

**Introducere
în
Teologia Morală**

Lege și Iubire

CUPRINS

I. Prolegomene.....	4
I.1. Noțiunea de teologie.....	4
I.2. Teologia mărturisitoare a primilor creștini.....	5
I.3. Teologia integratoare a Sfinților Părinți.....	5
I.4. Teologia speculativă medievală.....	7
I.5. Teologia academică modernă.....	12
II. Teologia morală ca disciplină academică.....	13
II.1. Noțiunea de morală.....	13
II.2. Teologie și morală.....	14
II.3. Definiția Teologiei morale.....	15
a) Teologia morală are ca temei Revelația lui Dumnezeu.....	15
b) Teologia morală este o funcție slujitoare a Bisericii lui Hristos.....	16
c) Demersul critic și caracterul științific al Teologiei morale.....	16
II.4. Metodele Teologiei morale.....	19
a) Metoda scolastică.....	19
b) Metoda cazuistică	19
c) Metoda hermeneutică.....	20
II.5. Teologia morală și celelalte discipline teologice.....	21
II.6. Teologia morală și disciplinele umaniste	21
III. Teologia morală și ordinea morală.....	22
III.1. Ordinea lumii.....	22
III.2. Ordinea în existența umană.....	23
III.3. Relația dialectică dintre ordine și dezordine	24
a) Ordinea lumii “întru” Dumnezeu	26
b) Dezordinea lumii “în afara” lui Dumnezeu”.....	29
c) Creșterea dezordinii în creație.....	34
IV. Ordinea morală și Legea morală.....	39
IV.1. Legământul ca expresie a ordinii morale.....	41
IV.2. Relația dintre Legământ și Lege.....	49
IV.3. Legea prin Moise s-a dat.....	56
IV.4. Legea în Țara Făgăduinței.....	63
IV.4.1. “Eu voi fi cu tine așa cum am fost cu Moise... Întărește-te și prinde curaj”	63
IV.4.2. Judecătoria.....	64
IV.4.3. Instituirea regalității. Casa lui David.....	65
IV.4.4. Tronul și Templul.....	66
IV.4.5. Ierusalimul Terestru și Ierusalimul ceresc.....	66
V. Legea și profetii.....	67
V.1. Misiunea profetului.....	67
V.3. Legea și profetii: pedagogi spre iubirea lui Hristos.....	69
VI. Întroparea: plinire a Legii și restaurare a umanității în orizontul Iubirii.....	71
VI.1. Un Împărat își vizitează Împărăția.....	71

V.2. Dimensiunea prezentă a Împărăției.....	74
V.3. Taina Împărăției.....	75
Împăratul răstignit și înviat.....	75
VII. Biserica: laborator al Învierii prin Iubirea participativă la iubirea lui Hristos.....	77
VII.1. Intrarea lui Hristos în Împărăția Sa și nașterea Bisericii.....	77
VII.2. Revărsarea iubirii lui Hristos peste întreg pământul.....	78
VII.3. Consecințele iubirii lui Hristos asupra societății umane: un cer nou și un pământ nou.....	78

I. Prolegomene

În contextul actual al învățământului teologic universitar, Teologia Morală este o disciplină sistematică, însă cu o finalitate practică. Alături de celelalte discipline și împreună cu ele, Teologia Morală are ca scop formarea unui anumit mod de a gândi și, mai ales, a unui mod de a fi și de a trăi în această lume.

Pentru a putea sesiza mai clar specificul Teologiei Morale, considerăm că este necesar să precizăm mai întâi ce este Teologia.

I.1. Noțiunea de teologie

Etimologic, noțiunea de teologie este de origine greacă și este compusă din două substantive: $\theta\epsilon\omicron$ (Dumnezeu) și $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (vorbitură, rostire). În antichitatea greacă, primul care a folosit noțiunea de teologie cu sensul de “vorbitură despre Dumnezeu” a fost Platon, în lucrarea sa *Republica*¹. Contextul în care apare această noțiune este dialogul dintre Adimantos și Socrate cu privire la adevărații “întemeitori de cetate”². Socrate considera că întemeitorii de cetate trebuie să cunoască adevăratele canoane ale miturilor, adică ale învățăturii despre Dumnezeu, pe care poezii trebuie să le folosească, apoi, în operele lor.

În viziunea lui Socrate, Dumnezeu ($\theta\epsilon\omicron$) este prin firea sa bun și ca atare nu i se poate atribui lucruri rele. De aceea, spune Socrate, “trebuie să ne opunem în orice chip afirmației că Dumnezeu, care este bun, ajunge să fie pentru cineva pricină de rele și nu trebuie lăsat nimeni, fie tânăr, fie bătrân să spună sau să asculte așa ceva în cetatea sa, dacă aceasta ar fi bine cârmuită”³.

Din acest text reiese clar ideea că “*teo-logia*”, în viziunea lui Socrate, este un mod de “a vorbi” despre Dumnezeu care, la rândul său, presupune un mod de “a gândi” despre El. În același timp, teologia trebuie să fie o preocupare constantă a întemeitorilor de cetate.

Noțiunea de teologie o întâlnim și la Aristotel (384-322) care o considera partea cea mai nobilă a “filosofiei primare” întrucât se ocupă de realitățile divine, adică netrecătoare⁴. Ideea aceasta a fost reluată de filosofia neoplatonică și, în mod deosebit de Proclus, care a dezvoltat-o în lucrarea sa “*Teologia platonicească*”⁵.

În această lucrare enumera patru modalități de expunere în cadrul discursului teologic: **1)** cu ajutorul simbolurilor; **2)** cu ajutorul imaginilor și formelor geometrice; **3)** pe calea inspirației dumnezeiești; **4)** pe calea “discursului științific”. Fiecare din aceste modalități de

¹ Cf. **Dictionaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique. Doctrine et histoire**, Beauchesne, Paris, 1980, vol. 15, p. 464.

² Platon, *Opere, V, Republica*, Editura științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 149.

³ *Ibidem*, p. 151.

⁴ **Dictionaire de Spiritualité, op. cit.**, p. 464.

⁵ *Ibidem*, p. 465.

expunere aparține unei școli de inițiere filosofică. Prima aparține lui Orfeu, a doua lui Pitagora, a treia caldeenilor, iar a patra filosofiei lui Platon.

I.2. Teologia mărturisitoare a primilor creștini

Din mediul filosofic al antichității grecești, noțiunea de teologie a trecut în mediul creștin, însă primii scriitori creștini nu s-au grăbit să o folosească în scrierile lor⁶. Această atitudine este explicabilă dacă avem în vedere situația deosebit de dificilă a creștinilor din Imperiul Roman și, de asemenea, intensitatea cu care ei trăiau relația cu Mântuitorul Iisus Hristos. El nu reprezenta, pentru ei, un ideal abstract, nici un concept teologic, ci o prezență spirituală tainică, ce-i însoțea în momentele de bucurie, dar mai ales în momentele de suferință.

Această prezență ocrotitoare au simțit-o, în mod deosebit, martirii. În fața morții iminente ei trăiau sentimentul că Mântuitorul era lângă ei, dialoga cu ei și pătimea împreună cu ei. Rigoarea spirituală a martirilor în fața persecuțiilor era expresia unei teologii creștine mărturisitoare, care a uimit pe persecutori. Când era înveșmântată în cuvinte, această teologie se transforma într-un imn al iubirii față de Hristos, care-i ajuta să biruie perspectiva imediată și sumbră a morții. Cuvintele Sfântului Ignatie al Antiohiei, rostite în fața credincioșilor din Roma înainte de a fi aruncat la fiare pentru a fi sfâșiat, sunt semnificative pentru întreaga teologie a primilor creștini: “Lumea întreagă, spunea el, nu mi-ar folosi la nimic, nici împărățiile ei. Îmi este de folos să mor pentru Hristos Iisus, decât să domnesc până la marginile pământului. Eu caut pe Cel care a murit pentru noi; eu doresc pe Cel care a înviat pentru noi (...) Lăsați-mă să ajung la lumina cea curată; doar acolo voi fi cu adevărat om. Nu mă împiedicați să urmez patima Dumnezeului meu. Cine are pe Dumnezeuul acesta în sine mă va înțelege (...) Iubirea mea pământească a fost răstignită (...) o apă vie murmură în mine și îmi șoptește din lăuntru meu: Vino la Tatăl”⁷.

Din textul acesta se poate trage ușor concluzia că pentru Sfântul Ignatie supranumit și “teoforul”, adică purtătorul de Dumnezeu, teologia este o cale de cunoaștere și de comuniune tainică cu Hristos, “adevăratul teolog”⁸, care a descoperit ucenicilor iubirea deplină a lui Dumnezeu Tatăl.

I.3. Teologia integratoare a Sfinților Părinți

Acest mod a înțelege și practica teologia a fost promovat, în mod deosebit, în perioada patristică, începând cu secolul al IV-lea. În lucrarea sa *Despre întruparea Cuvântului*, Sfântul Atanasie cel Mare afirma că așa cum un om, care vrea să vadă lumina soarelui, trebuie să-și purifice ochiul său, pentru ca acesta să devină lumină, la fel și “cel care vrea să înțeleagă


⁶ Noțiunea de “teologie” nu este folosită în Noul Testament, deoarece autorii lui nu au apelat la vocabularul filosofic decât foarte rar.

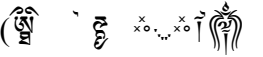
⁷ P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, Paris, 1931, vol. I, p. 92.



⁸ Expresia aceasta este folosită de Origen în lucrarea sa *Contra lui Cels*, II, 71, Sources chrétiennes, 132, p. 454.

gândirea «teologilor» trebuie să-și purifice modul său de a trăi pentru ca, unit cu ei prin conduita vieții, să poată înțelege și ceea ce Dumnezeu le-a descoperit”⁹.

Observăm din acest citat că Sfântul Atanasie cel Mare considera că teologia implică atât un efort moral și spiritual, cât și un efort intelectual. Ideea aceasta va fi reluată de Sfântul Grigorie de Nazianz, supranumit și teologul, în cele cinci cuvântări teologice rostite la Constantinopol în iulie-noiembrie 380 d.Hr.

Sfântul Grigorie sublinia ca și Sfântul Atanasie importanța unui demers reflexiv în teologie, dar accentua, în același timp, exigențele pe care trebuie să le satisfacă teologul, ca și condițiile în care el poate să-și îndeplinească vocația sa: “Nu aparține oricui, scrie el în cuvântarea a I-a, să filosofeze despre Dumnezeu (...); iar cel care filosofează (adică teologhisește) nu poate să facă acest lucru pretutindeni, nici înaintea tuturor, ci în anumite împrejurări, înaintea anumitor persoane și cu o anumită măsură (...); el trebuie să consacre în mod real mult timp pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu și atunci când are ocazia favorabilă () să exprime cu bună credință adevărata teologie. Înaintea cui? Înaintea celor care tratează cu seriozitate această problemă și nu înaintea celor pentru care teologia este o vorbărie plăcută”¹⁰.

Aceste exigențe pe care le implică teologia, prezentate mai sus, au fost reluate de Sfântul Grigorie în a 2-a cuvântare teologică intitulată *Despre teologie* (). El preciza că respectarea acestor exigențe este absolut necesară, deoarece obiectul teologiei este taina Sfintei Treimi: “ Am ajuns acum la discursul teologiei. Așezăm ca temei al acestui discurs pe Tatăl pe Fiul și pe Duhul Sfânt. Facem aceasta pentru ca primul să ne fie binevoitor, al doilea să ne asiste, iar al treilea să ne inspire; mai corect spus, facem aceasta pentru ca de la dumnezeirea cea unică să ne vină o iluminare unică, distinctă în unire și unică în distincție, ceea ce este un lucru extraordinar”¹¹.

Întrucât obiectul teologiei este taina Prea Sfintei Treimi, Sfântul Grigorie insista și asupra inadecvării discursului teologic cu misterul Treimii. Plecând de la experiența lui Moise pe muntele Sinai (Ieșire, 33, 23) ca și de la afirmațiile Sfântului Apostol Pavel din Epistola a I-a către Corinteni, 13, 12, el afirma: “Platon, teologul grecilor, învăța că «a-L înțelege pe Dumnezeu este destul de greu, dar a-L exprima este imposibil» (Timen 28, 2). După discursul meu însă, a-L exprima pe Dumnezeu este dificil și a-L înțelege este și mai dificil. Ce este Dumnezeu în ființa Sa nici un om nu a descoperit vreodată. (...) Totuși acest lucru va putea fi descoperit atunci când spiritul () și rațiunea () noastră, asemănătoare cu Dumnezeu, se vor uni cu Cel cu care ea este înrudită, atunci când icoana se va fi întors la Arhetipul său, spre care ea tinde acum. În aceasta constă, de fapt, întreaga filosofie: acum vedem ca prin oglindă, iar atunci vom vedea față către față; acum cunoaștem în parte, dar atunci vom cunoaște pe deplin, precum și noi am fost cunoscuți (I Cor. 13, 12). Aceasta înseamnă că noi nu vom fi cu adevărat «teologi» decât în viața cerească”¹².

Această dimensiune tainică sau mistică a teologiei, prezentă la Sfântul Grigorie de Nazianz nu lipsește la nici unul din marii scriitori creștini. Vom mai da câteva exemple în acest sens.

⁹ *De incarnatione Verbi*, 10, 1-2, S.C. 199, p. 298.

¹⁰ Grigorie de Nazianz, 27,3, S.C. 250, p. 276.

¹¹ *Idem*, 28,1., S.C. 250, p. 100.

¹² *Ibidem*, p. 134.

După Evagrie Ponticul, teologia este ultima treaptă a vieții spirituale și ea se identifică cu contemplarea Prea Sfintei Treimi. Conform învățaturii evagriene, viața spirituală creștină comportă două etape: una practică și una gnostică. Cea de-a doua etapă, se împarte, la rândul ei, în două: etapa fizică (cunoașterea duhovnicească a naturii sau a “rațiunilor” (ⲛⲟⲩⲟⲩⲓⲛⲟⲩⲓⲛⲟⲩⲓ) creației sensibile și etapa teologică (contemplarea Prea Sfintei Treimi)¹³.

Terminologia evagriană va fi reluată și folosită de Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul. “Scriitorii inspirați (teologii), scrie Sfântul Dionisie, își transmit învățătura lor pe două căi: pe o cale tainică (mistică) și pe o cale gnostică; prima este o cale simbolică și presupune o inițiere; a doua este filosofică și se realizează prin demonstrație”¹⁴.

Modul acesta de a înțelege, defini și practica teologia s-a impus în perioada patristică, în tot spațiul creștin, atât cel răsăritean cât și cel apusean.

I.4. Teologia speculativă medievală

Dacă în perioada patristică teologia a avut un caracter integrator, începând cu secolul al XI-lea au început să pătrundă tot mai mult în cadrul discursului teologic elementele dialecticii aristotelice. Datorită acestui fapt a apărut, la un moment dat, un conflict de metodă între școlile teologice, care puneau accent pe metoda demonstrației, și mănăstirile, care puneau accent pe metoda mistică a credinței.

Anselm de Canterbury (1033-1109) a fost cel dintâi care a încercat să facă o sinteză între cele două metode: “Eu nu încerc Doamne să pătrund măreția Ta, scrie el în *Prosloghion*, căci nu pot nicidecum să o compar cu rațiunea mea, dar eu doresc să înțeleg atât cât este posibil Adevărul Tău în care cred și pe care inima mea îl iubește. Căci eu nu caut să înțeleg pentru a crede, ci eu cred pentru a înțelege; căci eu cred; dacă nu credeam, nu înțelegeam”¹⁵.

Din textul acesta se poate observa foarte clar intenția lui Anselm de Canterbury de a armoniza spontaneitatea afectivă a credinței cu rigoarea lucidă a rațiunii. Evident că în acest demers el acordă o prioritate credinței, însă argumentarea logică a credinței era, în viziunea lui, la fel de importantă și, mai ales, cerută de schimbarea care s-a produs, începând cu secolul al XI-lea în spațiul teologic creștin.

La originea acestei schimbări se află evident, și alți factori extra teologici. Spre exemplu, creșterea populației și exodul ei din zonele rurale spre cele urbane a determinat o schimbare a vechilor structuri administrative și o efervescentă socială, tehnică și economică. În acest context a apărut o nouă ordine a cunoașterii: apar, ceea ce în Occident s-au numit “intelectualii”. Activitatea lor, numită “intelectuală”, a devenit o activitate remunerată ca și celelalte, și acest lucru va da naștere la o vie dezbateri. Bernard de Clairvaux, spre exemplu, nu accepta ca munca intelectuală să fie plătită: “Activitatea voastră, scrie el, este un sacrilegiu. Țiința este un dar al lui Dumnezeu și nimeni nu trebuie să profite de pe urma lui”¹⁶.

¹³ Evagrie Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul*, trad. Cristian Bădiliță, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 34-36.

¹⁴ *Dictionnaire de Spiritualité*, op. cit., p. 471.

¹⁵ Anselm, *Prosloghion*, în *Oeuvres philosophiques de Saint Anselme*, avant-propos et traduction par Pierre Rousseau, Aubier, Paris, 1947, p. 179.

¹⁶ Cf. Klauspeter Blaser, Claude Bovay, Jean Chollet, Laurent Lavanchy, *Le monde de la Theologie*, Labor et Fides, Genève, 1980, p. 140.

Cu tot protestul acesta, activitatea intelectuală a devenit la sfârșitul secolului al XI-lea o funcție specifică a multor clerici, care și-au propus să regândească, în noul context cultural, adevărurile de credință și de morală ale vieții creștine și să le argumenteze pe calea rațiunii. Evident că nu este vorba de rațiunea în sensul în care a înțeles-o Iluminismul secolului al XVIII-lea sau raționalismul secolului al XIX-lea, ci de un efort intelectual care să permită trecerea de la gândirea simbolică la gândirea rațională sau științifică. Acest efort va conduce la transformarea teologiei, odată cu apariția primelor universități, într-o “știință”. Scopul ei, din acel moment, nu va mai fi “contemplația”, ci elaborarea unui sistem universal de cunoaștere a lui Dumnezeu și a lumii. Pioneratul în acest demers aparține lui Petru Abelard, discipol al lui Anselm (1079-1142).

Privită dintr-o perspectivă metodologică, reflecția teologică a lui Abelard era foarte tradițională dar, în același timp, profund novatoare. Lucrarea sa intitulată *Sic et non* era un fel de pregătire critică pentru studiul teologiei. Unii cercetători o consideră primul discurs despre metoda gândirii occidentale moderne¹⁷.

Abelard își începea această lucrare cu afirmația că interpretarea exactă a Sfintei Scripturi ca și a scrierilor Sfinților Părinți este destul de dificilă. Dificultatea interpretării avea două cauze importante: prima constă în faptul că Sfânta Scriptură nu a fost scrisă pentru savanți, ci pentru poporul simplu; a doua constă în existența unor texte falsificate și a unui mare număr de lucrări apocrife.

Pentru a depăși această dificultate și a interpreta corect textele biblice sau patristice, Abelard recomanda ca metodă cercetarea riguroasă a canonicității scrierilor Sfintei Scripturi și a autenticității operelor patristice. De asemenea, spre deosebire de dascălul său Anselm de Canterbury, care acorda prioritate credinței în cadrul cercetării teologice (cred ca să înțeleg), Abelard acorda prioritate înțelegerii, afirmând că nu putem crede decât ceea ce înțelegem (înțeleg ca să cred).

Desigur, Abelard admitea că rațiunea are limitele sale, însă în domeniul care îi este specific ea are autoritate deplină (in omnibus his quae ratione discuti possunt, non est necessarium autoritatis iudicium).

Domeniul propriu de cercetare al rațiunii poate fi, după Abelard, întreaga învățătură a Bisericii. Deși teoretic recunoaște că învățătura dogmatică este incontestabilă, Abelard nu o consideră absolută și ca atare o supune argumentelor rațiunii. Învățătura de care el s-a ocupat mai intens a fost cea despre Sfânta Treime și cea despre Mântuire.

În ceea ce privește învățătura despre *Sfânta Treime*, Abelard pleacă de la Fericitul Augustin, afirmând că în Dumnezeu există puterea, înțelepciunea și bunătatea. Cele trei persoane nu sunt decât personificări ale acestor trei atribute, unite în aceeași ființă dumnezeiască¹⁸.

¹⁷ *Ibidem*, p. 142.

¹⁸ Nominalismul este un curent de gândire care se opunea, în Evul Mediu, realismului și care afirma că “universaliiile” nu sunt decât concepte abstracte (nomina). În limbaj filosofic “universaliiile” sunt cele cinci concepte care definesc modalitățile prin care un predicat este legat de subiect printr-un raport; ele sunt: genul, specia, diferența specifică, substanța și accidentul. vezi și **Dicționar de filosofie**. Editura Politică, București, 1978, p. 755.

Observăm destul de clar că în ceea ce privește Treimea, Abelard are o viziune nominalistă.

În ceea ce privește *Mântuirea*, concepția lui Abelard se apropie de raționalismul modern. El susține, desigur, că omul nu se poate mântui fără ajutorul harului, iar întruparea Mântuitorului este cea mai mare binefacere a lui Dumnezeu, dar scopul întrupării nu este altul decât educația și, în special, educația morală. Dumnezeu a venit pe pământ pentru a ne învăța prin cuvintele și exemplul său *legea iubirii*, care este superioară legii Vechiului Testament. Amintirea răstignirii Mântuitorului Iisus Hristos trezește în sufletul fiecărui creștin această lege a iubirii, în orizontul căreia intenția este cea care dă valoare morală faptelor noastre. În mod obiectiv aceste fapte pot fi bune sau rele, însă dacă nu sunt săvârșite cu intenție, bună sau rea, ele rămân fapte indiferente.

Din această prezentare succintă se poate constata că Abelard, prin modul său de a înțelege teologia, a devansat pe contemporanii săi și de aceea s-au făcut eforturi mari din partea unor teologi apuseni pentru ca el să nu fie acuzat de erezie. Noi l-am amintit aici pentru faptul că reflecția sa a deschis noi perspective pentru teologie. Prin importanța pe care a acordat-o rațiunii în actul cunoașterii, el a pregătit marile sinteze ale teologiei scolastice, a anticipat, am putea spune, și cartezianismul întrucât a considerat îndoiala ca fiind prima cheie a înțelepciunii (*prima sapientiae clavis*). Din această cauză a intrat în dispută cu teologii mistici ai timpului său, mai ales cu Bernard de Clairvaux. Abelard, totuși, a fost un om credincios, însă un spirit dialectic. El nu s-a mulțumit doar cu spontaneitatea afectivă a credinței, ci a căutat să apere credința pe calea argumentelor rațiunii. Rațiunea vine de la Dumnezeu. De aceea Dumnezeu nu este împotriva rațiunii și nici rațiunea împotriva lui Dumnezeu, afirma Abelard.

Această simfonie, dintre rațiune și credință, dintre teologie și filosofie, afirmată de Abelard, va fi promovată mai ales în secolul al XIII-lea, prin Sfântul Toma d'Aquino.

În contextul acestui secol intelectualii s-au organizat în corporații pentru a-și apăra drepturile lor: relațiile dintre lumea arabă și Statele creștine au favorizat contactele dintre cele două culturi, iar întemeierea celor două ordine dominican și franciscan a oferit universităților posibilitatea alegerii unui personal numeros și activ. Toți acești factori vor da naștere la o efervescentă intelectuală necunoscută până atunci.

În ceea ce privește teologia, factorul cel mai important care a marcat profund evoluția sa este întâlnirea cu opera integrală a lui Aristotel. Întâlnirea cu acest mare filosof al antichității a dat naștere, în cadrul discursului teologic, la două atitudini care-și vor disputa întâietatea.

Prima este reprezentată de teologii franciscani, mai ales de Sfântul Bonaventura, care nu avea încredere în filosofie și de aceea dorea să apere caracterul contemplativ al teologiei. Ordinea firească pentru discursul teologic, considera Sfântul Bonaventura, este să înceapă “de la fermitatea credinței și apoi să înainteze pe calea seninătății rațiunii pentru a ajunge la contemplație.

Această ordine a fost ignorată de filosofi. Neglijând credința și întemeindu-se doar pe rațiune ei n-au reușit nicidecum să ajungă la contemplație”¹⁹.

A doua atitudine, determinată de întâlnirea dintre teologia medievală și filosofia aristotelică, a fost cea reprezentată, așa cum am subliniat mai sus, de Sfântul Toma d'Aquino.

Făcând studii la Paris între anii 1256-1259, Sfântul Toma a întâlnit pe Siger de Brabant (+1283), care era la acea vreme un mare apărător al aristotelismului. Tot la Paris

¹⁹ Cf. Klauspeter Blaser, Claude Bovay, Jean Chollet, Laurent Lavanchy, *op. cit.*, p. 147.

Sfântul Toma a fost impresionat profund de magistrul său Albert cel Mare (1193-1280)²⁰. Acesta i-a trezit interesul pentru căutarea unei noi metode teologice care să conducă la păstrarea echilibrului dintre credință și cunoașterea rațională.

Ca și magistrul său, Sfântul Toma a observat revoluția intelectuală a timpului său, determinată de entuziasmul cu care mediile savante receptau componentele esențiale ale filosofiei lui Aristotel. Până în secolul al XIII-lea mediile intelectuale occidentale nu au cunoscut din Aristotel decât *Organonul* în traducerea latină a lui Boethius. Începând cu acest secol, celelalte componente ale sistemului său precum metafizica, fizica, etica și psihologia au început să pătrundă în Occident prin traducerile arabe. Această situație a condus, în mediile teologice, la o identificare a aristotelismului cu filosofia arabă și respingerea lui în bloc, în numele augustinismului tradițional²¹.

Sfântul Toma d'Aquino a ales, în acest context, o cale de mijloc și a încercat să așeze logica aristotelică "în slujba" teologiei. Scopul teologiei, în viziunea sa, nu este contemplația, ci crearea unui sistem care să integreze toate formele de cunoaștere pentru a păstra unitatea acesteia, având ca model unitatea creației lui Dumnezeu.

Pentru a-și atinge acest scop, teologia, considera Sfântul Toma, are nevoie de filosofie. Evident că filosofia nu are competență atunci când sunt puse în discuție problemele dogmatice, însă instrumentarul ei didactic este necesar pentru conceptualizarea, sistematizarea și argumentarea adevărurilor de credință²². "Voi, afirmă Sfântul Toma, ziceți să separăm apa rațiunii de vinul Cuvântului lui Dumnezeu. Eu cred însă că un bun teolog nu separă apa, ci o transformă pe aceasta în vin, așa cum s-a întâmplat la nunta din Cana"²³.

Transformarea apei în vin la nunta din Cana Galileii, eveniment cu care Mântuitorul și-a început activitatea sa publică, reprezintă simbolic transformarea cunoașterii naturale, întemeiată pe rațiunea umană, în cunoaștere duhovnicească, întemeiată pe harul Duhului Sfânt. Sfântul Toma a intuit foarte clar relația dintre aceste două forme de cunoaștere, însă accentul pus pe caracterul discursiv al teologiei și, apoi, separarea ei de contemplație a condus la o anumită tensiune între teologia scolastică și teologia monastică. Anumite ordine monahale din Occident, ca și monahismul oriental, nu considerau că teologia este o știință, ci, mai curând un exercițiu spiritual, de aceea refuzau, în genere, limbajul scolasticii și metodele sale de cercetare. Pentru monahi, credința trăită era condiția și, în același timp, consecința teologiei și de aceea nu se împăcau cu orgoliul teologilor scolastici. La sfârșitul secolului al XII-lea un monah scria papei aceste cuvinte: "Studentii nu mai au dispoziție decât pentru noutăți. Maeștrii (profesorii în teologie n.n.) care iubesc gloria, înainte de orice,

²⁰ Thomas d'Aquino, *De ente et essentia*, Ediție bilingvă, trad. Eugen Munteanu, Editura Polirom, Iași, 1998, p.

²¹ *Ibidem*, p. 12.

²² Un comentator al thomismului, V. Gilson, afirmă că prin Scolastica medievală filosofia și teologia s-au îmbogățit "cu trei achiziții noi: 1) determinarea progresivă a raporturilor dintre rațiune și credință; 2) conceptualismul 3) metoda propriu-zisă scolastică, metodă care este, în principal, una de expunere". Cf. Constantin Noica, *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou*, București, 1940, p. 199.

²³ Cf. Klauspeter Blaser, Claude Bovay, Jean Chollet, Laurent Lavanchy, *op.cit.*, p. 149.

compun zilnic noi summae și noi opere teologice, care îi distrează pe cititori și îi înșeală, considerând că scrierile Părinților nu sunt suficiente”²⁴.

Această deplasare de accent, în cadrul discursului teologic, a condus, așa cum reiese din citatul de mai sus, la o criză spirituală, care va afecta nu numai structura Bisericii, ci și conștiința teologilor. Când această criză a ajuns la apogeul său, în secolul al XVI-lea, a apărut teologia Reformei, care și-a propus mai întâi o reformă morală a clericilor și, apoi, o reformă spirituală, pentru a regăsi pe Dumnezeu cel viu, “Dumnezeul părinților noștri” și nu “Dumnezeul filosofilor”.

Cel mai reprezentativ teolog al Reformei inițiale ni se pare a fi Martin Luther. Contemporanii l-au prezentat ca o personalitate erudită și cu o cultură teologică profundă. Temperamentul său și sensibilitatea sa religioasă i-au orientat preocupările spre o temă centrală a teologiei: relația personală a omului cu Dumnezeu. Unii cercetători consideră, însă, că teologia sa nu este o construcție sistematică după modelul Summaelor medievale, ci este rodul unei înțelegeri existențiale a Evangheliei și a iubirii lui Dumnezeu față de lume. Acesta este motivul pentru care Luther a criticat teologia filosofică a teologilor scolastici, afirmând că “relația dintre Aristotel și Evanghelie este asemănătoare cu relația dintre întuneric și lumină”²⁵.

Luther considera că datele pe care se întemeiază teologia nu sunt accesibile pe calea rațiunii, ci pe calea credinței. Filosofia studiază ideea de Dumnezeu cu ajutorul rațiunii și pe calea silogismului, însă silogismul, considera Luther, nu este suficient în materie de teologie. Aceasta nu înseamnă că teologia nu poate utiliza limbajul rațional. Teologia poate să facă acest lucru însă ea trebuie să-și subordoneze reflecția și limbajul său principiului credinței și al ascultării față de Hristos. Ideea aceasta transpare dintr-o scrisoare a lui Luther datată 31 martie 1518: “Adversarii mă urăsc, scria Luther, pentru că eu prefer în locul scolasticilor pe învățătorii Bisericii și *Biblia*. Eu citesc pe scolastici, însă cu o judecată liberă și nu cu ochii închiși cum fac ei. Acest lucru l-am învățat de la apostolul care spune: «Cercetați toate lucrurile; țineți ce este bun». Eu nu înlătur toate afirmațiile scolasticilor, dar nici nu le aprob pe toate”²⁶.

Fidel concepției sale despre Sfânta Scriptură, Luther va propune și o reformă a studiilor teologice. El dorea ca în locul filosofiei aristotelice și a autorilor scolastici, studenții să învețe Sfânta Scriptură și limbile clasice pentru a avea acces la textele originale. “Universitățile, scria reformatorul german, ar avea nevoie de o bună și solidă reformă. Trebuie să spun acest lucru, chiar dacă el ar putea irita pe cineva (...) Dacă nu vor fi schimbate dispozițiile actuale, Universitățile vor rămâne, cum spune cartea Macabeilor, «gymnasia epheborum et graecae gloriae» (Mac. 4, 9 și 12) în care se va duce o existență independentă, nu se va învăța nici Sfânta Scriptură și nici credința creștină și în care maestrul păgân Aristotel va domni singur (...) Eu aș propune în acest caz ca lucrările lui : *Fizica*, *Metafizica*, *Tratatul despre suflet*, *Etica*, lucrări care până în prezent au fost considerate cele mai bune să fie pur și simplu înlăturate (...) Dumnezeu s-a slujit de Aristotel pentru a ne pedepsi din cauza păcatelor noastre”²⁷.

²⁴ *Ibidem*, p. 137.

²⁵ M. Luther, *Oevres*, tom. 1, Labor et Fides, Genève, 1957, p. 96-101.

²⁶ Idem, tom. 7, Labor et Fides, Genève, 1959, p. 30.

²⁷ Idem, *Oevres*, tom. 2, Labor et Fides, Genève, 1966, p. 142.

Este evident, din acest text, că primii teologi ai Reformei au avut o atitudine destul de agresivă față de teologia scolastică speculativă și față de filosofie. Totuși, prin accentul pus pe cunoașterea limbilor clasice, pe introducerea unei exegeze critice a textelor biblice și pe traducerea și tipărirea Sfintei Scripturi în limbile naționale, ei au contribuit, alături de alți factori, la apariția mentalității moderne, care se va întemeia pe trei idei fundamentale: autonomie, individualitate și progres științific. Acestea vor marca profund și identitatea teologiei creștine, începând, mai ales, cu secolul al XVII-lea.

I.5. Teologia academică modernă

Secolul al XVII-lea a fost secolul unor transformări și tensiuni în toate domeniile: politic, economic, social, moral, științific și teologic. În domeniul politic, puterea suveranului nu mai era recunoscută ca dar al lui Dumnezeu, ci era expresia unui contract între suveran și popor. Această nouă perspectivă a determinat o reflecție asupra unei probleme de drept: limitele puterii în raport cu libertatea cetățenilor; în domeniul economic asistăm la formarea unei economii capitaliste, bazată pe circulația banilor și a intereselor economice; în domeniul social se poate constata o explozie demografică și apariția burgheziei; în domeniul moral asistăm la elaborarea unei etici întemeiată pe conceptul de Natură și deci o separare a moralei de religie; în domeniul științific apar noile orientări în mecanică, astronomie și fizică, care vor pune sub semnul întrebării vechile imagini despre lume și, mai ales, modelul cosmologic al lui Aristotel; în domeniul teologic asistăm la o confruntare între teologia catolică și cea protestantă și, de asemenea, la o reconsiderare a relației dintre teologie și filosofie, dintre teologie și știință.

Noi nu ne-am propus să facem o analiză a acestor aspecte²⁸, însă din această succintă prezentare se poate constata că toate schimbările intervenite în orizontul mental și existențial creștin au determinat teologia să-și reorienteze prioritățile și să devină “*știință pozitivă*”.

Afirmația că “Teologia este o știință pozitivă” aparține teologului protestant Friedrich Schleiermacher căruia îi datorăm împărțirea actuală a teologiei academice în cele patru secții: biblică, istorică, sistematică și practică.

În viziunea lui Schleiermacher, teologia este o știință pozitivă întrucât se organizează în relație cu un fapt istoric, cu o formă istorică a credinței creștine și se angajează să dea mărturie de acest fapt istoric în prezent și în viitor. Aceasta nu înseamnă, totuși, că perspectiva teologiei este pozitivistă sau strict istoristă, deoarece discursul său nu este autonom. El se întemeiază pe un anumit mod de a crede în Dumnezeu, mod care aparține Bisericii. În acest sens, teologia este conștiința reflexivă a Bisericii și de aceea nu toți membrii Bisericii fac teologie, ci doar cei care se pregătesc să participe “la îndrumarea coerentă a vieții și activității eclesiale”²⁹.

Definiția dată de Schleiermacher teologiei este acceptată astăzi de întreaga teologie academică. Evident că această definiție poate fi o capcană pentru teologi și, neînțeleasă

²⁸ Aceste aspecte le-am abordat mai pe larg în lucrarea noastră: *Comuniune și înnoire spirituală. Un posibil răspuns la problema secularizării*. Editura Trinitas, Iași, 1999.

²⁹ F.D.E. Schleiermacher, *Le Statut de la Théologie*, Labor et Fides, Les Éditions du Cerf, Genève, Paris, 1994, p. 22.

corect, ar putea să submineze identitatea specifică discursului teologic.

Cel care a intuit cel mai bine acest pericol a fost părintele profesor Dumitru Stăniloae care, în primul volum al *Teologiei dogmatice*, afirma că reflecția teologică de astăzi nu trebuie să fie obsedată de originalitate cu orice preț, ci de interpretarea “a ceea ce este moștenire comună și slujește mântuirii credincioșilor Bisericii”³⁰, din fiecare epocă istorică. De asemenea, teologia și deci teologii “trebuie să stea în strânsă intimitate cu viața de rugăciune și de slujire a Bisericii, pentru a adânci și a înviora această slujire. Fără aceasta Biserica poate deveni formalistă în slujirea ei, iar teologia, rece și individualistă”³¹.

Accentuarea acestei relații profunde dintre teologie și viața de rugăciune a Bisericii reprezintă, în viziunea părintelui Stăniloae, o necesitate pentru teologia contemporană care a pierdut mult din dimensiunea sa mistagogică. Evident că această dimensiune nu trebuie să neglijeze cercetarea academică și dialogul discursului teologic cu discursul filosofic și cel științific. Dialogul nu va fi rodnic dacă teologia și, respectiv, teologii nu se vor elibera de obsesia și complexul pe care-l trăiesc prin raportarea “insuccesului” discursului teologic la “succesul” imediat al ideologiilor politice, economice sau sociale. Acest aspect l-a surprins, în mod deosebit, și Înalț Prea Sfințitul Daniel, în cuvântarea rostită la redeschiderea Facultății de Teologie Ortodoxă din Iași.

Înalț Prea Sfinția Sa a precizat că teologia actuală trebuie să rămână o “știință”, însă o “știință” cu o identitate și o vocație aparte în spațiul universitar. Teologia este “știința originii și finalității lumii susținută de iubirea lui Dumnezeu”³². Datorită acestui fapt, teologia contemporană trebuie să fie deschisă creator spre lume. Ea nu se poate mărgini la o sumă de concepte și propoziții abstracte, ci trebuie să devină o experiență existențială care să sporească bucuria creatoare în lume și să dechidă sufletul uman spre Dumnezeu – izvorul bucuriei netrecătoare.

II. Teologia morală ca disciplină academică

După ce am precizat noțiunea de teologie și semnificațiile sale în diferite contexte istorice și culturale, vom încerca să dăm o definiție Teologiei morale și să arătăm specificul ei în cadrul celorlalte discipline teologice. Înainte de a face acest lucru, considerăm că trebuie să precizăm și noțiunea de morală, care, în cazul disciplinei noastre, este un atribut substantival ce caracterizează un câmp distinct al reflecției teologice.

II.1. Noțiunea de morală

Etimologic, noțiunea de morală vine din limba latină de la adjectivul *moralis*, is. Cercetătorii în domeniu consideră că cel care a folosit prima dată, în scrierile sale, noțiunea

³⁰ Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, București, 1978, vol. I, p. 101.

³¹ *Ibidem*.

³² vezi. Pr.Asist. Gheorghe Popa, *O clipă îndelung așteptată: deschiderea cursurilor la Institutul Teologic Universitar din Iași*, în “Mitropolia Moldovei și Bucovinei”, nr. 5-6 (1990), p. 123.

II.3. Definiția Teologiei morale

Teologia morală este o disciplină din cadrul secției sistematice a învățământului teologic universitar care, pe temeiul Revelației lui Dumnezeu, realizată deplin în Iisus Hristos, Logosul întrupat și actualizată permanent în spațiul sacramental și liturgic al Bisericii, analizează critic și prezintă metodic principiile fundamentale ale vieții morale creștine.

Pentru a înțelege mai bine această definiție vom face câteva precizări.

a) Teologia morală are ca temei Revelația lui Dumnezeu

Așa cum reiese din definiție, Teologia morală are ca temei Revelația lui Dumnezeu. Precizarea noțiunii de Revelație, a conținutului ei și a etapelor desfășurării sale constituie domeniul de cercetare al Teologiei dogmatice, de aceea nu vom insista asupra acestor aspecte. Precizăm doar faptul că, din perspectivă teologică, Revelația nu înseamnă atât descoperirea unor cunoștințe teoretice despre un Dumnezeu distant față de lume și închis în transcendența Sa, cât lucrarea tainică a lui Dumnezeu prin care a adus de la neființă spre ființă întreaga creație și apoi îi poartă de grijă, prin harul său, pentru ca aceasta să ajungă la scopul ei final, îndumnezeirea. Evident că această lucrare a lui Dumnezeu are o istorie, adică se desfășoară treptat, pentru a nu violenta conștiința și libertatea omului care, a fost creat pentru Dumnezeu.

De aceea omul nu este doar obiect al Revelației lui Dumnezeu, ci și subiect purtător al ei pentru că, în mod ontologic, prin rațiunea, conștiința și libertatea sa este orientat spre Dumnezeu. Această orientare dobândește un conținut real, pe de o parte, prin cunoașterea logică a cosmosului, care are o structură logică, rațională și, pe de altă parte, prin credința în Revelația biblică prin care cunoașterea logică își descoperă sensul ei deplin.

Din punctul nostru de vedere nu există contradicție între cunoașterea logică și cunoașterea izvorâtă din credință. Cunoașterea logică ne conduce la descoperirea sensurilor generale ale existenței, iar cunoașterea izvorâtă din credință ne ajută să transpunem aceste sensuri în viața noastră personală. Pentru oamenii sfinți, cele două forme de cunoaștere au aceeași valoare pentru că ambele își au temeiul în Revelația lui Dumnezeu care “vorbește” omului atât prin raționalitatea cosmosului, cât și prin gândurile, dorințele și aspirațiile ce se nasc în conștiința sa, pe de o parte, din comuniunea cu Dumnezeu și, pe de altă, din relația sa cu cosmosul.

Părintele Stăniloae consideră că și atunci când omul nu mai comunică cu Dumnezeu prin rugăciune și o viață curată, Dumnezeu îi “vorbește” prin necazuri și suferințe. Acest lucru se poate constata din cartea dreptului Iov. În dialogul său cu Iov, Elihu spune: “Vezi că Dumnezeu vorbește când într-un fel, când într-alt fel, dar omul nu ia aminte. ^ai anume, El vorbește în vis, în vedeniile nopții, atunci când somnul se lasă peste oameni și când ei dorm în așternutul lor. Atunci el dă înștiințări oamenilor și-i cutremură cu arătările Sale ca să întoarcă pe om de la cele rele și să-l ferească de mândrie. Ca să-i ferească sufletul de prăpastie și viața lui de calea mormântului. De aceea, prin *durere*, omul este muștrat în patul lui și oasele lui sunt zguduite de un cutremur neîntrerupt. Pofta lui este dezgustată de mâncare și inima lui nu mai pofteste nici cele mai bune bucate. Carnea de pe el se prăpădește și piere și vasele lui, până acum nevăzute, îi ies prin piele. Sufletul lui vine încet, încet spre

prăpastie și viața lui spre împărăția morților. Dacă atunci se află un înger lângă el, un mijlocitor între vii, care să-i arate omului calea *datoriei*, atunci Dumnezeu se milostivește de el (...) îi arată bunătatea Sa și-i îngăduie să vadă fața Sa cu mare bucurie și astfel îi dă omului iertarea Sa” (Iov 34, 14-26).

Din acest text observăm că Dumnezeu se revelează omului și prin conștiința sa morală, manifestându-se ca izvor al bucuriei și al iertării, dar și ca izvor al dreptății, atunci când nedreptatea omului pervertește dreptatea creației lui Dumnezeu.

Punctul culminant al revelării iubirii și dreptății lui Dumnezeu în orizontul ne-iubirii și al ne-dreptății umane a fost jertfa de pe cruce a Fiului lui Dumnezeu întrupat. De aceea Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, reprezintă ultima etapă a Revelației și împlinirea scopului ei, care este mântuirea și îndumnezeirea omului și, prin el, a întregului cosmos.

b) Teologia morală este o funcție slujitoare a Bisericii lui Hristos

Din definiția pe care am dat-o reiese și faptul că Revelația împlinită în Hristos se actualizează în spațiul sacramental și liturgic al Bisericii. Datorită acestui fapt și Teologia morală, ca și toate celelalte discipline teologice, reprezintă conștiința reflexivă a Bisericii în lucrarea ei de păstrare și transmitere a Revelației. De aceea ea s-a născut în sânul Bisericii și este călăuzită de credința și trăirea duhovnicească a tuturor generațiilor de creștini, care s-au străduit în timpul trecerii lor prin lume să-și sfințească viața, nu în mod izolat și egoist, ci în comuniune cu întreaga Biserică și, prin Biserică, cu Mântuitorul Iisus Hristos, capul Bisericii.

Între Biserică și Hristos nu există nici un interval spațial sau temporal, întrucât “Cerul unde s-a înălțat Iisus coincide cu centrul intim al Bisericii (...) Locul unde se află el și inima Bisericii coincid”³⁵. De aceea, Teologia morală ca funcție slujitoare a Bisericii își justifică existența și importanța numai atunci când rămâne fidelă Revelației lui Dumnezeu în Hristos care, deși în esența ei rămâne tainică și meta-logică, totuși, pentru a putea fi transmisă din generație în generație, s-a păstrat în Biserică, s-a obiectivat și conceptualizat în cuvintele Sfintei Scripturi și ale Sfintei Tradiții, prin care se realizează dialogul permanent al Bisericii cu Hristos.

c) Demersul critic și caracterul științific al Teologiei morale

Prin cele spuse până aici am încercat să precizăm prima parte a definiției pe care am dat-o Teologiei morale.

Concluzia este clară: studiul Teologiei morale pleacă de la un dat: Revelația lui Dumnezeu, și de la un act existențial: credința liber consimțită în această Revelație. Părintele profesor Dumitru Stăniloae sublinia astfel relația dintre Revelație și credință: “Credința e întemeiată pe Revelație, dar Revelația nu are loc fără credință. Acestea sunt complementare. Nu credința produce Revelația, dar ea se ivește dintr-o presimțire a Persoanei supreme de a Se revela (...) E ceva analog cu faptul că nu credința mea produce revelarea unui semen al meu în ceea ce are el intim și vivificator pentru mine, dar dacă nu e în mine un fel de

³⁵ Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului (Ediția a II-a)*, Editura Omniscope, Craiova, 1993, p. 382 și 393.

presimțire și de așteptare a capacității și dispoziției lui de a se revela, revelarea aceluia nu are loc. Revelarea și credința se provoacă reciproc încă în faza preliminară a lor. Natura umană e făcută de Dumnezeu însuși ca să poată primi revelarea Lui prin credință”³⁶.

Trebuie să subliniem încă o dată aici că Revelația și credința în Revelație nu se opun demersului cognitiv al rațiunii umane, reflecției sale critice. De aceea, în partea a II-a a definiției noastre, am afirmat că Teologia morală analizează critic și prezintă științific principiile fundamentale ale vieții morale creștine. Această afirmație ar putea da naștere la opinii contradictorii: unele care să accepte, altele care să nege demersul critic și caracterul științific al Teologiei morale. De aceea trebuie să precizăm și aceste aspecte.

Cuvântul “critic” vine din limba greacă de la substantivul κρίσις, κρίσις, (κρίσις) și definește pe omul care se străduie să distingă ceea ce are valoare de ceea ce nu are valoare în existența sa. Tot din limba greacă vine și noțiunea de “critică” - κριτική, κριτική, care în epoca modernă a primit sensuri diferite atât în domeniul teologic cât și cel extrateologic.

Asumat în domeniul Teologiei morale, spiritul critic înseamnă reflecție asupra conținutului credinței și a principiilor morale, moștenite din mărturia și trăirea inițială a Revelației, cu scopul de a le face eficiente, ca factori de înnoire spirituală, pentru generația actuală de credincioși.

Cu acest înțeles pozitiv, spiritul critic a fost permanent prezent în Biserică. În acest sens putem să dăm un exemplu din literatura spirituală a primelor secole creștine, consemnat de Sfântul Casian Romanul: “Mi-aduc aminte că odată, în vremea tinereții, aflându-mă în părțile Thebaidei, unde petrecea fericitul Antonie, s-au adunat la el niște bătrâni, ca să cerceteze împreună cu el care este desăvârșirea în virtute; care adică dintre toate virtuțile este cea mai mare? Deci fiecare își spunea părerea după priceperea minții sale (...) După ce fiecare și-a spus părerea sa, prin care virtuți s-ar putea omul mai bine apropia de Dumnezeu, și trecuse aproape toată noaptea cu această cercetare, la urma tuturor a răspuns Sfântul Antonie: “Toate acestea care le-ați spus sunt de trebuință și de folos celor ce caută pe Dumnezeu și doresc să vină la El. Dar nu putem da cinstea întâietății virtuților acestora din următoarea pricină: știu pe mulți că și-au topit trupul cu postul și privegherea și au petrecut prin pustietăți, iar cu sărăcia atâta s-au nevoit, încât nici hrana cea de toate zilele nu-și mai lăsau pe seama lor; și la atâta milostenie s-au dat, încât nu le-au ajuns toate câte sunt pe lume, ca să le împartă. Dar după toate acestea au căzut din virtute și s-au rostogolit în păcat. Deci ce i-a făcut pe aceștia să rătăcească de la calea cea dreaptă? Nimic altceva, după înțelegerea și părerea mea, decât că n-au avut darul deosebirii. Căci acesta învață pe om să se păzească de ceea ce întrece măsura în amândouă părțile și să meargă pe calea împărătească”³⁷.

Relatând această întâlnire din Thebaida, Sfântul Ioan Casian introduce mai mulți termeni duhovnicești care descriu etapele efortului creștin spre desăvârșirea sa morală, etape care se află în strânsă înlănțuire și interdependență logică. Ele presupun o anumită “știință” și un anumit spirit critic, spunem noi, care țin în armonie facultățile sufletului pentru a nu cădea în extreme. Acest exemplu patristic, considerăm că este destul de sugestiv și ne ajută să înțelegem mai clar importanța pe care o are demersul critic în Teologia morală.

³⁶ Pr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Craiova, 1993, p.

³⁷ Casian Romanul, *Cuvânt plin de mult folos despre Sfinții Părinți din pustia sketică și despre darul deosebirii*, în Filocalia, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, vol. I. Sibiu, 1947, pp. 130-131.

În ceea ce privește caracterul științific al Teologie morale, dintru început trebuie să precizăm că în comunitatea științifică actuală se operează cu un sens restrictiv al noțiunii de “știință”. Se consideră că are valoare științifică doar cunoașterea obiectivă, adică aceea care are în vedere totdeauna subiectul și obiectul, subiectivul și obiectivul. În sens kantian noțiunea de “obiectiv” înseamnă ceea ce este primit de toate conștiințele și în toate timpurile. Ea se opune noțiunii de “subiectiv”, care ar însemna ceea ce-i strict individual. Deci în orizontul cunoașterii obiective, obiectul este supus subiectului și ca atare a cunoaște înseamnă a sesiza obiectul de cercetare așa cum este el “în sine”, fără implicarea unor elemente de natură subiectivă. În numele acestei cunoașteri obiective și obiectivante, teologiei în general și teologiei morale în special i se contestă orice valoare științifică. În sprijinul acestei contestații se aduc argumente diverse. Dintre acestea amintim doar teoria lui Auguste Comte (1798-1857), pozitivist francez, despre cele trei etape principale prin care în mod necesar gândirea umană. Unită cu materialismul dialectic și istoric, această teorie este încă destul de vie în cadrul învățământului academic, mai ales în țările ex-comuniste și totalitare, în care marxismul ateu și militant a fost declarat doctrină oficială de stat.

Analizând critic teoria pozitivistă, ca și întreaga concepție modernă despre știință, Nicolae Berdiaev, consideră că “pozitivismul a fost o etapă necesară în devenirea istorică a omului european, dar această etapă trebuie să fie astăzi depășită, mai ales în domeniul științelor umaniste. În spațiul unei științe obiectivante, consideră Nicolae Berdiaev, nu există **Logos**. Acesta nu se revelează decât în duh și nu în obiect, în bunuri sau în natură. Logosul (adică Rațiunea sau Sensul lumii) nu este în obiectul care pătrunde gândirea, nici în subiectul care construiește lumea sa, ci într-o a treia sferă, care nu este nici obiectivă, nici subiectivă, în care totul este activitate și dinamism spiritual”³⁸.

În această sferă a cunoașterii care, în limbaj teologic, se numește cunoaștere apofatică, se înscriu și principiile moralei creștine. Dar prin aceasta ele nu sunt doar norme ipotetice, opinii subiective, pe care fiecare poate să le accepte sau nu după bunul său plac. Ele au o valoare noetică (adică de cunoaștere) dar nu în sensul pozitivist al acestui cuvânt, pentru că teologul creștin, în efortul său noetic, nu se orientează spre un obiect dat și finit, ca în științele pozitive, ci spre Adevărul moral ultim, care este Dumnezeu.

Aceste câteva considerații sunt, credem, suficiente pentru a nu exclude Teologia morală din câmpul științelor care se ocupă de problemele omului, și, în același timp, ele ne ajută să nu o identificăm cu o simplă știință pozitivă. Teologia morală are un caracter științific, deoarece este o disciplină teologică cu criterii și metode specifice de abordare a obiectului său. Dar acest caracter științific poate să varieze: el este proporțional cu distanța care separă reflecția teologică speculativă de spontaneitatea afectivă a credinței. Ideal ar fi ca în domeniul Teologie morale reflecția speculativă, explicațiile conceptuale, eforturile de sistematizare a principiilor morale să nu se facă în detrimentul experienței liturgice și sacramentale a credinței personale.

Atunci când Biserica ne invită să acceptăm principiile sale morale, ea nu ne propune doar formulări teoretice, ci ne invită la o relație personală cu Dumnezeu și la un mod de viață care ne conduce la o astfel de relație într-o manieră progresivă. Acest mod de viață ne ajută

³⁸ Nicolas Berdiaeff, *op. cit.*, p. 16.

să depășim o abordare strict “intelectualistă” a moralei creștine și acceptarea acesteia ca un eveniment al comuniunii interpersonale.

II.4. Metodele Teologiei morale

Noțiunea de “metodă” vine din limba greacă și înseamnă: mijloc, cale, mod de expunere. Aplicată învățământului academic, noțiunea de “metodă” semnifică modul în care o disciplină trebuie să-și expună materia pentru a facilita o înțelegere cât mai clară a acesteia. În domeniul științei contemporane se recunosc, de obicei, două metode principale: metoda deductivă, bazată pe deducție sau raționament și metoda inductivă, bazată pe observație și experiment.

Teologia morală nu poate face abstracție de aceste două metode specifice învățământului actual, și ca atare va trebui să țină seama de ele în expunerea învățăturilor sale. Totuși, având în vedere faptul că fundamentul Teologiei morale îl constituie Revelația dumnezeiască, cele două metode sunt insuficiente. Ele ar reduce adevărurile vieții morale creștine fie la principii abstracte, la scheme mentale, fie la un cazuism empiric, ambele fiind neroditoare pe planul efectiv al vieții morale.

Teologia morală creștină, atât cea apuseană, cât și cea răsăriteană, a folosit, mai ales, în secolul trecut, cele două metode, însă cu o denumire specifică: metoda deductivă a fost numită metoda scolastică, iar metoda inductivă a fost numită metoda cazuistică.

a) Metoda scolastică

Este o metodă teoretică-deductivă. Ea deduce adevărurile morale din ideile fundamentale ale teologiei speculative, bazându-se pe Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. În cazul acestei metode accentul cade pe cunoașterea teoretică a principiilor morale creștine și nu pe aplicările lor concrete în viața personală sau comunitară a creștinului. Dacă am folosi, în abordarea Teologiei morale, doar metoda scolastică, ea ar deveni o știință abstractă care ne-ar ajuta, desigur, să cunoaștem teoretic condițiile ideale ale vieții morale, dar care ar ignora condițiile reale întru care acestea se pot realiza. Din această cauză, noi considerăm că metoda scolastică, deși legitimă și necesară, nu este suficientă în domeniul Teologiei morale.

b) Metoda cazuistică

Este o metodă practică-introductivă ce are ca punct de plecare dispozițiile morale pozitive și disciplinare ale Bisericii, precum și diversele cazuri de conștiință, concrete sau presupuse, din viața creștină, care trebuie să fie rezolvate prin aplicarea acestor dispoziții. Teologia morală romano-catolică a folosit cu precădere această metodă, încercând uneori să facă din ea nu doar o metodă, ci o disciplină de sine stătătoare, prin care să se reglementeze în mod precis ceea ce creștinul trebuie să facă în diferitele împrejurări ale vieții sale. Aplicată în mod unilateral, metoda cazuistică transformă Teologia morală într-un “cod de legi” care, în loc să inspire voința spre făptuirea binelui, conduce, cu timpul, fie la rigorism, fie la laxism moral. Rigorismul, la rândul său, poate conduce la disperare prin neputința,

mereu constatată, de a atinge un ideal ce se îndepărtează mereu; laxismul, de asemenea, conduce la abandonarea sau neglijarea normelor morale. Datorită acestor considerente Teologia morală actuală nu poate accepta cazuismul ca metodă unică de studiu.

c) Metoda hermeneutică

În științele umaniste contemporane s-a impus din ce în ce mai mult o altă metodă și anume metoda hermeneutică.

Noțiunea de hermeneutică vine din limba greacă de la verbul $\epsilon\rho\mu\epsilon\nu\epsilon\iota\kappa\alpha$ care, tradus în limba română înseamnă: a exprima, a traduce, a interpreta, a ajuta pe cineva să înțeleagă.

Plecând de la aceste multiple conotații, am putea spune că încă de la începuturile sale și teologia creștină s-a angajat într-o reflecție de tip hermeneutic. Prima regulă hermeneutică, pe care s-a întemeiat reflecția teologică, o găsim în Epistola a doua către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel. El scrie corintenilor că Dumnezeu este “Cele ce ne-a învrednicit să fim slujitori ai Noului Testament, nu ai *literei*, ci ai *duhului*; pentru că *litera* ucide, iar *duhul* face viu” (2 Cor. 3, 6).

Transformat în regulă hermeneutică, acest text a condus la acceptarea, în cadrul reflecției teologice a primilor creștini, a două sensuri fundamentale:

- 1) un sens literal, dat de litera însăși a textelor;
- 2) un sens spiritual, tănuit în literă și descoperit printr-o înțelegere spirituală a textelor.

Acceptarea acestor două sensuri a permis o interpretare alegorică a textelor biblice și adoptarea lor la lumea păgână, mai ales atunci când era vorba de respectarea prescripțiilor morale legate de ritualurile de curățire și de rânduielile ceremoniale ale Vechiului Testament. Datorită acestui fapt, metoda hermeneutică s-a dezvoltat rapid, așa cum se poate observa din Epistola lui Barnaba (secolul II) în care interdicția de a mânca din carnea de porc este interpretată alegoric, ca interdicție de a intra în relație cu oamenii ce se aseamănă porcilor, adică trăiesc fără a se gândi la relația lor cu Dumnezeu.

Mai târziu, în secolul al III-lea, metodei alegorice de interpretare a textelor biblice, i se va adăuga și un fundament ontologic. Spre exemplu Origen, plecând de la distincția celor trei nivele ale realității: trup, suflet și spirit, vorbește de o interpretare *somatică*, ce pune în evidență sensul literal, istoric și gramatical; o interpretare *psihică*, ce pune în evidență sensul moral și, în sfârșit, o interpretare pnevmatică sau spirituală ce dezvăluie sensul alegoric sau mistic, numit câteodată și sens anagogic.

Metoda hermeneutică, propusă de Origen, o vom regăsi și în hermeneutica medievală, în teoria celor patru sensuri ale Sfintei Scripturi, enunțată astfel: *littera gesta docet, qui credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*”.

Conform acestei teorii, litera ne vorbește despre “gesturi”, adică despre sensul imediat al textului; sensul alegoric ne dezvăluie adevărurile în care trebuie să credem; sensul moral (sau tropologic) ne arată ce trebuie să facem, cum trebuie să ne comportăm ca și creștini; sensul anagogic dezvăluie realitatea spre care trebuie să tindem.

În epoca modernă, mai precis la începutul secolului al XIX-lea, hermeneutica s-a transformat dintr-o metodă de interpretare a textelor sacre sau profane, într-o hermeneutică generală care atinge întreaga activitate de interpretare și înțelegere a omului. Cu alte cuvinte,

hermeneutica a devenit o teorie a interpretării și înțelegerii întregii existențe umane³⁹ și ca atare poate fi folosită ca metodă și în Teologia morală.

II.5. Teologia morală și celelalte discipline teologice

Teologia morală nu poate fi abordată într-un mod separat de celelalte discipline teologice. De fapt, întreaga teologie academică nu poate fi studiată decât într-un context interdisciplinar. Toate disciplinile teologice se interferează și se clarifică unele pe altele pentru că toate au ca temei Revelația dumnezeiască. Astfel Teologia Biblică și exegetică oferă Teologiei morale metodele corecte de interpretare a textelor Sfintei Scripturi; Teologia istorică îi oferă informații valoroase despre modul în care au fost asumate principiile vieții morale creștine în contexte istorice și culturale diferite; Teologia practică îi oferă metodele practice prin care se pot crea condițiile necesare unei vieți morale autentice. Totuși, dintre toate disciplinile teologice, cea mai apropiată de Teologia Morală este Teologia dogmatică.

În perioada clasică a teologiei creștine nu exista o separație între învățăturile dogmatice și cele morale. Separarea lor s-a făcut în perioada Scolasticii medievale. Primii teologi care au făcut acest lucru au fost Petru Lombardul și Alexandru de Halles. Trebuie totuși să precizăm că “summaele” teologice medievale prezentau învățăturile dogmatice și cele morale într-o strânsă unitate. Prezentarea lor separată s-a impus în Apus la sfârșitul secolului al XVI-lea, iar în Răsărit la începutul secolului al XVIII-lea (în Rusia) sub influența teologiei apusene.

Noi credem că teologia actuală trebuie să reconsidere relația dintre Teologia dogmatică și Teologia morală. Teologia scolastică și teologia modernă s-au oprit la o relație strict teoretică dintre ele, afirmând că Dogmatica are ca obiect de reflecție pe “Dumnezeu în Sine” și ce a făcut El pentru om, iar Morala are în vedere ceea ce *trebuie* să facă omul pentru a ajunge la “asemănarea” cu Dumnezeu.

Din punctul nostru de vedere, relația dintre Dogmatică și Morală este mult mai profundă și ea ar putea fi exprimată astfel: Dogmatica cuprinde în sine Morala, într-un mod concentrat, iar Morala exprimă Dogmatica în desfășurarea ei concretă, existențială.

II.6. Teologia morală și disciplinile umaniste

Am afirmat mai sus că Teologia morală, pentru a-și atinge scopul și obiectivele sale, trebuie să fie abordată într-un context interdisciplinar. În acest sens ea trebuie să fie deschisă spre dialog și cu alte discipline care, în spațiul academic, se ocupă de problemele omului și de mediul social în care trăiește. În mod deosebit, Teologia morală trebuie să fie deschisă spre un dialog cu Filosofia, Pedagogia, Psihologia și Sociologia contemporană. Această deschidere nu este însă unilaterală, întrucât și cei care se preocupă de aceste discipline sunt din ce în ce mai deschise spre un dialog cu teologia.

³⁹ Pierre Bühler et Clairette KaraKosh (éd), *Quand interpréter c'est changer. Pragmatique et lectures de la Parole*, Labor et Fides, Genève, 1995, p. 83.

Mult timp Teologia morală s-a preocupat doar de datoriile morale ale omului și a neglijat condițiile existențiale concrete în care aceste datorii pot fi asumate în mod corect. Cercetările recente în domeniul pedagogiei, psihologiei și sociologiei ne atrag atenția asupra faptului că viața morală și spirituală a omului nu este doar rezultatul aplicării unor principii formale, care pleacă de la o viziune generală despre om, ci depinde și de condițiile concrete de viață, de interacțiunea motivelor și scopurilor, de complexitatea relațiilor în care ea se desfășoară. Evident că toate aceste aspecte nu sunt prioritare pentru Teologia morală, însă ele oferă o perspectivă mai realistă asupra condițiilor și structurilor psiho-sociale actuale, în orizontul cărora trebuie să se întrupeze principiile vieții morale creștine. De aceea concluziile la care ajung anumite cercetări din domeniul științelor umaniste, deși ele nu sunt științe normative, trebuie să-și găsească locul în demersul critic al Teologiei morale.

III. Teologia morală și ordinea morală

III.1. Ordinea lumii

Experiența noastră obișnuită de viață ne arată că, în lumea în care trăim, dincolo de o anumită dezordine aparentă sau reală, există o ordine necesară a lucrurilor, care se manifestă atât la nivel macro cât și micro cosmic. Nimeni nu poate contesta faptul că această ordine este expresia unei lumi integrate și structurate rațional, determinată de anumite legi care-i sunt constitutive. Ele constituie domeniul de cercetare al științelor numite pozitive, întrucât folosesc în activitatea lor de verificare a cunoștințelor observația, experimentul și calculul matematic.

Concluziile la care ajung științele pozitive sunt considerate, de marea majoritate a oamenilor de astăzi, sigure și incontestabile. De aceea cunoașterea științifică a lumii reprezintă scopul fundamental al civilizației actuale. Exigențele ei se impun pretutindeni ca o stare de spirit, în toate domeniile de activitate. Cu toate acestea, cu toată dorința noastră de a ajunge la o cunoaștere sigură și obiectivă a ordinii prezente în lume, există totuși anumite aspecte ale ei care nu se supun exigențelor cunoașterii pozitive. Acest fapt a fost descoperit de câțiva savanți de renume, care au observat că nu toate fenomenele lumii noastre sensibile se supun ordinii și legilor cunoscute în fizica clasică. Fizicianul francez Louis Victor Broglie (n. 1892), spre exemplu, care a întemeiat mecanica cuantică, a ajuns la concluzia că în universul fizic există și legi ale probabilității. Max Planck, la rândul său, recunoștea în comportamentul particulelor atomice anumite zone de indeterminare, iar Werner Heisenberg va formula, în fizică, principiul incertitudinii.

Concluziile la care au ajuns acești mari oameni de știință, și nu numai ei, au condus la o nouă orientare a științelor pozitive și la o nouă stare de spirit ale celor care le promovează.

Fizica clasică, deterministă, care s-a întemeiat pe legile unei ordini universale a lumii, legi care puteau fi cunoscute și dominate de om pe calea cercetărilor pozitive, a oferit omului o anumită siguranță, dar, în același timp, a dat naștere la o încredere fără margini a omului modern în rațiunea sa.

Fizica cuantică a secolului al XX-lea a demonstrat, însă, că toate concluziile fizicii clasice, ca și toate concluziile cercetării științifice care privesc ordinea lumii noastre sensibile, sunt relative, datorită unui spațiu de indeterminare existent în intimitatea ordinii lumii, alături de principiul determinist-cauzal. Mai mult, cercetările din ultimul timp arată că actul observației științifice depinde nu doar de legile naturii obiectului observat, ci și de starea de spirit a observatorului. Aceasta înseamnă că omul ca subiect cunoscător poate să sporească ordinea existentă în lume, sau, plecând de la spațiul său de indeterminare, să introducă în ea elemente ale dezordinii, în funcție de starea sa spirituală, de intenția cu care se așează în orizontul cunoașterii lumii.

Din această perspectivă, două intenții sau atitudini ni se par esențiale: una pozitivă și posesivă care caracterizează, în cea mai mare parte mentalitatea contemporană, și una poetică sau contemplativă, pe care credem că o vor îmbrățișa din nou, în mileniul următor, tot mai mulți oameni, deoarece, așa cum am văzut, însăși știința pozitivă îi va conduce spre aceasta.

Ambele intenții sau atitudini față de ordinea lumii pot exista, de fapt, în aceeași persoană dacă i se cultivă de la început toate facultățile sale spirituale și nu doar capacitatea sa intelectuală și dorința de posesiune a ființelor și a lucrurilor. Exemplul marelui astronom și matematician german Johannes Kepler (1571-1630), inventatorul lunetei astronomice, este edificator în acest sens. Cartea sa intitulată "*Harmonice mundi*" se încheie cu exprimarea unei atitudini contemplative față de ordinea, armonia și frumusețea cosmică: "Îți mulțumesc Dumnezeu meu și Creatorul nostru, scria Kepler, pentru că m-ai lăsat să văd frumusețea creației Tale și să mă bucur de lucrările mâinilor Tale. Iată, eu am împlinit lucrarea la care m-am simțit chemat (...) am arătat oamenilor splendoarea operelor Tale, în măsura în care spiritul meu a reușit să le înțeleagă"⁴⁰.

III.2. Ordinea în existența umană

Este un fapt recunoscut unanim că omul este o sinteză a cosmosului. Toate elementele prezente în ordinea cosmică există și în natura fizică a omului. De aceea în antichitate el era definit și ca micro-cosmos, adică o lume mică ce cuprinde în sine macro-cosmosul, lumea mare. Mai mult, omul nu este doar o sinteză a cosmosului, ci este și ipostasul său conștient și responsabil. Fiind o sinteză a cosmosului, omul își desfășoară existența supunându-se aceleiași ordini necesare, dar în orizontul căreia există, de asemenea, un spațiu al nederminării sau, cu alte cuvinte, al libertății.

Există, așadar, în ființa omului o ordine a necesității care se manifestă pe planul fizic și biologic, dar această ordine este condiția unei alte ordini, specific umană, care poartă pecetea libertății.

Dacă ordinea fizică și biologică reprezintă domeniul de cercetare al științelor pozitive, ordinea specific umană din care fac parte ordinea morală, ordinea logică și ordinea estetică, reprezintă domeniul de cercetare al științelor normative: Etica, Logica și Estetica. Alături de ele, există și alte științe care se ocupă de ordinea existenței umane, însă majoritatea celor care le reprezintă preferă să le considere științe pozitive. Acest lucru este valabil mai ales pentru Psihologie și Sociologie.

⁴⁰ Cf. **Dicționar de filozofie**, Editura politică, București, 1978, p. 86.

științele normative se numesc astfel datorită faptului că operează cu judecăți de valoare sau, mai precis, cu anumite criterii axiologice care se instituie ca legi ale Binelui, Adevărului și Frumosului, după care aspiră orice persoană umană. Aceste criterii axiologice orientează cunoașterea umană nu doar spre simpla existență a lumii și a omului, ci spre originea și scopul lor final.

Evident că și științele pozitive pot să-și pună întrebări despre originea și scopul ultim al lumii și al omului, însă, așa cum am văzut mai sus, răspunsul lor va fi arbitrar și indemonstrabil și ca atare lipsit de certitudinea obiectivă pe care aceste științe o pretind.

științele normative pretind și ele o anumită certitudine, dar aceasta se întemeiază pe alte criterii și, mai ales, pe o experiență spirituală personală, asumată desigur în contextul unei ordini axiologice, care solicită din partea omului, în primul rând, un act de credință, un act de încredere într-o realitate care depășește competențele rațiunii umane. Oricât de siguri ar fi el pe cunoștințele sale pozitive, pe capacitatea sa de a stăpâni ordinea lumii, vine un timp când siguranța sa se clatină, când reperele sale întemeiate pe certitudinile rațiunii nu mai funcționează. O suferință fizică sau spirituală, un accident neașteptat, întâlnirea cu moartea unei ființe dragi, sunt momente în care armura autosuficienței se destramă și vrând, nevrând, apare o întrebare de cutremur: care este “logica” ordinii existenței umane dacă ea se încheie cu suferința, ruina și moartea?

Fiecare răspunde în felul său la această întrebare. Pentru unii răspunsul ar putea fi disperarea, pentru alții resemnarea și, în sfârșit, pentru alții încrederea și speranța că, totuși, existența umană trebuie să aibă un sens și acest sens nu se poate identifica cu neantul.

Este concluzia la care ajung acea majoritate a oamenilor care, după multe clipe de risipire prin ordinea și dezordinea lumii, își revin în sine și rostesc smerit ca și Fericitul Augustin: “Ne-ai făcut Doamne pentru Tine și neliniștită este inima noastră până nu se va odihni întru Tine”.

III.3. Relația dialectică dintre ordine și dezordine

Așa cum am subliniat mai sus, atât lumea în care trăim cât și propria noastră natură umană poartă, în mod fundamental, pecetea ordinii și a armoniei. De unde apare atunci dezordinea, ca element perturbator sau chiar distrugător al ordinii?

Am văzut că științele pozitive acceptă un spațiu al indeterminării, care există la toate nivelurile de existență și, în mod deosebit, la om. Acest lucru ne conduce la concluzia că ordinea este un dat ontologic necesar, iar dezordinea este un accident, o întâmplare nefericită care apare și tulbură ordinea și frumusețea lumii. Din punct de vedere teologic spațiul de indeterminare, prezent în toate lucrurile și ființele, este tocmai spațiul încredințat libertății și responsabilității omului de către Dumnezeu, pentru ca el să sporească frumusețea și ordinea lumii, pregătind-o pentru Împărăția lui Dumnezeu.

Eșecul libertății și responsabilității omului transformă acest spațiu de indeterminare în izvor de dezordine. Aceasta este o afirmație teologică și pentru a o argumenta vom face apel la câteva orientări hermeneutice pentru textul inspirat al Sfintei Scripturi.

Primele capitole ale Sfintei Scripturi ne invită să pătrundem cu gândul, atât cât ne este posibil, într-un orizont al metaistoriei care aparține, în același timp, trecutului și prezentului nostru existențial. Este vorba, deci, de o invitație și ca orice invitație ea presupune din partea noastră un gest de reverență față de Cel care ne invită. Întrucât Cel care ne invită este Dumnezeu, gestul nostru de reverență presupune un act de convertire a minții, o metanie s-ar putea spune, fără de care riscăm să profanăm “legile” sau “rânduiala” unei invitații și să ne arătăm a fi oaspeți nedemni de onoarea ce ni s-a făcut.

Așadar ce ne spune Sfânta Scriptură despre ordinea și dezordinea lumii?

În primul rând ne spune că Dumnezeu a creat lumea prin Cuvântul Său, iar prima manifestare a actului creator a fost: Să fie lumină. Nu este surprinzător că fizica cuantică a ajuns astăzi la același adevăr al Revelației cum că temeiul ultim al lumii noastre sensibile este energia, adică lumina?

Evident că din perspectivă biblică, lumina, sau mai precis, sistemul energie-materie este temeiul penultim, întrucât temeiul ultim al lumii este energia necreată și voința creatoare a lui Dumnezeu. De aceea Geneza începe, de fapt, cu o afirmație sintetică: La început a creat Dumnezeu cerul și pământul (Gen. 1, 1).

În textul original, Dumnezeu este numit cu numele de Elohim, care este un plural, iar verbul a crea este la singular. S-au dat diverse interpretări acestui plural, însă cea mai pertinentă ni se pare a fi cea care are în vedere Cele Trei Persoane ale Sfintei Treimi. Textul afirmă, de fapt, că Duhul lui Dumnezeu (Ruah) plana deasupra apelor originare, iar Dumnezeu “zice”, adică “rostește” lumea prin Cuvântul Său (Dabar) și astfel lumea apare din neființă spre ființă, dinspre amurgul înserării înspre zorii zilei.

Acesta este, evident, un limbaj poetic și singular, de fapt, prin care ne putem apropia de marea taină a începuturilor. Limbajul este poetic dar nu se cuvine să credem că Geneza este doar construcția poetică a unui om cu o imaginație creatoare deosebită. Că nu este o construcție imaginară, ci este o carte inspirată de Dumnezeu ne arată, așa cum vom vedea, precizia cu care sunt folosite cuvintele.

În afară de pluralul Elohim, un alt cuvânt care a atras atenția interpreților este singularul verbului a crea. Acest verb, *bara* în limba ebraică, nu este folosit la întâmplare. Prin el se exprimă ideea că Dumnezeu crează lumea din “nimic”, printr-o hotărâre și o manifestare liberă a voinței Sale creatoare.

Semnificativ este și faptul că verbul *bara* este folosit în capitolul I al Genezei numai în trei versete: versetul 1, care vorbește de crearea pământului și a cosmosului, versetul 21, care vorbește de crearea animalelor și versetul 27, în care se repetă de trei ori cu referire la crearea omului. În versetul 12, care vorbește despre apariția vegetalelor, nu se folosește verbul *bara*. Acestea nu par a fi decât o simplă producție a pământului.

Folosirea verbului a crea –*bara*– în cele trei momente diferite ale creației exprimă trei momente fundamentale ale actului creator și trei discontinuități esențiale care au apărut și s-au menținut în creație: crearea sistemului energie-materie, crearea vieții și crearea omului. Acest aspect este scos în evidență și de faptul că în ziua a patra, când apar cei doi luminători care să lumineze pământul, nu mai este folosit verbul *bara* – a crea-, ci un alt verb - *asah* - care înseamnă a face, a așeza în rânduială, a organiza ceva deja existent și nu a crea din nimic. Aceasta înseamnă că soarele, luna și celelalte corpuri cerești nu sunt izvoare de energie, ci concentrarea energiei din ziua întâia.

Mulți oameni de știință ai secolului nostru, observând precizia cu care sunt folosite cuvintele în textele Genezei, au ajuns la concluzia că ordinea lumii și a existenței umane nu poate fi explicată doar pe baza unui determinism immanent și a unei evoluții oarbe, fără nici o finalitate. Un renumit astronom al secolului nostru, Sir James Jeans, într-o carte a sa intitulată “*Tainicul univers*” (1932), scria: “Caracterul finit al timpului și al spațiului ne constrâng să ne reprezentăm creația ca un act al gândirii (...) ațiia modernă ne obligă să-L recunoaștem pe Creator lucrând în «afara» timpului și spațiului, care sunt o parte a creației Sale”⁴¹.

Evident că acest “în afară” nu trebuie înțeles într-un sens deist, ci în sensul că Dumnezeu Creatorul nu se supune legilor timpului și ale spațiului, însă energiile Sale necreate pătrund în timp și în spațiu susținându-le existența.

a) Ordinea lumii “întru” Dumnezeu

Zilele creație sunt precedate, așa cum am subliniat mai sus, de o afirmație sintetică în care apare expresia “La început”.

Sinonimele acestei expresii în ebraică, greacă și latină sunt: *bereșit*, [⊙] și *in principio*. În limba română, această expresie a fost tradusă și prin: *în început*, *dintru început* sau *întru început*. Noi preferăm expresia “întru început”, deoarece prin ea putem să interpretăm într-o manieră corectă temeiul și ținta finală a ordinii lumii. Preferința noastră pentru “întru” a fost influențată, desigur, și de interpretarea pe care a dat-o Constantin Noica acestei prepoziții. “Întru”, scrie Noica, înseamnă și în și înspre. El indică deopotrivă o “odihnă” care e și “neodihnă”, o “stare” care este, în același timp, și o “mișcare”⁴².

Traducând primul verset al Genezei cu “întru început”, această expresie ne conduce gândul la ideea de câmp înlăuntrul căruia se crează lumea. Din această perspectivă începutul este un orizont, un câmp ontologic, un receptacol pentru întreaga ordine a creației. Expresia “întru început” o găsim nu doar în primul verset al Genezei, ci și în primul verset al Evangheliei după Ioan, care afirmă: “Întru început era Cuvântul (Logos) și Cuvântul era la Dumnezeu și Cuvântul era Dumnezeu” (Ioan 1, 1).

Afirmația Sfântului Ioan ne sugerează faptul că ordinea lumii este înlăuntrul lui Dumnezeu Cuvântul și ca atare întru El și înspre El este orientată. Astfel prepoziția “întru” ne ajută să înțelegem că Dumnezeu-Cuvântul este atât “temeiul” sau “causa” ordinii lumii cât și finalitatea ei.

Cel care pune însă în mișcare ordinea lumii spre finalitatea ei este Duhul Sfânt și cu fiecare etapă a “creșterii” lumii în “inima” lui Dumnezeu Cuvântul, auzim în Geneză expresia: “i a văzut Dumnezeu că este bine. La sfârșitul celei de a șasea etapă sau a celei de a șasea zi a creației, după ce a fost creat și omul, Dumnezeu “a privit toate câte a creat și iată erau *bune foarte*” (Gen. 1, 30).

Textul ne sugerează o creație treptată a lumii, treptată, evident, din perspectiva noastră umană, în care fiecare “dimineață” poartă în sine “amurgul” și fiecare “amurg” vestește

⁴¹ Cf. **Nouveau dictionnaire biblique, révisé et argumenté**, Edition Emmaüs, Saint-Légier, 1992, p. 208.

⁴² Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Editura Eminescu, București, 1987, p. 27.

bucuria unui nou început al creației. Ritmul seară-dimineață care marchează zilele creației ne descoperă și o ordine ierarhică în care fiecare treaptă o vestește pe cealaltă, pregătind în final casa de oaspeți a Omului. De aceea, Sfântul Grigorie de Nissa a afirmat că întregul cosmos se înalță treptat către om “termenul ultim al aspirației Sale”⁴³.

Sfântul Dionisie Areopagitul a completat afirmația de mai sus a Sfântului Grigorie de Nissa spunând că, de fapt, ultima aspirație a cosmosului nu este omul, ci Dumnezeu. În lucrarea sa *Despre Numele divine*, Sfântul Dionisie scria: “Spre Dumnezeu toate se întorc și toate îl doresc. Cele ce au minte și rațiune căutându-L prin cunoaștere; cele sensibile, prin sensibilitate; cele ce nu au sensibilitate prin mișcarea firească a instinctului de viață, iar cele fără viață și care nu au decât ființă, prin aptitudinea lor de a participa la existență (...) Lumina strânge la un loc și atrage spre ea toate cele ce văd, ce se mișcă, cele ce sunt luminate și încălzite și cele ce ființează numai prin razele ei. Toate o doresc, fie spre a se vedea și a se mișca, fie pentru a primi lumină, căldură și a-și continua dăinuirea prin lumină”⁴⁴.

Dacă ar fi să folosim o expresie actuală, am putea spune că Sfântul Dionisie vorbește în acest text de o lumină cu o dublă semnificație: lumina fizică – ce constituie temeiul ordinii fizice, și lumina spirituală, lumina-informație – care constituie temeiul atât al ordinii fizice cât și al ordinii spirituale și morale a omului. Este vorba de lumina Duhului lui Dumnezeu sau a harului, cu care a fost informat Omul în ziua creerii sale (Gen. 2, 7). De aceea prima zi a Omului în lume, care începe în seara zilei a 6-a, a fost o zi de adâncă bucurie pentru cosmosul întreg. Geneza ne spune că Dumnezeu și-”a împlinit” lucrarea în ziua a șasea, iar în ziua a 7-a “S-a odihnit de toate lucrurile Sale pe care le-a creat” (Gen. 2, 3).

Odihna lui Dumnezeu din ziua a 7-a nu trebuie interpretată într-un sens fizic, ci într-un sens spiritual, din perspectiva căruia odihna este un alt mod de a lucra și de a fi prezent în creație. În ziua a 7-a Dumnezeu Se “odihnește” în sufletul Omului, iar omul își începe propria sa lucrare în comuniune cu Dumnezeu. De aceea Dumnezeu binecuvântează și sfințește ziua a 7-a (Sabatul), care, conform Genezei, nu mai are seară și dimineață. Este ziua în care ritmul cosmic al timpului dobândește o altă semnificație, devenind timp liturgic, timp rostitor al unei alte ordini în existența creată, ordinea lui “a fi” în comuniune cu Dumnezeu Tatăl, prin Fiul în Duhul Sfânt. Ordinea lui “a fi întru Dumnezeu” reprezintă starea normală a Omului ca ipostas conștient al cosmosului întreg. Această “stare normală” a întregii creații din ziua a 7-a este un dar a lui Dumnezeu, însă păstrarea ei reprezintă vocația originară a Omului, vocație prin care acesta devine interlocutorul lui Dumnezeu în ordinea creației.

Despre această vocație vorbește psalmistul când exclamă: “Voi sunteți dumnezei, fii ai Celui Preaînalt” (Ps. 82, 6). Aceasta înseamnă că poziția Omului în creație este unică. Întreaga creație se deschide și se oferă ca dar, ca mediu al împlinirii Omului, iar omul o sfințește, o transformă și o umanizează, în măsura în care și el se deschide și se dăruie lui Dumnezeu.

Așa cum se poate observa, am folosit până acum noțiunea de Om în general, așa cum este folosită ea în Geneză. Această noțiune exprimă, de fapt, natura universală a Omului care se ipostaziază, se personalizează, într-un mod specific în cuplul bărbat-femeie.

⁴³ Cf. Părintele Galeriu, *Jertfă și Răscumpărare*, Editura Harisma, București, 1991, p. 60.

⁴⁴ Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine*, trad. Pr. Cicerone Iordăchescu și Teofil Simensky, Iași, 1936, p. 35.

Despre cuplul bărbat (*iș* în ebraică)-femeie (*ișa*) se vorbește în primul capitol al Genezei: “*a* a creat Dumnezeu pe Om (Adam) după chipul Său; după chipul său l-a creat; a creat bărbat și femeie” (Gen. 1, 27).

Ceea ce este important să subliniem, plecând de la acest text, este faptul că Omul este “chip” sau o icoană a lui Dumnezeu pe pământ și ca atare modul de existență umană aspiră după modul de existență a lui Dumnezeu. Există un mod de existență comun lui Dumnezeu și Omului și el se identifică cu iubirea desăvârșită dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. A exista ca om înseamnă a participa la acest mod de existență, care presupune, evident, o identitate specifică fiecărei persoane, dar această identitate se actualizează prin recunoașterea și afirmarea alterității altei persoane, căreia trebuie să ne dăruim.

Relația aceasta dintre identitate și alteritate se manifestă, de fapt, nu doar în relațiile interumane, ci există în structura ontologică a fiecărei persoane. Hermeneutica teologică mai nouă, influențată, desigur, și de psihanaliză, consideră că în fiecare persoană umană, fie bărbat, fie femeie, există o dimensiune masculină și una feminină. Această interpretare pe care o întâlnim, spre exemplu, în cărțile unei autoare franceze contemporane⁴⁵, încearcă să reactualizeze vechea hermeneutică patristică și să argumenteze că aceasta nu este în contradicție cu datele cercetărilor actuale.

Conform hermeneuticii patristice mintea este icoana Logosului lui Dumnezeu, iar inima este simbolul creației Sale. De aceea, de multe ori, relația dintre minte și inimă este asemănată cu relația dintre mire și mireasă. Cu alte cuvinte mintea și inima trebuie să treacă prin experiența cununiei al cărei săvârșitor este, desigur, Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu, prin harul Duhului Sfânt.

Conform textului din Geneză această cununie interioară trebuie să preceadă cununiei exterioare dintre bărbat și femeie și realizarea ei presupune anumite exigențe pe care le putem intui interpretând porunca dată de Dumnezeu lui **Adam**, adică Omului universal: “Din toți pomii din rai poți să mănânci, iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci în ziua în care vei mânca din el vei muri negreșit” (Geneza 16-17).

De foarte multe ori această poruncă a fost și este încă interpretată dintr-o perspectivă juridică. În realitate este vorba de o realitate ontologică a creșterii și maturizării ființei umane întru iubirea lui Dumnezeu. Această creștere presupune, desigur, o anumită relație cu lumea (din toți pomii poți să mănânci) dar și o anumită distanțare de lume (din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci) pentru a o primi ca dar din partea lui Dumnezeu.

Sfântul Maxim Mărturisitorul dă o interpretare ontologică acestei porunci sau acestei interdicții, inter-rostiri dintre Dumnezeu și om, sugerând că pomul cunoștinței binelui și răului semnifică, de fapt, întregul cosmos sensibil, de care omul este legat ontologic prin natura sa fizică, prin cele cinci simțuri ale sale. Cosmosul sensibil afirmă Sfântul Maxim Mărturisitorul, poate fi numit pom al cunoștinței binelui și răului deoarece are rațiuni sau sensuri duhovnicești care hrănesc mintea, dar și o putere de atracție naturală, care, pe de o parte, desfătează simțirea și, pe de alta, pervertește mintea. Deci cosmosul sensibil sau lumea aceasta întru care trăiește omul dacă este privită ca dar și în Duhul lui Dumnezeu îl conduce

⁴⁵ Annick de Souzenelle, *Job sur le chemin de la Lumiere*, Albin Michel, Paris, 1994; *La parole sur la coeur du corps*, Albin Michel, Paris, 1993.

pe om la cunoașterea binelui, dacă este privită doar ca instrument de plăcere și desfătare a simțurilor îi oferă cunoașterea răului.

Inspirându-se din această reflecție a Sfântului Maxim Mărturisitorul, Annick de Souzenelle, de care am amintit mai sus, identifică pomul cunoașterii binelui și răului cu însăși natura bipolară a omului, care are în constituția sa ontologică o parte împlinită sau desăvârșită prin actul creației și o parte neîmplinită, care este încredințată libertății și responsabilității sale morale. Această interpretare nu ni se pare eronată dacă avem în vedere că teologia clasică făcea aceeași distincție între alte două noțiuni ale antropologiei biblice și anume: chip și asemănare, chipul fiind după Sfântul Vasile cel Mare asemănarea în starea ei virtuală, iar asemănarea fiind chipul lui Dumnezeu actualizat în om printr-o împreună lucrare a sa cu Dumnezeu.

Așadar inter-dicția dată de Dumnezeu Omului nu poate fi interpretată în termeni epistemologici, dacă ținem cont de faptul că în limbajul biblic cunoașterea se identifică cu iubirea. Ea nu se restrânge la un exercițiu intelectual sau experimental, ci se realizează într-un spațiu al comuniunii cu Dumnezeu și, în Dumnezeu, cu întreaga creație. În orizontul acestei comuniuni și noțiunile de bine și de rău nu sunt categorii ale unei morale obiective și constrângătoare, ci sunt categorii ontologice și existențiale, binele identificându-se cu lumina interioară a ființei în comuniune cu Dumnezeu, iar răul identificându-se cu întunericul ființei când omul nu mai simte prezența lui Dumnezeu.

Evident că noi nu ne-am propus să trecem în revistă toate interpretările care se pot da textelor enumerate mai sus, ci am încercat doar să sugerăm că hermeneutica textelor biblice este o lucrare dificilă și, în același timp, deschisă mereu unor noi interpretări, în funcție de experiența și mentalitatea fiecărei epoci istorice. Există totuși un centru unificator al tuturor interpretărilor și el se identifică cu ceea ce am afirmat la începutul acestui subcapitol: există o ordine a lumii “întru” Dumnezeu. Această ordine există, ca posibilitate sau ca virtualitate ontologică a fiecărei persoane și a umanității în ansamblul ei. Actualizarea ei necesită, însă, o perioadă de creștere și de maturizare spirituală care depinde de mai mulți factori. Geneza ne spune că această virtualitate ontologică originară nu a ajuns, totuși, la actualitate datorită unui eșec existențial al libertății umane prin care a intrat dezordinea în lume.

b) Dezordinea lumii “în afara” lui Dumnezeu”

Expresia “a fi în afara lui Dumnezeu” este destul de riscantă și de aceea trebuie înțeleasă într-un mod corect. Dintr-o perspectivă ontologică, noi nu putem fi niciodată “în afara” lui Dumnezeu pentru că întru El “ne mișcăm, viem și suntem”, după cum se exprimă autorul Faptelor Apostolilor. Totuși pentru că noi suntem ființe spațio-temporale nu putem avea acces la cunoaștere decât folosind aceste categorii sau anumite imagini reprezentative prin care ni se poate sugera ce înseamnă a fi “întru” și “în afară”, în relația noastră cu Dumnezeu. O asemenea imagine ar putea fi cea folosită de către Herodot în Istoriile sale, când vorbește de modul în care a dispărut în nisipuri așa numiții psylli, o populație din Africa de Nord. Această populație, scria Herodot, a fost distrusă în următoarele împrejurări: “Vântul de miază-zi bătând într-una le-a secat apa din ză-cători (...) Oamenii, sfātuindu-se între ei,

porniră război împotriva vântului și, când au ajuns în mijlocul nisipurilor, vântul de miază-zi, începând să sufle mai tare, i-a îngropat în nisip”⁴⁶.

Oamenii aceștia, de care vorbește Herodot, fără să-și dea seama au pornit împotriva vântului, deși, în realitate se mișcau “întru” el. Despre oameni asemănători vorbește, de fapt, și Geneza, dacă am interpreta numele de Adam într-un sens colectiv. O generație de oameni, generația adamică, nu au început un “război” împotriva lui Dumnezeu, dar au dorit să devină dumnezei, fără ajutorul lui Dumnezeu și din această cauză a intrat sămânța dezordinii în ordinea creației.

Geneza ne spune că această dorință de auto-nomie s-a trezit în umanitatea adamică pe calea unei sugestii. Adversarul Omului, sub chipul șarpelui, adică sub chipul unei ființe care aparține creației sensibile, pune la încercare fidelitatea acestuia față de Dumnezeu. Textul ne spune că șarpele “s-a adresat” mai întâi femeii – *ișā* în ebraică. Conform unor interpretări recente pe care le găsim la Paul Evdokimov sau Annick de Souzaenelle, nu este vorba de femeie în raportul său cu bărbatul (*iș*) pe planul biologic, ci de partea “neîmplinită” a Omului. Deci este vorba de femininul său interior, de inconștientul dorințelor, care este expus mereu la tentații, fără ca ele să fie conștientizate pe deplin.

Primul gest pe care-l face Adversarul este acela de a-l înstrăina de conștiința prezenței lui Dumnezeu. El dialoghează cu *ișā*, ca și cum Dumnezeu ar fi absent, ca și cum ar fi “în afara” existenței ei: “Dumnezeu a zis, El, oare, să nu mâncați roade din orice pom din rai?”

Întrebarea aceasta este provocatoare și încearcă să trezească îndoiala în iubirea și bunătatea lui Dumnezeu. Ea sugerează oarecum faptul că Dumnezeu nu i-a dăruit totul Omului, că ceea ce avea mai bun a păstrat pentru El. Răspunsul pe care-l primește Adversarul din partea Omului este corect: “Roade din pomii raiului putem să mâncăm, numai din rodul pomului celui din mijlocul raiului ne-a zis Dumnezeu să nu mâncați din el, nici să vă atingeți, ca să nu muriți” (Gen. 3, 2-3)⁴⁷. Adversarul, însă, nu renunță și continuă printr-o dialectică seducătoare: “Nu, nu veți muri! Dar Dumnezeu știe că în ziua în care veți mânca din el vi se vor deschide ochii și veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul” (Geneza 3, 4-5). Omul nu rezistă acestei dialectici, mai ales că rodul pomului cunoștinței binelui și răului i s-a părut “*bun de mâncat*” și *plăcut* ochilor la vedere și *vrednic* de dorit (Gen. 3, 6).

Așadar în limbajul unor imagini arhetipale, textul ne spune că natura feminină a Omului, “inima sa”, a gustat mai întâi din rodul pomului și apoi natura sa masculină, adică “mintea sa”, el devenind prin acest act existențial, o ființă autonomă și autosuficientă. Cunoscând “binele” și “răul”, adică preferând dualitatea și duplicitatea, în locul unității și al comuniunii, Omul se descoperă pe sine ca ființă separată de Dumnezeu, de semenii săi și de întreaga creație. Când “ochii” i se deschid, el nu mai vede frumusețea și iubirea lui

⁴⁶ Constantin Noica, *op. cit.*, p. 305.

⁴⁷ Moartea de care vorbește textul acesta se referă la integralitatea ființei umane și nu doar la aspectul său fizic. Porunca este o atenționare a Omului prin care este invitat să rămână în orizontul comuniunii cu Dumnezeu. Ieșirea din comuniune înseamnă moarte și aceasta depinde, conform textului, de libertatea de alegere a omului, care este prima treaptă a libertății reale, dacă el alege comuniunea și nu separarea, dacă trăiește în “prezența” iubitoare a lui Dumnezeu și nu în “absența” Lui. Acest “dacă” în cartea Genezei este de domeniul posibilului și nu al realului. În mod real Omul a ales separarea și moartea, lăsându-se manipulat de jocul unei dialectici înrobitoare.

Dumnezeu, ci vede propria sa “golicieune” (Gen. 3, 7), propria sa ființă golită de slava “chipului” pe care-l purta din ziua în care Duhul lui Dumnezeu “a suflat asupra lui”.

Descoperindu-și “golul” său interior, Omul vrea să se ascundă de la “fața” lui Dumnezeu, când acesta “se plimba” în răcoarea serii prin paradis. El vrea să se ascundă pentru că se simte vinovat de trădare și de infidelitate. Datorită gestului său, un sentiment de rușine îi cuprinde întreaga ființă, ca o neliniște crescândă, provocată de pervertirea apropierii familiare cu Dumnezeu. Acest sentiment profund este un semn că, totuși, un sâmbure de demnitate s-a mai păstrat în Omul infidel și trădător, care încearcă să-și facă acoperăminte din frunze de smochin, adică din “frunzele” unei cunoașteri întemeiată pe violență și nu pe comuniune. Acoperămintele făcute de el nu-i sunt însă suficiente pentru a vindeca răul. În această situație, Dumnezeu intervine și-i pune prima întrebare Omului: “Adame unde ești? unde este demnitatea ta? Tu care ești icoana lui Dumnezeu pe pământ mai exiști?”⁴⁸ (Gen. 3, 9). Răspunsul vine imediat: “Am auzit glasul Tău în rai și m-am temut, căci sunt gol și m-am ascuns” (Gen. 3, 10).

Expresia “am auzit glasul Tău” este semnificativă. Ea ne sugerează că viața Omului nu se mai desfășura “întru Dumnezeu”, iar harul Duhului Sfânt nu mai era orizontul “împărăției” omului. Omul “aude” glasul ca venind “din afară”, ca o amenințare; iar deschiderea lui spre acest glas este acum funcțională și nu ontologică. De aceea îl cuprinde nu numai rușinea, ci și frica, și în această situație încearcă să se “ascundă” pentru a se apăra. Apărarea este însă lamentabilă, pentru că nu mai izvorăște din iubirea care se dăruie și pune în valoare alteritatea ființei iubite, ci izvorăște din frică și, în acest caz, devine autojustificare, prin transferul de responsabilitate asupra altuia, asupra semenului sau asupra lui Dumnezeu.

Întrebat fiind Adam de ce nu a rămas fidel legământului de iubire cu Dumnezeu, el răspunde: “Femeia care mi-ai dat-o să fie cu mine, aceea mi-a dat din pom și am mâncat”; femeia, la rândul său, acuză pe șarpe: “arpele m-a amăgit și eu am mâncat” (Gen. 3, 12-13).

Dialogul care urmează în continuare în cartea Genezei nu este altceva decât scoaterea în evidență a dezordinii care a pătruns în intimitatea ordinii creației datorită eșecului libertății Omului. Acesta a fost ispitit să răspundă cu infidelitate la iubirea fidelă a lui Dumnezeu.

Starea de dezordine a pătruns, așa cum afirmă Geneza, mai întâi în intimitatea propriei conștiințe. Cuvintele: “femeia pe care Tu mi-ai dat-o – mi-a dat și am mâncat” exprimă faptul că în conștiința sa Omul nu se mai preocupă de relația sa cu Dumnezeu și cu semenii, ci de autoapărarea individualității sale egocentrice.

În acest orizont existențial se verifică, într-adevăr, afirmația tragică a lui Jean Paul Sartre: “căderea mea originară este existența altuia”⁴⁹. Altul, însă, în mod originar nu este o realitate exterioară Omului, ci o realitate interioară, care-l confirmă și-i dă sens existenței sale. Acest lucru este confirmat și de textul Genezei dacă avem în vedere relația dintre Adam – *Iș* și Adam – *Iș*a, ca relație arhetipală între dimensiunea “masculină” și cea “feminină” existentă în fiecare persoană umană.

Reamintim că în limbajul imaginilor arhetipale, care este mult mai semnificativ decât limbajul conceptual, masculinul este simbolul logosului, al rațiunii sau al cuvântului, iar

⁴⁸ Vladimir Soloviov, *Āndreptățirea binelui*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 74.

⁴⁹ J.P.Sartre, *L'Être el le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 321.

femininul este simbolul sentimentului sau al părții afective din natura umană⁵⁰. Fără cununia dintre acestea două nu există ordine și armonie în persoana umană.

Așa cum putem observa din logica textelor din Geneză, cununia dintre logosul și sentimentul uman, dintre masculin și feminin, este o realitate dinamică ce începe în momentul în care Adam, adică Omul integral, care cuprinde în sine atât masculinul cât și femininul, atât logosul cât și sentimentul sau, cu alte cuvinte, atât mintea cât și inima, este chemat de Dumnezeu să dea nume tuturor animalelor Pământului. Într-o interpretare simbolică aceste animale reprezintă “animalele interioare”, care locuiesc pământul său interior – *adamah*. Este vorba, de fapt, de energiile creației care “locuiesc” în sufletul său, energii pe care omul trebuie să le “numească”, adică să le deschidă spre energiile necreate ale Duhului Sfânt. Această “deschidere” care nu este funcțională, ci ontologică și existențială, are ca scop ultim “asemănarea” Omului cu Dumnezeu în iubire și în sfințenie. Această asemănare, de care vorbește Geneza este ținta finală a unui proces dinamic de realizare a cununii dintre minte și inimă, dintre Om și creație și, în final, dintre Dumnezeu și creație.

Pentru a parcurge etapele acestui proces, Omul, ne spune textul, este ajutat de Dumnezeu, care-l “adoarme” și apoi îi așează “în fața” sa pe *ișā*, simbolul femininului adânc al ființei sale. Omul privește cu uimire acest potențial adânc al ființei sale, cu care trebuie să se cunune.

Deci textul nu ne vorbește despre o operație chirurgicală, ci de un somn profund care este, de fapt, o “trezire” minunată a Omului prin care el devine conștient că este *Iș* și *Ișā*, mire și mireasă. De aceea și exclamă: “iată os din oasele mele și carne din carnea mea”. Ea se va numi *ișā-mireasă* (Gen. 2, 23).

Șarpele, ca imagine a Diavolului, a celui care separă în loc să unească, va împiedica, prin dialectica seducătoare de care am amintit, această cununie, izolând pe *ișā*, adică izolând partea neîmplinită a omului și adresându-se numai ei. Psihologia adâncurilor ar spune că șarpele a separat conștientul de inconștient și a pus în mișcare doar energiile inconștiente ale interiorității sale, lipsite de un centru conștient unificator.

Că textul poate fi interpretat și astfel se poate observa și din faptul că după această separare, Omul nu mai recunoaște pe *ișā* ca fiind identică cu el, ci îi dă un alt nume și anume Eva, adică viață. Cu alte cuvinte, femininul său interior s-a obiectivat și s-a proiectat asupra alterității personale a miresei, ca o realitate care-l amenință din afară și pe care el, de acum, va încerca să o “stăpânească”. Această situație transpare din cuvintele: “atrasă vei fi de bărbatul tău și el te va stăpâni” (Gen. 3, 16).

Annick de Souzenelle, de care am mai amintit, consideră că numele de Eva (Havah) este un nume reductiv întrucât femeia - Havah - este redusă la feminitatea sa biologică, comună cu regnul animal, în timp ce femeia - *ișā* era mireasa interioară cu care cununându-se Adam trebuia să realizeze asemănarea cu Dumnezeu și, împreună, să dea naștere la noi fii ai lui Dumnezeu⁵¹.

Autoarea franceză își întemeiază interpretarea pe textul ebraic original și pe rigoarea sa gramaticală. Dacă în traduceri cunoscute de noi prin versiunile greacă și latină textul spune că Eva este “mama tuturor celor vii” (Gen. 3, 20), în textul ebraic scrie: “Adam

⁵⁰ Christos Yannaras, *La foi vivante de l'Église, Introduction à la théologie orthodoxe*, Cerf, Paris, 1989, p. 103.

⁵¹ Annick de Souzenelle, *La Parole au cœur du corps*, p. 83.

numește pe ișă *Havah* căci el era mama vieții întregi”. Cu alte cuvinte, Adam, adică Omul integral (masculin și feminin) poartă în el pecetea maternității, dar al unei maternități ontologice și nu doar biologice.

Deci fiecare persoană umană poartă în ea vocația maternității pentru că maternitatea este înscrisă ontologic în numele de Adam (ADM). Prima și ultima literă a acestui nume Alef și Mem sunt, de fapt, cele două litere care formează cuvântul “mamă”. Dalet, litera din mijloc semnifică “poarta” prin care trebuie să treacă Omul pentru a se naște ca fiu al lui Dumnezeu.

Acceptând interpretarea aceasta, ne dăm seama că textul citat mai sus: “atrasă vei fi de bărbatul tău și el te va stăpâni” nu se referă la dominația bărbatului asupra femeii, care a avut consecințe catastrofice pentru demnitatea femeii, ci se referă la partea feminină a Omului, care a fost sedusă de Diavol. În momentul respectiv *ișă* nu era încă Eva.

Mărturisind lui Dumnezeu că șarpele a amăgit-o, ea recunoaște că a fost infidelă și, într-un anumit sens, a devenit mireasa Celui rău și ca atare spre el vor fi orientate dorințele sale și el o va stăpâni.

Noul mire al Omului în dimensiunea feminității sale, adică în profunzimile dorințelor sale este dorința satanică de “a avea” și de “a stăpâni”. Această dorință îl orientează spre o direcție opusă vocației sale originare și, în final, îl conduce la sclavie și moarte.

Din cele spuse mai sus nu trebuie să tragem imediat concluzia că dorințele omului sau, mai precis, partea afectivă și feminină a ființei sale trebuie să fie mortificată, redusă la tăcere. Conform limbajului biblic nimic nu trebuie mortificat, ci totul trebuie transformat și orientat spre lumina și întru lumina lui Dumnezeu. Afectivitatea reprezintă mediul în care se realizează această orientare spre lumină. Cuvintele adresate lui Adam (Iș) “în sudoarea feței tale îți vei mânca pâinea, până te vei întoarce în pământul din care ești luat, căci pământ ești și în pământ te vei întoarce” (Gen. 3, 19), trebuie să le interpretăm în această perspectivă. Nu este vorba deci de înmormântarea unui cadavru, ci de atenționarea Omului care a devenit, prin ispita Diavolului, prizonierul activităților sale risipite, prizonierul dorințelor de posesiune și de stăpânire, de care el nu va putea scăpa până nu va înțelege că pământul sau cosmosul său interior (*adamah*) trebuie reșezat în *ordine*, cultivat și însămânțat cu semințele luminii Logosului care coboară de sus. Întoarcerea spre acest cosmos interior este, deci, necesară și ea nu are nimic umilitor, ci, dimpotrivă, poartă în ea bogăția virtuală a unei posibile reîntoarceri spre unitatea originară a ființei sale, care este o unitate-comuniune. De fapt textul ebraic și de această dată este foarte precis, afirmând că întoarcerea nu este în “pământ” ci “spre pământ”, pentru a-l cunoaște, pentru a-l semăna și a-l orienta spre rodire “întru” Dumnezeu, Centrul unificator al ființei umane și al întregii lumi.

Întoarcerea aceasta spre “pământul” sau “cosmosul” interior și mai ales cunoașterea lui, care în limbaj biblic se identifică cu iubirea corectă a lui, este destul de dificilă întrucât el a fost separat de Dumnezeu și subordonat tentației Diavolului. Acesta, din Adversarul care era înainte de ispitire, devine Dușmanul interior, ce ia locul prezenței lui Dumnezeu. Textul este sugestiv în acest sens: “Dușmănie voi pune între tine și între femeie (ișă), între sămânța ta și sămânța ei, aceasta îți va zdrobi capul, iar tu îi vei înțepa călcâiul” (Gen. 3, 15).

Sămânța originară a umanității în dimensiunea sa feminină (*ișă*) este Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu. Sămânța originară a Diavolului este tot Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu, pentru că dintru început el a fost un înger al luminii, care apoi “a căzut”, ca un

fulger din Cer, în orizontul tenebrelor sau al întunericului. Căderea în întuneric, în limbaj biblic, înseamnă cădere în ură, singurătate și moarte, căderea în infidelitate și nerecunoștință. Ca atare sămânța Diavolului nu mai este “chipul” Logosului creator și iubitor al lui Dumnezeu, ci un “logos” separator și distrugător al comuniunii.

Dușmănia care apare între “logosul” uman și “logosul” diabolic este tocmai expresia luptei dintre lumină și întuneric, iubire și ură, viață și moarte, comuniune și separare. Toate acestea sunt realități ontologice, înainte de a fi realități psihologice și morale, iar lupta se dă în intimitatea și la rădăcina naturii umane după cum ne sugerează cuvintele “îi vei înțepa călcâiul”. Călcâiul este simbolul rădăcinii Arborelui cunoașterii care este Omul. Această rădăcină pentru ca să crească și să aducă roade are nevoie de lumina harului care coboară de “sus”. Atinsă de lumina harului, ea trece de la întuneric la lumină, de la moarte la viață, de la separare la comuniune.

Diavolul care “înțeapă” această rădăcină, introduce în ea o sevă care-i blochează creșterea și trecerea spre lumină, substituindu-se, de fapt, prin amăgire, adevăratei lumini a Logosului sau Cuvântului lui Dumnezeu. Diavolul ia locul Cuvântului, printr-un act uzurpator, devenind, într-un fel, “capul” umanității. Textul ne spune că totuși acest act de uzurpare va fi zdrobit: sămânța femeii îți va zdrobi capul” (Gen. 3, 15). Întrucât verbul “a zdrobi” este la viitor, majoritatea interpreților consideră că textul are un sens profetic și mesianic, sugerând că Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu “va zdrobi” pe Satan, iar umanitatea infidelă se va “întoarce” la adevăratul său “cap” sau la adevăratul său Mire. Textul ne sugerează, așadar, o cale de “restaurare” a ordinii creației întru Dumnezeu, însă aceasta va fi o cale dureroasă, ce se va desfășura în orizontul unui timp tensionat, întrucât dezordinea care a pătruns în creație datorită libertății de alegere a Omului, nu poate fi reparată decât prin respectarea libertății totale a omului, cu toate consecințele tragice pe care le va avea exercițiul acestei libertăți de-a lungul istoriei.

c) Creșterea dezordinii în creație

Odată ce dezordinea pătrunde în ordinea creației, ea se amplifică mereu de la o generație la alta, așa cum se amplifică o sămânță parazitară pe trunchiul unui arbore, hrănindu-se cu seva rădăcinilor sale, fără să mai știe, însă, care este izvorul original al acestei seve și care este scopul sau ținta sa finală.

Sămânța dezordinii va crește și se va amplifica mai întâi în ființa Omului și apoi va antrena întreaga creație.

În limbaj biblic, această sămânță a dezordinii este numită “păcat” original. În acest sens, Sfântul Apostol Pavel se exprimă astfel: “Printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea”. (Rom. 5, 12).

Observăm că Sfântul Apostol Pavel face o strânsă legătură între realitatea păcatului și realitatea morții. Pentru a înțelege modul în care crește dezordinea în ordinea creației, trebuie să înțelegem corect semnificația acestor două realități spirituale.

Atât în limba ebraică, cât și în limba greacă, noțiunea de păcat are o semnificație ontologică, însemnând, în traducere românească, o eroare de perspectivă sau neatingerea scopului unui lucru. În cazul omului, păcatul înseamnă neatingerea “asemănării” cu Dumnezeu.

Deci, am putea spune, că păcatul este un eșec al iubirii care, din iubire pentru “Altul”, se transformă în iubire egoistă de sine. Cu alte cuvinte, Omul care-și pierde scopul pentru care este creat, ajunge să iubească mai mult “întunericul” decât “lumina” (Ioan 3, 18-19), mai mult partea întunecată a ființei sale egoiste decât lumina iubirii lui Dumnezeu. Geneza ne sugerează foarte clar această dimensiune a păcatului, deoarece așa cum am văzut, prezintă păcatul lui Adam nu ca un simplu act exterior de neascultare față de o lege, ci ca o atitudine interioară de infidelitate.

Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că numai această atitudine este condamnabilă, în timp ce consecințele sale nu pot fi condamnabile, și de aceea trebuie asumate în mod conștient pentru a putea fi depășite⁵².

Prima consecință a păcatului ne spune Sfântul Apostol Pavel este moartea care, odată intrată în lume prin Adam a trecut la toți oamenii (Rom. 5, 12). Când citim acest text, primul gând care ne vine în minte cu privire la moarte este sfârșitul existenței noastre fizice. Sfârșitul existenței noastre fizice nu înseamnă, totuși, sfârșitul nostru ontologic. Această realitate este subliniată destul de clar în limbajul liturgic, care a preluat sensul ebraic al al noțiunii de moarte și anume: “a se muta”. Când moare Omul, el nu dispare definitiv, ci “se mută” la mai multă viață. Însă nu numai când “moare”, ci și când se naște, Omul se mută de la un mod de a fi, la alt mod de a fi. Cu alte cuvinte, nașterea și moartea nu sunt decât doi poli ai respirației naturale a ființei umane. Moartea fizică se circumscrie aceleiași respirații: vine un timp când trupul nu mai poate urma “mutațiile” ființării și, de aceea, el trebuie să lase ființarea deschisă spre alte dimensiuni ale sale. Sensul de “mutare”, adică de trecere dintr-un plan al ființării, într-un alt plan superior, este înscris în noțiunea ebraică de moarte, care are aceeași rădăcină cu verbul a muta. Acest verb este folosit adesea pentru a exprima moartea fizică, însă este incorect să-l traducem prin “a muri”, când este vorba de realitatea ontologică a omului. Traducerile românești au intuit această incorectitudine semantică și au păstrat sensul de “mutare” care implică, de fapt, o moarte și o înviere, adică o relație dialectică între împlinire și neîmplinire.

În limba ebraică verbul a muta (*Mout*) este constituit din aceleași litere ca și substantivul, împlinire, desăvârșire. Când o anumită treaptă este atinsă, adică atunci când este realizată “împlinirea” apare o ruptură, adică o “moarte” prin care se trece într-un nou câmp al conștiinței. Sfântul Apostol Pavel, vorbind de această succesiune a “mutațiilor”, afirmă că Omul este călător “din slavă în slavă și din putere în putere”, până la “vârsta” bărbatului desăvârșit, care este Hristos. Am putea să asemănăm această succesiune a “mutațiilor” în ritmul bipolar moarte-înviere, cu creșterea unui copil în pântecul mamei care în momentul nașterii “moare” pentru o lume și “se naște” în altă lume. Basmul nostru “Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte” este semnificativ în acest sens. În el ni se sugerează că un fiu de “împărat”, atunci când a sosit momentul nașterii, refuză să se nască până în momentul în care tatăl îi promite “tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte”, adică îi promite veșnicia. Cu alte cuvinte, fiul de “împărat”, adică fiul lui Dumnezeu nu vrea să se “mărginească” în această lume spațio-temporală, ci dorește ca aceasta să-i fie doar “prag” de trecere spre “nemărginirea” iubirii, din slavă în slavă; el consideră că a te “mărgini” în această lume și a o considera ca o “stație” finală, înseamnă de fapt, a muri. Această moarte nu este precedată de o “împlinire” a ființei omului și ca atare el nu mai simte

⁵² Cf. Christos Yannaras, *La liberte de la Morale*, p.30.

prezența și iubirea lui Dumnezeu sau dacă o mai simte, o simte ca o amenințare exterioară care-l înspăimântă⁵³.

Așadar moartea în sens de “mutare” sau “trecere” este strâns legată de ideea de maternitate, naștere și renaștere, de ideea de moarte față de o lume și învierea într-o altă lume. De aceea Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că “moartea” și “învierea” sunt constitutive Omului. Dacă nu ar fi fost ispitit de Diavol, Omul ar fi trecut prin această experiență a morții și învierii și ar fi devenit “asemănător” cu Dumnezeu. Păcatul însă, care a introdus dezordinea în ritmul normal al devenirii Omului, a transformat moartea într-o realitate tragică și înspăimântătoare, pentru că el nu se mai mișcă în ordinea firească a lumii “întru” Dumnezeu, izvorul vieții veșnice.

Pentru a scăpa de imaginea înspăimântătoare a morții, Geneza ne spune că Omul a fost scos din Paradis, ca “să lucreze pământul, din care fusese luat” (Gen. 3, 23). Înainte de acest gest, Dumnezeu, ne spune textul, “a făcut lui Adam și femeii lui (*ișă*) îmbrăcăminte de piele și i-a îmbrăcat” (Gen. 3, 21).

De-a lungul timpului, s-au dat mai multe interpretări acestei expresii: “haine de piele”⁵⁴. Noi nu insistăm asupra lor, ci doar subliniem că în limba ebraică cuvântul “piele” este constituit din aceleași litere ca și cel care vorbește de “coastă” sau “partea” neîmplinită a Omului.

Plecând de la acest fapt, am putea spune că “îmbrăcarea în haine de piele” reprezintă un act de distanțare a lui Dumnezeu pentru ca Omul să experimenteze singur consecințele infidelității sale. Omul îmbrăcat în haine de piele nu mai simte prezența lui Dumnezeu în interiorul său întrucât a devenit sclavul energiilor sale autonome, orientate spre “posesiune”, “plăcere” și “putere”. Aceste energii sunt simbolizate de “pământul” pe care Omul, scos din Paradis, trebuie să-l lucreze. Într-o traducere literală “ieșirea” din Paradis înseamnă “ieșirea din grădina bucuriei”. Este vorba de grădina tainică a interiorității Omului și a întâlnirii sale cu Dumnezeu. Omul își pierde, astfel, verticalitatea sa spirituală, iar verticalitatea sa biologică este orientată spre orizontalitatea instinctelor de posesiune, de plăcere și de putere. Acest transfer energetic din planul spiritual în planul instinctual este sugerat de cuvintele: “izgonind pe Adam, l-a așezat în preajma grădinii celei din Eden și a pus heruvimi și sabie de flacără vâlvâitoare, să păzească drumul către pomul vieții” (Geneza 3, 24).

“Izgonirea” lui Adam este, de fapt, o autoizgonire, o autoînstrăinare de “grădina bucuriei” a interiorității sale, iar așezarea în “preajmă” reprezintă exteriorizarea acestei grădini, care va fi păzită de “heruvimi” și de sabie de flacără vâlvâitoare. Cu alte cuvinte, Omul ieșit din Paradis, este exterior lui însuși, el își caută sinele ontologic în afară, în multiplicitatea creației, uitând că centrul său unificator este Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu, prezent în adâncul ființei sale, ca temei al ei și ca țintă finală, ca scop al Omului.

⁵³ O altă imagine care ar putea să ne sugereze același sens al “mutării” sau al “trecerii” este cea a modului în care “se naște” puiul dintr-un ou. Oul este simbolul învierii sau a renașterii deoarece puiul se naște de două ori: odată este însămânțat în ou și odată trebuie să fie acoperit de aripile mamei sale pentru a renaște. Această imagine este prezentă în multe texte biblice, inclusiv în textul Genezei care afirmă că Duhul lui Dumnezeu plana deasupra apelor primordiale, pentru ca semințele Logosului așezate în creație să renască la o nouă viață, a cărui finalitate va fi Omul.

⁵⁴ vezi Panayotis Nellis, *Omul –animal îndumnezeit*, Editura Deisis, Sibiu, 1994, pp. 24-60.

Drumul spre acest centru, pe care Geneza îl numește “pomul vieții” este păzit de heruvimi, nume ebraic care, tradus în limba română, înseamnă “prisos de înțelepciune”⁵⁵. și de sabia de foc vâlvăietoare, care credem că sunt serafimii, deoarece numele de “serafim” vine de la verbul *seraf*, care înseamnă a străluci. Prezența lor ca păzitori ai “pragului” de trecere spre pomul vieții simbolizează, pe de o parte, distanța care a apărut între Dumnezeu și Om și, pe de alta, prezența lui Dumnezeu în “preajma” Omului pentru a-i transmite prin heruvimi și serafimi înțelepciunea, lumina și căldura spirituală de care are nevoie pentru a se putea întoarce “conduce” în grădina bucuriei, de unde este “izgonit”. Aceasta înseamnă că, deși Omul este infidel, Dumnezeu rămâne permanent fidel iubirii sale și așteaptă “întoarcerea” omului. Dumnezeu se distanțează de Om, dar îi trimite acestuia “mijlocitori” pentru a-i arăta calea spre Cel care este (I.H.W.H.) izvorul vieții sale adevărate.

Faptul că drama “căderii” în dezordine nu a cauzat o “separare” totală de Dumnezeu, se poate observa din textul care urmează în Geneză: “După aceea a cunoscut Adam pe Eva, femeia sa, și ea, zămislind, a născut pe Cain și a zis: “Am dobândit om de la Dumnezeu” (Gen. 4, 1). Eva are, așadar, conștiința că fiul său este un dar al lui Dumnezeu. Prepoziția care leagă cele două cuvinte om și Dumnezeu, se traduce în mod curent cu “de la” sau “cu ajutorul”. Fiind formată din prima și ultima literă a alfabetului ebraic, unii interpreți consideră că ea indică un început și un sfârșit, Alfa și Omega, adică ea ne sugerează o dimensiune și o vocație profetică - mesianică. Cu alte cuvinte, prin căderea în dezordine, datorită infidelității față de Dumnezeu, Omul pierde calea spre “asemănare”, dar rămâne cu un dar nostalgic după redobândirea ei.

Textele care urmează episodului căderii ne arată că dezordinea care pătrunde în lăuntrul Omului se transmite, apoi, urmașilor, se obiectivează și crește, afectând grav relațiile Omului cu Dumnezeu, cu sine însuși, cu semenii săi și cu întreaga creație.

Cain a fost primul fiu al Omului căzut în păcat, care-l ucide pe fratele său geamăn Abel. Despre el, Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan spune că era “de la cel rău” (I Ioan 3, 12), în timp ce Abel, Mântuitorul însuși spune că era un “om drept” (Matei 23, 35). Cain era “de la cel rău”, deoarece conștiința lui era supusă mai mult părții întunecate, neîmplinite și egoiste a ființei sale, iar Abel, care în traducere românească înseamnă “suflu”, “respirație”, era un om drept, deoarece conștiința lui era supusă mai mult părții sale luminoase și altruiste. Această stare de conștiință se poate observa din modul în care fiecare aduce jertfă lui Dumnezeu. Amândoi aduc jertfă din roadele muncii lor, din darurile primite de la Dumnezeu și amândoi aduc “primul rod”, în care este cuprins, de fapt, întregul rod, așa cum într-o sămânță este cuprins întregul arbore. Dispoziția inimii, însă, este diferită și Dumnezeu, așa cum ne arată textul, primește darul sau jertfa de la Abel a cărui inimă este dispusă spre o dăruire totală (Gen. 4, 5). Datorită acestui fapt, Cain, care nu era dispus să se dăruie total, odată cu darul lui “s-a întristat și fața lui era posomorâtă”. Dacă lui Adam îi este încă rușine de gestul său înaintea lui Dumnezeu, lui Cain, urmașului său, nu îi mai este rușine, ci în sufletul său încolțește invidia și ura. Dumnezeu intervine în acest moment și-i atrage atenția: “Pentru ce te-ai întristat și pentru ce s-a posomorât fața ta. Când faci binele, oare nu-ți este fața senină? Iar de nu faci bine, păcatul bate la ușă și caută să te târască, dar tu biruiește-l” (Gen. 4, 6-7).

⁵⁵ Nichifor Crainic, *Sfințenia: împlinirea umanului*, Editura Trinitas, Iași, 1993, p. 69.

Textul este sugestiv deoarece ne arată relația intimă dintre intenție și fapte, dintre interior și exterior, dintre spiritual și fizic. În existența umană, fapta trebuie să manifeste intenția, exteriorul trebuie să manifeste interiorul și fizicul trebuie să manifeste spiritualul. Cain este de la “cel rău” (dia-bolon = cel care separă) întrucât intenția sa este alta decât fapta; fapta concretizată prin jertfă, maschează intenția egoistă a lui Cain și de aceea Dumnezeu o refuză, descoperindu-i, în același timp, schizofrenia interioară în care el se află. Dacă fapta poate uneori masca intenția, dacă exteriorul poate masca interiorul, fizicul totuși, până la urmă, nu poate masca spiritualul. De aceea fața lui Cain este posomorâtă și Dumnezeu îi atrage atenția că “păcatul” bate deja la “ușa” sufletului său și încearcă să-l “scoată” “în afară”, adică să-l înstrăineze și mai mult de sine, prin manifestarea exterioară a invidiei și a urii față de Abel. Era însă prea târziu pentru ca primul fiu al Omului să asculte de glasul lui Dumnezeu, care-i vorbea, de fapt, prin glasul propriei conștiințe. Cain îl ucide pe Abel și atunci când credea că totul a intrat în ordine, că ura și invidia au dispărut din inima lui, pentru că nu mai aveau un “obiect” exterior asupra căruia să se manifeste, atunci intervine din nou Dumnezeu și-l întreabă : Unde este Abel, fratele tău? - Nu știu! Au sunt eu păzitorul fratelui meu? a răspuns Cain. ^ai Domnul a zis: Ce ai făcut? Glasul sângelui fratelui tău strigă către Mine din pământ. ^ai acum ești blestemat de pământul care și-a deschis gura sa, ca să primească sângele fratelui tău din mâna ta” (Gen. 4, 11).

Dacă urmărim logica internă a textelor, observăm că există o corespondență între întrebările puse de Dumnezeu lui Adam, după căderea în păcat, și lui Cain, după uciderea fratelui său, și, de asemenea, între consecințele gestului lui Adam și cele ale lui Cain. Spre exemplu, gestul lui Adam atrage după sine “blestemul pământului”, în timp ce gestul lui Cain atrage după sine blestemul acestuia de către pământ. ^ai într-un caz și într-altul textul exprimă un raport pervertit al omului cu creația, o dezordine care crește în lăuntru și se revarsă în afară, orientând creația întregă spre neant. Dumnezeu, însă, intervine pentru a atenționa Omul și a păstra, chiar în starea de dezordine, un minim de dreptate a creației: “Când vei lucra pământul, acesta nu-și va mai da roadele sale ție; zbcuciat și fugat vei fi tu pe pământ” (Gen. 4, 12).

Așadar, după căderea în păcat, dreptatea lui Dumnezeu intervine ca un alt mod de manifestare a iubirii Sale, ca un gest salvator care oprește dezordinea totală: “^ai a pus Domnul Dumnezeu *semn* lui Cain ca tot cel care îl va întâlni să nu-l omoare” (Gen. 4, 15).

Relația profundă dintre dreptatea și iubirea lui Dumnezeu se poate observa și din faptul că Dumnezeu le-a dăruit lui Adam și Evei un alt fiu în locul lui Abel și anume pe Set, pe care văzându-l Eva a zis: “Mi-a dat Dumnezeu un alt fiu în locul lui Abel, pe care l-a ucis Cain” (Gen. 4, 25).

După ce l-a “însemnat” Dumnezeu pentru ca nimeni să nu-l ucidă, Cain “s-a dus de la fața Lui” și a locuit la răsărit de Eden. Adam, după cădere, era în “preajmă”, Cain, primul său urmaș, se distanțează mai mult și se “înstrăinează” de Dumnezeu. De aceea, urmașii lui Cain nu mai au vârstă, adică nu mai au nici o relație cu “grădina lor interioară”, în care este prezent Logosul și Cuvântul lui Dumnezeu.

De aceea, capitolul al 5-lea din Geneză prezintă o enumerare a urmașilor lui Adam pe linia lui Set, în timp ce despre Cain nu se mai face nici o amintire. Spre deosebire de urmașii lui Cain, urmașii lui Set au vârstă, adică au un spațiu interior care crește și se desăvârșește pe măsura trecerii anilor, iar rodul acestor generații va fi dreptul Noe.

Capitolul al 6-lea din Geneză ne sugerează faptul că urmașii lui Cain se numesc “fii oamenilor”, iar urmașii lui Set “fiii lui Dumnezeu”: “Fiii lui Dumnezeu, văzând că fiicele oamenilor sunt frumoase, și-au ales dintre ele soții, care pe cine a voit. Dar Domnul Dumnezeu a zis: “Nu va rămâne Duhul Meu pururea în oamenii aceștia pentru că sunt numai trup” (Gen. 6, 2-3).

Cununia aceasta dintre urmașii lui Set și urmașii lui Cain, făcută după propria lor voie și plăcere, a amplificat dezordinea spirituală, care, l-a rândul său, s-a manifestat în ordinea biologică, printr-o anumită mutație “genetică”. Constatăm acest lucru din versetul următor: “În vremea aceea s-au ivit pe pământ uriași, mai cu seamă de când fiii lui Dumnezeu începuseră a intra în fiicele oamenilor și acestea începuseră a le naște fii” (Gen. 6, 4).

Faptul că această “mutație”, este consecința amplificării păcatului și a dezordinii în existența umană, se poate constata și din versetele următoare: “Pământul însă se stricase înaintea feței lui Dumnezeu și se umpluse pământul de silnicii. ^ai a căutat Domnul Dumnezeu spre pământ și iată era stricat, căci tot timpul se abătuse de la calea sa pe pământ” (Gen. 6, 11-12).

IV. Ordinea morală și Legea morală

Contextul acestei dezordini generale, exprimată în versetul de mai sus, reprezintă încheierea unui ciclu existențial al unor întregi generații de oameni, care au decis liber să trăiască “în afara” ordinii lumii întru Dumnezeu. Când dezordinea este aproape totală, intervenția directă a lui Dumnezeu este absolut necesară. Dumnezeu “caută” spre pământ și nu mai află pe el decât un singur om drept, și acesta este Noe. Lui îi descoperă planul Său: “Sosit-a înaintea feței Mele sfârșitul a tot omul, căci s-a umplut pământul de nedreptățile lor și iată eu îi voi pierde de pe pământ. Tu însă fă-ți o corabie” (Gen. 6, 13-14).

Versetele care urmează ne arată că proiectul acestei corăbii este inspirat de Dumnezeu și când construcția este gata, Dumnezeu îi spune lui Noe: “Intră în corabie, tu și toată casa ta, căci în neamul acesta numai pe tine te-am văzut drept înaintea Mea (...). Căci peste șapte zile, Eu voi vărsa ploaie pe pământ, patruzeci de zile și patruzeci de nopți și am să pierd de pe fața pământului toate făpturile câte am făcut” (Gen. 7, 1 și 4).

Dacă interpretăm aceste versete, ca și celelalte capitole până la capitolul 12, din perspectiva legilor ontologice ale existenței umane, putem spune că experiența potopului rimează cu o înnoire radicală a întregii creații. Ca atare “pedeapsa” lui Dumnezeu nu este definitivă, ci poartă în ea germenii unui nou început și ai unei noi speranțe. Cu alte cuvinte “pedeapsa” lui Dumnezeu este, după cum am mai spus, o altă expresie a iubirii Sale; ea are un sens terapeutic și pedagogic și nu un sens juridic.

Apele potopului se identifică, într-un fel, cu apele originare ale Genezei, însă, în acest caz, ele au o dublă semnificație pe care o putem intui făcând apel la semnificația simbolică a porumbelului care s-a întors spre “seară” în corabie aducând în ciocul său o ramură de măsline ca simbol al păcii și al împăcării. Porumbelul este imaginea Duhului Sfânt care plana deasupra apelor originare ale Genezei, pentru a da viață tuturor rațiunilor sau sensurilor

creației. Acum este prezent în corabia lui Noe pentru a-i vesti împăcarea lui Dumnezeu cu Omul.

Dacă interpretăm evenimentul potopului din perspectiva Omului ca sinteză a cosmosului, atunci intrarea în arcă a lui Noe, semnifică intrarea în ființa sa integrală și nerisipită în exterior. Apele, în acest caz, semnifică apele interioare care trebuie asumate pentru ca ființa să devină “uscat”, adică ființă împlinită și împăcată cu Dumnezeu. Omul care nu și le asumă și rămâne separat de adâncul ființei sale și, prin aceasta, de Dumnezeu, este înghițit de aceste ape.

Apele interioare ale lui Noe au devenit “uscat” și odată cu el începe un alt ciclu al creației, intrarea într-o altă ordine a conștiinței decât cea dinainte de potop: “ai a binecuvântat Dumnezeu pe Noe și pe fiii lui și i-a zis: Nașteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți” (Gen. 9, 1).

Observăm că acest verset este aproape identic cu cel din capitolul I din Geneză, când la fel Dumnezeu îl binecuvântează pe om. Doar primul cuvânt este diferit: în loc de “creșteți” apare “nașteți”. Există vreo diferență între “creșteți” și “nașteți” ? Evident că există și noi o putem sesiza dacă avem în vedere versetele care urmează. În capitolul întâi al Genezei, hrana pe care Dumnezeu i-o oferă Omului este “toată iarba ce face sămânță de pe toată fața pământului și tot pomul ce are rod cu sămânță în el” (Gen. 1, 29). În capitolul 9, hrana se schimbă: “tot ce se mișcă și ce trăiește să vă fie de mâncare; toate vi le-am dat, ca și iarba verde” (Gen. 9, 3).

Am putea spune că Omul până la potop se hrănea cu alimente vegetale, iar după potop, Dumnezeu îi permite să se hrănească și cu alimente de origine animală. Însă nu trebuie să rămânem doar la o dimensiune biologică a hranei. În profunzimea sa, fiecare element al creației are o putere energetică și ca atare are o anumită relație cu lumina fizică a Soarelui, care semnifică, în ultimă instanță, lumina spirituală, lumina Logosului lui Dumnezeu.

Creșterea de care vorbește capitolul I din Geneză se referă, așadar, la “verticalizarea” ființei umane printr-o anumită relație cu lumina, în timp ce “nașterea” de care vorbește capitolul 9 se referă, credem noi, la o anumită dimensiune “orizontală”, determinată de o altă relație cu energiile prezente în creație. Această relație implică, de asemenea, o altă interdicție: “Numai carne cu sângele ei, în care e viața ei să nu mâncați” (Gen. 9, 4).

Hrânindu-se cu “tot ce mișcă și ce trăiește”, Omul care a ieșit din apele potopului, se identifică, într-un fel, cu regnul animal, adică se hrănește cu “animalele sale interioare” care semnifică o lume de energii puternice, dar pline de violență.

Pentru estomparea acestei violențe, Dumnezeu interzice vărsarea de sânge: “De va vărsa cineva sânge omenesc, sângele aceluia de mână de om se va vărsa, căci Dumnezeu a făcut pe om după chipul său” (Gen. 9, 6).

Textul acesta se leagă direct de gestul ucigaș al lui Cain care a făcut să curgă “în pământ” sângele fratelui său Abel. Acest gest este interzis Omului, deoarece “sângele” este simbolul vieții dumnezeiești din om, iar vărsarea lui este un act de o gravitate inimaginabilă.

Interdicția dată lui Noe și urmașilor săi se distinge, așadar, în mod esențial, de cea dată lui Adam. Interdicția dată acestuia din urmă este legată de realitatea ontologică a “creșterii”, în timp ce interdicția dată lui Noe se leagă de realitatea psihologică și socială a “nașterii”. “Creșterea” presupune o relație directă cu Dumnezeu, în timp ce “nașterea” presupune o relație indirectă, întemeiată pe ideea de “legământ” și de “lege” morală.

Evident că este vorba de “nașterea” biologică în această lume marcată de separare, suferință și moarte și de instinctul de supraviețuire care marchează această naștere. În acest orizont, “legământul” lui Dumnezeu cu Noe este, pe de o parte, expresia inaugurării unui timp al răbdării și al așteptării lui Dumnezeu și, pe de alta, expresia inaugurării unei ordini morale întemeiată pe legea morală prin care se păstrează viața biologică și socială a Omului.

IV.1. Legământul ca expresie a ordinii morale

Legământul încheiat de Dumnezeu cu Noe are o dimensiune universală, implicând atât pe urmașii lui, cât și întreaga creație: “Iată eu închei legământul Meu cu voi, cu urmașii voștri, cu toate vietățile care au fost în corabie. ⁵⁶i închei acest legământ cu voi că nu voi mai pierde tot trupul cu apele potopului și nu va mai fi potop ca să pustiască pământul” (Gen. 9, 9-11).

Observăm că acest legământ, contrar altor legăminte, nu conține nici o reciprocitate din partea omului. De aceea “semnul” său este așezat între cer și pământ: “Iată, ca semn al legământului, pe care-l închei cu voi și cu tot sufletul viu care este cu voi din neam în neam și de-a pururi. Pun curcubeul Meu în nori, ca să fie semn al legământului dintre mine și pământ” (Gen. 9, 12-13).

Curcubeul, ca semn al legământului, exprimă într-un mod simbolic relația dintre unul și multiplu: relația dintre unitatea creației “întru” Dumnezeu și diversitatea darurilor Sale. El apare după ploaie datorită luminii ce străpunge picăturile de apă și apoi se ipostaziază în șapte culori distincte. Acestea simbolizează, într-un fel, taina darurilor Duhului Sfânt. Dacă această taină este un dar gratuit al lui Dumnezeu, rămânerea în orizontul ei presupune, în condițiile căderii în păcat, respectarea primei exigențe morale: interdicția de a vărsa sângele omului și pedepsirea celui care nu va respecta-o: “De va vărsa cineva sânge omenesc, sângele aceluia de mâna de om se va vărsa” (Gen. 9, 6).

Cei care s-au ocupat de interpretarea acestui verset consideră că prin el generația noahitică a primit misiunea de a fi inițiatoarea unei morale minime în care cel care ucide un om va fi ucis de “mâna de om”. Unii interpreți, forțând mai mult semnificația textelor, au ajuns la concluzia că în același capitol 9 se vorbește și de interzicerea incestului, în versetele 18-29. Evident că aceste interpretări au fost influențate de cercetările socio-umane ale secolului nostru care au ajuns la concluzia că întreaga societate s-a organizat în jurul acestor două interdicții fundamentale: uciderea și incestul. Prima reprezintă axa în jurul căreia se constituie întregul sistem de norme morale și juridice, iar a doua reprezintă axa în jurul căreia se organizează și se structurează întreaga dezvoltare psihică a Omului⁵⁶.

Din această perspectivă, interdicția incestului reprezintă, de fapt, legea maturizării spirituale a omului prin detașarea față de trecutul nebulos afectiv simbolizat de sânul matern. Evident că versetele 18-29 se pretează la o asemenea interpretare, însă există și alte interpretări mult mai semnificative, dacă avem în vedere gestul lui Noe, imediat după potopul de ape, și gestul celor trei fii ai săi după ce Noe “a sădit vie, a băut vin și s-a dezvelit în cortul său” (Gen. 9, 20-21).

⁵⁶ Jean Ansaldi, *Éthique et Sanctification, Labor et Fides*, Genève, 1983, p. 63.

Primul gest al lui Noe, după ieșirea din corabie, a fost marcat de aducerea jertfei lui Dumnezeu: “A făcut Noe un jertfelnic Domnului și a luat din animalele cele curate și din toate păsările cele curate și le-a adus ardere de tot pe jertfelnic. Iar Domnul Dumnezeu a mirosit mireasmă bună și a zis Domnul Dumnezeu în inima sa: Am socotit să nu mai blestem pământul pentru faptele omului, pentru că cugetul inimii omului se pleacă la rău din tinerețile lui” (Gen. 8, 20-21).

Așa cum observăm, versetul acesta vorbește de “mireasma cea bună a jertfei” pe care o “simte” Dumnezeu înălțându-se din inima lui Noe, așa cum a “simțit” și mireasma duhovnicească a jertfei lui Abel.

Datorită gestului lui Noe, Dumnezeu hotărăște să nu mai “blesteme” pământul, deși urmașii lui Noe, ne spune textul, nu vor mai repeta gestul său jertfitor. Dimpotrivă, unul dintre fiii săi, Ham a privit “goliciunea” tatălui când, după ce a băut vin, s-a dezvelit în cortul său. Evident că nu este vorba de “goliciunea” biologică, dacă avem în vedere că vinul este simbolul cunoașterii duhovnicești. Experiența potopului l-a condus pe Noe la dobândirea acestei cunoașteri, iar “beția” de care vorbește textul, este bucuria ce izvorăște din ea. Omul devine “gol” pentru că s-a dezbrăcat de cunoașterea naturală și de plăcerea ce izvorăște din ea, “îmbrăcându-se” în slava harului lui Dumnezeu. Ham privește nepregătit această taină a lui Noe și pentru că nu este pregătit o “profanează” “spunând” celor doi frați, care au intrat cu “spatele” și au acoperit cu o “haină” goliciunea tatălui lor. Deci ei nu au profanat misterul, la care nu se poate ajunge decât prin experiența potopului, adică prin “înnecarea” tuturor patimilor egoiste și egocentriste.

Datorită gestului său, Ham este blestemat de Noe să devină sclavul fraților săi. El reprezintă imaginea Omului care forțează misterul pe calea unor mijloace magice și nu pe calea “creșterii” interioare. De aceea urmașii lui, așa cum ne arată următoarele două capitole (9 și 10) au locuit cetățile Sodoma și Gomora, ținutul Babilonului și, în final, au ajuns în slujba lui Faraon, fiind “magicienii” care vor intra în competiție cu Moise. În Babilon, vor ridica un turn, ca semn al orgoliului nemăsurat ce caracterizează pe Omul care nu mai are percepția tainelor lui Dumnezeu: “Să ne facem un oraș și un turn al cărui vârf să ajungă până la cer și să ne facem *faimă* înainte de a ne *împrăștia* pe fața a tot pământul” (Gen. 11, 4). Această decizie solidară întru orgoliu va fi estompată de Dumnezeu, care s-a pogorât să vadă *cetatea* și *turnul* pe care-l zideau *fiii oamenilor* (Gen. 11, 5). Observăm că textul ne sugerează “pogorârea” lui Dumnezeu la urmașii lui Ham, numiți “fiii oamenilor”, dar El nu mai comunică cu ei, ci doar constată dorința lor de afirmare de sine pentru a dobândi “faimă”.

Cetatea și turnul pe care voiau să-l construiască era, de fapt, expresia obiectivă a “cetății” lor interioare în care, datorită orgoliului, nu se mai putea auzi “glasul” Logosului lui Dumnezeu. Pierzând relația cu Logosul, ei nu mai pot vorbi aceeași limbă, pentru că fiecare își manifestă propriul său logos, egoist și individualist. În acest sens putem să interpretăm decizia lui Dumnezeu de a amesteca “limbile lor, ca să nu se mai înțeleagă unul cu altul și împrăștierea lor pe toată fața pământului” (Gen. 11, 7 și 9).

Turnul lui Babel reprezintă, așadar, în mod simbolic o generație de oameni, sau o succesiune de generații, care își pierd centrul unității lor spirituale și, datorită acestei “pierderi”, se “împrăștie” adică se risipesc și se multiplică în comunități distincte care nu se mai înțeleg una cu alta. Limba și cuvintele, separate de Dumnezeu Cuvântul, devin

instrumente de separare și manipulare, adică își pierd funcționalitatea lor comunitară și în loc să comunice adevărul, mai mult îl maschează. De aceea, ca și urmașii lui Cain, urmașii lui Ham, fiul lui Noe, nu mai au vârstă, adică timpul lor nu mai are o concentrație interioară, liturgică; din timp “rostitor”, el devine timp “rotitor” în jurul unei mantalități autosuficiente și plină de orgoliu. Din perspectiva ordinii morale și a istoriei mântuirii, Turnul lui Babel se află la antipodul Cincizecimii creștine, când diversitatea limbilor și a cuvintelor își vor găsi unitatea lor spirituală în Dumnezeu-Cuvântul.

Legământul lui Dumnezeu cu Noe și urmașii lui pe linia lui Sem reprezintă o etapă istorică în așteptarea acestui eveniment. De aceea, începând cu versetul 10 din capitolul al XI-lea al Genezei, ni se relatează “istoria vieții neamului lui Sem” (Gen. 11, 10).

Urmașii lui Sem, asemenea urmașilor lui Set, trăiesc într-un timp rostitor. Textul ne precizează numărul anilor lor și, de asemenea, face distincția între primul născut, care este întotdeauna un “fiu” și fiii și fiicele ce s-au născut ulterior. Distincția este destul de evidentă și de aceea nu trebuie trecută cu vederea. Credem că ea are o dimensiune profetică și se leagă de unicitatea “fiului”, cel întâi născut sau cel unic, care va fi, prin întrupare, Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului.

Faptul că fiecărui urmaș al lui Sem i se naște mai întâi un “fiu”, ar putea exprima maturitatea spirituală la care a ajuns el însuși ca “fiu” al lui Dumnezeu. Doar cel care a ajuns la conștiința “filiației” și “paternității” lui Dumnezeu, poate să înțeleagă corect realitatea paternității, maternității și filiației umane. În raport cu Dumnezeu, întreaga umanitate, adică și bărbatul și femeia, este “feminină”, întrucât poartă în ea “icoana” și “semințele” (⋯*̄*̄*) Logosului lui Dumnezeu.

În afara comuniunii cu Logosul, ea nu mai aduce roade și devine o umanitate sterilă. Așa credem că se explică versetul 1 din capitolul al VI-lea al Genezei care afirmă că în timpul lui Noe “oamenii au început a se înmulți pe pământ și li s-au născut (numai) fiice”. Conținutul acestei afirmații este reluat sub o formă precisă în versetul 30 din capitolul al X-lea în care se afirmă că “Sara era stearpă și nu năștea copiii” (Gen. 11, 30). Sara, care în traducere românească înseamnă prințesă, era soția lui Avraam, fiul lui Terah, unul din urmașii lui Sem, fiul lui Noe. Ea devine rodnică și “naște” un fiu prin “binecuvântarea” lui Dumnezeu dată lui Avraam.

Avraam, asemenea lui Noe, este “chemat” de Dumnezeu să iasă din pământul său, din neamul său, din casa tatălui său și să meargă în pământul pe care Dumnezeu i-l va da (Gen. 12, 1). Chemarea aceasta poate fi interpretată dintr-o perspectivă anagogică, dacă avem în vedere faptul că Dumnezeu, înainte de a încheia un “legământ” cu Avraam, îi spune acestuia: “mergi înaintea Mea și fii întreg” (Gen. 17, 1)⁵⁷.

Cu alte cuvinte, Avraam este un “înainte mergător” al lui Dumnezeu în mijlocul unei societăți descompuse, reprezentată simbolic prin Sodoma și Gomora, locuite, așa cum transpare din capitolul 10, versetul 19, de urmașii lui Ham, fiul lui Noe. De aceea, spre deosebire de legământul noahitic, legământul lui Avraam este legat de o dublă promisiune: promisiunea din partea lui Dumnezeu că Avraam va fi “părintele a mulțime de popoare” și

⁵⁷ Traducerea aceasta este preluată din vol. *En lumina Torei* (șef rabin dr. Moses Rosen), București, 1984, p. 105.

promisiune cerută din partea lui Avraam ca toți urmașii săi pe linie masculină să fie tăiați împrejur.

Așadar, atât “legământul” cu Avraam cât și “promisiunea” pe care el se întemeiază au în vedere un proces de “rodire” și de creștere a acestei rodire într-un viitor pe care Avraam, deși nu-l înțelege, totuși îl acceptă printr-un act de credință. De aceea, Sfântul Apostol Pavel va spune că Avraam este modelul și părintele tuturor oamenilor care cred în Dumnezeu (Rom. 4, 11).

Atitudinea lui Avraam ne arată că actul de credință implică un dinamism existențial prin care toate limitările noastre biologice, toate relațiile determinate de “înrudirile” naturale, trebuie să fie integrate într-o ordine morală și spirituală al cărei centru axiologic este Legământul cu Dumnezeu.

Ordinea morală și spirituală în care este integrat Avraam nu se identifică, însă, cu o ordine juridică statică, ci cu o ordine existențială în care Avraam și urmașii săi sunt mereu și mereu ocrotiți de “mâna” nevăzută a lui Dumnezeu, care i-a chemat și i-a binecuvântat să aducă “roade”, nu pentru propria lor “bunăstare”, ci pentru mântuirea tuturor familiilor pământului. De aceea Avraam, deși se distinge de celelalte familii, contemporane lui, el nu se separă, ci mijlocește iertare și binecuvântare pentru ele.

Acest lucru se poate observa din capitolul al 18-lea în care ni se relatează dialogul dintre Avraam și Dumnezeu, care i s-a arătat la stejarul Mamvri, descoperindu-i intenția de a pedepsi cetățile Sodoma și Gomora. Avraam mijlocește pentru salvarea acestor două cetăți și Dumnezeu acceptă această mijlocire, pe care Avraam o argumentează astfel: “Nu se poate ca Tu să faci una ca asta și să pierzi pe cel drept ca și pe cel fără de lege și să se întâmple celui drept ce se întâmplă celui necredincios. Departe de Tine una ca asta! Judecătorul a tot pământul va face oare dreptate? (Gen. 18, 25).

Din răspunsul care urmează transpare ideea că dacă într-o cetate va un număr de oameni drepti înaintea lui Dumnezeu, cetatea va fi salvată. Avraam mijlocește salvarea cetății Sodoma cu strângere de inimă și cu conștiința că, înaintea lui Dumnezeu, el este “pulbere și cenușă” (Gen. 18, 27). În cetate, însă, nu era decât un singur drept, Lot, nepotul său, care a fost salvat, iar cetatea distrusă.

Mijlocirea lui Avraam pentru cele două cetăți este o dovadă că o conștiință religioasă autentică nu este exclusivistă și triumfalistă, ci smerită și responsabilă. Ba mai mult, ea nu este o conștiință moralistă în sensul în care înțelegem noi astăzi acest termen, ci o conștiință fidelă promisiunilor lui Dumnezeu, dincolo de toate contradicțiile care apar în existența ei concretă. Acest lucru se poate observa și din modul în care Avraam răspunde la “încercarea” sau “lămurirea” credinței sale prin jertfa lui Isaac. Isaac este un fiu al credinței și al promisiunii, adică un dar al lui Dumnezeu. Acesta își cere înapoi darul oferit lui Avraam: “Ia pe fiul tău Isaac, pe *singurul* tău fiu, pe care-l iubești, și dute în pământul Mosia și adu-l acolo ardere de tot pe un miunte pe care ți-l voi arăta Eu (Gen. 22, 2).

Dintr-o perspectivă psihoilologică, la primirea acestei porunci, conștiința religioasă și morală a lui Avraam intră într-o contradicție totală. El nu mai înțelege nimic. “i totuși “sculându-se dis-de-dimineată, a pus samarul pe asinul său și a luat cu sine pe fiul său și, tăind lemne pentru jertfă, s-a ridicat și a plecat spre locul despre care-i grăise Dumnezeu” (Gen. 22, 3).

Deși nu înțelege, Avraam ascultă. Cu alte cuvinte, își asumă credința până la capăt, subordonând paternitatea sa biologică asupra lui Isaac, paternității spirituale a lui Dumnezeu. În prima etapă, Dumnezeu pune la încercare credința sau fidelitatea lui Avraam printr-un gest care în ochii acestuia părea absurd. Vorbind despre el Sfântul Ioan Gură de Aur a spus: “Dumnezeu este în contradicție cu Sine însuși, credința în contradicție cu credința, porunca în contradicție cu promisiunea”⁵⁸.

În a II-a etapă, promisiunea lui Dumnezeu se împlinește, contradicția este depășită, iar Avraam și fiul său Isaac intră într-o altă ordine relațiilor dintre paternitate și filiație, care va anticipa jertfa unicului fiu al lui Dumnezeu-Tatăl, prefigurat în mielul care a apărut, în mod neașteptat, “încurcat cu coarnele într-un tufiș” (Gen. 22, 13).

După acest eveniment, Dumnezeu reînnoiește promisiunea sa față de Avraam: “Juratu-M-am pe Mine Însuși, zice Domnul, că de vreme ce ai făcut aceasta și n-ai cruțat nici pe singurul tău fiu, pentru Mine, de aceea te voi binecuvânta cu binecuvântarea Mea și voi înmulți foarte neamul tău ca să fie ca stelele cerului și ca nisipul de pe țărmul mării (...) și se vor binecuvânta prin neamul tău toate popoarele pământului, pentru că ai ascultat glasul Meu” (Gen. 22, 17-18).

Capitolul acesta (22) se încheie cu o scurtă informație despre urmașii lui Nahor, fratele lui Avraam. Ultimile trei verste se pretează la o interpretare tipologică dacă avem în vedere că apare numele Uț, prevestind pe “omul din țara lui Uț”, adică pe Iov, care va trece, ca și Avraam, prin exigențele fidelității față de Dumnezeu și va anticipa, prin modul în care și va asuma suferința, jertfa Fiului lui Dumnezeu.

Deși unii interpreți consideră că nu există identitate între cele două nume: Uț, întâiul născut al lui Nahor și omul din țara lui “Uț”, totuși înțelepții din cartea lui Iov sunt fiii Răsăritului, iar Elihu, cel de al 4-lea personaj care se apropie de Iov, este descendent din Buz, nume care apare în Geneză 22, 21, ca un alt fiu al lui Nahor.

Capitolul al 23-lea ne relatează moartea soției lui Avraam, Sara. Dorința acestuia este să o înmormânteze în Țara Sfântă, căci el crede în promisiunea pe care i-a făcut-o Dumnezeu lui și urmașilor lui, de a rămâne în această țară. Avraam negociază cu locuitorii Canaanului pentru a cumpăra un loc de mormânt: “Eu sunt între voi *străin* și *pribeag*; dați-mi dar în *stăpânire* un loc de *mormânt* la voi, ca să îngrop pe moarta mea” (Gen. 23, 4).

Avraam este recunoscut de fii lui Het nu ca “străin”, ci ca un “voievod al lui Dumnezeu” printre ei (Gen. 23, 6), însă el nu acceptă locul de mormânt ca dar, ci îl cumpără și astfel devine “proprietar” în Țara Sfântă printr-un act de “proprietate”, care începe de la un “mormânt”. De aceea în capitolul următor, observăm că Avraam se îngrijește de căsătoria fiului său Isaac, purtătorul promisiunii lui Dumnezeu, care nu trebuie să părăsească, cu nici un chip, Țara Sfântă (Gen. 24, 8) pentru că Dumnezeu i-a promis-o lui și urmașilor lui.

Așadar Isaac și soția sa Rebeca continuă arborele genealogic al lui Avraam, însă, inițial Rebeca este sterilă, asemenea Sarei, mama lui Isaac. Acesta s-a rugat Domnului pentru Rebeca și aceasta a zămislit doi copii despre care Domnul a spus: “În pântecul tău sunt două neamuri și două popoare se vor ridica din pântecul tău, un popor va ajunge mai puternic decât celălalt și cel mai mare va sluji celui mai mic” (Gen. 25, 23).

⁵⁸ cf. Wilhelm Vischer, *La loi ou les cinq livres de Moïse*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1949, p. 192-193.

Textul acesta este semnificativ și pentru a-l înțelege corect trebuie să facem apel la Sfântul Apostol Pavel care, în epistola către Romani, scrie următoarele despre cei doi fii ai Rebecăi: “^ai nefiind ei încă născuți și nefăcând ei ceva bun sau rău, ca să rămână voia lui Dumnezeu cea după alegere, nu din fapte, ci de la Cel care cheamă, i s-a zis că «cel mai mare va sluji celui mai mic», precum este scris: «pe Iacob l-am iubit și pe Isav l-am urât»” (Rom. 9, 11-13).

Sfântul Apostol Pavel ne atrage aici atenția că Legământul lui Dumnezeu cu Avraam nu trebuie înțeles în termenii binelui și răului, ci în termenii unei vocații care depășește logica noastră de după căderea în păcat. Conform acestei logici, Isav este primul născut și ca atare el este “moștenitorul”. Totuși textul ne spune că Iacob se naște “ținând cu mâna *câlcâiul* fatelui său”. Cu alte cuvinte, el ar fi dorit să se nască primul și nu va renunța la această dorință. Din perspectiva unei gândiri moraliste, gestul prin care el își va îndeplini această dorință este imoral și, deci, inacceptabil.

Din perspectivă ontologică, însă, acest gest se poate justifica, dacă avem în vedere că Isav nu acordă nici o importanță dreptului de a fi “întâiul născut” și renunță la el pentru un “blid de linte” (Gen. 25, 29). În urma acestui schimb, Iacob dobândește puterea deplină asupra moștenirii lui Isaac. Cu complicitatea mamei sale, Iacob se acoperă cu o falsă “haină de piele”, pentru a-l determina pe Isaac, devenit orb, să-i acorde binecuvântarea ce se cuvine “întâiului născut”. Bindecuvântându-l pe Iacob, pe care-l crede întâiul născut, Isaac își binecuvântează urmașii, dându-i putere deplină asupra “fratelui” său, devenit Edom, omul roșu. Ajuns prea târziu, Isav cere și el, plângând, binecuvântarea, însă ea nu mai poate fi luată de la Iacob, pentru că inima lui a fost pătrunsă de mireasma Țării Sfinte și de promisiunea Împărăției lui Dumnezeu. Isav rămâne “în afara” acestei binecuvântări, asemenea lui Cain sau Ismael, însă există totuși și pentru el o speranță: “Iată locuința ta, îi spune Isaac, va fi un pământ mănos și cerul îți va trimite roua sa. Cu soția ta vei trăi și vei fi supus fratelui tău; va veni însă vremea când te vei ridica și vei sfărâma jugul lui de pe grumazul tău” (Gen. 27, 39-40). Într-o interpretare simbolică, *robia* este semnul dreptății lui Dumnezeu, care s-a manifestat în viața lui Isav pentru că el și-a nesocotit dreptul de întâi născut. Întrucât a pierdut acest drept, Isav, ne spune textul, îl ura pe Iacob și și-a pus în gând să-l ucidă (Gen. 27,41). Iacob însă nu va avea destinul lui Abel, pentru că se va îndepărta de Isav și va pleca să-și caute soție la fratele mamei sale, Laban. care înseamnă “alb”, adică purificat spiritual. Isav, devenit Edom, rămâne “acasă”, căsătorindu-se cu femei “care au fost pricină de mare amărăciune pentru Isaac și Rebeca (Gen. 27, 6).

În drumul său spre Laban, Iacob petrece o noapte sub cerul deschis, în partea de nord a masivurilor muntoase din Țara Sfântă. Textul ne spune: “Ajungând însă la un loc, a rămas să doarmă acolo, căci asfințise soarele. ^ai luând una din pietrele locului aceluia și punându-și-o capătâi, s-a culcat în locul acela. ^ai a visat că era o scară, sprijinită pe pământ, iar cu vârful atingea cerul; iar îngerii lui Dumnezeu se suiau și se pogorau pe ea. Apoi s-a arătat Domnul în capul scării și i-a zis: “Eu sunt Domnul, Dumnezeul lui Avraam, tatăl tău, și Dumnezeul lui Isaac. Nu te teme! Pământul pe care dormi și-l voi da ție și urmașilor tăi (...) și se vor binecuvânta întru tine și întru urmașii tăi toate neamurile pământului” (Gen. 28, 11-14).

În mod logic, Avraam nu era tatăl lui Iacob, însă textul îl numește pe el “tată”, pentru că Avraam este “rădăcina” lui Iacob, care, mai târziu, va deveni Israel.

Ideea de “rădăcină” o găsim și la Sfântul Apostol Pavel (Rom. 11, 16-18) și ea exprimă, într-un mod simbolic, unitatea poporului lui Dumnezeu care începe cu Avraam și se împlinește în Hristos, numit în Evanghelia după Matei, fiul lui Avraam (Mat. 1,1).

Dacă vrem să înțelegem corect semnificația teologică și morală a Legământului lui Dumnezeu cu Avraam și continuarea lui prin Isaac și Iacob, trebuie să plecăm tocmai de la această relație dintre rădăcină și ramuri, prezentă la Sfântul Apostol Pavel (Rom. 11, 18). Dacă rădăcina este sfântă, spune Sfântul Pavel, și ramurile sunt sfinte. Evident că în “rădăcină” arborele și ramurile sale nu sunt decât în stare virtuală, în stare de “promisiune” și ele nu vor avea o “istorie” decât atunci când vor înflori și vor aduce roade. Acest mod “holistic” de a gândi realitatea este specific mentalității ebraice și el este susținut de limba ebraică, a cărei sintaxă pune de multe ori în dificultate logica noastră analitică.

Un exemplu este și textul citat mai sus în care Avraam este numit “părintele” nepotului său Iacob, iar acesta este, în același timp, o persoană istorică, dar se identifică, atunci când i se schimbă numele în Israel, cu poporul ce va naște din el.

Iacob și Israel sunt două nume ce nu pot fi separate, pentru că amândouă sunt legate de binecuvântarea și promisiunea, făcute de Dumnezeu, că el va fi moștenitorul. Având încredere în această promisiune, Iacob împreună cu familia sa decide să se întoarcă acasă, după ce Dumnezeu i-a spus: “Întoarce-te în țara părinților tăi, în țara ta, și Eu voi fi cu tine” (Gen. 31, 3). El se apropie de ținuturile sale natale cu “frică și cu cutremur” deoarece știa că va trebui să-l reîntâlnească pe fratele său Esau, rămas acasă, același frate care încercase odinioară să-lucidă. Acestuia îi trimite daruri pentru a-i câștiga bunăvoința, însă darurile nu sunt suficiente pentru a se elibera de temerile sale. Darurile sunt precedate de o rugăciune prin care cere lui Dumnezeu să-l apere de mânia fratelui său. După aceste momente, textul ne spune că Iacob a trecut cu toate ale sale râul *Iabocului*. Iacob rămâne singur și până la revărsatul zorilor, “Cineva” se luptă cu el și, văzând că nu-l poate birui pe Iacob, S-a atins de încheietura *coapsei* lui și i-a rănit-o (Gen. 32, 25).

Cine este acest “Cineva” care se luptă cu Iacob și căruia acesta îi cere binecuvântarea? Textul ne arată că mai întâi Iacob este cel invitat să-și dezvăluie numele și odată dezvăluit, Acela îi spune că numele său este schimbat în Israel pentru că s-a luptat cu Dumnezeu și cu oamenii și a ieșit biruitor (Gen. 32, 28). Invitându-l pe Acela să-și dezvăluie numele, El ezită și dă un răspuns evaziv: “Pentru ce întrebi de numele Meu? El e minunat! Si l-a binecuvântat (Ge. 32, 29).

Din acest moment, patriarhul va merge șchiopătând și nu va mai pune întrebări, întrucât a trecut printr-o transformare spirituală profundă. Iacob-Israel îl poate întâlni acum pe fratele său pentru că s-a eliberat de frică, iar întâlnirea nu va mai avea loc sub forma unei confruntări, ci a unei “îmbrățișări” (Gen. 33, 4). “Răsărea soarele” peste ura lor și, pentru Israel, începe o nouă zi. Deși nu i s-a descoperit numele Celui cu care luptase, el era totuși sigur că “l-a văzut pe Dumnezeu în față și mântuit a fost sufletul său” (Gen. 32, 30).

Textul este profetic și anticipează întruparea Logosului sau Cuvântului lui Dumnezeu. El s-a luptat cu Iacob și s-a lăsat biruit de el, așa cum după întrupare se va lăsa răstignit de către “fii oamenilor”.

În aceeași perspectivă profetică trebuie să înțelegem toate celelalte momente semnificative din viața lui Iacob-Israel, care au urmat după întoarcerea sa în Canaan și împăcarea cu fratele său Esau.

Plecând de la aceste momente vom constata cu surprindere modul în care se manifestă providența lui Dumnezeu, în păstrarea și transmiterea Legământului făcut cu Avraam, într-un context istoric destul de tensionat, care deranjează imaginea pe care o avem noi, în mod obișnuit, despre ordinea morală.

Pentru noi, modul în care Iacob a câștigat dreptul de întâi născut și apoi binecuvântarea tatălui său ni se pare imoral; la fel de imoral ni se pare gestul unchiului său care nu i-a dăruit inițial de soție pe Rahila, pe care o iubea, ci pe Lia, sora ei mai mare. Cele două surori doresc să câștige iubirea lui Iacob și iubirea lor plină de gelozie va determina nașterea celor douăsprezece seminții ale lui Israel.

În mod paradoxal, Rahila, pe care o iubea Iacob, a rămas, inițial, fără copii, asemenea Rebecăi, soția lui Isaac și a Sarei, soția lui Avraam. Într-un târziu, după ce Iacob avea deja zece copii, Dumnezeu “și-a adus aminte” de Rahila, “a auzit-o” și “i-a deschis pântecul”, iar copilul născut din ea a fost numit Iosuf (Gen. 30, 22-24).

Ajuns din nou în Țara Sfântă, Iacob este trimis de Dumnezeu la Betel, acolo unde i se arătase în vis când a plecat spre Laban, și acolo a “zidit un jertfelnic” și “a turnat pe el untdelemn” (Gen. 35, 7 și 14). La Betel, care în traducere românească înseamnă “Casa lui Dumnezeu”, Dumnezeu îi pune numele Israel, nume promis pe malul râului Iaboc. Odată cu schimbarea numelui, Dumnezeu îi mai spune lui Iacob: “Sporește și te înmulțește! Popoare și mulțime de neamuri se vor naște din tine și regi vor răsări din *coapsele* tale. Țara pe care am dat-o lui Avraam și Isaac, o voi da ție; iar după tine voi da pământul acesta urmașilor tăi” (Gen. 35, 10-12).

După această binecuvântare, textul ne spune că Rahila a mai născut un copil și la naștere a murit, nu înainte de a pune numele copilului Benjamin, adică “fiul durerii mele”. Atunci o durere profundă și nevindecabilă a pătruns inima lui Iacob, care a îngropat-o pe Rahila la *Betleem*, locul în care se va naște Cel cu care Iacob s-a “luptat” și care i-a schimbat numele în Israel.

Trecerea prin timp a lui Iacob se încheie cu istorisirea vieții lui Iosif și a fraților săi. Iosif era *păstor* (ca și Abel) și întrucât era copilul dăruit lui Iacob de Rahila, acesta îl iubea mai mult decât pe ceilalți frați ai săi și din această cauză (asemenea lui Abel) era urât de către aceștia (Gen. 37, 3-4).

Această preferință a lui Iacob ne surprinde, însă ea reprezintă simbolic imaginea preferinței lui Dumnezeu, care l-a preferat pe el în locul lui Esau și care va prefera, pentru un timp, pe Israel în locul celorlalte popoare. Istoria vieții lui Iosif, deși diferită, se aseamănă cu cea a tatălui său și are, în mod evident o dimensiune profetică.

Vândut de frații săi în Egipt, la propunerea lui Iuda, el este însoțit permanent de binecuvântarea lui Dumnezeu (Gen. 39, 2). Din experiența vieții sale se poate observa că această binecuvântare nu are un sens restrictiv, adică nu privește doar pe Iosif și familia sa, ci este o continuare a mării binecuvântări date lui Avraam, prin care se vor binecuvânta toate neamurile. Îndepărtat de frații săi, din ură și gelozie, Iosif va slăvi de la foame și moarte, nu doar pe Israel, ci și pe egipteni. Aceasta este o anticipare profetică a mântuirii lumii prin “Slujitorul lui Dumnezeu”, care va fi și El vândut pe treizeci de arginți. În mod surprinzător, textul ne spune că Acesta se va naște din Iuda, care a propus vinderea lui Iosif.

Iuda s-a bucurat din parte lui Iacob-Israel de o binecuvântare specială: “Nu va lipsi sceptru din Iuda, profețește Iacob înainte de a muri, nici toiag de cârmuitor din coapsele sale,

până ce va veni Împăciuitorul, Căruia i se vor supune popoarele. Acela își va lega de viță asinul Său, de coardă mînzul asinei Sale. Spăla-va în vin haina Sa și în sânge de strugure veșmântul Său. Ochii lui vor scânteia ca vinul și dinții Săi vor fi albi ca laptele” (Gen. 49, 10-12).

Deci Iacob a văzut în duh pe Mesia și a vestit nașterea lui din urmașii lui Iuda. Despre acest lucru ne vorbește și cartea *Apocalipsa* în capitolul al V-lea, în care Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan ne arată că nimeni nu este vrednic să deschidă Cartea și să desfacă pecetele ei decât “leul din seminția lui Iuda, rădăcina lui David” (Apoc. 5, 5). Cu această “vedere” în duh a împlinirii binecuvântării lui Dumnezeu, Iacob-Israel și-a luat rămas bun de la fiii săi, “a trecut la poporul său” și a lăsat prin testament să fie îngropat lângă părinții săi în Canaan, în peștera din țarina Macpela, în fața lui Mamvri (Gen. 49, 29-30). Iosif a împlinit acest testament și apoi s-a întors din nou în Egipt, liniștind definitiv pe frații săi, care se temeau ca el să nu se răzbune pe ei: “Nu vă temeți! Sunt eu, oare, în locul lui Dumnezeu? Iată, voi ați uneltit asupra mea rele, dar Dumnezeu le-a întors în bine, ca să facă cele ce sunt acum și să păstreze viața unui popor numeros” (Gen. 50, 19-20) . Înainte de a se adăuga și el la părinții săi, Iosif le spune fraților săi: “Iată, am să mor. Dar Dumnezeu vă va cerceta, vă va scoate din pământul acesta și vă va duce în pământul pentru care Dumnezeul părinților noștri S-a jurat lui Avraam și lui Isaac și lui Iacob” (Gen. 50, 24).

Văzând, așadar, în “duh”, viitorul poporului său, Iosif acceptă să fie înmormântat în Egipt, însă mormântul său va rămâne gol, deoarece el a “jurat” pe fiii lui Israel zicând: “Dumnezeu are să vă cerceteze, dar voi să scoateți oasele mele de aici” (Gen. 50, 25).

Cu așezarea în mormânt, în pământul Egiptului, a sicriului lui Iosif, se încheie prima carte a Sfintei Scripturi și prima etapă a legământului lui Dumnezeu cu Avraam, Isaac și Iacob.

Ceea ce ne surprinde din istoria vieții lor este faptul că toți au trăit și apoi și-au luat rămas bun de la această lume într-un orizont al credinței și al speranței. Ei nu primiseră încă ceea ce Dumnezeu le-a promis, dar “vedeau” împlinirea acestor promisiuni în viitor, sperau și se bucurau.

Sfântul Apostol Pavel, în Epistola către Evrei, va reaminti această experiență istorică a patriarhilor și va argumenta că în istoria mântuirii nimeni nu primește făgăduința și darul lui Dumnezeu doar pentru el însuși, ci pentru toți frații săi întru umanitate. De aceea, în continuare, Sfânta Scriptură ne arată cum istoria unei familii, familia lui Avraam, Isaac și Iacob, devine istoria unui popor, și apoi istoria lumii întregi, în pelerinajul său spre împărăția lui Dumnezeu.

IV.2. Relația dintre Legământ și Lege

Numele de Iosif vine de la verbul *yasof* care înseamnă “a crește”. Sub ocrotirea lui Iosif, fiii lui Israel se vor integra în pământul Egiptului și vor rămâne acolo patru sute treizeci de ani, un număr simbolic, compus din “patru sute”, care semnifică spațiul “matricial” și timpul “încercării” și “treizeci” care semnifică maturizarea sau creșterea în această “materie”

Orice maturizare sau creștere implică o anumită limită, o anumită circumscriere spațio-temporală. De aceea și numele de Iasof cuprinde rădăcina Sof care înseamnă “limită”. Această rădăcină este legată și de taina Întrupării Logosului sau Cuvântului lui Dumnezeu, ca și de taina “Îngropării” sale. Un bătrân cu numele de Iosif își va asuma o paternitate fictivă pentru ca Logosul să se întrupeze tainic în pântecul Maicii Domnului. Mai târziu, un alt Iosif, din Animateia, îl va așeza în mormânt, matricea morții și a învierii.

Evreii intră în “matricea” Egiptului sub protecția lui Iasof-Iosef și vor ieși din aceasta, traversând “marea limitei” (yam-sof) numită în tradiție “Marea Roșie”. Între aceste două “limite” Israel va crește și se va maturiza spiritual pentru a sărbători, apoi, Paștile.

După moartea lui Iosif, timp de patru sute de ani (Gen. 15, 13) Dumnezeu nu a mai intervenit direct în viața lui Israel, ci s-a “retras” într-un orizont al tăcerii. Se pare că a plecat “departe” (Marcu 12, 1), dar a “uitat” oare de legământul său cu Avraam și de promisiunea făcută lui? Textul sacru ne spune că nu, pentru că la Dumnezeu nu există “uitare”.

Persecuțați de egipteni pentru că s-au înmulțit și au ajuns un “popor mare”, fiii lui Israel gemeau sub povara muncilor și strigau, și strigarea lor din orizontul “poverii” s-a suit până la Dumnezeu. Auzind suspinele lor, Dumnezeu și-a adus aminte de legământul Său pe care îl făcuse cu Avraam, cu Isaac și Iacob. De aceea a căutat Dumnezeu spre fiii lui Israel și S-a gândit la ei (Ieșire 2, 23-25). Primul lucru pe care l-a făcut Dumnezeu a fost binecuvântarea moașelor înțelepte care, din frică de pedeapsa lui, nu au ascultat de porunca lui Faraon și au salvat viața copiilor de parte bărbătească ai lui Israel.

Al doilea lucru pe care l-a făcut a fost salvarea din apele Nilului a unui copil din care va face eliberatorul lui Israel din sclavia Egiptului.

În mod surprinzător, acest copil va fi crescut în interiorul casei lui Faraon, de către propria sa fiică, care-i va da și numele de Moise, adică “scos din apă”. Asistăm aici la o nouă etapă a legământului lui Dumnezeu cu poporul său, evident, într-o continuitate firească cu legământul făcut lui Avraam și, mai înainte, cu Noe. Această etapă va anticipa împlinirea acestui legământ prin pruncul ce se va naște în Betleem, și va fi salvat din “mâinile” lui Irod, care căuta să-lucidă. După ce a devenit adult, Moise a părăsit palatul lui Faraon pentru a se solidariza cu poporul său, aflat în sclavie.

Sfântul Apostol Pavel, în *Epistola către Evreii*, afirmă că “prin credință, Moise, când s-a făcut mare, n-a vrut să fie numit fiul fiicei lui Faraon, ci a ales mai bine să pătimească cu poporul lui Dumnezeu, decât să aibă dulceața cea trecătoare a păcatului” (Evr. 11, 24-25). El a părăsit palatul “regelui” și face “singur” dreptate unui fiu al lui Israel, lovit de un egiptean. Moise îl ucide, încalcând astfel ordinea cea mai sacră a lui Israel, aceea de a “nu vărsa sânge” și din această cauză este obligat să fugă, să se autoexileze, trăind timp de patruzeci de ani în țara Madian, înainte ca Dumnezeul părinților săi “Dumnezeul lui Avraam și Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacob” (Fapte 7, 29 și 32) să i se reveleze. Deci, timp de patruzeci de ani, număr care, la fel, simbolizează un spațiu material, Moise s-a autoexilat pentru a crește interior, pentru a-și descoperi libertatea sa spirituală înaintea Celui care este.

În această stare de autoexil, Moise s-a căsătorit și dă numele primului său fiu Gerșan zicând: “Am ajuns pribeag în țară străină” (Ieșire 2, 22). Numele acesta este expresia obiectivă a sentimentului pe care Moise îl trăia intens în intimitatea propriei sale conștiințe. Departe de ai săi el se simțea “pribeg” și “străin”, uitat de Dumnezeul părinților săi.

În momentul în care, probabil, s-a resemnat cu acest gând, apare surpriza: Dumnezeu i se descoperă într-un rug aprins care ardea, dar nu se mistuia. Din mijlocul rugului, după ce l-a avretizat să-și scoată încâlțăminte pentru că locul acela este sfânt, Dumnezeu îl “strigă” pe nume și- spune: “Eu sunt Dumnezeul tatălui tău, Dumnezeul lui Avraam și Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacob” (Ieșire 3, 6).

Deci Dumnezeu vorbește cu Moise așa cum a vorbit cu părinții săi. El este un Dumnezeu fidel și nu “uită” legământul său cu Israel. “Am văzut necazul poporului Meu în Egipt, continuă Dumnezeu, și strigarea lui de sub apăsători am auzit și durerea lui o știu (...) Vino dar să te trimit la Faraon, regele Egiptului, ca să scoți pe fiii lui Israel, poporul meu, din țara Egiptului” (v. 3, 8 și 10).

Observăm că, de această dată, inițiativa eliberării poporului din sclavie nu mai aparține lui Moise, ci lui Dumnezeu. Mai mult, Moise, care părăsise palatul regelui pentru că luase apărarea unui confrate, are intenția de a refuza pe Dumnezeu. Această intenție transpare din răspunsul evaziv pe care-l dă Moise: Cine sunt eu ca să mă duc la Faraon, regele Egiptului, ca să scot pe fiii lui Israel? Dumnezeu, însă, îl asigură de sprijinul Său: Eu voi fi cu tine și acesta îți va fi semnul că te trimit Eu (Ieșire 3, 11-12). Moise târâgânează din nou răspunsul și continuă: Iată, eu mă voi duce la fiii lui Israel și le voi zice: Dumnezeul părinților voștri m-a trimis la voi... Dar de-mi vor zice: cum îl cheamă, ce să le spun? Dumnezeu îi răspunde lui Moise: Eu sunt cel ce sunt. Așa să le spui fiilor lui Israel: Cel ce este m-a trimis la voi! (Ieșire 3, 14).

Acest nou nume a lui Dumnezeu este oare un *nume* în sensul propriu al cuvântului?

În contextul tradiției în care trăia Moise, a cunoaște numele cuiva însemna a avea o putere magică asupra lui, ori asupra lui Dumnezeu nimeni nu poate exercita o anumită putere. De aceea numele revelat lui Moise este o tetragramă – I.H.V.H. – aproape intraductibilă în altă limbă. În limba română este tradusă cu “Cel care este”, în limba franceză cu “Cel veșnic” (Eternel), însă acestea sunt traduceri aproximative. Totuși, este evident că Dumnezeu este “Cel care este”, adică un subiect personal care nu poate deveni niciodată obiect, în sensul că niciodată omul nu poate să-și facă o idee abstractă despre el.

Tetragrama I.H.V.H. se poate traduce atât prin prezentul “Eu sunt”, cât și prin viitorul “Eu voi fi ceea ce voi fi”, însă nu se poate traduce prin trecutul “Eu am fost”. Aceasta înseamnă că Dumnezeu este prezent permanent în creația sa și de aceea revelația nouă la care participă Moise nu este revelația unui alt Dumnezeu, ci continuitatea revelației și a legământului făcut cu Avraam, Isaac și Iacob.

Acest lucru se poate observa și din experiența pe care o trăiește Moise în drumul său din ținutul Madian spre Egipt pentru a împlini porunca lui Dumnezeu (Ieșire 4, 19). “La un popas din noapte”, spune textul, “l-a întâmpinat îngerul Domnului și a încercat să-l omoare” (v. 24).

La prima vedere gestul îngerului ni se pare straniu și lipsit de logică, însă, cu siguranță, evenimentul acesta se leagă de evenimentul pe care l-a trăit și Iacob, la frontiera țării sfinte, pe malul Iabocului. Soția lui Moise, Semfona, a luat atunci un cuțit de piatră și a tăiat împrejur pe fiul său “și atingând picioarele lui Moise a zis: Tu-mi ești un soț crud” (4, 25).

Traducerea românească “a încercat să-l omoare” ar putea fi înțeleasă mai bine dacă ar fi interpretată nu în perspectiva morții fizice, ci a unei morți, de care am mai amintit, care se

transformă în înviere, adică moartea unui nivel al conștiinței și trecerea într-un alt nivel, absolut necesar pentru Moise pentru ca el să înțeleagă faptul că este pe linia legământului lui Avraam și moștenitorul făgăduinței date lui. Conform acestui legământ, orice bărbat netăiat împrejur va fi stârpit din mijlocul poporului ales (Geneza 17, 14).

Intenția textului de mai sus (Ieșire 4, 25) este de a arăta că nu numai fiul lui Moise nu era tăiat împrejur, dar nici Moise nu era încă destul de matur spiritual pentru a se angaja definitiv pe linia legământului.

Expresia folosită de soția lui Moise “tu-mi ești un soț crud” este o dovadă în acest sens, dacă ea poate fi tradusă în sensul ei original: tu-mi ești un soț de sânge. Cu alte cuvinte, tăierea împrejur a fiului lui Moise și sângele care țâșnește din această rană este expresia obiectivă a transformării interioare prin care va trece Moise pentru a putea săvârși lucrarea încredințată lui de Dumnezeu.

Pentru a săvârși această lucrare, Dumnezeu îl trimite pe Aaron, fratele lui Moise, pentru a-l întâmpina în pustie. Amândoi sunt din tribul sacerdotal al lui Levi și sunt trimiși împreună la Faraon: “Iată, Eu fac din tine un Dumnezeu pentru Faraon, iar Aaron, fratele tău, îți va fi prooroc. Tu dar vei grăi lui Aaron, iar Aaron, fratele tău, va spune lui Faraon ca să lase pe fiii lui Israel să iasă din pământul lui. Eu însă voi învârtoșa inima lui Faraon și voi arăta mulțimea semnelor Mele și a Minunilor Mele în pământul Egiptului” (Ieșire 7, 1-3).

Textul acesta este surprinzător deoarece observăm că, pe de o parte, Dumnezeu poruncește lui Moise să scoată poporul din Egipt, iar pe de alta, învârtoșează sau împietrește inima lui Faraon pentru a-l menține în sclavie.

Este evident că lucrarea lui Dumnezeu este prezentă atât în persoana lui Moise cât și în cea a lui Faraon. Pentru a intui corect această lucrare nu doar în trecutul istoric, ci și în existența noastră prezentă, trebuie să depășim perspectiva istorică pentru a înțelege, cum ne îndeamnă Sfântul Maxim Mărturisitorul, sensul ei duhovnicesc.

Din perspectiva sensului duhovnicesc, numele lui Faraon este construit din aceleași litere, ca și cuvântul “pulbere” – *aphar* – prezentă în ființa lui Adam.

Faraon reprezintă, așadar, într-un mod simbolic, “pulberea” interioară, care trebuie prelucrată și eliberată de toate reprezentările false despre Dumnezeu. Moise și-a prelucrat această “pulbere” și a devenit un om “inițiat” în tainele lui Dumnezeu. Confruntarea lui cu Faraon reprezintă, de fapt, confruntarea cu falșii zei ai Egiptului, reprezentați prin vrăjitori sau magicieni (Ieșirea 7, 22; 8, 7; 8, 18-19).

Confruntarea aceasta obiectivă simbolizează, conform interpretării date de Sfântul Maxim Mărturisitorul, și confruntarea care se dă în propria noastră ființă. “Pustiul din care este trimis Moise în Egipt, scrie Sfântul Maxim, spre a scoate din el pe fiii lui Israel este sau firea omenească, sau lumea aceasta (...) În una din acestea aflându-se mintea după ce a dobândit cunoștința lucrurilor prin contemplație, primește în adâncul inimii de la Dumnezeu indemnul ascuns și tainic de a scoate din Egipt, adică din trup și din simțire, ca pe niște israeliteni, înțelesurile dumnezeiești ale lucrurilor”.

Plecând de la această interpretare putem să înțelegem mai bine și cele 10 încercări ale “egiptenilor” înainte de a permite “israeliților” să părăsească Egiptul. Aceste încercări au, evident, și o semnificație duhovnicească sau spirituală și ca atare ele nu privesc doar două comunități umane care se confruntă într-un anumit moment istoric; ele privesc orice persoană sau comunitate care, trecând prin experiența istorică, fie își “verticalizează” existența și

ajunge la libertate și demnitate în comuniune cu Dumnezeu, fie trăiește într-o orizontalitate risipitoare și într-o pseudo-libertate și pseudo-demnitate.

Conform interpretării date de Sfântul Maxim Mărturisitorul în textul de mai sus, Egiptul este identificat cu “trupul”, adică cu o “matrice” spirituală ale cărei energii trebuie transfigurate pentru a se putea opera “Marea Trecere”, întru întâlnirea cu “Cel care este” (I.H.W.H).

Prima încercare care apare în această “matrice” spirituală este transformarea apei în sânge. Această transformare ne duce cu gândul la o altă transformare care s-a săvârșit la un ceas de nuntă în Cana Galileii (Ioan 2, 1-10), când apa a fost transformată în vin. Vinul era atunci premisa “sângelui” de care va vorbi Mântuitorul în Ierusalim la Cina cea de Taină, anticipând prin aceasta “Marele Paște” al umanității. Așadar această primă încercare care s-a abătut asupra Egiptului reprezintă simbolic începutul pregătirii “israeliților” pentru “trecerea” lor de la sclavie la libertate. Aceeași încercare reprezintă pentru “egipteni” începutul decăderii de la pseudo-libertatea în care trăiau la “înghițirea” lor de “apele” Mării Roșii.

Această schimbare a condițiilor existențiale ale “israeliților” și “egiptenilor” este determinată, așa cum ne arată a 2-a încercare (Exod 7, 26-29), de modul în care fiecare își asumă experiența cunoașterii.

Cunoașterea “israeliților” se întemeiază pe “legământul” lor cu Dumnezeu, adică era o cunoaștere născută din iubirea lui Dumnezeu și fidelității față de El. Condiția lor de “sclavi” în Egipt i-au sensibilizat și mai mult pentru această cunoaștere spirituală la care a avut acces, în primul rând, Moise.

Cunoașterea “egiptenilor”, spre deosebire de cea a “israeliților”, era o cunoaștere “magică”. Magicienii lui Faraon reușesc până la un moment dat să facă aceleși “minuni” ca Moise și Aaron. Acest lucru este o dovadă că ei cunosc bine procesul inițial de “transformare” spirituală, însă îl transpun în lumea exterioară, făcând din el un instrument “al puterii” și nu al “iubirii”.

Cunoașterea “magică” este orientată spre manipularea oamenilor și a lucrurilor și de aceea, la un moment dat, energiile cu care ea operează nu mai pot fi stăpânite, nu mai pot fi controlate și se întorc împotriva celui care o practică. În cazul nostru, aceste energii se identifică cu “broaștele” care invadează totul. În mod deosebit ea invadează “aluaturile” și “cuptoarele”, adică cele două spații “matriciale” ale omului: matricea de apă (aluatul) și matricea de foc (cuptorul). Astfel omul, care se angajează pe calea cunoașterii “magice”, pentru a dobândi “putere” nu mai are acces la nucleul ființei sale care, în termeni teologici, se numește “chipul” lui Dumnezeu. Ignorând calitatea lui de “chip al lui Dumnezeu”, omul ispitit de magia “puterii” devine, apoi, incapabil să gestioneze și să păstreze în armonie nici lumea exterioară și nici lumea sa interioară, psihică și pasională. Evident că el se consideră “inteligent” și-și creează o lume exterioară prin multiplicarea tehnicilor de “stăpânire”. Prin acestea el se liberează de aservirea cosmosului exterior însă nu și de sclavia cosmosului interior, adică de lumea dorințelor sale. De aceea, în încercarea a treia care se abate asupra Egiptului, observăm că “magicienii” își recunosc “limitele” cunoașterii lor spunându-i lui Faraon că “Acesta este degetul lui Dumnezeu” (Exod 8, 19). Totuși Faraon nu renunță și alte încercări vin asupra lui și asupra poporului pe care-l reprezintă. Odată cu apariția celei de a 4-a încercări se poate observa începutul unui proces de diferențiere între “egipteni” și

“israeliți”. Dacă în primele trei încercări ei erau, parcă, amestecați, începând cu cea de a 4-a, “israeliții”, ca popor al lui Dumnezeu, locuind în pământul *Goșen* (Exod 8, 22) va fi ocrotit de prezența Lui “în mijlocul acestui ținut” (v. 22). Evident că ținutul Goșen nu trebuie înțeles doar ca spațiu geografic, ci ca spațiu interior sau spiritual în care este prezent Duhul lui Dumnezeu. Întrucât “egiptenii” ignoră această prezență, Dumnezeu, prin încercarea a 5-a își afirmă și mai mult prezența și “puterea” Sa: “Iată Mâna Domnului va fi peste turmele tale de pe câmp: peste cai, peste măgari, peste cămile, peste boi și peste oi” (Exod 9, 3).

Mâna Domnului - *Yad*, în ebraică - se identifică de fapt cu Numele cel Sfânt al Lui - YHWH, iar ciurma care decimează animalele “egiptenilor” (*Deber* în ebraică) este în strânsă relație cu Logos-ul sau Cuvântul (*Dabar* în ebraică) lui Dumnezeu.

Întrucât “egiptenii” nu mai ascultă de Cuvânt, bruma lor de avere, reprezentată prin animalele enumerate în textul de mai sus, este atinsă de ciumă. Însă animalele respective au și o semnificație simbolică, reprezentând și universul sau lumea interioară a “egiptenilor” și a “israeliților”: calul simbolizează libido-ul; măgarul simbolizează capacitatea de ascultare a Cuvântului; cămila simbolizează pe cel care străbate pustiul său lăuntric pentru a ajunge la înțelepciune; boul simbolizează puterea și cunoașterea iar oaia capacitatea de jertfă.

Textul ne spune că atunci când universul interior al omului, populat simbolic de aceste animale sau potențialități creatoare, nu este deschis spre Logos-ul sau Cuvântul lui Dumnezeu, el este atins de o “ciumă foarte gravă” - *Deber Kated Meod*. Când el este deschis spre Cuvânt se transfigurează și devine “cuvânt foarte grav” - *Dabar Kated Meod* - sau “cuvânt plin de slavă”, deoarece *Kated* înseamnă și slava lui Dumnezeu. Când omul este conștient de slava lui Dumnezeu, prezentă întru el, devine un om smerit, adică eliberat de autosuficiență și disponibil să asculte chemarea lui Dumnezeu; când nu este conștient de slava pe care o poartă, el devine un om plin de orgoliu, autosuficient și disprețuitor al celorlalți oameni. Despre acest orgoliu ne vorbește încercarea a șasea, în care Dumnezeu le spune lui Moise și lui Aaron să ia “o mână plină de cenușă din cuptor și s-o arunce Moise spre cer înaintea lui Faraon și a slujitorilor lui” (Ieșire 9, 8).

Cenușa aceasta este imaginea eului narcisist și orgolios al lui Faraon care refuză să treacă prin matricea focului pentru a renaște într-un nou orizont spiritual. Lepra care apare și se răspândește în urma gestului lui Moise este tocmai imaginea suferinței pe care o provoacă orgoliul unui eu narcisist, vecin cu paranoia cea mai tragică.

Despre această suferință ne vorbește și cartea dreptului Iov. Pentru a fi eliberat de orgoliul său, Iov este pus la încercare și este atins de lepră “din tălpile picioarelor până în creștetul capului” (Iov 2, 7). Lepra reprezintă, în acest caz, obiectivarea orgoliului, de care Iov trebuie să-și dea seama pentru a-l putea depăși. Prin această suferință, Iov ajunge, în final, la o conștiință smerită, așa cum reiese din ultimul capitol al cărții: “Pentru aceasta mă urgisesc eu pe mine însumi și mă pocăiesc în praf și în *cenușă*” (Iov 42, 6).

Spre deosebire de Iov, care se “pocăiește”, adică își schimbă modul de a gândi și de a fi în relația sa cu Dumnezeu, Faraon nu cedează și, deși lepra atinge întregul său teritoriu, chiar și pe “magicienii” care dețineau puterea “cunoașterii”, el nu dă voie “israeliților” să plece. Domnul îi “învârtoșează” inima (Gen. 9, 12) deoarece nici israeliții nu erau încă pregătiți pentru această plecare. Ei au ajuns la o stare de smerenie prin proba “focului”, din încercarea a șasea, și acest “foc” trebuia să rămână prezent în matricea lor de “apă” pentru ca

ei să crească în această stare de smerenie. De aceea a șaptea încercare este o grindină foarte gravă - Barad Kased Meod - și “printre grindină ardea foc” (Ieșire 9, 24).

Observăm că expresia grindină foarte gravă este asemănătoare cu expresia cuvânt foarte grav - Dabar Kased Meod și ea exprimă prezența tainică a Cuvântului lui Dumnezeu în “cerul” interior al israeliților și ignorarea acestei prezențe de către “egipteni”, orientați, mai mult spre “cerurile” lor exterioare. De aceea textul ne spune că Dumnezeu a poruncit lui Moise să întindă “mâna” sa spre cer pentru a cădea grindina peste pământul Egiptului (Ieșire 9, 22).

Faptul că grindina - Barad - reprezintă simbolic Cuvântul lui Dumnezeu - Dabar - este remarcat în mai multe texte biblice. Spre exemplu profetul Isaia se exprimă astfel: “^{ai} Domnul va face să răsunе glasul Său măreț (...) în mijlocul unui foc mistuitor, al vijeliei și al potopului de ape și *grindină*” (Isaia 30, 30).

Această grindină a bătut în tot pământul Egiptului și a lovit pe toți cei care nu erau în “casă”, ci pe “câmp”, adică pe toți “egiptenii” risipiți în “afara casei” lor spirituale și, prin aceasta, înstrăinați de Cuvântul lui Dumnezeu prezent întru ea. ^{ai} De această dată, Dumnezeu împietrește inima lui Faraon și-l trimite pe Moise la acesta pentru a-i spune: “Așa grăiește Domnul Dumnezeuul evreilor: Până nu vei vrea să te *smeresti* înaintea Mea? Lasă pe poporul Meu ca să-mi slujească. Iar de nu vei lăsa pe poporul Meu, iată mâine, pe vremea asta, voi aduce lăcuste multe, în toate hotarele tale” (Ieșire 10, 3-4).

Cuvântul lăcustă - arabeh în limba ebraică - are aceeași rădăcină cu cuvântul țânțar - arab - din cea de a patra încercare. Relația care se poate stabili între ele este asemănătoare cu relația dintre lumină și întuneric, dintre seară și dimineață.

Încercările prin care au trecut israeliții i-au condus spre adâncul ființei lor, i-au ajutat să străbată întunericul și să intuiască acum, razele luminii - Cuvântului lui Dumnezeu. Aceleași încercări i-au condus pe “egipteni” spre “exteriorul” ființei lor și, deci, spre o falsă lumină care, în final, va fi “acoperită” de întunericul din încercarea a 9-a, când “s-a făcut întuneric beznă - *trei zile* în tot pământul Egiptului” (Ieșire 10, 22).

Numărul nouă este simbolul împlinirii, al maturității, iar întunericul sau, mai precis, tenebrele - Hoshekh în ebraică - pot fi traduse prin “palatul lui shem”, sau “palatul sfântului nume”, adică al lui YHWH⁵⁹. Experiența tenebrelor conduce pe israeliți la lumina Cuvântului, în timp ce pe “egipteni” îi conduce la înstrăinarea de El. În acest sens cuvintele adresate de Faraon sunt semnificative: Du-te de aici. Dar bagă de seamă să nu te mai arăți în fața mea, căci în ziua în care vei vedea fața mea vei muri (Ieșire 10, 28).

În urma acestui avertisment, Dumnezeu intervine în mod neașteptat: “Încă o plagă voi mai aduce asupra lui Faraon și asupra Egiptului și după aceea vă voi da drumul de aici” (Ieșire 11, 1). Această ultimă intervenție a lui Dumnezeu a fost pregătită de celelalte nouă încercări care, în textul ebraic, nu sunt numite plăgi, ci doar “semne și minuni” ale puterii lui Dumnezeu (Ieșire 11, 9). Evident că această plagă se diferențiază de toate celelalte pentru că poartă pecetea unei violențe prin care Dumnezeu își face simțită prezența în “casa” egiptenilor. Întrucât Faraon nu a dat drumul israeliților, toți întâii-născuți ai egiptenilor vor muri, în timp ce “casele” israeliților vor fi ocrotite. Pentru pregătirea acestui moment, Dumnezeu poruncește lui Moise și lui Aaron să pregătească mielul pascal.

Cu această ocazie este reluată imaginea mielului jertfit de Abel și a celui jertfit de Avraam, pe muntele Mosia, în locul fiului său Isaac. Acesta nu este doar fiul unic al părintelui său, ci întru el Dumnezeu a făcut legământ cu Avraam că el va fi părintele unui mare popor. La întrebarea pe care Isaac a pus-o tatălui său: unde este mielul pentru jertfă? (Gen. 22, 7) va răspunde după 1800 de ani Sfântul Ioan Botezătorul, numindu-l pe Mântuitorul “Mielul lui Dumnezeu” (Ioan 1, 29). Profetul Isaia a prevestit jertfa Acestuia spunând: “Ca un miel spre junghiere s-a dus și ca o oaie fără de glas înaintea celor ce o tund, așa nu s-a deschis gura Sa” (Isaia 53, 7).

Între timpul lui Avraam și timpul lui Isaia, Dumnezeu a poruncit lui Moise: “câte un miel de familie să luați fiecare (...) toată adunarea obștii lui Israel să-l junghie către seară (...) să ia din sângele lui și să ungă amândoi ușorii și pragul cel de sus al ușii casei (...) să mănânce în noaptea aceea carnea lui friptă la foc (...) să nu lăsați din el pe a 2-a zi și oasele lui să nu le zdrobiți (...) să aveți coapsele încinse, încălțăminte în picioare și toiegle în mâinile voastre; și să-l mâncați în grabă că este Paștile Domnului (Ieșire 12, 3-11).

Evident că textul acesta este mesianic și anticipează jertfa Mielului lui Dumnezeu. Pentru pregătirea ei, Dumnezeu a ajuta pe israeliți să dobândească în Egipt o nouă conștiință de sine și i-a orientat spre Țara făgăduinței, care nu este alta decât Împărăția lui Dumnezeu simbolizată prin Ierusalimul cel pământesc. Cele 10 încercări au fost pentru israeliți un fel de propedetică sau de pregătire inițiativă, suficient de puternică, pentru a dobândi această nouă conștiință, conștiința libertății în Duhul lui Dumnezeu. Ei părăsesc Egiptul și trec prin apele Mării Roșii, care în ebraică înseamnă, așa cum am mai subliniat, Marea limitei (Yam soph). Ea este numită roșie pentru că a înghițit, odată cu caii lui Faraon, pe cei care au vărsat sânge de om (Gen. 9, 6). Această ultimă experiență a egiptenilor ar putea fi considerată a 11-a încercare. Cavaleria lui Faraon înghițită de ape reprezintă simbolic eșecul puterii umane atunci când aceasta este orientată spre o destinație străină de vocația omului. Acest lucru este subliniat și în cuvintele psalmilor: “Nu în puterea calului este voia Lui, nici în cel iute de picior bunăvoința Lui. Bunăvoința Domnului este în cei ce se tem de El și în cei ce nădăduiesc în mila Lui” (Ps. 146, 10-11).

IV.3. Legea prin Moise s-a dat

Ultima încercare a “egiptenilor” deschide calea spre libertate “israeliților”. Trecând prin Marea limitei, ei ajung în nisipurile mișcătoare ale pustiului, unde vor experia calea dificilă a eliberării, nu de sclavia exterioară, ci de sclaviile exterioare, mult mai subtile și mult mai împovărătoare pentru omul “Israel” chemat să străbată pustiul spre Țara Făgăduinței. Experiența acestei “tregeri”, a acestui “paște” este cea mai mesianică dintre experiențele istorice ale lui Israel. Ea anticipează moartea și învierea Mântuitorului și acest lucru este subliniat în Evanghelia după Matei, care afirmă că după nașterea în Betleem (Casa Pâinii) pruncul Iisus a fost dus în Egipt pentru a se împlini profeția “Din Egipt am chemat pe fiul meu”. Deci Mântuitorul va recapitula în copilăria Sa istoria fiilor lui Israel. El este Unicul Fiul al Tatălui și întru El, Israel a fost numit cel dintâi născut al lui Dumnezeu. Totuși, această alegere nu înseamnă abandonarea de către Dumnezeu a celorlalte popoare, după cum nici întruparea Mântuitorului nu înseamnă abandonarea definitivă a lui Israel

(Rom. 11, 25-36). Nu trebuie să uităm că în orizontul alegerii lui Israel, libertatea sa este respectată în mod deplin. El putea să refuze darul lui Dumnezeu. De aceea timpul petrecut în pustiu este un timp al încercării libertății și un timp al răbdării în care poporul învață să trăiască prin harul și legea lui Dumnezeu. De aceea el este condus în pustiu unde toate posibilitățile sale se risipesc și unde el primește doar ajutorul lui Dumnezeu. Profeții Osea și Eremia au subliniat, în cărțile lor, că anii petrecuți în pustiu sunt anii copilăriei în care Israel învață să aibă încredere în Tatăl ceresc și, de asemenea, ei sunt ani de “logodnă” în care învață să trăiască din credință și iubire în Cel care este. Poporul suportă cu greu această încercare și murmură mereu, amintind de “carnea” pe care o aveau în Egipt. Dumnezeu însă îi arată în fiecare zi posibilitățile inepuizabile ale bunătății Sale, îndulcind apele amare ale pustiului și trimițând mană din cer. Aceasta trebuie consumată zilnic și nu trebuie să rămână pentru a 2-a zi. Sfântul Apostol Pavel ne atrage atenția, în epistola I-a către Corinteni, că aceste evenimente sunt pentru noi o prefigurare a întrupării, dar în același timp, ele sunt marcate de prezența Logosului sau Cuvântului lui Dumnezeu: “Părinții noștri au fost toți în nor și toți au trecut prin mare. {i toți, întru Moise, au fost botezați în nor și în mare. {i toți au mâncat aceeași mâncare duhovnicească, și toți aceeași băutură duhovnicească au băut, pentru că beau din piatra duhovnicească ce îi urma. Iar piatra era Hristos” (I Cor. 10, 1-4).

Hristos este, așadar, cel care comunică lui Israel voința lui Dumnezeu Tatăl și face legământ cu el, iar conținutul acestui legământ sunt legea și poruncile. Legământul este condiția prealabilă a legii, iar legea este împlinirea legământului. Legământul făcut cu patriarhii și apoi legea dată prin Moise separă viața lui Israel de orice eveniment care, în mod obișnuit, este numit eveniment istoric. Viața istorică a lui Israel este revendicată de Dumnezeu, care îi spune lui Moise: “Grăiește casei lui Iacov și vestește fiilor lui Israel așa: «Ați văzut ce am făcut egiptenilor și cum v-am luat pe aripi de vultur și v-am adus la Mine. Deci, de veți asculta glasul Meu și de veți păzi legământul Meu, dintre toate neamurile îmi veți fi popor ales că al Meu este tot pământul; Îmi veți fi împărăție preotească și neam sfânt»” (Ieșire 19, 3-6).

Observăm din acest text, care face din contextul pregătitor al primirii Decalogului, că Dumnezeu afirmă că pământul întreg îi aparține. Aceasta înseamnă că nu numai Israel îi aparține, ci toate popoarele, însă Israel este în același timp “poporul ales” – *pars pro toto*. Ar fi eronat să interpretăm legământul lui Dumnezeu cu Israel ca un act de dominare universală, în detrimentul altor popoare. Dumnezeu a ales pe Israel nu pentru a domina, ci pentru a sluji, pentru a fi “preotul” umanității, înainte de întruparea Logosului. De aceea el este numit “împărăție preotească” și “neam sfânt”. Dintr-o perspectivă sociologică, un neam sfânt este separat de mediul său ambiant prin riturile sale și modul său de a trăi.

..... un neam sfânt este *pars pro toto* – parte pentru întreg. Israel este aparte pentru întreg neamul omenesc, în drum spre Împărăția lui Dumnezeu. De aceea este separat de toate popoarele și chemat să primească legea lui Dumnezeu. În vederea primirii legii, cel mai important moment este “delimitarea” muntelui din care Dumnezeu va vorbi poporului: “Zis-a Domnul către Moise: «Să fixezi poporului hotar împrejurul muntelui (Sinai) și să-i spui: Păziți-vă de a vă sui în munte și de a vă atinge de ceva din el, că tot ce se va atinge de munte va muri»” (Ieșire 19, 12).

Observăm că totul sugerează o “frontieră” clară între Dumnezeu și om, pe care omul nu poate să o depășească. Depășirea ei este o tentație satanică. Frontiera este cea care unește și nu cea care separă și prin ea poporul trăiește sentimentul prezenței lui Dumnezeu, Cel cu totul altul, Sfântul lui Israel. De aceea “cuvintele Sale” sunt însoțite de fulgere și tunete, nu pentru a înspăimânta, ci pentru a afirma că aceste “cuvinte” sau “porunci” nu izvorăsc din geniul religios al lui Moise, ci sunt “cuvintele” lui Dumnezeu însuși, căroră Moise și Aaron le sunt mijlocitori (Ieșire 19, 16 și 24).

Cuvintele revelate de Dumnezeu lui Moise pe Muntele Sinai reprezintă sinteza Legii morale a Primului Testament. Numite și Decalog (zece cuvinte), aceste cuvinte exprimă voința lui Dumnezeu, pe care umanitatea căzută în păcat nu o mai poate cunoaște și recunoaște prin propriile sale puteri spirituale. De aceea Dumnezeu o revelează prin Cuvântul său, iar Israel devine, pe muntele Sinai, purtătorul Legii și poruncilor Lui. Evident că această Lege este ca o Cartă a libertății și de aceea ea marchează limitele în care să se desfășoare viața poporului lui Dumnezeu pentru a rămâne fidel Legământului și a nu cădea din nou în sclavia unei lumi fără Dumnezeu.


Este important să subliniem că Legea sau Decalogul nu începe cu un imperativ categoric, ci cu un memorial al eliberării din sclavie: “Eu sunt Domnul Dumnezeuul tău, care te-a scos din pământul Egiptului și din casa robiei” (Ieșire 20, 2). Tocmai datorită acestui act minunat al iubirii lui Dumnezeu, Israel trebuie să respecte poruncile date de El prin Moise. Primele patru porunci ale Decalogului se referă la relația Dumnezeu. Întrucât El este Salvatorul lui Israel, acesta nu trebuie să aibă alți dumnezei în afară de El; el nu trebuie să-și facă “chip cioplit și nici un fel de asemănare a nici unui lucru din câte sunt în cer, sus, și din câte sunt pe pământ, jos, și din câte sunt în apele de sub pământ” pentru a se înclina și a sluji lor (Ieșire 20, 3-5).

Observăm că aceste două prime porunci interzic în Israel orice formă de idolatrie și orice confuzie între Dumnezeu și creația Sa. Forma de idolatrie răspândită în acel timp la popoarele vecine cu Israel era divinizarea naturii și identificarea unor reprezentări materiale despre Dumnezeu, cu Dumnezeu însuși. Această stare de spirit idolatră a fost și pentru Israel o permanentă tentație. Despre aceasta vorbește și Sfântul Apostol Pavel în epistola către Romani: “Deși ei l-au cunoscut pe Dumnezeu, nu L-au slăvit ca pe Dumnezeu, nici nu l-au mulțumit, ci s-au rătăcit în gândurile lor și inima lor nesocotită s-a întunecat (...) și au schimbat slava lui Dumnezeu Celui nestricăcios cu asemănarea chipului omului celui stricăcios și al păsărilor și al celor cu patru picioare și al târâtoarelor. De aceea Dumnezeu i-a dat necurăției după poftele inimilor lor (...) ca unii care au schimbat adevărul lui Dumnezeu în minciună și s-au închinat și au slujit făpturii în locul Creatorului, Care este binecuvântat în veci Amin!”.

Am dat acest citat în extenso pentru a sublinia că există și forme subtile de idolatrie care pătrund în inima omului cum ar fi dorințele și patimele negative sau diferite sisteme de gândire individuale și colective, care se pot substitui autorității și iubirii legitime a lui Dumnezeu. Toate aceste forme de idolatrie trebuie curmate din rădăcină, pentru că ele nu sunt decât imaginea idealizată a eului uman sau creația angoaselor și aspirațiilor sale. Ele pot să întrețină un anumit sentiment religios, sau, mai precis, un anumit sentiment magic ce nu corespunde adevăratei relații cu Dumnezeu cel viu și adevărat. De aceea porunca a doua mai precizează că Dumnezeu este un Dumnezeu gelos care pedepsește pe copii pentru vina

părinților cel Îl urâsc, până la al treilea și al patrulea neam, și se milostivește până la al miilea neam către cei ce-L iubesc și păzesc poruncile Lui (Ieșire 20, 5-6).

Observăm din contextul poruncii că pedeapsa lui Dumnezeu pentru cei ce cad în idolatrie nu are un caracter juridic, ci unul terapeutic și pedagogic. Pedeapsa are limitele sale pentru că se oprește la al treilea sau al patrulea neam. Iubirea și milostivirea lui Dumnezeu nu are însă limite; ele se răsfrâng până la al miilea neam, adică dincolo de limitele existențiale ale unei generații.

Porunca a treia a Decalogului se referă la cinstirea numelui lui Dumnezeu. Numele (), în contextul ebraic, reprezintă slava lui Dumnezeu care se manifestă în lumea creată legitimându-i existența. Descoperind Numele Său lui Moise, Dumnezeu îi legitimează vocația înaintea poporului și în același timp îl însoțește cu puterea Sa pentru împlinirea acestei vocații. Întrucât numele lui Dumnezeu este sfânt, El trebuie să fie respectat de popor. În iudaismul târziu Numele revelat lui (IHWH) era atât de respectat, încât nu era rostit cu glas tare decât de arhiereu, o singură dată pe an, de sărbătoarea Yam Kipur. Textul precizează că necinstirea Numelui lui Dumnezeu atrage după sine pedeapsa (Ieșire 20, 7).

Porunca a patra a Decalogului are în vedere “Sfințirea” zilei de odihnă sau a sabatului. În această zi toții fii lui Israel, bărbați și femei, stăpâni și sclavi, chiar și străinii care sunt oaspeți ai casei lui Israel și animalele din gospodărie trebuiau să înceteze orice lucrare în amintirea celei de a șaptea zi a creației: “În șase zile a făcut Domnul cerul și pământul, marea și toate cele ce sunt într-însele, iar în ziua a șaptea s-a odihnit” (Ieșire 20, 11).

Deci porunca sfințirii zilei de odihnă a fost dată în amintirea originii și a scopului creației care este “odihna” sa în Dumnezeu. În contextul Noului Testament, această poruncă nu-și va pierde valabilitatea, însă ziua de odihnă va fi duminica, prima zi a săptămânii, ziua trecerii Domnului din moarte la viață.

Următoarele șase porunci ale Decalogului se referă la relația fiecărui israelit sau, mai precis, a fiecărui om cu semenii săi. Întrucât familia este o instituție de origine dumnezeiască (Gen. 1, 27-28; 2, 24) prima datorie a omului este aceea de a-și cinsti părinții: “Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta, ca să-ți fie bine și să trăiești ani mulți pe pământul pe care Domnul Dumnezeu ți-l va da ție” (Ieșire 20, 21). În epistola către Efeseni, Sfântul Apostol Pavel va aduce și un alt argument al cinstirii părinților și anume faptul că paternitatea și maternitatea umană sunt o icoană a paternității lui Dumnezeu (Efeseni 3, 14). Atunci când omul recunoaște pe Dumnezeu ca părinte atunci va avea un comportament filial față de El și fratern față de semenii săi. În virtutea acestei atitudini, fiecare fiu al lui Israel trebuie să nu ucidă, să nu fie desfrânat, să nu fure, să nu mărturisească strâmb împotriva aproapelui, să nu dorească nimic din câte are aproapele (Ieșire 20, 13-17).

Din enumerarea celor zece porunci observăm că modul în care sunt exprimate este negativ. Scopul acestui mod de exprimare este de a delimita clar spațiul întru care activitatea poporului se poate desfășura în mod liber și deplin, în vederea împlinirii vocației sale. Cu timpul această activitate se multiplică și apar situații în care legea trebuie să fie aplicată. Astfel, în cadrul ei, alături de Decalog, vor apărea diverse coduri de legi, mai mult sau mai puțin elaborate. Înainte de integrarea lor în Pentateuh, aceste coduri au existat într-o manieră independentă. Metoda istorico-critică de interpretare a textelor a stabilit acest lucru, însă din perspectiva strictă a tradiției biblice, acest lucru este mai puțin important. Întrucât toate

poruncile sunt date prin Cuvântul lui Dumnezeu, tradiția biblică nu mai ține cont de dezvoltarea lor istorică și tot ce se află în Pentateuh este atribuit în general lui Moise, pentru că el este considerat mijlocitorul legământului dintre Dumnezeu și Israel. De aceea toate poruncile își au izvorul în întâlnirea, pe muntele Sinai, dintre Dumnezeu și Moise, profetul său. În Pentateuh putem descoperi cinci grupe de legi sau de coduri de legi, toate având ca temei Decalogul. De aici, caracterul apodiptic al tuturor poruncilor, caracter specific numai legislației poporului Israel, care nu separă niciodată datoriile umane de exigențele cerute de Dumnezeu. Acest lucru se poate observa, spre exemplu, din “cartea legământului” ce urmează imediat după Decalog, deși ea datează din momentul instalării fiilor lui Israel în Canaan, întrucât integrează și elemente din dreptul cananean.

În acest cod de legi prezentat în capitolele 21-23 din cartea Ieșirea se cuprind norme care reglementează desfășurarea cultului religios și, de asemenea, anumite principii de drept care privesc relațiile dintre fiii lui Israel între ei și atitudinea pe care trebuie să o aibă față de proprietatea lor. Aceste norme protejează și, în același timp, sancționează pe fiecare dintre fiii lui Israel. Cei care judecă nu trebuie să fie influențați nici de opinia majorității, nici de corupție, nici de situația deosebită a celor săraci. Fiecare trebuie să gândească și să acționeze după dreptatea lui Dumnezeu, pentru că fiecare aparține Lui. Putem să dăm câteva exemple în acest sens: “Să nu iei aminte la zvon deșert; să nu te unești cu cel nedrept, ca să fii martor mincinos! Să nu te iei după cei mulți, ca să faci rău; și la judecată să nu urmezi celor mulți, ca să te abați de la dreptate; Nici săracului să nu-i fii părțitor la judecată (...) De orice cuvânt mincinos să te ferești; să nu ucizi pe cel nevinovat și drept; Daruri să nu primești, căci darurile orbesc ochii celor ce văd și strâmbă pricinile cele drepte. Pe străin să nu-l obișnuiești și să nu-l strâmtorezi, căci voi știți cum e sufletul pribeagului, că și voi ați fost pribegi în țara Egiptului” (Ieșire 23, 1-9).

Codul legământului este urmat, în cartea Ieșire, de pecetluirea cu jertfă de “sânge”. La poalele muntelui Sinai, Moise a ridicat un altar înconjurat de 12 stâlpi, simbolizând cele 12 seminții ale lui Israel, a stropit altarul și apoi poporul cu “sângele” jertfei de izbăvire și apoi luând Cartea legământului “a citit în auzul poporului” (Ieșire 24, 7). Acesta s-a angajat solemn că va respecta întru totul legământul și legile pe care Dumnezeu însuși le-a scris “spre învățătura lor” (v. 12).

După pecetluirea legământului, Moise s-a retras din nou în munte “patruzeci de zile și patruzeci de nopți”, un număr semnificativ care anticipează retragerea Mântuitorului în pustiu, imediat după botez, și apoi a primit porunca de a construi cortul sfânt și chivotul legii ca loc în care să se manifeste prezența și slava lui Dumnezeu în mijlocul poporului. Cortul este de fapt imaginea lumii întregi în care trebuie să se manifeste slava lui Dumnezeu, dar umanitatea, prin păcat, a pierdut această dimensiune. Acest lucru ne este sugerat și de faptul că Moise a așteptat șase zile, amintind de cele șase zile ale creației, și în ziua a șaptea a fost chemat de Dumnezeu în “mijlocul norului” (v. 16). Deci construirea cortului avea ca scop reînnoirea creației pentru ca Dumnezeu să nu mai fie prezent în ea ca un străin sau ca “un trecător care se oprește pentru o noapte” (Ieremia 14, 8).

Cortul a fost construit din darurile benevole ale fiilor lui Israel: “de la tot omul, pe care-l lasă inima să dea, să primești prinoase pentru Mine” (Ieșire 25, 2). În cort a fost așezat chivotul și în chivot tablele Legii. Chivotul trebuia să fie acoperit de aripile a doi heruvimi pregătiți să primească prezența “Celui care este”. “Acolo, între cei doi heruvimi de deasupra

chivotului legii, îi spune Dumnezeu lui Moise, Mă voi descoperi ție și îți voi grăi de toate, câte am poruncit prin tine fiilor lui Israel” (Ieșire 25, 22).

Textul este profetic și mesianic pentru că anticipează mormântul Domnului din dimineața Învierii, când cei doi îngerii le-au grăit apostolilor că El este viu și nu trebuie căutat printre cei morți.

Întrucât cortul reprezintă Locul central de întâlnire dintre Dumnezeu și poporul său, capitolele 28-30, care urmează, precizează modul în care trebuie să fie consacrați preoții care reprezintă poporul înaintea lui Dumnezeu. De aceea Aaron poartă pe umerii săi douăsprezece pietre prețioase pe care sunt încrustate numele celor doisprezece fii ai lui Israel. “Astfel va purta Aaron pururea în inima sa judecata fiilor lui Israel, înaintea Domnului” (Ieșire 28, 30).

Din capitolul 31 observăm că Însuși Dumnezeu își alege pe cel care va construi cortul: “Bețalecl, fiul lui Uri, fiul lui Or, din seminția lui Iuda. ^ai l-am umplut de duh dumnezeiesc, spune Domnul lui Moise, de înțelepciune, de pricepere, de știință și de iscusință la tot lucrul” (Ieșire 31, 2-3).

Textele următoare (cap. XXXII) ne relatează că în timp ce Dumnezeu îi descoperea lui Moise toate aceste lucruri tainice, poporul nu a mai avut răbdarea de a-l aștepta să se întoarcă din munte și i-a cerut lui Aaron să le facă “dumnezei” care să meargă înaintea lor (cap. 32, 1). Le-a făcut Aaron un vițel de aur, iar ei văzându-l i-a zis: “Iată Israele, dumnezeul tău, care te-a scos din țara Egiptului” (v. 4).

Observăm că dispariția, doar pentru scurt timp, a omului inspirat și veghitor, care i-a condus în pustiu, a trezit în sufletul poporului incertitudinea și nesiguranța și l-a făcut să cadă în idolatrie. În jurul acestui idol, poporul “a mâncat și a băut și a dansat” (v. 6).

Gestul acesta este foarte grav și Dumnezeu îi spune lui Moise: “Grăbește de te pogoară de aici, căci poporul tău, pe care l-ai scos din țara Egiptului, s-a răzvrătit” (v. 7). Dumnezeu nu mai recunoaște că este poporul Său, ci poporul lui Moise și de aceea îi cere permisiunea să-l pedepsească: “Lasă-mă dar acum să se aprindă mânia Mea asupra lor, să-i pierd și să fac din tine un popor mare” (v. 10). Moise se roagă însă pentru popor și în această rugăciune el apără, de fapt, nu poporul ci icoana lui Dumnezeu în fața Egiptenilor: “Să nu se aprindă mânia ta Doamne (...) ca nu cumva să zică egiptenii: i-a dus la pieire, ca să-i ucidă în munți și să-i ștergă de pe fața pământului” (v. 11-12).

Din versetele care urmează observăm, pe de o parte, rigoarea spirituală a lui Moise, pe de alta, profundul sentiment de responsabilitate față de poporul său. Coborând de pe munte, el sfărâmă tablele legii, deși erau scrise de “degetul” lui Dumnezeu, arde vițelul de aur în “foc” și-l fac “pulbere”, muștră poporul și separă de el pe fiii lui Levi. Când se întoarce din nou în munte, se roagă pentru iertarea păcatului poporului: “Rogu-mă acum, de vrei să le ierți păcatul acesta, iartă-l; iar de nu șterge-mă și pe mine din cartea Ta, în care m-ai scris!” (v. 32).

Deci Moise nu dorește să fie doar cel preferat de Dumnezeu, ci este solidar cu poporul său și se roagă ca Dumnezeu să rămână cu el. În virtutea bunăvoinței pe care a aflat-o în “ochii” lui Dumnezeu, Moise îi cere să se arate ca să-L “vadă”. Domnul îi spune lui Moise: “Eu voi trece pe dinaintea ta toată slava Mea, voi rosti numele lui Iahve înaintea ta (...) Fața Mea însă nu vei putea s-o vezi, că nu poate omul vedea fața mea și să trăiască (...) tu vei vedea spatele Meu, iar fața Mea nu o vei vedea (Ieșire 33, 13-23).

Textul acesta pare a fi în contradicție cu versetul 11 din același capitol în care se spune că: “Domnul grăia cu Moise față către față, așa cum ar grăi cineva cu prietenul său”.

Sfântul Grigorie de Nissa consideră că nu există contradicție, deoarece textul care vorbește de “spatele” lui Dumnezeu este un text mesianic, el anticipând întruparea Logosului lui Dumnezeu, “spatele” însemnând firea umană îndumnezeită. Deci înainte de întrupare, fața Logosului sau Cuvântului lui Dumnezeu nu poate fi văzută. Moise “auzea” doar “glasul” Său și simțea prezența Sa. Trecând prin fața lui Moise, Logosul a rostit numele Celui care este zicând: “Iahve, Iahve, Dumnezeu iubitor de oameni, milostiv, îndelung-răbdător, plin de îndurare și de dreptate; Care păzește adevărul și caută milă la mii de oameni; Care iartă vina și răzvrătirea și păcatul, dar nu lasă nepedepsit pe cel ce păcătuiește” (Ieșire 34, 6-7).

Auzind aceste cuvinte, Moise îngenunchează și-L invită să rămână în mijlocul poporului. În urma acestei invitații Dumnezeu reînnoiește legământul înaintea a tot poporul, și “Moise a stat acolo la Domnul patruzeci de zile și patruzeci de nopți; și nici pâine n-a mâncat, nici apă n-a băut. ^ai a scris pe table cuvintele legământului: cele zece porunci” (Ieșire 34, 28).

Următoarea carte a Torei, *Leviticul*, precizează condițiile în care poporul lui Israel poate rămâne în comuniune cu Dumnezeu. Aceste condiții au în vedere, în primul rând, viața religioasă și îndeosebi respectarea rânduielilor de cult. Pentru aceasta preoții trebuie să fie sfințiți după reguli precise și fiecare trebuie să-și respecte cu rigurozitate rânduiala, deoarece, în caz contrar, pedeapsa este moartea (Levitic 10, 9).

În a doua parte a Leviticului întâlnim Codul sau Legea sfințeniei (cap. 17-26) al cărui leit-motiv este: “Fiți sfinți pentru că Eu, Domnul Dumnezeuul vostru sunt sfânt” (cap. 19, 2).

Sfințenia lui Dumnezeu trebuie să fie respectată prin respectarea poruncilor, de aceea în același capitol 19 acestea sunt reluate și interpretate într-un mod foarte concret. Spicuiem câteva din aceste interpretări: “Să nu faceți nedreptate la judecată; să nu căutați la fața celui sărac și de fața celui puternic să nu te sfiești, ci cu dreptate să judeci pe aproapele tău (v. 15); Să nu dușmănești pe fratele tău în inima ta, dar să mustri pe aproapele tău, ca să nu porți păcatul lui (v. 17); Să nu necinstești pe fiica ta, îngăduindu-i să facă desfrânare, ca să nu se desfrâneze pământul și ca să nu se umple pământul de stricăciune (v. 29); Zilele Mele de odihnă să le păzești și locașul Meu să-l cinstești (v. 30); Să nu alergați la cei ce cheamă morții, pe la vrăjitori să nu umblați și să nu vă întinați cu ei (v. 31); Înaintea celui cărunt să te scoli, să cinstești fața bătrânului și să te temi de Domnul Dumnezeuul tău (v. 32); De se va așeza un străin în pământul vostru, să nu-l strâmtorați (v. 33)”.

În capitolul 20 sunt precizate pedepsele pentru cei care nu respectă poruncile și prin aceasta necinstesc pe Dumnezeu care, prin poruncile sale, îl sfințește pe fiecare (cap. 20, 8). În cele mai multe cazuri, pedeapsa este moartea. Următoarele exemple sunt evidente: “Cel ce va grăi rău pe tatăl său și pe mama sa să fie dat morții (v. 5); De se va desfrâna cineva cu femeie măritată să se omoare desfrânatul și desfrânata (v. 10); De se va culca cineva cu bărbat ca și cu femeie să se omoare (v. 13); Bărbatul sau femeia de va chema morții sau de vor vrăji, cu pietre să fie uciși (v. 27)”.

De aceea, Dumnezeu promite binecuvântare pentru fidelitatea și sfințenia poporului. Binecuvântarea nu are în vedere o fericire într-o “altă lume” abstractă, ci bunăstarea poporului în condițiile concrete ale vieții sale: “De veți umbla după legile Mele și de veți păzi și plini poruncile Mele Vă voi da ploaie la timp, pământul și pomii își vor da roadele lor

(cap. 26, v. 3-4); veți avea copii, vă voi înmulți și voi fi statornic în legământul Meu cu voi (v. 9). Infidelitatea poporului va fi pedepsită prin blestem: “De veți disprețui așezămintele Mele și de se va scârbi sufletul vostru de legile Mele, neîmplinind poruncile Mele și călcând legământul Meu, atunci și Eu am să mă port cu voi așa: voi trimite asupra voastră groaza și frigurile; veți semăna semințele în zadar și vrăjmașii voștri le vor mânca (v. 15-16); voi frânge îndărătnicia voastră cea mândră și cerul vostru îl voi face ca fierul, iar pământul vostru ca arama. În zadar vă veți cheltui puterile voastre, că pământul vostru nu-și va da roadele sale (v. 19-20); pâinea care vă hrănește o voi lua de la voi (v. 26); orașele voastre le voi preface în mine, voi pustii locașurile voastre cele sfinte (v. 31)”.

Legea sfințeniei, prin toate aceste prescripții, a avut ca scop pregătirea poporului Israel pentru a deveni o comunitate cultică. Trecerea efectivă de la o organizare strict teocratică la o comunitate cultică s-a făcut prin Legea sacerdotală prezentă în cartea *Ieșirea*, începând cu capitolul 25, continuată și în cartea *Numeri*, care prezintă și călătoria dificilă a poporului spre Țara Făgăduinței.

Toate aceste coduri de legi, în care, așa cum am văzut, viața religioasă se interferează cu toate aspectele concrete ale vieții lui Israel, au structurat și definit identitatea poporului ales înaintea altor popoare.

Ultima carte a lui Moise, Deuteronomul, reia toate aspectele importante ale acestor legi și le deschide spre o perspectivă mesianică: “Prooroc din mijlocul tău și din frații tăi, ca și mine, îți va ridica Domnul Dumnezeuul tău: pe Acela să-l ascuți (Deut. 18, 15). Deși timpul se deschide spre viitor, totuși viața și moartea lui Israel depind de respectarea poruncilor, aici și acum”: “Iată eu astăzi ți-am pus înaintea viața și moartea, binele și răul, Poruncindu-ți astăzi să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău, să umbli în toate căile Lui, hotărârile Lui și legile Lui (30, 15-16).

Legile și poruncile sunt destul de clar exprimate și ele pot fi înțelese de fiecare dintre fiii lui Israel: “Porunca aceasta care ți-o poruncesc eu astăzi nu este neînțeleasă de tine și nu este departe. Ea nu este în cer, ca să zici cine se va sui pentru noi în cer, ca să ne-o aducă și să ne de-a s-o auzim și s-o facem? (...). Cuvântul acesta este foarte aproape de tine; el este în gura ta și în inima ta ca să-l faci (30, 11-14).

Evident că respectarea poruncilor îl va conduce pe popor la viață și la libertate și pentru a nu uita acest lucru, când va ajunge în țara Făgăduinței, el va rosti binecuvântarea pe muntele Garizim și blestemul pe muntele Ebal.

IV.4. Legea în Țara Făgăduinței

IV.4.1. “Eu voi fi cu tine așa cum am fost cu Moise... Întărește-te și prinde curaj”

Acestea au fost cuvintele adresate de Domnul lui Iosua în momentul în care îi încredințează conducerea poporului ca succesori ai lui Moise. Numele lui Iosua este profetic întrucât are aceeași rădăcină cu numele lui Iisus care înseamnă “Cel care salvează”. Dumnezeu îl prezintă poporului așa cum l-a prezentat pe Moise, pentru a-i confirma autoritatea. Trecerea pe uscat a Iordanului este o reamintire a trecerii prin Marea Roșie, însă de această dată chivotul legii este cel care desparte apele. După această trecere, Iosua a

ridicat un altar din 12 pietre, reprezentând cele 12 seminții ale lui Israel (Iosua 4, 20-24); cf. Ieșirea 24, 4) și sărbătorește Paștile.

Îngerul Domnului îi descoperă sfințenia și puterea celui veșnic, așa cum a făcut-o odinioară cu Moise (Iosua 5, 15; cf. Ieșirea 3, 5). Cucerirea Canaanului se va face nu prin puterea oamenilor, ci prin puterea lui Dumnezeu, însă Iosua, asemenea lui Moise se lovește de infidelitatea și necredința poporului. Pedepsele lui Dumnezeu nu întârzie să apară (cap. 27).

Din contextul acesta se desprinde o idee foarte clară: ascultarea față de Dumnezeu trebuie să fie recondiționată. De aceea și separarea poporului ales de celelalte popoare trebuie să fie radicală. Este singura cale prin care se poate păstra identitatea și integritatea mesajului mântuirii ca și identitatea și integritatea Legii mozaice. Evenimentele ulterioare vor arăta că acest lucru este destul de dificil de realizat.

Experiența aceasta și consecințele vocației unice a lui Israel, se va repeta, evident, într-un alt context cu Biserica creștină, definită ca Noul Israel. Conflictele sângeroase cu populațiile păgâne reiterează, ca și în cazul conflictului cu egiptenii intervenția specială a lui Dumnezeu în istorie pentru a păstra dimensiunea ei salvatoare. În capitolul XXIV al cărții lui Iosua ni se relatează faptul că poporul s-a adunat la *Sichem* și a reînnoit legământul cu Dumnezeu, arătând prin aceasta că realitatea credinței nu se moștenește într-un mod magic, ci fiecare generație trebuie să se decidă în mod liber pentru respectarea legământului.

IV.4.2. Judecătorii

În cartea judecătorilor (cap. 2, 10) ni se relatează că: “După ce tot rândul acela de oameni (generația lui Iosua) a trecut la părinții lor și când s-a ridicat în locul lor alt rând de oameni, care nu cunoșteau pe Domnul și lucrurile Sale”. În acest context nou, nu numai lucrarea poporului, ci și lucrarea lui Dumnezeu trebuie să reînceapă. Textul ne arată, în continuare că “fiii lui Israel au început a face rele înaintea Domnului” (cap. 2, 11) și Domnul “i-a dat în mâinile jefuitorilor care i-au jertfit” (v. 14). Apoi Domnul le-au dăruit “judecători, care i-au izbăvit din mâinile jefuitorilor lor” (v. 16).

Experiența aceasta este universală. Ea privește atât fiecare persoană, cât și fiecare comunitate umană. Atunci când lucrurile merg bine Dumnezeu este uitat sau abandonat. Când totul merge rău Dumnezeu este implorat pentru a veni în ajutor. Epoca judecătorilor este un timp de anarhie și de contradicții, dar și în acest timp Dumnezeu își alege slujitorii în persoana judecătorilor. Vocația lor nu este însă ereditară. Ei sunt oameni ai timpului lor. Ceea ce îi distinge de contemporani este credința în Dumnezeul cel viu și supunerea lor față de poruncile lui. Atunci când “mâna” lui Dumnezeu nu mai este asupra lor, puterea lor dispare.

Un asemenea exemplu îl vedem în persoana lui Samson care este trădat de Dalila, o femeie mai fidelă poporului său, decât este Samson față de Dumnezeul său (Judec. 13-16).

Incidentul care provoacă distrugerea aproape totală a tribului lui Veniamin arată cât de greu este pentru triburile lui Israel de a-și păstra unitatea și libertatea lor în țara dăruită lor de Dumnezeu.

Ghedeon refuză regalitatea (Jud. 8, 23) însă în curând se va simți nevoia unui rege pentru că “nefiind nici un rege, fiecare făcea ceea ce i se părea că este cu dreptate” (Jud. 21, 25).

IV.4.3. Instituirea regalității. Casa lui David

Ultimul judecător din Israel, Samuel a cumulat în persoana sa, fapt unic în Israel, funcțiile de judecător, preot și profet. Vocația lui se aseamănă și, probabil, anticizează vocația Sfântului Ioan Botezătorul în pragul epocii mesianice. La porunca Domnului, el va unge pe primii doi regi ai lui Israel. Ca și Ioan Botezătorul el este consacrat din pântecul maicii sale pentru a sluji Domnului. Voința Israelitilor de a avea un rege l-a supărat pe Samuel dar Dumnezeu îi poruncește să împlinească dorința Israelitilor deoarece: “nu pe tine te-au lepădat, ci M-au lepădat pe Mine, ca să nu mai domnesc Eu peste ei” (I Regi 8, 7).

Deci regalitatea este o instituție preferată de popor în locul lui Dumnezeu, însă “Dumnezeu nu va lăsa pe poporul său” (12, 22), ci va transforma monarhia într-un instrument al istoriei mântuirii.

În cazul monarhiei, textul biblic așează înaintea noastră două imagini care se opun: Saul, imaginea tragică a regelui înlăturat și David, rege după inima lui Dumnezeu, din rădăcina căruia se va naște Mântuitorul.

Alegerea și apoi înlăturarea lui Saul anticipează, într-un anumit sens, alegerea și înlăturarea lui Iuda Iscarioteanul.

Ei ne arată că este posibil să rămânem în afara comuniunii cu Dumnezeu, chiar dacă L-am cunoscut mai înainte.

Duhul lui Dumnezeu îl însoțește pe Saul până în momentul în care el oferă el însuși jertfă lui Dumnezeu, neașteptându-l pe Samuel. El încalcă astfel legea lui Dumnezeu pentru că s-a substituit preotului (I Regi, 13, 8-15). Dumnezeu îi retrage harul său și Saul decade din ce în ce mai mult. În final Samuel îi transmite hotărârea Domnului: “Pentru că ai lepădat cuvântul Domnului și El te-a lepădat pentru ca să nu mai fii rege peste Israel” (I Regi, 15, 23). Cu toată pocăința lui Saul, profetul Samuel îl părăsește și se îndepărtează de el, pentru că Dumnezeu Însuși l-a părăsit. Saul cade, în cele din urmă, în disperare și se sinucide (I Regi 31, 4).

Dacă interpretăm acest moment din viața lui Saul din perspectiva legilor ontologice, putem spune că sabia care-l ucide pe rege este expresia obiectivă a Sabiei Logosului, care aduce separare și moarte în inima celui care se separă de Logos. Aceași Sabie îl ridică pe David rege în locul lui Saul întrucât David îi recunoaște autoritatea: “Cine sunt eu, Doamne Dumnezeul meu și ce este casa mea de mai mărit așa?” (II Regi 7, 18).

David realizează unitatea poporului Israel, cucerește Ierusalimul și face din el capitala împărăției sale. Din acel moment, Ierusalimul va fi cetatea lui David și peste el se vor revărsa făgăduințele lui Dumnezeu.

Primul lucru pe care-l face David, după așezarea sa în Ierusalim este aducerea chivotului Legii și așezarea lui în cortul pe care regele l-a făcut. Vorbind cu profetul Natan, David îi destăinuie acestuia intenția de a construi un Templu Domnului: “Iată, eu locuiesc în casă de cedru, iar chivotul Domnului stă în cort” (2 Regi 7, 2). Domnul însă îi descoperă prin același profet că nu el, ci urmașul său îi va construi “casă”: “Când se vor împlini zilele tale și vei răposa cu părinții tăi, atunci voi ridica după tine pe urmașul tău (...). Acela va zidi casă numelui Meu” (II Regi 7, 12-13).

Cartea Cronicilor va sublinia, mai târziu, motivul pentru care Domnul a refuzat pe David în a-i construi “templu”: “Fiul meu, eu am avut la inimă să zidesc templu în numele Domnului Dumnezeului meu; Dar a fost către mine cuvântul Domnului și a zis: Tu ai vărsat mult sânge și ai purtat războaie mari; nu se cuvine să zidești tu casă numelui Meu (...). Iată însă ție ți se va naște un fiu; el va zidi templu Numelui Meu și el îmi va fi fiu, iar Eu îi voi fi tată și voi întări tronul domniei lui peste Israel în veci” (I Paralipomena 22, 7-10).

Din experiența de rege a lui David, observăm că și el a fost ispitit să încalce Legea. Pedepsele au venit peste el, dar întrucât s-a căit cu sinceritate a primit iertarea lui Dumnezeu.

Tradiția a făcut din el cel mai mare poet al lui Israel, așa cum Moise a fost cel mai mare legislator. Conform Cărții Cronicilor, David a introdus cântecul sacru ca parte esențială a cultului (I Paralipomena cap. 16). Psalmii atribuiți lui David sunt cântări de laudă aduse lui Dumnezeu, dar și strigăt al tristeții sale după iertare. El întrupează, de fapt, experiența paradoxală a poporului său: Domnul l-a luat de la oi (asemenea lui Abel) și l-a însoțit mereu; l-a pedepsit și l-a smerit, l-a ridicat din păcat și l-a mângâiat. Astfel promisiunea făcută lui Avraam se continuă prin David și, ca în cazul lui Avraam, ea depășește cadrul istoric al vieții sale și al poporului său, vestindu-L pe Mesia.

IV.4.4. Tronul și Templul

Solomon, fiul lui David, reprezintă în tradiția ebraică apogeul gloriei lui Israel, pentru că el va construi Templul.

Cu toate acestea, el cade în idolatrie și regatul său va fi pedepsit cu schisma. Conform Cărților III Regi și Cronici, urmașii lui Solomon nu vor mai fi “regi buni”, tocmai datorită schismei politice, care va atrage după sine și o schismă religioasă.

Regatul lui Iuda va continua totuși vocația adevăratului Israel, însă nu pentru virtuțile sale, ci datorită iubirii pe care Dumnezeu i-a arătat-o lui David (III Regi, 5, 3-4). Totuși pedeapsa pentru infidelitatea poporului și a conducătorilor săi nu întârzie să apară. În anul 722 regatul lui Israel va dispărea și după un secol și jumătate va dispărea și regatul lui Iuda. Un “rest” totuși va fi salvat pentru ca promisiunile Legământului să se împlinescă.

Tronul lui David și Templul reprezintă cei doi stâlpi ai lui Israel în calitatea sa de popor ales. Așa cum în perioada pelerinajului spre Țara Făgăduinței, Chivotul legii a fost semnul vizibil al prezenței Logosului între cei aleși ai Săi, la fel va fi și Templul după reforma lui Iosia (621), singurul Loc în care Dumnezeu poate fi slujit cu adevărat. De aceea și după experiența dureroasă a exilului, primul gând în momentul întoarcerii a fost acela de a construi templul. Acesta va fi distrus încă o dată și apoi construit de Irod, el nu era încă terminat în timpul Mântuitorului și nici nu va mai fi terminat pentru Templul cel adevărat va fi “trupul” Său.

IV.4.5. Ierusalimul Terestru și Ierusalimul ceresc

Dacă interpretăm experiența istorică a lui Israel dintr-o perspectivă mistagocică, putem spune că Țara Făgăduinței este icoana sensibilă a Împărăției lui Dumnezeu în

contextul plin de contradicții al istoriei. Poporul ales ajunge în ea și se menține numai prin harul lui Dumnezeu.

Contradicțiile rămân și aici prezente deoarece aceasta nu este decât semnul și promisiunea celei viitoare (Apoc. 21). Imaginea aceasta o vor menține vie în istoria lui Israel profeții.

V. Legea și profeții

Se știe că profetismul nu este o caracteristică a vieții lui Israel. Instituția profetică este prezentă la toate popoarele însă în Israel Dumnezeu inspiră pe profeți pentru a împlini făgăduințele Sale. Ilie este profetul care ocupă un loc aparte în tradiția ebraică. El întrupează fidelitatea patriarhilor față de Dumnezeu.

Regele Abab se cutremură în fața sa pentru că profetul are puterea să aducă în țară secetă și ruină sau ploaie și binecuvântare.

Întrucât predică pocăința, profetul Ilie anticipează timpul mesianic. De aceea Noul Testament va asemăna predica Sfântului Ioan Botezătorul cu cea a lui Ilie.

Începând cu secolul al VIII-lea profeții vor juca în Israel atât un rol spiritual, cât și unul politic. Ei vor fi conștiința critică în fața regelui și al preotului, atunci când ei nu respectă rânduielile Legii. O adevărată înțelegere a mesajului profetic presupune o cunoaștere a cadrului istoric în care misiunea fiecărui profet se desfășoară. Acest aspect însă nu constituie obiectul prezentării noastre și de aceea noi ne vom referi doar la anumite aspecte de ordin moral.

V.1. Misiunea profetului

Profetul este chemat de Dumnezeu să vestească poporului cuvântul și voia Sa, mai ales în momentele de confuzie spirituală. De aceea mesajul profetului, în general, este deosebit de critic. Acest lucru se poate observa, mai ales, în perioada preexilică (sec. VIII-VII î.d.Hr.). Atunci Israel s-a așezat în Țara Făgăduinței și odată cu aceasta, datorită siguranței instituțiilor sale, a început să-și piardă sufletul său, sensibilitatea sa spirituală față de Legământul și Legea lui Dumnezeu, și să se lase influențat de atmosfera cannaniților, de zeii lor, de datinile și instituțiile lor. Profeții vor lua atitudine față de această schimbare mentală. Ei vor avertiza că, pentru “convertirea” lui Israel, pentru întoarcerea sa la Dumnezeu, trebuie să piardă toate lucrurile care, în inima sa, au luat locul lui Dumnezeu: bogățiile sale, gloria sa de popor liber și independent, pământul său, dinastia sa și chiar Cetatea Sfântă și Templul, ca semn vizibil al prezenței lui Dumnezeu. Israel, vor striga profeții, trebuie să se întoarcă în “pustiu”, să experimenteze din nou singurătatea și lipsa de siguranță, să nu mai posede nimic pentru a invoca din nou numai ajutorul lui Dumnezeu.

Profetul Osea aseamănă pe Israel cu o mireasă ce a devenit infidelă față de Mirele său și a plecat după iubiții săi care îi dau “pâine, apă, lână și in, untdelemn și băutură” (Osea, 2, 7).

De aceea Dumnezeu-Mirele lui Israel și al întregii umanități hotărăște să astupe drumul său cu mărăcini, pentru ca el să nu-și mai găsească drumurile sale. Israel va “umbla după iubiții săi, dar nu-i va ajunge; îi va căuta, dar nu-i va afla. “i va grăi atunci: “Merge-voi și mă voi întoarce la bărbatul meu cel dintâi, că atunci îmi mergea mai bine decât acum” (2, 9).

Osea și Amos sunt, în secolul al VIII-lea î.d.Hr., profeți ai regatului de Nord. Treizeci de ani după predica lor, Samaria a fost distrusă (722) și regatul lui Israel pierde autonomia sa pentru totdeauna. Un secol mai târziu, profetul Ieremia va vesti pentru regatul lui Iuda aceeași soartă (598 și 586).

Cine parcurge astăzi ținuturile pustii despre care vorbesc profețiile biblice nu poate să nu simtă un anumit fior lăuntric privind modul în care o anumită pedagogie a lui Dumnezeu se desfășoară în istorie. Toate ruinile istorice exprimă, de fapt, în mod obiectiv o ruină spirituală pe care numai Dumnezeu o vindecă, solicitând contribuția altor generații.

De aceea profeții știu că suferințele poporului din care fac parte sunt relative și pedagogice, întrucât prin ele se manifestă, în istorie, nu doar legile judecării lui Dumnezeu, ci și nesfârșita sa iubire pentru poporul Său.

V.2. Legea și iubirea lui Dumnezeu manifestate prin vocea profeților

Profeții sunt oameni ai lui Dumnezeu în conflict permanent cu semenii lor care au uitat de Dumnezeu, au uitat că Dumnezeu este Domnul istoriei și El conduce istoria spre Împărăția Sa. În viziunea profeților această suveranitate a lui Dumnezeu în raport cu istoria are două aspecte: unul legat de lege și dreptate, altul legat de iubire și împlinire. Noi înțelegem cu greu faptul că în planul istoriei mântuirii legea și dreptatea lui Dumnezeu sunt, de fapt, o altă față a iubirii sale. Profeții știu însă acest lucru și de aceea afirmă că judecata începe de la “casa lui Dumnezeu” (I Petru 4, 17).

Israel s-a bucurat de o iubire unică din partea lui Dumnezeu, de aceea și “mânia” Lui va fi deosebită:

“Numai pe voi v-am cunoscut dintre toate neamurile pământului; pentru aceasta vă voi pedepsi pe voi pentru toate fărâdelegile voastre” (Amos 3, 2).

Pentru toți profeții legea și dreptatea nu sunt altceva decât chemare la pocăință și întoarcerea la iubirea lui Dumnezeu, la fidelitate față de legământul iubirii.

“Când Israel era tânăr, Eu îl iubeam, și din Egipt am chemat pe fiul Meu. Cu cât Eu îi chemam, cu atât ei fugeau de dinaintea Mea și jertfeau (..) Îi iubeam cu dragoste părintească, cu iubire fără margini (...) Nu se vor mai duce în Egipt, ci Asiria le va fi rege, căci n-au voit să se întorcă la credință” (Osea 11, 1-5).

S-a subliniat, adesea, puterea mesajului social al profeților și, pe bună dreptate. Dar rădăcina profundă a oricărei corupții sociale pe care ei o dezvăluie este aceeași: îndepărtarea de legea lui Dumnezeu și orientarea spre pasiunile trupului și orgoliul spiritului. Acolo unde Dumnezeu este absent sau este înlocuit cu idolii, nu poate fi vorba nici de dreptate, nici de drept. Deci cauza haosului moral și social este ateismul “practic” al lui Israel, care maschează adevărata credință. Falsul zel religios este în ochii lui Dumnezeu un act de impietate pe care El nu-l acceptă:

“Urât-am, disprețuit-am prăznuirile voastre și nu simt nici o plăcere pentru sărbătorile voastre. Când îmi veți aduce arderi de tot și prinoase, nu le voi binevoi și la jertfele de mântuire grase ale voastre nu voi pleca ochii” (Amos, 5, 21-22).

Toate aceste lucruri au fost poruncite, de fapt, de Dumnezeu, dar atunci când ele nu mai exprimă iubirea și fidelitatea omului față de Dumnezeu devin ne semnificative din punct de vedere religios și moral. De aceea primii care sunt pedepsiți pentru respectarea lor formală sunt conducătorii poporului.

Pedeapsa reprezintă “mâna” lui Dumnezeu în marile evenimente ale istoriei și ea se manifestă cu putere atunci când chemarea la pocăință nu mai este auzită. Pentru manifestarea ei sunt atrase și popoarele păgâne, care intră astfel în istoria mântuirii ca mijloace ale judecării lui Dumnezeu. Asiria, de astă dată, și nu Egiptul reprezintă “toiagul” mâniei lui Dumnezeu împotriva lui Israel și Babilonul “toiagul” mâniei Sale împotriva lui Iuda. Dar aceste popoare, care se încred în puterea lor, vor fi pedepsite ulterior, mai puternic, decât Israel pentru a experia și ele aceeași cale spre mântuire. “Pentru aceasta, zice Domnul Dumnezeu Savaot: «Poporul Meu, care locuiește în Sion, nu te teme de Asiria, care te lovește cu toiagul pe care îl ridică asupra ta, ca altădată Egiptul. Dar, peste puțină vreme, urgia va înceta și mânia Mea îi va nimici»” (Isaia 10, 24). Vina pentru această pedeapsă este aceeași: orgoliul și dorința de auto-divinizare: “Așa zice Domnul Dumnezeu: Inima ta s-a înălțat și a zis: «sunt un dumnezeu și stau pe scaunul lui Dumnezeu în inima mărilor, dar tu, deși nu ești Dumnezeu, ci om, îți închipui în inima ta că ești la fel cu Dumnezeu (...). Prin înțelepciunea ta și cu mintea ta ți-ai adunat bogăție și ai adunat în vistieriile tale argint și aur; ți-ai sporit bogăția ta și mintea ta s-a îngâmfat. De aceea, așa zice Domnul Dumnezeu Iată, eu voi aduce împotriva ta pe străinii cei mai răi din toate popoarele și aceea își vor scoate sabia împotriva frumoasei tale înțelepciuni și vor întina strălucirea ta»” (Iezechiel 28, 2-7).

Așadar, pedeapsa pentru afirmarea unui orgoliu nemăsurat atât pentru o comunitate cât și pentru un individ este, în final, aceeași: “sabia” și moartea care vin de la străinii cuprinși de același orgoliu. Ei sunt atrași, astfel, în istoria mântuirii și devin “slujitori” ai lui Dumnezeu fără să știe că fac acest lucru:

“În vremea aceea, va fi un drum din Egipt în Asiria și Asiria va merge în Egipt și Egiptul în Asiria și Egiptenii și Asirienii vor sluji pe Domnul. În ziua aceea, Israel va fi al treilea în legământul cu Egiptul și cu Asiria, ca o binecuvântare în mijlocul pământului” (Isaia 19, 23-24).

V.3. Legea și profetii: pedagogi spre iubirea lui Hristos

Vestea despre iubirea lui Mesia și începutul Împărăției Sale străbate toate profețiile ca un mare semn de speranță.

Încercările istorice, ca și cele din Egipt, nu sunt decât un “foc” purificator care are ca scop transfigurarea lui “Israel” cel după trup, într-un “Israel” după duh. Acest lucru nu se va întâmpla decât pentru un “rest” al lui Israel cel istoric, “rest” care se va identifica la un moment dat cu imaginea “Mielului” lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii. În viziunea profetilor timpul istoric și timpul mesianic ce interpenetră și de aceea aceste două planuri se întâlnesc într-un “prezent” al iubirii lui Dumnezeu ce se manifestă cu fiecare generație.

Timpul mesianic va fi un timp de pace și de dreptate căci cunoașterea lui Dumnezeu va umple inimile și va lumina lumea (Isaia 11, 9). Începând cu secolul al VIII-lea, deci cu cei dintâi profeți, timpul mesianic este legat de persoana unui Rege, fiu al lui David, plin de înțelepciunea și puterea lui Dumnezeu (Isaia 9, 5-6). Peste acest rege “se va odihni Duhul lui Dumnezeu (...). ^ai va judeca nu după înfățișarea cea dinafară și nici nu va da hotărârea Sa după cele ce se zvonesc” (Isaia 11, 2-4).

Acest Rege va fi “ca un steag pentru popoare; pe Ea o vor cânta neamurile și sălaşul Ei va fi plin de slavă” (Isaia 11, 10).

Un secol mai târziu, când Ierusalimul va fi distrus, Ieremia va vesti ultimilor regi ai regatului lui Iuda ceea ce îi așteaptă, iar păstorilor infideli le vestește judecata lui Dumnezeu: “Vai de părinții care pierd și împrăștie oile turmei Mele zice Domnul. De aceea, așa zice Domnul Dumnezeul lui Israel către păstorii care pasc pe poporul Meu: Ați risipit oile Mele și le-ați împrăștiat și nu le-ați păzit. De aceea vă voi pedepsi pentru faptele voastre cele rele” (Ieremia 23, 1-2).

Evident că pedeapsa cea mai cruntă a fost exilul, mai ales datorită consecințelor sale spirituale.

Israel a fost lipsit de templu și ca atare avea conștiința că sunt un popor nepurificat trăind într-un mediu necurat.

Durerea sa nu era numai cea a unui exilat, ci era durerea unui om credincios care și-a abandonat pe Dumnezeu său și Dumnezeu l-a abandonat pe el. Unii dintre psalmi exprimă deosebit de sugestiv această situație a exilului:

“La râul Babilonului, acolo am șezut și am plâns,
Când ne-am adus aminte de Sion.
În sălcii, în mijlocul lor, am atârnat harpele noastre,
Că acolo cei ce ne-au robit pe noi ne-au cerut nouă.
Cântau, zicând: Cântați-ne nouă din cântările Sionului!
Cum să cântăm cântarea Domnului în pământ străin?”
(Ps. 136, 1-4)

În această situație, Ieremia, profetul și preotul perioadei exilice vestește restaurarea templului și întoarcerea din exil (Iezechiel 40-46). Conform cărții lui Ezdra, Cyrus însuși, regele perșilor, a primit poruncă de la Dumnezeu să rezidească templul: “Aceasta zice regele perșilor, Cyrus: Pe mine Domnul lui Israel, Domnul cel Preaînalt m-a pus rege al lumii și mi-a poruncit mie să zidesc Lui templu în Ierusalimul cel din Iuda” (III Ezdra 2, 3-4).

Primul mare preot al templului și cultului restaurat este Iosua (Agheu 1, 12) nume pe care l-a purtat și de cel care i-a condus în Țara Făgăduinței după robia egipteană și care anticipează și numele Mântuitorului.

În contextul reconstruirii templului a apărut o dispută între cei întorși din exil, care a întârziat construcția. Acest lucru ne arată că experiența exilului a avut consecințe pe planul vieții spirituale. Unii au devenit mai sensibili la respectarea Legii, alții nu. Profetul Agheu subliniază că acesta a fost motivul real al disputei. Majoritatea erau de acord cu reconstruirea templului, însă aceasta nu era o lucrare prioritară pentru ei. Prioritar era însămânțarea pământului și reconstruirea caselor. Logica aceasta era justificată din punct de vedere uman însă pentru poporul lui Dumnezeu această atitudine exprima infidelitate, pentru că nu era vorba de o simplă construcție în piatră, ci de locul în care Dumnezeu își manifestă prezența

în mijlocul poporului său. Era vorba de temelul pe care Israel își va reconstrui viața sa etnică și spirituală: cu sau fără Dumnezeu.

În acest context apare vocea profetului Agheu prin care Domnul le atrage atenția lui Zorobabel, conducătorul lui Iuda, și lui Iosua, marele preot: “Este oare, timpul, ca voi să locuiți în casele voastre cu pereții lunați în tăblii, când templul acesta este în ruină? (...). Voi ați semănat mult, dar ați cules puțin; ați mâncat, dar nu v-ați săturat; ați băut, dar nu v-ați îmbătat; v-ați îmbrăcat în veșminte, dar nu v-au ținut de cald și ați strâns simbria voastră ca să o puneți într-o pungă spartă (...). Din ce cauză se întâmplă aceasta? zice Domnul Savaot. Din pricina templului Meu care stă dărâmat, iar voi zoriți cu lucrul, fiecare pentru casa lui!” (Agheu 1, 4-9).

Dacă interpretăm textul acesta din perspectiva legilor ontologice, el vorbește nu doar de dărâmarea templului exterior, ci de dărâmarea templului interior, în care Dumnezeu nu mai este primit.

De aceea, la două luni după cuvântul profetic al lui Agheu, profetul Zaharia va sublinia același lucru și anume: cauza dezastrului prin care a trecut poporul este infidelitatea lui față de Legământul său cu Dumnezeu. Soluția depășirii acestei situații este de ordin spiritual: “Întoarceți-vă către Mine, zice Domnul Savaot, și atunci Mă voi întoarce și Eu către voi”. Nu fiți ca părinții voștri, căroră le-au propovăduit proorocii de mai înainte, strigând: Întoarceți-vă din căile voastre cele rele și de la faptele voastre cele rele! Dar ei n-au ascultat și nu au voit să ia aminte la Mine, zice Domnul (Zaharia 1, 3-4).

În mesajul profetului Zaharia descoperim și faptul că Iosua, marele preot, prefigurează pe Mesia. În capitolul doi al cărții sale, Zaharia transcrie această prefigurare: “^ai mi-a arătat pe Iosua, marele preot, stând înaintea îngerului Domnului, și pe Satana stând de-a dreapta lui ca să-l învinuiască. ^ai a zis Domnul către Satana: Ceartă-te pe tine Domnul, diavole, ceartă-te pe tine Domnul, Cel care a ales Ierusalimul! (...). ^ai era Iosua îmbrăcat în veșminte murdare și stătea înaintea îngerului. ^ai a răspuns și a zis celor care stăteau înaintea lui: “Dezbrăcați-l de veșmintele cele murdare”. ^ai i-a zis lui: “Iată ți-am iertat fărâdelegile și te-am îmbrăcat cu veșmânt de prăznuire” (Zaharia 3, 1-4).

Iosua reprezintă, ontologic, natura umană ale cărei “veșminte” originare au fost murdărite de păcat. Mesia-Hristos va restaura această natură, și va asuma, în Persoana Sa divino-umană atât vocația de mare preot a lui Iosua, cât și succesiunea davidică a tronului. El “va rezidi templul Domnului. El va purta semnele regale și va stăpâni și va domni pe tronul lui și un preot va fi la dreapta lui” (Zaharia 6, 13).

Templul pe care îl va rezidi Mesia va fi tocmai natura umană și nu templul de piatră, iar templul pe care El îl va întemeia va fi construit din “pietre vii”, El însuși fiind “Piatra cea din capul unghiului”.

VI. Întruparea: plinire a Legii și restaurare a umanității în orizontul Iubirii

VI.1. Un Împărat își vizitează Împărăția

Noul Testament se deschide printr-o genealogie: “Genealogia lui Iisus Hristos, fiul lui David, fiul lui Avraam” (Matei 1, 1).

Prin aceasta se subliniază continuitatea Revelației Vechiului Testament și, în același timp, momentul culminant al Acesteia. Evanghelia insistă asupra faptului că Iisus Hristos este Mesia cel profețit și așteptat; El este moștenitorul tronului lui David și al promisiunilor făcute lui Avraam.

Sfântul Evanghelist Luca merge mai departe și afirmă că Iisus “este fiul lui Adam, Fiul lui Dumnezeu”.

De ce sfinții evangheliști nu rămân la aceste date esențiale și enumeră în prezentarea lor succesiunea mai multor generații? Atunci când am vorbit de genealogiile din Geneză am văzut că ele insistă asupra fidelității lui Dumnezeu față de Om și a infidelității Omului față de Dumnezeu.

Genealogiile din evangheliile insistă și asupra unui alt aspect: realitatea fundamentală a întrupării Fiului lui Dumnezeu. Umanitatea pe care și-o asumă El prin întrupare este una infidelă și rebelă. De aceea apar în genealogie și numele a patru femei: o incestuoasă-Tamara (Gen. 38), o prostituată-Rabab (Iosua 2), o străină-Rut și o adulteră Batșeba (2 Som. 11-12). Toate exprimă, într-un mod simbolic, nu realități exterioare, ci starea interioară, plină de contradicții, a umanității noastre în general. De aceea întruparea nu este un răspuns la o atitudine de fidelitate a Omului, ci un dar, o revărsare a harului iubitor al lui Dumnezeu în lumea ce se afla sub imperiul Legii constrângătoare.

Fecioara Maria, respectând dimensiunea profetică și ziditoare a Legii, devine “cort” al Duhului Sfânt și Maică a Fiului lui Dumnezeu, Cel care a dăruit și instituit Legea. Smerenia ei se află la antipodul orgoliului Evei, iar prin Fiul pe care-l naște se împlinește promisiunea făcută de Dumnezeu Mamei celor Vii (Gen. 3, 15).

“Maria va naște fiu și îi vei pune numele Iisus” îi spune îngerul lui Iosif (Mt. 1, 21). Numele de Iisus, așa cum am mai arătat, a fost purtat de Iosua care a condus pe Israel în Țara făgăduinței și de Iosua marele preot căruia i s-a încredințat restaurarea templului la întoarcerea din exil (Zah. 3).

Odată cu întruparea și primirea numelui de Iisus a Fiului Cel Veșnic al lui Dumnezeu nu mai avem de a face cu Țara făgăduinței ci cu însăși Împărăția lui Dumnezeu. Nu mai avem de a face cu restaurarea unui templu de piatră, ci cu restaurarea unui templu de “carne”, dăruit de păcat. Împăratul însuși vine la ai Săi pentru a-i “salva”, pentru ai vindeca de separare și de moarte.

Împăratul străin pe care-l are de înfruntat Iisus nu mai este Faraon, nici Nabucodonosor, “Prințul” acestei lumi pentru care primii nu au fost decât imagini istorice trecătoare. Sclavia din care trebuie eliberat “Israel” este cea a păcatului, iar exilul este cel al îndepărtării de la “fața” lui Dumnezeu (Gen. 3, 8).

Ceea ce se întâmplă imediat după nașterea Mântuitorului ne arată că vizita pe care o face Dumnezeu în această lume trezește în sufletul unora credința, în sufletul altora îndârjirea și împietrirea inimii. “Prințul” acestei lumi va pune în lucrare toate puterile sale pentru a-și apăra “imperiu” împotriva “moștenitorului” legitim, care vine să-l îndepărteze. Totuși o “rămășiță” fidelă din Israel “așteaptă mângâierea Sa”. Ea se identifică cu Zaharia și Elisabeta, Simeon și Ana, păstorii din Betleem și, evident, într-o manieră unică se identifică cu Maria și Iosif.

- Alături de așteptarea lui Israel, există și o altă așteptare mai ascunsă, dar la fel de reală și de intensă, așteptarea lumii păgâne. Profeții au vestit acest lucru (Isaia 2, 2-4; 49, 6; 61, 1-6), iar darurile magilor constituie premisa ascensiunii lumii întregi spre tronul de har al Împăratului împăraților.

Irod, care asemenea lui Faraon, întrupează rezistența puterilor acestei lumi, dar și lumilor noastre interioare, psihologice, ucide pe copiii nevinovați amintindu-ne de masacrul relatat la începutul Exodului (Exod 1). El totuși nu se poate opune planului mântuitor al lui Dumnezeu. Fiul fuge în Egipt, auzind de faptul că din Egipt Dumnezeu a chemat pe fiul său Israel.

- Între timp, ultimul și cel mai mare dintre profeți, Ioan, Fiul lui Zaharia își începe misiunea. Israel este invitat să ia o decizie esențială de care va depinde întreg viitorul său: “Pocăiți-vă căci împărăția lui Dumnezeu este aproape” (Mt. 3, 2). Ioan, este totuși, mai mult decât un profet; el este “înainte mergătorul” Împăratului (Marc. 1, 3; Lc. 3, 4-5; Isaia 40, 3-5); el este Ilie cel așteptat a cărui venire trebuie să precedă venirea lui Mesia (Mt. 3, 4; 2 Regi 1, 8; Mt. 11, 14; 17, 10-13). El predică botezul pocăinței și al iertării păcatelor, dărâmand falsele “ziduri” de apărare ale “fiilor lui Avraam”.

Deja Sabia este la rădăcina arborelui lui Israel și Domnul vine a pentru a boteza cu foc, focul purificator al Duhului Sfânt.

Ioan, asemenea celorlalți profeți, vestește lucruri ale căror dimensiune depășesc putința de înțelegere a contemporanilor săi. Lui îi este încredințat potirul dreptății exprimat prin Lege și el știe acest lucru; de aceea nu dorește să fie decât “înainte mergător” plin de speranță și de așteptare. De aceea Iisus, Cel care poartă în lume potirul iubirii desăvârșite lui Dumnezeu, va spune că dintre toți oamenii născuți din femeie - adică din umanitatea devenită Israel - el este cel mai mare (Mt. 11, 7-11 și Ioan 3, 25-30).

Iisus vine să se boteze la Ioan, deși nu avea nevoie de acest botez, pentru a “împlini toată dreptatea”, adică pentru a se identifica cu poporul său (Mt. 3, 15). Botezului cu apă a lui Ioan îi corespunde însă botezul Duhului Sfânt care este darul Tatălui: “Tu ești fiul meu cel iubit întru care am binevoit” (Mc. 1, 11). Duhul Sfânt este cel care îl conduce apoi pe Iisus în pustiu.

Așa cum am văzut din Cartea Ieșirea, pustiu sau uscatul este locul de întâlnire dintre Dumnezeu și poporul său, locul în care este pusă la încercare fidelitatea și credința poporului. Israel a petrecut în pustiu patruzeci de ani (Deut. 8, 2-5) Iisus retrăiește experiența lui Israel, petrecând patruzeci de zile “ispitit” fiind de Satan. Ispita acestuia reprezintă o repetare mai nuanțată și mai subtilă a ispitei arpelui din Paradis. “Dacă tu ești Fiul, poruncește” (...) Prin aceste cuvinte Satan vrea să strecoare aceeași sămânță a îndoielii filiale; este o sugestie spre autonomia față de Tatăl. Dacă El este Fiul, adică moștenitorul, atunci să ia în mâinile sale Împărăția pentru a-și arăta puterea Sa și a restaura tronul lui David! Aceasta era și așteptarea fiilor lui Israel. Însă există în Sfânta Scriptură și o altă imagine a lui Mesia: cea a slujitorului smerit disprețuit de poporul său (Isaia 53). Această imagine era mai puțin populară în Israel decât cea a restaurării monarhice sau a Fiului Omului venind pe norii cerului (Daniil 7, 13-14). Fiul lui Dumnezeu s-a înveșmântat în această dimensiune a Slujitorului și nu răspunde decât foarte succint la propunerile Ispititorului așezând în centru icoana lui Dumnezeu Tatăl cu a cărui cuvânt El se hrănește, pe care nu-l ispitește și nu adoră pe altcineva decât pe El.

V.2. Dimensiunea prezentă a Împărăției

Iisus, Mântuitorul, își începe misiunea sa publică după întemnițarea Sfântului Ioan (Marcu 1, 14). Misiunea începe cu aceleași cuvinte ca ale Înainte Mergătorului însă Mântuitorul afirmă că Împărăția lui Dumnezeu este prezentă deja în lume.

“S-a împlinit vremea” (Mc. 1, 15). Orice israelit știa că această expresie semnifică irumperea Împărăției lui Dumnezeu în această lume și venirea lui Mesia. Sfântul Evanghelist Luca precizează că “Astăzi s-a împlinit cuvântul Scripturii” (Luca 4, 21) din Isaia 61, 1-2. “Duhul Domnului peste mine. El m-a uns să aduc vestea cea bună săracilor; m-a trimis să vestesc libertate sclavilor și vedere orbilor”.

Această dimensiune prezentă a împărăției conferă cuvintelor și faptelor Mântuitorului o semnificație unică. El se comportă cu libertatea unui fiu în casa tatălui său și cu autoritatea unui împărat în împărăția sa. Această atitudine va ridica împotriva lui toate puterile demonice care știu că “astăzi”, când începe Împărăția, domnia lor în această lume se încheie.

Carta Împărăției pe care o vestește Hristos este sintetizată în predica de pe munte (Mat. 5). Ea nu înlătură Legea sau Profeții ci le împlinește (Mt. 5, 17). Mai mult, nici o iotă a Legii nu va dispărea “până ce nu se va împlini totul” (5, 18). Atitudinea Lui pare însă în contradicție cu Legea. El mănâncă și bea cu vameșii și cu păcătoșii, ucenicii săi nu postesc, mănâncă sâmbăta, lucru care scandalizează pe farisei. Iisus afirmă că venirea sa în lume este ca o zi de nuntă, premergătoare a nunților veșnice în Împărăția lui Dumnezeu. Ca orice ceas de nuntă, și acesta trebuie trăit cu bucurie și nu înveșmântat în doliu: “Prietenii mirelui pot să postească atunci când mirele este cu ei? (...) Dar va veni timpul când mirele va pleca de la ei. Atunci ei vor posti” (Mc. 2, 19-20).

Observăm că Iisus depășește, prin atitudinea sa, cadrul legalist al instituțiilor ebraice. Esențial pentru El nu este legea exterioară, ci inima omului, pierdută prin păcat. De aceea afirmă că nu a venit pentru cei “sănătoși”, ci pentru cei bolnavi, care știu că sunt bolnavi și așteaptă de la El vindecarea (Mc. 2, 15-17).

Există mai mare bucurie în cer pentru un păcătos care se pocăiește, decât pentru 99 de drepti care nu au nevoie de pocăință. Iată de ce Iisus se bucură cu păcătoșii (Luca 15, 11-32) atunci când ei se întorc la casa Tatălui. Dar umbra fariseului se proiectează asupra sărbătorii, asemenea fiului cel mare din parabola fiului risipitor. Acesta rămâne în casa Părintelui, dar ignoră cu totul duhul lui, privirea lui fixată asupra orizontului într-o așteptare continuă a fiului plecat de acasă și pierdut prin vămile istoriei.

Întreaga atitudine a Mântuitorului trebuie înțeleasă totuși în perspectiva mesianică a Împărăției, care atunci când irumpe în această lume, demonii sunt primii, care se înspăimântă și mărturisesc mesianitatea lui Iisus: Ce ai cu noi Iisuse, Fiul lui Dumnezeu? (Mt. 8, 29). Ai venit înainte vreme ca să ne chiniești?

Vremea la care se referă textul este cea a Împărăției sau, mai precis, a prezenței Împăratului (Mt. 12, 27-28). Atunci când Iisus îi trimite pe ucenici în misiune, le dă puterea de a scoate pe demoni (Mc. 6, 7) de a vindeca pe cei bonavi și a le spune că Împărăția s-a apropiat de ei (Lc. 10, 10).

Boala nu este totdeauna legată de puterile demonice, ci este o manifestare a supunerii umanității păcatului și morții. Vindecările pe care le săvârșește Iisus sunt semne vestitoare ale Împărăției, ale eliberării din robia puterii păcatului și a morții. Evangheliile menționează că Iisus face adesea vindecări în ziua sâmbetei. Face acest lucru doar pentru a scandaliza pe farisei și pe cărturari? Evident că nu. Prin ceea ce face el vrea să restabilească adevăratul sens al sabatului: odihna lui Dumnezeu din cea de a șaptea zi a creației. Trecerea lui Iisus pe pământ inaugurează acest veșnic sabat al Împărăției, odihna acestei lumi în Dumnezeu, când nu va mai fi nici moarte, nici suferință, nici doliu (Mc. 2, 27-28).

Vinovăția fariseilor care critică această atitudine nu constă în respectul pe care ei îl acordă Legii, ci în duritatea și împietrirea inimii lor (Mc. 3, 5), care îi orbesc spiritual și nu mai pot să privească dincolo de ceea ce văd cu ochii fizici. Atunci când Mântuitorul vindecă fizic, El are în vedere și vindecarea spirituală. Orbirea și surzenia fizică, spre exemplu, reprezintă simbolic orbirea celor care nu-L văd pe Dumnezeu și nu ascultă cuvântul său.

V.3. Taina Împărăției

Din toate textele evanghelice care ne relatează vindecările și minunile Mântuitorului, se desprinde clar faptul că ele poartă pecetea vocației Sale mesianice. De ce însă El impune tăcerea demoniacilor pe care îi eliberează, bolnavilor pe care îi vindecă și chiar ucenicilor, atunci când ei recunosc și proclamă mesianitatea Sa? (Marcu 1, 25; 1, 43-44; 3, 12; 7, 36; 8, 29-30; Mt. 16, 20). În această situație ne aflăm în inima a ceea ce s-ar putea numi “taina Împărăției lui Dumnezeu”. Iisus este Împăratul care nu dorește “popularitate” în această lume, pentru că “popularitatea” reprezintă un succes temporal, ce ar putea să dăuneze poporului lui Dumnezeu. Acesta l-ar putea considera un simplu taumaturg, de care ar avea nevoie doar pentru un timp și apoi l-ar uita. Este interesant să notăm că singurul caz în care Iisus permite popularizarea unei vindecări minunate este demonizatul din Gadara căruia îi spune: “Mergi în casa ta, la ai tăi, și spune-le cât bine ți-a făcut ție Dumnezeu” (Mc. 5, 19). Deci Iisus îl trimite ca misionar într-o țară păgână.

Tăcerea pe care o impune Mântuitorul este legată, așadar, de taina Împărăției Sale, la care nu se poate ajunge prin constrângere, ci prin libertatea credinței (Lc. 17, 20-21). Împărăția acestei lumi se impun prin constrângere și putere; Împăratul cerului vine la ai săi ca slujitor (Mc. 10, 42-45); Lc. 22, 25-27) și tocmai acest lucru declanșează în sufletele unora invidia și frica, ura și în final, condamnarea la moarte.

Nici ucenicii nu vor înțelege pe deplin taina Împărăției decât după Înviere, când vor fi îmbrăcați cu putere de sus.

Împăratul răstignit și înviat

“O nepricepuților și zăbovnicilor cu inima ca să credeți (...) Nu trebuia oare ca Hristos să fie răstignit?”.

Acest “nu trebuia oare” reprezintă o fatalitate a destinului, așa cum gândeau grecii? Evident că nu. Este o necesitate de alt ordin și care decurge din relația omului căzut în păcat cu Dumnezeu, Împăratul care-și trimite Fiul în vizită. Sfințenia lui Dumnezeu nu poate fi suportată în stare de păcat, iar Dumnezeu are o atitudine intolerabilă față de păcat. El

demască păcatul și Omul acceptă cu greu acest lucru. De aceea mulțimea va striga “ia-L, ia-L, răstignește-L”, pentru că El dezvăluie gândurile tainice ale noastre (Lc. 2, 35) și demască toată superficialitatea noastră. Sub biruința aparentăa condamnării la moarte se ascunde însă biruința definitivă a Prințului acestei lumi.

Schimbarea la față, la care participă doar trei ucenici, este prevestitoarea acestei biruințe. Apoi, un zid despărțitor se așează între Iisus și ucenicii săi. Sfântul Evanghelist Marcu relatează că, în drum spre Ierusalim, Iisus mergea singur înainte, iar ucenicii îl urmau “cu frică” (Marcu 10, 32) continuând să reflecteze la propriile lor aspirații. El le vorbea despre moarte, iar ei se gândeau la gloria lor, disputându-și și locurile principale într-o Împărăție după modelulacestei lumi. Iisus le atrage atenția că Împărăția Sa nu este din lumea aceasta. Fariseii sunt vinovați nu numai pentru faptul că au închis ușile acestei Împărății, dar nu au lăsat și pa alții să intre. Prin aceasta El condamnă nu persoanele ca atare, ci atitudinea tuturor celor care se instalează într-un confort al credinței întemeiat pe Lege ce conduce la orgoliu spiritual și ipocrizie.

Fariseii constituie în sânul iudaismului grupul celor “curați”, al celor “virtuoși” și care și-au făcut din virtute un merit individual, excluzând harul Duhului Sfânt. În numele virtuții lor, fariseii îl condamnă la moarte. Ucenicii sunt dezorientați. Mulți se întorc la preocupările lor dinainte. Trecerea Sa prin lume s-a încheiat. “Noi nădăjduiam că El este Cel ce avea să izbăvească pe Israel” (Lc. 24, 21) și deodată apare surpriza: Iisus cel răstignit a înviat. Se arată pe rând celor care l-au iubit: Mariei Magdalena, Femeilor purtătoare de mir, ucenicilor adunați în foișorul de sus, ucenicilor ce călătoreau spre Emaus etc. Arătările sunt însă învăluite în taină. Este El și totuși ucenicii nu-L recunosc. Trupul înviat nu mai ascultă de legile acestei lumi. El intră prin ușile încuiate (Ioan 20, 19, 26); ochii Mariei Magdalena se deschid când îi pronunță numele; cei ai ucenicilor în drum spre Emaus, când frânge pâinea; cei ai celor unsprezece când le spune pace vouă, cei ai lui Toma, când îi arată mâinile și coasta Sa.

Prin toate acestea se exprimă faptul că Împăratul înviat nu se impune tuturor printr-un act de constrângere, întemeiat pe frică, ci printr-un gest tainic care se leagă, pentru fiecare ucenic, de o întâlnire anterioară. Modul în care fiecare are acces la realitatea Învierii, rămâne pentru fiecare o taină a lui Dumnezeu, care nu doar a dat la o parte “piatra de pe mormânt”, ci dă la o parte și piatra de pe mormântul umanității. Pământul nu mai este o necropolă, umanitatea nu mai este înghițită de moarte. Iisus “Domnul vieții” a sfărâmat legăturile morții (I Cor. 15, 54).

Învierea Mântuitorului este vestirea glorioasă a propriei noastre învieri și a învierii lumii. De aceea, apostolii vor deveni, după Înălțarea Sa, martorii Învierii Sale, piatră de poticnire pentru logica umană.

Timp de patruzeci de zile, Mântuitorul și-a pregătit ucenicii pentru ultima despărțire și, în același timp, suprema comuniune cu ei prin Duhul Sfânt. Înainte de a se despărți le mai interpretează..... Scriptura, subliniind unitatea indisolubilă dintre Lege și Iubire, coordonatele fundamentale ale împlinirii umane. Legea și Profeții au fost vorbit despre El pentru că El își manifesta prezența prin ele. Fără El, cele două Testamente nu ar fi decât două cărți închise și oferite speculațiilor de tot felul.

La patruzeci de zile de la Înviere, Mântuitorul se desparte de ucenici. El totuși va rămâne prezent, prin Duhul Sfânt, în Biserica Sa. De aceea ucenicii se întorc în Ierusalim cu bucurie mare (Lc. 24, 52).

VII. Biserica: laborator al Învierii prin Iubirea participativă la iubirea lui Hristos

O dată cu Înălțarea Mântuitorului, Prezența Sa în această lume și Împărăția Sa rămân realități tainice în care nu se poate intra decât prin credință și iubire. Biserica devine locul și laboratorul Învierii prin aceste virtuți și icoană a Împărăției lui Dumnezeu. Biserica păstrează în timp misterul Întrupării și al Învierii, misterul prezenței lui Hristos, care va tulbura lumea aceasta marcată încă de păcat, separare și moarte.

VII.1. Intrarea lui Hristos în Împărăția Sa și nașterea Bisericii

Înălțarea Mântuitorului la cer înseamnă intrarea Sa în Împărăția Tatălui (Ioan 1, 18; 17, 1-5). El nu intră însă singur, ci împreună cu întreaga umanitate asumată în trupul său înviat. Umanitatea devine astfel fiică a lui Dumnezeu-Tatăl. (Efes. 4, 8-10; Rom. 8, 15-17; Evrei 2, 10-13).

De aceea, Înălțarea schimbă radical relația dintre El și ucenici. În momentul despărțirii aceștia îl "adoră". Deci El nu mai este un simplu Învățător iubit de ucenici, ci este Împăratul și Domnul (Ioan 20, 28). Mărturisirea lui Toma după Înviere, devine, după Înălțare, și Pogorârea Duhului Sfânt, mărturisirea de credință a Bisericii (Fapte 2, 22-36).

Biserica ia naștere în ziua Cincizecimii când ucenicii sunt îmbrăcați cu putere de sus. Ea reprezintă astfel antipodul Turnului Babel. Acesta exprimă orgoliul uman care vrea să se înalțe până la cer prin propriile sale puteri.

Biserica reprezintă Noul Paradis în care Hristos este Pomul vieții, iar accesul la el nu este posibil decât prin asumarea crucii.

Biserica reprezintă, în același timp, Noul Israel. Sfântul Apostol Petru disculpă autoritatea romană (Acte 3, 13) și în numele Dumnezeului lui Avraam, Isaac și Iacob, cheamă fiii lui Israel la pocăință pentru a se bucura de promisiunile făcute părinților săi (Fapte 3, 19-26).

Predica este urmată de fapte minunate, ce provoacă din nou ostilitatea fariseilor și cărturarilor. Ei au crezut că au scăpat de Iisus și iată că totul reîncepe. Numele lui face minuni și de aceea ei cer să nu mai fie rostit (Fapte 3, 6; 4, 7; 4, 17; 5, 28). Dar ucenicii nu se mai tem de moarte. Sfântul Ștefan este primul martir creștin. El vede "cerurile deschise și pe Fiul Omului șezând de-a dreapta lui Dumnezeu" (Fapte 7, 56). Este bine să precizăm că primul martir creștin nu este nici un apostol, nici un israelit din Iudeea, ci un diacon un iudeu elenist pe care iudeii conservatori îl considerau un credincios de rangul doi.

VII.2. Revărsarea iubirii lui Hristos peste întreg pământul

Primii creștini din Iudeea au fost mult timp israeliți practicanți, legați de Lege și de rânduiala templului, dar care recunoșteau că Iisus cel din Nazaret este Mesia. Ei vesteau învierea Sa și așteptau întoarcerea Sa. Dar Dumnezeu hotărăște ca Evanghelia să depășească spațiul lui Israel după trup (Fapte 8, 1-8). Iudeo-creștinii îi reproșează Sfântului Petru că mănâncă cu cei netăiați împrejur. Este același reproș pe care fariseii l-au adus Mântuitorului.

Faptele Apostolilor subliniază că Duhul Sfânt îl determină pe Sfântul Petru să boteze pe păgânul Corneliu (Fapte 10-11).

Sfântul Stefan pare a fi presimțit că venirea lui Hristos a însemnat Sfârșitul Legii. Dar cel care v-a argumenta profund acest lucru va fi Sfântul Pavel. Convertirea lui este un moment extraordinar, care începe cu descoperirea semnificației crucii lui Hristos. Crucea este semn al identității de iubire dintre Hristos și Biserică, dintre cap și membre. Crucea însă este “scandal pentru Evrei și nebunie pentru greci”.⁴¹ Pentru el a fost scandal și nebunie, dar odată convertit, ea devine izvor de libertate și iubire pentru toate popoarele și nu doar pentru Israel. Sfântul Pavel face distincție între Israel cel după trup și Israel cel după duh. O parte din Israel cel după trup nu l-a receptat pe Mesia, însă Israel, ca popor ales, a avut un rol imens în istoria mântuirii (Ioan 4, 22). Israelul autentic, spune Sfântul Pavel, este cel al făgăduinței, deoarece el s-a născut din credință (Rom. 9, 6-8; Rom. 4). De aceea ultimul cuvânt al lui Dumnezeu asupra lui Israel nu este de condamnare, ci de milostivire (Rom. 11, 25). Abandonarea unei părți a lui Israel nu este decât provizorie, pentru că el se va converti (Rom. 11, 15, 25, 32), când toate popoarele se vor converti.

Din toate scrierile apostolice reiese clar o anumită etică a Bisericii, din care nu putem face un cod de morală în sensul modern al acestui cuvânt. Normele de conduită apostolice se adresează unor bărbați și femei “morți” și “înviați” în Hristos, adică trecuți prin experiența convertirii (Rom. 6, 11; Gal. 5, 24).

Viața în Hristos depășește orice orgoliu și afirmare de sine, deși acestea tind mereu să renască și să vicieze viața Bisericii.

De aceea apostolii insistă asupra iubirii și smereniei care trebuie să caracterizeze pe creștini.

VII.3. Consecințele iubirii lui Hristos asupra societății umane: un cer nou și un pământ nou

Iubirea lui Hristos trebuie oare să transforme Biserica într-o societate închisă? Evident că nu.

Ea devine inspiratoarea oricărei societăți umane sau oricărei forme de organizare socială sau politică. Biserica este inspiratoarea unei lumi noi, atât prin învățătura cât și prin etica sa. Ultimele pagini ale Sfintei Scripturi descriu această lume nouă, care trebuie să vină. În centrul ei este taina Mielului, taina iubirii care se dăruie, care este însăși taina lui Dumnezeu (I P. 1, 19-20) și taina lumii în comuniune cu Dumnezeu (I Ioan 3, 2).

