (Fac 21, 33; Ies 33, 19; 34, 14; 1Par 29, 16 etc.), reprezintă puterea și autoritatea Sa (Deut 18, 19; Ier 29, 9; Iez 39, 7. 25 Dan 9, 6) și semnifică prezența Sa personală în mijlocul lui Israel (Ies 20, 24; Deut 14, 23; 1 Regi 7, 13; 3 Regi 9, 3; 4 Regi 21, 7; Neem 1, 9 etc.). Numele divin garantează prezența deplină al lui Dumnezeu în popor³⁵, fără o diminuare a transcendenței Sale³⁶. Numele este „latura lui Iahve pe care El o arată omului”³⁷. Dobândirea unui nume nou semnifică înălțarea la o demnitate nouă; astfel cei numiți fii ai lui Dumnezeu (Mt 5, 9) beneficiază de filiația adoptivă (I In 3, 1 și urm.). După smerirea Sa pe cruce, Hristos primește Numele care este mai presus de orice nume, acest Nume fiind deplin asociat cu stăpânirea Sa asupra întregului univers (Fil 2, 9-11).

H. Bietenhard consideră că fundalul speculativ iudaic referitor la Nume ar putea permite afirmarea unității numelui în raport cu Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Dar locuțiunea *eis to onoma* poate avea în sine un sens global. De aceea este utilă precizarea valorii acestei construcții. În ceea ce privește Botezul creștin, se observă două tipuri de formulă: *baptizein en (sau epi) to onomati Iesou* și *baptizein eis to onoma*. Expresiile ebraice corespondente acestor formule sunt

³⁴ Părintele Prof. Dr. Vasile Mihoc comentează astfel: „Încheierea (pericopei, n.n.) (...) evidențiază faptul că puterea iertării păcatelor este un dar pe care, prin Hristos, Dumnezeu l-a dat Bisericii, și că el se exercită prin oameni” (*Predici exegetice la Duminicile de peste an*, Teofania, 2001, p. 84). Vezi și J. Dupont, *Le paralytique pardonné*, în „La nouvelle revue théologique” 82 (1960), p. 940-958; J. Murphy-O’Connor, *Peché et communauté dans le Nouveau Testament*, în „Revue Biblique” 74 (1967), p. 161-193 (mai ales p. 181-186).

³⁵ E. Jacob, *Theology of the Old Testament*, London: Hodder & Stoughton, 1958, p. 85.

³⁶ W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, Philadelphia: Westminster, 1967, vol. 2, p. 41-42.

³⁷ H. Bietenhard, *onoma*, în G. Kittel și G. Friedrich (ed.), *The Theological Dictionary of the New Testament*, vol. V, trad. G. Bromiley, Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1967, p. 257.

Botezul în Sfânta Evanghelie după Matei...

besem (aramaic *besum*), respectiv *lesem* (aramaic *lesum*). Într-un studiu bine informat, L. Hartman³⁸ a arătat că de cele mai multe ori *lesem* avea următoarele înțelesuri: în calitate de, din cauza, cu privire la. *Ebed lesum ebed* este „un sclav în calitate sa de sclav” (*Misna, Gittin* 4, 4). Tot așa, în Mt 10, 41 a primi un prooroc sau un drept *eis onoma prophetou / dikaiou* înseamnă a-l primi în calitate sa de prooroc sau de drept. *Lesum* poate avea și un sens cauzal. Astfel, în Talmud este prezentat cazul unui bărbat care a îmbrățișat Religia Iudaică *lesum isa*, „din cauza unei femei” (*Yebamot* 24b). Expresia poate fi întâlnită și cu un înțeles final, în contextul precizării tipului unei jertfe, a numelui celui care o dă și a intenției sale (*Misna, Zebahim* 4, 6). Niciunul însă dintre aceste exemple nu ajută la o mai bună înțelegere a formulei din Mt 28, 19.

În Septuaginta și în scrierile iudaice de limbă greacă expresiile *en to onomati* și *epi (to) onomati* sunt utilizate în mod constant pentru a traduce pe *besem*, dar nu întâlnim niciodată expresia *eis to onoma* ca traducere a lui *lesem*³⁹. Această constatare conferă plauzibilitate tezei propuse de marele elenist Adolf Deissmann⁴⁰, conform căreia sintagma *eis to onoma* este preluată din limbajul comercial elenistic, și indică luarea în posesie a unui bun de către o persoană. Obiectiei potrivit căreia n-ar exista o corespondență veridică între respectiva locuțiune bancară și Botez, în sensul de cufundare în Hristos, i s-ar putea răspunde prin observația că la trecerea dintr-un domeniu în altul o expresie își poate schimba anumite conotații initiale cu altele noi. Această explicație este acceptabilă pentru scrierile pauline, dar nu pare să funcționeze în cazul acestui text mateian atât de elaborat din punct de vedere teologic.

Dintre toate ocurențele lui *onoma* însoțit de o prepoziție în Evanghelia după Matei⁴¹, un singur caz este comparabil cu cel pe care îl analizăm acum: „Unde

³⁸ L. Hartman, *Into the Name of Jesus*, în „New Testament Studies” 20 (1974), p. 432-440.

³⁹ Potrivit statisticilor prezentate de M. Quesnel (*op. cit.*, n. 30), *besem*, utilizat de 114 ori în textul masoretic, este tradus de 35 ori prin *en to onomati*, de 30 ori prin *epi (to) onomati*, iar în rest prin alte expresii. Niciodată *lesem* nu este tradus prin *eis to onoma*. Unica utilizare a lui *eis to onoma* în II Mac 8, 4 are sensul de „împotriva Numei lui Dumnezeu”.

⁴⁰ A. Deissmann, *Light from the Ancient East*, London, 1910, p. 123.

⁴¹ *Onoma* apare o singură dată în cazul dativ fără prepoziție în 7,22 (aici *to so onomati* are sensul de „prin puterea Tatălui”). Pe lângă aceasta, substantivul este întâlnit în construcții cu prepozițiile *en* (21, 9 și 23, 39: a veni în Numele Domnului, adică cu autoritatea Sa), *epi* (18, 5: a primi un copil în Numele lui Iisus, adică ca pe Iisus Însuși, și 19, 29: a lăsa toate pentru Numele lui Iisus, adică din pricina Lui), *dia* (24, 9: a îndura prigoane pentru Numele Lui). *Eis to onoma* se găsește doar în 10, 41 și urm.

sunt doi sau trei adunati în Numele Meu (*eis to emon onoma*), acolo sunt si Eu în mijlocul lor” (18, 20). Se observă că formula de aici nu este aceeași cu cea din cazul taumaturgilor care au folosit Numele lui Iisus pentru a prooroci, a scoate demoni si a face minuni, si care sunt alungati ca lucrători ai fărădelegii (Mt 7, 22-23). Loghinul din 18, 20 este plasat de Sfântul Matei în cadrul unei învățături despre rugăciune si disciplină penitentială⁴². Spre deosebire de rigorismul anumitor comunități, Sfântul Matei îndeamnă la milă si iertare. Chemarea la „dezlegare” - a cărei importantă este pusă în valoare prin raportare la actiunea contrară, de „legare” - se întemeiază pe certitudinea eficacității rugăciunii comunitare: „Dacă doi dintre voi se vor învoi pe pământ în privinta unui lucru pe care îl vor cere, se va da lor de către Tatăl Meu, Care este în ceruri” (18, 19). Nimic nu dovedeste că în Traditia preimateiană aceste două loghia erau legate unul de celălalt. Se pare că prin tehnica „cuvintelor-agrafe” (aici: „doi”) Sfântul Matei le-a asociat cu scopul de a transmite o importantă învățatură despre rugăciune: Hristos se află în mijlocul comunității rugătoare, ca Mijlocitor⁴³. Expresia *eis to emon onoma* capătă atunci valoarea unei invocări: Hristos este în mijlocul ucenicilor Săi, pentru că acestia cheamă Numele Său (cf. Ps 90, 15). Nu fără temei, prin urmare, în prima editie a *Bibliei de la Ierusalim* Pierre Benoit a propus următoarea traducere: „Unde sunt doi sau trei adunati pentru a Mă invoca, acolo sunt si Eu în mijlocul lor”.

În pofida diferentelor stilistice, este firească apropierea titlului hristologic de la începutul Evangheliei: Emanuel, Dumnezeu cu noi (*meth'hemon ho theos*; 1, 23), de făgăduinta care încheie Evanghelia: „Iată Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului” (*meth'hymon eimi*; 28, 20). Această alăturare sporește în forță odată ce observăm că în fiecare caz este vorba despre izbăvirea de păcat. Iisus este Emanuel, „căci El va mântui poporul Său de păcatele lor” (1, 21)⁴⁴. În cuvântarea despre conduita comunitară (cap. 18) accentul cade pe întoarcerea oii rătăcite si asupra puterii de a lega si dezlega conferite comunității adunate în Numele lui Iisus. În ultima Sa arătare postpaschală Hristos afirmă că

⁴² Pentru o prezentare a cercetării efectuate asupra acestui fragment, cu indicatii bibliografice foarte bogate, vezi D. Marguerat, *op. cit.*, p. 424-435. Vezi, de asemenea, B. Rigaux, *Lier et délier. Les ministères de réconciliation dans l'Église des temps apostolique*, în „La Maison-Dieu” 117 (1974), p. 86-135.

⁴³ G. Bornkamm, *Die Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus*, în „Die Zeit Jesu. Festschrift für H. Schlier”, Fribourg-Bâle-Vienne, 1970, p. 93-107.

⁴⁴ Această explicare a numelui „Iisus” este specifică Sfântului Matei si este unică în tot Noul Testament, oferind si un indiciu pretios asupra puterii revelatorii acordate Numelui de primul Evanghelist, în conformitate cu mentalitatea semitică.

Botezul în Sfânta Evanghelie după Matei...

detine toată puterea în cer și pe pământ, prin urmare și această putere de a ierta păcatele, de care s-a folosit deja în mod anticipativ în timpul vieții Sale pământești (9, 6). Botezul lui Ioan, după cum am spus, urmărirea pocăința și nu iertarea propriu-zisă, care poate fi obținută doar prin sângele lui Hristos (26, 28). Botezul instituit de Iisus Cel Înviat se înscrie în această perspectivă globală a mântuirii prin iertarea păcatelor, chiar dacă acest lucru nu este explicit afirmat.

În concluzie, se pare că expresia mateiană *baptizantes eis to onoma* nu poate fi echivalată cu cea paulină *baptizein eis*. În afară de textul polemic I Cor 1, 13, în care Sfântul Pavel neagă ideea unui botez în propriul său nume, Apostolul raportează Botezul creștin fie la moartea lui Hristos, fie la persoana Lui, în mod direct prin prepoziția *eis*, fără *onoma* (I Cor 12, 13; Gal 3, 27; cf. I Cor 10, 2). Pentru aceste formulări pauline poate fi acceptat ca punct de plecare limbajul comercial elenistic, bineînțeles cu observația că Apostolul a operat o schimbare fundamentală de sens: apartenența la Hristos trece prin asemănarea morții Lui și nădejdea participării la Învierea Lui (Rom 6, 3 și urm.; cf. Col 3, 3 și urm.). Doctrina paulină a participării la misterul pascal pare să fi suferit o lungă eclipsă⁴⁵ până în secolul al IV-lea, când catehezele mistagogice au readus-o în actualitate. În schimb, Sfânta Evanghelie după Matei a avut influența predominantă asupra catehezei și Liturghiei primelor veacuri. Botezul în Numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh era înțeles ca Botez însoțit de invocarea celor trei Persoane divine, prin care neofitul intra într-o legătură de viață cu Acestea. În pofida rezervelor exagerate ale lui H. von Campenhausen⁴⁶, se poate afirma cu certitudine că formularea primelor mărturisiri de credință a avut în vedere Sfânta Taină a Botezului. Cunoaștem din *Traditia apostolică a lui Ipolit* tripla interogație pe care săvârșitorul o adresa celui ce voia să fie botezat⁴⁷. Această evoluție concordă bine cu doctrina Sfântului Matei.

Explicarea relației dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt în lumina întregului primei Evanghelii depășește limitele și intențiile acestui studiu. Ne vom mărgini la indicarea unor posibile puncte de plecare în acest demers. W. Trilling a remarcat aspectul static al acestei formule trinitare, însă adaugă că acesta trebuie înțeles ținând cont de dinamismul modurilor de acțiune: „Viata și lucrarea lui Iisus sunt lucrarea și

⁴⁵ A. Benoit, *Le Baptême chrétien au II^e siècle. La théologie des Pères*, Paris, 1953.

⁴⁶ H. von Campenhausen, *Das Bekenntnis im Urchristentum*, în „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft” 63 (1972), p. 210-253, și *Taufen auf den Namen Jesu?*, în „Vigilae Christianae” 25 (1971), p. 1-16.

⁴⁷ *Traditia apostolică a lui Ipolit* 21, 12-18, în col. „Sources chrétiennes”, vol 11 bis, Cerf, Paris, 1984.

viata Tatălui în Duhul Sfânt⁴⁸. J. D. Kingsbury observă la rândul Său faptul că hristologia Evangheliei după Matei este centrată pe proclamarea lui Iisus ca Fiu⁴⁹. Precum în Evanghelia după Marcu, descoperirea lui Iisus ca Fiu al lui Dumnezeu de la Botezul Său este reiterată la Schimbarea la față și la moartea Sa. Pe acest fond comun Sfântul Matei vine cu câteva adaosuri: imnul de slavă al lui Iisus către Tatăl (11, 25-27) în care taina Fiului apare la fel de profundă ca și cea a Tatălui („Nimeni nu cunoaste pe Fiul decât numai Tatăl”), mărturisirea de credință a apostolilor după minunea umblării pe apă („Cu adevărat, Tu esti Fiul lui Dumnezeu”; 14, 33) și mărturisirea Sfântului Petru din Cezareea („Tu esti Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu”; 16, 16). Și în acest ultim caz Iisus arată că identitatea Sa și-a fost descoperită Sfântului Petru de Tatăl (16, 17).

Desi Iisus Îl prezintă în mod constant pe Dumnezeu ca fiind, la modul general, Tatăl din ceruri⁵⁰, El distinge clar între paternitatea lui Dumnezeu față de Sine, pe de o parte, și față de ucenicii Săi, pe de altă parte. Sunt frapante în mod particular zicerile Sale în care este vorba despre voia Tatălui: „Nu oricine Îmi zice: Doamne, Doamne, va intra în Împărăția cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui **Meu** celui din ceruri” (7, 21); „Oricine va face voia Tatălui **Meu** Celui din ceruri, acela Îmi este frate și soră și mamă” (12, 50)⁵¹. Cunoasterea Fiului are drept consecință un nou mod de raportare la Tatăl. Dacă Iisus a venit să împlinească toată dreptatea, și ucenicii Săi trebuie să flămânzească și să înseteze de dreptate (5, 6) pentru a intra în Împărăția cerurilor (5, 20). Harul baptismal este cel care dă credinciosului puterea de a urma acest program de viață.

Cu toate că interesul Sfântului Matei se concentrează mai mult asupra prezentei lui Hristos în mijlocul Bisericii Sale, el nu ignoră totuși nici lucrarea Sfântului Duh. Calitatea Sa de principiu al vieții este pusă în lumină încă de la începutul Evangheliei, cu prilejul vestirii nasterii lui Iisus (1, 18.20). Activitatea Sa este însă subliniată mai ales în contextul luptei împotriva puterilor răului. Astfel, Duhul Îl duce pe Iisus în pustie pentru a fi ispitit de diavolul (4, 1), iar Iisus, la rândul Său, scoate demonii cu Duhul lui Dumnezeu (12, 28). Păcatul împotriva Duhului Sfânt, ca refuz voluntar de a recunoaște intervenția Duhului în vederea mântuirii oamenilor, este singurul impardonabil (12, 31 și urm.)⁵². În ceasul prigoanei, Duhul Tatălui

⁴⁸ W. Trilling, *Assemblées du Seigneur*, 28 (1969), p. 32.

⁴⁹ J. D. Kingsbury, *Matthew. Structure, Christology, Kingdom*, London, 1976, p. 40-83.

⁵⁰ Vezi J. Jeremias, *Abba. Jésus et son Père*, „Parole de Dieu” nr. 8, Paris, 1972, p. 29-59.

⁵¹ D. Marguerat (*op. cit.*, p. 196) observă cu justete că în Evanghelia după Matei *thelema* este întotdeauna în relație cu *Pater* (6, 10; 7, 21; 12, 50; 18, 14; 21, 31; 26, 42).

⁵² Asupra acestui loghion dificil, o lucrare fundamentală este încă cea a lui E. Lövestam, *Spiritus blasphemia*, Lund, 1968.

Botezul în Sfânta Evanghelie după Matei...

este Cel Care va inspira mărturia ucenicilor (10, 20). Lucrarea sfintitoare a Duhului nu este pusă în evidență de Sfântul Matei. Anuntarea de către Sfântul Ioan Botezătorul a Botezului cu Duhul Sfânt trimite totuși la un text din Iezechiel (36, 27), în care Duhul apare ca agent de transformare a inimilor oamenilor. Cel care va dezvolta această învățătură va fi însă Sfântul Apostol Pavel.

IV. Concluzii

„Se cuvine nouă să împlinim toată dreptatea” – acestea sunt primele cuvinte ale lui Iisus în Evanghelia după Matei. Dinamica construcției acestei scrieri ne determină să vedem în ele mai mult decât un comentariu asupra propriului Său Botez; este vorba, cu adevărat, despre o caracterizare a întregii Sale lucrări de mântuire. Iisus a împlinit Legea și proorocii (5, 17) nu doar prin învățăturile Sale, ci prin întreaga Sa viață și prin dăruirea Sa de sine. Solidarizându-Se cu multimea penitenților, Iisus a arătat astfel că pentru El „calea dreptății” presupunea unirea cu păcătoșii pentru a le da acestora vestea cea bună a milei lui Dumnezeu (9, 13). Botezul lui Iisus, în Care El este revelat ca Fiul al lui Dumnezeu înzestrat cu puterea Duhului pentru a birui asupra lui satana, poate fi înțeles ca prototip al Botezului creștin, prin care neofitul primește puterea de a împlini poruncile lui Hristos. Am putea compara această punere în valoare a Botezului lui Iisus cu maniera în care Sfântul Matei face ca Predica de pe Munte să fie precedată de vindecarea de către Iisus a tuturor bolnavilor din „toată Galileea” și „toată Siria” (4, 23-24). Învățător al blândetii și al smereniei, Iisus nu-si împovărează ucenicii printr-o *halakah* mai grea decât a cărturarilor și fariseilor (vezi antiteza dintre 11, 28-30 și 23, 4). Dacă Sfântul Matei nu ezită să impună creștinilor standardele unei dreptăți superioare celei rabinice (5, 20) este pentru faptul că el știe că putinta împlinirii poruncilor lui Hristos face parte din dinamica Botezului, prin care creștinul dobândește posibilitatea de a trăi în Fiul voia Tatălui, prin puterea Duhului Sfânt.

Lucian Farcasiu

Omul - „ființă liturgică” sau despre necesitatea recursului culturii la valorile vietii crestine. Sinergismul cultural-liturgic si liturgic-cultural

Abstract

The authentic culture always keeps in it a liturgical seed and this is just what maintains it alive, maintaining it alive meaning saving it. A culture with no liturgical assumption can change only partially, that is up to a certain point, which means that it can prepare, but it cannot regenerate man's life and his being. Only a liturgically integrated culture can lead to the ontological transfiguration and redeeming of a human being. While, in the first part, this study focuses on the close relationship between creed and culture at the beginning of the Christian life, in the second part it will emphasize the split between life in Christ and the culture in our secularized society, trying to offer possible solutions or remedies concerning this problem.

Keywords

Cult, "liturgical being", culture, Christian life, "the culture of the spirit".

I. Relatia sinergică cult-cultură.

Cuvântul cultură derivă de la termenul de cult, termen care desemnează viața liturgică desfășurată în cadrul lăcasului Bisericii în general. Cele două noțiuni: cultură și cult sunt legate între ele, sensul culturii fiind acela de a tinde spre deplina ei împlinire, în Dumnezeu. Iar pe Dumnezeu Îl întâlnim în chip deplin în rânduiala liturgică a Bisericii. La începuturile vietii Bisericii, viața liturgică s-a dezvoltat și s-a exprimat printr-o cultură majoră. Astfel, relația dintre cultură și viața liturgică a

Omul - „ființă liturgică” ...

fost una organică, interioară, perihoretică. În acest sens, Nicolae Berdiaev, aprecia: „cultura se trage din cult. Izvoarele ei sunt sacralități. Ea are începuturile în preajma Bisericii și perioada ei organică a fost legată de viața religioasă. Așa au stat lucrurile în marile culturi antice, în cultura greacă, în cultura medievală, în cultura Renasterii incipiente. Cultura are geneză nobilă. Ea mostenește caracterul ierarhic al cultului. Cultura are fundamente religioase”¹. În același sens, părintele Ilarion V. Felea, urmând lui Nichifor Crainic, arată că fundamentul culturii este religia, cultul, care și însuflețește și face să rodească orice cultură care stă în strânsă relație cu ea: „Dacă studiem istoria culturii sub toate formele ei: istoria artelor, istoria științelor, istoria filosofiei și în general istoria tuturor creațiilor spiritului omenesc, la toate aflăm o origine comună, religioasă. Toate s-au născut din religie; mai precis, din cultul religios”². Mai concret spus, „Ortodoxia a reprezentat de-a lungul veacurilor un mediu ideal de creativitate și de strădanie în vederea constituirii unei civilizații autentice”³. După cum afirmă părintele Pavel Florenski într-o scrisoare a sa, „credința determină cultul și cultul determină concepția despre lume, din care se naște cultura”⁴. Crestinismul nu a răzbit și nu s-a impus prin aculturalism, ci tocmai prin crearea premiselor unei culturi majore și prin împlinirea ei. Crestinii nu sunt niciodată angajați în refuzul culturii ca atare, „însă ei sunt datori să aibă o poziție critică față de orice situație culturală existentă, măsurând-o cu măsura lui Hristos”⁵.

O privire istorică asupra evoluției vieții creștine, oricât de fugară ar fi, ne va înfățișa tabloul unei culturi excepționale, născută dintr-un mod de viață înalt, o cultură capabilă să impună și să susțină, la rândul ei, o viață înaltă care este cu putință de trăit pentru că stă în unire cu Frumusețea Dumnezeirii. Întrupate în persoana Dumnezeului Om Iisus Hristos. Cultura autentică, pentru a fi cu adevărat, trebuie să se împlinească în Dumnezeu. Această împlinire a culturii în Dumnezeu, ca unică finalitate a ei, este desemnată în teologia ortodoxă contemporană prin expresia de „*cultură teonomă*”. În perspectiva unei culturi ce nu poate fi decât teonomă, omul nu poate avea acces la ea decât în unire cu Frumusețea absolută,

¹ Nicolae Berdiaev, *Filosofia inegalității. Scrisori către adversarii mei întru filosofie socială*, Trad. de Florea Neagu, Editura Andromeda Company, București, 2005, p. 313.

² Ilarion V. Felea, *Religia culturii*, Editura Episcopiei Aradului, Arad, 1994, p. 20.

³ Pr. Ioan Bizău, *Viața în Hristos și maladia secularizării*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 49.

⁴ Pavel Florenski, *Stâlpul și Temelia Adevărului*, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 321.

⁵ Lect. Dr. Cristinel Ioja, *Ratiune și Mistică în Teologia Ortodoxă*, Editura Universității „Aurel Vlaicu” Arad, 2008, p. 189.

cu Dumnezeu, care este de fapt unicul ei temei. Prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, Acesta coboară în istorie pentru a-l face pe om „fiu al Său după har” și deci pentru a-l face părtaş pe om la „cultura duhului”, adică la împlinirea sa în Dumnezeu, trecându-l „prin moarte la viață, și de pe pământ la cer”, făcându-l pe om ca prin moarte să treacă la viață, în sensul paulin al expresiei „se seamănă trup pământesc, înviază trup duhovnicesc; se seamănă întru stricăciune, înviază întru slavă” (I Cor. 15, 43-44). Omul devine astfel părtaş cerestii Împărății, și această împlinire a sa în Dumnezeu o definim ca fiind „cultură a duhului”. Această „cultură a duhului” nu se poate realiza decât pe coordonatele liturgicului, adică ale integrării noastre în viața în Hristos prin intermediul slujbei bisericești, care reprezintă modul cel mai autentic de exprimare și de întrupare a acestei vieți în Hristos. Referindu-se la acest aspecte, teologul Paul Evdochimov socoteste că atunci când este autentică, adevărată „cultura este ieseală din cult”, și numai așa ea își poate afla originile⁶.

Aceasta ar fi de fapt lucrarea culturală cea mai înaltă, cu o finalitate vesnică, eshatologică, și din această perspectivă nu poate fi concepută o cultură majoră fără accentuarea și promovarea Frumusetii vesnice, adică a Dumnezeiestii Slave, cu care ne întâlnim și ne unim în slujba bisericească împlinindu-ne astfel nu în noi însine, ci înfinit mai mult, în Dumnezeu. Dacă am defini cultura ca „lucrare a împlinirii umanului”, atunci vom spune că orice împlinire de sine a omului, în afara relației cu Dumnezeu, devine într-un timp anume tot perisabilă, precum omul fără Dumnezeu, care apune în mormânt, și groapa i se face sfârșit. Numai în Dumnezeu omul și cultura umană devine împlinită, transfigurată, trecând pragurile spatio-temporale și căpătând finalitate în vesnicia lui Dumnezeu. Cuvântul Mântuitorului: „Căutați Împărăția lui Dumnezeu”, din această perspectivă, sunt interpretate de teologul Paul Evdochimov în următorul sens: „Cultura, în esența ei, este această căutare în istorie a ceea ce nu se află în istorie, a ceea ce o depășește și o conduce în afara limitelor ei; pe această cale, cultura devine expresia Împărăției în mijlocul acestei lumi... cultura este icoana Împărăției cerurilor”⁷. Așa stând lucrurile, cultura este chemată în perspectivă eshatologică să aleagă între „a trăi pentru a muri sau a muri pentru a trăi”.

Din această perspectivă, „cultura autonomă”, adică realizată strict într-o dimensiune orizontală, neglijând sau chiar negând dimensiunea verticală,

⁶ Paul Evdochimov, *Femeia și mântuirea lumii*, Trad. de Gabriela Moldoveanu, Editura Christiana, București, 1995, p. 138.

⁷ *Ibid.*, p. 138-139.

Omul - „ființă liturgică” ...

transcendentă a lumii și a creației în general, chiar dacă poate fi înfloritoare până la o vreme, va fi învâluită în chip inevitabil la sfârșitul timpului, în stricăciune și moarte. Înțelegând astfel lucrurile, vom spune despre cultura autonomă că de fapt aceasta nu este decât o trădare a sensului original al culturii, care având la bază cultul, nu se poate concepe fără referire la Dumnezeu, la valorile religioase ca valori ce stau în locul cel mai înalt al ierarhiei valorilor.

Spunem asadar că trebuie cu necesitate ca actul de cultură să fie exprimat într-o dimensiune liturgică, adică să fie proiectat pe traiectoria vieții îndumnezeite în Hristos, și că el va avea un rol definitoriu pentru om și pentru societate numai în măsura în care este înscris în această dimensiune a vieții în Hristos. Dacă demersul cultural nu va fi construit și așezat pe „piatra cea din capul unghiului” (Matei 21, 42; Psalmul 117, 22-23) tuturor veacurilor, pe „Iisus Hristos, care este ieri și azi și în veci același”, el nu va putea dura nimic trainic care se rămână în „veacul acesta și în cel ce va veni”, confirmând încă o dată cuvântul Ecclesiastului „desertăciunea desertăciunilor, toate sunt desertăciune” (Ecclesiast 1, 2). Atunci când este autentică „cultura care este născută din cult își regăsește originile liturgice și prin mijlocirea lumii acesteia va reuși să-și apropie Împărăția, care nu este nicidecum exclusivistă pentru o cultură teonomă”⁸.

În virtutea celor afirmate mai sus, referindu-ne la ființa culturii, vom spune că aceasta „este un esafodaj al structurii fiintiale personalizate care trebuie umplut cu viață”. Aceasta este, „cofrajul care ajută la turnarea credinței. Cultura își are ratiunea de a fi tocmai în virtutea faptului că acest continut, care urmează a fi turnat, există. Ea reprezintă forma operatională naturală - și deci firească – a omului, chipul ființării sale”⁹. O cultură neasumată în chip liturgic, nu poate schimba decât parțial, adică până la o vreme, în sensul că poate pregăti, dar nu poate regenera viața omului, ființa lui. Doar o cultură integrată liturgic poate conduce la transfigurarea și recuperarea ontologică a făpturii umane. Din această perspectivă, avem cel mai înalt exemplu de cultură, promovat de Mântuitorul Hristos¹⁰.

Ontologic, omul este o ființă liturgică și culturală în același timp, cele două dimensiuni sincronizându-se în mod absolut în interiorul ființei umane. Atât în actul liturgic cât și în cel cultural, creștinul se află într-o dinamică: „spectator-autor-actor, activ, izvorâtor, participant, împreună-lucrător cu Dumnezeu și cu

⁸ Lect. Dr. Cristinel Ioja, *op. cit.*, p. 188.

⁹ Costion Nicolescu, *Spre o cultură liturgică*, Editura Anastasia, București, 1999, p. 184.

¹⁰ *Ibid.*, p. 187.

Sfintii Lui. În felul acesta, pentru creștin majoritatea actelor vor fi liturgic-culturale și cultural-liturgice”¹¹.

Cultura autentică păstrează întotdeauna în ea un germene liturgic, și tocmai aceasta o salvează, în sensul că o mântuiește. Când sămburele liturgicului din cultură se pierde, printr-o secularizare deplină a acesteia, adică printr-o reducere a ei doar la dimensiunile veacului de acum și de aici, cultura nu mai poate exista ca atare în chip viabil, devenind subcultură, incultură, noncultură. Cu alte cuvinte, ea dispare¹². Vom spune asadar că „liturgicul hrănește și salvează cultura, și nu invers”¹³.

În duhul celor exprimate mai sus, înțelegem cuvântul Avvei Macarie Egipteanul din Patericul egiptean: „Viata (sfântă) fără instruire face mai multe fapte bune decât instruirea fără viață (sfântă). Pentru că (cel ce are viață sfântă), chiar și când tace aduce folos; pe când (cel fără viață sfântă), chiar și când cugetă aduce tulburare. Însă dacă (aceste calități) se întâlnesc în același (om), adică viața (sfântă) și instruirea, ele alcătuiesc o statuie a filosofiei”¹⁴. Înțelegem desigur aceste apoftegme nu ca pe o negare a rolului și rostului culturii, ci ca pe o strădanie de a-i da acesteia sensul cel autentic, transfigurat, adică punând-o în dimensiunea împlinirii ei în Frumusețea vesnică și nepieritoare, care este Dumnezeu.

Trebuie să precizăm, în acest context, faptul că dacă cultura nu se poate exprima decât în cadrele vieții celei adevărate, adică în cadrele vieții în Hristos, nici viața liturgică nu poate fi trăită în mod autentic într-o detașare totală față de cultură, sau încadrând-o în „exprimări culturale minore”. În cadrul liturgic, „expresia culturală minoră este rezultatul unor carente de trăire religioasă, este cădere, raportare strâmbă la divinitate ... O Biserică ce ar promova cultura joasă sau *kitsch*-ul ar fi, fără doar și poate, o Biserică eretică”¹⁵. Viața liturgică care nu se exprimă „printr-o și în cadrul unei culturi majore”¹⁶ este căzută din vocația și demnitatea unei vieți chemate la îndumnezeire. Din această perspectivă, spunem că pentru a nu se descarna și dilua, „liturgicul nu se poate exprima, în cele din urmă, decât cultural”¹⁷ și că orice încercare de teologhisire care face abstracție

¹¹ *Ibid.*, p. 186.

¹² *Ibid.*, p. 181.

¹³ *Ibid.*, p. 182.

¹⁴ Avva Macarie Egipteanul, în *Patericul*, Alba Iulia, 1997.

¹⁵ Costion Nicolescu, *op. cit.*, p. 181.

¹⁶ *Ibid.*, p. 182.

¹⁷ *Ibid.*, p. 187.

de cultură, este sortită nu numai închiderii în ea însăși, fără relevanță pentru lumea în care mărturiseste adevărul revelat, ci și capcanelor misticismului și pietismului¹⁸.

II. Divortul dintre viața în Hristos și cultură în societatea secularizată. Posibile remedii.

Astăzi, mulți oameni de cultură, printr-un discurs formulat strict într-o dimensiune orizontală, nu mai observă legătura dintre viața liturgică și cea culturală, și le privesc pe cele două într-o relație disjunctivă, dacă nu chiar într-un divort, în ciuda strânsei legături originare dintre ele, legătură pe care am precizat-o la începutul studiului nostru. Astfel, cultura modernă „se dorește a fi una autonomă, desprinsă de fundamentele religioase și mistice ale Bisericii”¹⁹.

Principala cauză a acestei rupturi este secularismul, care, „afirmat sau deghizat, nu reprezintă doar o simplă opțiune ideologică inocentă, ci un fenomen în cadrul căruia credința și cultura sunt tratate ca două realități care se distanțează din ce în ce mai mult și se ignoră reciproc”²⁰. Mai mult decât atât, secularismul „reduce idealurile umane la orizontul vieții pământești, ceea ce face ca evenimentele care se derulează în acest orizont să nu mai fie percepute conform unei raționalități transcendente și supranaturale, ci să fie „explicate” într-o perspectivă exclusiv „științifică și rațională”²¹. În fața acestei realități „trebuie să fie afirmate profunzimea și capacitatea mântuitoare a credinței, să cum trebuie recunoscut caracterul profund pozitiv și receptiv la culturii”²². Așa cum se poate lesne observa, „secularismul este de fapt o erezie a cărei caracteristică principală o reprezintă „negarea cultului”, ceea ce înseamnă de fapt refuzul învățăturii creștine despre om și despre lume”²³. Omul secularizat „trăiește într-un orizont spiritual și cultural pe cât de confuz, pe atât de mediocru, fapt pentru care devine pueril și gregar”²⁴.

Dacă la începuturile sale, cultura europeană s-a dezvoltat în relație strânsă cu religia creștină, ea constituind de fapt o parte a istoriei creștinismului, tragedia actuală a acestei culturi intervine în momentul în care ea nu-și mai recunoaște matca în care s-a format și se desprinde de aceasta, atomizându-se. Fenomenul

¹⁸ A se vedea despre aceasta la Lect. Dr. Cristinel Ioja, *op. cit.*, p. 180-181.

¹⁹ *Ibid.*, p. 188.

²⁰ Pr. Ioan Bizău, *op. cit.*, p. 58.

²¹ *Ibid.*, p. 65.

²² *Ibid.*, p. 58.

²³ *Ibid.*, p. 73.

²⁴ *Ibid.*, p. 79.

descrestinării Europei, indică „existența unei fracturi radicale între cultura europeană și valorile spiritualității creștine și poate fi probat și prin atitudinea europenilor în fața unor probleme fundamentale, cu implicații majore asupra concepției despre viață și moarte (avortul, eutanasia, manipulările genetice), dar și asupra problemelor economice, ale familiei, ale sexualității etc.”²⁵. Imaginea actuală a Europei nu conduce înspre concluzia că „patrimoniul dogmatic și liturgic al creștinismului nu mai este conectat la așteptările, nevoile și practicile comunităților europene, pentru că nici viața socială, nici cultura și nici orizonturile de așteptări ale acestor comunități nu se mai definesc în raport cu valorile creștine și nu mai sunt modelate de către acestea”²⁶.

Din această perspectivă, dacă este să ne referim la starea de fapt a unei mari părți a oamenilor de cultură din România, trebuie să spunem că foarte gravă și provocatoare de daune culturale este acuta incultură teologică a unei părți a intelectualității române, incultură de care ea nici nu vrea să fie conștientă, cu atât mai puțin să dorească să o depășească²⁷.

În această situație „este necesar să se pună problema *salvării culturii* salvare care nu se poate concepe în afara spațiului eclesial și mistic al creștinismului ortodox, care constituie modelul peste veacuri al unei relații autentice dintre credință și cultură”²⁸.

În primul rând, căutând să stabilim cauzele acestei rupturi dintre cultură și viața liturgică în societatea contemporană, vom constata că ele trebuie căutate în ambele părți: atât în ceea ce-i privește pe slujitorii Bisericii, cât și în ceea ce-i privește pe oamenii de cultură. În acest sens, observăm pe de o parte faptul că prea adesea oamenii altarului au o cultură precară, sau mai bine zis o închidere față de evenimentele culturale, în timp ce oamenii de cultură, pe de altă parte, au mari dificultăți în a se încadra în formele cele mai elementare și minimale de viață liturgică²⁹.

Încercând să tămăduim lucrurile din interior, vom enumera câteva aspecte desprinse din viața bisericească actuală, raportându-le la evenimentul cultural. Dacă este să ne referim la situația din Biserica noastră, vom constata fără un prea mare efort faptul că ne aflăm într-o acută criză a culturii bisericești, criză exprimată în arhitectura, pictura și muzica pe care le promovăm, dar prea adesea în

²⁵ *Ibid.*, p. 17.

²⁶ *Ibid.*, p. 21.

²⁷ Costion Nicolescu, *op. cit.*, p. 187.

²⁸ *Ibid.*, p. 189.

²⁹ *Ibid.*, p. 180.

Omul - „ființă liturgică” ...

comportamentul liturgic, în teologia pe care o dezvoltăm, în relația Bisericii cu lumea și în delăsarea ascetică și morală, ale căror scăderi, uneori grave, le acceptăm și le tolerăm cu prea multă seninătate, complăcându-ne într-o fatalitate păcătoasă³⁰. Tocmai de aceea, Biserica este chemată astăzi mai mult decât oricând înspre sincronizarea și armonizarea tuturor forțelor de care dispune, pentru deschiderea spre conlucrare și construcție, pentru promovarea în viața proprie a smeritei cugetări și a dreptei judecări și desigur înspre un efort pentru educarea gustului și pentru stabilirea corectă a ierarhiilor valorilor culturale, inclusiv a celor bisericești³¹. Departe de a constitui preocupări facultative sau adiacente, socotim că acestea sunt cerințe majore obligatorii care se cer grabnic împlinite. Aceste provocări se adresează tuturor aceluia care în momentul de față sunt preocupați de starea Bisericii și care se simt datori să contribuie, fiecare după puterea sa, la iesirea din criza de care orice om lucid este conștient și îngrijorat.

Desigur că aceste responsabilități revin în primul rând „mai marilor Bisericii”, care potrivit învățăturii evanghelice sunt chemați să fie slujitori ai obștii poporului credincios, și care ar trebui să fie cei dintâi în promovarea smereniei, conștientizând lucrul ce le stă înaintea și silindu-se cu toată ființa înspre împlinirea deplină a lui. „Mai marii noștri”, deopotrivă episcopi și preoți, ca unii care au acces la ambele valori, deopotrivă la cultură și la liturghisire, a căror viață este determinată atât de zona culturală cât și de cea liturgică, trebuie să fie conștienți și responsabili de necesitatea reafirmării și susținerii relației sinergice dintre cultură și liturghisire, pentru a împlini astfel, restabilirea reciprocei penetrări și infuzări dintre cele două.

De la această responsabilitate nu sunt desigur dispensați nici credincioșii care dimpreună, oameni de cultură și oameni simpli, formează „trupul lui Hristos”, Biserica, fiecare fiind mădular în parte al unuia și aceluiași trup eclezial. Ni se pare că oamenii de cultură sunt chemați astăzi mai mult decât oricând la părăsirea cercului strâmt al unui „elitism intelectual”, care-i exclude pe toți ceilalți, chiar pe creștinii deplin integrați eclezial, dar poate de multe ori neînvațați, socotindu-i ignoranți și foarte adesea alunecați într-un pietism bolnav și astfel desconsiderându-i, și mai degrabă câștigarea lor prin dragoste și răbdare înspre o aplecare mai atentă asupra patrimoniului cultural al umanității, care inevitabil surprinde în multe articulații ale sale suflarea „Duhului Sfânt” și trecerea Acestuia prin istorie. Nu prin etichetare, ci mai degrabă prin provocarea și îmbierea bucuriilor culturii, făcute cu dragoste, s-ar reuși câștigarea acestora și înălțarea lor spre alte

³⁰ *Ibid.*, p. 182.

³¹ *Ibid.*, p. 185.

experiențe, rămase necunoscute pentru ei. Chiar ignorantilor și celor ce manifestă un duh potrivit vis a vis de cultură, li se pot pune în atenție dimensiuni nebănuite, frumuseți nedescoperite, ce izvorăsc din demersul cultural, dacă vom ști ca oameni de cultură să-i învăluim în dragoste, și-i vom cuceri mai întâi cu aceasta, pentru ca apoi să putem să le împărtășim și bucuriile culturii.

Credincioșii simpli, neînvățați sunt în aceeași măsură chemați astăzi să zăbovească cu aceiași dragoste și răbdare în a le propune și a-i învăța pe oamenii de cultură care calcă pragul Bisericii, tainele credinței, bucuriile și împlinirile unei vieți integrate eclesial, și experiența adierii Duhului Sfânt în viețile lor, despre care nu vor putea să nu dea mărturie, chemându-i pe toți într-o această bucurie.

Aceste sugestii, posibile soluții, se înscriu în cadrul mai general al teologiei patristice răsăritene, care „nu recunoaște distincția între o „cale a iubirii” și o „cale a cunoașterii”, căci în mod normativ, adevărata cunoaștere este întotdeauna iubitoare, iar iubirea este întotdeauna cunoaștere, cele două culminând într-o singură lucrare a omului care devine deodată iubitor și cunoscător”³².

Asa cum arătam anterior, cele prezentate mai sus, deși nu se pretind unice soluții la pierderea pe care astăzi cultura o înregistrează în raport cu viața liturgică, și viața liturgică în raport cu cultura, fără ca măcar să fie sesizat acest fapt, au menirea să pună în evidență unitatea dintre cultură și cult, unitate pe care cultura contemporană a pierdut-o, iar Biserica nu se străduiește întotdeauna îndeajuns să recupereze și să vindece această rană, de trupul Bisericii și culturii, un singur trup ce stă astăzi cel mai adesea sfâșiat, și care trebuie redescoperit și mai apoi tămăduit. În perspectiva aceasta ar trebui să înțelegem că durerea Bisericii pentru împutinarea sau iesirea culturii din ceea ce ar trebui să o definească ar trebui să se resimtă și în rândul oamenilor de cultură, și nu se simte pentru că stă în amortirea subculturii de cele mai multe ori, iar durerea neconstientizată a culturii, care se socoteste cel mai adesea neînțeleasă de mulți, și astfel stă în neîmplinire, ar trebui să ne scoată pe noi credincioșii Bisericii din ignoranța și autosuficiența în care ne-am așezat vis-à-vis de cultură, să ne facă sensibili la această durere, iar aceste „dureri ale facerii” să genereze redescoperirea și reasezarea noastră, deopotrivă oameni de cultură și slujitori ai altarelor, în unitatea originară cultural-liturgică sau liturgic-culturală.

Ca o ultimă meditație, vom spune că în sensul cel mai propriu, cultura trebuie să fie producătoare de recoltă. În acest sens, părintele Rafail Noica arăta că de fapt „cultura este ceea ce cultivăm”. Și atrăgea părintele atenția asupra faptului

³² Lect. Dr. Cristinel Ioja, *op. cit.*, p. 147.

Omul - „ființă liturgică” ...

că „ceea ce cultivăm, aceea și devenim”³³. În sensul acesta, sământa din care răsare cu precădere cultura creștină – și, în fond, orice cultură autentică – este cuvântului lui Dumnezeu, fertilizat în ființa umană de energiile Sale necreate. „Cultivând cuvântul lui Dumnezeu, cultivăm în noi sământa vieții”³⁴. Din această perspectivă, a cuvântului lui Dumnezeu care dă viață, zice părintele Rafail că „nu este destul omului să studieze Scriptura, ca un studiu abstract, nu este destul omului să trăiască o viață îmbisericită, să-și împodobească casa cu icoane, să asculte muzică duhovnicească, bisericească, să înlocuiască o cultură omenească cu o cultură îmbisericită”³⁵. Cultura pe care omul și-o asumă trebuie să devină viață a sa, bucurie a sa, mod de a fi al său, căci vine momentul în care vom fi întrebați asupra roadelor noastre, despre felul în care am aruncat sământa pusă de Dumnezeu în lăuntrul nostru. A Vieții cu V mare. Cuvântul lui Dumnezeu, cel încredințat nouă spre rodire „nu este poruncă morală ... este Cuvânt de Viață”, și atunci „cuvântul pe care-l păzesc, pe mine mă păzeste ... Cuvântul lui Dumnezeu vine din Împărăția Cerurilor, și nu numai că ne păzeste, dar ne și duce la Împărăția Cerurilor”³⁶. Iar ziua judecării, este aceea în care va trebui să dăm răspuns, fiecare în parte, în fața „Marelui Dumnezeu” despre felul în care am rodit în inima noastră ceea ce El a așezat în noi. Va fi cultura aceasta a cuvântului lui Dumnezeu în inima noastră, una care să ne îndreptățească la „mântuirea sufletelor noastre”?

³³ Ieromonahul Rafail Noica, *Cultura Duhului*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2002, p. 15.

³⁴ *Ibid.*, p. 19.

³⁵ *Ibid.*, p. 25.

³⁶ *Ibid.*, p. 24.

Caius Cutaru

Critica eliadiană la adresa unei teologii crestine desacralizante

Abstract

During all his life, Mircea Eliade has fought to impose the category of the homo religious, but in his fight, as expected, he did not have the theologians as allied. In the Protestant world of the 20th century there were enough theologians who spoke about Fr. Nietzsche's assumption of "God's death" and who were strongly influenced by it in their theology. Their theology was for the secularized and desacralized man of the modern world. These atheologians or necrotheologians, as they were often called, will be criticized by Eliade in his work, in which the sacred is seen as a category of the consciousness, as one of its elements and not just a stage in its evolution.

Keywords:

Mircea Eliade, History of Religions, the theologies of the genitive, desacralization

Mircea Eliade arăta că marea problemă nu o constituie apariția și impunerea unor teorii desacralizante despre cosmos, lume, viață și om, ci faptul că acest proces nu a fost compensat religios. S-au propus alte teorii, alte speranțe, alte ideologii, însă teologii din această perioadă nu au fost la înălțimea misiunii lor și nu au dat un răspuns coerent și suficient acestor provocări. Desacralizarea a făcut ca omul recent să trăiască în lipsa unui sens, a unei semnificații, «omul trăiește astăzi într-o natură fără model, fără Creator, fără tel și s-a ajuns, dacă vreți - spunea M. Eliade - la acel tip de nihilism anunțat de Nietzsche atunci când vorbea de „moartea lui Dumnezeu”¹ ...

¹ Adevărul este că Fr. Nietzsche nu vorbește despre moartea lui Dumnezeu la singular, ca despre un eveniment modern care pune capăt mai multor secole de credință (obscur-

Asistăm acum la criza omului modern»². La câteva decenii după mărturia asasină a lui Fr. Nietzsche, M. Eliade a dezvăluit sensul ei adânc: suntem capabili să-l ucidem pe Dumnezeu în noi, însă această crimă îl afectează în primul rând pe omul însuși. Potrivit lui Paul Barbăneagră „Eliade a văzut mai limpede decât oricare alt învățat contemporan tensiunea care justifică deplin omul: nevoia profundă de îndumnezeire. Fata nevăzută a Fiintei, sământă sădită în noi de Creator... nimeni nu a limpezit mai convingător decât el, într-un limbaj clar și riguros, originea și esența divină a omului: arbore cu rădăcinile în cer”³.

Cei care au refuzat experiența religioasă ca posibilitate de cunoaștere au refuzat și structurile mentale și spirituale ale religiei, sărăcind în felul acesta. Ei au refuzat nu numai creștinismul, ci și orice posibilitate a unei experiențe și a unei gândiri mitologice sau religioase. Reductionismul acesta îl privează pe omul modern de una din sursele sale de cunoaștere, cea religioasă, care îi permitea accesul la anumite realități supranaturale, care de acum încolo îi vor fi interzise, omul rămânând prizonierul realității concrete și contingente, al istoriei.

În felul acesta se ajunge la ceea ce M. Eliade numea ultima treaptă a desacralizării, care ar fi constituită de camuflarea sacrului în profan sau altfel spus de identificarea acestuia cu profanul prin prisma „teologiilor morții lui Dumnezeu”.

rantism, potrivit lui Nietzsche), căci scrierile sale enumeră mai multe morți ale lui Dumnezeu. Prima moarte a fost cea provocată de Dumnezeu de pe Sinai celorlalte manifestări ale divinității, deoarece acesta nu admite alți dumnezei decât pe sine. El manifestă pretenția de a-și apropria divinitatea doar sîși, de a-l retine pentru sine, de a-l reduce la o unică unitate. Astfel, Dumnezeu de pe Sinai este primul ateu. A doua moarte o săvârșește Apostolul Pavel, potrivit lui Nietzsche, deoarece acesta îi substituie mesajului plin de bucurie al lui Iisus un mesaj mortificat, iar Dumnezeu propovăduit de Apostol se revelează a fi un dusman al vieții, al trupului și a oricărei realități sensibile. Iar acest Dumnezeu parțial, pentru numai o parte a realității, unul care neagă viața nu poate fi adevăratul Dumnezeu. Ca atare, creștinismul paulin este purtătorul unei a doua forme de ateism. A treia moarte este cea pe care o proclamă celebrele aforisme din lucrarea *Știința voioasă*, mai întâi sub forma parabolei exaltatului (§ 125), iar apoi sub forma unei anticipări a viitorului european (§ 343). Această moarte este o autodistrugere a credinței în Dumnezeu, ruinată din interior prin nihilismul prezent încă de la începuturile creștinismului. A se consulta în acest sens Paul Valadier, *Le divin après la mort de Dieu selon Nietzsche*, în *Inter. Revista română de studii teologice și religioase*, vol. II, 1-2 (2008), p. 420-421.

² *Arhitectură și geografie sacră. Mircea Eliade și redescoperirea sacrului*, Filme realizate de Paul Barbăneagră, Trad. de Mihaela Cristea și Marcel Tolcea, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 196.

³ Paul Barbăneagră, *Cuvine-se dar...*, în *Limite* 48-49 (1986), cf. *Mircea Eliade în conștiința contemporanilor săi din exil*, Crestomatie de Gabriel Stănescu, Criterion Publishing, Norcross, 1994, p. 45.

Gheorghe Glodeanu afirmă că «Ideea de la care porneste Eliade este aceea că evoluția științelor pozitive a dus, în mod treptat, la desacralizarea aproape totală a lumii, fapt ce explică dificultatea decodificării sacrului în banalitatea înconjurătoare. Din această perspectivă, teologia „mortii lui Dumnezeu” dobândește semnificații extreme în ochii filosofului deoarece „este singura creație religioasă a lumii occidentale moderne”».⁴

Pentru savantul român, ateismul face parte din istoria religiilor, iar tema „mortii lui Dumnezeu” nu reprezintă o noutate absolută în peisajul religios, ci se constituie ca o reînnoire a credinței într-un *deus otiosus*, un zeu lenes, care după ce a creat lumea s-a îndepărtat de ea, temă pe care o regăsim în numeroase religii arhaice.⁵ În acest context, teologia „mortii lui Dumnezeu” se dovedește a fi de importantă capitală, ea reprezentând ultima etapă a desacralizării, iar pentru istoricul religiilor «interesul ei este considerabil, deoarece această etapă ultimă ilustrează camuflajul desăvârșit al „sacrului”, sau, mai bine zis, identificarea lui cu „profanul”».⁶ Pentru că este o realitate religioasă recentă, M. Eliade spune că e dificil să-i prevedem viitorul, însă întrebarea ridicată de acest tip de desacralizare este următoarea: în ce măsură „profanul” poate deveni „sacru”; în ce măsură o existentă radical secularizată poate constitui punctul de plecare pentru o nouă religie? Înainte de a da răspunsul altor specialiști în sfera sacrului la aceste întrebări, vom prezenta cele trei tipuri de răspunsuri pe care le întrevede savantul român. Un prim răspuns dat de teologia „mortii lui Dumnezeu” arată că dincolo de ruina tuturor simbolurilor, a conceptelor și a riturilor Bisericilor tradiționale teologiei speră, printr-o actualizare a paradoxului acelei *coincidentia oppositorum*, că pe constientizarea caracterului radical profan al lumii și al existenței umane se poate întemeia un nou mod al „experienței religioase”, dispariția religiei nefiind echivalentă cu dispariția credinței.⁷ Un alt răspuns ia în considerare caracterul secundar al formelor istorice ale opoziției sacru / profan. În acest sens, dispariția „religiilor” nu ar implica deloc dispariția „religiozității”, iar transformarea valorilor „sacre” în valori „profane” nu

⁴ Ghe. Glodeanu, *Coordonate ale imaginarului în opera lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2006, p. 43.

⁵ „Retragerea lui Dumnezeu din Lume, eclipsa lui Dumnezeu, care obsedează gândirea de astăzi, este un fenomen spiritual mult mai vechi. Începe, de altfel, cu „civilizația”. *Deus otiosus* caracterizează toate culturile care au depășit faza primară și practică cerealicultura sau grădinăritul, cf. M. Eliade, *Jurnal. Volumul I (1941-1969)*, p. 325-326.

⁶ M. Eliade, *Încercarea labirintului*, Trad. de Doina Cornea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990, p. 130.

⁷ *Ibid.*

Critica eliadiană la adresa unei teologii crestine desacralizante

ar impieta prea mult asupra iconomiei trăirii religioase, această realitate nefiind nicidecum una ireversibilă. Al treilea răspuns privește opoziția dintre „sacru” și „profan” ca având sens doar pentru religii, iar creștinismul nu este o religie. Astfel, creștinului nu-i mai este dat să trăiască, ca omului arhaic, într-un cosmos, ci în istorie.⁸

Aceste teologii seculariste, între care se numără și teologia „mortii lui Dumnezeu”, care pornesc de la un „ateism creștin”, alături de „teologiile lumii”, au cunoscut o anumită influență în teologia protestantă a vremii, detronând teologia barthiană, influență anterior și care vehicula o viziune pesimistă asupra omului.⁹ În fața iminentului dezastru teologic și religios, o adevărată încheiere a istoriei umane, M. Eliade, cu optimismul-i caracteristic și constientizând pericolul enorm care pândește omenirea, se încâpățânează să dea o replică consistentă propunând tipologia lui *homo religiosus* și ne asigură de perenitatea acestei tipologii. El condamnă lipsa de reacție a lumii teologice și chiar mai mult decât atât, efectul desacralizant pe care l-a constatat la teologiile „mortii lui Dumnezeu”.¹⁰ Iată ce afirmă M. Eliade în acest sens: „Eu nu acuz pe nimeni, dar cred că teologii creștini din ultimele două secole nu au fost la înălțimea misiunii lor pentru că nu au încercat să dea științelor sensul pe care-l au chiar cele mai vizibil materialiste dintre ele. Orice act tehnologic sau științific era și un act, dacă nu religios, cel puțin conform unui simbolism de origine creștină”.¹¹

În prelungirea constatării eliadiene, Cristian Bădilită pune întrebarea dacă asistăm la moartea creștinismului ca religie, ca expresie a sacrului și la apariția unei noi forme de spiritualitate, una post-modernă și post-creștină. Răspunsul îl dă teologul catolic J.M. Velasco pentru care se impune constatarea că dezvoltarea

⁸ *Ibid.*

⁹ Françoise Champion, *Spirit religios difuz, eclecticism și sincretisme*, în *Religiile lumii*, Sub conducerea lui Jean Delumeau, Editura Humanitas, București, 1996, p. 701. A se vedea în acest sens și James Alfred Martin Jr., *La théologie de la mort de Dieu aux Etats-Unis*, în „Lumière et Vie” 89 (Septembre-Octobre 1968), p. 5-31.

¹⁰ Teologii creștini nu numai că nu au contracarat efectele negative ale teoriilor desacralizante venite din mediul laic, dar au contribuit și ei, prin formularea Teologiei radicale, care include curentele numite „Teologia absentei lui Dumnezeu” și „Teologia mortii lui Dumnezeu”, la secularizarea omului contemporan. Și ne referim aici în special la teologii proveniți din mediul protestant, care au susținut acest curent teologic și dintre care îi amintim pe Thomas Altizer, William Hamilton, Paul van Buren, Harvey Cox, John Robinson etc. În teologia românească un răspuns la această teologie radicală a venit din partea părintelui Petru Rezus. A se consulta în acest sens Preot prof. univ. Dr. Petru Rezus, *Teologia ortodoxă contemporană*, Editura Mitropoliei Banatului, Timisoara, 1989, p. 385-398.

¹¹ *Arhitectură și geografie sacră. Mircea Eliade și redescoperirea sacrului*, p. 198.

modernității a dus la o puternică criză în sânul creștinismului în general și în sânul catolicismului în special, însă secularismul nu a adus numai lucruri negative.¹² În acest sens, el afirma următoarele: „chiar și desacralizarea anumitor realități, sectoare și forme de viață – să ne gândim la recunoașterea autonomiei domeniului secular: știință, etică, politică – mi se pare că a favorizat purificarea vieții religioase”.¹³ Dacă constatarea lui M. Eliade vis-à-vis de lipsa de reacție a teologilor creștini la fenomenul secularizării este adevărată, tot la fel de adevărat este și faptul că dacă Biserica vor să răspundă pozitiv la acest proces, creștinismul va putea ieși purificat din încercarea la care este supus de mult timp. În opinia teologului catolic, aceste răspunsuri vizează recunoașterea legitimei autonomii a sferelor profane ale vieții personale și sociale și „restructurarea credinței”, adică recuperarea vieții creștine pornind de la o axă a experienței personale a credinței în sânul unor mici comunități.¹⁴

În viziunea eliadiană, omul nu poate exista decât ca om religios, iar „o societate areligioasă nu există încă, nu poate să existe... Dacă s-ar realiza, ar pieri după câteva generații, de neurastenie sau printr-o sinucidere colectivă... Dacă Dumnezeu nu există, totul este cenușă”.¹⁵ În același sens se exprimă și unul dintre prietenii lui M. Eliade și coleg de generație, Petre Tutea, care, întrebat fiind cum arată lumea fără Dumnezeu a răspuns: „Un pustiu imens. Îmi imaginez lumea fără Dumnezeu ca o Sahară”.¹⁶ Fidel crezului său potrivit căruia omul nereligios este o contradicție în termeni, M. Eliade consideră că omul rezultat din procesul descristianizării Occidentului nu este sinonim cu omul nereligios, ci cu un *homo religiosus* păgân: «S.K. (Sören Kierkegaard, n.n.) se străduia să demonstreze că Danemarca, deși „creștinată”, nu era „creștină”. Astăzi acest lucru e evident. Inutil să încerci să o dovedești o dată mai mult (cum o fac atâția teologi contemporani). Pentru mine interesul este altul: omul modern, radical secularizat, se crede sau se vrea ateu, areligios, sau cel puțin indiferent. Dar se înșală. Nu a reușit încă să-l abolească pe *homo religiosus* care este în el: nu l-a suprimat

¹² Despre teologia „mortii lui Dumnezeu” ca reflecție a crizei religioase a credincioșilor occidentali a se consulta și Pr. P. Rezus, *Precizări suplimentare privind o nouă „teologie”*, în „Mitropolia Banatului” 10-12 (1967), p. 753-754.

¹³ Juan Martín Velasco, *Eliade și teologia creștină – câteva repere*, Paris, 26 aprilie 1996, în M. Eliade, *Întâlnirea cu sacralul*, p. 130.

¹⁴ *Ibid.*, p. 131.

¹⁵ *Arhitectură și geografie sacră. Mircea Eliade și redescoperirea sacralului*, p. 198.

¹⁶ Petre Tutea, *Mircea Eliade (eseu)*, Editie îngrijită de Ioan Moldovan, Biblioteca Revistei Familia, Oradea, 1992, p. 91.

Critica eliadiană la adresa unei teologii crestine desacralizante

(dacă a fost vreodată) decât pe *christianus*. Aceasta vrea să spună că rămâne „păgân” fără să o stie. Aceasta semnifică, de asemenea, și un alt lucru: o societate nu poate să existe și că, dacă ea s-ar realiza, ar pieri după numai câteva generații...».¹⁷

Opunându-se teologiei „mortii lui Dumnezeu” în încercarea de a umple golul lăsat de teologie în ultimele secole de ofensivă tehnico-stiințifică și ideologică, M. Eliade reușește să ofere un răspuns credibil și optimist: «Din punctul de vedere al istoricului religiilor, important mi se pare că am încercat, din disperare, dar și dintr-un anume optimism (cu rădăcini adânci în ființa umană), să găsim o replică la o lume desacralizată și devalorizată religios, să găsim o replică acceptând faptul că religia monoteistă, singura care contează în ochii occidentalilor, nu mai este ce era în timpul iudaismului și creștinismului clasic, deoarece Dumnezeu a murit, și totuși să putem rămâne oameni religioși».¹⁸

1. Specificul teologiei „mortii lui Dumnezeu”¹⁹

Ce este de fapt teologia mortii lui Dumnezeu pe care o propune Th. Altizer și ceilalți corifei ai acestui curent teologic desacralizant și ce răspuns oferă savantul român acestei pseudoteologii? Pentru acești teologi, religia creștină se poate mentine și poate fi profesată numai dacă va fi repusă pe alte baze.²⁰ Reforma creștinismului a ajuns la ultima sa expresie, cred ei, adică la un tip de creștinism lipsit de realitatea sa ontologică supremă, de Dumnezeu, și care își mai păstrează doar dimensiunea sa etică – un tip de creștinism configurat după modelul budist.

¹⁷ M. Eliade, *Jurnal. Volumul I (1941-1969)*, Editie îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1993, p. 433.

¹⁸ *Arhitectură și geografie sacră. Mircea Eliade și redescoperirea sacrului*, p. 196.

¹⁹ F. Leboeuf sintetiza în șase puncte specificul teologiei „mortii lui Dumnezeu”: 1. Acceptarea lumii moderne secularizate; 2. Irealitatea lui Dumnezeu și imposibilitatea teoretică și practică a unei relații a credinciosului cu Dumnezeu astăzi; 3. Dragostea pentru Hristos ca normă etică; 4. Necesitatea de a sfârși cu cea ce este în creștinism mitologic, transistoric și supranatural; 5. Respingerea Bisericii tradiționale; 6. Refuzul total al tradiției creștine și a oricărei autorități în teologie, a se vedea în acest sens F. Leboeuf, *Théologies de la mort de Dieu*, în „Revue des sciences religieuses” 2 (April 1967), p. 129-149.

²⁰ A se vedea Harwey G. Cox, *La mort de Dieu et l'avenir de la théologie*, în „Lumière et Vie” 89 (Septembre-Octobre 1968), p. 32-42, dar și Régis-Claude Gerest, *Un Dieu pour les hommes non religieux d'après quelques textes de Dietrich Bonhoeffer*, în „Lumière et Vie” 89 (Septembre-Octobre 1968), p. 87-108. Despre teologia „mortii lui Dumnezeu”, văzută ca o „temă hotărâtoare pentru epoca noastră” a se vedea și Olivier Clément, *Cristos din mărturisirea de credință*, în *Religiile lumii*, Coord. Jean Delumeau, Trad. de Angela Pagu, Editura Humanitas, București, p. 32-33.

Sunt asumate pozitii teologice radicale, care depășesc granitele a ceea ce noi înțelegem prin teologie, si anume: „secularizarea teologiei crestine de supranatural, înlăturarea dogmelor, eliminarea totală a Sfintei Traditii, demitologizarea Sfintei Scripturi, mentinerea unui Iisus Hristos numai ca normă etică, irealitatea lui Dumnezeu etc”²¹

Teologii protestanti ai „mortii lui Dumnezeu” repun problematica divinității în cadrul exigentelor unei riguroase imanente istoriciste asumate cu curaj, ca unic spatiu oferit mesajului crestin. Orice discurs asupra lui Dumnezeu devine un discurs asupra lui Hristos, teologia transformându-se în hristologie, însă o hristologie fără temei trinitar, Hristos nefiind Fiul lui Dumnezeu întrupat, se reduce în cele din urmă la antropologie.²² Într-o asemenea viziune, Hristos apartine exclusiv acestei lumi, transformându-se în personajul istoric Iisus din Nazaret. Sub această influență ariană au apărut numeroase lucrări închinare vietii Iisus-ului istoric sau Iisus-ului evreu.²³

Pentru teologul protestant William Hamilton crestinismul devine areligios si ateu,²⁴ deoarece în Hristos, care este doar Iisus al istoriei, nu se mai face referire

²¹ P. Rezus, *op. cit.*, p. 387.

²² Teologul român Petru Rezus, în analiza pe care o face teologiei radicale, extinde si mai mult tematica luată în discutie, abordând comparativ (cu învățătura ortodoxă) aspecte precum: existenta personală a lui Dumnezeu, problema mântuirii, religia ca legătură între Dumnezeu si credinciosi, revelatia divină ca expresie doctrinară si morală a acestei legături si Persoana lui Iisus Hristos ca normă de viață si de credință crestină. A se consulta în acest sens P. Rezus, *op. cit.*, p. 388-398. Si tot P. Rezus arată că si lui Hristos i se aplică teoria mortii divine, deoarece „si el este mort ca Dumnezeu”, asa că nu trebuie să ne iluzionăm că hristologia acestei teologii este una autentic crestină, ci devine simplă antropologie. După cum arăta si teologul german Dorothea Sölle, care dezvoltă cristologia ca ateologie, Dumnezeu este dacă nu mort, cel puțin absent si cristologia devine antropologie în virtutea acestei fraze: „Mie Mi-ati făcut”, cf. Dorothea Sölle, *Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie*, Olten, 1968, p. 75.

²³ A se consulta în acest sens extrem de documentata prezentare a părintelui Ioan I, Ică jr., în care îi trece în revistă pe toti acei teologi protestanti care au contribuit la prezentarea unui Iisus al istoriei, diferit de un Hristos al credintei, cf. Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei. Vol I. Canonul apostolic al primelor secole*, Editura Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 90-102. Despre teologii protestanti din secolul XX a se consulta si revista *Credere oggi*, nr. 146, 2 (2005), p. 7-129, număr intitulat *Teologi protestanti del XX secolo*.

²⁴ W. Hamilton, la fel ca si Th. Altizer insistă asupra acestui aspect al teologiei radicale, acela al deschiderii spre o conceptie care conduce spre ateism, o tentativă de a introduce un punct de vedere ateu în evantaiul posibilităților crestine, cf. F. Leboeuf, *art. cit.*, p. 129, u. Acest amestec antitetic de crestinism si ateism în sufletul aceleiasi persoane pune în evidentă o mare confuzie spirituală, care nu poate reprezenta altceva decât o iluzie, deoarece a fi autentic crestin si a profesa totodată un ateism absolut contravine adevărilor elementare de credință.

Critica eliadiană la adresa unei teologii crestine desacralizante

la Dumnezeu. Acest fapt implică căderea apriorismului religios. W. Hamilton arată că această cădere e constituită din diferite elemente. Primul privește aceeași noțiune de Dumnezeu, pe care teologia tradițională a considerat-o întotdeauna ca cea care acoperă cu „necesitatea” sa constitutia precară a ființei umane și a istoriei sale. Este vorba despre un Dumnezeu care compensează incapacitatea omului de a-și asuma în întregime responsabilitatea existentială.²⁵ În acest cadru se înscrie și intuiția lui D. Bonhoeffer asupra vârstei „mature” a omului,²⁶ care trebuie să fie capabil să decidă „*etsi Deus non daretur*”. Al doilea element se referă la faptul că lumea actuală trăiește în condiția unui colaps metafizic, care afirmă imposibilitatea lui Dumnezeu pentru om și a omului pentru Dumnezeu. De acum înainte – afirmă necroteologii - omenirea va fi mereu orfană religios. Părintele Petru Rezus arată că la această realitate religioasă a contribuit «deziluzia unor credincioși, determinată de practica lor religioasă. Dumnezeu nu a corespuns cerințelor lor, sau nu și-a dovedit prezența sa, autoeliminându-se. Credincioșii acestia și-au format o concepție a lor despre Dumnezeu personală, care nu a corespuns realităților vieții lor religioase. Credincioșii i-au impus lui Dumnezeu o prezență activă și au fost nemulțumiți de ceea ce ei au considerat o „absență”».²⁷ Al treilea element ia în considerare ipoteza favorabilă, care îl prezintă pe om ca fiind *capax Dei*, capabil de a-L cunoaște pe Dumnezeu, dar și în acest caz trebuie să se rămână la postulatul „absenței lui Dumnezeu”, deoarece în prezent omul se are pe sine însuși, fără participarea lui Dumnezeu în creație, și același om nu dă indicii că trebuie să fie salvat, datorită faptului că nu se simte în nici un fel pierdut.

Negarea lui Dumnezeu este numai premisa pentru a afirma recuperarea funcțiunii unice a lui Hristos. Pentru Hamilton, Hristos nu este obiect al credinței și nici fundament al său, ci doar o alegere existentială paradigmatică. Hristologia care derivă de aici este în întregime etică. Hristologia devine punctul central al creștinismului, înțeles ca o „*imitatio Christi*”.²⁸ Datoria creștinului ar consta într-o lectură hermeneutică a lumii, ghidată de „categoria morală” Iisus. Lumea este întotdeauna o mască sub care Hristos e prezent. A demasca lumea (a scoate masca acestei lumi) înseamnă a-L căuta pe Iisus și a-L face lucrător, iar omul poate face acest lucru atât la nivel personal, cât și la nivel social.

²⁵ Germano Pattaro, *Ateismo*, în *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di Giuseppe Barbaglio e Severino Dianich, Edizione San Paolo, Milano, 2000⁸, p. 59.

²⁶ Prin această vârstă matură a omului, teologia protestantă radicală înțelege abandonarea dramei religioase: a nu mai recurge la Dumnezeu, nici măcar pentru a rezolva „problema de a nu avea un Dumnezeu”.

²⁷ P. Rezus, *op. cit.*, p. 389.

²⁸ G. Pattaro, *Ateismo*, în *Nuovo Dizionario di Teologia*, p. 60.

Timpul „mortii lui Dumnezeu” trebuie considerat ca un timp al așteptării. A te elibera de Dumnezeu nu înseamnă că L-ai pierdut pe Dumnezeu, ci că L-ai pierdut pe Dumnezeul tradiției creștine, care-l împiedica pe om să fie solidar cu lumea, locul sălășluirii lui Hristos, ceea ce apare ca absolut inacceptabil din punctul nostru de vedere. W. Hamilton identifică șase semnificații, șase categorii hermeneutice pe care le poate asuma expresia „Dumnezeu a murit”.²⁹

Teologul Paul Van Buren, în aceeași linie a teologiei radicale, se întreabă „Cum poate creștinul să-și înțeleagă propria sa credință într-o lume seculară, dat fiind faptul că el însuși este un om secular?”³⁰ Această întrebare arată că discursul lui P. Van Buren se adresează credincioșilor și nu ateilor și că cercetarea întreprinsă asupra lui Dumnezeu trebuie situată în planul înțelegerii. Van Buren este discipolul lui R. Bultmann și îi continuă cercetarea hermeneutică, aplicând riguros procesul demitologizării scripturistice. Teologul protestant pune un accent deosebit pe limbaj, văzându-l ca locul unde omul are posibilitatea de a se cunoaște pe sine însuși. În viziunea lui totul este limbaj în așa măsură încât cuvântul sau semnul pe care omul îl folosește devine omul însuși. Și tot el mai consideră că tot ceea ce le-a fost dat oamenilor să cunoască despre Dumnezeu este exprimat în mod deplin în realitatea umană a lui Hristos. Teologia trebuie să devină pe deplin hristologică, așa încât a vorbi despre Dumnezeu trebuie să se transforme în a vorbi despre Iisus.³¹ În hristologia pe care o propune acest teolog accentul cade pe libertatea

²⁹ O primă semnificație arată că „Dumnezeu nu există și nu a existat niciodată”; o a doua că: „a existat odată un Dumnezeu căruia era corect să i se aducă laude și adorare, dar acum acest Dumnezeu nu mai există”, omul încetând orice raporturi cu el, pentru a nu ieși din raportul său cu lumea. Este perspectiva lui W. Hamilton și a lui Th. J.J. Altizer. A treia, în maniera lui C.G. Jung, arată că „realitățile indicate sub denumirea de Dumnezeu sunt înăscute, însă acum termenul de Dumnezeu este inutil pentru arătarea acestei realități”. O a patra semnificație arată că „anumite elemente ale învățaturii clasice despre Dumnezeu trebuie eliminate”. A cincea arată că „a venit timpul în care Dumnezeu ne învață să trăim fără El”, fiind vorba aici de reflectia bonhoefferiană asupra tăcerii lui Dumnezeu într-o lume secularizată, iar ultima semnificație arată că „omul este idolatru și cuvintele și actele sale celălalt privesc pe Dumnezeu trebuie constant puse în discuție pentru ca adevăratul Dumnezeu să poată renaste continuu”. Această din urmă referire ne conduce către teologia dialectică de tip religios a lui K. Barth, R. Bultmann sau de tip secularizant a lui Van Buren.

³⁰ Pentru studierea teologiei lui P. Van Buren a se consulta: P. Van Buren, *Il significato secolare dell' Vangelo*, Edizioni Gribaudi, Torino, 1969; Idem, *Linguistic Analysis in Christian Education*, în „Religious Education” 60 (1965).

³¹ G. Pattaro, *Ateismo*, în *Nuovo Dizionario di Teologia*, p. 64. În toate aceste hristologii propuse de reprezentanții teologiei protestante radicale întrezărim puternice accente de arianism, care vizează golirea hristologiei de esențialul său fundament triadologic, deoarece Unul din Treime s-a întrupat, și-a asumat firea umană și a îndumnezeit-o. De aceea, Hristos

lui Hristos, libertate de care se contaminatează și oamenii. El este atât de liber încât ne face și pe noi liberi. Această contaminare face din Hristosul „transcendent”, omul paradigmatic pentru istorie.³²

2. M. Eliade versus Th. Altizer sau un răspuns valabil la teologia „mortii lui Dumnezeu”

Radicalizarea imanentei istorice a credinței creștine a fost desăvârșită de teologul american Thomas J. J. Altizer prin propunerea unui creștinism care se decide a fi ateu și numai ateu. El afirmă că numai creștinul e în măsură să accepte că „Dumnezeu care e în ceruri” e definitiv mort în „Hristosul de pe cruce”, iar moartea Sa se realizează în favoarea omului.³³ Moartea lui Dumnezeu este pentru el un fapt istoric, deoarece singura realitate este cea istorică – Dumnezeu care a fost altădată viu nu mai este subiect al credinței omului contemporan.

În privința culturii contemporane, el constată că aceasta reprezintă punctul terminus al unui proces de imanentizare a istoriei, proces ce se derulează în paralel cu interzicerea oricărui recurs la transcendentă, atât zeii religiilor arhaice, cât și Dumnezeul tradiției creștine nemaiaivând nici o putere asupra conștiinței morale a omului contemporan. Afirmatia despre cerul gol și despre Dumnezeul mort reprezintă o mostenire care-i are ca puncte de reper pe Hegel, Nietzsche³⁴ și

nu este un simplu om, ci Unul din Treime, Fiul lui Dumnezeu, făcut om pentru noi și pentru a noastră mântuire.

³² G. Pattaro, *Ateismo*, în *Nuovo Dizionario di Teologia*, p. 65.

³³ Thomas J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Westminster Press, Philadelphia, 1963 p. 13. Din acest punct de vedere Th. J.J. Altizer se înscrie în rândul existentialistilor ateți, ateismul reprezentând întrebarea pusă de om asupra lui însuși, fără a mai ieși din cadrele umanului, omul propunându-se atât ca obiect, cât și ca subiect al problemei (F. Janson). De aceea, trecerea de la antiteism la ateism este echivalentă cu trecerea de la negarea lui Dumnezeu la afirmarea omului (umanism). Actul de naștere al acestei treceri este dat de declarația lui Nietzsche: „Dumnezeu a murit”. Moartea lui Dumnezeu nu trebuie înțeleasă ca negare a lui, ci ca o afirmare a omului și a istoriei sale „*etsi Deus non daretur*” (D. Bohoeffter). „Omul s-a încredințat în sfârșit în propriile sale mâini, atât din punct de vedere individual, ca orizont etic al existenței (Sartre) sau ca orizont psihic al autoeliberării (Freud); cât și din punct de vedere social, ca moment-funcție al colectivității istorice (Bloch)”, cf. G. Pattaro, *art. cit.*, în *Nuovo Dizionario di Teologia*, p. 52.

³⁴ Fr. Nietzsche apreciază budismul care ar fi mai realist decât creștinismul din punctul de vedere al concepției asupra divinității, conceptul de Dumnezeu fiind lichidat încă de când a apărut. “Budismul este de o sută de ori mai realist decât creștinismul – el are tradiția punerii obiective și calme a problemei, el urmează unei mișcări filosofice ce a durat mai multe secole; atunci când el apare, conceptul de Dumnezeu era gata făcut. Budismul este singura religie cu adevărat pozitivistă pe care ne-o arată istoria”, cf. Friederich Nietzsche, *Antihristul*, Trad. de Vasile Muscă, Biblioteca Apostrof, București, 1996, p. 27.

Blake, văzuti ca protagoniști ai unei conștiințe profetice a ceea ce tocmai se întâmplă cu omul intrat în procesul de secularizare și mundanizare a existenței.³⁵

Th. Altizer consideră că menținerea alterității dintre Dumnezeu și lume înseamnă negarea ambelor realități, înseamnă afirmarea lumii împotriva lui Dumnezeu și a lui Dumnezeu împotriva lumii. Tentativa este de a rezolva această dilemă sacrificându-l fie pe om în favoarea lui Dumnezeu, fie pe Dumnezeu în favoarea omului. Cele două realități trebuie să stea împreună în afara alterității.³⁶ Acesta ar fi datorია creștinului. Punctul de pornire îl reprezintă afirmatia despre moartea lui Dumnezeu din ceruri, iar cel care trebuie să-L ucidă este creștinul. Negarea, născându-se în sânul credinței creștine, face în așa fel încât creștinismul radical, care aduce cu sine moartea creștinismului tradițional, nu este și nu poate fi decât ateu.³⁷ Teologul protestant explică această aparentă anulare a lui Dumnezeu în interiorul morții definitive a transcendenței, printr-o analiză a raportului dintre sacru și profan.

Analizând opera eliadiană, Altizer ajunge la concluzia că savantul român nu crede în moartea lui Dumnezeu, una din temele sale frecvente fiind aceea că lumea modernă, în ciuda refuzului religiei, abundă în exemple de conduită „criptoreligioasă”, ceea ce vrea să spună că transcendența persistă în profunzimea sufletului de unde răbufnește în răstimpuri. În descoperirea arhetipurilor făcută de C.G. Jung, Eliade vede o nouă dovadă pentru permanenta dimensiune religioasă a omului.³⁸ M. Eliade interpretează aceste comportamente criptoreligioase nu atât ca supraviețuirea culturale, ci mai ales ca manifestări ale unei naturi

³⁵ Cf. G. Pattaro, *art. cit.*, în *Nuovo Dizionario di Teologia*, p. 66. A se avea în vedere și afirmatia lui Th. Altizer preluată de F. Leboeuf în articolul său: „Studiul nostru, spune Altizer, a acceptat această necesitate, elaborând o analiză teologică, bazată pe viziunile creștine ale lui Blake, Hegel și Nietzsche. Pentru creștinul radical nu este alt drum spre adevărata credință în afara abolirii sau disoluției lui Dumnezeu însuși”, cf. F. Leboeuf, *art. cit.*, p. 140.

³⁶ Ceea ce rezultă de aici este o autonomizare a lumii care poate fi explicată și manipulată prin știința omului și descoperirea purei istoricități a existenței umane.

³⁷ „Când un creștin contemporan recunoaște că Dumnezeu e mort – după cum îl sfătuiește și Altizer – depune mărturie de faptul că tradiția creștină n-are sens pentru el, că acest cuvânt nu este prezent sub forma sa tradițională și că Dumnezeu este mort în lumea de care omul contemporan aparține”, cf. Th. Altizer, *World and History*, în „Theology Today”, vol XXII, 3 (october 1965), p. 388.

³⁸ A se vedea în acest sens ultimul subcapitol intitulat *Sacru și profanul în lumea modernă*, din volumul M. Eliade, *Sacru și profanul*, Trad. de Brândusa Prelipceanu, Editura Humanitas, București, 1995, p. 175-186, dar și M. Eliade, *Mituri, vise și mistere*, p. 17-33, capitolul despre *Miturile lumii moderne*.

Critica eliadiană la adresa unei teologii crestine desacralizante

umane intrinsec religioase. Deși este conștient de forța istoricismului, de existentialismul perioadei moderne și de preferința culturii moderne pentru tot ce este nereligios sau „profan”, Eliade găsește acest mod de a fi insuficient și îl respinge hotărât. „El este convins că existentialismul nu va avea ultimul cuvânt în cursul evoluției intelectuale și spirituale a umanității”.³⁹ Altizer recunoaște la Eliade ostilitate față de gândirea istorică, ceea ce înseamnă ostilitate față de istoricism. Iată cum definește el religia ca antiteză la existentialismul istoricist: „Căci religia este soluția exemplară a oricărei crize existționale, nu numai pentru că se poate repeta a nesfârșit, ci și pentru că este socotită de origine transcendentă și, prin urmare, valorizată ca revelație primitivă dintr-o altă lume, transumană”.⁴⁰

Altizer confirmă faptul că religiile se întemeiază pe incompatibilitatea dintre sacru și profan și se soluționează într-o negare radicală a profanului pentru o afirmare la fel de radicală a sacralului.⁴¹ Opera lui M. Eliade îl va convinge că sacralul anulează timpul și istoria, deoarece propune ca scop al religiei numai trecutul. Experiența religioasă este un proces regresiv care se lipsește de prezent pentru a căuta „primordialul”, identificat în începutul paradisiac sau în vârsta de aur a originilor. Altizer constată că această evoluție religioasă e condusă de un proces dialectic de tipul *coincidentia oppositorum*; absolutul refuz al profanului se identifică cu absolută acceptare a sacralului. Religia îl pune astfel pe om și lumea într-o condiție de alienare totală.⁴² De aceea, se impune o inversare radicală a tendinței amintite anterior, pe care creștinismul este în măsură să o susțină, deoarece această religie este axată pe eshatologie și pe literatura apocaliptică, pe „profetia permanentă despre viitor”. Dialectica acelei *coincidentia oppositorum* inițiază adevărată hermeneutică a credinței, așa încât „viitorul dominant” impune afirmarea realității absolute a profanului-timp-istorie și negarea într-un mod la fel de absolut a sacralului-trecut-tăcere. Teologul american remarcă faptul că M. Eliade ar prefera să studieze simbolismul religios sau arhetipurile în mod direct, fără extragerea lor din concretul istoric, deoarece el consideră viața religioasă drept „aistorică” (sursa ei aflându-se în transcendent), însă este pe deplin conștient că toate experiențele

³⁹ Mac Linscott Rickertts, *Mircea Eliade and the Death of God*, în „Religion in Life” 1966, Spring, p. 45.

⁴⁰ M. Eliade, *Sacral și profanul*, p. 183.

⁴¹ G. Pattaro, *art. cit.*, în *Nuovo Dizionario di Teologia*, p. 66.

⁴² Pentru studierea concepției lui Th. Altizer, a se consulta: Th. Altizer, *Oriental mysticism and Biblical eschatology*, Filadelfia, 1961; Idem, *The Gospel of Christian Atheism*, Filadelfia, 1966; Idem, *Creative negation in Theology*, în *Christian Century* 6 (1965); Th. Altizer – W. Hamilton, *La teologia radicale e la morte di Dio*, Milano, 1966.

religioase, chiar si cele mai spirituale sunt mediatizate într-o formă profană, fie si numai prin limbaj si prin categoriile lui.

În dialectica sacru-profan pe care o promovează M. Eliade, în sacrul văzut ca opus profanului, Th. Altizer identifică strălucitul principiu cu ajutorul căruia se poate interpreta ceea ce este incorect exprimat în creștinismul de după perioada apostolică si până în Renastere si care a condus la o desacralizare abia perceptibilă. Altizer vrea să spună că religia trebuie văzută numai într-o relație dialectică cu profanul, într-o totală opoziție: „Sacru si profanul sunt legate între ele printr-o dialectică negativă, un moment unic nu poate să fie în același timp profan si sacru”.⁴³ Există si doctrine în care distincția dintre sacru si profan se șterge. Una dintre acestea este si învățătura despre întruparea Fiului lui Dumnezeu în ipostasul Iisus Hristos, prin care se estompează dihotomia sacru-profan. Teologul protestant îl acuză pe Eliade, care avea scuza că nu era teolog, că a consimțit la această doctrină fără să constientizeze consecințele ei dezastruoase pentru teoria sa asupra relației dintre sacru si profan. Însă în acest punct Altizer face o primă greșeală în analiza operei eliadiene, deoarece savantul român nu spune niciodată că un lucru nu poate fi în același timp sacru si profan; la Eliade sacru si profanul coexistă într-o relație mai curând paradoxală decât dialectică.⁴⁴ Tocmai hierofania este cea care explicitează acest paradox în care sacru este făcut transparent prin obiectele opace ale lumii acesteia. Omul constientizează Absolutul prin medierea obiectelor fizice cum ar fi: pietrele, cerul, luna, arborii, apa, prin medierea simbolurilor: simbolul „centrului”, al ascensiunii, dar si prin medierea miturilor, riturilor si al altor fenomene religioase.

Toate aceste hierofanii, indiferent de gradul lor de complexitate, prezintă aceeași caracteristică: sunt obiecte comune din lumea aceasta, dar care au trecut printr-un proces de semnificare, încercându-se cu o semnificație mult mai mare decât o aveau înaintea procesului de sacralizare, deoarece ele semnifică, în prezent, Realitatea Ultimă, Absolutul. „Acest minunat paradox – observa cu justete Mac Linscott Ricketts – pe care dorește să-l sublinieze Eliade consistă în aceasta: anumite obiecte ce aparțin acestei lumi, caracterizate prin schimbare si devenire (profanul) sunt într-o anumită modalitate, încercate de un adevăr absolut care este vesnic si dincolo de lume (sacru). Esența se revelează în ceea ce iese în si

⁴³ Th. J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, p. 65.

⁴⁴ „S-a arătat în numeroase rânduri si se cuvine subliniat din nou că orice hierofanie, chiar si cea mai elementară, reprezintă un paradox. Manifestând sacru, un obiect oarecare devine altceva, fără a înceta să fie el însuși, deoarece continuă să facă parte din mediul său cosmic.”, cf. M. Eliade, *Sacru si profanul*, p. 14.

Critica eliadiană la adresa unei teologii crestine desacralizante

prin existentă, dar esențialul rămâne în același timp totdeauna transcendentul. Acest paradox nu se manifestă, desigur, decât pentru credincios, pentru acela care are ochi pentru a vedea: *homo religiosus*".⁴⁵

Thomas J.J. Altizer⁴⁶ a descris foarte bine ceea ce Virgil Ierunca a numit „gloria lui Mircea Eliade”⁴⁷. Atunci când teologul Th. J.J. Altizer se referea la răspunsul pe care cineva l-a dat celei mai autentice teologii a modernității, aceea a „mortii lui Dumnezeu”, se gândea în primul rând la opera lui Mircea Eliade, care a demonstrat că „expresiile cele mai radicale ale existenței profane vor coincide cu cele mai înalte expresii ale sacrului”.⁴⁸ Savantul român va merge împotriva curentului provocat de ideile lui Fr. Nietzsche. Și tot Altizer sublinia că Eliade a împrumutat instrumentele Vestului blestemat pentru a stabili un dialog între sacru și profan în speranța că „omul modern se va naște din nou la contactul cu sacrul arhaic”.⁴⁹ Din acest punct de vedere Eliade s-a dovedit a fi purtătorul unui mesaj postmodern, unul prin care se întorcea la logica premodernului, deoarece mesajul modernismului antireligios era deja expirat. Așa se explică de ce Eliade a fost primit cu brațele deschise într-o Americă saturată și intoxicată chiar de un protestantism modern care nu mai stârnea nici o efervescență religioasă. Dacă universitatea americană începea să conceapă modernul ca pe o boală a spiritului, atunci „după modern, înșănătoșirea, înseamnă întoarcerea la premodernul dominat de logica infinitului, așa cum se poate vedea din crezul de la Niceea... Mircea Eliade a înțeles acest lucru. Postmodern și prin opera literară, unde s-a jucat cu fantasticul, el rămâne unul din autenticii postmoderni importanți ai secolului trecut, care a lichidat comunismul, modernul cel mai modern”.⁵⁰

Văzută ca un ultim act de creație al gândirii teologice occidentale, de fapt de declin teologic,⁵¹ teologia „mortii lui Dumnezeu” este legată de savantul român

⁴⁵ Mac Linscott Rickertts, *Mircea Eliade and the Death of God*, p. 46.

⁴⁶ Este regretabil faptul că, de multe ori, numele lui M. Eliade este legat de cel al lui Thomas J.J. Altizer și de miscarea teologică a „mortii lui Dumnezeu”, când, de fapt, Eliade a luptat tocmai împotriva acestui curent teologic.

⁴⁷ Cf. Virgil Ierunca, *Gloria lui Mircea Eliade*, în „Fiinta Românească” 5 (1966), p. 120-121.

⁴⁸ Th. J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, p. 17-18.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁵⁰ Constantin Virgil Negoită, *Eliade, un postmodern*, în „Tabor”, Anul I, 9 (decembrie) 2007, p. 51

⁵¹ Altizer admiră la Eliade faptul că „nu tine, în mod virtual deloc seama” de filosofia și teologia occidentală, cf. Th. J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, p. 37, care au condus la desacralizarea și secularizarea prezente și se lasă influențat de teologia ortodoxă, mai puțin rationalistă și mai mult mistică în apropierea ei de sacru. Teologul

de alte tipuri de reductionisme din ultimele două secole. Este vorba despre reductionismul lui K. Marx, care reduce întreaga cultură și toate activitățile creatoare sau spirituale la niște simple legi economice, despre reductionismul lui Fr. Nietzsche, care în răzvrătirea împotriva lumii contemporane lui a propus o lume reductionistă, din care să lipsească virtuțile creștinismului, dar mai ales despre reductionismul lui S. Freud, care, prin importanta descoperire a rolului inconștientului, a încercat să explice și creațiile religioase ca toate celelalte creații spirituale și culturale ale omenirii, prin procese pur biologice, mai precis sexuale.⁵² M. Eliade este de părere că a urma unul dintre aceste reductionisme incumbă mari riscuri, deoarece presupune a renunța la vocația primordială a omului, prin urmare a dispărea ca om. O interpretare materialistă a istoriei și o viziune de tip marxist, de exemplu, ar putea reprezenta o ultimă încercare la care a fost supus omul în îndelungata sa istorie, o încercare planetară, ce riscă să-l piardă pentru totdeauna. Savantul român argumentează această viziune apocaliptică prin diferența existentă între trecerea de la vânătoare la etapa agrară, când criza ce s-a născut în acea perioadă (cca. 15.000 sau 18.000 de ani în urmă) a putut fi depășită, datorită faptului că agricultura era o tehnică umană, însă însoțită de o religie, cu tot ce presupune ea (mitologie și ritual), pe când globalizarea tehnologiei moderne s-a impus fără nici o tradiție religioasă, tocmai pentru că tehnologia modernă nu are o bază sau o justificare religioasă.⁵³ Or, în acest punct, revenim la o aserțiune eliadiană anterioară: „dacă s-ar realiza o societate areligioasă (care este o imposibilitate absolută), ea ar pieri după câteva generații, de neurastenii sau printr-o sinucidere colectivă... Dacă Dumnezeu nu există, totul este cenusă”.

Însă opinia exprimată anterior vis-à-vis de teologia „mortii lui Dumnezeu” are și un revers, deoarece tot M. Eliade este cel care constată că teologiile „mortii lui Dumnezeu” care s-au străduit să demonstreze că toate conceptele, simbolurile și ritualurile Bisericilor creștine sunt desuete, încearcă acum, printr-o constientizare a caracterului absolut profan al lumii și al existenței umane, să întemeieze, printr-

protestant vede cauza prăbusirii creștinismului european prin „compromisurile” făcute de Părintii Bisericii cu filosofia greacă rationalistă în primele secole ale existenței Bisericii. Prin folosirea categoriilor ontologiei grecești – spunea el - Sfinții Părinți au slăbit dihotomismul dintre lumea profană a trecutului păgân și lumea sacră a viitorului eshatologic, așa cum apăreau acestea la Iisus Hristos. Din momentul în care teologia va admite creația ca fiind produsul rațiunii, răul fusese făcut, se ofereau perspectivele unei autonomizări a naturii. Th. J.J. Altizer recurge la M. Eliade tocmai pentru că acesta nu recurge la categoriile filosofiei și teologiei occidentale rationaliste.

⁵² Cf. *Arhitectură și geografie sacră. Mircea Eliade și redescoperirea sacrului*, p. 196-197.

⁵³ *Ibid.*, p. 197.

Critica eliadiană la adresa unei teologii crestine desacralizante

o ciudată și absurdă *coincidentia oppositorum*, o nouă experiență religioasă. Ceea ce conducea până acum la desacralizare, urmărește să realizeze acum procesul invers, cel al resacralizării, fără să știm dacă va și reuși acest lucru.

Există și opinia potrivit căreia religiozitatea este o structură ultimă a conștiinței și este independentă de transformările permanente care au loc în sfera sacralului, dinspre „sacru” spre „profan” și invers. Altfel spus, dispariția „religiilor” nu antrenează cu sine și dispariția religiozității:⁵⁴ «secularizarea unei valori religioase nu este decât un fenomen religios care reflectă de fapt legea transformării universale a valorilor umane; caracterul „profan” al unui comportament înainte „sacru” nu presupune o ruptură; „profanul” nu este decât o nouă manifestare a aceleiași structuri constitutive a omului care se manifesta înainte prin expresii „sacre”». ⁵⁵

Potrivit savantului român, omul nu se descoperă în adevărata sa măreție decât în dimensiunea sa de *homo religiosus*. De aceeași opinie este și Frithjof Schuon, care arată că deși se vorbește foarte mult în epoca noastră de umanism și de binefacerile sale, se uită, totuși că omul «de îndată ce își abandonează prerogativele în fața materiei, a mașinii și a științei cantitative, încetează de a mai fi realmente „uman”». ⁵⁶ Iar într-o notă de la subsolul aceleiași pagini adaugă că: «integral „uman” este numai ceea ce dă omului șanse maxime pentru dincolo de lume, ceea ce, tocmai de aceea, corespunde cel mai profund naturii sale». ⁵⁷

3. Concluzii

În concluzie, putem afirma că profesorul Th. Altizer a analizat cu atenție felul în care este înțeleasă problema sacralului în opera lui M. Eliade și pune în discuție posibilitatea unei dialectici crestine între sacru și profan.

M. Eliade a răspuns cât se poate de eficient teologiilor „mortii lui Dumnezeu” prin postularea categoriei lui *homo religiosus* și prin afirmarea valabilității religiei indiferent de evoluția spiritului uman. De fapt, după cum arăta și Mac Linscott Ricketts: «Eliade și-a consacrat totalitatea operei sale în mod special să combată teza susținută de acești „ateologi” sau „necroteologi”». ⁵⁸

⁵⁴ M. Eliade ne atrage atenția că nici nu se poate vorbi despre o dispariție a religiei sau a religiilor, deoarece o primă consecință a redescoperirii lui *homo religiosus* este aceea că religia sau religiile nu mai pot fi considerate etape depășite în evoluția spiritului uman, ci realități care vor dăinui atât timp cât va exista și ființa umană pe pământ, sacralul fiind un element intrinsec conștiinței și nu dobândit în timp.

⁵⁵ M. Eliade, *Sacru și profanul*, p. 9.

⁵⁶ Frithjof Schuon, *Să înțelegem islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, Trad. de Anca Manolescu, Editura Humanitas, București, 1994, p. 36.

⁵⁷ M. Eliade, *Sacru și profanul*, p. 9., nota 2.

⁵⁸ Mac Linscott Ricketts, *art. cit.*, p. 40.

Marius-Mihai Ilca

Teologia iubirii ca oglindire a vieții Bisericii în primele veacuri creștine

Abstract

The study highlights the presence of love, in its different forms, in the life of the Primary Church. We have the image of love as presence of the Trinity and love as sacrifice and gift following Christ's example and love as cohesion of the Church. Using texts from the literature of the first patristic centuries, the author underlines the agape dimension of the Christian life, love inside the family as a reflection of love inside the community, and love in the agape and the charity acts. The eschatological dimension of love and the translogical dimension of the love for the enemy are also present.

The author looks at the differences between passion love and the love for God through the eyes of the Apostolic Fathers; he also deals with the distinction between Christian love present in the communities of the Church and passion love present in the pagan world. The love of the first Christian communities is, in its theological sense, a biblical love, the literature of the first Christian centuries being strongly influenced by the Holy Scriptures.

Keywords

Patrology, Holy Fathers, the theology of love, primary Christianity

1. Iubirea ca expresie a prezentei Treimii în viața Bisericii

Viata Bisericii creștine s-a caracterizat încă de la începuturile ei ca fiind una complexă tinând împreună verticala iubirii coborâtoare a lui Dumnezeu-Treime cu orizontala urcării prin experiența acestei iubiri și exprimarea ei interpersonală la nivel interuman. Această experiență a iubirii ca expresie a iconomiei divine prezente în Biserică caracterizează viața Bisericii în primele veacuri creștine așa încât

Teologia iubirii ca oglindire a vieții Bisericii în primele veacuri creștine

Întreaga străduință a creștinilor era îndreptată în direcția realizării iubirii între oameni după modelul perihorezei treimice.

Astfel, temeiul nezdruncinat al iubirii creștine este Treimea și acest temei Biserica ca viață a Treimii întrupată l-a așezat la temelie. Acest temei trinitar este în permanentă corelat de literatura patristică profund biblică și eclesială cu noțiunea de persoană și comuniune, mai bine zis cu sintagma de persoană în comuniune.

Dumnezeu fiind iubire nu poate fi redus în existența Sa la egoismul și singularitatea unei Persoane, iubirea fiind deplină atunci când se împărtășește și altora. Iubirea este desăvârșită în Dumnezeu-Treime și este împărtășită tuturor celor care în Biserică doresc să se împărtășească de această iubire interpersonală și nemuritoare. „Cele două persoane depășesc subiectivitatea lor comună în al treilea, fapt în care se manifestă plenitudinea existenței și, deci, a adevărului. Se poate spune că dacă doi nu se întâlnesc în al treilea, subiectivitatea lor nici nu e deplin comună. Ea devine comună, obiectivă, adevărată prin întâlnirea în obiectul lor comun, care este al treilea... Iubind pe al doilea, primul nu uită pe al treilea și prin aceasta e reținut de la confundarea cu al doilea”¹.

Potrivit Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții, omul fiind creat după chipul Treimii, această iubire intratrinitară are consecințe directe asupra experienței iubirii și la nivel interuman, fiind concentrată în modul sublim și adevărat în comunitatea Bisericii. Persoana umană fiind o ființă relatională și dialogică își împlineste adevărul existenței ei numai în relație și dialog iubitor cu Dumnezeu și cu ceilalți oameni. Prin tinerea împreună în viața persoanei și a comunității, a verticalei și orizontalei iubirii, omul reușește să crească în iubire, să devină iubire plasându-se în afara individualismului, egocentrismului și solipsismului. Această perspectivă a deschis-o în viața Bisericii prezenta Treimii ca „structură a supremei iubiri”.

Astfel, perihoreza trinitară se reflectă și în viața comunității Bisericii, persoana umană integrată în comuniunea și comunitatea Bisericii, crescând în interiorul acesteia, în iubirea dăruitoare și jertfitoare a acesteia. „Cel primit ca subiect se simte în același timp atras spre interiorul celorlalți și sporit în subiectivitatea sa, făcând, la rândul său, loc acelora în interiorul său. La fel, dacă îi primește pe ceilalți ca subiecte, le face loc în sine și aceia își deschid interiorul pentru el. Subiectivitatea fiecăruia sporește în măsura în care el se deschide altora ca subiecte și alții se deschid lui. Numai în această reciprocă interioritate, care e o

¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime, structura supremei iubiri* în „Studii Teologice”, an XXXII (1970), nr. 5-6, p. 347.

trăire a subiectivității celorlalti, se întăreste subiectivitatea proprie și se înainteză în omousianitate. Dumnezeu este din veci și până în veci o astfel de omousianitate perfectă, din care ia putere și prin care înainteză omousianitatea subiectelor create”².

2. Iubirea ca jertfă și dăruire în Hristos, coeziune a vieții Bisericii

Iisus Hristos reduce toată Legea și Proorocii la porunca iubirii, care depășește și desăvârșește iubirea vechi-testamentară și cu atât mai mult diferitele forme ale iubirii imanente prezente în păgânism. Iisus Hristos devine iubire pentru toți, pentru iudeu și elen, pentru drept și nedrept, tocmai pentru a face din fiecare om, „făptură nouă”. Întreaga iconomie a mântuirii neamului omenesc desăvârșită în Hristos este expresie a iubirii Treimii – Tatăl, Fiul, Duhul Sfânt – fată de om și cosmos. Ioannis Zizioulas, teolog grec contemporan, face distincția între *ipostasul eclesial* pe care îl identifică cu *ipostasul euharistic sau sacramental* și *ipostasul biologic*. În opinia sa, Euharistia ca „adunare” cuprinde pe om nu numai biologic, ci și teologic transformând termenii „tată”, „frati” în relații de iubire liberă și universală dincolo de orice exclusivism biologic³.

În vederea realizării *persoanei*, Zizioulas vorbește despre dimensiunea eshatologică a Euharistiei și despre realizarea ascetică a persoanei iubitoare în Biserică. În acest sens erosul și trupul nu trebuie abandonate, ci „ipostaziate” după modul de existență al „ipostasului eclesial”. „Ipostasul eclesial ca depășire a ipostasului biologic își are izvorul „ființei” în „ființa” lui Dumnezeu și în ceea ce *va fi* ea însăși la sfârșit (în vremea „eshatonului”). Aceasta face ca ipostasul eclesial să fie ascetic. Caracterul ascetic al ipostasului eclesial nu se datorează unui refuz al lumii sau al *naturii* biologice, a existenței, ci este refuzul ipostasului biologic. El admite natura biologică, dar vrea să-o „ipostazieze” după un mod nebiologic, pentru a-i permite *să fie cu adevărat*, pentru a-i conferi o veritabilă ontologie, adică viața vesnică. (...) Caracterul ascetic al persoanei izvorăște din forma euharistică a ipostasului eclesial. El nu exprimă totuși, adevărata persoană, decât dacă nu neagă erosul și trupul, ci le „ipostaziază” eclesial. Însemnătatea practică a acestui lucru este următoarea: erosul este o mișcare *ekstatică* a persoanei umane de a-și trage ipostasul din viitor, așa cum e produce aceasta în Euharistie (sau în Dumnezeu prin Euharistie, cum se manifestă aceasta în Treime). Erosul se

² *Ibid.*, p. 340.

³ Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, Trad. de Aurel Nae, Editura Bizantină, București, 1996, p. 56-57.

Teologia iubirii ca oglindire a vietii Bisericii în primele veacuri crestine

eliberează atunci de orice necesitate ontologică și nu mai conduce la exclusivismul dictat de natură; devine o miscare de iubire liberă, cu deschidere universală, care poate fi centrată pe o singură persoană recapitulând întreaga natură. El discerne totuși *ipostasul* grație căruia „tot și toate” (creația și creaturile) sunt iubite de această persoană și ipostaziate în raport cu ea”⁴

3. Iubirea ca întrupare a vietii Treimii revelate în Hristos, în viața Bisericii

Iubirea ca întrupare a vietii Treimii și ca experiență a acestei vieti prin jertfa și învierea lui Hristos rămâne principiul esențial al constituirii comunității Bisericii ca și comuniune a oamenilor cu Treimea și întreolaltă. În această coeziune eclezială cu un pronunțat caracter ontologic-personalist, iubirea se manifestă în diverse forme: usurare a nevoilor aproapelui (II Corinteni 8, 24; Evrei 15, 1); compătimire (Romani 12, 15); iertare reciprocă (Efeseni 4, 32); blândete, bunăvoință (Romani 12, 10); răbdare (I Corinteni 13, 4); iubirea față de aproapele (Romani 12, 9; 17, 20-21; I Tesaloniceni 5, 15).

Această viziune biblică concretă asupra exprimării iubirii ca viață a Treimii și ca jertfă și înviere în Hristos a fost preluată ca și mod de a fi al creștinilor din primele veacuri, regăsindu-se în întreaga lor viziune existentială⁵. Fideli viziunii biblice, în special nou-testamentare despre modul de existență în iubire și având ca și model permanent modelul trinitar-hristologic al iubirii prezent în viața Bisericii, creștinii primelor veacuri au reușit să depășească reducățiile terminologic-existențiale ale lui *eros* și *filia* – în înțeles păgân - optând în spirit personal-comunitar înspre experiența conținuturilor de viață pe care termenii *agape* și *filantropia* le propuneau. „Deosebirea fundamentală dintre acești termeni *eros* și *filia*, pe de o parte, și *agape* și *filantropia* pe de altă parte, constă în caracterul antropocentric al celor dintâi și în caracterul teocentric al ultimilor așa încât, dacă în primul caz iubirea are conotații naturale, plecând de la om și fiind fundamentată pe om, de unde și caracterul ei restrâns, închis și egoist, în al doilea caz iubirea are atât conotații naturale cât și supranaturale, ea plecând de la Dumnezeu care este fundamentul, modelul și punctul culminant al iubirii, care dobândește caracter universalist. Astfel, dacă în primul caz sensul iubirii ar avea posibilitatea să fie

⁴ *Ibid.*, p. 60-61.

⁵ Pentru o viziune asupra Bisericii primare în primele trei secole a se vedea Jean Danielou, *L'Église des premiers temps (Des origines à la fin du III siècle)* Éditions du Seuil, 1985; P Carrington, *The Early Christian Church*, Cambridge, 1957.

supus perversității și îngustimilor egoiste de tot felul, în cel de-al doilea caz măsura iubirii nu este omul, ci Dumnezeu-Om, Hristos. Orice iubire care face abstracție de acest model riscă să se pervertească, întrucât în afara lui Dumnezeu nu își va putea găsi nici originea, nici scopul. (...) Cu toate acestea, nu putem afirma că lumile păgână și iudaică au fost lumi fără iubire, ci afirmăm că în creștinism se revelează întregii creații sensul suprem, culminant și ultim al iubirii în Persoana lui Iisus Hristos, de unde și manifestările iubirii creștine, superioare față de cele existente în lumea păgână și iudaică. Mai mult decât atât, caracterul supranatural, personal, jertfitor și universal care merge chiar până la iubirea vrăjmasilor, constituie gradul desăvârșit al iubirii, revelat vreodată oamenilor. Plecând de aici putem afirma caracterul eclesiolgic și comunitar al iubirii creștine, pe care îl revelează termenii agape și filantropia, ca adunare în iubire a membrilor comunității creștine, pentru a participa la iubirea Tatălui revelată în Fiul și făcută prezentă în mod excepțional în Biserică în Duhul Sfânt”⁶.

Exercitarea iubirii în corespondență cu acești termeni avea nu numai un caracter eclesial, ci și unul eshatologic. Clement Romanul vorbind despre puterea iubirii îi descoperă dimensiunea soteriologic – eshatologică. „Să ne rugăm dar, și să cerem îndurării Lui, să fim găsiți în dragoste, fără părtinire omenească și fără prihană. Toate generațiile de la Adam și până astăzi s-au dus; dar cei care au fost desăvârșiți în dragoste, potrivit harului lui Dumnezeu, au loc între binecredincioși, care se vor arăta la venirea împărăției lui Hristos”⁷.

Îndemnul său rezidă în exercitarea iubirii personal-comunitare a creștinilor ca așteptare în sfîntenie a Împărăției lui Hristos⁸. Sfântul Ignatie Teoforul dă mărturie despre sensul eshatologic al iubirii prezent în interiorul conștiinței primelor comunități creștine. Când creștinii din Roma doresc să-l salveze, inițiind o acțiune din dragoste, ierarhul le face un expozeu al înțelegerii vieții și al înțelegerii iubirii care se desăvârșesc numai în comuniune cu Dumnezeu. Sfântul le descoperă sensul profund și ultim al iubirii ca unire cu Dumnezeu prin jertfă. „Începutul este bine rânduit, dacă dobândesc harul de a primi neîmpiedicat mostenirea mea. Mă tem însă ca dragostea voastră să nu-mi facă nedreptate, că vouă vă este ușor să

⁶ Pr. Dr. Marius-Mihai Ilca, *Teologia iubirii în viziunea Sfinților Părinți și a Scriitorilor bisericești din primele patru secole patristice, cu referire specială la Fericitul Augustin*, Editura Emia, Deva, 2009, p. 41-42.

⁷ Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, L, 2-3 în „Scrierile Părinților Apostolici”, Trad. de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 71-72.

⁸ Idem, *Epistola a II-a către Corinteni*, în „Scrierile Părinților Apostolici”, p. 99.

Teologia iubirii ca oglindire a vietii Bisericii în primele veacuri crestine

faceti ce voiti; dar mie îmi este greu să dobândesc pe Dumnezeu, dacă voi nu mă veti cruta. Nu vreau ca voi „să plăceti oamenilor, ci să plăceti lui Dumnezeu”, precum si plăceti. Nici eu nu voi avea vreodată un prilej ca acesta să dobândesc pe Dumnezeu si nici voi, dacă veti tăcea, nu veti putea să vă înscrieti numele la o faptă mai bună. Dacă veti tăcea cu privire la mine, eu voi fi al lui Dumnezeu; dar dacă îmi veti iubi trupul meu, va trebui să alerg din nou. Nu-mi dati mai mult decât aceea de a fi jertfit lui Dumnezeu; jertfelnicul este încă gata; voi ajungând prin dragoste cor, să cântati Tatălui în Hristos Iisus, că Dumnezeu a învrednicit pe episcopul Siriei să fie găsit vrednic de a veni din răsărit în apus. Că bun lucru este de a apune din lume spre Dumnezeu, pentru a răsări în Dumnezeu”⁹.

Dimensiunea eshatologică a iubirii în contextul unei lumi ostile creștinismului se descoperă ca fiind o iubire jertfelnică ca răspuns sublim la interogațiile asupra scopului și finalității vieții. Jertfa Sfinților care are drept model jertfa lui Hristos nu se realizează fără Hristos sau în afara lui Hristos. După cum jertfa lui Hristos, presupune prezenta Tatălui – Părinte, în mâinile Tale îmi încreditez duhul Meu – tot așa jertfa martirilor din primele comunități creștine și nu numai este însoțită și susținută de prezenta lui Hristos.

Conștiința deplină a iubirii jertfelnice însemna conștiința deplină a umanității, împlinirea umanității. „Dar, aproape de sabie, aproape de Dumnezeu, împreună cu fiarele, împreună cu Dumnezeu. Dar numai în numele lui Iisus Hristos! Din dragoste de El îndur toate, că El mă întărește să ajung om desăvârșit”¹⁰

3.1. Dimensiunea personal-comunională a iubirii reflectată în primele comunități creștine

Iisus Hristos îndeamnă pe cei care doresc să-i urmeze să rămână în iubirea Lui (Ioan 15, 9), cei ce rămân în iubirea lui Hristos, rămân în Hristos. Pe de altă parte iubirea intratrinitară dintre Tatăl și Fiul se constituie în fundament al iubirii și unirii dintre Fiul și oameni: „Precum M-a iubit pe Mine Tatăl, așa v-am iubit și Eu pe voi. De veti păzi poruncile Mele, veti rămâne întru dragostea Mea, precum Eu am păzit poruncile Tatălui Meu și rămân întru dragostea Lui” (Ioan 15, 9-10).

În ordinea iubirii se realizează trecerea de la starea de rob la cea de fiu, de la relația Stăpân-rob la cea de Tată-fiu, iar această trecere se realizează în Fiul lui Dumnezeu întrupat. Toți cei care doresc să participe la noua ordine a iubirii deschisă în Fiul trebuie să iubească așa cum El a iubit (Ioan 15, 12, 34). Această

⁹ Idem, *Epistola către Romani*, I-II în „Scrierile Părinților Apostolici”, p. 186.

¹⁰ Idem, *Epistola către Smirneni*, IV, 2, p. 183.

iubire dă creștinilor capacitatea să distingă între iubirea lui Dumnezeu revelată în Hristos și iubirea pătimasă a lumii. „Nu iubiți lumea, nici cele din lume. De iubeste cineva lumea, dragostea Tatălui nu este înrânsul. Pentru că tot ce este în lume, pofta trupului, pofta ochilor și trufia vieții nu sunt de la Tatăl, ci sunt din lume”. Teologia biblică a iubirii și-a găsit un ecou susținut în primele comunități creștine care au exprimat în interiorul unei lumi iudeo-păgâne, adevărul mântuitor al iubirii descoperit în Hristos și experimentat în Biserică¹¹.

Astfel, principul triadologic-hristologic al iubirii era limpede: dacă Dumnezeu ne-a iubit și dacă noi dorim să ne apropiem de Dumnezeu, să rămânem în comuniune cu El, trebuie să iubim și noi, însă nu cum iubeste lumea, în sens pătimas și pătitor, ci jertfelnic, dezinteresat și sublim. Astfel exemplul iubirii lui Onisim devine în Hristos normativ pentru creștinii din Efes, în timp ce Crocu, Buru și Evplu devin „semn al dragostei” efesenilor față de Sfântul Ignatie¹².

În viziunea Sfântului Ignatie *dragostea* este identificată cu o cale care urcă spre Dumnezeu și cei care se angajează pe această cale devin teofori, hristofori, pnevmatofori¹³. Primele comunități creștine erau integrate în „buna rânduială a dragostei după Dumnezeu”¹⁴, creștinii fiind întipăriți în dragoste cu semnul iubirii lui Dumnezeu descoperit în Hristos, în sensul că Hristos prin iubire ia tot mai accentuat chip în ei. Sfântul Ignatie oglindește în Epistolele sale iubirea primilor creștini din interiorul Bisericii¹⁵. Sunt mai multe texte care reflectă această stare în iubire a primelor comunități creștine. El scrie tralienilor: „Asadar, vă rog, nu eu, ci dragostea lui Hristos”¹⁶. În alte locuri afirmă: „Doresc să mă ascultați cu dragoste (...) Rugați-vă pentru mine care am nevoie de dragostea voastră”¹⁷ sau „Frații mei, dragostea mea pentru voi se revarsă nespuse de mult”¹⁸. Iubirea nu se

¹¹ A se vedea Stefan Alexe, *Eclesiologia Părintilor Apostolici*, „Studii Teologice”, an VII (1955), nr. 5-6, p. 368-381.

¹² Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni II*, 1 în „Scrierile Părintilor Apostolici”, p. 157-158

¹³ *Ibid.*, IX, 1-2, p. 160.

¹⁴ Idem, *Epistola către Magnezieni*, I, 1, în „Scrierile Părintilor Apostolici”, p. 165.

¹⁵ E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, Louvain, 1933, p. 234-244 ; J.S. Romanides, *The Ecclesiology of St. Ignatius*, în „Greek Orthodox Theological Review”, 7 (1961), pp. 53-57; E.J. Tinsley, *The „imitatio Christi” in the mysticism of St. Ignatius of Antioch* în „Studia Patristica” II, p. 553-560.

¹⁶ Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Tralieni VI*, 1, în „Scrierile Părintilor Apostolici”, p. 171.

¹⁷ *Ibid.*, XII; 3, p. 173.

¹⁸ Idem, *Epistola către Filadelfieni V*, 1, în „Scrierile Părintilor Apostolici”, p. 179.

Teologia iubirii ca oglindire a vietii Bisericii în primele veacuri crestine

manifesta numai la nivelul unei singure comunități sau persoane, ci la nivelul Bisericii universale¹⁹. Dar iubirea nu trebuia mărturisită numai în interiorul comunităților crestine, ci în întregul context cultural, politic și social-religios al lumii antice care se coordona după alte valori decât cele crestine. Apologetii au fost nevoiți să răspundă provocărilor venite dinspre lumea antică contemporană lor care idolatriza iubirea trupului și minimaliza sau contrafacea înțelesul iubirii ca virtute. Pentru crestini iubirea avea caracter, personal-comunitar, triadologic-hristologic, eclesial-sacramental-eschatologic și în toate acestea unul soteriologic.

Tertulian va pune în antagonism sensul iubirii crestine și sensul iubirii în păgânism tocmai pentru a evidenția relațiile din interiorul comunităților crestine și a răspunde acuzelor lumii păgâne referitoare la existența unei iubiri pătimase în cadrul serviciilor liturgice. „Dar tocmai acest fel de milă creștină a unei iubiri prea mari, ne aduce nouă, în ochii unora, o învinuire grea: Vezi-i spun ei, cum se iubesc unii pe alții, pe când ei se urăsc deopotrivă între ei și cât de pregătiti sunt să moară unul pentru altul pe când ei sunt gata să se omoare unul pe altul. Numele de frați pe care ni-l dăm, îi înfurie, cred eu, pentru că la ei orice nume indicând înrudire de sânge este o curată minciună (...) Poate că tocmai de aceea suntem socotiți mai puțin frați adevărați, fiindcă nici o tragedie nu glăsuiește nimic despre iubirea noastră de frați, sau fiindcă suntem frați în urma folosirii laolaltă a lucrurilor de care avem nevoie, fapt care la voi, de regulă nimiceste iubirea de frate. Dar noi care suntem un singur suflet și o singură inimă, de ce ne-am teme să folosim lucrurile în comun? Toate sunt comune la noi în afară de soții (...) Asadar, ce e de mirare dacă legați printr-o atâț de mare dragoste sufletească luăm masa împreună? Voi ne defăimați până și modestele noastre cine, ca pe unele care ar prilej de risipă, în afară de învinuirea că sunt pătate de omor (...) Agapele noastre își îndreptătesc ființa de la numele pe care îl au: cuvântul acesta astfel numit, la greci înseamnă iubire. Oricât de mult ne-ar costa ele, ne socotim plătiți de cheltuiala făcută în numele iubirii de aproapele nostru, dacă prin această mângâiere ușurăm întrucâtva pe cei în lipsă, nu în felul în care la voi parazitii se mândresc a-și sacrifica libertatea cu pretul îndopării stomacului, ca să fie bătaia de joc a altora, ci în acela în care, la Dumnezeu cei nevoiași se bucură de o mai mare dragoste”²⁰.

¹⁹ Idem, *Epistola către Traliani*, XIII, 1, p. 173; Idem, *Epistola către Smirneni* XII, 1, în „Scrierile Părinților Apostolici”, p. 186.

²⁰ Tertulian, *Apologeticul* XXXIX, 7-16, în „Apologeti de limbă latină” col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 3, Trad. de Prof. Nicolae Chitescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol, Prof. David Popescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 93-94.

Astfel, iubirea în primele comunități creștine era îndreptată spre Dumnezeu, spre aproapele, întâlnim o iubire curată în familie și o iubire manifestată în agape. Apologetii răspundeau tuturor acuzelor venite dinspre lumea păgână care practica formele unei iubiri căzute și pervertite pe care le idolatriza proiectând asupra vieții creștine concluziile unei vieți în păcat specifice păgânismului.

3.2. *Dimensiunea curată a iubirii în cadrul familiei*

Desi primii creștini nu acceptau contrafacerile iubirii specifice lumii păgâne, nici nu evadau într-o iubire pur contemplativă sau o iubire dezincarnată de tip gnostic sau maniheic. Iubirea pentru ei la toate nivelele experienței ei era centrată triadologic-hristologic în virtutea credinței și a iubirii lui Hristos manifestată în Biserică.

Ethosul primelor comunități creștine oglindesc teologia iubirii în sens biblic așa încât viziunea Evangheliilor și a Epistolelor este determinantă. De pildă Sfântul Ignatie îndeamnă: „Grăiește surorilor mele să iubească pe Domnul și să se multumească trupeste și duhovnicește cu soții lor. La fel și fraților mei poruncește-le în numele lui Iisus Hristos „să-și iubească soțiile cum iubește Domnul Biserica” Dacă cineva poate să rămână în curăție în cinstea trupului Domnului să rămână fără a se lăuda (...) Trebuie ca cei care se însoară și cele care se mărită să facă unirea lor cu aprobarea episcopului ca să fie căsătoria lor după Domnul și nu după poftă. Toate să se facă spre cinstea lui Dumnezeu”²¹.

Modelul dintre Hristos și Biserică în ordinea iubirii influențează familia, după cum iubirea castă dintre bărbat și femeie în cadrul familiei devine model al sincerității credinței la nivel eclezial în sensul că trădarea sau părăsirea Bisericii ca manifestare a iubirii egoiste este gândită a fi similară cu trădarea sotilor între ei. „Mireasa lui Hristos, este curată și neprihănită, nu poate fi adulteră, o singură casă cunoaște, cu castă podoare păzește jurământul unui singur pat. Ea ne păstrează lui Dumnezeu, ea rezervă împărțirea Domnului pentru fiii ei. Cine se desparte de Biserică și se uneste cu alta, își calcă promisiunile față de Biserică și cine părăsește Biserica lui Hristos nu va avea răsplată de la Hristos, căci devine un străin, un profan, un dusman. Cine nu are ca mamă Biserica nu poate avea pe Dumnezeu ca tată”²²

²¹ Idem, *Epistola către Smirneni*, XIII, 2, p. 186; *Ignatie către Policarp V*, 1-2 în „Scrierile Părinților Apostolici”, p. 188. A se vedea și Sfântul Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni III*, 3 în „Scrierile Părinților Apostolici”, p. 209; Sfântul Teofil al Antiohiei, *Către Autolic II*, 28, în „Apologeti de limbă greacă”, col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 2, trad. Pr. Prof. Teodor Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. D. Fecioru. Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 315-316.

²² Sfântul Ciprian, *Despre unitatea Bisericii VI*, în „Apologeti de limbă latină”, p. 438.

Pofta ca manifestare iratională a iubirii față de un obiect, lucru ori individ este legată de moarte. „Îți poruncesc, i-a zis păstorul să păstrezi curăția și să nu se suie în inima ta poftă de femeie străină sau poftă de desfrânare, sau de alte păcate asemănătoare acestora. Făcând aceasta săvârsești mare păcat. Dacă îți vei aminti neîncetat de sotia ta, niciodată nu vei păcătui. Dacă pofta aceasta se va sui în inima ta, vei păcătui; iar dacă se suie alte pofte, tot așa de rele, faci păcat.. Că mare păcat este pofta aceasta pentru un rob al lui Dumnezeu. Dacă săvârsește cineva fapta aceasta rea, își pregătește moartea”²³.

Herma Păstorul ilustrează și capacitatea omului de a trăi în neprihănire²⁴ evidențiind virtutea curăției și a iubirii nepătimase care avându-și adânci rădăcini biblice va deveni parte integrantă a idealului ascetic al creștinismului. Sfântul Iustin Martirul și Filozoful va exprima noua stare a celor care s-au înflăcărat de iubirea Logosului-Hristos: „Noi, care odinioară găseam plăcere în desfrâu, îmbrățișăm acum castitatea”²⁵

Dezmățul și desfrăul lumii păgâne era pus în contrast cu iubirea responsabilă și curată din cadrul familiei creștine sau din cadrul comunităților creștine. Trupul era văzut ca fiind destinat transfigurării și învierii și nu patimilor, descompunerii și morții. Realitatea nestrăicării trupului și a sfinteniei la care este chemat omul integral era vie în conștiința primilor creștini și de aceea se fereau de acele fapte care necinsteau statutul creatural al omului după voia lui Dumnezeu.

Atenagora Atenianul va ilustra iubirea curată și responsabilă a creștinilor în interiorul unei lumi păgâne. „De dragul nădejzii în viața vesnică noi suntem în stare să disprețuim nu numai bunurile vieții pământești, ci chiar și unele plăceri îngăduite ale sufletului, încât și cu femeia cu care ne-am însoțit în căsătorie, potrivit rânduielilor căsătoriei, noi nu ne îngăduim alte raporturi decât cele legate de gândul de a naște copii (...) Poti găsi la noi mulți bărbați și femei, care, de dragul nădejzii că pentru o astfel de jertfă mai mare vor ajunge să fie cu Dumnezeu, au îmbătrânit fără să se căsătorească. Dacă starea de feciorie și de necăsătorie, ne apropiem de Dumnezeu, în timp ce chiar și un singur gând sau măcar poftă după o plăcere oarecare, ne depărtează de El, atunci e ușor de înțeles de ce nu săvârșim astfel de fapte, la care nici măcar să ne gândim nu vrem, căci, în definitiv, viața noastră

²³ Herma Păstorul, Porunca IV, 1-2, în „Scrierile Părinților Apostolici”, p. 249.

²⁴ *Ibid.*, Pilda IX, 88 (11), p. 298-299.

²⁵ Sfântul Iustin Martirul și Filozoful, *Apologia I*, 2 în „Apologeti de limbă greacă”, col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 2, Trad. de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. D. Fecioru. Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 33.

creștină se întemeiază nu atât pe grija de a cuvânta frumos, cât mai ales pe puterea de convingere a faptelor bune”²⁶.

Viata creștină se situa la antipodul celei păgâne în ceea ce privește iubirea. Desfrâul în creștinism era înlocuit cu castitatea, iar iubirea față de Dumnezeu se reflecta în iubirea față de aproapele.

Minuciu Felix realizează o imagine a vieții lumii păgâne în contrast izbitor cu imaginea castă a vieții creștine practică în interiorul comunităților. „La persi este permisă căsătoria fiului cu mama sa, iar la egipteni și atenieni e permisă unirea între frate și soră. Cărțile voastre de istorie și tragediile se laudă cu incesturile voastre, iar voi le citiți și le ascultați cu plăcere. Voi cinstiti niște zei incestuosi, care au trăit cu mama, cu fiica și cu sora lor (...) Noi însă, dovedim pudoarea noastră din tot sufletul, nu numai pe deasupra și ne legăm cu plăcere în lantul unei singure căsătorii. Și pentru a avea copii ne trebuie o singură femeie; altfel nu ne căsătorim deloc. Ospetele noastre nu numai că sunt cuviincioase, dar sunt și modeste, căci nu ne ospătam cu mâncăruri alese, nici nu prelungim masa bând vin mult, ci îmbinăm veselia cu seriozitatea. Vorbim și ascultăm vorbe nevinovate, păstrându-ne trupul și mai nevinovat încă. Multi dintre noi se bucură de o neconținută castitate și nu se fălesc cu ea. E atât de departe de noi dorința de incest, încât chiar unirea legitimă îi rusinează pe unii dintre ai noștri”²⁷.

3.3. Dimensiunea translogică a iubirii ca iubire a vrăjmasilor

În Iisus Hristos, iubirea primește noi orizonturi și aceste orizonturi au ca și spațiu al împlinirii lor Biserica și lumea. Iisus Hristos dă pilda supremă a iubirii vrăjmasilor, pildă necunoscută în toată profunzimea consecințelor ei lumii iudaice și a celei păgâne. Teologia nou-testamentară a iubirii a inclus iubirea vrăjmasilor (Matei 5, 44) în notiunea iubirii de aproapele, ca și ființă creată după chipul lui Dumnezeu²⁸. Rationamentul translogic al acestui deziderat este următorul: a iubi numai pe cel ce te iubeste este un lucru firesc și îl împlinesc și păgânii, însă a răspunde cu dragoste la ură este semnul unei iubiri cu adevărat „rationale” în conformitate cu sensul efemer al vieții pământești și al unei maturități spirituale.

Iubirea vrăjmasilor ca atitudine existentială a fost preluată și în practica primelor comunități creștine. Epistola către Diognet ilustrează convingător situația complexă a creștinilor într-o lume ostilă mărturisirii lor: „Trupul urăște sufletul și-

²⁶ Atenagora Atenianul, *Solie în favoarea creștinilor*, 33 în „Apologeti de limbă greacă”, p. 315-316.

²⁷ Minucius Felix, *Octavius XXXI*, 1-5, în „Apologeti de limbă latină”, p. 385.

Teologia iubirii ca oglindire a vietii Bisericii în primele veacuri crestine

i poartă război fără să-i fi făcut vreun rău pentru că în împiedică să se dedea plăcerilor si lumea urâste pe crestini fără să-i fi făcut vreun rău, pentru că se împotrivesc plăcerilor ei (...) Sufletul este închis în trup, dar el tine trupul, si crestinii sunt închisi în lume ca într-o închisoare, dar ei tin lumea”²⁹.

Origen vorbește despre iubirea Sfintilor care au iubit mai întâi pe Hristos si apoi pe ceilalti oameni, incluzând aici si iubirea vrăjmasilor³⁰. „Iată dar, cum s-a făcut rânduiala în iubirea Sfintilor. Învățătorul si Domnul nostru a statornicit în Evanghelie porunca iubirii, făcând o virtute proprie din afectiunea fiecăruia si a dat înțelepciunea acestei orânduiri, celor care pot înțelege Scriptura grăind: „Întăreste în Mine iubirea: Să iubesti dar, pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău si să iubesti pe aproapele tău ca pe tine însuti” El n-a zis: „Pe Dumnezeu ca pe tine însuti, pe aproapele tău din toată inima, din tot sufletul tău si din toată puterea ta. El a mai zis încă: Iubiti pe vrăjmasii vostri, fără să se mai spună din toată inima. Învățătura dumnezeiască nu este neorânduială. Domnul nu cere imposibilul, nici nu zice: Iubiti pe dusmanii vostri ca pe voi însivă, ci numai „iubiti pe vrăjmasii vostri”. E de ajuns să înțelegem că trebuie să-i iubim si să nu le păstrăm dumnănie, însă pe aproapele să-l iubesti ca pe tine însuti, iar pe Dumnezeu din tot cugetul tău”³¹.

3.4. Dimensiunea eclesiologică a iubirii reflectată în agape

Dimensiunea eclesiologică a vietii crestine ca expresie a iubirii Treimii revelate în Hristos se exprima în mod existential, nu doar teoretic, în acte concrete care cuprindeau nu numai iubirea omului față de Dumnezeu, ci si iubirea omului față de om. Asa numitele *agape*, mese frătesti erau integrate în dimensiunea eclesiologică a existentei crestine permitând exprimarea jertfelnică si dăruitoare a iubirii față de oameni după modelul iubirii jertfelnice si dăruitoare a lui Iisus Hristos. *Agapa* nu era o simplă masă, o simplă manifestare gastronomică, ci era văzută ca o masă duhovnicească având o structură multidimensională de tipul: învățătură, rugăciune, comuniune euharistică si masa frătească a iubirii³².

²⁸ Marius-Mihai Ilca, *op. cit.* p. 50.

²⁹ *Epistola către Diognet*, VI, 5-7 în „Scrierile Părintilor Apostolici”, p. 340-341.

³⁰ Marius-Mihai Ilca, *op. cit.* p. 78.

³¹ Origen, *Cântarea Cântărilor*, II, 7 în „Scrieri alese”, partea I, col. „Părinti si Scriitori Bisericesci”, vol. 6, Trad. de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga, Zorica Latcu, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1981, p. 333.

³² Protos Grigorie Băbus, *Agapa si Liturghia în Biserica primară*, „Studii Teologice” an VI (1954), nr. 7-8, p. 462.

Astfel, dimensiunea eclesiologică a iubirii prezentă în *agapă* se distinge și delimita totodată de adunările păgânilor care degenerau în ospete orgiastice și bahice tinzând spre cele mai pervertite forme ale iubirii.

3.5. Dimensiunea eclesiologică a iubirii reflectată în filantropie

Filantropia ca și manifestare iubitoare a comunității Bisericii are ca și model filantropia divină reflectată în Biserica primelor veacuri creștine. Termenul *filantropie* întâlnit în Sfânta Scriptură (Tit 3, 4-5) implică la nivelul primelor comunități creștine diferite forme ale manifestării iubirii: a) Slujirea – care are ca și fundament și model slujirea lui Hristos și care se răsfrânge asupra persoanei celuilalt (Romani 15, 1); b) comunitatea bunurilor – care implică cuprinderea celor spirituale și materiale în iubire (Faptele Apostolilor 2, 44); c) Ajutorarea Bisericilor aflate în lipsuri – ca expresie a înfrățirii creștinilor nu numai în cele spirituale, ci și în cele materiale (Faptele Apostolilor 11, 29; Romani 15, 25-27; II Corinteni 8, 1-5); d) Ajutorarea săracilor, orfanilor, văduvelor și bolnavilor – după modelul lui Hristos (Romani 15, 26; Evrei 13, 16; Iacov 1, 27; Faptele Apostolilor 3, 18).

Această iubire filantropică existentă în primele comunități creștine își trăgea seva din Taina Altarului³³ care era indisolubil legată de Taina Fratelui, de iubirea față de aproapele. Participarea la Taina Altarului ca expresie a iubirii jertfelnice a lui Hristos era condiționată de iubirea față de „fratele”.³⁴ Vietuirea creștinilor în chip sobornicesc era astfel opusă individualismului, schismei, ereziei care aveau tendința să dezbină, să semene ură și diviziune.

Clement Romanul preia teologia biblică a iubirii și o reînnoiește în conștiința eclesială a contemporanilor săi: „Dragostea ne lipește de Dumnezeu, dragostea acoperă multime de păcate, dragostea pe toate le suferă, pe toate le rabdă îndelung, nimic rău în dragoste, nimic cu mândrie, dragostea nu face dezbinare; dragostea nu se răscoală, dragostea le face pe toate în înțelegere; în dragoste s-au desăvârșit toți aleșii lui Dumnezeu”³⁵

³³ A se vedea asupra Euharistiei în primele comunități creștine: H. Koester, *History and Cult in the Gospel of John and in Ignatius of Antioch*, în „Journal of Theology and the Church” 1 (1965), p. 111-123; John E. Lawyer, *Eucharist and Martyrdom in the Letters of Ignatius of Antioch*, în „Anglican Theological Review”, vol. 73, (1991), nr. 3, p. 280-296.

³⁴ *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, XIV, 1-2 în „Scrierile Părinților Apostolici”, Trad. de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 31

³⁵ Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, XLIX, 5-6, în „Scrierile Părinților Apostolici”, p. 71.

Florin Koller

Arborele genetic si tãmãduirea sa în Hristos

Abstract

This research aims to bring some light on some heredity related issues that have puzzled the scientific and Christian world along time. Among these issues we mention: Which is the heredity versus environment influence ratio? How much are we affected by environment or genetic inheritance? Can we speak about freedom if genetic inheritance has such a big influence over us? We brought some scientific arguments stating the fact that our actions and our sins are stored in our genetic material, and we also tried to show how our genetic material can be purified by repentance.

Keywords

Moral Theology, genetics, recessive genes, sin, passion, repentance

Primele informatii despre ereditate au apãrut cu mult înainte aparitiei geneticii ca stiintã. Am putea afirma cã aceste prime informatii despre ereditate se regãesc odatã cu domesticirea animalelor sãlbatice. Pe parcursul timpului, oamenii au stabilit prin observatie anumite „legi” ale geneticii, de exemplu transmiterea unor boli în cadrul unei familii (hemofilia, albinismul, etc). Odatã cu anul 1865, încep sã se punã bazele geneticii ca stiintã prin contributia lui Gregor Mendel, care introduce conceptul de *genã* si formuleazã legile ereditãtii. Apoi în anul 1896 a fost descoperit ADN-ul, iar T.H. Morgan formuleazã teoria cromozomialã a ereditãtii.

Între anii 1960-1970 se descoperã mai multe dovezi cu privire la rolul factorilor genetici în producerea bolilor umane, iar dupã anul 1980 cercetãtorii au descoperit mai multe functii ale genelor umane - s-a putut izola si identifica

o genă, s-a putut descifra mesajul genelor prin secvențializarea ADN-ului, etc.¹

Înainte de a vorbi mai detaliat despre ereditate trebuie să definim anumiti termeni pe care îi vom folosi pe parcursul acestui studiu:

Genetica este definită ca fiind știința care studiază ereditatea și variabilitatea organismelor.

Ereditatea este capacitatea tuturor organismelor de a posedea o anumită informație genetică, pe baza căreia și în funcție de condițiile de mediu, se transmit anumite caracteristici anatomo-morfologice, fiziologice, biochimice și comportamentale de la ascendenți la descendenți.²

Variabilitatea este capacitatea indivizilor unei populații sau unei specii de a se deosebi între ei printr-un ansamblu de caracteristici ereditare și neereditare, astfel nu există doi indivizi identici.³

Genă este unitatea de bază structurală și funcțională a materialului genetic reprezentat de acizii nucleici. Diferitele caractere individuale cum ar fi: culoarea ochilor, forma și tipul, culoarea anumitor animale, forma și culoarea florilor la plante sunt rezultatul interacțiunii dintre gene și condițiile de mediu.⁴ Genele pot conține informații pozitive sau negative. După informația purtată se disting două categorii de gene - gene dominante și gene recesive; cele dominante (după numele pe care-l poartă) se impun, fiindcă conțin informația pozitivă (de exemplu, dacă tatăl este bolnav psihic, iar mama este sănătoasă, copilul va prelua informația genetică de la mamă și se va naste sănătos). Genele recesive conțin informații negative, cum ar fi anumite boli cu transmitere ereditară sau unele vulnerabilități pentru dezvoltarea unei boli.

Cromozomul este corpusul al nucleului, purtător al caracterelor ereditare, care se formează în timpul diviziunii celulei și care este variabil ca formă la fiecare specie.⁵ Prezintă macromolecule de ADN, care conține mai multe gene și secvențe nucleotidice, cu rol în păstrarea informației ereditare a celulei. Cromozomii sunt vizibili doar în timpul diviziunii celulare. Fiecare specie are un număr precis de cromozomi. Omul are 46 de cromozomi, celulele somatice au un număr de 46 de

¹ Mircea Covic, Dragos Ștefănescu, Ionel Sandovici, *Genetica Medicală*, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 10.

² Petre Raicu, Nicolae Coman, Bogdan Ștugren, *Biologie-Genetică și Evolutionism*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1996, p. 3.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ <http://dexonline.ro/search.php?cuv=cromozom>.

cromozomi (2n), pe când celulele sexuale au doar 23 de cromozomi (n) pentru că prin fecundarea unui gamet femel (n) cu unul mascul (n) va rezulta zigotul (2n) ce va avea fiecare tip de cromozom sub formă de pereche. Cromozomii au mai multe forme si contin mai multe gene, în functie de cromozom si sunt asezate în succesiune lineară în anumiti loci.

Genotipul cuprinde totalitatea factorilor ereditari sau a genelor unui organism.

Fenotipul este suma însusirilor morfologice, fiziologice, biologice si de comportament ale unui individ, ca rezultat al interactiunii dintre genotip si mediu.

I. Raportul dintre ereditate si mediu

Raportul dintre ereditate si mediu a fost studiat de mult timp, dar în ultimele decenii observăm o focalizare mult mai intensă a stiintei asupra acestui raport, fiindcă oamenii sunt interesati să cunoască care este rolul eredității si a mediului în determinarea unor trăsături de personalitate, ce influență are ereditatea si mediul în aparitia unor boli. Apare întrebarea firească dacă mai putem vorbi despre libertate, dacă ereditatea si nu numai ea ne influentează 100%.

După cum putem observa, acest raport ereditate-mediu este destul de complex si foarte greu de lămurit. De-a lungul timpului au fost oameni care au afirmat că ereditatea are o influență de 100% în formarea personalității umane, iar mediul are o pondere mică sau inexistentă. Dacă lucrurile ar sta asa, atunci nu am mai putea vorbi despre libertate, iar faptele noastre, comportamentul nostru ar fi determinat doar de gene. Educatia, credinta (Dumnezeu), mediul, nu ar mai avea niciun rol în viata omului. Pentru a lămuri acest raport, oamenii de stiintă au studiat gemenii monozigoti (cei proveniti dintr-un singur ovul fecundat, având eredități asemănătoare) pentru a vedea influenta mediului în formarea personalitatii copilului. Datorită contextului de viață, unii gemeni monozigoti au fost crescuti în medii sociale diferite. De exemplu, este cunoscut cazul unor gemeni care au fost despărțiti la nastere, Earl si Frank. Earl a fost adoptat în Nord-Vestul Statelor Unite de o familie cu o situatie financiară bună, urmând cursurile unui colegiu. Celălalt frate, Frank, a fost adoptat de o matusă care avea o situatie financiară mai modestă, dar a fost înconjurat cu multă afectiune, a urmat mai puțină școală decât fratele său. Ambii gemeni au prezentat înclinatii spre vioară. Testele psihologice au arătat că Earl avea un coeficient de inteligentă mai ridicat decât fratele său Frank, datorită educatiei si mediului în care a crescut. Aceste observatii sunt relevante în ceea ce priveste raportul dintre ereditate si mediu. De cele mai multe ori mediul este mult mai influent în schimbarea comportamentului decât fondul genetic. Primul cercetător care a folosit metoda gemelară a fost Galton. Plecând de la ideea că

gemenii monozigoti sunt identici din punct de vedere genetic, Galton a observat că orice diferență dintre ei, observată în fenotip, trebuie atribuită factorilor din afara constitutiei genetice a persoanei, cu alte cuvinte, mediului, în cel mai larg sens al cuvântului.⁶

În ultimele decenii s-a dezvoltat o nouă ramură a geneticii care studiază comportamentul genetic, ea fiind numită genetica comportamentală, surprinzând raportul dintre mediu și ereditate.

Dar ce este comportamentul? Comportamentul este înțeles ca o „modalitate de a acționa în anumite împrejurări sau situații; conduită, purtare, comportare. El este văzut ca un ansamblu al manifestărilor obiective ale oamenilor prin care își exteriorizează viața psihică”⁷ sau ca o interacțiune a omului cu mediul înconjurător și cu alte organisme. Fiecare organism prezintă un comportament. De exemplu, plantele, orientându-se spre direcția de unde provine lumina, manifestă un oarecare comportament. Doar rocile, lucrurile, oceanele nu prezintă un comportament. Animalele se comportă în funcție de gama de instincte pe care o posedă. Omul are un comportament mult mai dezvoltat decât animalele, fiindcă comportamentul său, în general, este determinat de un proces rațional. Comportamentul uman este determinat de hormoni, hormonii la rândul lor fiind influențați de stările sufletești pe care le are fiecare om. În cazul oamenilor bolnavi psihic, comportamentul lor este determinat de bolile pe care le au.

Cercetătorii care se ocupă de genetica comportamentală au arătat în mai multe studii că orice comportament uman este influențat de gene. Acestea se transmit prin ereditate de la părinți la urmași. Genele singure nu pot însă determina comportamentul uman, ele având nevoie de stimuli externi pentru a se manifesta în comportament, aceasta deoarece prin moștenirea genetică se transmit gene, sau coduri, și nu elemente morfo-anatomice, bio-chimice sau comportamentale.⁸ Factorii de mediu (în genetica *mediul* are un înțeles mult mai larg decât în sens obișnuit, el referindu-se la toate influențele pe care le primește corpul uman cu excepția influențelor genetice) care influențează comportamentul uman. Aceștia sunt: virusi, toxine, bacterii, hormoni. Ei pot influența corpul uman în perioada prenatală. După naștere familia, prietenii, profesia pe care o alegem, locul de muncă pe care îl avem, societatea, stările sufletești sunt factorii care influențează comportamentul uman.

⁶ Gheorghe Oancea-Rusu, *Ereditatea și mediul în formarea personalității*, Editura All Educational, București, 1998, p. 3.

⁷ <http://www.archeus.ro/lingvistica/CautareDex?query=COMPORTAMENT>.

⁸ <http://www.aaas.org/spp/bgenes/Chapter1.pdf>.

În următoarele rânduri vom exemplifica câteva boli care sunt determinate de influența mediului, de asemenea și câteva comportamente umane care sunt declanșate și amplificate de mediu.

Boala numită PKU este determinată de o maladie genetică. Ca urmare a acestei boli, organismul nu produce o substanță necesară transformării unei alte substanțe (fenilalanina) prezentă în alimentație într-un aminoacid. Acest lucru afectează dezvoltarea creierului noului născut, copiii afectați de această boală devenind incapabili de a efectua acțiuni simple, de exemplu nu pot vorbi, fiindcă le-a fost afectat centrul vorbirii în timpul dezvoltării creierului. Prin absența acelei substanțe din alimentație s-ar putea împiedica afectarea dezvoltării creierului. În cazul acestei boli avem de a face cu *efect de mediu*. Dacă copilul care prezintă acest genotip este identificat la naștere și i se administrează o alimentație care nu conține acea substanță toxică, el se va putea dezvolta normal.

După cum am putut observa, o simplă maladie de natură genetică nu poate fi descrisă ca un produs exclusiv al eredității, ci și al mediului.⁹

O altă maladie mult discutată de geneticieni este *schizofrenia*, care afectează aproximativ 1% din populație. Mult timp s-a crezut că această maladie este mostenită de la părinți, dar cercetările mai noi au arătat că lucrurile nu stau chiar așa. Cercetătorii au arătat că atunci când ambii genitori sunt afectați de schizofrenie, numai 40% dintre descendenți sunt afectați de schizofrenie, iar în cazul gemenilor monozigoti, descendenții afectați de această boală sunt de numai 25%, sau chiar mai puțin.

Legat de mostenirea genetică, *mediul* este celălalt factor care declanșează schizofrenia, acest fapt fiind vizibil în cazul gemenilor care s-au născut în familii schizofrenice, dar au fost adoptați de familii normale. Invers, la copiii care erau adoptați de familii bolnave, mediul este determinant în apariția schizofreniei. De altfel, au fost studiate persoane care au trăit în preajma unei persoane schizofrenice, fără a fi înrudite cu persoana bolnavă, care manifestau o tendință pronunțată de a deveni schizofrenici. În acest caz putem vorbi de o „infecție” cu schizofrenie.¹⁰ În Statele Unite este cunoscut un caz în care doi studenți de la Facultatea de Psihologie, normali din punct de vedere psihic, s-au internat într-un spital de psihiatrie pentru a demonstra cât de prost sunt pregătiți medicii în a diagnostica o boală. Fiind normali din punct de vedere psihic, ei s-au internat în două spitale diferite mimând simptomele tipice schizofreniei. Planul era ca după șase luni cei

⁹ S.A. Barnett, *Biologie și libertate*, Editura Științifică, București, 1995 p. 144.

¹⁰ *Ibid.*, p. 147.

doi să iasă din spital și să mediatizeze cazul, dar acest fapt nu s-a mai întâmplat, fiindcă ambii s-au îmbolnăvit de ceea ce simulau, aceștia rămânând internati în spital. Mediul și-a spus cuvântul și în acest caz.

În cazul altor boli sau comportamente, mediul poate influența structura genomului uman. Acest fapt poate fi declansat de radiații, malnutriție, traume psihice etc. De exemplu în cazul unui avort, medicii britanici au examinat un ovul dinaintea unui avort și un ovul după un avort. S-a constatat că structura genetică a ovulului după avort este diferită de structura ovulului dinaintea avortului. Medicii au constatat că în timpul unui avort se răspândește asupra organismului o undă de soc care schimbă structura aceluși ovul. Acest caz ilustrează modul în care comportamentul poate modifica structura genelor umane.¹¹

O altă problemă este comportamentul antisocial și violenta, care sunt declansate de fondul genetic în stânsă legătură cu factorii de mediu. În acest caz studiile referitoare la violență evidențiază influența negativă a factorilor sociali, a anturajului și nu în ultimul rând al familiei în declansarea acestui comportament. Violenta este în strânsă legătură cu criminalitatea, un alt păcat despre care s-a crezut că este determinat de gene. Fizicianul Paul Lombroso, în urma unor cercetări, a susținut că criminalii au o structură genetică specifică¹². Totul a pornit de un studiu făcut în anul 1960 asupra unor deținuți. Cercetătorii au observat că mulți deținuți aveau un cromozom anormal XYY (în mod normal, femeile au XX, iar bărbații XY). Descoperind această anomalie în închisori și în spitalele de psihiatrie cercetătorii au tras concluzia că acești oameni s-au născut pentru a deveni criminali sau pentru a avea un comportament antisocial. Oamenii care prezintă această anomalie XYY sunt mai înalți, prezintă de obicei acnee și au o inteligență destul de scăzută. Dar anomalia cromozomială este prezentă și în alte medii sociale, nu doar în închisori sau spitale psihiatrice, fără ca acești oameni să prezinte vreo înclinație spre criminalitate.¹³

Genetica înregistrează și alte anomalii cromozomiale de acest gen. De exemplu sunt cunoscute persoane care au doar un singur cromozom X (XO) sau femei cu cromozom Y. Alte femei prezintă un cromozom în plus (XXX), acestea fiind numite „super femei”; cu toate că teoretic nu este posibil. Totuși există bărbați care au doi cromozomi X (XX), alții prezintă doi cromozomi X și unul Y (XXY),

¹¹ K.V. Zorin, *Păcatele părinților și bolile copiilor*, Editura Sophia, București, 2007, p. 77.

¹² <http://www.socyberty.com/Crime/Does-a-Criminal-Gene-Exist.149017>.

¹³ <http://www.aaas.org/spp/bgenes/Chapter6.pdf>.

Arborele genetic si tămăduirea sa în Hristos

de cele mai multe ori aceste anomalii fiind însoțite de boli psihice, iar comportamentul este afectat de aceste boli.¹⁴

Factorii genetici sunt importanti, dar nu determinanti în aparitia oricărui comportament. Atât oamenii de știință cât și Sfinții Părinți arată că omul se naște cu unele înclinații, cu unele vulnerabilități spre anumite comportamente. Aceste influențe genetice nu sunt însă determinante, așa cum s-a afirmat de unii geneticieni. Dacă lucrurile ar sta așa, atunci nu am mai putea vorbi de libertate, despre rolul lui Dumnezeu în viața omului etc. În acest sens, un teolog rus afirmă că: „mostenirea nu este decât materialul din care se construiește omul pe sine. Ea nu reprezintă mai mult decât niste pietre care pot fi utilizate sau pot fi aruncate de constructor. Constructorul însă nu este format din pietre.”¹⁵

În *Psihologie*, **predispozitia** este înțeleasă ca o direcționare spre o activitate corespunzătoare. Când suntem înclinați spre ceva, ne place să procedăm într-un anumit fel, fiindcă acesta ne ușurează munca, devenind mai atractivă. Înclinațiile înnăscute sunt darurile naturale și predispozițiile mostenite spre un lucru, activitate, boală, patimă, comportament, etc. Aceste înclinații naturale se formează în perioada embrionară, fiecare părinte contribuind cu un fond genetic. „Este important de știut faptul că omul nu apare pe lume tabula rasa, suntem deja îngreunați sau, dimpotrivă, dăruiți cu anumite bagaje mostenite, forța înclinațiilor mostenite depinde de gene, de dezvoltarea intrauterină, de educație etc. Mediul înconjurător stinge sau stimulează apariția înclinațiilor înnăscute.”¹⁶ Este cunoscut faptul că înclinațiile înnăscute își pun amprenta asupra formării tesuturilor organice, asupra psihicului, asupra comportamentului, și indirect asupra formării personalității. Oamenii predispuși spre o boală se îmbolnăvesc mai repede decât cei care nu sunt predispuși spre acea boală.

Teologia Morală împarte înclinațiile în trei mari categorii:

- *Înclinații pozitive* (de ex. acuratețea)
- *Înclinații neutre* (de ex. muzicalitatea, înclinații spre diferite domenii ale științei, spre dans, spre sport, etc)
- *Înclinații negative* (de ex. înclinații spre comportamente antisociale, alcoolism, fumat, droguri, etc)¹⁷

¹⁴ C. Maximilian, B. Ionescu, *Câte ceva despre noi și ... ereditate*, Editura Medicală, București, 1972, p. 88.

¹⁵ Konstantin V. Zorin, *Genele și cele șapte păcate*, Editura Sofia, București, 2008, p. 42.

¹⁶ *Ibid.*, p. 44.

¹⁷ *Ibid.*

După cum am văzut în cazurile prezentate, *între mediu și ereditate există o interdependentă*, pentru că genele nu pot influența comportamentul uman fără prezenta factorilor de mediu. Ne naștem cu unele vulnerabilități, cu unele înclinații pozitive sau negative, acestea însă nu anulează libertatea omului, omul putând da curs acestor înclinații sau nu. Comportamentul uman nu este rezultatul exclusiv al genelor, ci al mai multor factori, mediul având poate cea mai mare influență în modelarea comportamentului, așa cum am arătat în rândurile de mai sus.

II. Homosexualitatea - înnăscută sau dobândită?

Odată cu dezvoltarea cercetărilor genetice au apărut mai multe teorii care susțin existența unor gene care declanșează anumite comportamente cum ar fi: violența, comportamentele antisociale, homosexualitatea, etc. Aceste teorii au stârnit mai multe comentarii în cercurile științifice, dar și în anumite grupuri sociale, cum ar fi comunitatea homosexualilor.

În iulie 1993, un cercetător pe nume Dean Hamer a publicat un articol în care afirma că a descoperit o genă care determină homosexualitatea, homosexualitatea fiind înnăscută și neputând fi schimbată¹⁸. Acest fapt a declanșat un entuziasm în comunitățile homosexuale, deoarece această descoperire le întărea convingerile că s-au născut cu această înclinație, drept pentru care ei nu mai pot face nimic spre a-și îndrepta acest comportament, de acum justificat prin știință. Mass-media a răspândit cu rapiditate această descoperire publicând mai multe titluri cum ar fi: „Gena homosexualității” sau „Cercetătorii au descoperit gena homosexualității”.

Lumea științifică a reactionat la această veste afirmând că acest lucru nu este posibil. De exemplu, cercetătorii de la Harvard au publicat un articol drept răspuns la descoperirea lui Hamer în care au afirmat că: „homosexualitatea este puternic determinată de mediu”¹⁹. Hamer afirma că aproximativ 50% dintre homosexuali adoptă acest comportament din cauza mediului în care trăiesc. Pot exista anumite influențe - dacă unui dintre părinți a avut un asemenea comportament - dar aceste influențe nu anulează libertatea omului. Să nu uităm în acest sens că *ereditar* nu este totuna cu *mostenit*.

La un moment dat, medicii am afirmat că homosexualii au o parte a hipotalamusului mai dezvoltată decât a heterosexuailor. Din nou homosexualii au afirmat că alegerea lor este justificată prin afirmațiile științei, iar criticile societății nu-și au rostul.

¹⁸ <http://www.narth.com/docs/istheregene.html>.

¹⁹ *Ibid.*

Lucrurile stau însă cu totul altfel, fiindcă acea dezvoltare a hipotalamusului nu este înăscută, ea apărând pe parcursul vieții, datorită comportamentului.²⁰ Este cunoscut faptul că anumite zone ale creierului uman se dezvoltă, se largesc, se schimbă datorită comportamentului pe care îl avem. De exemplu, s-a observat că baschetbaliștii au anumite zone ale creierului mai dezvoltate decât alți oameni, fiindcă sunt folosite mai frecvent. Cu toate acestea nu se poate vorbi de o genă a baschetbaliștilor, putând sesiza doar că mai multe gene sunt implicate în comportamentul unui baschetbalișt, după cum ar fi: înălțimea, rapiditatea reflexelor etc. Aceste gene nu pot cauza, nici nu pot fi asociate cu baschetul. La fel se întâmplă și cu homosexualitatea.²¹

Homosexualitatea este privită de către Sfântul Apostol Pavel și de către toți Sfinții Părinți ca fiind o patimă de ocară, cei care au această patimă neputând mosteni Împărăția Cerurilor: „nu știți, oare, că nedreptii nu vor mosteni împărăția lui Dumnezeu? Nu vă amăgiți: nici desfrânații, nici închinătorii la idoli, nici adulterii, nici malahienii, nici sodomitii, nici furii, nici lacomii, nici betivii, nici batjocoritorii, nici răpitorii nu vor mosteni împărăția lui Dumnezeu”. (I Corinteni 6, 9-10). Sau „pentru aceea, Dumnezeu i-a dat unor patimi de ocară, căci și femeile lor au schimbat fireasca rânduială cu cea împotriva firii; Asemenea și bărbații lăsând rânduiala cea după fire a părții femeiești, s-au aprins în pofta lor unii pentru alții, bărbați cu bărbați, săvârșind rusinea și luând cu ei răsplata cuvenită rătăcirii lor. Și precum n-au încercat să aibă pe Dumnezeu în cunostință, așa și Dumnezeu i-a lăsat la mintea lor fără judecată, să facă cele ce nu se cuvîne”. (Romani 1, 26-28)

Dintre părinții contemporani, Cuviosul Paisie Aghioritul a fost întrebat dacă homosexualitatea se mostenește. El a negat acest fapt, afirmând că această patimă nu poate fi pusă pe seama erorilor cromozomiale, în astfel de cazuri fiind vinovată familia, educația primită și deprinderea rea a omului în relația cu cei din jur.²²

Părintele John Breck afirmă că: „Biserica Ortodoxă nu poate scuza manifestările homosexualilor, chiar în cadrul unei relații stabile, datorită faptului că aceste relații sunt un păcat și distrug persoana, teologia morală se opune ferm „căsătoriilor” homosexuale... Ireversibilitatea orientării homosexuale nu justifică instituționalizarea ei și ridicarea mariajelor de acest gen la gradul de căsătorii autentice, acceptate de voința divină. Acest lucru nu justifică nici expunerea copiilor

²⁰ <http://allpsych.com/journal/homosexuality.html>.

²¹ <http://www.narth.com/docs/istheregene.html>.

²² Konstantin V. Zorin, *op. cit.*, p. 91.

la un „stil de viață homosexual” cu pretenția că un copil poate crește la fel de bine cu „două mame” sau „doi tătici” ca și cu părintii săi biologici.”²³.

Psihiatrul rus K. Zorin afirmă că: „cel mult se poate spune că factorii genetici și hormonali pot predispuce spre orientare homosexuală, dar nu o determină. Factorii genetici determinanți nu duc la o orientare homosexuală²⁴”.

III. Alcoolismul

Omul îl caută pe Dumnezeu în tot ceea ce face, chiar și în patimi. Părintele Sofronie Saharov spunea că niciun om nu vrea să păcătuiască, ci vrea să trăiască. Chiar și în cazul acestei patimi, omul caută fericirea, împlinirea, căutând de altfel pe cele ale duhului. Poate nu întâmplător cuvântul „alcool”, care se pare că provine dintr-o limbă arabă, ar însemna „duh”. Există un anumit fel de alcool numit spirit. Acest cuvânt face parte din aceeași familie lexicală cu cuvântul spirit. Înțelegem astfel că omul căutând viața în aceste plăceri, găsește amăgirea, acestea dovedindu-se a fi amăgitoare, simple surrogate.

Din cauza consumului de alcool, la nivelul creierului se produc mai multe dereglări, alcoolul afectând diferiți centri nervosi, cu precădere centrul plăcerii. Impulsurile nervoase se transmit cu ajutorul diferitelor substanțe chimice - neurotransmițători (dopamină, serotonină etc.). Printr-un consum excesiv de alcool, secreția de dopamină (hormonul fericirii) se inhibă, iar ca o consecință a acestui fapt se instalează depresia și se ajunge la degradarea psihicului²⁵. Alcoolul inhibând secreția de dopamină, îl determină pe om să caute fericirea sau plăcerea, iar alcoolicul o caută tot în alcool, intrând într-un cerc al plăcerii și durerii. Astfel, cu cât consumă mai mult alcool, cu atât devine mai nefericit, în acest fel instalându-se dependența.

La fel ca în cazul altor patimi, cercetătorii au găsit mai multe gene care ar fi răspunzătoare de alcoolism²⁶. Ei au numit această gene GAD1 și tot ei se străduiesc să descopere un medicament care i-ar putea ajuta pe alcoolici să renunțe la acest viciu.

S-a constatat că copiii alcoolicilor, înfiți de familii în care nu se consumă alcool, devin alcoolici de 4 ori mai des decât copiii părinților sănătoși. În familiile sănătoase devin alcoolici cam 9% dintre fii, iar în cele de alcoolici 37% dintre

²³ John Breck, *Darul sacru al vieții*, Editura Patmos, Cluj Napoca, 2003, p. 135.

²⁴ Konstantin V. Zorin, *op.cit.*, p. 62.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ <http://www.webmd.com/mental-health/news/20040526/researchers-identify-alcoholism-gene>.

copii. În cazul gemenilor monozigoti proveniti din părinti alcoolici riscul de a deveni alcoolici este destul de ridicat, aproximativ de 54%, iar în cazul gemenilor dizigoti procentul este de 28%.²⁷

Trebuie precizat însă faptul **că nu alcoolismul se mosteneste, ci doar riscul dezvoltării acestuia.**

Am arătat în rândurile de mai sus faptul că comportamentul nostru poate schimba structura genelor. La fel se întâmplă și cu alcoolismul, acesta putând influența comportamentul generațiile următoare. Unii geneticieni spun că genele ne influențează într-o proporție de 50%, iar mediul tot în proporție de 50%. Această afirmație este discutabilă, pentru că fiecare om este diferit, având propria libertate de a-și orânduși viața.

Sfânta Scriptură vorbește despre efectele negative pe care le are alcoolul asupra dezvoltării embrionului: „Dar mi-a zis: Iată ai să zămisești și ai să naști un fiu; asadar să nu bei vin și să nu mănânci nimic necurat, căci copilul chiar din pântecele mamei și până la moarte va fi nazireu al lui Dumnezeu” (Judecători 13, 7).

Părintele Arsenie Boca afirma că betivilor li se va sfârși neamul²⁸. Cercetătorii au găsit forme monstruoase de spermatozoizi ale alcoolizilor, având două capete sau două cozi, prevenind populația de riscul dobândirii unor copii handicapați.

Cunoscutul medic Nicolae Paulescu spunea despre alcoolici că: „betivul devine neputincios de a se mai reproduce, sau dă naștere unor ființe debile, incapabile de a suporta greutățile vieții... Pedepsa acestui viciu este, în cele din urmă, scurtarea existenței și stigerea descendenței”²⁹.

Cel mai eficace remediu împotriva acestui viciu este voința, dar de multe ori putem sesiza că alcoolicii au o voință slăbită. Păcatul, spun Sfinții Părinți, afectează întreaga ființă umană, slăbind voința omului, făcându-l neputincios.

Pocăința este calea care duce la vindecarea deplină a ființei umane, ea începând cu constientizarea stării de păcătosenie și sfârșind cu vindecarea omului.

Și în cazul alcoolismului, omul nu mosteneste acest viciu, ci primește riscul dezvoltării acestuia. De multe ori mediul familial își pune amprenta asupra „contaminării” cu acest viciu, copilul trăind într-un mediu în care unul sau ambii părinți consumă alcool, copiază ceea ce vede. Este interesantă constatarea că

²⁷ *Ibid.*, p. 60.

²⁸ Arsenie Boca, *Cărarea Împăratiei*, Editura Sfintei Episcopii Ortodoxe a Aradului, Arad, 2006, p. 247.

²⁹ Nicolae C. Paulescu, *Fiziologie filosofică, Instincte sociale. Patimi și conflicte. Remedii morale*, Volumul I, Editura Anastasia, București, 1995, p. 101.

fetele provenite din familiile alcoolice se căsătoresc de două ori mai des cu alcoolici decât fetele care provin din familiile în care nu se consumă alcool³⁰.

IV. Pocăinta și genele recesive

După cum am arătat în partea referitoare la raportul dintre ereditate și mediu, între cele două există o strânsă relație, ele influențând împreună viața și comportamentul omului. Am putut observa că, pe de o parte, genele pot influența comportamentul omului, dar pe de altă parte, comportamentul omului, faptele, păcatele lui pot influența structura genelor umane (exemplul avortului, după care structura genetică a genelor se schimbă). Urmasii pot primi o influență, o vulnerabilitate spre un anumit comportament sau spre un anumit stil de viață, fără ca aceasta să le anuleze libertatea. În Vechiul Testament întâlnim câteva referiri la aceste lucruri: „părinții vor mânca aguridă și copiilor li se vor strepezi dinții” (*Ieremia* 31, 29). Înțelegem din acest text faptul că din cauza unor păcate ale părinților, copiii vor suferi.

Dar ce este păcatul? Păcatul este văzut de către Sfinții Părinți ca refuzul omului de a participa la viața dumnezeiască, viață prin care omul se poate îndumnezei și poate învesnici întreaga creație. Prin urmare, păcatul Îl vizează pe Dumnezeu, chiar și atunci când păcatele sau greselile ar părea că se înscriu doar în raport cu noi înșine ori cu semenii sau cu lumea. De fapt, păcatul Îl vizează întotdeauna pe Dumnezeu. Orice păcat e o ieseală din vocație, din menirea și destinul cu care noi și lumea am fost creați.³¹

Sfinții Părinți văd în păcat o ofensă adusă lui Dumnezeu și totodată o separare de Dumnezeu. Fericitul Augustin spunea că păcatul este strugurele cel amar, din folosirea căruia se produce o puternică strepezire, iar Sfântul Isidor Pelusiotul spunea că așa cum viperele își însoțesc apariția în lume cu moartea mamei lor, tot așa și păcatele sunt însoțite cu pierzania celor ce le nasc.³²

Cunoscutul medic Nicolae Paulescu - adevăratul descoperitor al insulinei - spunea că patima este: „căutarea exclusivă a plăcerii ce rezultă din satisfacerea unei trebuințe instinctive deviate, adică al cărei scop natural este ignorat, neînțeleș sau chiar, dinadins relativizat.”³³

Patimile nu rămân fără urmări, ele fiind înscrise în memoria celulei. Sub influența păcatelor, genele dominante devin gene recesive purtând o informație negativă.

³⁰ Konstantin V. Zorin, *op. cit.*, p. 65.

³¹ Pr. Vasile Vlad, *Curs de Teologie Morală Ortodoxă*, p. 68.

³² *Ibid.*, p. 69.

³³ Nicolae C. Paulescu, *op. cit.*, p. 100.

Arborele genetic si tămăduirea sa în Hristos

Acest fapt este subliniat si în Decalog: „că Eu, Domnul Dumnezeuul tău, sunt un Dumnezeu zelos, care pedepsesc pe copii pentru vina părintilor ce Mă urăsc pe Mine, până la al treilea si al patrulea neam si Mă milostivesc până la al miilea neam către cei ce Mă iubesc si păzesc poruncile Mele.” (Iesire 20, 5-6). Din textul Sfintei Scripturi ne putem da seama că recesivitatea apare la părinti ca urmare a păcatului³⁴. Dumnezeu Care a spus acest cuvânt si Care L-a creat pe om, cunoaste mult mai bine tainele eredității decât orice savant. Un alt text scripturistic care vorbește despre urmările păcatelor părintilor asupra copiilor este cel de la Iezechiel: „Cei nelegiuiti vor fi pedepsiti după cugetul lor cel viclean, pentru că nu le-a păsarat de cel drept, iar de Dumnezeu s-au depărtat... Femeile lor sunt fără de minte si copiii lor sunt stricati si spita lor este blestemată. Drept aceea, fericită este cea stearpă care nu s-a pângărit si care n-a cunoscut pat cu păcat; ea va avea roadă la cercetarea sufletelor. Fiii desfrânatilor nu vor avea desăvârșire si sământa iesită din patul nelegiuit se va stinge. Că de vor si avea viață lungă, nu vor fi de nici o treabă si bătrănetile lor, la urmă de tot, vor fi fără cinste, de vor muri de timpuriu, vor fi fără nădejde si fără mângâiere vor fi în ziua judecării. Căci neamul celui nedrept are sfârșit groaznic” (Întelegiunea lui Solomon 3, 10-19). Prin aceste cuvinte Dumnezeu nu amenință, ci previne, El descriind situatia în care omul se duce atât pe sine, cât si pe copiii săi, făcând abuz de liberul său arbitru.³⁵

Cu toate acestea, Dumnezeu anulează această lege si vorbește prin gura proorocului Ieremia: „În zilele acelea nu vor mai zice: Părintii au mâncat aguridă si copiilor li s-au strepezit dintii. Ci fiecare va muri pentru fărădelegea sa; cine va mânca aguridă, acelaia i se vor strepezi dintii.” (Ieremia 31, 29-30), iar Dumnezeu prin prorocul Iezechiel spune: „Pentru ce spuneti voi în tara lui Israel pilda aceasta si ziceti: Părintii au mâncat aguridă si copiilor li s-au strepezit dintii? Precum este adevărat că Eu sunt viu, zice Domnul Dumnezeu, tot asa este de adevărat că pe viitor nu se va mai grăi pilda aceasta lui Israel (Iezechiel 18, 2-3), iar în versetul 18 acelasi proroc spune: „fiul nu va purta nedreptatea tatălui, si tatăl nu va purta nedreptatea fiului, celui drept i se va socoti dreptatea sa, iar celui rău răutatea sa.”

Reflectând asupra acestor texte biblice putem înțelege felul în care suferintele copiilor depind de păcatele părintilor, urmasii nefiind răspunzători personal pentru păcatele înaintasilor lor, ci mostenind înclinatiile păcătoase doar pentru că sunt strâns legati de înaintasii lor genetic, psihologic, cultural, duhovniceste, etc

³⁴ A. Boca, *op. cit.*, p. 236.

³⁵ K.V. Zorin, *Păcatele părintilor si bolile copiilor*, p. 18.

Din vietile Sfinților putem sesiza mult mai bine legătura dintre păcatele părinților și bolile copiilor. De exemplu, la Avva Amuna a fost adus un tânăr legat în laturi de către părintii lui. Tânărul fusese muscat de un câine turbat, iar din cauza suferinței insuportabile se musca singur. Văzându-i Avva Amuna le-a spus: de ce mă împovărați cerând ceea ce întrece puterile mele? Aveți ajutorul la îndemână. Plătiți-i ce se cuvine văduvei căreia i-ați înjunghiat boul și copilul se va însănătoși. Părintii au urmat ceea ce le-a spus părintele, iar copilul s-a vindecat. Cu toate că tânărul suferea de o infecție virală care i-ar fi adus moartea, cauza suferinței lui stătea în păcatele părinților. În plan duhovnicesc, boala și vindecarea tânărului nu sunt legate de turbare, ci de păcatul și pocăința părinților.

La cuviosului Paisie Aghioritul a venit la un moment dat un bărbat care avea fiica bolnavă de cancer rugându-l să-i vindece fata. Părintele i-a promis că o să se roage, dar acest lucru nu-i era suficient, căci tatăl trebuia să sacrifice o patimă, cea a fumatului. Acesta a fost de acord, s-a lăsat de fumat, iar fata lui s-a vindecat. După un timp tatăl s-a reapucat de fumat, iar fetei i-au reapărut tumorile cancerigene. Venind din nou la părintele Paisie acesta i-a reamintit de promisiunea făcută, iar după ce tatăl s-a lăsat definitiv de fumat, copila s-a vindecat.³⁶

Toate aceste exemple ne arată strânsa legătura dintre părinți și copii, dintre păcatele părinților și bolile copiilor.

Prin Taina Botezului toate păcate se iartă, dacă copilul rămâne pe linia pe care o a primit-o în această Sfântă Taină, adică dacă va rămâne în Biserică, el fiind astfel ferit de influențele păcatelor părinților. Prin alegerea sa, el va hotărâ dacă va urma unele influențe pozitive sau negative provenite pe linie ereditară.

Prin pocăință omul poate să-si schimbe aceste înclinatii păcătoase primite pe linie ereditară, Taina Spovedaniei, a Pocăinței, stergând orice păcat făcut de om. Această Sfântă Taină are puterea de a transforma genele recesive în gene dominante, stergând păcatele săvârșite din memoria celulei.

Maica noastră Biserica ne oferă sansa schimbării prin pocăință, astfel încât fiecare om poate să-si rânduiască viața după voia cea de Sus și să-si purifice viața de vulnerabilitățile primite pe filieră ereditară. În acest sens voi aduce un cuvânt al Sfântului Grigorie Teologul din cuvântul către Cvintilian: „venind în trup și sânge, din a căror stricăciune oamenii ziditi fiind, degrab se sfârșesc, aceasta este cea dintâi naștere, adică nașterea trupească. Apoi urmează nașterea din Duhul curat, Sfânt, când peste cei spălați în apă, prin Botez se coboară Lumina. Iar cea de-a treia naștere în lacrimile și durerile curătește chipul cel dumnezeiesc

³⁶ *Ibid.*, p. 31.

Arborele genetic si tămăduirea sa în Hristos

înnegrit de rău prin netrebnicia păcatului. Dintre nasterile acestea pe cea dintâi omul o dobândește de la părintii trupesti, pe cea de-a doua de la Dumnezeu, iar a treia însusi își este părinte, arătându-se lumii ca o binefăcătoare lumină, când ajunge să se săvârșească în viata lui această nastere.” După cum rezultă din acest cuvânt omul oare posibilitatea să se nască din nou, pocăinta oferă omului posibilitatea de a fi luisi părinte. Pentru ca această să se realizeze vointa omului trebuie să se împletească cu vointa lui Dumnezeu, este nevoie de acel: „vreau Doamne”.

Pe aceeași linie Părintele Rafail Noica într-una din conferințele sale spunea: „calea pocăintei este un lucru de o frumusețe așa de deosebită, așa de mare că în însuflarea lor dumnezeiască părintii o numeau știința științelor și arta artelor și într-adevăr este știință și într-adevăr este artă. În sensul, ce este arta? Este creativitate, aici omul în vointa lui se naste pe sine într-o vesnicie, în vointa lui își devine părinte, își devine tată lui însusi prin har dumnezeiesc, har care are puterea de a naste. Dar prin vointa pe care omul o dă lui Dumnezeu, adică „vreau Doamne” se naste pe sine însusi ca tată și prin durerile prin care trece își devine maică siesi, fiindcă în dureri se naste pe sine în vesnicie. Calea aceasta este adevărată creativitate, este creația unui Dumnezeu. Omul-chipul și când ajunge la ea asemănarea lui Dumnezeu nu este altceva decât un Dumnezeu. Părintele meu duhovnic, Părintele Sofronie, spunea că Dumnezeu își face în noi autoportretul.”

Toate aceste cuvinte subliniază valoarea pocăintei, funcția ei transfiguratoare a sufletului, dar și a trupului. Prin libertatea pe care i-a fost oferită omul alege comuniunea cu Dumnezeu sau aparenta libertate, care de multe ori îl subordonează determinismelor acestei lumi.

În acest sens, părintele Arsenie Boca spunea: „trăind prezenta nevăzută a lui Dumnezeu în noi, trăind învățătura creștină în toate fibrele ființei îi dăm putința lui Dumnezeu să scoată afară neghina recesivă și, în vremea străduinței celui din cauză, să facă să revină multime de geneze recesive în geneze dominante, ceea ce lui Dumnezeu îi este foarte cu putință... Mîinunea acestei refaceri se întîmplă oriunde se află credința îndeajuns, ca să strămute configurația recesivă într-una dominantă... Puterea lui Dumnezeu nu are hotarele neputinței noastre și de aceea nimic nu-i este cu neputință”³⁷. O dovadă a acestui fapt sunt Sfintii care, deși au avut o viață păcătoasă înainte de convertire, au ajuns la unele măsuri duhovnicești ridicate. De exemplu Cuvioasa Maria Egipteanca, care înainte de a-l cunoaște pe Dumnezeu a fost desfrînată, printr-o aspră pocăință a ajuns la un nivel

³⁷ A. Boca, *op. cit.*, p. 268.

duhovnicesc foarte înalt, nivel pe care foarte putini părinti l-au atins - în momentul în care se ruga se ridica de la pământ. Cu toate că nu a avut copii, putem vorbi de o transfigurare a codului ei genetic prin pocăintă.

Cunoscutul medic Kenneth McAll, autorul lucrării *Vindecarea arborelui genealogic*, a prezentat cazuri în care mai multi pacienti au fost ajutati să-si recapete sănătatea psihică sau somatică, sănătate care a fost perturbată de unele influente genetice sau de unele păcate făcute pe parcursul vietii. El îndemna pacientii să se apropie de Dumnezeu prin intermediul Sfintelor Taine si totodată să se pocăiască de ceea ce au făcut. În cazul în care părintii sau bunicii erau morti el sfătuia pacientii să se roage pentru odihna celor răposati.³⁸

³⁸ Dr. Kenneth Mc All, *Vindecarea arborelui genealogic*, Editura Harisma, Bucuresti, 1993, p. 53.

**Charles Wackenheim, *Une Église au peril de ses lois*,
Novalis, Ottawa, 2007, 204 p.**

Legile Bisericii servesc proiectului pe care ea îl susține? Confruntând dreptul canonic în vigoare în Biserica latină (examenul se limitează la Codul din anul 1983) cu exigentele formulate de către Conciliul Vatican II, douăzeci de ani mai târziu, Charles Wackenheim face o constatare puțin complezentă. Suflul orientărilor conciliare au avut obiceiul rău de a trece în legislația postconciliară. O privire lucidă a realității ecleziiale, fără îndoială mai diversă și mai contrastantă decât ne lasă autorul să înțelegem, face să apară deodată o serie de nevrologii din care rezultă că dreptul canonic este revelator, ba chiar aprod. De unde titlul acestui studiu viguros: „Biserica la primejdia legilor”. În sfârșit, cu privire la aceste distorsiuni care contrazic inspirația evanghelică, Charles Wackenheim își organizează analiza sa critică a dreptului actual apelând la „întoarcerea la Sfânta Evanghelie” și la instituțiile practice noi despre cele șase axe de reflexie unde aceste distorsiuni sar în ochi: natura însăși a Bisericii și fundamentul dreptului canonic, un raport de neegalitate între clerici și laici, exercitarea unei puteri ierarhice a dreptului divin, o concepție prea juridică a tainelor, impasurile dreptului matrimonial și, în sfârșit, dificultatea reconcilierii dintre dreptul Bisericii și drepturile omului.

Deja, în anul 1983, Charles Wackenheim teoretiza cu îndrăzneală dreptul canonic articulând trei poli care se pot observa în toate tainele: primul pol reprezentând inițiativa divină, al doilea pol reprezentând partea omului, primirea pe care o datorăm darului lui Dumnezeu și, în sfârșit, al treilea pol instituțional, care desemnează forma după care Biserica cere credincioșilor și adunărilor sale de a simboliza demersul lor existential („Angajament și instituire: pentru o reînnoire a teologiei sacramentale”, în *Revue de droit Canonique*, 33, 1983, p. 241-249). În lectura sa nouă a Codului din 1983, Charles Wackenheim reduce acești poli la doi: un pol spiritual și pastoral (harul) și un pol social și juridic (instituirea). Primul capitol al noii lecturi a Codului răspunde primului obiectiv: să se examineze metodic bazele și implicațiile celor doi poli, scotând în evidență modelele instituționale care susțin legislația canonică în vigoare. Charles Wackenheim insistă

asupra necesității de a nu se disocia niciodată polul instituțional de polul existential și teologic, ceea ce, după el, din nefericire, nu a fost cazul în noua codificare, care, de exemplu, asimilează încă poporul lui Dumnezeu cu o „societate perfectă” care triumfă pe sensul și efectele secularizării.

Constant în grija sa de a evita „o distorsiune periculoasă dintre practica Bisericii oficiale și experiența personală și comunitară a credincioșilor”, autorul apelează la o practică legislativă mai colegială. El regretă și faptul că noul Cod a fost confirmat în constituția apostolică *Sacrae disciplinae leges* de către papa Ioan Paul al II-lea, apoi în promisiunea de fidelitate elaborată de Congregația pentru doctrină și credință din 1989 ca o expresie superioară a autorității pontificale fără referire la autoritatea colegială a episcopilor care fusese pusă din nou în cinste la Conciliul Vatican II. La fel, el nu respinge dimensiunea canonică a Bisericii, admitând caracterul paradoxal: „Dacă creștinii locuiesc în lume fără ca să fie ai lumii, ei nu recurg la uneltele umane pentru a materializa valoarea lor spirituală”.

Evoluția normelor canonice de-a lungul istoriei Bisericii este mai complexă decât ceea ce autorul poate spune în acest capitol metodologic. Pentru a se tine la ultima etapă a codificării canonice, ar fi indicat să se amintească că papa Ioan al XXIII-lea hotărâse întrunirea unui nou sinod ecumenic și revizuirea Codului din 1917. Dacă lucrările de revizuire fuseseră conduse într-o manieră nici democratică, nici colegială, ele au urmat totuși un curs foarte progresiv, etalat pe o perioadă de douăzeci de ani, care a mobilizat numeroase echipe de experți și a trecut prin numeroase etape de consultări care au dat naștere revistei *Communicationes*, într-adevăr puțin accesibilă tuturor. De asemenea, este inexact de a se reproșa Codului faptul că nu a menționat izvoarele sale, ediția oficială latină având aceste izvoare, dar și le-a rezervat într-un fel. Despre natura și autoritatea dreptului canonic, autorul semnalează în tot cazul faptul originar al unui legiuitor unic în promulgarea Codului din 1983, papa investit cu „puterea ordinară, supremă, deplină, nemijlocită și universală” (canonul 333). Va trebui să temperăm această constatare, notând că acest Cod din 1983 nu este singurul instrument al Bisericii Catolice. Bisericile orientale catolice sunt guvernate încă din 1990 (și nu din 1997) de un drept propriu sub titlul de Codul de canoane al Bisericilor orientale. Autorul nu face mare caz de acest cod. De altfel, Codurile nu epuizează dreptul Bisericii care cuprinde și normele legislative posterioare magisteriului universal și mai ales particular, în limitele amintite de către autor. Organele pe care autorul le aminteste există deja și se expun acelorasi critici.

Despre raporturile inegale dintre clerici și laici, abordate curajos în capitolul al II-lea, ar fi foarte mult de spus cu privire la acest subiect, atât de sensibil, au

Charles Wackenheim, *Une Église au peril de ses lois*

suscitat cercetări, comentarii și dezvoltări de-a lungul ultimului secol. Charles Wackenheim se întreabă într-un mod original despre formularea conciliară reluată de către Codul de drept canonic a unei constitutii a Bisericii ca popor al lui Dumnezeu. Această terminologie scoate în evidență ambivalența cuvântului „laic” care derivă din aceasta. Codul din 1983 pune o distincție primă între clerici și laici la care se adaugă o a doua între clericii civili, religioși și laici. Nu ne simțim obligați să transformăm aceste distincții dintre care Codul arată o oarecare ezitare, în categorizările care limitează dreptul persoanelor. Mai radical, se impune să ne întrebăm cu autorul despre importanța mai mare acordată „condiției și funcției fiecăruia” mai mult decât despre vocația comună și egalitatea temeinică a credincioșilor. Când privește dreptul asociativ „încadrat strâns” la structura „ierarhică” a diocazelor și parohiilor, la profilul prea rigid al demnităților, Charles Wackenheim reclamă că el a acordat cea mai mare atenție cererilor și urgențelor noi. Nu ne vom mira de a-l vedea să nege astfel doctrina caracterului indelebil a tainei preoției chiar și locul juridic stabilit în Biserica catolică între obligația celibatului și hirotonia presbiterială. De altfel, imposibilitatea de a determina pe preoți să respecte sarcinile prevăzute în Cod este o altă contradicție pe care autorul o rezumă denunțând structura binară în vigoare, improprie de a permite un acces al tuturor celor botezați la deciziile și responsabilitățile referitoare care îi privesc direct. Această critică se continuă în capitolul al III-lea în aceea a structurii ierarhice piramidale a unei organizații ecleziale exagerat centralizate, în ochii autorului, care formulează câteva sugestii pentru întoarcerea la alegerea episcopilor, un respect mai mare al necredincioșilor în serviciul instituțional al adevărului, o recurgere mai chibzuită la dreptul divin și, mai ales, un exercițiu mai efectiv al coresponsabilității pastorale. De asemenea, autorul recunoaște că „acolo unde prezenta laicilor este admisă de drept, ea este minoritară, consultativă și încadrată cu grijă”.

Examinarea prescripțiilor privind sfintenia și în special Sfintele Taine din Cartea a IV-a, din Codul de Drept Canonic este o nouă ocazie pentru Charles Wackenheim să precizeze punctul său de vedere despre bazele dreptului canonic. Dacă nu este obligat de a-l urma când se pare că regretă un pasaj al unei teologii și al unei pastorale a tainelor la un tratat juridic dominat de noțiunile de validitate, de autoritate competentă și de administrare a tainelor (nu este aspectul caracteristic al dreptului canonic?), vom profita de problemele pe care le pune despre acest subiect privind evoluțiile abordării ecleziale a sacralului până la distincția între cele trei niveluri canonic, eclezial și teologic al acestor acte tipic religioase. A critica afirmatia că un „act canonic valid presupune să implice o atitudine eclezială și

teologic adevărată” este ambiguu mai ales când formula alunecă spre o idee în sens invers decât că un „act nul din punct de vedere canonic este socotit, după logica instituțională, să excludă o apartenență eclezială adevărată și o legătură autentică cu Dumnezeu”. În plus, acest gen de afirmare nu se găsește clar expus în Cod și că conjunctia între apartenența eclezială și relația autentică cu Dumnezeu se situează în două grade diferite și nu ar trebui să fie puse pe același plan, se poate considera că aceste criterii canonice servesc pentru a garanta expresia credinței și coeziunea comunității (și nu numai apartenența la Biserică) și a crede că inițiativa lui Dumnezeu nu se limitează la actele valide canonic ale comunității ecleziale. Dreptul în această perspectivă apare mai mult decât poate să fie, un dispozitiv de garanție și de protejare în sânul unei Biserici omenesti, fragilă și peregrină.

Critica este mai severă la subiectul dreptului matrimonial prin care autorul înțelege să denunțe impasurile. Canonistii cunosc foarte bine ezitățile Codului care, în sfârșit, nu se îndepărtează de sensurile afirmate în acest demers sacramental pe de-a lungul istoriei: căsătorie alianță, căsătorie contract, căsătorie taină. Ca și ceilalți, și Charles Wackenheim este sceptic asupra principiului neseparabilității contractului matrimonial de taină, afirmat de canonul 1055 § 2. Acest principiu este afirmat și în Codul de canoane al Bisericilor Orientale, dar canonul 776 ignoră totuși notiunea de contract criticată de autor. Îngrijorat de a lua în considerare „pluralismul ideologic al societăților moderne, extrema diversitate culturală a concepțiilor despre căsătorie, explozia celulei familiale și evoluția mentalităților din interiorul Bisericii”, Charles Wackenheim reia ipoteza formulată deja de către unii despre o căsătorie religioasă nesacramentală, „recunoscută totuși de către Biserică pe baza a ceea ce trăiesc și doresc persoanele respective”, în cadrul unei căsătorii prin etape. Această perspectivă, la care se opune cu fermitate întreg magisteriul actual axat pe caracterul obiectiv al locului matrimonial în dreptul natural al căsătoriei, prezintă unele avantaje, dar și serioase dificultăți de aplicare, lăsându-se imaginea unui clasament al diferitelor tipuri de căsătorii. În ceea ce privește indisolubilitatea căsătoriei și administrarea divorțului catolicilor, autorul reia lucrările colocviilor de drept canonic unde se ilustrează într-o manieră convingătoare canonicul J. Bernhard și prietenul său P. L. Menuz, precum și P. X. Durrwell și exegeza sa la Evanghelia după Matei, capitolul 5. Aici, autorul sugerează piste prin care instanțele catolice competente (congregațiile și tribunalele) refuză foarte ferm în numele unei fidelități teologice și morale ceea ce ele consideră ca adevărata căsătorie.

Să ghicesti ceea ce este în joc, este o nouă perspectivă filosofică și morală acceptată de Lumini – Charles Wackenheim utilizează expresia despre „Luminile catolice” – prin care el înțelege drepturile omului, căroră el le consacră ultimul său capitol (capitolul al VI-lea) și care reprezintă una din temele majore ale lucrării sale. Conștient că reabilitarea drepturilor omului nu a fost obținută la Conciliul Vatican II decât printr-un compromis între majoritatea deschisă și minoritatea conservatoare, Charles Wackenheim conchide totuși spre o resorbție progresivă a litigiilor care au putut să existe între Biserica catolică și drepturile omului. Fără o prea mare iluzie, el inventariază prescripțiile Codului care conține o enunțare a drepturilor și obligațiilor persoanelor în Biserică. Am putea să amintim aici că aceste norme sunt urmele unui proiect despre „Legea fundamentală a Bisericii” abandonat în cursul lucrărilor codificării și că ele pot apărea ca blocuri neregulate acordate în mod obișnuit celor majoritari în Codul actual. Contradicțiile și problemele puse prin această revendicare nu sunt decât rezolvate foarte parțial sau luminate de principiile demnității umane și egalității credincioșilor.

Charles Wackenheim își încheie studiul său prin piste de reflecție pe care fiecare le va putea discuta, ignora sau dezvolta în maniera sa. Acestea se prezintă mai întâi ca un diagnostic care rezumă ansamblul parcurs al cărei limpezime de expunere nu este mai puțin meritată: lipsa unui consens eclezial necesar la reducerea dezordinei dintre lege și experiență, absenta adevăraților corpuri intermediare pe baza unui principiu al subsidiarității promovat atât în exteriorul cât și în interiorul Bisericii, incompatibilitatea unei pedagogii a fricii cu anunțarea creștină a mântuirii, precum și tot atâtea apeluri la o revizuire profundă a Codului din 1983. În momentul când se sărbătorește a XXV-a aniversare a acestui Cod, sugestia pare cu siguranță utopică. Autorii unei renovări a Bisericii, care, ea însăși, este totdeauna de actualitate, vor găsi în tot cazul în această lectură ceea ce să revigoreze chestionarea lor și să stimuleze dinamismul lor pastoral. Opera, care nu îngreuiază nici o notă, este ușoară de citit. În general, Charles Wackenheim a fost și rămâne unul din cercetătorii noștri. Teolog experimentat mai mult decât un canonist, el își pune toată cunoștința sa în slujba unor obiective pastorale unde, după cum el scrie atât de bine, „nevoia supraviețuirii instituționale nu este legitimă ci subordonată focului sau suflării Duhului Sfânt”.

Constantin Rus

Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Patrologie*, vol. I, Editura Basilica a Patriarhiei Române, Bucuresti, 2009, 383 p., vol. II, Editura Basilica a Patriarhiei Române, Bucuresti, 2009, 408 p., vol. III, Editura Basilica a Patriarhiei Române, Bucuresti, 2010, 518p.

La Editura Basilica a Patriarhiei Române a apărut manualul de *Patrologie* în trei volume al Părintelui Arhid. Dr. Constantin Voicu. Importanța acestor volume este una deosebită pentru învățământul teologic românesc dar și pentru cititorul dornic de a cunoaște în amănunt teologia Sfinților Părinți din Răsăritul și Apusul creștin. Necesitatea acestei lucrări este evidentiată de însuși autorul ei: „considerăm că într-o lume, în plin proces de secularizare, care și-a pierdut reperele morale autentice, în care confruntările de ideologii, chiar și cele de natură religioasă, tind să ne arunce în derută și haos, cunoașterea teologiei Sfinților Părinți poate contribui la o înțelegere mai bună a credinței ortodoxe și la capacitatea de a discerne mai bine între adevăr și eroare în exprimarea credinței creștine” (p. 6).

Volumul I al *Patrologiei*, după o introducere, face referirile principale la aspectele care privesc noțiunea de *patrologie*, obiectul acestei discipline, limba literaturii patristice urmând apoi o periodizare a literaturii patristice. De aici cunoaștem că literatura patristică este delimitată de trei mari perioade, fiecare cu caracteristicile ei. Astfel, prima perioadă patristică începe la anul 90-100 d. Hr. și se întinde până la anul 313 d. Hr., odată cu edictul de la Mediolan. Perioada este caracterizată de o literatură creștină de începuturi în care activează Părintii Apostolici, apologetii și polemicii (p. 25). Cea de-a doua perioadă patristică începe de la anul 310 d. Hr. și până la jumătatea sec. V, adică până la Sinodul IV ecumenic de la Calcedon din anul 451 d. Hr. sau moartea papei Leon cel Mare întâmplată la 461 d. Hr. În această perioadă se țin primele patru Sinoade ecumenice și totodată perioada a fost numită „vârsta de aur” a literaturii patristice (p. 26).

Perioada a III-a este delimitată de jumătatea sec. V, anul 749, data morții Sfântului Ioan Damaschin pentru răsărit și 636 d. Hr., moartea Sfântului Isidor de Sevilla, pentru Apus și este perioada care face legătura între antichitatea care dispare definitiv și lumea nouă a Evului Mediu care începe. Se remarcă în această

perioadă în mod deosebit Sfântul Damaschin și Sfântul Maxim Mărturisitorul (p. 27).

În continuarea sa, volumul I se opreste asupra vieții, activității și operelor Părinților Apostolici, a apologetilor din Răsărit și Apus și se încheie cu scriitorii alexandrini care au în fruntea lor ca reprezentativi pe Clement Alexandrinul și Origen.

Volumul încheie o perioadă în care teologia creștină se conturează foarte bine în special prin teologia lui Origen propusă în principalele sale lucrări: *De principiis* și *Contra Iulius Celsus*. Chiar dacă Origen are și unele idei gresite, totuși teologia propusă de el are o valoare deosebită pentru perioada următoare, dacă ne gândim la principalele direcții ale doctrinei hristologice și mariologice abordată în primele sinoade ecumenice.

Volumul al II-lea cuprinde autorii creștini din a doua perioadă patristică. Acestia au avut un rol deosebit în formularea doctrinei creștine, mostenind teologia anterioară lor. Remarcăm contribuția definitorie a Sfântului Atanasie cel Mare, Părintele Ortodoxiei, apoi a Sfântului Chiril al Alexandriei la care adăugăm scriitorii antiohieni în frunte cu Sfântul Ioan Gură de Aur, apoi Părinții Capadocieni care și-au adus un aport hotărâtor în formularea teologiei Trinitare. Demni de amintit sunt și autorii apuseni ca Fericitul Ieronim, Fericitul Augustin sau papa Leon cel Mare la care se adaugă și scriitorii străromâni Ioan Casian și Niceta de Remesiana.

În această perioadă s-a dezvoltat cultul creștin, precum și lăcașurile de cult. Apar Liturgiile Sfintilor Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur și Ambrozie. De asemenea monahismul a prilejuit atât înflorirea multora din formele literare existente, cât și crearea de noi genuri literare, ca cel ascetico-mistic sau cel al biografiei părinților din pustiu. Tot acum apar regulile monahale care stau la baza trăirii duhovnicești din zilele noastre (p. 8).

Volumul al III-lea cuprinde cea de-a treia perioadă patristică, în care un loc de cinste îl ocupă Sfântul Maxim Mărturisitorul și Sfântul Ioan Damaschin. Chiar dacă este o perioadă mai scurtă, totuși este una prolifică fiind determinată, în mod special, de sinteza teologică maximiană și damaschiniană. Autorii tratați în acest volum fac trăsătura de unire între antichitatea ce va dispărea și lumea nouă a Evului Mediu. Totodată, această perioadă este caracterizată și de implicarea în probleme teologice a unor laici și chiar împărați (p. 6). Meritul acestui volum este că nu se opreste doar la finalul celei de-a treia perioade patristice, ci continuă cu literatura postpatristică.

Sfântul Ioan Damaschin († 749) a afirmat în lucrarea Izvorul cunostintei că a adunat, într-un tot, ceea ce s-a spus doctrinar mai înainte, punând un principiu

sintezei sale teologice, care va deveni lege pentru dogmatica ortodoxă: „de la mine nu voi spune nimic,” în sensul că nu va adăuga nimic dogmelor formulate de Biserică. Cu aceste premise începe literatura teologică post patristică sau bizantină care cuprinde perioada de la mijlocul secolului al VIII-lea până la căderea Constantinopolului, deci de-a lungul a șapte secole.

Literatura postpatristică din perioada amintită are o caracteristică bine determinată și anume un extrem traditionalism și o dependență aproape totală de marii Părinți ai Ortodoxiei. Autorul arată că literatura postpatristică ce are la bază traditionalismul său extrem duce la desăvârșire unele genuri literare care începuseră să fie cultivate în epoca a III-a patristică (aghiografia, imnografia, mistica și ascetica) și dă naștere unei literaturi polemice originale împotriva mahomedanilor, armenilor, iudeilor și latinilor” (p. 177).

Literatura postpatristică ne prezintă toate genurile literaturii acelei perioade. Vom da câteva exemple în această privință: literatura biblică și exegetică reprezentată prin Fotie (sec. IX), Eutimie Zigabenu (sec. XII), Matei Cantacuzinul (sec. XIV), Teologia dogmatică a fost ilustrată de Eutimie Zigabenu, Nichita Acominatu (sec. XIII), Simion Arhiepiscopul Tesalonicului sau Ghenadie Scholarios patriarhul Constantinopolului, literatura polemică la rândul său s-a dezvoltat prin Matei Vlastare (sec. XIII), Teofan al Niceii și împăratul Ioan al VI-lea Cantacuzino.

La loc de frunte se situează literatura omiletică. Aproape că nu există scriitor care să nu fi cultivat unul sau altul din genurile oratorice. Modelul tuturor a fost Sfântul Ioan Hrisostom. Dintre cei mai importanți predicatori trebuie să amintim pe Metodie patriarh al Constantinopolului, Nichita Paflagonul, Împăratul Leon Înteptul etc. Și dreptul bisericesc este reprezentat în această perioadă prin Ioan Zonaras, Teodor Balsamon, Alexie Aristen - în sec. XII. La toate aceste genuri se mai adaugă cel ascetico-mistic, literatura aghiografică și altele.

Analizând conținutul celor trei volume de *Patrologie* putem să facem câteva remarci în această privință:

Manualul de *Patrologie* în trei volume al părintelui arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu este unul deosebit de complex. Fiecare autor este tratat pe larg în cele trei direcții de urmat: viață, operă, doctrină. De asemenea, fiecare volum corespunde unei perioade a literaturii patristice. De mare importanță este și literatura patrologiei prezentată de autor în vol. I (p. 29-46) care ne face o imagine clară a studierii acestei discipline a teologiei istorice. De asemenea, este foarte important faptul că autorul, la începutul fiecărui volum, face un rezumat concis al fiecărei perioade patristice. Acest lucru facilitează înțelegerea mai bine a teologiei Sfinților Părinți

care corespund celor trei perioade patristice. O noutate a manualului de patrologie amintit este și tratarea literaturii post-patristice cu elementele sale definitorii așa cum am văzut în rândurile de mai sus.

Un element esențial și o valoare deosebită a lucrării este dată de multitudinea surselor bibliografice utilizate. La fiecare autor găsim o impresionantă listă bibliografică ce cuprinde titluri atât în limba română cât și în limbi străine. Tot în acest context mai precizăm faptul că bibliografia utilizată este la zi.

Prin toate criteriile enunțate mai sus recomandăm manualul de patrologie amintit pentru studiul în învățământul teologic și nu numai, deoarece prin el reușim să pătrundem în taina, lucrarea, operele și învățăturile Sfinților Părinți care rămân normativi pentru fiecare om care dorește să cunoască și să împlinească în viața sa adevărul de credință mântuitor.

Nicu Breda

Conf. Dr. Cristinel Ioja, *HOMO ECONOMICUS Iesus Hristos, sensul creatiei si insuficientele purului biologism*, Editura Marineasa, 2010, Timisoara, 335p.

Ne-am obisnuit încă din studentie la noi aparitii publicistice ale profesorului Cristinel Ioja, iată că si de această dată, ca o continuare a lucrării sale, *Homo Adorans*, apărută în anul 2008, autorul a dat cititorilor volumul ce prezintă toate aspectele omului secularizat, a omului consumist, dar si solutii de reabilitare, cuprinse în lucrarea *HOMO ECONOMICUS Iesus Hristos, sensul creatiei si insuficientele purului biologism*.

Doctor în teologie, conferentiar la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad, la vârsta de numai 36 ani, a reusit să publice sase volume din care unul în colaborare, precum si numeroase studii si articole în reviste de specialitate, atât nationale, cât si internationale. Profesorul Cristinel Ioja, discipol al vrednicului de pomenire Pr. Acad. Dr. Dumitru Popescu, prezintă în volumul de față, pe care-l dedică eruditului si bibliofilului părinte Nicolae Marcu de la Parohia Micălaca-Nouă din Arad, problema omului secolului al XXI-lea si anume: problema consumismului, adesea haotic, cu care acesta se confruntă.

Lucrarea este structurată în sapte mari capitole, fiecare din ele prezentând omul, omul religios, omul consumist, *Homo economicus*, dar si modelul suprem pe care ar trebui să-l urmeze, adică pe Hristos.

Capitolul întâi numit: *Hristos-Omul-Cosmosul creatie-restaurare-îndumnezeire*, sunt practic cuvinte cheie ale subcapitolelor ce urmează, în care autorul definește, bazându-se pe fundament patristic, *Cine este omul?* Raportându-se la persoana întâi singular, începând cu întrebarea: *Chiar cine este omul?, cine sunt eu, cine suntem noi?* Si de aici abordează problema antropologică a celei mai frumoase si nobile creatii, adică a omului, ce are ca arhetip pe Hristos Cel ce l-a creat. A doua întrebare, la care încearcă autorul să răspundă, se referă la materie: *Ce este materia?* Se întreabă retoric tânărul teolog arădean, si bazându-se pe izvoarele si operele sfintilor părinti precum Atanasie cel Mare, Teofil al Antiohiei, Grigorie de Nissa si Vasile cel Mare, arată importanta materiei ca spatiu creat de Dumnezeu pentru om. Materia este produsul

dragostei și a iubirii nemărginite a lui Dumnezeu, de aceea autorul, când vorbește despre problemele cosmologice, se raportează permanent la izvoarele patristice pentru a arăta frumusețea gândirii acestora și actualizând prin gândirea sa informații privitoare la materie și la creație. Practic actualizează toate acestea pentru înțelesul veacului în care trăim.

De asemenea, tot în acest capitol profesorul Ioja vorbește despre legătura omului cu cosmosul, rostul cosmosului, vocația cosmică a omului și destinația lor comună, arătând că în mijlocul sau în centrul tuturor stă Hristos, care a reabilitat nu doar omul, ci întregul cosmos (p. 32).

O afirmație frumoasă o găsim în subcapitolul intitulat: *Destinul omului, al creației – om și cosmos – în Hristos și în Biserică, ca anticipare a Împărăției*, „Omul și cosmosul cad și se ridică împreună...” (p. 44). Observăm frumusețea stilului inconfundabil al autorului arădean primo, secundo observăm că în viziunea autorului, omul, dacă nu trăiește în Biserică, devine un consumist ce în loc să îngrijească creația o distruge până și prin indiferența lui zilnică, ce-l duce pe om la autocondamnare la moarte. Din perspectivă teologică, omul se poate schimba, oricât ar fi el de depravat, de secularizat, de „*economicus*”, însă are nevoie de credință și de urmarea Tainelor Bisericii pe care Hristos le-a lăsat.

O comparație inedită o face autorul, între Adam cel ce a ales izgonirea din rai și Hristos, Adam cel Nou, cel ce a restaurat întreaga creație, astfel că: „*În Hristos creația este restaurată tocmai pentru ca omul să aibă posibilitatea deslusirii sensului ei care nu constă în abuz, în consum exacerbat, în exploatare sau în robie față de ea, ci în cârmuirea ei spre sensul ei final, în cadrul comuniunii dintre om și Dumnezeu*” (p. 67).

În al II-lea capitol: *De-spiritualizarea, de-materializarea și mistificarea materiei metamorfoze ale raportului Om-Cosmos în lumea modernă și post-modernă*, este prezentat fenomenul de profanare a omului și a materiei precum și a cosmosului, care doresc să-L marginalizeze pe Dumnezeu. Societatea din zilele noastre și, în special o parte din oamenii de știință, încearcă să denatureze originea, sensul și scopul omului pe pământ prin următoarele aspecte: aspectul cosmologic prin modelul heliocentric, aspectul antropologic prin modelul evolutionist, darwinist și aspectul psihologic, prin modelul freudian al inconștientului (p. 69).

Modernitatea și post-modernitatea, stim foarte bine, propagă aceste aspecte enumerate de autor, încercând să arate că omul nu este responsabil față de nimic și că orice ar face nu trebuie să dea socoteală în fața lui Dumnezeu. Darwinismul, în contextul lumii de azi, este o problemă expirată, din punctul nostru de vedere,

însă observăm că, în special în spațiul apusean, mulți încă trăiesc acest fenomen dând dovadă de incapacitatea lor de a trece dincolo de instinctul animalic, aceasta demonstrând și faptele lor demonice. Chiar dacă pare un paradox, știința va descoperi că pentru a înțelege viața, omul și materia are nevoie de o gândire revelatoare, nefiind suficientă rațiunea științifică. Prin aceste fapte omul nu face altceva decât să-L „omoare pe Dumnezeu”, iar: *Moartea lui Dumnezeu atrage după sine autozeificarea omului care însă trăiește în moarte* (p. 100).

Homo Economicus în societatea modernă și post-modernă, definește capitolul al III-lea, pe parcursul căruia sunt prezentate problema mistificării în ideologiile atât moderne cât și post-moderne. Liberalismul și socialismul, nihilismul și exacerbarea rațiunii, secularizarea și consumismul sunt prezentate de autor într-un mod cu totul aparte, scotând în evidență stilul propriu, dar care se află în gândirea Bisericii și a Sfinților Părinți.

Problema globalizării și secularizarea post-modernă reprezintă un factor decisiv în ruperea harului de Dumnezeu. Prin globalizare nu se pierde doar rațiunea, ci și spiritualitatea sa, însă autorul prezintă și aspectele pozitive ale globalizării, astfel că notiunea de globalizare *nu are doar conotații negative, ci și pozitive în ceea ce privește misiunea Bisericii* (p. 125). *Este de departe evident că Homo Economicus, în lumea post-modernă, are ca preocupare majoră, nu căutarea lui Dumnezeu prin bunurile materiale, ci căutarea bunurilor materiale fără Dumnezeu...* (p. 131). Această căutare este inutilă este redusă strict la partea materială în care omul se alimentează haotic, fără a avea o legătură cu transcendentul. Omul mănâncă pentru a trăi, nu trăiește pentru a consuma, însă această afirmație este înțeleasă tocmai invers.

În capitolul al IV-lea, *Homo Economicus – provocarea consumismului în post-modernitate*, autorul prezintă *Metamorfozele societății de consum*, precum și *Societatea consumistă în căutarea paradisiului pierdut*, unde omul și-a pierdut valoarea sau notiunea sufletului ca valoare vesnică și s-a axat pe validitatea timpului consumist. Consumul, este o problemă dezbătută de mulți ani, unii consumă haotic, adică mai mult decât echilibrul social și astfel omul *economicus* își face un paradis al consumismului, apărând astfel, în gândirea autorului, termenul de *homo consumans* (p. 145).

Problema crizei, din toate punctele de vedere, a fost abordată de tânărul teolog în capitolul al V-lea, numindu-l: *Omul și lumea în criză, homo economicus și subrezimea viziunii sale despre sensul creației. Omul atrage lumea în criză* (p. 169) spune profesorul Ioja, astfel că această criză mondială prin care societatea de azi trece își are repercusiuni în criza spirituală. Prin ruperea omului de Dumnezeu,

Conf. Dr. Cristinel Ioja, *HOMO ECONOMICUS Iesus Hristos...*

de comuniunea cu El, omul își atrage condamnarea la moarte, însă prin voința sa omul se poate ridica deasupra lumii acesteia secularizate, a lumii decăzute, distrusă de patimi și păcate. Diferite aspecte ale crizei sunt prezentate în volumul de față, cum ar fi: criza ecologică (p. 169), criza socială (p. 171) și criza materială (p. 172).

Biserica și alternativa societății consumiste și globalizate post-moderne, este tema prezentată în capitolul al VI-lea al lucrării de față, de unde putem afla: *Exigentele atitudinii Bisericii în întâlnirea cu post-modernitatea* (p. 175). În acest capitol găsim răspuns la anumite întrebări ce poate adesea ne-au trecut prin gând. Întrebări de genul: *Este Biserica modernă, sau post-modernă? Trăiește Biserica în actualitate, oare nu-i demodată?* Sigur, răspunsurile nu ezită să apară. Biserica a fost, este și va rămâne *deschisă și prezentă în toate timpurile* (p. 175). Ea va răspunde permanent cerintelor societății care contestă *experiența vertical-orizontală a Tradiției Bisericii* (p. 183).

În ultimul capitol, numit: *Homo Christianus – Mărturisirea Sfinților în post-modernitate*, găsim soluții practice la reabilitarea societății post-moderne, societate ce la prima vedere nu mai poate fi salvată. Însă teologul arădean accentuează necesitatea și importanța Dumnezeiestii Liturghiei și a Filantropiei pentru vițuirea creștină a omului în această lume secularizată, mutilată de patimi și vicii (p. 249).

Biserica, ca viață în Hristos există în lume (p. 249), spune profesorul Cristinel Ioja, iar omul nu trebuie să facă altceva decât să accepte intrarea lui în spațiul sacru, în ekklesia, lepădând toată grija lumească, acceptând viața în Hristos și practicând *Liturghia după Liturghie* (p. 251), adică susținând Filantropia sau lucrarea publică a ajutorării aproapelui. Sigur e greu să vorbești, într-o lume post-modernă, despre aproapele sau fratele în credință, însă nimic nu-i imposibil în creștinism, de aceea autorul vorbește despre taina fratelui (p. 257) care *rămâne o mare provocare, în primul rând pentru creștini și în general pentru toți oamenii...* (p. 258).

Concluzionând cele recenzate cu privire la volumul *HOMO ECONOMICUS Iesus Hristos, sensul creației și insuficiențele purului biologism*, putem afirma că această carte îndeplinește toate condițiile și cerințele academice, fiind folosită de către autor o vastă bibliografie atât patristică, precum și lucrări scrise în diferite limbi străine. Considerăm că volumul de față arată atât implicarea profesorului Ioja în viața Bisericii, precum și familiaritatea sa cu bibliografia teologică românească.

Sigur, ar fi multe de scris cu privire la acest volum, însă spațiul și timpul adesea lucrează în defavoarea noastră, fapt ce ne determină să ne rezumăm la a

Conf. Dr. Cristinel Ioja, *HOMO ECONOMICUS Iesus Hristos...*

recomanda această lucrare și credem că nu ar trebui să lipsească din biblioteca oricărui teolog sau preot.

Încheiem această prezentare sau scurtă recenzie a cărții D-lui Conf. Dr. Cristinel Ioja, nădăjduind că nu peste mult timp va da spre lumina tiparului și alte lucrări valoroase care să satisfacă setea de cunoaștere a teologilor și creștinilor, în general.

Paul Krizner

CONDITII DE REDACTARE

Cerinte în redactarea studiilor pentru Revista „Teologia”

Descrierea cadrului teoretic al temei

- acuratetea descrierii si a prezentării;
- actualitatea si relevanta bibliografiei folosite în raport cu tema studiată;
- relevanta informatiilor prezentate pentru tema vizată;

Scopul si obiectivele studiului

- corectitudinea formulării;
- originalitatea;
- relevanta scopului pentru analiza si inovarea temei propuse;

Obiectivele studiului

- corectitudinea formulării;
- relevanta si gradul lor de operationalizare în raport cu scopul propus;
- relevanta în raport de tema vizată;

Ipotezele lansate si variabile considerate

- corectitudinea formulării;
- relevanta ipotezelor în raport cu tema propusă, scopul si obiectivele urmărite;
- corelarea dintre ipoteze si variabile;

Descrierea metodologiei de cercetare folosită si a aplicării efective a acesteia

- acuratetea construirii tehnicilor de cercetare folosite;
- acuratetea (si deontologia) aplicării tehnicilor de cercetare;
- relevanta metodologiei folosite în raport cu tema, scopul si obiectivele urmărite;

Prezentarea datelor brute ale investigatiei

- relevanta datelor culese în raport cu tema studiată, cu scopul si cu obiectivele urmărite;
- calitatea datelor si a prezentării lor în raport cu scopul propus;
- cantitatea de date furnizate;

Interpretarea datelor furnizate de demersul investigativ

- relevanta interpretărilor în raport de ipotezele, scopul si obiectivele vizate;
- raportarea interpretărilor la cadrul teoretic al temei;
- corectitudinea, originalitatea si amploarea interpretărilor;

Propuneri si sugestii

- gradul de inovare al propunerilor vizate;
- capacitatea propunerilor vizate de a rezolva problemele identificate;
- valoarea de transfer a instrumentelor (propunerilor) lansate.

Conditii de redactare a articolelor

Titlul: Va fi notat cu caractere de *14 Times New Roman Black, Bold*, aliniat *Center*, la *un rând*.

Autorul: Gradul didactic sau de cercetare, numele si prenumele, institutia de proveniență, tara (pentru autorii din străinătate) vor fi trecute una sub alta cu caractere de *12 Times New Roman, Italic*, la *un rând*, aliniate *Right*.

Rezumatul articolului: Va fi redactat cu caractere de *12 Times New Roman, Italic*, la *un rând*, aliniate *Justify* si nu va depăsi 15 rânduri. Rezumatul va fi realizat atât în limba română cât si într-o limbă de circulație internațională (engleză, franceză sau germană).

Cuvinte cheie: Autorul are obligatia de a enumera 4-5 cuvintele cheie în legătură cu subiectul tratat, acestea vor fi redactat cu caractere de *12 Times New Roman, Italic*, la *un rând*, aliniate *Left* si vor fi scrise atât în limba română cât si în limba engleză.

Continutul stiintific al articolului: Articolele vor fi redactate în format *Word*, pe pagină *format A4*, aliniate *Justify* si folosindu-se caractere de *12 Times New Roman*, la *un rând*.

Forma acceptată a notelor citate: (Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate si comuniune în Liturgia ortodoxă*, Ed. a II-a, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 2004, p. 109-110.) din interiorul articolului.

Titlul elementelor structurale ale articolului, cele impuse de colectivul revistei:

Vor fi notate cu caractere de 14 Arial Black, Bold, aliniat Left, la un rând.

Subtitlurile articolului impuse de structura internă a acestuia, conferită de autor: Vor fi notate cu caractere de 12 Arial Black, Bold, aliniat Left, la un rând.

OBSERVATII:

- la trimiterea articolului, autorul este obligat să specifice în care din domeniile de interes stiintific ale RCSEdu se încadrează lucrarea sa;
- colectivul de referenti si cel de redactie își rezervă dreptul de a publica sau nu articolul, în functie de gradul în care acesta îndeplinește cerintele de ordin epistemic sau / si de redactare;
- desigur, fiecare articol va fi analizat din perspectiva cerintelor epistemice ale domeniului de interes, in acest sens criteriile de publicare de mai sus fiind doar cadre de referință;
- colectivul revistei garantează autorului dreptul la feedback în maximum o săptămână de la primirea articolului;
- echipa revistei va trimite si argumenta atât feedback-urile pozitive, cât si cele negative (asigurăm confidentialitatea feedback-ului);
- în cazul respingerii articolului, colectivul de referenti va accepta retrimiteria aceluiasi articol la o dată ulterioară, după o prealabilă îmbunătățire a calității acestuia de către autor.

Writing requirements for the studies included in the “Teologia” review

The description of the theoretical framework of the theme

- accuracy in description and presentation;
- present interest and relevance of the bibliography used in connection with the theme;
- relevance of the information regarding the theme;

The aim of the study

- accuracy of expression;
- originality;
- relevance of the aim for the analysis and the innovation of the suggested theme;

The objectives of the study

- accuracy of expression;
- relevance and operational degree according to the stated aim;
- relevance regarding the stated theme;

The advanced hypothesis and the considered variables

- accuracy of expression;
- relevance of hypothesis according to the stated theme, aim and objectives;
- correlation between hypothesis and variables;

The description of the research methodology

- accuracy of building up research techniques;
- accuracy in applying the research techniques;
- relevance of the used methodology according to the theme, aim and objectives;

The presentation of the resultus of the investigation

- relevance of the results according to the theme, aim and objectives;
- quality of the results and their presentation according to the stated aim;
- quantity of results;

Interpretation of the results obtained

- relevance of interpretation according to the hypothesis, aim and objectives ;
- relation of the interpretation with the theoretical framework of the theme;
- accuracy, originality and extent of interpretation;

Suggestions

- innovative degree of suggestions;
- capacity of the suggestions to solve the identified problems;
- transferable value of the launched suggestions;

Writing requirements

Title: 14 Times New Roman Black, Bold, Center, one line.

Author: University degree, name and surname, name of the institution, country, one under the other, written in 12 Times New Roman, Italic, one line, Align Right.

Summary: 12 Times New Roman, Italic, one line, Align Justify, no longer than 15 lines. It will be in Romanian, English, French or German.

Keywords: A list of 4-5 keywords written in 12 Times New Roman, Italic, one line, Align Left in English.

The content of the article: In Word, format A4, Align Justify using 12 Times New Roman, one line.

*Footnote: example (Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate si comuniune în Liturgia ortodoxă*, Ed. a II-a, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 2004, p. 109-110).*

The title of the article structural elements: written in 14 Arial Black, Bold, Align Left, one line.

Subtitles of the article, imposed by the structure and given by the author: written in 12 Arial Black, Bold, Align Left, one line.

Remarks:

- the author is obliged to specify the domain of the scientific research of the study;
- the consultant and the editorial staff reserve the right of publishing the article according to the epistemic or/and the editing requirements;
- each article will be analyzed according to the requirements of the domain it belongs to, the above requirements being the reference framework;
- the editorial staff guarantees the author the feedback right, during the first week after receiving the article;
- the editorial staff will, confidentially, send and comment both the positive and the negative feedbacks;
- the consultant and the editorial staff will accept for publication the rejected articles, in an improved form.

LISTA AUTORILOR

Baba, Teodor, Pr. Dr., Conferentiar la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Cristescu, Vasile, Dr., Conferentiar la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din cadrul Universității „Alexandru I. Cuza” din Iasi

Cutaru, Caius, Diac. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Farcasiu, Lucian, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Heiser, Andreas, Profesor la Theologisches Seminar Ewersbach (Germania)

Ilca, Marius-Mihai, Pr. Dr.

Iloaie, Stefan, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Babes-Boliay” din Cluj-Napoca

Koller, Florin, Drd., la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Saguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu

Munteanu, Daniel, Dr., Profesor la Facultatea de Teologie Evanghelică a Universității din Erlangen (Germania)

Murg, Adrian, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Rus, Constantin, Pr. Dr., Profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Semen, Petre, Pr. Dr., Profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din cadrul Universității „Alexandru I. Cuza” din Iasi

Vlad, Vasile, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad