IUBIREA UMANĂ ÎN PLANUL LUI DUMNEZEU

Gilfredo Marengo, preot din Dieceza de Spezia, Sarzana, Brugnato, este profesor stabil de Antropologie Teologică la Institutul Pontifical „Ioan Paul al II-lea" pentru Studii despre Căsătorie şi Familie, unde a obținut şi doctoratul în Teologia Sacră. A publicat mai multe cărți, printre care: *Trinità e Creazione*, Roma 1990; *La persona umana. Antropologia teologica* (împreună cu Angelo Scola şi Javier Prades López), Milano 2000; *Amo perchéamo. Amo per amare. L'evidenza e il compito*, Siena 2007, precum şi numeroase articole în diverse reviste ştiințifice. *Visiting professors* în diverse secțiuni externe ale Institutului şi în cadrul Universității Catolice „Sedes Sapientiae", Lima (Peru). Director editorial al revistei *Anthropotes*.

Membru al Comitetului Ştiințific al „Catedrei K. Wojtyła" din cadrul Institutului Pontifical „Ioan Paul al II-lea" pentru Studii despre Căsătorie şi Familie. Rector al Colegiului Pontifical al Lateranului „Fericitul Papă Ioan al XXIII-lea, în Roma.

FERICITUL IOAN PAUL AL II-LEA

IUBIREA UMANĂ ÎN PLANUL LUI DUMNEZEU

Răscumpărarea trupului şi sacramentalitatea Căsătoriei în catehezele din zilele de miercuri (1979-1984)

Coordonator
Gilfrego Marengo

Traducere din limba italiană
de pr. Felician Tiba

Sapientia
Iaşi 2013

Textul original:

Redactor: pr. dr. Ştefan Lupu
Tehnoredactare, copertă: Petru Ciobanu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

© 2013 Editura SAPIENTIA
Institutul Teologic Romano-Catolic
Str. Th. Văscăuțeanu 6
RO – 700462 Iaşi
Tel. 0232/225228
Fax 0232/211476
www.editurasapientia.ro
e-mail slupu@itrc.ro

CUPRINS

Cuvânt înainte 11
Prefața traducătorului 13
Introducere 15
1. Stilul 16
1.1. Contextul istorico-eclezial şi genul literar 16
1.2. Pastorala, misiunea, antropologia 21
1.3. Metoda folosită în elaborarea catehezelor:
„misterul scripturii, misterul persoanei” 32
2. „Bărbat şi femeie l-a creat”: motivație şi consecințe 41
2.1. Unitatea dintre diferența sexuală, iubire şi fecunditate 42
2.2. Antropologie şi sacrament 45
2.2. Centralitatea iubirii sponsale 46
2.4. Pentru o „antropologie adecvată” 50
2.5. Creația ca dar 56
3. Iubirea umană şi unitatea planului lui Dumnezeu 57
3.1. Începutul 59
3.2. Condiția originară 62
3.3. Păcatul originar şi răscumpărarea 65
3.4. Harul şi sacramentul 69
3.5. Desăvârşirea: învierea trupurilor
şi înfrânarea pentru împărăția cerurilor 73
4. Omul, prima şi fundamentala cale a Bisericii 78
5. Textul 82
5.1. Numărul catehezelor 83
5.2. Structura internă 86
Introducere generală 89
1. Premise 89
2. Adevărul şi ethosul iubirii umane 99
Concluzii 113

CICLUL I

În dialog cu Isus Cristos despre bazele familiei 117
În prima povestire a Creației obiectiva definiție a omului 120

Definiția subiectivă a omului,
inspirată din a doua povestire a Creației 124
Legătura dintre inocența originară
și răscumpărarea înfăptuită de Cristos. 128
Semnificația originară a solitudinii omului 133
Omul – de la solitudinea originară la conștintizarea
a ceea ce îl face persoană 137
În definirea însăși a omului alternativa
dintre moarte și imortalitate 140
Unitatea originară a bărbatului și a femeii în umanitate 143
Comuniunea dintre persoane
reliefează imaginea lui Dumnezeu din om 148
Valoarea unității și a indisolubilității căsătoriei
în lumina primelor capitole ale *Genezei* 152
Semnificațiile primelor experiențe ale omului 156
Plinătatea personalistică a inocenței originare. 160
Creația ca dar fundamental și originar 164
Revelarea și descoperirea semnificației trupului 168
Omul-persoană devine dar în libertatea iubirii. 172
Înțelegerea semnificației trupului și inocența originară 177
Dăruirea reciprocă a trupului creează o comuniune autentică 181
Inocența originară și condiția istorică a omului 185
Prin intermediul sacramentului trupului,
omul se simte chemat la sfințenie 189
Semnificația biblică a cunoașterii în conviețuirea matrimonială. 192
Misterul femeii se revelează în maternitatea sa 196
Ciclul cunoașterii-generării și perspectiva morții. 202
Întrebări asupra căsătoriei, ținând cont
de viziunea integrală a omului 206

CICLUL II

Cristos se referă la „inima” omului 213
Conținutul etic și antropologic al poruncii „să nu comiți adulter” 217
Concupiscența este rodul rupturii alianței cu Dumnezeu 221
Schimbarea radicală a semnificației nudității originare. 225
Trupul nesupus spiritului amenință unitatea omului ca persoană 229
Semnificația originară a rușinii în ceea ce privește
raporturile interpesonale bărbat-femeie. 233
Stăpânirea „asupra” altuia în relația interpersonală 236
Tripla concupiscență limitează semnificația sponsală a trupului 239

Concupiscența trupului deformează raporturile
dintre bărbat şi femeie 243
Comuniunea persoanelor se realizează din voința dăruirii reciproce . . 246
Predica de pe Munte în viziunea oamenilor de astăzi 250
Conținutul poruncii „să nu comiți adulter” 253
Despre adulter în Lege şi în limbajul profeților 256
Adulterul conform lui Cristos: falsificarea semnului în sine
şi ruptura alianței personale 260
Semnificația adulterului transferat de la trup la inimă 265
Concupiscența ca distanțare de semnificația sponsală a trupului 269
Dorința, reducerea în mod intenționat
a orizontului minții şi a inimii. 273
Concupiscența îndepărtează bărbatul şi femeia
de la idealurile personale şi „de la comuniune” 276
A construi noua semnificație etică
prin intermediul descoperirii valorilor 279
Interpretarea psihologică şi teologică
a conceptului de concupiscență 283
Valorile evanghelice şi datoriile inimii omului 287
Conştientizarea valorii trupului în planul Creatorului 291
Forța originară a creației devine pentru om, forță de mântuire 295
„Erosul” şi „ethosul” se întâlnesc şi dau rod în inima omului. 300
Spontaneitatea este cu adevărat umană
când este rodul matur al conştiinței 304
Cristos ne cheamă să redescoperim forțele vii ale omului nou 307
Tradiția veterotestamentară şi noua semnificație a „curăției” 311
Trăirea vieții conform cărnii şi îndreptățirea în Cristos 315
Opoziția dintre carne şi spirit şi „îndreptățirea” prin credință 321
Viața conform Duhului, bazată pe adevărata libertate. 325
Sfințenia şi respectul față de trup în doctrina sfântului Paul 329
Descrierea paulină a trupului şi doctrina despre curăție 332
Virtutea curăției actualizează viața conform Duhului Sfânt 336
Doctrina paulină despre curăție ca „viață conform Duhului” 340
Rolul pozitiv al curăției inimii 344
Pedagogia trupului, ordinea morală şi manifestările afective 348
Trupul omenesc, „temă” pentru operele de artă 353
Opera de artă trebuie să urmărească mereu
exactitatea darului şi modul reciproc de a se dărui 357
Limitele etice în operele de artă şi în producția audiovizuală 361
Responsabilitatea etică a artistului
în tratarea temei trupului uman 365

CICLUL III

Cuvintele „colocviului cu saduceii”,
esențiale pentru teologia trupului 373
Dumnezeul cel viu, încheind Alianța sa cu oamenii,
reînnoieşte în mod continuu realitatea însăşi a vieții 376
Doctrina despre înviere şi formarea antropologiei teologice 381
Învierea va realiza pe deplin persoana 385
Cuvintele lui Cristos despre înviere
desăvârşesc realitatea trupului 389
Cuvintele lui Cristos despre căsătorie, un nou început
în ceea ce priveşte realitatea concretă a omului 392
Interpretarea paulină a doctrinei învierii 396
Concepția paulină despre umanitate în lumina învierii 400
Spiritualizarea trupului, izvorul incoruptibilității sale 403

CICLUL IV

Fecioria sau celibatul ca anticipare a Împărăției cerurilor
şi semn escatologic 409
Vocația la castitate în realitatea vieții pământeşti 413
Raportul dintre înfrânarea „pentru Împărăția cerurilor”
şi rodnicia supranaturală a spiritului uman 417
Iluminarea reciprocă dintre căsătorie şi castitate 421
„Superioritatea” înfrânării nu înseamnă dezaprecierea căsătoriei 425
Complementaritatea căsătoriei şi a înfrânării
pentru Împărăția cerurilor 429
Celibatul este renunțarea făcută din iubire 433
Înfrânarea pentru Împărăția lui Dumnezeu
şi semnificația sponsală a trupului 437
Înfrânarea „pentru Împărăția cerurilor”
şi *ethosul* vieții conjugale şi familiale 441
Interpretarea paulină a fecioriei şi a căsătoriei 444
Exaltarea fecioriei şi preocuparea
pentru lucrurile plăcute Domnului 447
Rolul harului lui Dumnezeu în omul
care alege fecioria sau celibatul 451
„Îngăduința” paulină a abstinenței între soți
în dinamica spirituală a teologiei trupului 456
În misterul răscumpărării trupului se află speranța
în victoria asupra păcatului 459

CICLUL V

Căsătoria ca sacrament, conform
Scrisorii sfântului Paul către Efeseni 465
Misterul lui Cristos în Biserică şi chemarea
la a fi imitatorii lui Dumnezeu 469
Cristos, izvorul şi modelul raporturilor dintre soți. 473
Din *Scrisoarea către Efeseni* izvorăşte
o şi mai profundă înțelegere a Bisericii şi a căsătoriei 477
Bi-subiectivitata esențială
în raporturile Cristos-Biserică şi soț-soție 481
Iubirea condiționează şi constituie unitatea morală a soților 485
Raportul dintre sacramentalitatea Bisericii
şi sacramentul cel mai vechi: Căsătoria 489
Aspectele morale ale vocației creştinilor 494
Iubirea sponsală şi alianța în tradiția profeților 498
Analogia iubirii sponsale arată caracterul radical al harului 503
Căsătoria – parte integrantă din sacramentul creației 507
Pierderea sacramentului original, reintegrată
cu răscumpărarea Căsătoriei-sacrament 511
Căsătoria este parte integrantă a noii economii sacramentale 515
Indisolubilitatea sacramentului Căsătoriei
în misterul „răscumpărării trupului” 519
Căsătoriei omului concupiscenței îi este dat
„*ethosul* răscumpărării trupului” 523
Căsătoria ca sacrament se împlineşte
în perspectiva speranței escatologice 527
Căsătoria ca sacrament clarifică semnificația
sponsală şi răscumpărătoare a iubirii 532
„Limbajul trupului” este substratul şi conținutul
semnului sacramental al comuniunii mirilor 536
Semnificația sponsală a trupului omenesc
corespunde semnificației sponsale a Alianței 540
În cuvintele consimțământului conjugal
se află semnul „profetismului trupului” 544
Modul corect de a folosi „limbajul trupului”
este mărturia demnă a adevăraților profeți 548
Capacitatea de a pofti (concupiscența) nu împiedică
să se recitească „limbajul trupului” în adevăr 551
Papa reîncepe să vorbească despre
tema iubirii umane în planul lui Dumnezeu 554

Continuarea catehezei cu privire
la semnul sacramental al Căsătoriei 559
Încheierea catehezei despre iubire
din perspectiva *Cântării Cântărilor* 562
Iubirea crede în victoria binelui 566
„Marele mister" al iubirii sponsale 569
Nu se poate separa actul conjugal
de finalitatea lui unitivă şi procreativă 572
Norma enciclicei *Humanae vitae* îşi are izvorul în legea naturală. 575
În enciclica *Humanae vitae* se găseşte răspunsul
la întrebările oamenilor de astăzi 578

CICLUL VI

Paternitatea şi maternitatea responsabilă
în lumina enciclicei *Humanae vitae* 583
Reafirmarea iliceității avortului, a contraceptivelor
şi a sterilizării directe 586
Reafirmarea esenței doctrinei Bisericii
cu privire la transmiterea vieții. 589
Reglementarea naşterilor este rodul curăției soților 592
„Metoda naturală", inseparabilă de sfera etică. 595
Paternitatea şi maternitatea responsabilă drept
componente ale întregii spiritualități conjugale şi familiale 598
Iubirea unită cu castitatea care se manifestă ca abstinență 601
Abstinența protejează demnitatea actului conjugal 604
Abstinența ca virtute este unită cu spiritualitatea conjugală
în ansamblul ei 608
Abstinența dezvoltă comuniunea personală dintre bărbat şi femeie. . . 611
Reglementarea onestă a fertilității face parte
din spiritualitatea creştină a soților şi a familiei 613
Respectul față de opera lui Dumnezeu,
izvorul spiritualității conjugale 616
Răspunsurile la întrebările despre căsătorie şi procreare
în spațiul biblico-teologic 619

CUVÂNT ÎNAINTE

Sacramentalitatea Căsătoriei, care izvorăşte din planul divin actualizat în iubirea umană, constituie fundamentul vieții spirituale a soților. Acest mod original de a vedea lucrurile, prezent aproape în fiecare pagină a Catehezelor despre iubirea umană, prezentate de către Fericitul Ioan Paul al II-lea, ne dă posibilitatea să înțelegem căsătoria şi familia ca şi condiție şi în acelaşi timp, ca şi experiență a credinței.

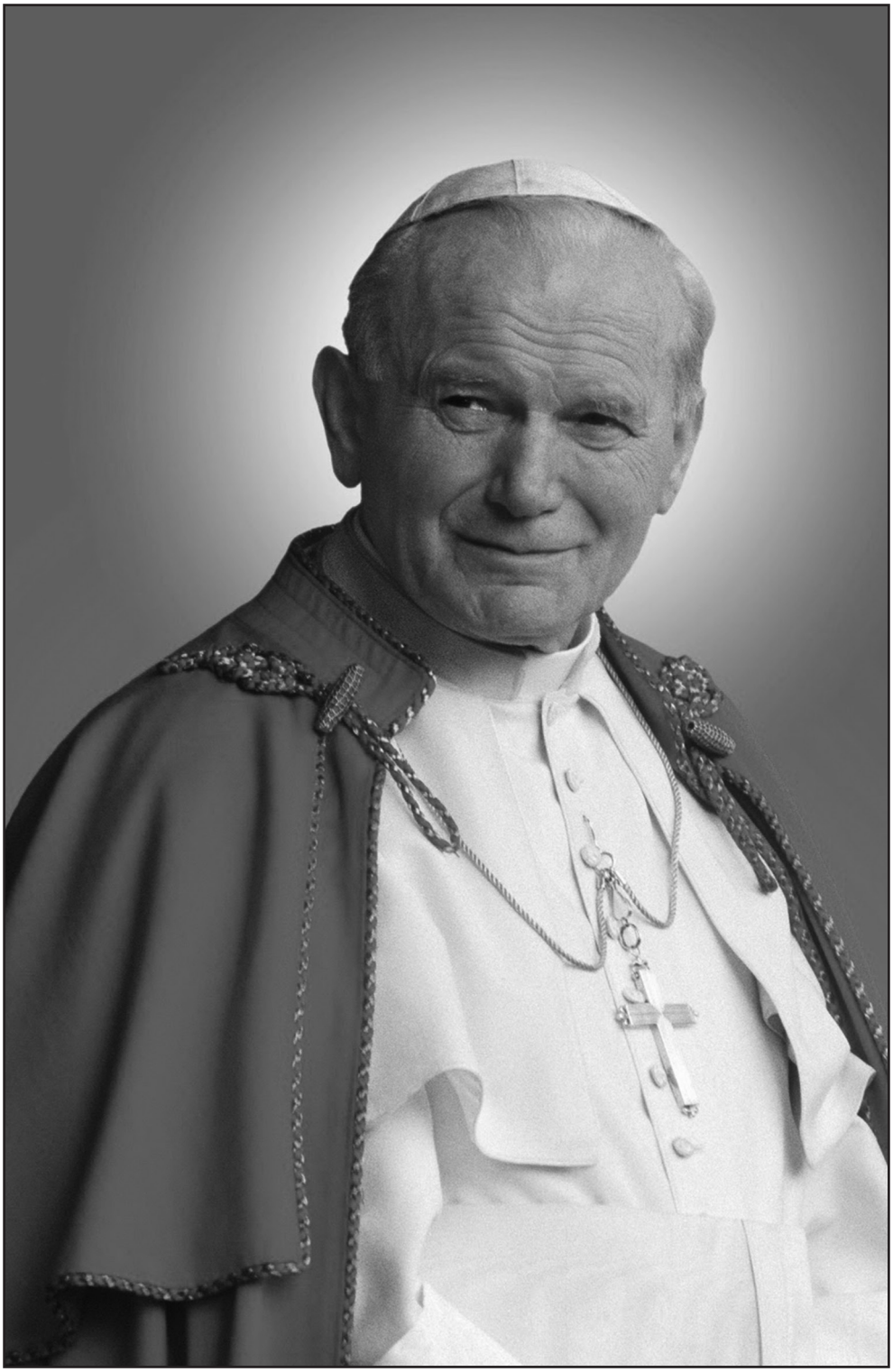
Principiul realizării planului lui Dumnezeu merge până la misterul creației omului. Făcând apel la experiențele umane fundamentale de care vorbeşte Sfânta Scriptură, Sfântul Părinte Papa Ioan Paul al II-lea dezvăluie omului că trebuie să descopere că este creat ca fiind un dar şi că este creat pentru a se dărui pe sine (Cf. *Gaudium et spes*, 24). Creat ca fiind Adam şi Eva, aşadar, bărbat şi femeie, omul a devenit imagine şi asemănare a lui Dumnezeu, nu doar prin intermediul propriei umanități, ci şi prin intermediul comuniunii persoanelor (Cateheza 9, 3). În fundamentala diferență sexuală este înscrisă aşadar chemarea la a se comunica în mod reciproc adevărul iubirii şi în aceaşi timp la construirea unei comuniuni speciale cu Dumnezeu şi cu aproapele.

În fiecare din cele 129 de discursuri-cateheze ale Papei Ioan Paul al II-lea răsună un ecou al celebrei afirmații a Conciliului al II-lea din Vatican, cu privire la comunitatea familiară care, înrădăcinată în sacramentul Căsătoriei, arată propriul drum spre sfințenie (Cf. *Lumen gentium*, 11). Unirea dintre bărbat şi femeie actualizează istoria mântuirii care prezintă în sens mistic nunta Mântuitorului cu omenirea.

Felicitări părintelui Felician Tiba, preot al Diecezei de Iaşi, România, care, prin traducerea făcută cărții „Iubirea umană în planul lui Dumnezeu. Răscumpărarea trupului şi sacramentalitatea Căsătoriei în catehezele din zilele de miercuri (1979-1984)", a pus la dispoziția cititorilor români o temă atât de dragă Sfântului Părinte Papa Ioan Paul al II-lea şi atât de importantă pentru societatea de astăzi.

Cracovia, 14 februarie 2013

Stanislav Cardinal Dziwisz
Mitropolit de Cracovia



PREFAȚA TRADUCĂTORULUI

Învățătura Papei Ioan Paul al II-lea continuă să fascineze şi astăzi. De fapt, în realitate, este greu să disociezi personalitatea lui de învățătura pe care a transmis-o în cei 27 de ani de pontificat. A fost, aşa cum i-a plăcut să se numească deseori, ca un „paroh" care a avut Biserica universală ca parohie. În acest sens, nu s-a mulțumit să ducă mai departe „ceea ce a moştenit" de la papii anteriori, ci, odată urcat pe Scaunul lui Petru, a început să „guverneze"...

Catehezele din zilele de miercuri (5 septembrie 1979-28 noiembrie 1984), pe care acum avem bucuria să le citim şi în limba română, au însemnat pentru Biserica universală nu doar recunoaşterea unei învățături, cum este cazul enciclicei *Humanae vitae* a Papei Paul al VI-lea, ci şi „punerea pe tapet" a unei teme, pe cât de dificilă, pe atât de spinoasă: iubirea umană în planul lui Dumnezeu.

Dacă iubirea umană ar fi rămas doar în planul lui Dumnezeu, nu ar fi fost o temă dificilă, dar iubirea presupune în egală măsură omul, omul istoric, care *nu poate trăi fără iubire*, omul care, deşi a fost creat încă de la început în stare de har sfințitor, prin păcatul primilor oameni, a devenit *vulnerabil*.

Teme precum începutul, solitudinea originară, unitatea originară, nuditatea originară, concupiscența, creația şi răscumpărarea îşi găsesc în Catehezele din zilele de miercuri un loc şi o aprofundare pe măsură. Cititorul nu trebuie să se lase „intimidat" de greutatea limbajului, de lungimea textului sau de frazele aparent fără sens, ci trebuie să pătrundă în profunzimea fiecărui detaliu, chiar dacă el se repetă la nesfârşit. În logica Papei Ioan Paul al II-lea, totul capătă sens.

Pentru o mai uşoară aprofundare a mesajului catehezelor, trebuie ținut cont, pe lângă ansamblul ciclului ca atare, şi de cuvintele, propozițiile sau frazele scrise în mod cursiv. Ele constituie, de fapt, „esența" textului ca atare.

Şi după cum traducerea acestor cateheze a luat sfârşit într-o vineri, la ora prânzului, în ziua în care ne amintim pe patima Domnului nostru Isus Cristos, care a „re-creat" omul şi, prin căsătorie, dar, mai ales, prin fecioție, îl cheamă la moştenirea Împărăției lui Dumnezeu, asemenea Mamei sale, Maria, atât de dragă Papei Ioan Paul al II-lea, încredințez versiunea

română a Catehezelor din zilele de miercuri celui care le-a scris şi transmis, Fericitului Ioan Paul al II-lea, ca şi Celei sub a cărei ocrotire şi-a pus pontificatul, Căreia i-a dedicat totul, „Totus tuus", Mariei, Mama lui Isus şi a noastră.

Pr. Felician TIBA

INTRODUCERE

Perceperea noutății şi a originalității, aproape strălucitoare, care a însoțit apariția catehezelor despre iubirea umană la începutul pontificatului Papei Ioan Paul al II-lea nu s-a stins cu trecerea anilor; mai mult, pare să fie şi mai prezentă, mai ales în cei care au încercat să le studieze şi să le aprofundeze, în mod critic, în diferitele sectoare ale ştiinței pe care le ating în treacăt[1].

Este din ce în ce mai convingător faptul că, deja de circa treizeci de ani de la alegerea ca Papă a episcopului de Cracovia, acest *corpus* reprezintă unul dintre roadele cele mai caracteristice şi una dintre moştenirile speciale de pe tot parcursul slujirii sale pe Scaunul lui Petru.

Un astfel de Testament, contrar a ceea ce se gândea la început, nu este doar o aprofundare a unui sector cu un interes aparte pentru papa polonez, ci mai degrabă are meritul de a ne face să recunoaştem câteva trăsături decisive ale personalității sale ecleziale şi ale magisteriului său.

A ne reîntoarce la aceste texte, după circa treizeci de ani de la elaborarea lor, constituie mai întâi o invitație la a înțelege „ceea ce este specific" în interiorului întregului arc al magisterului wojtylian şi, în al doilea rând, de a căuta legăturile dintre aceste texte şi cea mai mare parte a magisteriului Bisericii.

Această perspectivă face să iasă la suprafață întreaga noutate şi originalitate pe care le poartă în sine aceste cateheze, fără a exista riscul de a le izola într-o apreciere care le-ar exalta în mod reductiv înrădăcinarea în biografia şi în sensibilitatea specifică autorului lor.

---

[1] Documentarea bibliografică pe care o propune prezentul volum constituie un motiv în plus pentru a ilustra interesul pe care l-au trezit aceste texte. Aparatul critic al acestei Introduceri a fost elaborat intenționat, în mod esențial, tocmai pentru a face mai uşoară lectura: ca regulă ne-am limitat să dăm doar numărul catehezei al cărei text este prezent în volum; la fel şi în ceea ce priveşte literatura secundară, s-a ținut cont de complexul producției prezentate în Bibliografia care, cu toate acestea, numai în puține cazuri, a fost semnalată în note.

1. Stilul

1.1. Contextul istorico-eclezial şi genul literar

Istoria recentă a papalității atestă o creştere progresivă a ocaziilor în care papii au primit în audiență grupuri numeroase de credincioşi şi au folosit astfel de circumstanțe (audiențe) pentru a oferi anumite puncte, reflecții şi învățături care, odată făcute publice prin intermediul tiparului, au devenit treptat o formă stabilă de comunicare şi o modalitate de a interveni în viața întregii Bisericii şi nu numai a ei.

Documente de acest fel sunt atestate deja, mai ales, începând cu pontificatul Papei Pius al XII-lea[2], dar folosirea sistematică a discursurilor în cadrul audiențelor devine obişnuință începând cu pontificatul Papei Paul al VI-lea şi continuă într-un mod şi mai semnificativ cu succesorii săi imediați.

Dacă se analizează textele publicate în colecția *Insegnamenti* este posibil să se observe o dezvoltare progresivă a acestei atitudini magisteriale[3], pe care chiar Papa Paul al VI-lea o consemnează şi o scoate în evidență într-un text din anul 1967:

> Această audiență generală, pe care Dumnezeu ne dă posibilitatea s-o reluăm, devine cu timpul o parte importantă şi aproape permanentă a ministeriului Nostru apostolic: ceea ce la un moment dat avea un caracter ocazional şi complementar în activitatea papei asumă cu timpul un caracter de obişnuință şi esențial al slujirii sale în folosul Bisericii lui Dumnezeu. Contactele cu credincioşii din lumea întreagă devin din ce în ce mai dese şi mai antrenante; şi dacă aceasta înseamnă o oarecare creştere a muncii Noastre, înseamnă în acelaşi timp şi o creştere a mulțumirii noastre, mai ales că lui Dumnezeu îi place rodnicia. Considerăm această creştere a raporturilor cu Poporul lui Dumnezeu ca o binecuvântare şi ne hotărâm să corespundem întru totul acestei datorii pastorale[4].

Recunoaşterea caracterului de „obişnuință şi esențialitate" al audiențelor îşi găseşte imediat confruntarea în decizia de a privilegia, săptămână după săptămână (ritmul audiențelor era deja fixat pentru fiecare miercuri), expunerea omogenă a temei, în afară de libertatea care trebuia să-i rămână Papei de a oferi spațiul necesar pentru sublinierea anumitor evenimente ale anului liturgic sau anumitor evenimente importante din viața Bisericii. Textele devin şi mai ample şi sunt prezentate conform unei scheme precise, chiar cu paragrafe şi subtitluri.

---

[2] Cf. PIUS AL XII-LEA, *Discorsi e radiomessaggi*, vol. 20, Tipografia Poliglotta Vaticana – Vita e Pensiero, Roma-Milano 1940-1959.

[3] Prima serie organică de intervenții poate fi găsită în: E. GIAMMANCHERI, ed., *Paolo VI predicatore del Concilio. Discorsi alle udienze generali dicembre 1965-giugno 1967*, La Scuola, Brescia 1967.

[4] „Audiența generală din 27 decembrie 1967", în PAUL AL VI-LEA, *Insegnamenti*, V (1967), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 863.

Chiar de la închiderea Conciliului, audiențele papale din zilele de miercuri asumă fizionomia cunoscută astăzi deja de toți şi sunt percepute, fie de către cine le face, fie de către ascultători, ca o formă ordinară prin care Pontiful Roman îşi exercită misiunea de a învăța, sub călăuzirea provocatoarei afirmații a Papei Paul al VI-lea, care declară audiențele generale „o parte importantă şi aproape obişnuită a ministeriului Nostru apostolic”[5].

Ioan Paul I, cu toate că s-a aflat pentru puțin timp pe Scaunul lui Petru, a subliniat într-un mod şi mai explicit o astfel de tendință[6], prezentând imediat un cuprins al unui parcurs catehetic dedicat reflecțiilor asupra virtuților teologale şi cardinale[7]. Abia ales papă, Ioan Paul al II-lea nu doar că reia în mod direct parcursul întrerupt de instantaneea dispariție a predecesorului său[8], ci, în mod semnificativ, dedică un spațiu amplu unei lecturi a persoanei şi a operei Papei Luciani, tocmai conform cu registrul acțiunii catehetice[9]. Dacă se analizează catehezele din primul an al pontificatului,

[5] „Audiența generală din 27 decembrie 1967”, 863.

[6] În prima sa audiență generală a început cu această afirmație: „În fiecare miercuri, [Paul al VI-lea] venea aici pentru a vorbi mulțimii. În Sinodul din 1977 mulți episcopi au spus: «Discursurile Papei Paul al VI-lea de miercurea sunt o adevărată catheză adaptată lumii moderne». Eu voi încerca să-l imit, în speranța că voi putea şi eu, într-o oarecare manieră, să ajut lumea să fie mai bună” (Audiența generală din 6 septembrie 1978, în Giovanni Paolo I, *Insegnamenti*, I (1978), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1978, 49).

[7] „Papa Ioan, într-una dintre notele sale, care a fost chiar şi tipărită, a spus: «De aceea am făcut reculegere pe baza celor şapte lămpi ale sfințirii». 7 virtuți, voia să spună, şi acestea sunt: credința, speranța, iubirea, prudența, dreptatea, tăria, cumpătarea. Cine ştie dacă Duhul Sfânt îl ajută pe săracul papă astăzi să prezinte cel puțin una dintre aceste lămpi, pe prima: credința” (Audiența generală din 13 septembrie 1978, în Giovanni Paolo I, *Insegnamenti…* 64).

[8] „Astăzi se prezintă în fața voastră, pentru prima dată, Ioan Paul al II-lea. La distanță de patru săptămâni de acea audiență generală, doreşte să vă salute şi să vorbească cu voi. Doreşte să continue temele deja începute de către Ioan Paul I. Vă amintesc că a vorbit despre cele trei virtuți teologale: credința, speranța şi iubirea. A terminat cu iubirea. Ea, care a dat formă ultimei sale învățături, este aici, pe pământ, cea mai mare virtute, după cum ne învață sfântul Paul (*1Cor* 13,13); este cea care traversează pragul vieții şi al morții. Pentru că atunci când se termină timpul speranței şi al credinței, continuă Iubirea. Ioan Paul I deja a trecut prin timpul credinței, al speranței şi al iubirii care s-a făcut prezentă într-un mod atât de magnific aici, pe pământ, şi a cărei plinătate se revelează doar în veşnicie. Astăzi trebuie să vorbim despre o altă virtute, pentru că din notițele defunctului Papă am constatat că voia să vorbească nu doar despre cele trei virtuți teologale: credința, speranța şi iubirea, ci şi despre cele patru virtuți aşa-zis cardinale. Ioan Paul I voia să vorbească despre cele «şapte lămpi» ale vieții creştine, aşa cum le numea Papa Ioan al XXIII-lea” (Giovanni Paolo II, Audiență, miercuri 25 octombrie 1978, în *Insegnamenti*, I (1978), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1978, 60-61).

[9] „Pontificatul Papei Ioan Paul I, chiar dacă a durat mai puțin de cinci săptămâni, a lăsat o amprentă specială în Scaunul roman şi în Biserica universală. Poate că această amprentă nu este în totalitate evidențiată: trebuie percepută mai bine. Pentru a o descifra mai bine, este nevoie de o perspectivă mult mai amplă. Doar cu trecerea anilor, planurile Providenței

rezultă un parcurs liniar: cea mai mare parte a textelor au misiunea de a însoți ascultătorii în drumul lor prin Anul liturgic; câteva cateheze se ocupă de evenimentele importante ale vieții ecleziale. În sfârşit, după ce l-a amintit pe Papa Luciani, sub sigla „catehetului" şi propunând câteva reflecții mai ample asupra catehezelor din viața Bisericii, la data de 5 septembrie 1979[10] îşi au începutul Catehezele reproduse în acest volum.

Ioan Paul al II-lea îşi asumă alegerea predecesorilor săi imediați în a considera momentul audiențelor de miercurea ca o modalitate ordinară a propriului magisteriu, conform cu forma catehezelor[11]: ele sunt imediat plasate în interiorul activității magisteriale a Bisericii. De fapt, alegerea temei este corelată în mod explicit cu pregătirea pentru Sinodul Ordinar cu privire la familie, care trebuia să se țină în toamna anului 1980[12]. În

---

devin mai comprehensibile minților obişnuite să judece doar cu ajutorul categoriilor istoriei omeneşti. Un moment însă al acestui scurt pontificat pare în mod special reliefant pentru toți cei care au privit la figura Papei Ioan Paul I şi au urmărit cu mare atenție scurta lui activitate. Ea s-a desfăşurat într-o perioadă în care, după încheierea Sinodului episcopilor, dedicat catehezei (octombrie 1977), Biserica începea să asimileze roadele acestei mari munci colegiale şi, mai ales, aştepta publicarea documentului care se referea la acest Sinod şi pe care participanții la Sinod l-au cerut Papei Paul al VI-lea. Din păcate, moartea nu i-a permis acestui mare Papă să publice exortația sa pe această temă-cheie pentru întreaga viață a Bisericii. Nici măcar Ioan Paul I nu a avut timp s-o facă. Ministerul său pontifical a fost prea scurt pentru asta. Chiar dacă nu a reuşit să publice documentul dedicat catehezei, el a reuşit, şi a reuşit cu siguranță, să manifeste şi să confirme prin propriile acțiuni următorul fapt: cateheza este acea datorie fundamentală şi de neînlocuit pentru apostolatul şi pastorala la a cărei amploare trebuie să participăm cu toții şi pentru care în Biserică trebuie să ne simțim cu toții responsabili: papa pe primul loc. Papa Ioan Paul I nu a putut promulga cu propriul nume documentul despre care am spus; cu toate acestea, a avut timp să demonstreze şi să afirme prin propriul exemplu ce este şi ce trebuie să fie cateheza în viața Bisericii din timpurile noastre. Pentru aceasta, au fost suficiente treizeci şi trei de zile din pontificatul său. Şi când, în scurt timp, va apărea documentul dedicat catehezei, va trebui să ne amintim mereu că întreg pontificatul Papei Ioan Paul I, *«ostensus magis quam datus»* a fost în mod special un comentariu viu al acestui document şi al acestei teme. Se poate spune că testamentul papei constituie un astfel de document despre cateheză. De fapt, el nu a lăsat un alt testament" (GIOVANNI PAOLO II, Audiență, miercuri 22 august 1979, în *Insegnamenti*,, II, 2 (1979), 154-155. Despre acelaşi subiect a se vedea şi textul audienței următoare din 29 august 1979 (cf. Ibid 196-198).

[10] De acum încolo, vor fi citate cu numărul de ordine (în **bold**) şi paragraful.

[11] Termenul „cateheză" este folosit foarte rar pentru a desemna textele pe care le tratăm (cuvântul ca atare apare doar în două cateheze) (cf. **125**, 2 şi **129**); este demn de amintit că ele sunt cuprinse în arcul magisteriului lui Ioan Paul al II-lea între audiențele dedicate Papei Luciani care vorbesc despre cateheze şi un fel de tratat scurt de „catehetică fundamentală" cu care papa polonez introduce noua serie de intervenții dedicate comentării „Crezului". În acelaşi timp, este semnificativ că tocmai în ultima cateheză, cu caracter sintetic al întregului *corpus*, termenul este folosit tocmai pentru a desemna toate textele în discuție.

[12] Cf. **1**, 1; 5.

acelaşi timp, este subliniată apartenența catehezelor la aprofundarea doctrinei enciclicei Papei Paul al VI-lea *Humanae vitae*, care fusese publicată de circa zece ani[13]. Amândouă referințele manifestă voința Papei Ioan Paul al II-lea de a folosi textele audiențelor de miercurea ca exercițiu cu o densitate specifică a propriului magisteriu[14]. Nu este mai puțin adevărat că tema familiei a câştigat în mod progresiv în interesul şi în atenția trupului eclezial, aşa cum nu se poate uita cât de complex a fost evenimentul elaborării şi receptării enciclicei *Humanae vitae*, care a reprezentat un sector cu totul special în care au fost evidențiate problematici legate de semnificația însăşi a magisteriului pontifical, ca, de altfel, şi a statutului ştiinței teologice, fără a se uita ecourile care au fost în relațiile dintre Scaunul lui Petru şi nu puține dintre episcopate şi conferințe episcopale[15].

În acest sens, conținutul ales pare să răspundă la câteva dintre solicitările cele mai puternice ale țesutului eclezial în care Papa Ioan Paul al II-lea îşi începe pontificatul. Pe de o parte, astfel de elemente sunt strâns legate de dezbaterea vie din primul deceniu de după conciliu[16].

Elementele de continuitate evidențiate, ca şi caracteristicile specifice ale acestor cateheze, tind să indice în ele un sector cu un caracter privilegiat, chiar dacă nu exclusiv, în care, între anii 1979-1984, papa polonez şi-a

---

[13] Cf. **129**, 2.

[14] După cum observa deja primul editor al acestor texte: „Într-o cateheză a Bisericii, papa vorbeşte ca un maestru al credinței Bisericii" (C. CAFFARRA, *Introduzione generale* a GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna li creò. Catechesi sull'amore umano*. Città Nuova-Libreria Editrice Vaticana, Roma 1985, cu următoarele retipăriri până în 2006, republicată de 11 ori). Despre valoarea magisterială a acestor texte, la fel de importantă este următoarea afirmație: „Avem, aşadar, în ultimele cateheze o reinterpretare făcută de către un Papă a unui document dat de către unul dintre predecesorii săi. După cum este bine cunoscut, pornind de la cea mai simplă metodologie teologică, este vorba despre o interpretare *autentică* a enciclicei *Humanae vitae*. De aici înainte, cel care studiază această enciclică nu poate să nu pornească de la această interpretare".

[15] Cf. G. DELAHYE, G. THILS, J. GROOTAERS, *Pour relire Humanae vitae. Déclarations épiscopales du monde entier. Commentaires théologique*, Duculot, Gembloux 1970; D. TETTAMANZI, *La'Humanae vitae nel decennio 1968-1978. Continuità di magistero e riflessione teologica*, în „La Scuola Cattolica" 107 (1979), 3-61; A.A. V.V., *Amore fecondo e reponsabile: a dieci anni dall'Humanae vitae*, Paoline, Milano 1979; A.A. V.V., *Humanae vitae: 20 anni dopo*. Atti del II congresso Internazionale di Teologia Morale, Roma (9-12 noiembrie 1988), Ares, Milano 1989.

[16] Ideea unei reconstrucții istorico-teologale a acestui moment atât de delicat din viața Bisericii a produs o bibliografie foarte amplă. Din punct de vedere documentar, este obligatoriu să se facă referință la: G. ALBERIGO, *Storia del Vaticano II,* ed. it. a cura di A. MELLONI, 5 voll. Mulino, Bologna 1995-2201; R. FISICHELLA (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000; G. TRABUCCO – M. VERGOTTINI, *Il concilio Vaticano II e il nuovo corso della teologia,* in G. ANGELINI – S. MACCHI, ed., *La Teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte* (Lectio 7), Glossa, Milano 2008, 297-377 care oferă o bibliografie punctuală şi actualizată.

exercitat misiunea apostolică, mai ales în ceea ce priveşte latura ordinară a învățăturii magisteriale.

În legătură cu aceasta, trebuie evidențiat că pontiful ca atare a vrut să evidențieze o legătură semnificativă între catehezele de miercurea şi *Redemptor hominis*, afirmând că ea:

> … vrea să fie un mare imn de bucurie pentru faptul că omul a fost răscumpărat de către Cristos: răscumpărat în suflet şi în trup. Această răscumpărare a trupului a găsit în mod succesiv o expresie aparte în seria de cateheze în cadrul audiențelor generale de miercurea: „Bărbat şi femeie l-a creat". Ar fi poate mai bine să se spună: „Bărbat şi femeie l-a răscumpărat"[17].

A recunoaşte catehezelor datoria de a dezvolta sinteza învățăturii primei sale enciclice arată în ce măsură Papa Ioan Paul al II-lea a dat importanță acestor texte de o însemnătate particulară pentru magisteriul său.

M. Waldstein, cel care s-a ocupat de îngrijirea unei noi ediții a traducerii engleze a acestor cateheze[18], a oferit o mărturie prețioasă în legătură cu existența unui *Urtext* polonez, elaborat mai înainte de alegerea lui ca Pontif Suprem, din care Papa Ioan Paul al II-lea a vrut să extragă textele pentru audiențele din zilele de miercuri[19]. Este evident interesul cercetării cu privire la analizarea integrală a studiilor făcute de către K. Wojtyła/Ioan Paul al II-lea, mai ales când vor fi puse la dispoziție toate manuscrisele poloneze ale acestor texte, aşa cum demnă de luat în seamă este şi ideea că temele catehezelor au ocupat pentru mult timp studiul şi reflecția, pe atunci, ale cardinalului de Cracovia. Aceste date adaugă un petic prețios elementelor istorico-culturale care permit să se aşeze cât mai bine aceste audiențe de miercurea în viața autorului lor, a vieții Bisericii şi a societății europene a acelor ani. În acelaşi timp, nu trebuie uitat că, în forma în care au fost făcute publice şi în care sunt disponibile ele, se prezintă, înainte de toate, ca documente ale activității magisteriale ale papei de la Roma, conform cu forma specifică a catehezelor făcute cu ocazia audiențelor de miercurea, în care se exprimă o modalitate relativ recentă, dar deja într-un oarecare fel codificată, a exercițiului unei astfel de prerogative a episcopului Romei. Prezenta ediție vrea să-şi asume în mod explicit această perspectivă, chiar şi în ceea ce priveşte criteriile de editare, cu scopul de a oferi un text din punct de vedere critic definitiv al acestor cateheze care sperăm să fie utile tuturor celor care vor să reflecteze şi să studieze rădăcinile culturale şi istorice ale pontificatului Papei Ioan Paul al II-lea. Trebuie

---

[17] IOAN PAUL AL II-LEA, *Să trecem pragul speranței, ..., 51.*

[18] JOHN PAUL II, *Man and Woman He created Them. A theology of the Body.* Translation, Introduction and Index by M. WALDSTEIN, Pauline Book and Media, Boston 2006.

[19] JOHN PAUL II, *Man and Woman He created Them. A theology of the Body,* XVI-XXI.

menționat că, pentru a evita anumite disensiuni nemeritate, sensul şi greutatea specifică a textelor magisteriului ecleziastic cer să fie cercetate respectându-li-se trăsătura caracteristică: mai ales contextul imediat. Pentru interpretarea lor, nu trebuie să se țină cont doar de biografia culturală şi umană a redactorului lor, ci pe primul loc trebuie să fie fluxul viu al magisteriului şi al tradiției ecleziale[20].

Aşadar, asumăm aceste cateheze ca fiind expresia intenției magisteriale, ştiind bine că papa le-a scris şi prezentat în perioada anilor 1979-1984, şi vrem să oferim cititorului documentația unei astfel de intenții.

Rămâne evident interesul pentru alte tipuri de cercetări care, la sfârşit, au ca scop să evidențieze legătura internă dintre experiența umană şi culturală a lui K. Wojtyła cu magisteriul Papei Ioan Paul al II-lea, dar este oportun, urmând canoanele cele mai acreditate ale exercițiului şi ale hermeneuticii magisteriului eclezial, să avem în vedere amândouă sectoare.

1.2. Pastorala, misiunea, antropologia

Plasarea acestor cateheze în domeniul acțiunii magisteriale a Supremului Pontif presupune o atenție deosebită față de specificul lor: poate fi evidențiată din două perspective.

Fără îndoială, este accentul personalității deosebite şi al carismei speciale a Papei Ioan Paul al II-lea, care intervin spre a da un accent special tuturor caracteristicilor, aşa cum, de altfel, se poate nota şi în alte documente ale Magisteriului Său şi ale modalității ca atare în care el a înțeles să-şi asume şi să-şi trăiască misiunea de Papă.

Înainte însă de a ne opri asupra acestui element, de altfel, foarte cunoscut şi prezent în scrierile sale, trebuie să dăm atenție unui alt element, la fel de semnificativ, pentru a înțelege într-un mod satisfăcător însemnătatea pe care o au catehezele în învățătura Papei Ioan Paul al II-lea şi, drept consecință, greutatea pe care ele o au în ceea ce priveşte tradiția Bisericii.

Abia ales, papa polonez a avut grijă să sublinieze propunerea fermă de a trăi propriul pontificat având ca punct de referință marele eveniment reprezentat de către Conciliul al II-lea din Vatican. Ceea ce este în măsură să precizeze şi mai bine această intenție a Papei Ioan Paul al II-lea este unul dintre textele sale, în care spune:

---

[20] Rolul catehezelor în complexul activității magisteriale a Papei Ioan Paul al II-lea este atestat şi de referințele care s-au făcut la ele şi sunt prezente şi în alte documente: cf. *Mulieris dignitatem*, 2 şi 20; Congregazione per la Dottrina della fede, *Istruzione Donum vitae*, 22 februarie 1987, în *Acta Apostolice Sedis* 80 (1988), 4; şi în ultima Congregazione per la Dottrina della fede, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo,* 31 mai 2004: *Acta Apostolice Sedis* 96 (2004) 1, nota 1; 6.

Dorim să insistăm asupra marii importanțe a Conciliului al II-lea din Vatican şi considerăm ca pe o mare datorie faptul de a-i da acestui eveniment posibilitatea pe care o merită de a fi pus în practică. Nu este oare Conciliul o piatră de hotar în istoria bimilenară a Bisericii şi, în acelaşi timp, de referință pentru istoria religioasă şi culturală a lumii? Dar el, după cum nu este cuprins doar în documente, la fel, nu s-a terminat de aplicat, în aceşti ani aşa-zişi postconciliari. Considerăm, aşadar, ca pe o datorie prioritară aceea de a promova, cu acțiuni prudente şi, totodată, stimulatorii, cea mai exactă punere în practică a normelor şi a orientărilor acestui Conciliu, favorizând, înainte de toate, dobândirea unei mentalități adecvate. Mai întâi, vrem să spunem că trebuie să ne punem în sintonie cu Conciliul, pentru a pune în practică ceea ce a propus el, pentru a face explicit, şi în lumina experimentelor succesive şi în raport cu aspirațiile cele mai urgente şi cu noile circumstanțe, ceea ce este implicit în el. În sfârşit, trebuie să facem să se maturizeze în viața de zi cu zi semnificațiile cele mai profunde, pe care părinții adunării ecumenice, hrăniți din Cuvântul lui Dumnezeu, le-au aruncat pe un teren bun (Cf. *Mt* 13, 8. 23), adică învățăturile lor prestigioase, ca şi propunerile pastorale[21].

Se cunoaşte foarte bine stricta legătură care era între episcopul Karol Wojtyła şi lucrările Conciliului al II-lea din Vatican: nu doar că este documentată o participare activă şi cu inițiative, dar este bine cunoscut cât de decisivă a fost pentru drumul său de om şi de păstor experiența anilor de muncă conciliară[22].

Dacă ar fi să ne oprim asupra documentelor care atestă participarea sa la lucrările Conciliului, rezultă că, dincolo de faptul că a intervenit asupra numeroaselor argumente în discuție, printre altele, a fost un sector privilegiat în care Karol Wojtyła a contribuit la lucrările Conciliului al II-lea din Vatican. Este vorba despre Constituția *Gaudium et spes*, pentru care s-a implicat, fie în mod direct, prin redactarea documentului ca atare, fie prin argumentele aduse cu ocazia intervențiilor sale, care, într-un oarecare fel, priveau în mod direct tematicile fundamentale ale acestei Constituții[23].

---

[21] IOAN PAUL AL II-LEA, *Primul radiomesaj* Urbi et orbi, 17 septembrie 1978, în *Insegnamenti*... cit, I (1978), 14; a se vedea apoi referințele constante la Conciliu, care se află în prima parte a enciclicei *Redemptor hominis*.

[22] Cf. K. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano Secondo,* a cura di F. FELICE, Rubettino, Catanzaro 2007, 3-6.

[23] Cf. A. SCOLA, *L'esperienza elementare. La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*, Marietti 1820, Genova 2003, 111-138, examinând intervențiile lui K. Wojtyła la Conciliul al II-lea din Vatican, autorul dovedeşte că punctele de interes, cu referință la diferitele lucrări conciliare, sunt focalizate pe misiunea salvifică a Bisericii în lume, pe problema antropologică, pe misiunea pastorală. Lista completă a intervențiilor este oferită şi de către: A. DULLES, *The Splendor of Faith: The Theological Vision of Pope John Paul II*, Herder, New York 1999, 15-16. Nu trebuie uitat că K. Wojtyła a făcut parte şi din subcomisia conciliară *Semnul timpurilor* (1964), căreia i-a revenit misiunea de a redacta o primă *Expunere* introductivă a textului, care apoi a devenit *Gaudium et spes*. Pentru reconstrucția

Legătura specială cu acest text conciliar sau, s-ar putea spune, chiar o oarecare predilecție[24] este mărturisită în textele pe care arhiepiscopul de Cracovia le-a dedicat misiunii de a realiza acelaşi Conciliu în dieceza sa. O lectură comparată a intervențiilor conciliare cu cele din perioada postconciliară dă dovadă despre atenția constantă față de câteva teme şi față de stabilitatea câtorva probleme de fond.

Se remarcă o subliniere specială a ceea ca va fi indicat ca fiind „caracterul pastoral" al magisteriului Conciliului al II-lea din Vatican[25]. Atenția față de fizionomia documentelor Conciliului găseşte o considerație aparte în activitatea lui K. Wojtyła în perioadele pregătitoare şi de celebrare a adunărilor conciliare[26] şi revine cu mare emfază în textele care reflectă eforturile arhiepiscopului de Cracovia în a pune în practică Conciliul în propria dieceză.

Dacă se examinează mai ales aceste ultime documente, se poate observa o modalitate precisă prin care K. Wojtyła îşi asumă şi tratează pastoralitatea Conciliului al II-lea din Vatican care îşi găseşte propria centralitate în noțiunea de „îmbogățire a credinței"[27], ca şi în Conciliu.

> Păstrând caracterul pastoralității – mai mult, tocmai datorită scopului său pastoral –, a dezvoltat pe larg doctrina credinței şi, drept consecință, a creat bazele îmbogățirii sale [...]. Ceea ce au stabilit păstorii Bisericii nu a fost doar pentru a da un răspuns la întrebarea: în ce trebuie să credem, care este sensul ascuns al acestui sau al acelui adevăr al credinței sau ceva asemănător, ci *încercau mai degrabă să răspundă la întrebarea şi mai complexă: ce vrea să spună a fi credincios, a fi catolic, a fi membru al Bisericii*?[28]

---

istorică a redactării acestui document conciliar, a se vedea: cf. G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno: la redazione della Costituzione „Gaudium et spes" del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000.

[24] „Trebuie să spun că *Gaudium et spes* îmi este dragă în mod special, nu doar pentru tematicile pe care le tratează, ci şi pentru participarea directă pe care mi-a fost dat s-o am la elaborarea sa. De fapt, ca tânăr episcop de Cracovia am fost membrul subcomisiei însărcinate să studieze «semnele timpului» şi, din noiembrie 1964, am fost chemat să fac parte din subcomisia centrală, însărcinată să prevadă redactarea textului. Tocmai cunoaşterea intimă a genezei Constituției *Gaudium et spes* mi-a dat posibilitatea să-i apreciez până în profunzime valoarea profetică şi să-i asum în mod deplin conținutul în magisteriul meu încă de la început în prima enciclică, *Redemptor hominis*. În ea, preluând moştenirea Constituției conciliare, am vrut să reamintesc că natura şi destinul umanității şi al lumii nu pot fi dezvăluite pe deplin decât în lumina lui Cristos răstignit şi înviat...", IOAN PAUL AL II-LEA, *Comemorarea Constituției Gaudium et spes, 8 noiembrie 1995,* în *Insegnamenti*... cit, XVIII, 2, 1053.

[25] În acest sens, a se vedea: CH. TEOBALD, *Il Concilio e la „forma pastorale",* in B. SESBOÜÉ, ed., *Storia dei dogmi, IV: La parola della salvezza,* trad. it., Piemme, Casale Monferrato, 1998, 451-448.

[26] Cf. SCOLA, *L'esperienza*... 133-138.

[27] Cf. K. WOJTYŁA, *Alle fonti*..., 9.

[28] K. WOJTYŁA, *Alle fonti*..., 11-12. Aici şi în toate locurile unde nu este altfel indicat, *scrisul cursiv* aparține autorului: folosirea lui e o alegere specific stilistică, după cum se va vedea şi în cateheze.

În încercarea de a evidenția semnificația precisă a pastoralității Conciliului, arhiepiscopul de Cracovia introduce un element important care ține de metodă şi care, după cum se va vedea, aparține sensibilității sale cele mai intime: a spune pastorală ca expresie a îmbogățirii credinței, înseamnă, de fapt, a pune în centrul atenției conştiința că omul care crede are despre propria credință un sens „subiectiv, uman, existențial”[29], astfel că se poate spune că: „Conciliul «pastoral» a deschis un nou capitol al pastoralității Bisericii, pastoralitate înțeleasă în sensul ei cel mai amplu”[30].

Apare în acest caz un al doilea element, de mare importanță, care aparține modalității cu care K. Wojtyła trăieşte lucrările Conciliului şi se străduieşte să-l pună în practică. De fapt, a pune problema întrebării cu privire la ce vrea să însemne a fi credincios, pentru a ajunge la o îmbogățire a credinței, din punct de vedere subiectiv, uman şi existențial, pune pe primul loc omul, în existența sa concretă, ca primul şi fundamentalul interlocutor al învățăturii şi al acțiunii Bisericii.

Atenția față de om, înțeles în ansamblul existenței sale, este un alt aspect particular al sensibilității teologico-pastorale a lui K. Wojtyła, care va reveni cu forță pe parcursul pontificatului lui Ioan Paul al II-lea. Aceasta îi permite, înainte de toate, să-şi asume complexele problematicii raportului Biserică-lume, pornind de la un orizont eliberat de orice emfază ideologică sau abstractă. În câteva cuvinte, deja în perioada de pregătire a Conciliului, tânărul episcop polonez exprima cu mare convingere că a fi clari în privința interlocutorului înseamnă elaborarea unui limbaj teologic pe măsura lui, aşa încât să fie în întregime pastoral, conform unei triple direcții: o metodă euristică sigură, care să-i permită omului contemporan să descopere în sine adevărul care îi este revelat, o abandonare hotărâtă a unei atitudini deprecatorii a relelor societății contemporane, efortul de a merge dincolo de o simplă afirmare a adevăratei doctrine şi să se ajungă să se arate în mod argumentativ pertinența unui astfel de adevăr în moderația lor[31].

Foarte strict articulat cu privire la misterul existenței omului, se află în fizionomia lui K. Wojtyła/Ioan Paul al II-lea şi aceeaşi decisă recunoaştere a centralității lui Cristos. În acest sens, relativ la mentalitatea sa şi dotat cu o notabilă forță sintetică, prezentăm un text care aparține sfârşitului de pontificat:

> Se spune că Conciliul ar fi adus cu sine ceea ce Karl Rahner a numit „cotitura antropologică”. Intuiția este validă, dar în orice caz nu trebuie să se uite că o astfel de alegere are un caracter profund cristologic. Antropologia Conciliului al II-lea din Vatican este înrădăcinată în cristologie şi, ca atare, în teologice. Frazele citate din *Gaudium et spes* [GS 22] constituie, dacă se poate spune astfel, însuşi nucleul cotiturii pe care Biserica a realizat-o în expunerea antropologiei

[29] K. WOJTYŁA, *Alle fonti*..., 13.
[30] K. WOJTYŁA, *Alle fonti*..., 13.
[31] Cf. SCOLA, *L'esperienza*..., 136-137.

sale. Pe baza unei astfel de învățături, putea spune în enciclica *Redemptor hominis* că „omul este calea Bisericii” (nr. 14)[32].

Caracterul pastoral, privirea către omul concret, centralitatea lui Cristos apar astfel ca fiind trei elemente asupra cărora K. Wojtyła individualizează nucleul viu al învățăturii conciliare, mai ales cel cu privire la *Gaudium et spes*: ele vor reveni în mod constant cu ocazia intervențiilor sale.

Se poate spune astfel că arhiepiscopul de Cracovia, devenit apoi Pontif Roman, a fost pe deplin conştient de ceea ce reprezenta întreaga învățătură conciliară, ca şi marile provocări pe care le suscitase adunarea conciliară, drumul complex al receptării lui[33]. Nu este prea mult dacă se spune că o astfel de maturizare a judecății a fost prezentă când, la începutul pontificatului, papa afirma că voia să se implice mai întâi pentru implementarea lucrărilor Conciliului.

Din acest motiv este foarte important să se considere propunerea catehezelor pe care Papa Ioan Paul al II-lea le-a început în septembrie 1979, în lumina acestor date care nu doar că prezintă elemente semnificative ale istoriei ecleziastice recente, ci, din contră, evidențiază câteva problematici dintre cele mai acute. O invitație la a merge pe această direcție ne este făcută de textele catehezelor ca atare, unde preocupările evidențiate nu doar că revin în mod acut, ci, mai mult, par, în mod explicit, să semnalizeze orizontul în care poate fi citit sensul pe care ni-l propun ele.

> Cine crede că Conciliul şi enciclica *Humanae vitae* nu țin cont în mod suficient de dificultățile prezente în viața concretă nu înțelege preocuparea pastorală care a fost la originea acestor documente. Preocupare pastorală înseamnă căutarea adevăratului bine pentru om, promovarea valorilor înscrise de către Dumnezeu în persoana sa, cu alte cuvinte, înseamnă a avea o «regulă de înțelegere» care orientează mereu persoana spre descoperirea planului lui Dumnezeu cu privire la iubirea umană, cu certitudinea că singurul şi adevăratul bine pentru persoana umană constă în punerea în practică a acestui plan divin (**121**, 6).

Triada pastorală, antropologie, Cristos (în acest caz, simbolizată de referința la planul lui Dumnezeu cu privire la iubirea umană) iese în evidență cu claritate în gândirea Papei Ioan Paul al II-lea şi deschide calea spre o atentă considerație a motivelor care l-au călăuzit să aleagă primul său mare ciclu de cateheze ca papă[34].

---

[32] Giovanni Paolo II, *Memori e identità. Conversazioni a cavallo dei milleni*, Rizzoli, Milano 2005, 139.

[33] Pentru problematica receptării Constituției *Gaudium et spes*, a se vedea, mai ales: A. Scola, *„Gaudium et spes”: dialogi e discernimento nella testimonianza della verità*, în R. Fisichella, (a cura di), *Il concilio Vaticano II. Recezione ed attualità alla luce del Giubileo,* San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 82-11.

[34] Alegerea de a prezenta catehezele de miercurea după modelul marilor cicluri monografice este atestată în tot pontificatul său, după cum rezultă din consultarea diverselor volume ale coloanei *Insegnamenti*.

Catehezele sunt considerate făcându-se referință directă la un eveniment ecleziastic (Sinodul cu privire la familie din anul 1980) şi enciclica *Humanae vitae* (1968) a Papei Paul al VI-lea[35].

În ceea ce priveşte Sinodul, aşa cum este scris şi în prima catehză,

> vom însoți astfel de departe marea muncă pe care tocmai acum, pe această temă, o vor întreprinde participanții la apropiatul Sinod al episcopilor. Împreună cu ei vor lua parte şi numeroase grupuri de păstori şi laici, care se simt în mod direct responsabili față de datoriile pe care Cristos le-a impus căsătoriei şi familiei creştine: datorii pe care el le-a impus dintotdeauna şi le impune şi în zilele noastre, în lumea contemporană. Ciclul de reflecții pe care îl începem astăzi, cu intenția de a le continua în timpul următoarelor întâlniri de miercurea, are, printre altele, şi scopul de a însoți, ca să spunem aşa, de departe, munca de pregătire a Sinodului, fără a atinge în mod direct tema, ci îndreptând atenția spre rădăcinile profunde de la care provine această temă[36]

şi care este enciclica indicată ca un element decisiv ce surprinde intenția şi perspectiva cu care este elaborat tot cincinalul catehezelor. În acest sens, este important de notat că referințele la documentul Papei Paul al VI-lea sunt fixate în poziții „strategice", de unde se intuieşte intenția de a declara în mod explicit motivele care au inspirat întregul corp de cateheze. Pentru prima oară, enciclica *Humanae vitae* apare citată în cateheza care închide un prim parcurs de reflecții făcute de către Papa Ioan Paul al II-lea:

> Ştim care au fost întrebările cu privire la căsătorie şi familie puse cu ocazia ultimului Conciliu Papei Paul al VI-lea, dar şi în perioada de după Conciliu. Se pun zi după zi, în cele mai diverse circumstanțe. Le pun persoanele singure, soții, logodnicii, tinerii, dar şi scriitorii, publiciştii, oamenii politici, economiştii, demograficienii, în sfârşit, le pun cultura şi civilizația contemporană.
>
> Mă gândesc că printre răspunsurile pe care le-ar da Cristos *oamenilor timpurilor noastre* întrebărilor lor, de multe ori atât de nerăbdători, *fundamentală ar fi cea dată* de el fariseilor. Răspunzând acestor întrebări, *Cristos s-ar referi, înainte de toate, la „început"*. Ar face-o, cred, chiar într-un mod mult mai decis şi esențial, întrucât situația interioară şi, totodată, culturală a omului de astăzi pare să se îndepărteze de acel „început" şi să-şi asume forme şi dimensiuni care se îndepărtează de imaginea biblică a acelui „început", în puncte evident din ce în ce mai distante.
>
> Totodată, Cristos nu ar fi „surprins" de nici una dintre acest situații şi cred că ar continua să facă referire, mai ales, la „început".

---

[35] PAUL AL VI-LEA, *Scrisoarea enciclică Humanae vitae asupra corectei reglementări a natalității* (25 iulie 1968): *AAS* 60 (1968) 481-503, tradusă în italiană în *L'Osservatore Romano*, 29-30 iulie 1968.

[36] **1**, 5.

> Din acest motiv, răspunsul lui Cristos presupune în mod special o analiză aprofundată. De fapt, legat de acel răspuns, s-a făcut referință la adevăruri fundamentale şi, în acelaşi timp, elementare, în ceea ce priveşte ființa umană, ca bărbat şi femeie. Este răspunsul prin intermediul căruia se întrevede însăşi structura identității umane în dimensiunea misterului creației, iar de la un moment dat, şi din perspectiva misterului mântuirii. Fără aceste perspective nu se pot construi o antropologie teologică şi, în contextul său, o „teologie a trupului", de la care îşi trage originea şi viziunea creştină a căsătoriei şi a familiei. Acest adevăr l-a afirmat şi Papa Paul al VI-lea în enciclica dedicată problemelor căsătoriei şi procreării, când a făcut referință la viziunea integrală a omului, cu tot ceea ce ține de semnificația sa umană şi responsabilă din punct de vedere creştin (*Humanae vitae*, 7)[37].

Din acest text se poate remarca evidenta convingere a apartenenței temelor abordate la problematicile contemporane cu privire la temele iubirii, căsătoriei şi familiei. În acelaşi timp, sprijinindu-se pe magisteriul Papei Paul al VI-lea, papa polonez justifică această necesitate, nu doar pentru un răspuns concret la astfel de problematici, ci insistă, mai ales, pe exigența unui amplu proiect de antropologie teologică, articulat pe tema „teologiei trupului", pentru a oferi o „viziune integrală a omului"[38].

Marea parte a referințelor la enciclică sunt apoi prezente în secțiunea finală a catehezelor dedicate ei[39] prin ample aprofundări teologico-pastorale, de unde nu lipsesc sugestiile pentru a extrage sensul întregii construcții realizate în cinci ani de audiență, ca o tratare şi o aprofundare specială a magisteriului Papei Paul al VI-lea[40].

Elementele prezentate până în acest punct sugerează că reflecția antropologică a Conciliului al II-lea din Vatican (mai ales prin intermediul Constituției *Gaudium et spes*) şi *Humanae vitae* reprezintă, în primul rând, un antecedent apropiat sau mai îndepărtat al catehezelor Papei Ioan Paul al II-lea. Din ele reiese de mai multe ori că doar fundalul teologic şi pastoral al Conciliului, ca şi noutățile prezente în el, trasează orizontul adecvat pentru a desprinde specificitatea documentelor Papei Paul al VI-lea, în timp ce, într-o perspectivă simetrică, o receptare adecvată a enciclicei pare să reprezinte o adevărată bancă de probe a respectării aceluiaşi Magisteriu conciliar.

Nu e întâmplător faptul că, doar cu puține luni înainte de alegerea sa ca papă, cardinalul de Cracovia manifesta recunoaşterea greutății cu totul speciale pe care trebuia s-o aibă *Humanae vitae*, evidențiindu-i caracterul

---

[37] **23**, 2-3.

[38] Alegerea temei „teologiei trupului" pentru o adecvată punere în practică a enciclicei *Humanae vitae* este confirmată de referința la această enciclică, tocmai în catehezele care tratează despre astfel de perspective legate de o astfel de „teologie", cf. **23**, 3; **59**, 5-6.

[39] De la cateheza **114** la **129**.

[40] Cf. **127**, 4.

special dobândit în viața eclezială (şi nu numai) pe parcursul întregului deceniu de după conciliu[41]. Printre altele, nu se poate ignora predilecția specială pentru problematicile legate de iubirea umană, de căsătorie şi de familie: acestea fac parte din biografia autorului[42] şi sunt certificate de tot ceea ce a însemnat munca sa ştiințifică[43].

Fără a voi să anticipez o regândire analitică a textelor dedicate enciclicei *Humanae vitae*, trebuie semnalate câteva elemente în jurul cărora sunt elaborate ele, cu scopul de a găsi motivațiile care l-au determinat pe Papa Ioan Paul al II-lea să aleagă drumul tuturor acestor cateheze.

În urma unei sinteze extreme, trei par să fie punctele în jurul cărora se pot grupa acestea. În primul rând, revendicarea specificului caracter pastoral al enciclicei, ceea ce nu pare a fi întâmplător, ci este evidențiat tocmai cu referință la caracterul specific al Constituției *Gaudium et spes*:

---

[41] K. WOJTYŁA, „La visione antropologica dell'Humanae vitae", *Lateranum* 1 (1978) 125-145. Despre aceeaşi temă a se vedea în: ID., în *L'Osservatore Romano*, 5 ianuarie 1969, 1-2; ID., „L'amore fecondo e responsabile", în AA.V.V. *Amore fecondo...*, 19-28.

[42] Multe sunt locurile în care, vorbind despre sine, Papa Ioan Paul al II-lea dă dovadă de o atracție şi de o fascinație specială față de tema iubirii umane, spre exemplu: „Iubirea umană a logodnicilor, a mirilor, a taților şi a mamelor era o temă frecventă în reflecțiile şi în intervențiile mele, din întreaga experiență a vieții mele, a propriului drum sau în prezența celor care au ales un altul. Este o mare temă pe care nu voi înceta niciodată să o pătrund şi văd mereu mai mult, la ce profunzime ajunge în cuvintele Revelației. Cred că în acest sector sunt o grămadă de lucruri de făcut. Legat de această situație, pentru Biserică şi pentru lume este o adevărată provocare" (A. FROSSARD dialoga con GIOVANNI PAOLO II, „*Non abbiate paura*", trad. it., Rusconi, Milano 1983, 15); „Această vocație la iubire este în mod natural elementul contactului cel mai strâns pe care îl am când sunt cu tinerii. Ca preot mi-am dat seama de aceasta încă de la început. Simțeam aproape o grijă interioară în această direcție, trebuia să-i pregătesc pe tineri de căsătorie, trebuia să-i învăț să iubească. Iubirea nu este un lucru care se învață şi, cu toate acestea, nu este lucru mai necesar de învățat decât ea! Ca tânăr preot am învățat să iubesc iubirea umană. Aceasta este una dintre temele fundamentale pe care mi-am concentrat preoția, predicile mele, spovezile, ca şi cuvântul scris" (GIOVANNI PAOLO II, *Varcare...*, 138); „În lecturile pe care le făceam şi în studiul meu, am încercat să unesc mereu într-un mod armonios problemele de credință, pe acelea ale gândirii şi pe acelea ale inimii. De fapt, acestea nu sunt sectoare separate, fiecare dintre ele pătrunde şi în acelaşi timp le însufleţeşte pe celelalte. În această simbioză a credinței, a gândirii şi a inimii, o influență specială o are minunația care provine din miracolul existenței persoanei, a asemănării omului cu Dumnezeu Unul şi Întreit, din profunda unitate a iubirii şi a adevărului, din misterul dăruirii reciproce şi al vieții care se naşte din el, din contemplarea schimbării generațiilor omeneşti" (ID., *Alzatevi, andiamo...*, 77).

[43] Trebuie să amintim, mai ales: K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità. Morale sessuale e vita interpersonale* (originalul polonez 1960), trad. it. Marietti, Casale Monferrato 1968, 1978, acum şi în: K. WOJTYŁA, *Metafisica della persona. Tutte le opere folosofiche e saggi integrativi,* a cura di G. REALE – T. STYCZEN, Bompiani, Milano 2003, 451-778; şi în articolele: *La famiglia come „communio personarum"*; „Paternità-maternità e la «communio personarum»", în WOJTYŁA, *Metafisica...*, 1463-1479; 1481-1499 (originalele poloneze sunt din 1974, respectiv 1975); *La visione...*

O astfel de enciclică nu se limitează doar să amintească faptul că norma morală se adresează convieţuirii conjugale, reconfirmând-o în faţa noilor circumstanţe. Când s-a pronunţat prin enciclica din 1968, prin intermediul Magisteriului autentic, Papa Paul al VI-lea a avut înaintea ochilor binecunoscutul mesaj al Conciliului al II-lea din Vatican, cuprins în Constituţia *Gaudium et spes* (1965). [...] Dar caracterul unuia şi al celuilalt document ne conduce la reflecţii, cel puţin în mod indirect, pastorale. De fapt, *Gaudium et spes* este o constituţie pastorală şi enciclica Papei Paul al VI-lea, cu valoarea sa doctrinară, tinde să aibă aceeaşi orientare. Ea vrea să fie în realitate *răspunsul la întrebările omului contemporan*[44].

În al doilea rând, papa vrea să sublinieze în mod special „pozitivitatea" indicaţiilor din *Humanae vitae*:

Faptul că legea trebuie să fie cel puţin „posibil" de pus în practică aparţine în mod direct naturii legii ca atare şi este conţinut în cadrul „non-contradicţiei normative". Cu toate acestea, „posibilitatea", *înţeleasă ca „punere în practică"* a normei, aparţine sferei practice şi pastorale. În testul citat, Predecesorul meu vorbeşte cu siguranţă din acest punct de vedere. Se mai poate adăuga o consideraţie: se poate spune că tot *complexul biblic*, numit „teologia trupului", ne oferă, chiar dacă în mod indirect, confirmarea adevărului normelor morale cuprinse în *Humanae vitae*, ne pregăteşte să considerăm şi mai mult aspectele practice şi pastorale ale problemei în ansamblul ei. [...] Cine crede că Conciliul şi Enciclica nu ţin suficient de mult cont de dificultăţile prezente ale vieţii concrete nu înţelege preocupările pastorale care s-au aflat la originea acestor documente. Preocuparea pastorală înseamnă căutarea adevăratului bine al omului, promovarea valorilor puse de către Dumnezeu în persoana sa; înseamnă, aşadar, punerea în practică a acelei „reguli de înţelegere" care îndeamnă la descoperirea şi mai clară a planului lui Dumnezeu cu privire la iubirea umană, în convingerea că unicul şi adevăratul bine al persoanei umane constă în punerea în practică a acestui plan divin[45].

În sfârşit, cu un fragment extraordinar de sintetic, este scos în evidenţă întregul orizont antropologic, evocat de către cateheze, ca fiind singurul spaţiu adecvat să pună împreună în mod pozitiv învăţătura, chiar şi normativă, a enciclicei *Humanae vitae*:

Interpretarea doctrinei morale expuse în enciclica *Humanae vitae* se situează pe vastul fond al reflecţiilor corelate cu teologia trupului. În mod special, valide în ceea ce priveşte această interpretare, sunt reflecţiile cu privire la „semn", în conexiunea sa cu căsătoria înţeleasă ca sacrament. Şi absenţa violării care deranjează ordinea interioară a actului conjugal nu poate fi înţeleasă în mod adecvat, din punct de vedere teologic, fără reflecţiile asupra temei „concupiscenţei trupului"[46].

---

[44] **116**, 1; 3.
[45] **116**, 5-6.
[46] **119**, 8.

Dacă se iau împreună aceste trei elemente, nu este greu de găsit teme şi preocupări care deja să fie scoase în evidenţă de modul în care, în anii Conciliului şi apoi până la alegerea sa pe scaunul Romei, K. Wojtyła le prezenta cu privire la misiunea Bisericii în lume, cu privire la necesitatea de a pătrunde şi mai profund caracterul pastoral al Conciliului al II-lea din Vatican, pentru a putea întâlni existenţa concretă a fiecărui om în parte şi de a-i oferi unica noutate a evenimentului care se cheamă Fiul lui Dumnezeu întrupat, care singur „îl revelează pe deplin omului pe om" (*GS* 22).

Legătura dintre ceea ce a fost indicat ca fiind antecedentul îndepărtat al catehezelor, ca şi cel apropiat, nu este evidenţiată doar de istoria apropiată[47], ci se află în interiorul unui plan ale cărui motivaţii care, din raţiuni intrinseci, cel puţin din punct de vedere teologic, apar de neclintit.

Când, în etapa finală a catehezelor, Papa Ioan Paul al II-lea revendică cu mare forţă bunătatea şi pozitivitatea învăţăturii din enciclica *Humanae vitae*, el se află într-un orizont amplu, marcat de o apropiere şi de o deschidere deosebit de mare faţă de existenţa fiecărui om, capabil să demonstreze că o astfel de deschidere este calea prin excelenţă pentru care este posibil să se arate motivele pentru care doar Isus Cristos se propune ca înţelegere şi împlinire adecvată a oricărei întâmplări omeneşti. În acest sens, el scoate în evidenţă acea sensibilitate pe care a dobândit-o reflectând tocmai asupra magisteriului conciliar care şi-a găsit expresia chiar în noţiunea de „îmbogăţire a credinţei", ca misiune încredinţată Bisericii de Conciliul ca atare.

Celor care, în Biserică şi în lume, au privit la *Humanae vitae* ca la o probă a incapacităţii magisteriului ecleziastic de a merge în mod radical pe calea unui total „aggiornamento" (*nota trad.* – a unei totale actualizări), conform celebrului „spirt al Conciliului" şi metodei „dialogului", Papa Ioan Paul al II-lea le răspunde, asumându-şi până la capăt exigenţele fixate de către Conciliu, dar tratându-le dintr-o perspectivă diferită.

De fapt, dialogul cu lumea contemporană, în învăţătura sa, este, înainte de toate, dorinţa de a se întâlni şi de a se confrunta cu fiecare om în parte, acceptat în complexitatea existenţei şi a întrebărilor sale care îi caracterizează viaţa de zi cu zi. De la această atenţie la integralitatea experienţei fiecărui om în parte se naşte preocuparea de a arăta că ceea ce este în joc

[47] În legătură cu tema procreării responsabile este bine cunoscut că, după o lungă dezbatere, Conciliul a decis să nu intervină în mod direct, ci această problemă să-i revină papei, cf.: J. GROOTAERS, „Quelques donne concernant la rédaction de l'Enciclique «Humanae vitae»", în A.A.VV., *Paul VI et la modernité dans l'Eglise, Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome* (Roma 2-4 iunie 1983), publicat cu ajutorul Institutului „Paul al VI-lea" din Brescia, Ecole française de Rome-Palais Farnèse, Rome 1984, 385-398; L. CICCONE, *Humanae vitae. Analisi e commento*, CIC-Edizioni Internazionali, Roma 1989², 29-58; B. COLOMBO, „Discussioni sulla regolazione delle nascite: esperienze personali e riflessioni", *Teologia* 28 (2003) 72-98.

în enciclică nu este, înainte de toate, autoritatea unei norme, ci propunerea de a trăi într-un mod pe deplin adecvat exigențelor iubirii umane, în interiorul planului lui Dumnezeu.

În această idee, alegerea argumentului catehezelor capătă o valență eclezială şi istorică semnificativă: în ele pare să se regăsească o judecată foarte exactă a Pontifului cu privire la actualitatea trupului eclezial față de care, în exercitarea funcției sale petrine, i-a dat o direcție concretă.

În acest sens, nu există nici un dubiu că papa intenționează să înfrunte, într-un mod direct, o temă arzătoare a dezbaterii ecleziale postconciliare şi remarcă o atenție specială față de momentul tumultuos pe care îl trăia Biserica în preajma primului deceniu de după Conciliul al II-lea din Vatican.

Pe de altă parte, modalitatea în care este tratată şi împărțită tema în legătura sa cu tradiția Bisericii permite catehezelor nu doar să dea un răspuns adecvat întrebărilor care se iscau în jurul şi pornind de la *Humanae vitae*, ci şi de a trasa un amplu parcurs reflectiv, care să asume în mod total, creativ şi rodnic învățătura antropologică a Conciliului al II-lea din Vatican[48].

În acest sens, trebuie reținut că spațiul adecvat în care trebuie citite aceste cateheze trebuie să fie în mod real problema receptării Constituției *Gaudium et spes*, fără a uita în ce măsură o astfel de problemă este parte nu mai puțin importantă a dorinței generale de implementare a întregului Conciliu în Biserica ce oricum se afla în pragul celui de-al treilea mileniu.

Tocmai din interiorul acestei perspective, se poate aprecia altfel greutatea specifică a sensibilității umane, culturale şi poetice, specifică lui K. Wojtyła, mai ales în ceea ce priveşte experiența iubirii umane. Papa Ioan Paul al II-lea a indicat de mai multe ori, atunci când s-a referit la iubirea umană, un spațiu în care, în prezentul istoric, se joacă ceea ce lui îi plăcea să numească *controversa cu privire la partea omenească*[49]. Printre alegerile papei polonez se afla şi o fericită sinteză dintre o sensibilitate personală specială şi o judecată față de ceea ce putem numi *semnele timpurilor* sau şi mai bine: acea sensibilitate care i-a permis să surprindă în mod original „acel" semn al timpurilor. Mai ales din acest motiv şi ținând cont de situația ecleziastică pe care a încercat s-o evidențieze, alegerea catehezelor, începând din anul 1979 până în anul 1984, trebuie înțeleasă lăsând la o parte orice fragmentare a lor, care să le reducă doar la acoperirea un anumit sector, fie el şi prețios, al învățăturii Bisericii. Reconstrucția orizontului eclezial în care

[48] Judecata asupra unei convergențe particulare a ansamblului Conciliului al II-lea din Vatican în vederea elaborării unei „antropologii teologice" este forte bine subliniată de către cercetările teologice (cf. Trabucco-Vergottini, *Il concilio*..., 356-3779 şi a fost întărită şi de Benedict al XVI-lea, „Alla Curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi" (22 decembrie 2005), în Id., *Insegnamenti*, I (2005) 1026.

[49] Cf. Giovannii Paolo II, „Al venerato fratello Mons. Angelo Scola in occasione dell'apertura del Nuovo Anno Accademico" (7 noiembrie 1996), *Nuntium* 1 (1997) 11-15.

pot fi plasate fără a exista riscul de a fi interpretate astfel este în măsură de a le demonstra strânsa legătură cu magisteriul Conciliului al II-lea din Vatican şi cu Papa Paul al VI-lea. Au trecut deja câțiva ani de la acel septembrie 1979, de când putem vedea ce a însemnat tema iubirii, a căsătoriei şi a familiei, pentru misiunea Bisericii ca atare, că în continuare constituie un punct de sprijin real pe care te poți baza şi, în acelaşi timp, constituie şi o provocare de neîntrecut.

Ca probă în acest sens este chiar prima enciclică a Papei Benedict al XVI-lea, pe care, într-un oarecare fel, a aşezat-o pe acelaşi versant al interesului antropologic, teologic şi pastoral al predecesorului său: şi dacă se ține cont de o oarecare valoare programatică pe care, în mod comun, şi-au dat-o primelor lor enciclice, rezultă în mod evident că alegerea lui Joseph Ratzinger nu poate conduce decât la datoratul şi de atâtea ori expresul omagiu al Pontifului cu care a colaborat pentru foarte mult timp şi nu mai puțin poate fi catalogată ca un simplu semnal de continuitate de care noul papă voia să dea dovadă la începutul ministeriului său. Din interiorul magisteriului eclezial al Bisericii, *Deus carits est*, a întărit centralitatea profetică a alegerii Papei Ioan Paul al II-lea[50].

1.3. Metoda folosită în elaborarea catehezelor: „Misterul Scripturii, misterul persoanei"

Cititorului foarte atent al catehezelor nu-i lipsesc anumite fragmente în care autorul oferă câteva sugestii pentru a reliefa metoda pe care a folosit-o în elaborarea lor. Ajuns la ultima cateheză, Papa Ioan Paul al II-lea, recapitulând

[50] Magisteriul Papei Benedict al XVI-lea privilegiază cu insistență tema iubirii umane, a căsătoriei şi a familiei. Printre numeroasele texte, a se vedea: „La patruzeci de ani de la publicarea sa, enciclica *Humanae vitae*, acea învățătură, nu doar că manifestă adevărul său de neschimbat, ci revelează şi caracterul profetic cu care este pusă problema. De fapt, iubirea conjugală este descrisă în interiorul unui proces global care nu se opreşte în diferența dintre suflet şi trup şi nici nu se opreşte doar la sentiment, adesea trecător şi precar, ci se prezintă în toată unitatea persoanei şi a totalei împărtăşiri din partea soților, care în primirea reciprocă se oferă pe ei înşişi într-o promisiune de iubire fidelă şi exclusivă, care izvorăşte dintr-o pură alegere liberă. Cum ar putea să rămână o astfel de iubire închisă darului vieții? Viața este mereu un dar inestimabil; de fiecare dată când se asistă la naşterea sa, percepem acțiunea creatoare a lui Dumnezeu care se încrede în om şi care în acest fel îl cheamă să-şi construiască viitorul cu forța speranței. Magisteriul Bisericii nu se poate exonera de la a reflecta şi de la a aprofunda într-o manieră mereu nouă principiile fundamentale care privesc căsătoria şi procrearea. Ceea ce era adevărat ieri rămâne adevărat şi astăzi. Adevărul prezent în enciclica *Humanae vitae* nu se schimbă; ba, mai mult, în lumina noilor descoperiri ştiințifice, învățătura sa se face şi mai actuală şi ne provoacă să reflectăm asupra valorii intrinseci pe care o posedă. Cuvântul-cheie pentru a intra cu coerență în conținutul său rămâne acela al iubirii" (BENEDICT AL XVI-LEA, „Ai participanti al Congresso Internazionale promosso dalla Pontificia Università Lateranense nel 40º anniversario dell'enciclica «Humanae vitae»" (10 mai 2008), în ID., *Insegnamenti*..., IV, 1 [2008] 754).

parcursul făcut, explică cu claritate că, în ceea ce a scris, s-a lăsat călăuzit de către două perspective fundamentale, indicate prin termenii *biblic* şi *personalist*[51].

Într-adevăr, pentru a înțelege bine metoda prin care Papa Ioan Paul al II-lea a propus catehezele, trebuie ținut cont de relația care există între „misterul Scripturii şi misterul persoanei”[52]. Pentru a indica cele două dimensiuni pe care este elaborată şi articulată întreaga serie a catehezelor, formula este cu adevărat una fericită şi reflectă foarte bine indicațiile pe care Pontiful însuşi le-a dat textelor sale.

Corpul catehezelor ca atare a fost construit pornindu-se de la referință la anumite fragmente din Sfânta Scriptură[53].

Prima parte analizează trei sentințe date de Cristos, prezentate de către sinoptici[54]; sentințe care fac referință la „început” în controversa cu fariseii, cu privire la unitatea şi indisolubilitatea căsătoriei; la tema concupiscenței unită cu cea a adulterului inimii; şi la noua condiție a omului la învierea trupurilor. Analiza atât de profundă şi articulată a acestor trei sentințe, care se desfăşoară într-un parcurs ce traversează întreaga Sfântă Scriptură, cu un interes semnificativ pentru povestirea creației din *Cartea Genezei* (*Gen* 1-3), ocupă toată partea întâi a catehezelor, care în mod sintetic este dedicată „Răscumpărării trupului”.

Urmează un studiu lung pe marginea sacramentalității căsătoriei, care are ca apogeu fragmentul din *Scrisoarea către Efeseni* 5, 22-33[55]. Trebuie amintit că, în comentariul făcut pe marginea acestui text, multe sunt referințele la secțiunile precedente, în timp ce apar două noi texte; din *Cântarea Cântărilor* şi din *Cartea lui Tobia*[56]. O consultare chiar şi în treacăt a indicelui notelor biblice dovedeşte densul țesut scripturistic care se află la

---

[51] Cf. **129**, 2.

[52] Cf. B. OGNIBENE, „Giovanni Paolo II davanti alla Sacra Scrittura”, în AA.VV., *Amare l'amore umano*..., 122. Despre modalitatea în care papa citeşte Scriptura, a se vedea şi notele din: M. WALDSTEIN, în JOHN PAUL II, *Man and Woman*..., 18-23.

53 Alegerea unui astfel de stil reprezintă o noutate semnificativă față de ceea ce scrisese autorul până în acel moment. Dacă s-ar examina textul *Iubire şi responsabilitate*, dacă se poate spune, cel mai apropiat ca stil de cateheze, nu se poate să nu se observe ceea ce a observat şi primul său prefaționist pentru ediția în limba italiană: „Trebuie notat că textul începe cu o reflecție pur rațională. Fără să o ignore, continuă cu învățăturile biblice, pentru ca, la sfârşit, raționamentele lui să ajungă la aceleaşi concluzii la care ajunge şi Cartea Sfântă. Limită sau valoare? O s-o considerăm ca valoare, deoarece cuvântul său devine accesibil chiar şi celor care nu consideră realitatea iubirii în lumina superioară a Revelației, în timp ce oferă credinței celor ce cred o susținere rațională pe care, de altfel, şi-o doresc” (G. CARD. COLOMBO, „Prefazione alla prima edizione italiana”, în K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, trad. it. Marietti, Casale Monferrato 1978, II ed., 7).

[54] Cf. **129**, 1.

[55] Cf. **87**, 2.

[56] **109-111**; **112-113**.

baza catehezelor şi care, într-un oarecare fel, provine din aproape toate cărțile Vechiului şi Noului Testament. Jocul de trimiteri şi anticipări este destul de complex şi articulat; impresia generală care rezultă este aceea a unei lecturi biblice profund unitare, atentă să scoată în evidență contribuția fiecărui text şi autor biblic, cu o atenție specială în a evita o folosire instrumentală a referinței scripturistice: din acest motiv apare constantă preocuparea de a ține în lumină câteva linii călăuzitoare ale comentariului, prin intermediul câtorva texte chiar din Scriptură[57]. Cu acest mod de a proceda, fragmentele biblice indicate drept centrale sunt evidențiate şi îmbogățite de o serie de alte citate, în timp ce din acestea din urmă sunt scoase în evidență contribuția particulară, accentul şi detaliile proprii. Este cu totul departe de sensibilitatea Papei Ioan Paul al II-lea pericolul de a folosi textele biblice ca simple formule ce conțin nişte afirmații, fie ele şi adevărate, pentru teologie sau catehezã. Biblia este citită ca un organism viu, mărturie a unei istorii salvifice care îşi află originea şi desăvârşirea în misterul Cuvântului întrupat.

Chiar dacă în curgerea textelor este cumva complexă şi din punct de vedere sistematic, nu tocmai imediată, cititorul are impresia unui *corpus* bine elaborat conform unei perspective unitare, căutată şi propusă în mod constant. Dacă se pune întrebarea cu privire la fundamentul unei astfel de unități a celor 129 de cateheze, răspunsul poate fi găsit în doi factori, diferiți şi totuşi strict legați între ei.

În primul rând, Papa Ioan Paul al II-lea citeşte Biblia conform unei atitudini care, deşi nu evită legătura necesară cu literatura cu caracter istorico-critic[58], anticipă în mod constant convingerea unității Scripturii ca izvor normativ al Revelației, unde necesara specificitate a celor două testamente nu pune niciodată în discuție centralitatea metodologică a evenimentului lui Cristos şi împlinirea revelației, ca unică cheie de lectură adecvată.

Din acest punct de vedere, se poate observa că Papa Ioan Paul al II-lea şi-a asumat într-un mod foarte clar perspectiva pe care Conciliul al II-lea din Vatican a exprimat-o prin intermediul Constituției dogmatice *Dei Verbum*. Centralitatea *principiului revelației*, asumat din punct de vedere cristologic, este prezentă în cateheze în mod constant[59].

---

[57] Trebuie evidențiat, mai ales, rolul, cu totul special, pe care îl joacă textele din: *Mt* 19, 8 şi *Ef* 5,22-33.

[58] În privința acestui tip de lectură, a se vedea: B. OGNIBENE, *Giovanni Paolo II davanti*..., 117-120. A se nota că, chiar şi din punctul de vedere al cantității, referințele la acest tip de producție ştiințifică sunt destul de multe, spre exemplu, referințele la lectura filosofică şi teologică în sens amplu.

[59] Unul dintre aceste elemente centrale pentru Conciliul al II-lea din Vatican, după cum observă H. De Lubac, este următorul: Conciliul substituie o „idee de adevăr abstract cu ideea unui adevăr foarte concret: ideea de adevăr personal, apărută în istorie, care operează

În acest caz, se înțelege că atunci când în cateheze se face referință la dimensiunea biblică, aceasta trebuie înțeleasă într-un orizont mult mai larg, care merge dincolo de simpla înțelegere şi analiză a textelor. Autorul însuşi este cel care aminteşte:

> Analiza *aspectelor biblice* vorbeşte despre modul de a înrădăcina doctrina proclamată de către Biserica contemporană în Revelație. Aceasta este importantă şi pentru *dezvoltarea teologiei*. Dezvoltarea, sau mai degrabă progresul în teologie, se actualizează, de fapt, prin intermediul unei reluări continue în studiu a depozitului revelat.
>
> Înrădăcinarea doctrinei proclamate de către Biserică în întreaga tradiție şi în Revelația divină ca atare este mereu deschisă întrebărilor puse de către omul de astăzi. Pare că în acest sector dezvoltarea intensivă a antropologiei filosofice (mai ales a antropologiei care se află la baza eticii) *se întâlneşte foarte aproape cu întrebările* pe care le-a provocat enciclica *Humanae vitae* cu privire la teologie şi, mai ales, la etica teologică[60].

Aşadar, intenția cu care face aceasta este dublă. Pe de o parte, se vrea asumarea deplină a celui mai amplu orizont al reflecției teologice şi a expunerii doctrinei ecleziastice, citită din interiorul convingerii înrădăcinării sale de neîntrecut în Sfânta Scriptură. În al doilea rând, este prezentată deja de la început o altă mare perspectivă metodologică dragă papei polonez: este prezentă în „întrebările" omului contemporan, observând că în ele pare că trebuie să recunoaştem că nu există o soluție reală de continuitate între întrebările prezente în cultura de astăzi şi acelea pe care temele propuse de către enciclica *Humanae vitae* le-a pus reflecției teologice ca atare.

Acest element este foarte important pentru a individualiza atitudinea metodologică cu care Papa Ioan Paul al II-lea expune întregul *corpus* al catehezelor legate de iubirea umană. Din acest punct de vedere, rezultă cu claritate cum, în ochii săi, problema „receptării" învățăturii enciclicei *Humanae vitae* nu reprezintă doar o problemă intereclezială, ci adună în jurul ei şi aspectele secundare problematice, teme şi dificultăți, în ceea ce priveşte modul său de a le vedea, care sunt specifice intemperiilor culturale ale timpului prezent. Vorbim, aşadar, despre un orizont deosebit de mare în care Pontiful este conştient că trebuie să-şi situeze reflecția: contrar a ceea ce putea să pară, gândirea enciclicei *Humanae vitae* nu doar că putea fi privită

în istorie şi din mijlocul istoriei ca atare, capabil să dea sens întregii istorii; ideea acestui adevăr se află în persoana lui Isus din Nazaret, care este plinătatea Revelației" (H. DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo* (Opera Omnia 14), trad. it., Jaca Book, Milano 1985 (Paris 1968-1983), 49. A se vedea şi J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, Paoline, Milano 1993; G. COLOMBO, *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995, 73-106; TRABUCCO-VERGOTTINI, *Il concilio*..., 340-344.

[60] **129**, 3.

ca un obstacol în calea dialogului cu omul contemporan, conform unei expresii foarte folosite după Conciliu, ci aceasta reprezintă mai degrabă un *focus* decisiv.

Din acest mod de a vedea reflecția, rezultă *începutul* cu care, încă din prima catheză, papa polonez își propune să citească și să comenteze textele biblice: „Trebuie să ne punem exact în poziția interlocutorilor de astăzi ai lui Cristos”[61]. Tocmai această atitudine explicită, de a se pune ca interlocutor al zilelor noastre, este ceea ce justifică inserarea celeilalte dimensiuni (cea personalistică), căreia papa îi încredințează datoria de a fi laitmotiv pentru toate catehezele.

> Analiza *aspectelor personaliste* ale doctrinei conținute în acest document are o semnificație esențială pentru a stabili în ce anume constă *adevăratul progres*, adică dezvoltarea *omului*. Există, de fapt, în toată civilizația actuală, mai ales în civilizația occidentală, o ascunsă și, în același timp, destul de explicită tendință să se măsoare acest progres cu măsura «lucrurilor», adică a bunurilor materiale. Analiza aspectelor personaliste ale doctrinei Bisericii, cuprinse în enciclica Papei Paul al VI-lea, scoate în evidență un îndemn foarte ferm pentru a măsura progresul omului cu măsura «persoanei» sau a ceea ce este un bine al omului ca om, care corespunde demnității sale esențiale. Analiza *aspectelor personaliste* duce la convingerea că enciclica prezintă ca *problemă fundamentală* punctul de vedere al *dezvoltării autentice a omului*; o astfel de dezvoltare se măsoară de fapt, în linii mari, cu măsura etică, și nu doar cu cea „tehnică”[62].

Pornind de la convingerea că nu există ca soluție decât continuitatea între a interoga Scriptura și a-l interoga pe Cristos, Papa Ioan Paul al II-lea se apropie de textele Sfintei Scripturi cu preocuparea de a se folosi de ceea ce reprezintă ea în punctele ei centrale, ale sensibilității omului contemporan și ale întrebărilor care rezultă de ea. O astfel de sensibilitate este evidențiată prin intermediul registrului „persoanei”, înțelegând printr-un astfel de registru binecunoscuta valoare de nedescris a existenței fiecărui om și a tensiunii creșterii sale autentice. Acestea sunt *aspectele personalistice* la care se face referință și în care pare să se regăsească o competență specială a învățăturii ecleziale, cu privire la om și la urgențele culturale ale prezentului istoric.

Centralitatea elementului „personalismului” în perspectiva metodologică a catehezelor presupune o oarecare prudență pentru a fi înțeleasă în mod adecvat. Am presupune imediat, mai ales ținând cont de formația și activitatea legată de studiul filosofic al lui Karol Wojtyła, că acest termen, orientat să atragă atenția mai ales asupra sectorului scolastic și al gândirii,

---

[61] **1**, 4.
[62] **129**, 3.

este în mod comun definit ca fiind „personalism”[63]. Pe bună dreptate o astfel de ipoteză ar putea fi susținută de evidența, atestată şi de bibliografia sa, că acest sector al gândirii filosofice nu doar că îi era foarte cunoscut, dar nu vom uita că unii gânditori „personalişti” au fost printre interlocutorii săi privilegiați[64]. Pe de altă parte, acelaşi Papă Ioan Paul al II-lea a scos în evidență că terenul pe care s-a maturizat concepția sa despre persoană nu a fost mai întâi cercetarea ştiințifică, în sens strict: „Concepția mea despre persoană, «unică» în identitatea sa, şi despre omul ca atare aflat în centrul Universului nu s-a născut din experiență, ci din întâlnirile mele cu alții, mai degrabă decât din ceea ce am citit”[65].

Cu toate acestea, chiar dacă, într-un oarecare fel, astfel de curente de gândire au influențat totuşi parcursul intelectual al lui K. Wojtyła, textele catehezelor, ca şi specificul lor gen literar, par să sugereze mai degrabă interpretarea experienței, mai mult decât ceva luat din cărți. Cu alte cuvinte: dacă ne limităm să orientăm aceste texte spre un astfel de registru speculativ sau spre o oarecare influență a vreunui filon de gândire, poate exista riscul de a lăsa în afară fel şi fel de elemente de originalitate în ceea ce priveşte reflecțiile conținute în cateheze, care, de altfel, ar merita să fie scoase în evidență şi valorizate.

Menținând o comparație echilibrată cu textele care preced anii de pontificat, ar trebui să încercăm să înțelegem dimensiunea *personalistică*, specifică catehezelor, ținând prezentă, în primul rând, situarea acestui *corpus* de texte pe aceeaşi linie de percepere şi aprofundare a antropologiei Conciliului al II-lea din Vatican şi, în special, a Constituției *Gaudium et spes*.

---

[63] Pentru a scoate în evidență fizionomia acestui complex şi diferit curent de gândire, de o relevanță specială, mai ales, pentru a doua parte a secolului al XX-lea, a se vedea: Aa. Vv., *Le personalisme d'E. Mounier. Hier et demain. Pour un cinquantenaire*, Paris 1985; A. Milano – A. Pavan, ed., *Persona e personalismi*, Napoli 1987; V. Melchiorre, ed., *L'idea di persona*, Milano 1996; F. Miano, *Personalismo*, in *Enciclopedia Filosofica,* vol. 9, Bompiani, Milano 2006, 8535-8547; Aa. Vv., *Dire persona, oggi,* Hermeneutica 2006, Brescia, Morcelliana 2006.

[64] Este foarte cunoscută influența pe care a avut-o asupra sa Max Scheler, căruia Karol Wojtyła i-a dedicat o monografie importantă (K. Wojtyła, *Valutazione sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, in *Metafisica...*, 263-449 [orig. polonez 1954]. În acest sens, a se vedea şi: G. Reale, „Saggio introduttivo”, în Wojtyła, *Metafisica...*, XXXIV-LXXVI. A se vedea şi: T. Britto, *Intersubjectivity in the ethical personalism of Max Sceler and Karol Wojtyła*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma 2003; J.F. Crosby, „The personalism of John Paul II as the basic of his Approach to the Teaching of *Humanae vitae*”, în *Why Humanae vitae Was Right: A Reader*, a cura di J. E. Smith, Ignatius Press, San Francisco 1993, 195-226; J.G. Hannik, „The personalism of Karol Wojtyła”, în *Problems in contemporary philosophy* 52 (2002) 265-278.

[65] A. Frossard dialoga con Giovanni Paolo II, „*Non abbiate paura*”, trad. it., Rusconi, Milano 1983, 17.

Nu există nici un dubiu că termenul „persoană” are o greutate cu totul specifică în vocabularul catehezelor[66], la fel cum a fost o temă dominantă şi în întreaga producție filosofică şi teologică a lui K. Wojtyła. În acest moment nu vorbim despre încercarea de a reconsidera din punct de vedere analitic parcursul reflexiv care se află în jurul acestei complexe noțiuni antropologice, ci mai degrabă trebuie să scoatem în evidență intenția care stă la baza indicațiilor metodologice prezente în *aspectele personalistice* ale doctrinei din enciclica *Humanae vitae*, una dintre coordonatele fundamentale ale *corpus*-ului catehezelor despre iubirea umană.

Dacă se ia în considerare planul complex al întregului *corpus* al catehezelor, se poate observa că ele, după ce scot în evidență calitatea sponsală/comunională a omului, prin intermediul unei specifice „teologii a trupului”[67], sunt în măsură să dezvolte centralitatea antropologică a experienței iubirii umane. Pe de altă parte, o astfel de centralitate, tocmai pentru că manifestă într-un mod foarte special omul/persoana, apare fără soluție de continuitate ca un loc destinat verificării, aşadar, realizării adevărului existenței umane. Nu ar putea fi altfel, deoarece, după cum găsim în cateheze, nu este niciodată posibil ca în om să fie separat momentul cunoaşterii de sine de cel al determinării de sine[68].

Din acest motiv, apare clară semnificația alegerii de a dedica o mare parte dintre cateheze sacramentului Căsătoriei. Acesta este, de fapt, sacramentul care manifestă şi realizează forma creştină a iubirii dintre bărbat şi femeie.

În ceea ce reprezintă specificul creştin al revelației, există posibilitatea, în ceea ce îi priveşte pe bărbat şi femeie, să experimenteze în realitate iubirea pentru care au fost creați: în sacramentul Căsătoriei se poate recunoaşte, în nupțialitate, ce înseamnă că „doar Cuvântul întrupat îl revelează pe deplin omului pe om”[69].

Drept consecință, tratarea concluzivă dedicată învățăturii enciclicei *Humanae vitae* poate fi apreciată în intrinseca sa articulație cu fragmentele care o preced.

Ea se prezintă conform tonalității preocupării pastorale pe care Papa Ioan Paul al II-lea o recunoaşte ca specifică conținutului conciliar. Se vorbeşte astfel de a-şi asuma exigențele omului contemporan, cu dificultatea de a menține într-o unitate eficace toate dimensiunile constitutive ale iubirii sponsale. În această perspectivă, aprofundarea şi propunerea eticii creştine,

---

[66] Termenul ca atare în cele 129 de cateheze apare de 369 de ori; de 12 ori apare sub formă de *personalist-personalistic*.

[67] Papa redă unei astfel de teologii o expresă valență metodologică, cf. **127**, 1.

[68] Cf. **5**, 6; **6**, 1. Aceasta este una dintre tezele fundamentale ale producției ştiințifice ale lui Karol Wojtyła.

[69] *GS,* 22.

cu privire la regularizarea naşterilor, se prezintă ca un factor care ocroteşte iubirea umană sau, mai bine zis, fereşte iubirea umană de echivoc.

Conform catehezelor, a asuma în viaţa matrimonială *ethos*-ul sugerat de către enciclica *Humanae vitae* reprezintă calea cea mai fericită prin care bărbatul şi femeia pot să trăiască până în profunzime adevărul căsătoriei lor sau, cu alte cuvinte, adevărul iubirii lor şi al modului de a fi ca persoană.

A spune „personalism", conform Papei Ioan Paul al II-lea, vrea să spună o modalitate specifică de a recunoaşte în mod sintetic centralitatea chestiunii antropologice. Registrul cuvântului „persoană" este folosit mai întâi nu doar pentru a ajunge la definiţia conceptuală cu privire la întrebarea asupra omului, ci ca modalitate cu care este evidenţiat sensul unei astfel de centralităţi[70].

Parcursul reflectiv realizat în jurul omului/persoană îşi găseşte plinătatea în recunoaşterea faptului că „omul, care pe pământ este singura creatură pe care Dumnezeu a voit-o pentru ea însăşi, nu se poate regăsi pe deplin decât prin intermediul unei dăruiri sincere de sine"[71]. Afirmaţia din *Gaudium et spes*, citată în acest loc, presupune cele două dimensiuni pe care Papa Ioan Paul al II-lea şi le asumă ca determinante pentru antropologia sa: ireductibilitatea teologică a omului şi destinaţia sa originară la *communio personarum*. Se poate spune că noţiunea de *persoană* se găseşte la graniţa dintre aceste două elemente: ceea ce rezultă că sunt determinante pentru a înţelege în ce fel papa polonez face ca argument al său o reflecţie caracterizată ca *personalistă*.

Catehezele arată o atenţie specială faţă de faptul că elementul în măsură să arate deplina fundamentalizare a dimensiunii ireductibilităţii omului constă în revelarea fiinţei sale create ca imagine a lui Dumnezeu[72].

Acest element favorizează pasajul următor, care, făcând referinţă la imaginea trinitară a lui Dumnezeu revelat de către Isus Cristos, face cunoscută comunionalitatea subiectului uman, pornind de la arhetipul comuniunii Tatălui, al Fiului şi al Duhului Sfânt. Pe această linie, parcursul catehezelor arată conexiunea intrinsecă dintre ireductibilitatea omului şi fiinţa sa destinată la comuniune, din moment ce provine din cea trinitară.

Se poate observa, aşadar, trăsătura caracteristică pe care catehezele o atribuie reflecţiilor cu privire la iubirea umană şi dimensiunii originare a „sponsalităţii" omului. Iubirea umană, în schimb, se prezintă ca locul în care se manifestă adevărul existenţei umane, cu alte cuvinte, a modului de a fi persoană, dacă această noţiune este destinată să-i demonstreze specificitatea de nedepăşit.

---

[70] Cf. Giovanni paolo II, *Varcare*..., 218-219.

[71] *GS,* 24, citat în **15**, 1.

[72] Cf. **9**.

Din aceste motive, caracteristica personalistă a conținutului catehezelor, mai înainte să fie un ecou al unei şcoli recunoscute, specifică gândirii europene, cu siguranță foarte prezentă în parcursul gândirii papei polonez, se caracterizează mai degrabă ca dezvoltarea unei perspective teologice categorice, care îşi află fundamentul mai degrabă într-o reluare şi, în acelaşi timp, într-o aprofundare a Constituției *Gaudium et spes*.

Făcând referință la paragraful 24 din constituția conciliară, papa, după cum s-a putut observa, reuşeşte să indice în aprofundarea concepției despre om, ca *imagine a lui Dumnezeu*, locul în care scoate în evidență unitatea celor două dimensiuni: individualitatea irepetibilă a oricărui om, ca şi relaționalitatea sa, având mereu un fundament trinitar categoric[73]. În această perspectivă, Papa, mai mult decât să se inspire din ceea ce a fost denumit ca fiind gândirea personalistă, încearcă, într-un mod foarte original, să ofere un răspuns la dificultatea atâtor autori creştini în legătură cu acea sensibilitate filosofică de a integra argumentul dialogic în orizontul reflexiv marcat de metafizica clasică[74], care, în ceea ce priveşte persoana, privilegia, pe aceeaşi linie cu definițiile celebre boeziano-tomiste, momentul individualității substanțiale[75]. Acestea par să fie argumentele care ne invită să citim catehezele în registrul personalismului, aşa cum este el prezent în conținutul lor, conform unei perspective teologice în *sens strict*[76], şi să evaluăm cu prudență sensul şi calitatea eventualelor legături cu acel curent special de gândire.

După mulți ani de la redactarea catehezelor, Papa Ioan Paul al II-lea a adunat într-o expresie sintetică o parte din parcursul său reflectiv: expresie care este foarte potrivită să sugereze perspectiva unitară care domneşte din punct de vedere metodologic în textele analizate deja:

> În lecturile pe care le făceam şi în studiul meu, am încercat să unesc mereu într-un mod armonios problemele de credință, acelea ale gândirii şi pe acelea ale inimii. De fapt, acestea nu sunt sectoare separate, fiecare dintre ele pătrunde şi în acelaşi timp le însufleteşte pe celelalte. În această simbioză a credinței, a gândirii şi a inimii, o influență specială o are minunăția care provine din miracolul existenței persoanei, a asemănării omului cu Dumnezeu Unul şi Întreit, din

[73] Cu câteva luni înainte de alegerea sa pe scaunul lui Petru, aceasta era lectura pe care o propunea despre antropologia Constituției *Gaudium et spes*, cf.: WOJTYŁA, *La visione...*, 132. Tema este deja prezentă în ID., *Alle fonti...*, 105-112; în ID., *La famiglia...*, 1464-1473.

[74] Cf. P. CODA – N. REALI, „Statuto e metodo dela teologia", în G. CANOBBIO – P. CODA, ed., *La teologia del XX secolo, un bilancio. 1. Prospettive storiche*, Città Nuova, Roma 2003, 41.

[75] Aceste problematici sunt prezentate chiar la început, în primele cateheze, cf. **2-3**.

[76] Convingerea că elemente specifice antropologiei teologice sunt în măsură să se amestece cu chestiunea filosofică cu privire la om se poate regăsi în *Fides et ratio*, 60 (aici este şi mai explicită referința la *Gaudium et spes*); 76, în timp ce este indicată şi la începutul şi la sfârşitul catehezelor, cf. **3**, 1; **129**, 3.

profunda unitate a iubirii şi a adevărului, din misterul dăruirii reciproce şi a vieții care se naşte din el, din contemplarea schimbării generațiilor omeneşti[77].

Elementele precizate până în acest moment ne fac să înțelegem, în primul rând, că distincția *biblico-personalistică* nu reflectă în nici un mod, după cum ne-am putea aştepta, o continuare a catehezelor care urmează cadențe tipice metodei genetico-istorice, folosită foarte mult în teologia proprie, începând cu Conciliul al II-lea din Vatican. În sfârşit: nu suntem în fața unor texte care să prevadă o secțiune a „teologiei biblice" căreia îi urmează un moment cu caracter sistematic şi teoretic, orientat şi nutrit din punct de vedere filosofic. Cele două aspecte cărora Papa Ioan Paul al II-lea le încredințează metodologia catehezelor reflectă o atitudine reflexivă diferită: ea manifestă o perspectivă vădit unitară care şi găseşte motivația de a fi în primatul pe care autorul lor îl dă *obiectului* de care se ocupă, mult mai mult decât atitudinilor critice care ar fi trebuit să le verifice conținutul reflexiv bun, cel puțin în mod formal.

În centru, de fapt, se află existența omului, în integralitatea dimensiunilor sale constitutive, privite în lumina evenimentului Cristos, căruia i se recunoaşte unica pretenție de a ilumina şi conforma din plin viața fiecărui om.

În jurul acestor doi stâlpi (omul şi Cristos) este articulat un parcurs antropologic care declară o puternică şi constantă atenție față de „contemporaneitate", caracterizată de o deschidere față de toate problematicile specifice prezentului istoric, marcat de o sensibilitate şi de o măreție care nu cedează niciodată riscului unei dependențe lipsite de critică a culturii dominante, deoarece omul de astăzi este privit mereu ca fiind un real sau cel puțin potențial interlocutor al lui Cristos.

Acesta este elementul care dă catehezelor posibilitatea de a fi în măsură să citească experiența omului contemporan, prin intermediul realității totalizante a iubirii umane, şi nu neapărat ca pe un dat cultural şi istoric, pe care doctrina creştină ar trebui să şi-l asume sau să-l integreze pentru a se actualiza. O astfel de experiență mai degrabă este asumată ca tensiune dramatică a unei plinătăți, prin care Isus Cristos este capabil să se raporteze şi, în acelaşi timp, să ofere o împlinire, tocmai pentru că este în măsură să fie acel factor capabil de a-l revela pe om lui însuşi şi, în acelaşi timp, să-l conducă în mod definitiv la descoperirea constituției lui originare.

2. „Bărbat şi femeie l-a creat": motivație şi consecințe

După ce am încercat să arătăm geneza şi motivele interesului special față de căsătorie şi familie care au caracterizat învățătura Papei Ioan Paul al II-lea, este oportun să scoatem în evidență câteva trăsături distinctive şi originale

[77] Giovanni Paolo II, *Alzatevi, andiamo!* Mondadori, Milano 2004, 77.

ale unei astfel de învățături. Vom încerca mai întâi să evidențiem aspectele care au de-a face în mod imediat cu conținutul propriu al reflecției teologice cu privire la căsătorie şi familie. În al doilea rând, va fi interesant de scos în evidență câteva perspective, cele mai folosite, în măsură să precizăm cum noutățile expuse în textul catehezelor lasă să transpară coordonatele elementului antropologic, în măsură să se pronunțe cu privire la întrebarea pe care omul şi-o pune dintotdeauna cu privire la sine şi la semnificația propriei sale existențe.

Pentru a evidenția în mod adecvat noutatea pe care au adus-o catehezele wojtyliene, în ceea ce priveşte reflecția despre căsătorie şi familie, nu trebuie să uităm care erau regulile în domeniul teologiei la sfârşitul primului deceniu de după conciliu. Într-un celebru *Bilanț al teologiei secolului al XX-lea* se putea citi: *„Misiunea teologiei sacramentelor constă în a determina semnificația sacramentală a căsătoriei ca instituție inserată în economia generală a mântuirii. Până acum încă nu a apărut nici o operă de prestigiu care să aprofundeze acest aspect al problemei”*[78].

Pe de altă parte, tocmai Conciliul al II-lea din Vatican a reprezentat un punct de neîntors de la un definitiv rămas-bun de la o citire naturalistică şi juridică a sacramentului Căsătoriei, care îi întuneca în mod amplu specificul cristologic şi, în acelaşi timp, teologic[79], cel puțin începând cu teologia modernă de după Contrareformă.

De fapt, tocmai Conciliul al II-lea din Vatican şi-a însuşit în mod profund registrul iubirii umane, de nelipsit pentru orice reflecție cu privire la căsătoria ca atare. Alături de magisteriul conciliar pare să apară cu multă forță calea depăşirii aşa-zisei subordonări a scopurilor care au reprezentat în trecut o cheie de lectură eclezială a căsătoriei[80].

Reflecția Papei Ioan Paul al II-lea, cu privire la tema iubirii umane, a căsătoriei şi a familiei, asumă în sine noile perspective deschise de Constituția *Gaudium et spes* şi se străduieşte să dezvolte noutățile cuprinse în ea[81].

2.1. Unitatea dintre diferența sexuală, iubire şi fecunditate

Pe linia depăşirii subordonării scopurilor se află afirmarea unei unități radicale între diferența sexuală, iubire şi fecunditate.

---

[78] C. E. O'NEILL, „I sacramenti”, în R. VANDER GUCHT – H. VORGRIMLER, ed., *Bilancio della teologia del XX secolo t. 3,* Città Nuova, Roma 1972, 296.

[79] Cf. N. REALI, *Scegliere di essere scelti. Riflessioni sul sacramento del matrimonio*, Cantagalli, Siena 2008, 57-100.

[80] N. REALI, *Scegliere di essere scelti...*, 97-100.

[81] Pe urmele acestei învățături se află propunerea lui M. OUELLET, *Mistero e sacramento dell'amore. Teologia del matrimonio e della famiglia per la nuova evangelizzazione,* Cantagalli, Siena 2007.

Tema dezvoltată la începutul secțiunii inițiale a catehezelor cu privire la iubirea umană[82], având ca punct de pornire un amplu comentariu al doctrinei cuprinse în enciclica *Humanae vitae*[83], este tratată conform unei duble perspective.

Dacă se examinează textele clasice dedicate enciclicei Papei Paul al VI-lea, trebuie afirmată imediat necesara şi reciproca includere a lor în dimensiunea unitivă şi procreativă a iubirii dintre bărbat şi femeie[84]. Papa Ioan Paul al II-lea s-a angajat cu toată energia să demonstreze justificarea unei astfel de alegeri din partea Bisericii, folosind, mai ales, două argumente, primul care se referă la sacramentalitatea Căsătoriei creştine, al doilea care face referință la categoria teologiei trupului, categorie ce joacă un rol central în ansamblul catehezelor[85].

Pentru a aprofunda acest al doilea aspect, este necesar să amintim că, prin intermediul unei meticuloase analize a câtorva fragmente geneziace, papa scoate în evidență cu multă claritate exigența de a surprinde unitatea intrinsecă ce, din punct de vedere antropologic, trebuie recunoscută între *diferența sexuală*, *iubire şi fecunditate*. În sinteză: doar de la descoperirea propriei masculinități sau feminități, atestată de către trup, bărbatul şi femeia vor fi în măsură să recunoască vocația lor la iubire.

Fecunditatea care izvorăşte din comuniunea de iubire dintre bărbat şi femeie nu se prezintă ca fiind ceva relativ, ci este tocmai rezultatul faptului în sine de a iubi şi de a fi iubiți; nu se adaugă ca ceva relativ la unitatea *unui singur trup*, ci este parte intrinsecă a unei astfel de unități şi a dăruirii ca atare.

Conform acestei perspective, ceea ce este fundamental este elementul fecundității. Ea, de fapt, conştientizează bărbatul şi femeia să nu încerce să conducă aşteptarea împlinirii pe care ei o speră de la iubirea lor reciprocă la un orizont circumscris de dubla lor subiectivitate. În acelaşi timp însă, un astfel de avertisment porneşte tocmai din interiorul raportului lor de iubire.

Fiul, pe care schimbul de iubire dintre soți îl poate genera, în acelaşi timp le aparține lor şi, totodată, se prezintă ca o făptură separată, ca o altă ființă, „un al treilea", până la punctul în care se poate afirma că bărbatul şi femeia se recunosc în mod reciproc tocmai în fiu[86]. Este important să precizăm că o astfel de prerogativă îi aparține fiului pornind nu doar de la procrearea sa efectivă, ci, înainte de toate, de la posibilitatea sa de a fi

[82] Cf. **1-23**.

[83] Cf. **114-129**.

[84] Cf. **114**, 2-3.

[85] Nu trebuie uitat că *teologia trupului* şi *sacramentalitatea Căsătoriei* sunt cele două principii în jurul cărora sunt elaborate toate catehezele.

[86] Cf. **21**, 4.

generat: pe această linie, de fapt, el îşi păstrează până la capăt trăsătura caracteristică de a fi un eveniment care „poate" să existe conform oricărei posibilități. Pe de o parte, fecunditatea este „co-originară" distincției sexuale şi iubirii[87], dar, în acelaşi timp, posibilitatea ca o astfel de fecunditate să devină experiență a celor care se iubesc rezultă până la urmă indisponibilă lor înşişi: în această perspectivă, apare importantă sublinierea faptului că procrearea se află în existența umană în contextul libertății care o distanțează într-un mod net de orice formă ce ar aparține simplu de tot de sfera animală şi a instinctului[88].

Posibilitatea/prezența fiului în raportul sponsal atestă bărbatului şi femeii definitivitatea acelui act al deciziei cu care s-au decis să se iubească în mod reciproc pentru totdeauna. În măsura în care fiul apare în fața lor ca un al treilea, ei sunt nevoiți să ia act, într-un gest radical de libertate cu care s-au ales unul pe celălalt, că iubirea lor este „pentru totdeauna": înainte de toate, rodul liber al unei astfel de alegeri este tocmai efectul libertății lor de a alege. În acelaşi timp, caracterul său de eveniment face din el un dat care, în acelaşi timp, se manifestă ca răspuns la iubirea lor şi, în acelaşi timp, ca mărturie de nedepăşit a unei definitivități pe care aceleaşi persoane care se iubesc, mai mult decât a o realiza, sunt chemați să o recunoască.

Dacă în acest fel se ia în calcul întreaga articulație a diferenței sexuale, a iubirii şi a fecundității, este indubitabil că în acest sens catehezele favorizează o conştientizare foarte mare care trebuie evidențiată de unitatea ce trebuie să se afirme între *aşa-zisele* scopuri ale căsătoriei. În acelaşi timp însă, sunt în măsură să aducă şi câteva fărâme de noutate.

În schimb, dacă este clar că doar dimensiunea fecundității exprimă nivelul în care diferența sexuală şi iubirea îşi găsesc adeverirea adecvată, nu trebuie uitat că, potrivit nucleului catehezelor, este descoperirea făcută de propriul trup, diferit din punct de vedere sexual, cea care deschide omului calea spre recunoaşterea propriei ființe orientate spre *communio personarum* (iubire), marcată de propria sa *fecunditate*.

Această logică a reflecției antropologice a papei polonez este interesantă, pentru că permite stabilirea unei legături, fără soluție de continuitate între nivelul antocunoaşterii omului şi a identității sale sexuale, diferită de dimensiunea fecundității în iubire. Argumentând astfel, se favorizează o concepție a acesteia din urmă, care nu doar că se articulează în mod strict cu exigențele iubirii dintre bărbat şi femeie, ci asumă o relevanță specială din punctul de vedere al drumului pe care fiecare om este chemat să-l parcurgă pentru a descoperi adevărul cu privire la sine şi să-l experimenteze.

---

[87] Cf. **10**, 4.
[88] Cf. **14**, 6.

În acest sens, nu se vorbeşte doar de a ține împreună cele două scopuri în cadrul relației sponsale, ci de a salva adevărul şi binele, deoarece în articularea unității şi a fecundității dintre bărbat şi femeie este în joc însăşi identitatea celor doi: dacă lipseşte experiența unei astfel de unități, nu doar că se realizează un *vulnus* al căsătoriei şi al familiei, ci rezultă o pierdere obiectivă pentru fiecare din conținutul adecvat a ceea ce înseamnă modul de a fi ca bărbat sau femeie.

2.2. Antropologie şi sacrament

Chiar dacă aparent pare ceva obişnuit şi de neluat în seamă, diferența sexuală se prezintă şi cucereşte centrul scenei fiecăruia dintre subiecții existenți, în contextul în care aceştia se întâlnesc (şi se ciocnesc), cu dorința de a iubi şi de a fi iubiți. În această perspectivă, dinamismul determinat de diferența sexuală, iubire şi fecunditate încă rămâne abstract, până în momentul în care fiecare se decide în mod efectiv să ofere altuia posibilitatea ca iubirea să nu fie doar ceva de contemplat, ci o realitate prezentă şi de trăit aici şi acum.

Tocmai la acest nivel se pune problema asupra specificului sacramentului Căsătoriei creştine. El, după cum ne învață Constituția *Gaudium et spes*[89], idee reluată în mod amplu şi de textele Papei Ioan Paul al II-lea, reprezintă condiția posibilității care este dată fiecăruia de a trăi în plinătate propria identitate sexuală, ca şi propria vocație la iubire.

Papa Ioan Paul al II-lea a dedicat o mare parte a catehezelor sale sacramentalității căsătoriei, indicând-o ca pe una dintre liniile de bază ale întregului ciclu cincinal[90]. Examinând modul în care catehezele aprofundează această temă, se pot evidenția câteva elemente mai importante.

Întreaga secțiune a catehezelor dedicate sacramentului Căsătoriei este prezentată sub forma unui comentariu al binecunoscutului text din *Scrisoarea către Efeseni* (5, 22-33). Urmând un parcurs tradițional al teologiei sacramentale, papa îşi propune să ofere, din interiorul acestui comentariu, o aprofundare a temei *harului* sacramentului şi a semnificației specifice *semnului sacramental*.

În primul rând, trebuie evidențiată continua referință la aşa-zisa teologie a trupului, de mai multe ori indicată ca fiind unicul orizont adecvat în care se poate înțelege natura însăşi a sacramentalității căsătoriei[91].

Pentru a face aceasta, Papa Ioan Paul al II-lea se situează într-o netă perspectivă cristologică, folosind în acest scop întreaga contribuție oferită de *Scrisoarea către Efeseni*. În primul rând, el subliniază că experiența

[89] Cf. GS 49-51.
[90] Cf. **88-113**.
[91] Cf. **88**, 5; **97**.

iubirii, înțeleasă ca loc al revelației Misterului, permite să se ajungă la acesta din urmă doar din perspectiva Darului sau: omul poate prin intermediul iubirii să-l cunoască pe Dumnezeu, ca fiind cel ce a decis să se ofere cu totul pe sine omului în Cristos[92], evidențiind în acest fel conținutul radical al noutății harului creştin.

În acelaşi timp, posibilitatea reală pentru oameni de a recunoaşte acest „dar" trece prin semnul vizibil al umanității lor, ca bărbat şi femeie, orientați spre *communio personarum*[93].

În interiorul acestui orizont, catehezele dezvoltă aspectul caracteristic al sacramentalității căsătoriei. Participarea la dăruirea de sine din partea lui Cristos față de Biserica sa este conținutul unui astfel de sacrament, întrucât doar astfel soții sunt capabili să dea formă deplină acelei dinamici specifice dăruirii, care îi constituie ca bărbat şi femeie, încă de la început[94].

Dezvoltând în această direcție viziunea față de sacramentul Căsătoriei, papa are avantajul că îşi asumă până la capăt perspectiva propusă de către Constituția *Gaudium et spes*, ancorând-o teologiei trupului. Din acest punct de vedere, trebuie să fim atenți că cheia de lectură *in recto*, pe care catehezele o scot în evidență, arată un privilegiu clar pentru registrul antropologic: Papa Ioan Paul al II-lea nu scrie în mod intenționat un tratat despre sacramentalitatea Căsătoriei, ci mai degrabă scoate în evidență acele elemente ale antropologiei teologice care, în felul lor, favorizează mai bine înțelegerea sacramentalității ca atare[95].

Făcând astfel, evidențierea noutății, reprezentată de Constituția *Gaudium et spes*, are în cateheze un parcurs conform căruia nu doar noutatea revelației creştine (şi mai concret iubirea sponsală dintre Cristos şi Biserica) manifestă adevărul iubirii umane; în acelaşi timp, se menține şi se dezvoltă şi considerația conform căreia punctul de întâlnire dintre vocația la iubire a oricăruia dintre cei doi şi sacramentul creştin se află tocmai în capacitatea acestuia din urmă, ca simbol al participării la relația nupțială dintre Cristos şi Biserică, ce reliefează, ca har, experiența unei astfel de iubiri în orice raport sponsal dintre bărbat şi femeie.

2.3. Centralitatea iubirii sponsale

Reflecția asupra iubirii se prezintă, de fapt, capabilă să interpreteze în mod cu totul semnificativ trăsăturile elementare ale experienței umane. Experiența iubirii este în realitate aceea care, într-o manieră imediată,

[92] **96**, 4.
[93] Cf. **104**.
[94] Cf. **106**.
[95] În acest sens, în conținutul catehezelor, doar ocazional sunt prezente părți din Constituția *Gaudium et spes* ce privesc sacramentul Căsătoriei (nr. 48-52).

simplă şi uşor de recunoscut, propune omului evidenta formă dramatică a existenței sale spirituale şi trupeşti şi pune în joc toți factorii săi constitutivi: judecată, instinct, afecțiune, libertate.

Papa Ioan Paul al II-lea s-a exprimat de mai multe ori în legătură cu totalitatea calităților pe care experiența umană le are în ceea ce priveşte existența umană[96]: bogatul conținut al reflecțiilor pe care le-a produs cu privire la această temă pe parcursul pontificatului său constituie o mărturie a fecundității reflexive care conține recunoaşterea unui astfel de dat antropologic originar.

Claritatea cu care reflecția antropologică a Papei Ioan Paul al II-lea prezintă iubirea umană, pornind de la unitatea diferenței sexuale, a iubirii şi a fecundității, permite, de asemenea, să se recunoască realitatea iubirii sponsale care capătă în acest context o importanță aparte.

O astfel de situare este atestată de întreaga colecție de cateheze şi reprezintă unul dintre factorii unității interne, ținând cont de modalitatea cu care Papa Ioan Paul al II-lea face apel în mod constant la acest dat antropologic, pentru a arăta legătura intrinsecă ce ține împreună diversele conținuturi tratate.

O astfel de greutate specifică atribuită iubirii sponsale îşi găseşte justificarea în indicarea fundamentelor antropologice şi teologice pe care se bazează şi care sunt scoase în evidență deja din primele cateheze pronunțate. În ele, nota „sponsalității" este introdusă pentru a determina înțelegerea trupului pe care bărbatul şi femeia puteau s-o aibă în experiența *nudității originare* şi a descoperirii posibilității unei comuniuni reciproce[97]. În acest context, trebuie observat cum Papa, în mod intenționat, face să transpară ideea că sponsalitatea îşi găseşte rădăcinile în creația omului, ca *imagine a lui Dumnezeu*, în modul său dublu de a fi, ca bărbat şi femeie.

De aici rezultă că centralitatea *sponsalității* se situează în ceea ce catehezele ca atare indică drept „esența" realității altropologiei trupului[98]. În acest sens, în reflecțiile Papei, două sunt căile care converg spre această direcție. Pe de o parte, sunt luate în calcul elementele care îl privesc în mod imediat pe om, care privesc experiența ce îl realizează ca atare: în ea, el întâlneşte propria corporalitate, ca şi propria identitate sexuală ca elemente originare şi de neschimbat. În al doilea rând, astfel de factori se prezintă ca loc în care se manifestă calitatea specifică a modului său de a fi creatură,

[96] Printre textele cele mai cunoscute: „Omul nu poate trăi fără iubire. El rămâne pentru sine o ființă de neînțeles. Dacă nu îi este revelată iubirea, dacă nu se întâlneşte cu iubirea, dacă nu o experimentează şi nu şi-o face proprie, dacă nu participă la ea cu vivacitate, viața sa este lipsită de sens" (*Redemptor hominis*, 10).

[97] Cf. **13**, 1.

[98] **9**, 4.

aşadar, al constitutivei sale relații cu Creatorul şi a motivelor pentru care a fost chemat la existență de către voința liberă a lui Dumnezeu.

În acest sens, se înțelege că s*ponsalitatea* se află în centrul reflecției antropologice, nu din motive extrinsece sau contingente, ci mai degrabă „se impune" considerației tuturor celor care primesc invitația lui Isus Cristos, ca „interlocutori ai săi de astăzi", de a se reîntoarce „la început"[99].

Înțelegerea *sponsală* a bărbatului şi a femeii este în măsură apoi să propună un nou criteriu de cunoaştere şi de interpretare, care este indicat prin formula „hermeneutica darului"[100].

Acest nou element este de mare importanță în reflecția Papei Ioan Paul al II-lea; de fapt, prin el, catehezele fac un pas înainte în desfăşurarea lor reflexivă. Mai întâi, registrul *dăruirii* este evidențiat ca fiind, din punct de vedere teologic, unicul care explică modul creator specific lui Dumnezeu: doar cuvântul „Iubire" poate ilustra motivul pentru care omul şi lumea au fost voite de Dumnezeu[101]. De aici rezultă apoi aşezarea specială a omului în lume: el este singurul subiect capabil să recunoască sensul ca atare al darului Creației, dar, mai ales, este chemat să-l primească pe celălalt, care este om ca şi el, ca un dar pentru sine însuşi.

Trupul este prezentat ca fiind „martorul creației şi dar fundamental, martor al Iubirii, izvor din care s-a născut însăşi capacitatea de a se dărui pe sine"[102]: bărbatul şi femeia pot descoperi în modul lor divers de a fi, din punct de vedere sexual, mărturia dăruirii, drept cheie sintetică pentru a citi Creația şi, ca atare, motivația ordinii care este pusă în existența sa[103]. Din acest motiv, trupul sponsal ca atare le dovedeşte posesia acelei „capacități de a exprima iubirea: acea iubire în care tocmai omul-persoană devine dar şi, prin intermediul acestui dar, îşi trăieşte modul de a fi şi de a exista"[104].

Sponsalitatea iubirii dintre bărbat şi femeie se prezintă ca fiind acel element care, extras dintr-o citire explicit cristologică a operei Creației, dă mărturie că logica darului nu se află doar la începutul existenței omului, ci îl însoțeşte în orice moment, individualizând în dăruirea reciprocă forma comuniunii persoanelor (*communio personarum*), spre care este orientat şi la care se poate ajunge prin intermediul propriului trup sexuat[105].

---

[99] **9**, 4.

[100] **9**, 4.

[101] **9**, 3: este interesant de observat cum papa citează în acest caz, din interiorul revelației neotestamentare (*1In* 4,8 şi *1Cor* 13), formula geneziacă „şi iată că erau foarte bune" (*Gen* 1).

[102] **14**, 4.

[103] Cf. **14**, 4.

[104] 15, 1; de remarcat că în acest context Papa Ioan Paul al II-lea se referă în mod explicit la *GS,* 24.

[105] 15,1.

O atestare interesantă a acestei realități este reprezentată de modul în care catehezele tratează raportul dintre iubirea sponsală şi răscumpărătoare, mai ales în textele dedicate teologiei căsătoriei.

În acest sens, trebuie subliniată mai întâi valoarea specială care trebuie recunoscută în legătură cu ceea ce Papa Ioan Paul al II-lea numeşte analogia iubirii sponsale, din moment ce ea

> ne dă posibilitatea să înțelegem într-un oarecare fel misterul care este ascuns de veacuri în Dumnezeu şi care la timpul potrivit a fost realizat de către Cristos sub forma iubirii particulare a dăruirii totale şi irevocabile de sine din partea lui Dumnezeu omului, în Cristos[106].

Din acest motiv, din acelaşi context, rezultă că o astfel de analogie este capabilă să prezinte dimensiunea „misterului", neevidențiat în mod direct nici prin folosirea analogiei iubirii milostive, nici a iubirii paterne sau a oricărei alte analogii prezente în fragmentul biblic[107].

Motivele unei astfel de afirmații sunt clarificate în mod imediat chiar din interiorul logicii darului, pentru că „analogia iubirii sponsale arată caracterul «radical» al harului: al întregii ordini a harului creat"[108].

În forța acestei fizionomii speciale, a iubirii sponsale, se înțelege pentru ce catehezele pot să susțină că, pe fondul relației dintre Cristos şi Biserică, forma iubirii răscumpărătoare a lui Cristos pentru om poate fi indicată ca fiind *sponsală*[109], făcând astfel o unitate între iubirea răscumpărătoare şi iubirea sponsală[110].

Această modalitate de reflecție explică privilegiul dat unei perspective cu caracter cristocentric[111]. Registrul „sponsalității", folosit foarte des în toate textele dedicate *începutului* omului, dobândeşte deplina înțelegere doar în lumina lui Cristos. Intenția cu care aceste elemente sunt folosite de către papa polonez găseşte o frumoasă expresie într-un fragment în care, din interiorul reflecțiilor asupra acestor două realități ale iubirii, Papa Ioan Paul al II-lea reia preocuparea, de mai multe ori prezentă în cateheze, de a se confrunta cu întrebarea pe care omul şi-o pune cu privire la sine; de fapt se spune că:

> acea corelare a semnificației sponsale a trupului cu semnificația sa „răscumpărătoare" este în acelaşi timp esențială şi *validă pentru hermeneutica omului* în general: pentru fundamentala problemă a înțelegerii lui şi a auto-înțelegerii modului său de a fi în lume[112].

---

[106] Cf. **96**, 2.
[107] Cf. **96**, 3.
[108] **96**, 3.
[109] Cf. **90**, 6.
[110] **103**, 4.
[111] Cf. **86**, 8.
[112] **103**, 5.

De aici rezultă în mod clar că, potrivit intenției autorului lor, modul în care catehezele vorbesc despre sponsalitate nu poate fi separat de rădăcinile sale cristologice şi, tocmai de aceea, sponsalitatea este în măsură să explice universala întrebare pe care omul şi-o pune cu privire la sine. Dimensiunea cristologică a *începutului*, folosită preponderent şi în cadrul reflecției cu privire la har şi sacramente, nu-şi pierde nimic din capacitatea de a dialoga şi de a se propune în mod pozitiv omului, din orice timp şi din orice spațiu.

Iubirii sponsale îi trebuie recunoscute, aşadar, o calitate specifică şi, în acelaşi timp, primatul în orice tip de iubire[113]; procedând astfel, se favorizează o înțelegere a existenței umane, care nu poate eluda recunoaşterea că orice bărbat şi femeie, care există deja ca atare, sunt destinați să fie persoane care se iubesc şi, în acelaşi timp, dătătoare de viață. În forța acestei unice apartenențe, prezentată de iubirea umană, în ceea ce priveşte viața fiecărui om, eşuând înțelegerea sa adecvată, astăzi, mai mult decât oricând, nu mai dă omului posibilitatea să aibă acces în mod realist şi fecund la întrebarea care îl poate conduce la descoperirea adevărului existenței sale şi a destinului său.

2.4. Pentru o „antropologie adecvată”

Elementele adunate până în acest moment ne permit să recunoaştem valoarea şi originalitatea reflecției realizate de către papa polonez: ele sunt prețioase, mai ales, pentru o mai bună înțelegere a iubirii umane, a căsătoriei şi a familiei. În acelaşi timp, trebuie să spunem că în complexul scrierilor sale sunt prezente câteva elemente care, derivând din specificul cu care au fost evidențiate, asumă o valență care depăşeşte nivelul unei contribuții sectoriale, într-un sector al teologiei, în timp ce se situează în direcția, de multe ori făcută cunoscută de către Papa Ioan Paul al II-lea, de a ajunge, prin intermediul unei reflecții asupra iubirii umane şi a căsătoriei, la o convingătoare „antropologie adecvată”[114]. Acest tip de antropologie este formulată pornind de la câteva elemente extrase din analiza primelor capitole ale *Genezei* (solitudine, unitate, nuditate); de aici descoperim şi motivul pentru care este „adecvată”, deoarece este capabilă să satisfacă

[113] Această perspectivă a fost confirmată cu claritate de magisteriul Papei Benedict al XVI-lea: „Iubirea dintre bărbat şi femeie, la care participă inclusiv trupul şi sufletul, în ceea ce priveşte ființa umană, îi deschide drumul spre promisiunea unei fericiri care pare irezistibilă, în acest caz, această iubire se remarcă drept arhetipul iubirii prin excelență, în fața căreia păleşte orice alt tip de iubire” (*Deus caritas est*, 2). Papa merge până la a aminti că „această legătură strânsă între eros şi căsătorie, aşa cum o prezintă Biblia, aproape că nu are paralelism în literatură şi în afara ei” (*Ibid* 11).

[114] Cf. **13**, 2. În întreaga colecție de cateheze, noțiunea de antropologie adecvată este prezentă şi în următoarele cateheze: **14**, 3; **25**, 2; **26**, 2.

exigențele pe care omul le are în ceea ce priveşte înțelegerea şi interpretarea lui ca atare[115].

2.4.1. Experiență şi trup

Catehezele au ca punct de plecare recitirea povestirii creației omului din *Genezǎ* 2, care subliniază înainte de toate cum omul, trezindu-se „singur", se manifestă sieşi ca om şi, ca atare, în acest caz, are loc prima „autodefinire" care îl determină să se considere una cu ceea ce îl înconjoară (lumea vizibilă): această unitate este revelația reală a omului lui însuşi. Din acest motiv, Papa Ioan Paul al II-lea subliniază continuitatea dintre solitudine şi subiectivitatea omului[116]. În acest sens, pornind tocmai de la conexiunea intrinsecă dintre autodefinirea şi relația sa cu lumea, sunt descoperite bazele marii unități dintre dimensiunea subiectivă şi obiectivă a înțelegerii sale, afirmând că: „prin această cunoaştere care îl face să iasă în afara sa, într-un oarecare fel, în afara propriei sale ființe, în acelaşi timp omul se revelează pe sine în toată specificitatea ființei sale"[117].

Într-un fragment ulterior, conținutul catehezelor individualizează în articularea solitudine-trup-subiectivitate ceea ce este indicat ca fiind „problema centrală a antropologiei"[118], ținând cont de modul de a acționa, specific omului, ca şi de conştientizarea propriului trup, ca fiind acel element ce-i permite omului să aibă o înțelegere reflexivă de sine[119].

Cu toate acestea, prin intermediul unei intuiții specifice a semnificației propriului trup, omul îşi dă seama de propria specificitate, față de toate ființele vii, prin intermediul modului său de a acționa şi de a se comporta. Merită să amintim că trupul, în ciuda faptului că trebuie să fie acel element care să-l asemene pe om cu toate celelalte ființe vii, devine, în schimb, factorul care îi manifestă specificitatea şi diferența obiectivă față de alte creaturi şi, ca atare, îi dă şi motivația solitudinii lui.

Acest prim nivel al descoperirii de sine, prin intermediul trupului, se deschide apoi spre cel de-al doilea element originar, care este indicat prin categoria unității. Solitudinea este factorul care îl conduce pe om să descopere nu doar „transcendența propriei persoane", ci şi chemarea originară la acea experiență numită *communio personarum*, care arată motivația

[115] Cf. **3**, 2. Atenția specială față de înțelegerea şi interpretarea ca dinamică fundamentală a reflecției antropologice este foarte mult dezvoltată în K. Wojtyła, „Persona e atto", în Id., *Metafisica della persona. Tutte le opere folosofiche e saggi integrativi,* a cura di G. Reale – T. Styczen, Bompiani, Milano 2003, 829-857.

[116] Cf. **5**, 6.

[117] **5**, 6.

[118] **7**, 1.

[119] Cf. **9**, 2.

diferenței din punct de vedere sexual dintre bărbat şi femeie[120]. Este important să subliniem cum Papa Ioan Paul al II-lea insistă în a reafirma că nu există soluție de continuitate între descoperirea propriei subiectivități personale prin intermediul experienței trupului în solitudine şi recunoaşterea reciprocității bărbat-femeie, deoarece:

> Indispensabil pentru această reciprocitate era tot ceea ce în mod constitutiv însemna solitudinea fiecăruia dintre ei şi deci şi autocunoaşterea şi autodeterminarea sau, mai precis, subiectivitatea şi înțelegerea semnificației propriului trup[121].

Privirea pe care Adam o are asupra Evei nu este imediată celei pe care o are față de sine (şi viceversa), ci are loc o configurare a unității celor două priviri care face referință la centralitatea dintre autodefinirea şi relaționarea cu un altul, pornind de la sine. Încă o dată papa se preocupă să evidențieze cum descoperirea de sine este inseparabilă şi simultană, dacă se poate spune astfel, subiectivă şi obiectivă, un fel de a se privi şi a privi. Din acest punct de vedere, privirea inițială, de la care începe reflecția antropologică, se prezintă ca fiind un factor fundamental de unitate a întregului parcurs, care este dezvoltat apoi puțin câte puțin.

Odată scoasă în evidență, unitatea dual㠄 bărbat-femeie, ca dat antropologic originar[122], Papa Ioan Paul al II-lea introduce a treia noțiune, *nuditatea*.

Primul bărbat şi prima femeie se văd pe ei înşişi şi pe celălalt goi şi nu se ruşinează: potrivirea inițială a acestei *communio personarum* este ilustrată astfel, conform experienței faptului de a se privi, a privirii reciproce. Textul ne determină să considerăm cu atenție că între privirea fiecăruia dintre cei doi, a unuia față de celălalt, se afla o simultaneitate deplină. Între cele două priviri nu exista soluție de continuitate. Aceasta este perspectiva cuprinsă în recunoaşterea pe care bărbatul o are în ceea ce o priveşte pe femeie, creată din coasta sa, ca „*ajutor pe potrivă*”. În acest sens, papa precizează că:

> omul, în solitudinea sa originară, dobândeşte o conştiință personală în procesul de „diferențiere” de toate celelalte ființe vii (*animalia*) şi, în acelaşi timp, în această solitudine, se deschide spre o ființă asemănătoare lui şi pe care *Cartea Genezei* (2, 18 şi 20) o defineşte ca fiind «un ajutor pe potrivă». Această deschidere defineşte nici mai mult, nici mai puțin omul ca persoană, şi aceasta, mai mult decât acea „diferență”. Solitudinea omului în povestirea jahvistă ni se prezintă nu doar ca fiind prima descoperire a transcendenței specifice persoanei, ci şi ca o descoperire a unei relaționări adecvate „cu” persoana şi, ca atare, ca deschidere şi aşteptare a unei „comuniuni a persoanelor”[123].

---

[120] **9**, 2.
[121] **9**, 2.
[122] Cf. **14**.
[123] **9**, 2.

Acea privire pare să găsească ecou în modul de a se minuna al bărbatului la vederea femeii, dar şi al femeii la vederea bărbatului; în acelaşi timp, iese în evidenţă şi posibilitatea, intuită, dar şi concretă, a unei plinătăţi reciproce a relaţionării dintre ei, care este specificată de esenţa ruşinii din cauza nudităţi. Iese în evidenţă consideraţia sugestivă că, printr-o astfel de privire, prin intermediul căreia se participă la absoluta pozitivitate a realităţii create în faţa ochilor lui Dumnezeu, bărbatul şi femeia pot să se privească aşa cum îi priveşte Dumnezeu însuşi: pot să se surprindă în inima însăşi a misterului Creaţiei[124]. Chiar şi în acest context, papa exaltă rolul pe care îl are experienţa trupului, care este martorul unei reciprocităţi speciale, prin intermediul căruia devine transparentă revelaţia semnificaţiei „sponsale" a aceluiaşi trup şi, ca atare, a unicei subiectivităţi umane[125].

Odată dezvoltate aceste trei elemente, papa vrea să arate că a reuşit să explice ceea ce este de explicat pentru a prezenta într-un mod adecvat sensul specific misterului Creaţiei şi, drept consecinţă, pentru a tematiza forma de viaţă la care au fost chemaţi bărbatul şi femeia[126].

De aici rezultă o perspectivă specială în virtutea căreia este comentat textul geneziac: întreaga atenţie este fixată pe interesul de a arăta cum primul om, în experienţa sa de a începe să fie, mişcat fiind doar de acest interes, începe să se descopere pe sine. În acest sens, nu este dificil de recunoscut marea atenţie pe care K. Wojtyła a dat-o registrului experienţei, înţeles ca fiind unicul nivel adecvat pe care se poate construi antropologia într-un mod satisfăcător[127].

Un astfel de privilegiu se regăseşte în modalitatea prin care Papa Ioan Paul al II-lea observă cu stupoare modul de a se manifesta specific subiectivităţii umane şi a modului prin care, experimentându-se pe sine, în lume, omul se şi cunoaşte.

2.4.2. *Bărbat-femeie după* imaginea lui Dumnezeu

Tocmai în forţa orizontului trasat de către reflecţia cu privire la trup şi la experienţa autocunoaşterii care este specifică omului, papa introduce – ceea ce constituie şi un factor de noutate în cadrul Magisteriul Bisericii – o puternică evidenţiere a diferenţei sexuale, ca dimensiune originară a omului, care, drept consecinţă, este recunoscută în plinătatea sa ca fiind specifică existenţei omului, creat conform cu imaginea lui Dumnezeu[128].

---

[124] Cf. **13**, 1.

[125] **13**, 1; cf. şi **16**, 3.

[126] Acesta este conţinutul întregii părţi care urmează în primul ciclu de cateheze.

[127] Cf. mai ales: K. Wojtyła, *Persona...*, 831-857, după cum subliniază T. Styczen, *Comprendere l'uomo. La visione antropologica di Karol Wojtyła,* Laterna University Press, Roma, 2005, 225.

[128] Afirmaţia apare imediat în cateheza a doua şi apoi este reluată în **9**, 3. În anii succesivi catehezelor, Papa Ioan Paul al II-lea a dezvoltat şi mai mult această temă în *Mulieris*

În tratarea unei astfel de teme, catehezele au ca punct de pornire conştientizarea faptului că existența diferenței sexuale este un element pe care textul geneziac al Creației (*Gen* 1,27; 5, 1-2) îl scoate în evidență în mod foarte clar: dacă l-am uita, ar însemna să ne asumăm în mod parțial revelarea omului ca *imagine a lui Dumnezeu*[129].

În acelaşi timp, trebuie amintit că întreaga tradiție teologică, mai ales începând cu Părinții alexandrini şi cu Augustin, au considerat că trebuie să situeze *imaginea lui Dumnezeu* în *mens* (mintea) omului, înțeleasă ca fiind locul unde se află inteligența şi voința (sau în dimensiunea sa spirituală); procedând astfel, nu au favorizat o valorizare adecvată a antropologiei unui astfel de element[130].

Apoi, nu trebuie să uităm că natura sexuată a omului, aşa cum ne-o prezintă experiența, apare în strânsă legătură cu cea a animalelor şi, ca atare, riscă să fie considerată ca un element nespecific omului ca atare. Printre altele, şi acest element explică în parte tendința de a nu recunoaşte relevanța specială pe care o are diferența sexuală pentru antropologia teologică.

Mai întâi, catehezele reuşesc să scoată în evidență valoarea originară a diferenței sexuale, pornind de la o reflecție antropologică ce arată necesitatea de a da un spațiu necesar realității trupului (teologiei trupului), ca loc în care se manifestă şi se revelează omul şi identitatea sa[131]. Făcând astfel, modul de a fi bărbat sau femeie, specific ființelor umane, este îmbinat cu teza clasică a omului ca imagine a lui Dumnezeu, întrucât este subiect personal: drept consecință, se favorizează astfel o distanțare de orice înțelegere a omului, căruia, accentuându-i spiritualitatea sau, din contră, exagerând stricta conexiune biologico-instinctuală, din acest punct de vedere, sexualitatea umană pare să se asemene cu cea animală, ceea ce reduce sensul antropologic al diferenței sexuale, fie afirmându-i irelevanța, fie reducând-o la o dimensiune pur funcțională. Din contră, trupul exprimă persoana şi o exprimă şi în modul său de a fi bărbat sau femeie[132].

Pornind de aici, Papa Ioan Paul al II-lea introduce un factor de noutate afirmând că trebuie să se recunoască, tocmai în modul de a fi bărbat şi femeie, expresia elementară a constitutivei dimensiuni comunionale a existenței

---

dignitatem, care, în mod semnificativ, prezintă exigența de a „înțelege motivația şi consecințele deciziei Creatorului care a decis ca ființa umană să existe pentru totdeauna doar ca bărbat şi ca femeie" (*MD*, 1).

[129] În ceea ce priveşte dezvoltarea acestei teme, a se vedea A. SCOLA, *Il mistero nuziale. 1. Uomo-donna,* Roma 1998; P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, Paris 1992; ID., „Accomplir les Écritures. Un chemin de théologie biblique", în *Revue Biblique* I (1992) 132-162.

[130] TH. SCHNEIDER, (Hrsg.), *Mann und Frau-Grundproblem Theologischer Anthropologie*, Freiburg-Basel-Wien 1989.

[131] Cf. **6**, 3; **7**, 2; **8**, 1; **23**, 4.

[132] Cf. **14**, 4.

umane. Teza este scoasă în evidență prin intermediul unei semnificative referințe la magisteriul conciliar[133] şi se termină cu afirmația că doar în virtutea *communio personarum* (comuniunii persoanelor), formată de către bărbat şi femeie, se poate spune că: *„omul a devenit «imagine şi asemănare» a lui Dumnezeu nu numai în baza propriei umanități, ci şi prin intermediul comuniunii dintre persoane*, pe care bărbatul şi femeia o formează încă de la început”[134].

De aici rezultă: comuniunea dintre bărbat şi femeie, ca expresie primordială a oricărei posibile comuniuni dintre oameni, realizează *imago Trinitatis* (imaginea Sfintei Treimi)[135]. Trebuie subliniat: catehezele nu doar contribuie la punerea în centrul reflecției antropologice a diferenței sexuale, înrădăcinând-o foarte puternic pe fundamentul biblic al registrului imaginii lui Dumnezeu, ci oferă şi o contribuție însemnată pentru a aprofunda rădăcinile antropologice şi teologice are relaționalității. De fapt, pornind de la aceste rădăcini, se poate afirma că diferența sexuală este constitutivă oricărui om, înțeles ca imagine a lui Dumnezeu, prerogativă care, într-un oarecare fel, îi leagă pe oameni de viața trinitară a lui Dumnezeu. În acelaşi timp, este favorizată şi o lectură a figurii comunionale/relaționale a vieții omului care nu a fost şi nu este niciodată generică: despre ea, de fapt, se poate vorbi mereu pornind de la forma sponsală a existenței lor, pe care bărbatul şi femeia o descoperă pornind de la trup şi de la diferența sexuală.

Din acest punct de vedere, papa evidențiază un element de sinteză al reflecției antropologice, individualizând în „dăruirea totală de sine” (*GS* 24) esența care exprimă conținutul specific al existenței umane, privită din punctul de vedere al misterului imaginii lui Dumnezeu[136]. În această optică, legătura dintre prototip şi imagine, care ilustrează modalitatea prin care omul a fost creat, nu doar că fixează un moment inițial al vocației creaturii, ci îi individualizează întreaga dinamică a dezvoltării sale libere: arhetipul trinitar se află la baza existenței oricărui bărbat şi a oricărei femei, ca o formă dobândită în mod liber, formă ce interpelează libertatea fiecăruia şi îi îndreaptă paşii spre o descoperire adecvată a adevărului de sine şi a ceea ce are de făcut spre a ajunge la deplina şi propria autorealizare.

---

[133] „Dar Dumnezeu nu l-a creat pe om pentru a-l lăsa singur; încă de la început «bărbat şi femeie l-a creat» (*Gen* 1,17), iar unirea lor constituie prima formă de comuniune a persoanelor” (*GS,* 12), citat în **9**, 2, n. 1.

[134] **9**, 3.

[135] **9**, 3.

[136] Cf. **15**, 3-4.

2.5. Creația ca dar

Un ultim aspect care merită să fie evidențiat se referă la modul în care Papa Ioan Paul al II-lea a reflectat asupra datului Creației, ca şi asupra specificului ei, în complexul revelației creştine.

Pentru a înțelege sensul unei astfel de afirmații, merită să spunem că datul „creatural" de multe ori este invocat ca moment originar al unei cercetări antropologice, în măsura în care pare să vehiculeze un element esențial pe care doar omul poate să-l primească: unei oarecare teologii a Creației îi place să privilegieze o perspectivă care evidențiază, mai ales, un element de pasivitate, care „fixează" omul într-o condiție care, precedându-l, îi este indisponibil şi indică un nivel din punct de vedere obiectiv universal al constituției ontologice a omului ca atare[137].

Este interesant să observăm cum Papa Ioan Paul al II-lea, fără a uita în nici un fel obiectivitatea condiției creaturale a omului, se foloseşte de o perspectivă care îl conduce pe om la cea abia evocată mai sus[138].

Analizele minuțioase şi dezvoltarea amplă a extraselor din versetele geneziace au rolul de a scoate în evidență dinamica activității subiectului care, în acțiune fiind, „*se descoperă, devine*". Factorii elementari constitutivi ai creaturalității umane constituie rezultatul din interior al întrebării pe care acțiunea personală a omului o poartă cu sine. Făcând astfel, Papa Ioan Paul al II-lea ajunge la un câştig pozitiv dublu. Pe de o parte, primatul *începutului* nu devine nicidecum un *a priori* care se impune subiectivității umane, chemată apoi cu greu să se articuleze pe sine cu un astfel de început, într-o mediere extenuantă între primatul care într-un oarecare fel l-ar preceda şi exigențele propriului dinamism al autocunoaşterii şi al autodeterminării.

Din contră, *începutul* este prezentat ca atare şi manifestă „importanța" doar în ceea ce priveşte modul de înțelegere şi de interpretare pe care omul

[137] Cu siguranță tocmai la acest nivel trebuie să înregistrăm, cel puțin din punctul de vedere al dezvoltării istorice a teologiei Creației, legăturile dintre aceste propuneri şi indubitabilul succes pe care l-a avut categoria de „natură". În acest sens, a se vedea: cf. A. GANOCZY, *Teologia della natura* (Giornale di teologie 250), trad. it., Queriniana, Brescia 1997; AA. VV., *Teologia della creazione e scienze della natura. Vie per un dialogo in prospettiva interreligiosa*, a cura di V. MARALDI, Queriniana, Brescia 2005; M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica: una visione tomista dell'autonomia morale*, trad. it., Armando, Roma 2001; AA. VV., *La legge naturale: i principi dell'uomo e la molteplicità delle culture* (Disputatio 19), a cura di G. ANGELINI, Lateran University Press, Roma 2007; AA. VV., *La legge morale naturale: problemi e prospettive*, a cura di R. GERARDI, Lateran University Press, Roma 2007; AA. VV., *Una ley de liberdad para la vida del mundo*, a cura di J.-J. PEREZ-SOBA – J. LARRÙ – J. BALLESTREROS, Actas del Congreso Internacional sobre la ley natural, Madrid, noviembre 2006 (M. Collectanea Matrisiensia, 4), Publicaciones de la Facultad de Teologia „San Damaso", Madrid 2007.

[138] Semnificativă în acest sens, în primele cateheze, este modalitatea în care sunt scoase în evidență povestirile creației din capitolele 1 şi 2 ale *Genezei*.

îl are cu privire la el însuşi, tocmai pentru că este dat interiorului mişcării acțiunii omului din care, în experiența de sine şi a altora, dobândeşte dinamismul autotranscendenței sale: începutul este astfel nu pentru că este înainte de a fi omul, ci pentru că este acel factor fără de care, în actualizarea sa, subiectul nu se regăseşte pe sine sau, pentru a spune şi mai bine, trădează acea ireductibilitate specifică care este inima subiectivității sale[139].

O verificare a acestui tip de lectură este oferită de faptul că tematizarea riguroasă a noțiunii de Creație, înțeleasă ca dar al iubirii, se prezintă în conținutul catehezelor doar după ce textul a demonstrat parcursul conform căruia subiectivitatea umană se descoperă pe sine şi devine „imagine". Este foarte semnificativ că, după ce a introdus noțiunea de creație, conform registrului *donației*[140], catehezele, într-un text pe cât de dens, pe atât de sintetic, afirmă încă o dată rolul de neînlocuit al trupului, ca factor care îi permite omului să recunoască misterul însuşi al Creației: „Acesta este *trupul*: *martor* al creației, ca un dar fundamental, aşadar, martor *al Iubirii şi izvor din care s-a născut dăruirea însăşi*"[141].

Primatul subiectivității în acțiune, drag autorului operei *Persoana şi Actul său*, evidențiat în studiul făcut cu privire la origini/început, manifestă o fecunditate teoretică semnificativă.

De fapt, un astfel de primat pare să corespundă şi mai bine articulației dintre experiență şi revelație, mai ales în ceea ce priveşte indicarea punctului de legătură în care acestea se unesc între ele: ca atare, nu se vorbeşte de a căuta în mod imediat o şi mai inteligentă şi mai riguroasă punere la punct a disciplinelor care se referă la ea (filosofia şi teologia), ci de a recunoaşte că, în modul de a acționa, subiectul „se descoperă" pus într-un orizont marcat de acțiunea iubitoare a Altuia care i s-a „revelat". Argumentând astfel, momentul teologic al întrebării omului, cu privire la sine, apare şi mai bine articulat în interiorul dinamismului transcendental al subiectului[142] şi în acelaşi timp este păstrată şi prerogativa sa unică de dependență față de Dumnezeu, evidențiată încă de la începutul revelației.

3. Iubirea umană şi unitatea planului lui Dumnezeu

Chiar dacă nu se ocupă în mod strict de o formalizare sistematică a dificilei probleme a înțelegerii unitare a economiei salvifice, întregul arc reflexiv al catehezelor oferă cititorului numeroase puncte şi sugestii de reflecție,

---

[139] Id., *La soggettività e l'irriducibilità dell'uomo*, în Id., *Metafisica...*, 1327.

[140] **13**, 3-4.

[141] **14**, 4.

[142] Este interesant de notat marea atenție pe care K. Wojtyła a dat-o în reflecțiile sale noțiunii de „alienare", cf. printre altele: Id., „Participazione ed alienazione", în Id., *Metafisica...*, 1387-1404.

care ne dau posibilitatea să recunoaştem în intenţia autorului o evidenţiere constantă a raportului dintre Creaţie şi Răscumpărare, care merge în direcţia unei unităţi reale a planului salvific.

A pătrunde în aceste texte şi a încerca să evidenţiezi, cum, de altfel, lasă să se întrevadă o înţelegere specifică a planului istoriei mântuirii, apare cu totul legitim, dacă se ia în considerare că parcursul lor traversează, chiar dacă doar conform unei perspective speciale, toate etapele unui astfel de plan, începând de la Creaţie până la împlinirea escatologică: în ele, de fapt, se vorbeşte despre condiţia originară a omului, despre păcatul originar, despre noutatea omului răscumpărat de harul lui Cristos, despre economia sacramentală şi despre învierea finală.

Deja această referinţă ne dă posibilitatea să observăm amploarea orizontului conţinut în ele: Papa Ioan Paul al II-lea îşi dă seama că nu este posibil să reflectezi pe baza conţinutului specific al catehezelor, care este iubirea umană, în afara ansamblului planului divin şi al revelaţiei creştine ca atare.

Catehezele au însă şi o altă contribuţie: pentru o şi mai profundă înţelegere a lor, pe parcursul catehezelor este evidenţiat şi un al doilea factor care merită să fie luat în seamă. Ipoteza care pare să iasă la suprafaţă din citirea întregii colecţii ne dă posibilitatea să observăm cum papa, catehează după catehează, pe baza câtorva premise esenţiale care îşi găsesc justificarea într-o opţiune precisă cu caracter antropologic, parcurge întregul arc al mântuirii, arătându-ne prin aceasta unitatea lui intrinsecă.

Astfel de premise sunt extrase din Constituţia conciliară *Gaudium et spes* şi, conform Papei Ioan Paul al II-lea, reprezintă nucleul învăţăturii antropologice şi teologice: este vorba despre fragmentul din *Gaudium et spes* 24, unde se aminteşte: „Domnul Isus, când se roagă Tatălui pentru «ca toţi să fie una» (*In* 17, 21), deschizând perspective greu de ajuns cu mintea omului, ne-a sugerat în acelaşi timp şi o oarecare asemănare între unirea dintre Persoanele divine şi unirea fiilor lui Dumnezeu în adevăr şi iubire. Această asemănare arată că omul, care pe pământ este singura creatură pe care Dumnezeu a voit-o pentru sine, nu se poate regăsi pe deplin decât prin intermediul unei dăruiri sincere de sine”[143].

[143] Predilecţia pentru acest paragraf din textul conciliar este atestată în mod constant de producţia precedentă pontificatului Papei Ioan Paul al II-lea, după cum ne demonstrează câteva contribuţii cu caracter teologico-pastoral, produse în anii de după conciliu: K. WOJTYŁA, „La famiglia come «communio personarum»”; „Paternità e maternità e la «communio personarum»”; „L’uomo in prospettiva: sviluppo integrale ed escatologia», în ID., *Persona...*, 1463-1479; 1481-1499; 1501-1511; ID., *La visione antropologica dell’Humanae vitae*, în „Lateranum” 1 (1978), 125-145; a se nota că acesta este textul conciliar cel mai citat în toate catehezele. Pentru detalii cu privire la modul de folosire a acestui text de către papa,

Tocmai această ultimă teză antropologică pare să reprezinte factorul dinamic care poartă reflecția Papei Ioan Paul al II-lea spre o perspectivă de lectură unitară a planului mântuirii, care este astfel tocmai din cauza tensiunii foarte puternice pe care o presupune înțelegerea unitară a omului şi a existenței sale istorice.

3.1. Începutul

Referința la *Gaudium et spes* 24 apare în cateheze pentru prima dată într-un pasaj foarte important din punct de vedere al structurii lui interne[144]. De fapt, este introdusă în momentul în care Papa, după ce a extras deja din analiza textului din Geneză semnificația sponsală a trupului uman, prin intermediul analizei solitudinii originare, a *communio personarum* (comuniunii persoanelor) şi a *nudității originare*, este în măsură să reliefeze existența unei adevărate legături dintre teologia trupului, dezvoltată până în acest moment, şi posibilitatea unei „antropologii adecvate", indicată în precedență ca fiind ținta spre care sunt orientate catehezele în ansamblul lor[145].

În realitate, acesta este, de fapt, momentul cheie: aici, papa îşi propune să demonstreze efectiva pertinență antropologică a *începutului,* arătându-i, de fapt, profilul „exemplar"[146]. Procedând astfel, în această catehză papa îşi asumă obligația de a demonstra cum elementele antropologice prezente la *început*, chiar dacă aparțin unei condiții de viață specifice omului, imposibil de îndeplinit în totalitatea lor, datorită condiției lui originare, aceasta nu înseamnă că aceste elemente îşi pierd valabilitatea în elaborarea unei „antropologii adecvate". De fapt, în acest caz este în joc întregul conținut al catehezelor, deoarece, fără o explicație convingătoare a motivelor care fac din *început* un moment exemplar pe care nu-l poți ignora, în ceea ce îl priveşte pe om, acceptat aici şi acum, din punct de vedere al existenței sale, aşa cum îl prezintă catehezele, fără a ține cont de acest *început*, omul şi-ar pierde cu siguranță din interesul lui specific.

În lumina întregului *corpus* al catehezelor, apare cu totul semnificativ faptul că ideea de *început* este elaborată avându-se în mod constat înaintea ochilor textul din *Gaudium et spes* 24, care îi exprimă firul conductor şi care, îmbinat cu elemente antropologice inspirate de teologia trupului, îi dau Papei posibilitatea să indice libertatea dăruirii, care se actualizează în iubire, ca pe ceva esențial pentru existența omului.

---

a se vedea: P. Ide, „Una théologie du Don: Les occurrences de *Gaudium et spes*, n. 24&3 chez Jean Paul II", *Anthropotes* 17 (2001) 149-78, 313-44.

[144] Cf. **15**, 1 n. 1, 5.

[145] A se vedea, mai ales, **15**, 1 şi **13**, 2.

[146] Cf. n. 1.

Ajungând la această concluzie, catehezele exprimă convingerea că o astfel de descriere a omului, pe baza textului conciliar şi înrădăcinat în textul *Cărții Genezei*, ne dă posibilitatea să individualizăm deja un nucleu antropologic care, privit din acest punct de vedere, reprezintă un element de stabilitate şi de permanență care traversează întreaga istorie a mântuirii.

Pentru a înțelege în mod adecvat rolul unei astfel de implicații, oferită de acest text, trebuie să avem în vedere că, asumând textul din *Gaudium et spes* 24, papa, chiar dacă se concentrează mai mult pe a doua parte a pericopei citate (omul, care pe pământ este singura creatură pe care Dumnezeu a voit-o pentru ea însăşi, nu se poate regăsi pe deplin decât prin intermediul unei dăruiri sincere de sine), are foarte clar în vedere că ea depinde în mod complet de referința la tema omului creat ca imagine a lui Dumnezeu-Treime, dotat din acest motiv cu o dimensiune comunională originară în care se înrădăcinează primatul antropologiei iubirii[147]. Acest element merită să fie considerat în toată amploarea sa, întrucât trebuie să reținem că el joacă în reflecția Papei Ioan Paul al II-lea un rol foarte important, mai ales în ceea ce priveşte motivațiile pe care el le dă pentru a recunoaşte trăsătura antropologică prezentă în acest loc, pe fondul stării originare a omului, un factor permanent al existenței lui umane.

În realitate, înțelegerea „trinitară" a temei geneziace a imaginii situează reflecțiile antropologie ale catehezelor într-un explicit orizont teologic şi cristologic. Procedând astfel, se înțelege de ce scopul catehezelor este acela de a face să se înțeleagă că răspunsul lui Cristos dat fariseilor este acelaşi şi pentru omul de astăzi[148]. Faptul că el se referă la „început" nu poate fi perceput decât în măsura în care vom înțelege modalitatea în care Isus înțelege omul: pertinența antropologică a elementelor care rezultă în urma analizei stării originare a omului nu este atât de diferită de modalitatea prin care „Cristos îl revelează pe deplin omului pe om" (*GS* 22). Aceste elemente fac parte din plinătatea revelației cristologice şi sunt înțelese ca atare tocmai în virtutea misterului Cuvântului întrupat.

Dacă e să aprofundăm şi mai mult această realitate, ne vom da seama că descrierea vieții omului prin intermediul întregului arc al catehezelor, în desfăşurarea lor, se prezintă ca un element de unitate. Este foarte important să precizăm că partea de cateheze care începe de la numărul cincisprezece până la numărul nouăsprezece, în care sunt tratate aceste argumente, analiza pe care o face autorul, are ca punct de pornire întregul parcurs al Creației şi al Răscumpărării[149]: este vorba despre un indiciu de critică internă

[147] Aceste afirmații sunt anticipate în cateheza **9**, 3-5.

[148] Cf. **23**, 3.

[149] **15**, 5 – **19**, 6, în care referința textuală la Rom 8 constituie un preludiu al catehezelor ce se întind de la **24** la **63**, în care Papa Ioan Paul al II-lea reflectează asupra Răscumpărării omului.

care sugerează o confirmare a ipotezei enunțate cu privire la rolul pe care această ipoteză antropologică, ambientată în starea originară, îl joacă în întreaga colecție de cateheze.

Dacă acesta este elementul ce caracterizează şi exprimă intenția profundă a textelor asupra cărora reflectăm, este necesar să înțelegem pentru ce, ținând cont de insistenta şi, totodată, remarcata exigență de a porni mereu de la datul primar al experienței, catehezele se dedică într-un mod atât de amplu reflecțiilor cu privire la ceea ce tradiția teologică numeşte ca fiind „condiția originară" şi pe care, fiind astfel, este greu s-o înțelegem, ținând cont, mai ales, de starea noastră istorică. Această problemă este foarte cunoscută de către autorul catehezelor şi care a încercat să-i răspundă, demonstrând preocuparea sa de a evidenția opțiunile metodologice care depăşesc simplul mod de a privi sectorul revelației, ca şi al relativei lui interpretări teologice[150].

Categorică şi, în acelaşi timp, confirmată este convingerea că:

> *experiența noastră umană este*, în acest caz, *un mijloc, într-un oarecare fel legitim, pentru interpretarea teologică* şi, ca atare, este un punct indispensabil de referință la care trebuie să ne oprim în interpretarea „începutului"[151].

Pornind de la această considerație, catehezele vor să demonstreze că referința la experiență drept cheie interpretativă a originilor omului face posibilă dezvoltarea unui parcurs al cărui desfăşurător este conştientizarea că omul poate dobândi anumiți factori constitutivi ai existenței sale, capabili să-i demonstreze specificitatea antropologică.

Drept consecință, ideea de „origine" trebuie înțeleasă nu doar în sensul de a marca distanța temporară a începutului Creației, ci mai degrabă pentru a propune caracterul de fundament al acestor începuturi, recunoscute ca existențe la rădăcina oricărei experiențe umane[152]: în acest fel, ele capătă o valoare de necontestat[153]. Este semnificativă insistența de care catehezele dau dovadă în ceea ce priveşte condiția originară, atunci când vorbesc despre cum această condiție desăvârşită, o dată pentru totdeauna, este prezentă şi în condiția istorică actuală a omului[154].

Calea existentă între experiența istorică şi revelația originilor orientează astfel reflecția antropologică spre experiența prezentului, ajungând astfel la două concluzii. Mai întâi, ea dobândeşte o oarecare calitate a specialului loc teologic datorită căruia întrebarea cu privire la omul ca atare, pe care

---

[150] Cf. **60**, 1.
[151] Cf. **4**, 3.
[152] Cf. **9**, 1.
[153] Cf. **15**, 1.
[154] Cf. **16**; **18**; **26**.

omul şi-o pune în sine, dobândeşte un orizont care îl transcende, nu pentru că trebuie să iasă din sine pentru a se situa într-un alt ambient, ci pentru că, în întâlnirea cu revelația, el este condus la fundamentul originar care îl constituie. În al doilea rând, exemplaritatea stării originare îi permite omului să se bucure de ceea ce este fundamental în experiența sa istorică, ca şi cum totul ar fi dotat cu o valoare specială: trupul şi diferența sexuală, deoarece mai ales despre ele este vorba, eliberate de prejudecățile în care sunt privite în viața de zi cu zi, sunt în măsură să scoată în evidență caracterul lor special, mai ales în ceea ce priveşte adevărul cu privire la om[155].

3.2. Condiția originară

După cum am văzut până în acest moment, modul obişnuit de a vorbi despre îmbinarea istoriei şi a preistoriei omului capătă în gândirea Papei Ioan Paul al II-lea o formalizare specifică a raportului dintre experiență şi revelație. Ea, pentru rolul jucat în legitimarea valorii antropologice şi teologice a condiției originare, pare să reprezinte o posibilă cheie interpretativă a modului în care catehezele privesc unitatea întregului plan salvific al lui Dumnezeu.

În acest sens, nu lipsesc locurile în care sunt oferite suficiente spații cu privire la întrebările legate de cum se poate gândi relația dintre „condiția originară" şi alții care descriu experiența istorică a omului sau condiția „decăzută" din cauza păcatului originar şi condiția de „răscumpărat", ca urmare a acțiunii salvifice înfăptuite de către Cristos în sacrificiul pascal.

În acest sens, textul catehezelor exprimă într-un mod cu totul categoric intenția de a introduce un mare factor de noutate, cu siguranță, nu simplu şi satisfăcător, al antropologiei teologice: o astfel de intenție are ca scop de a pune în joc şi în acest context perspectiva metodologică specifică catehezelor care privilegiază considerația cu privire la subiectivitatea umană[156].

Pentru a exprima şi mai bine intenția unei astfel de afirmații, trebuie să ținem cont de faptul că Papa Ioan Paul al II-lea face o precizare foarte interesantă: condiția istorică a omului trebuie înțeleasă ca „*status naturae lapsae simul et redenta*"[157] şi aceasta este „*a posteriori istoric*" punctului de pornire al cercetării cu privire la revelația de la început.

Acest element aduce cu sine o clarificare în plus cu privire la metoda şi la organizarea prezentă a catehezelor. De fapt, referința la prezentul istoric, de la care experiența subiectivă a omului poate să înceapă drumul care să-l conducă la redescoperirea fizionomiei începutului său, este atât de prezentă,

[155] Cf. **5**, 1.
[156] Cf. **18**, 1.
[157] **18**, 3.

încât este lipsit de orice formă de idee de natură umană generică şi, în acelaşi timp, abstractă. Omul despre care se vorbeşte în acest caz este omul a cărui existență este decăzută şi în acelaşi timp răscumpărată: aceasta înseamnă că ea nu poate fi înțeleasă de către omul ca atare decât pornind de la relația sa cu Cristos, în afara căruia nu se poate vorbi nici de cădere şi nici de răscumpărare.

Dacă ținem cont de perspectiva deja amintită a legitimității rolului experienței subiective şi istorice, în ceea ce priveşte începutul omului, iese la iveală şi mai mult că îmbinarea dintre experiență şi revelație este prezentată de către cateheze la adăpostul fie al oricărei posibile exteriorizări, fie al oricărei nedrepte confuzii. Nu se vorbeşte, de fapt, nici de a pretinde experienței istorice a omului să fie concepută ca o realitate care, pe baza limitelor sale, ar trebui să se prezinte în mod simplu ca deschidere interogatoare în ceea ce priveşte misterul lui Cristos, dar nici nu poate fi concepută ca fiind ceva deja prezent şi care operează deja, în mod transcendental, în experiența ca atare.

Mai degrabă, legătura dinamică şi fecundă dintre experiență şi revelație îşi găseşte justificarea în faptul că experiența ca atare este în măsură să fie un loc al interpretării revelației lui Cristos, pentru că fără ea omul este de neînțeles: orice om în existența sa istorică se află într-o existență mai întâi decăzută în păcat şi abia apoi răscumpărată de către Cristos.

În tot acest parcurs, iese la suprafață, înainte de toate, alegerea de a nu lua deloc în calcul condiția istorică a omului, pornind de la centralitatea misterului lui Cristos: referința constantă la cuvintele lui Cristos care indică „începutul" apare cu totul funcțională în a situa reflecția într-un orizont în care omul este privit conform unei perspective în care, spunând „istorie", include în sine şi lucrarea Celui care în istorie a fost unicul Răscumpărător şi Domn.

Din această perspectivă, catehezele evidențiază tocmai expresia unei priviri care îşi are originile într-un „*a posteriori istoric*"[158], din care provine modul de a trata condiția originară, scoasă în evidență pentru a-i demonstra contribuția specifică la înțelegerea existenței umane.

O astfel de condiție este marcată, în primul rând, de luarea în calcul a harului creator care justifică prezența unicei inocențe originare[159]. Este important să remarcăm cum acest element clasic al teologiei *condiției originare* este imediat asumat de către *teologia trupului*, datorită căreia Papa Ioan Paul al II-lea dă sens acelei inocențe[160].

[158] Cf. **16**, 5; **17**, 1; **18**, 3.
[159] Cf. **16**, 3.
[160] **16**, 3.

Termenul mediu prin intermediul căruia catehezele stabilesc legătura dintre trup şi inocența de la origini este reprezentat de categoria *oferirii*: pe de o parte, presupune registrul darului, deja folosit pentru a vorbi despre Creație, iar pe de alta, oferă posibilitatea de a se găsi în condiția omului de dinainte de păcat, conform unei perspective care pune în prim-plan subiectivitatea omului. De fapt, argumentând astfel, se poate afirma că acea inocență de la origini este în acelaşi timp şi revelație, dar, mai presus de orice, este descoperirea faptului că omul se realizează pe sine prin intermediul conştientizării dobândite prin intermediul semnificației sponsale a trupului şi, ca atare, a ființei sale orientate spre dăruirea de sine[161].

În acest caz, este semnificativ faptul că Papa Ioan Paul al II-lea, remarcând că acea inocență provine în mod direct din inițiativa gratuită a Creatorului, are grijă să sublinieze faptul că ea este capabilă să dea dovadă de faptul că:

> revelarea şi descoperirea conştiinței umane morale, revelarea şi descoperirea întregii dimensiuni a conştiinței, are loc înainte de cunoaşterea binelui şi a răului. Într-un oarecare fel, se poate înțelege ca fiind corectitudine morală originară.

Această afirmație conține, cel puțin la nivel sintetic, concluzia la care ajunge papa în urma reflecției pe care o face în ceea ce priveşte condiția originară, care urmează întâlnirii fecunde dintre teologia trupului şi perspectiva cristocentrică, evocată în acest context de introducerea ideii de *a posteriori istoric*.

Astfel, rezultă evident faptul că, vorbind despre revelație şi despre descoperirea conştiinței morale, nu putem să ne limităm doar la a considera inocența originară ca pe un „Paradis pierdut" sau ceea ce omul „nu mai este". Mai degrabă se pune problema de a face lumină cu privire la o trăsătură constitutivă a existenței umane, dotată cu un mod de a fi cu totul special în privința vieții fiecărei persoane: ea precede răspunsurile pozitive sau negative ale modului său specific de a autodetermina actele modului său liber de a acționa.

Astfel, Papa Ioan Paul al II-lea poate afirma că, atunci când Isus cere să se trăiască conform „începutului" *ethos*-ului iubirii şi al căsătoriei[162], mai înainte chiar de a formula o poruncă, se adresează configurației reale a inimii omului, care, deşi având în ea experiența păcatului, cu toate acestea, păstrează încă dimensiunea care îl poate reconstrui încă de la origini.

Reluarea registrului antropologic al dăruirii sub călăuzirea frecventului citat din *Gaudium et spes* 24 îi dă Papei încă o dată posibilitatea ca, în acest caz, se prezinte persoana ca subiect, dar şi libertatea sa, drept capacitate

---

[161] **16**, 3.

[162] Cf. **25**.

de a se dărui în mod liber. Din acest motiv, în inocența originară se poate manifesta descoperirea conştiinței morale, punând între paranteze alegerea binelui şi a răului, deoarece nu este acesta elementul care discriminează libertatea umană, ci existența sa în calitate de capacitate de a se dărui şi iubi[163].

Ultimul şi de mare importanță în ceea ce priveşte întregul ansamblu al planului salvific al lui Dumnezeu, după cum o confirmă de mai multe ori şi Papa, este *ethosul* dăruirii, care, în ciuda întâmplărilor dureroase legate de experiența păcatului, va rămâne mereu în existența umană ca un element antropologic pozitiv, nu doar din punct de vedere al originii, ci a rămas astfel permanent în viața omului, deoarece în el este prefigurată definitiva sa „chemare la glorie”[164].

3.3. Păcatul originar şi Răscumpărarea

Din cele spuse până în acest moment, se poate deduce cum catehezele prezintă păcatul originar ca fiind în interiorul perspectivei unitare a planului lui Dumnezeu. Ele încadrează un astfel de păcat într-o lectură care privilegiază momentul subiectivității omului în acțiune. Acest mod de a vedea lucrurile ne face să înțelegem că actului în sine al păcatului i se găseşte justificarea în categoria *dubiului*:

> Vom încerca mai degrabă să observăm că aceeaşi descriere biblică *pare să pună în mod particular în evidență momentul-cheie în care în inima omului a fost pus la îndoială Darul*. Omul care consumă fructul „pomului cunoaşterii binelui şi răului” face în acelaşi timp o alegere fundamentală şi o actualizează împotriva voinței Creatorului. Dumnezeu-Jahve, acceptând motivația sugerată de către ispititor: „Nicidecum nu veți muri! Dar Dumnezeu ştie că în ziua în care veți mânca din el vi se vor deschide ochii şi veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele şi rău”; sau conform traducerilor vechi: „Veți fi asemenea lui Dumnezeu (la plural), cunoscând binele şi răul”, cuprinde în mod clar punerea la îndoială a Darului şi a Iubirii, din care îşi trage originea creația ca dar[165].

Aşadar, omul păcătuieşte pentru că dubitează ceea ce a descoperit, pornind de la conştientizarea a ceea ce înseamnă factorii constitutivi ai unei conştientizări adecvate de sine: solitudine, unitate, nuditate, prin intermediul cărora, de fapt, omul a putut să descopere Creația ca fiind Dar şi Iubire. Din acest punct de vedere, păcatul este acel act prin care omul, înainte de orice, dubitează posibilitatea de a cunoaşte adevărul cu privire la sine şi, ca atare, se încrede în altcineva (înstrăinare) pentru a-l dobândi: lumea, conform limbajului sfântului Ioan[166], se lasă umbrită de figura şarpelui ispititor.

---

[163] **17**, 5-6.
[164] Cf. **19**, 6.
[165] **26**, 4.
[166] *In* 8,23; 17,12-16.

Păcatul originar apare în toată semnificația sa în interiorul drumului pe care omul este pentru sine provocat să ajungă la o cunoaştere adevărată de sine[167].

Evidențierea sintetică a categoriei *punerii în dubiu a Darului*, pentru a citi realitatea păcatului lui Adam, pe de o parte, apare ca fiind funcțională în ceea ce priveşte orizontul reflexiv evocat cu privire la tema începutului şi ale originilor omului, dându-ne astfel posibilitatea să descoperim marea importanță pe care un astfel de eveniment îl are în ansamblul istoriei mântuirii.

De fapt, o astfel de lectură favorizează depăşirea unei exteriorizări posibile prin care se poate citi acelaşi păcat originar: în el se găseşte o coincidență radicală a poziției pe care omul o asumă față de sine şi față de Dumnezeu, de data aceasta, conform unui semn negativ, aşa după cum, din punct de vedere pozitiv, era semnalat de revelație şi descoperit de *ethos*-ul *darului*.

Din interiorul acestui orizont se înțeleg în mod imediat consecințele negative pe care le generează păcatul originar în existența sa umană. Ajunse în acest punct, catehezele dovedesc o foarte mare fidelitate față de perspectiva antropologică de la care, de altfel, au şi pornit. Corupția sau capacitatea de a păcătui se verifică, înainte de toate, în dezordinea pe care subiectul o experimentează în relația sa cu ceea ce l-ar fi putut ajuta să se descopere şi să se înțeleagă pe sine aşa cum este el în realitate:

> Omul pierde într-un oarecare fel siguranța originară a „imaginii lui Dumnezeu", prezentă în trupul său. Pierde într-un oarecare fel şi sensul dreptului său de a participa la perceperea lumii, de care se bucura în virtutea misterului creației [...] Cuvintele din *Gen* 3,10: „Mi-a fost frică, pentru că sunt gol, şi m-am ascuns" confirmă ruptura originarei acceptări a trupului ca semn al persoanei în lumea vizibilă.

Sentimentul de frică, dorința de a se ascunde sunt cu siguranță datorate faptului că, înainte de orice, el se simte incapabil să se privească pe sine, odată lăsat spațiu dubiului. Toate acestea exprimă, de fapt, acea nouă condiție în care se află Adam: acea calitate specială a trupului său, care avea să-i dea posibilitatea să-şi descopere unicitatea specifică între toate ființele vii (solitudinea originară), îl înstrăinează: „… şi aceasta, chiar la începutul experiențelor sale istorice. Este supus pământului într-o manieră atât de explicită, tocmai în ceea ce priveşte «partea» constituției lui transcendentale, reprezentată de trup".

Catehezele privesc, aşadar, la misterul păcatului, evidențiind, mai ales, ceea ce, cu limbajul drag autorului, s-ar putea numi dimensiunea sa „personalistă".

Aceasta este o sugestie care merită să fie descoperită şi aprofundată într-un context în care dificultatea de a pune împreună clasicele noțiuni de natură şi persoană este încă foarte departe de a fi rezolvată.

---

[167] Cf. **27**, 4.

Nu există nici un dubiu că legătura dintre preistorie şi istorie ar putea să ajute teologia să pătrundă până în profunzime conştientizarea că doar o analiză convingătoare a experienței păcatului actual poate să favorizeze o analiză şi mai satisfăcătoare a celui originar.

În sinteză, dubiul cu privire la posibilitatea de a dobândi adevărul față de sine, în parcursul care ne orientează spre descoperirea Creației ca Dar şi Iubire, este configurat ca fiind o cădere obiectivă a omului şi, totodată, o înstrăinare a sa. Reluând reflecția cu privire la *nuditate*, care, după păcatul originar, trezeşte frică şi ruşine, catehezele introduc această considerație într-o manieră foarte sugestivă. Dacă, de fapt, nuditatea, înainte de păcat, evidenția privirea limpede şi imediată a simultanei conştientizări de sine şi de cel de lângă, ca şi a misterului însuşi a acțiunii lui Dumnezeu, se înțelege că, după descoperirea acestei nudități, inima omului se află în situația de a nu mai găsi nici o soluție de continuitate între a alege pentru sine, a se voi pe sine şi a decide pentru altul (femeia, dar şi pe Dumnezeu). Păcatul mută în mod decisiv această condiție şi, drept consecință a acestei schimbări, apare ceea ce se va numi în mod sintetic „concupiscență". Ea introduce o dezordine în ceea ce priveşte modul de a se poseda şi de a se domina, specifică omului, aşa încât, în ceea ce priveşte modul de a acționa al omului, dinamismul autoteleologic este amenințat în măsura în care omul însuşi, înstrăinându-se de cunoaşterea de sine şi de transcendența sa, se vede incapabil să urmeze tendința spre a-şi împlini propria persoană prin intermediul actelor pe care le face.

Pe baza acestui orizont, se înțelege apoi că noutatea slavifică a lui Cristos este introdusă în parcursul catehezelor sub forma unei „chemări interioare" pe baza căreia omul ar putea regăsi în sine ecoul a ceea ce a fost la origini inima sa[168].

Formula sintetică prin care este indicat acest dinamism este următoarea: „Cuvintele lui Cristos dau mărturie *că forța originară* (aşadar, şi harul) *a misterului creației devine pentru fiecare dintre ei forța* (adică harul) *misterului răscumpărării*"[169].

În spațiul deschis al acestei afirmații, se găsesc câteva idei călăuzitoare pe baza cărora catehezele dezvoltă o amplă analiză a misterului justificării creştine[170].

Înainte de toate, relația instituită şi legitimată mai înainte, dintre preistorie şi istorie, este folosită în acest caz conform unei linii directoare deosebite sau, pentru a spune şi mai bine, este arătată în toată splendoarea sa antropologică: omului istoric, marcat de păcat şi de concupiscență, oricum

[168] Cf. **46**, 5.
[169] **46**, 5.
[170] Cf. **46**-**48**.

îi este înlesnită perceperea „*începutului bun*”, care este patrimoniul inimii sale, adevărata sa față. Aşadar, trecerea de la istorie la preistorie ne dă posibilitatea să surprindem în prezent toți acei factori care s-au manifestat în preistorie şi care încă mai sunt prezenți.

În continuare, de fapt, Papa Ioan Paul al II-lea pune accentul pe faptul că omul poate să recunoască şi să-şi facă proprie această nouă chemare, relansată în mod continuu de către Isus Cristos, la a urma viața sa.

Papa afirmă că un astfel de îndemn poate fi recepționat de către om doar din interiorul existenței lui concrete şi, mai ales, în experiența dorinței iubitoare[171]. Ca şi cum ar spune că omul, tocmai în experiența iubirii[172], poate să descopere ecoul unei dorințe de pozitivitate care îi dezvăluie o altfel de măsură a inimii sale şi a modului său de a acționa când iubeşte. Este o invitație foarte puternică la o deplină încredere în experiența modului de a acționa, specifică omului, care este prezentată ca fiind locul în care este posibil ca fiecare să surprindă pertinența pe care îndemnul lui Cristos o are pentru existența sa, ca o invitație la a depăşi stricta măsură a concupiscenței şi a „suspiciunii”[173], care, de fapt, riscă să-l închidă în acea stare de dubiu şi de înstrăinare indusă de experiența păcatului.

Drumul pe care omul l-a parcurs de la descoperirea pe care a făcut-o cu privire la sine, prin intermediul trupului său, pare să-şi găsească desăvârşirea în opera de reînnoire a harului lui Cristos, menținând o continuitate specifică ce luminează întreaga noutate a modului salvific de a acționa specifică Fiului lui Dumnezeu, privită încă o dată din prisma trupului uman:

> Prin intermediul răscumpărării, orice om a primit de la Dumnezeu aproape din nou pe sine însuşi şi propriul trup. Cristos a înscris în trupul omenesc, în trupul fiecărui bărbat şi al fiecărei femei, o nouă demnitate, dat fiind că în el însuşi trupul omenesc a fost asumat, împreună cu sufletul, în unire cu Persoana Fiului-Cuvânt”[174].

Afirmația conform căreia îndemnul lui Isus Cristos poate fi perceput din interiorul experienței iubirii dă cu siguranță dreptate motivelor pentru care invitația la „a iubi iubirea” poate să reprezinte o cifră sintetică a marii moşteniri a magisteriului şi a mărturiei Papei Ioan Paul al II-lea[175]. În

---

[171] Cf. **46**, 6.

[172] În acest sens, merită o atenție deosebită cateheza **47**, dedicată reflecției cu privire la *eros*, dar şi magisteriul ulterior al Papei Benedict al XVI-lea, prin enciclica *Deus carita est*.

[173] Nu este întâmplător faptul că în conținutul catehezelor este dedicat un spațiu destul de amplu celor care sunt numiți „maeştrii suspiciunii” (cf. **46**, 2): gândirea lor, de fapt, este responsabilă că a trezit şi alimentat în om o percepție a propriei umanități cu totul sclavă „triplei concupiscențe” evanghelice: „*Omul nu poate trăi într-o continuă stare de suspiciune...*” (*Ibid* 4).

[174] **56**, 4.

[175] Cf. L. MELINA – S. GRYGIEL (a cura di), *Amare l'amore umano. L'eredità di Giovanni Paolo II sul matrimonio e la famiglia* (Amore umano), Cantagalli, Siena 2007.

acest orizont, catehezele sugerează faptul că reflecția cu privire la iubirea umană nu poate niciodată să se configureze doar ca o chestiune sectorială a antropologiei, ci mai degrabă poate să constituie o cale de acces „adecvată", în vederea înțelegerii şi interpretării omului în toate dimensiunile sale.

3.4. Harul şi sacramentul

Firul roşu al catehezelor, odată pus în evidență de noutatea creştină a harului, înțeles ca „chemare din interior" care se împlineşte în opera răscumpărătoare a lui Cristos, continuă aproape în mod natural cu tema sacramentului Căsătoriei, cu cea a vieții feciorelnice şi, în sfârşit, cu desăvârşirea finală, care va avea loc prin învierea trupurilor.

După cum a explicat acelaşi Papă[176], tema sacramentului şi a sacramentalității Căsătoriei creştine constituie unul dintre punctele centrale în jurul căruia este elaborată întreaga serie de cateheze. Concentrată pe o amplă lectură a capitolului cinci din *Scrisoarea către Efeseni*, întreaga secțiune dedicată sacramentului Căsătoriei se prezintă cu intenția primară de a arăta cum opera răscumpărătoare a lui Cristos mort şi înviat îi oferă omului posibilitatea de a recunoaşte şi verifica din punct de vedere istoric forma vocației sale la iubire, ca o adevărată împlinire de sine[177].

În această perspectivă, toate catehezele despre sacramentul Căsătoriei constituie o armonizare antropologică specială şi conțin în interiorul lor importante elemente care deschid perspectiva unei şi mai bune înțelegeri a unității întregului *corpus*.

Trebuie să observăm preocuparea Papei Ioan Paul al II-lea de a semnala unitatea internă dintre catehezele dedicate *teologiei trupului* şi cele care se ocupă de *sacramentul* Căsătoriei ca atare. Ceea ce este de remarcat este faptul că parcursul textelor nu ne dă posibilitatea să constatăm că prima parte a lor (dedicată teologiei trupului) este prezentată ca fiind o premisă a teologiei sacramentului, la care ar urma o parte finală cu caracter eticopractic, dedicată enciclicei *Humanae vitae*. Grija cu care sunt evidențiate legăturile dintre catehezele precedente cu cele care se ocupă de sacramentul Căsătoriei[178] pare să sugereze că, în intenția Papei, cele două mari secțiuni ale catehezelor se raportează una la cealaltă conform unei relații de genul prefigurare-împlinire. Din această perspectivă, reflecția cu privire la sacramentul Căsătoriei asumă în sine o poziție cu adevărat centrală.

De fapt, pe de o parte, întregul parcurs început cu analiza mărturiei geneziace a creației omului ca bărbat şi femeie se dezvoltă prin intermediul

[176] Cf. **129**.

[177] O astfel de perspectivă este deja prefigurată în **86**, 6.

[178] Cf. **96**, 1.

întregului drum al istoriei mântuirii: în el, omul, prin intermediul etapelor începutului, căderii şi Răscumpărării, este în măsură să recunoască faptul că planul pentru care a fost creat nu este destinat falimentului, ci, prin intermediul sacramentului, din punct de vedere istoric, găseşte în iubirea răscumpărătoare a lui Cristos posibilitatea sa de împlinire.

Pe de altă parte, tocmai calitatea deplinei realizări a planului salvific care îşi găseşte apogeul în viața sacramentală o prezintă pe aceasta din urmă ca fiind locul în care este prezentă cheia interpretativă a feței omului, creat ca bărbat şi femeie, încă de la început.

Drept consecință, ies în evidență câteva trăsături ale catehezelor sacramentului Căsătoriei care conțin sugestii în funcție de o înțelegere a liniei sistematice care se găseşte în interiorul întregului *corpus* al catehezelor şi care ne dau posibilitatea să observăm modalitatea prin care Papa Ioan Paul al II-lea reuşeşte să întrevadă în aceste texte unitatea întregului plan salvific.

Înainte de toate, reflecțiile care îşi au originea în *Scrisoarea către Efeseni* spun în mod clar că vocația la iubire, în unitatea bărbatului şi a femeii, îşi găseşte fundamentul în relația sponsală dintre Cristos şi Biserică (*Ef* 5,5)[179]. Papa însuşi semnalează faptul că acest dat reprezintă „cheia de lectură" a întregii pericope a scrisorii. Se arată astfel rădăcinile profund cristocentrice, de mai multe ori subliniate pe parcursul întregii reflecții pe care catehezele o dezvoltă în jurul povestirii geneziace a creației bărbatului şi a femeii.

Aceleaşi cateheze subliniază accentul profund cristocentric al *Scrisorii către Efeseni* şi cât de importantă este ea în a descrie, în trăsăturile sale esențiale, vocația creştină drept corespundere la misterul lui Cristos, şi aceasta, mai ales acolo unde relația specială pe care o stabileşte această scrisoare între „misterul ascuns din veşnicie" şi căsătorie dobândeşte un fundament cristologic extraordinar, din care catehezele îşi extrag factorii constitutivi ai figurii antropologice care îl orientează pe om spre vocația la iubire[180].

În acest context, Papa Ioan Paul al II-lea revine de mai multe ori asupra delicatei teme a relației dintre Creație şi Răscumpărare, arătând că doar de la aceasta din urmă omul poate ajunge să cunoască adevărul faptului de a fi creatură[181]. Dacă, în schimb, începutul vede în Adam o participare specială la alegerea lui Cristos, doar în modul său de a se oferi, din punct de vedere istoric, realizată prin intermediul operei Răscumpărării, privind la el, omul poate să înțeleagă modul său de a fi creat conform cu chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, ca bărbat şi femeie[182].

---

[179] Cf. **93**, 1.
[180] Cf. **89**, 7.
[181] Cf. **103**, 8.
[182] Cf. **97**, 5-7.

Pe fondul elementelor reliefate până în acest moment, care arată speciala situare a catehezelor legate de sacrament în interiorul întregului *corpus*, faptul de a încerca să li se înțeleagă adevăratul sens ne dă posibilitatea să pătrundem şi afirmația cu caracter „primordial" specifică sacramentului Căsătoriei: unul dintre elementele de mare originalitate a acestor texte ale Papei Ioan Paul al II-lea[183].

Chiar şi în acest caz, catehezele dau dovadă de o linie unitară pe tot parcursul lor, cu atât mai mult că nota „sacramentului primordial", recunoscută căsătoriei, este deja anunțată în primele cateheze dedicate *începutului*[184] şi apoi îşi găseşte o amplă desfăşurare în textele dedicate căsătoriei ca sacrament.

Comentând primele capitole ale *Genezei*, papa foloseşte expresia „sacrament primordial" cu privire la raportul bărbat-femeie, pentru a spune că în semnificația sponsală a trupului uman recunoaştem semnul prin care ne este revelat Adevărul şi Iubirea, care constituie misterul vieții divine, la care omul este chemat să participe.

Folosită astfel, o atare sacramentalitate primordială, imprimată în trupul omenesc în diferența sa sexuală, nu trebuie înțeleasă ca o chemare generală la o eventuală sacramentalitate „naturală", pe care căsătoria se pare că o posedă, pornind de la economia mântuirii. O astfel de modalitate de a vedea lucrurile este descurajată chiar de către papa prin învățătura pe care o dă folosindu-se de Constituția *Gaudium et spes* cu privire la căsătorie, care, din contră, îşi are originile în cealaltă teologie, care vedea în sacrament o simplă schimbare a unui dat „natural", constituit deja în sine. De altfel, conținutul catehezelor situează acest sacrament *primordial* într-un context diferit. Este vorba doar de a recunoaşte că în dimensiunea sponsală a bărbatului şi a femeii sau, mai degrabă, în experiența de iubire umană este posibil să se înțeleagă misterul. Procedând astfel, catehezele situează experiența iubirii umane pe planul strict teologic al posibilității omului de a avea acces la fundamentul său. Cu alte cuvinte: comunitatea de iubire dintre bărbat şi femeie, privită în ansamblul dimensiunilor sale integrative, se configurează ca fiind acel element care anticipă şi mediază în mod simbolic comuniunea de iubire trinitară[185]: orice om poate să găsească în sine referința la începutul său care îl transcende şi, descoperindu-l, să găsească în acelaşi timp în sine şi dorința spre o comuniune de iubire, într-o formă cu siguranță încă neclară, dar asta nu înseamnă că este mai puțin reală[186].

---

[183] Expresia „sacrament original" apare de 24 de ori pe parcursul catehezelor.

[184] Cf. **19**, 4.

[185] Cf. **9**. A se vedea şi M. Ouellet, *Mistero e sacramento dell'amore. Teologia del matrimonio e della famiglia per la nuova evangelizzazione*, Cantagalli, Siena 2007.

[186] Cf. U. H. von Batlhasar, *Accesso alla realtà di Dio*, în *Mysterium Salutis*, vol. 3, trad. it. Queriniana, Brescia 1969, 19-26. În lumina acestei perspective, este justificabil să susținem,

O astfel de modalitate de a vedea lucrurile îşi găseşte o posibilă confirmare în felul în care Papa Ioan Paul al II-lea, într-o notă destul de lungă, cu caracter istorico-teologic, reparcurge calea făcută de ideea de *sacrament* şi precizează că „sacramentul, în acest caz, este înţeles, conform semnificaţiei sale originare, ca realizare a planului divin din veşnicie cu privire la mântuirea omenirii”[187], conform cu expresia din *Lumen Gentium*[188].

În această perspectivă, se vede reconfirmată intenţia de a menţine o legătură strânsă între Magisteriul Conciliului al II-lea din Vatican şi catheze, în timp ce deja se întrevede orizontul cristocentric, deja de mai multe ori evidenţiat[189]: în mod special este important de notat că ceea ce este indicat prin „sacrament primordial” al Creaţiei (căsătoria) este înţeles conform registrului *figurii şi al prototipului* care reia modalitatea în care Revelaţia vede legătura dintre Adam şi Cristos[190].

Voind să răspundă întrebării cu privire la importanţa acestei părţi a catehezelor dedicate sacramentului şi greutăţii specifice pe care ele le au în complexul reflecţiei care cuprinde întregul *corpus*, examinat în acest caz, este important mai întâi să reliefăm intenţia de a arăta fecunditatea parcursului reflexiv cu caracter cristocentric, tocmai în legătură cu sacramentul Căsătoriei, care, în mod special, a suferit, în istoria reflecţiei teologice, o influenţă foarte importantă a multor limite şi dezechilibre, care se datorează unei înţelegeri sistematice a revelaţiei, influenţată de schema modernă de opoziţia între natură şi supranatură[191]. În măsura în care o astfel de opoziţie a avut de-a lungul istoriei rădăcini precise, cu caracter antropologic, nu surprinde dacă papa se orientează în direcţia unei înrădăcinări a problemei într-o „antropologie adecvată”, a modului său de a înţelege sacramentul Căsătoriei. În acelaşi timp însă, trebuie remarcat şi un alt parcurs care însoţeşte şi cumva se opune acestui orizont reflexiv. Este vorba despre începutul antropologic al temei trupului, a diferenţei sexuale şi a iubirii drept *communio personarum*, elemente care, datorită modului în care sunt tratate în Cateheze, au în sine capacitatea de a contesta şi în acelaşi timp, dacă este nevoie, de a corecta diviziunea natură-supranatură (sau Creaţie-Răscumpărare).

În acest sens, aspectul de noutate care trebuie evidenţiat nu poate fi limitat la nivelul unei atente şi punctuale tratări a creaturalităţii umane ca

---

pornind de la cele afirmate şi în cateheze, că „experienţa iubirii nupţiale este pentru fiecare om experienţa originară care se verifică: este locul în care omul are acces în mod originar la adevăr” (A. SCOLA, „Il mistero nuziale. Originarietà e fecondità”, în *Antropotes* 23 [2007] 64).

[187] **93**, nota privitoare la „sacrament” şi **99**, 8.

[188] Papa se referă în mod direct la LG 1; 48.

[189] Cf. **97**, 6.

[190] Raportul dintre Adam-Cristos, conform schemei tip-antitip, este foarte prezent în operele Papei Ioan Paul al II-lea. Cf., mai ales, **71**, 2.

[191] Cf. G. COLOMBO, *Del soprannaturale,* Glossa, Milano 1996, 335-361.

element care caracterizează întregul ansamblu de învățături prezente în acest *corpus*. Ceea ce face diferența este mai degrabă centralitatea imprimată cercetării cu privire la forma *sponsală* a existenței pe care Creatorul o oferă bărbatului şi femeii în actul prin care decide existența lor. În măsura în care o astfel de formă exprimă în mod complet imaginea şi asemănarea cu viața divină, conform cu ceea ce sugerează *Gaudium et spes* 24[192], papa polonez demonstrează că este în măsură să arate în mod convingător motivele pentru care nu doar că este imposibil să se spună adevărul cu privire la om, pornind de la evenimentul Isus Cristos, dar şi că fiecare bărbat şi fiecare femeie pot să găsească în experiența, din punct de vedere universal, antrenantă a iubirii sponsale sugerarea şi forma unui drum care să-i călăuzească la descoperirea plinătății feței lor, în întâlnirea cu Fiul lui Dumnezeu făcut om.

Din acest motiv, faptul că aceste cateheze dau importanță temei analogiei sponsale şi amplului spațiu care îi este dedicat asumă în sine o valoarea metodologică specială. O astfel de analogie este dotată cu o valoar antropologică şi teologică foarte semnificativă, întrucât reprezintă un punct explicit de întâlnire şi împletire dintre dimensiunile: antropologice, teologice şi cristologice, specifice catehezelor.

Prin intermediul unei astfel de analogii, reflecția Papei Ioan Paul al II-lea tinde să demonstreze o linie de continuitate între descoperirea pe care omul o poate face cu privire la sine din interiorul experienței de sine şi a altuia şi noutatea de luat în seamă pe care Revelația creştină o reprezintă. Din moment ce o astfel de continuitate este instituită în interiorul diferenței bărbat-femeie şi om-Dumnezeu (noțiunea de *imago Dei*), nu înseamnă că antropologicul se contopeşte cu cristologicul, după cum nici cristologicul nu este exaltat în detrimentul antropologicului.

În acest sens, se pune problema de a scoate în evidență faptul că experiența iubirii umane, tocmai pentru că este răscumpărată de către Cristos în nupțialitatea iubirii sale față de Biserică, nu poate fi înțeleasă în nici un fel de către om decât ca *figură* a împlinirii sale: într-o astfel de lectură, omul este redat lui însuşi, în exclusivitatea în care a fost voit şi creat de către Dumnezeu, prin intermediul libertății sale[193].

3.5. Desăvârşirea: învierea trupurilor şi înfrânarea pentru Împărăția cerurilor

Valoarea cu totul specială atribuită registrului analogiei sponsale îşi găseşte apoi o verificare semnificativă în modul în care Catehezele vorbesc

[192] A se vedea greutatea pe care acest text magisterial îl are în conținutul catehezelor, mai ales în paragraful deosebit de sintetic din **101**, 1.

[193] Cf. **106**.

despre înfrânarea pentru Împărăția cerurilor şi despre învierea trupurilor, aşadar, despre dimensiunea escatologică a revelației creştine[194].

În acelaşi timp, modul în care papa examinează aceste două argumente reprezintă un sector foarte interesant al verificării modalității cu ajutorul căruia el citeşte unitatea planului salvific.

Cu privire la aceste două teme, catehezele urmează, fără soluție de continuitate, atât una, cât şi pe cealaltă[195]: în ele autorul lor este destul de conştient față de aspectele problematicii pe care doctrina învierii finale şi a înfrânării pentru Împărăția cerurilor o conțin, mai ales cu referință la specificul teologiei iubirii sponsale şi a căsătoriei.

Nu este întâmplător faptul că aceste cateheze cu privire la învierea trupurilor îşi trag rădăcinile dintr-o analiză destul de pertinentă a sinopticilor care sunt de acord cu afirmația conform căreia: „Atunci când vor învia din morți, nici nu se vor însura, nici nu se vor mărita" (*Mc* 12,25; *Mt* 22,30; *Lc* 20,35).

În acelaşi timp, catehezele legate de înfrânarea pentru Împărăția cerurilor folosesc ca bază textul evanghelic al disputei cu privire la posibilitatea alungării soției, unde, la obiecția discipolilor cu privire la a conveni sau a nu conveni să te însori, Isus le răspunde indicând posibilitatea că există „eunuci pentru Împărăția cerurilor" (*Mt* 19, 11-12), la care se adaugă o reflecție inspirată din învățătura paulină cu privire la eventualitatea măreției condiției feciorelnice față de cea a celor căsătoriți[196].

În mare, este important să notăm cum Papa Ioan Paul al II-lea are grijă să demonstreze raportul evident care există între aceste două momente ale revelației creştine şi, în acelaşi timp, se preocupă să sublinieze cum tocmai fragmentul biblic sugerează să fie tratate în mod distinct[197]. Argumentul invocat este foarte important, deoarece este vorba despre remarcarea faptului că fecioria sau înfrânarea pentru Împărăția cerurilor este potrivită pentru condiția istorică a omului, chiar dacă are în sine şi o anticipare escatologică.

Din acest punct de vedere, este interesant să avem în vedere că, pe parcursul catehezelor, papa a considerat util să anticipeze mai întâi tratarea temei învierii trupurilor, apoi pe cea a fecioriei: folosind această metodă, se poate presupune că vrea să-l invite pe cititor să găsească printre elementele prezente în condiția finală a existenței umane sugestii prețioase pentru a înțelege şi mai bine prezentul istoric al omului, chiar şi în cazul interesantei forme de viață, dacă s-ar accepta înfrânarea. Dintr-un oarecare punct de vedere, studiul făcut cu privire la învierea trupurilor se prezintă ca fiind

---

[194] Cf. **73**, 4; **75**, 1; **81**, 7.

[195] Temei învierii trupurilor îi sunt dedicate catehezele **64**-**72**, în timp ce înfrânării pentru Împărăția cerurilor, de la **73** la **86**.

[196] Cf. **82**-**86**.

[197] Cf. **73**, 2 şi 5.

corespunzător îndemnului de a vedea cum a fost la *început*, de unde își trag rădăcinile şi catehezele ca atare, trasând astfel un spațiu în care situează şi dezvoltă în mod adecvat situația istorică a existenței umane[198].

Situată în acest context, învierea trupurilor este prezentată de papa ca fiind acel element al revelației creştine care proclamă posibilitatea efectivă în care sponsalitatea originară a omului își găseşte împlinirea definitivă[199]. În condiția escatologică, omul, cu trupul său şi menținându-şi originara conotație sexuală (bărbat şi femeie), va vedea realizat pe deplin, chiar în relația sa cu viața trinitară a lui Dumnezeu, forma existenței sale în care a fost constituit încă de la început[200], conform perspectivei care, dacă mai era nevoie, ne orientează încă o dată spre propunerea antropologică făcută de către Constituția *Gaudium et spes*[201].

Doi factori trebuie evidențiați. În primul rând, insistența cu privire la definitiva diferență sexuală şi, ca atare, cu privire la definitiva dimensiune trupească ce va fi aceeaşi ca şi în cazul vieții glorificate a omului[202]. Din acest motiv, nu este greu pentru papa să descrie condiția gloriei vieții umane ca pe un tip de fericire, rezultat al divinizării reale a fiecăruia, al cărui conținut este făcut cunoscut în mod sintetic de o incomparabilă experiență a comuniunii bunurilor (*communio personarum*), care se prezintă ca fiind verificarea obiectivă a darului participării la comuniunea trinitară a lui Dumnezeu[203].

Este evidentă preocuparea de a remarca în mod constant cum figura sponsală a vieții umane nu doar că nu este depăşită, ci, mai mult, găseşte în *escatologie* forma sa definitivă. În acest sens, realitatea că o astfel de sponsalitate a bărbatului şi a femeii nu îi părăseşte niciodată, nici măcar în glorie, îi dă Papei posibilitatea să afirme că ea, cu toate că în mod total de acord cu experiența căsătoriei şi a procreării, cu toate acestea, nu depinde în mod absolut de ea. Tocmai pentru că este originară din punct de vedere antropologic, ea poate să nu se exprime în formele istorice ale iubirii sexuale şi ale procreării, dar nu-şi pierde din acest motiv centralitatea în ordinea adevărului creaturii umane: mai mult, își va găsi în învierea finală împlinirea personală şi comunitară desăvârşită[204].

Punând accentul pe această din urmă observație, rezultă valoarea acestor pagini dedicate condiției escatologice a omului: ele stabilesc definitiva figură elaborată pornind de la teologia trupului şi de la greutatea indiscutabilă a

---

[198] Cf. **68**, 5-6.
[199] Cf. **68**.
[200] **68**.
[201] **68**.
[202] Cf. **69**.
[203] **68**, 4.
[204] Cf. **69**, 4.

dimensiunii sponsalității, ca elemente de luat în calcul în privința unei *antropologii adecvate*. Din acest motiv, din interiorul acestei dezvoltări a subiectului, se poate deschide spațiul pentru o considerație a unicei posibilități pe care omul, creat ca bărbat şi femeie, este chemat la a trăi înfrânarea pentru Împărăția cerurilor.

Această ultimă temă a fost deja expusă în primele fragmente ale catehezelor, unde Papa Ioan Paul al II-lea, aproape ca un refren, arată implicarea formei sponsale a trupului omului şi a vocației sale la dăruirea totală de sine[205], cu scopul de a remarca cum posibilitatea însăşi a vocației la feciorie exprimă prezența libertății în dinamica dăruirii de sine şi reafirmă semnificația sponsală a trupului uman.

Temei fecioriei îi sunt dedicate paisprezece cateheze[206] cărora le urmează imediat cele legate de învierea trupurilor şi toate preced ampla dezvoltare a sacramentului Căsătoriei. Complexul acestor texte se dezvoltă urmând două linii de reflecție principale, reprezentate de perspectiva dăruirii de sine, drept consecință a capacității pe care forma de viață feciorelnică o are de a reliefa cum un astfel de dar nu este de conceput, fie din cauza actualizării lui în căsătorie, fie că se exprimă în înfrânare, în afara semnificației sponsale a modului de fi bărbat sau femeie[207].

Conținuturile prezente în această secțiune se situează ca atare în strânsă continuitate cu elementele de bază ale întregului *corpus* şi-i confirmă forța sintetică în ordinea unei alte lecturi unitare a planului divin şi a locului pe care îl ocupă omul în cadrul lui[208]. Nu este întâmplător că Papa Ioan Paul al II-lea uneşte strâns reflecția cu privire la feciorie de fragmentele evanghelice legate de „început", din care îşi trag rădăcinile şi catehezele ca atare[209]. În acelaşi timp, este important să observăm că în versetele concluzive ale considerației pe această temă iese la iveală un text dotat cu o intenție sintetică evidentă, în care, punând în lumină complementaritatea dintre căsătorie şi feciorie, se observă că:

> Amândouă furnizează un răspuns deplin uneia dintre cele mai importante întrebări ale omului: întrebării cu privire la semnificația faptului de „a fi trup", adică a semnificației masculinității şi a feminității, de a fi „în trup" un bărbat sau o femeie. Ceea ce definim în acest caz ca fiind teologia trupului se demonstrează a fi ceva cu adevărat fundamental şi constitutiv pentru toată *hermeneutica antropologică* şi, în acelaşi timp, fundamental pentru etica şi pentru *teologia ethos-ului uman*. În fiecare dintre aceste două sectoare trebuie să ascultăm

[205] Cf. **15**, 5, care reia şi GS 24.
[206] De la **73** la **86**.
[207] Cf. **81**, a se vedea şi **80**, 5; **81**, 4.
[208] Cf. **77**.
[209] Cf. **73**, 2.

cu atenție nu doar cuvintele lui Cristos, prin intermediul cărora el se referă la „început” sau la „inimă” ca locul interior şi în acelaşi timp „istoric” al întâlnirii cu concupiscența cărnii, ci trebuie să ascultăm cu atenție şi cuvintele prin care Cristos a făcut referință la înviere pentru a introduce în aceeaşi neliniştită inimă a omului primele semne ale răspunsului la întrebarea legată de semnificația „cărnii” în perspectiva „lumii viitoare”[210].

Se poate observa foarte bine cum papa încredințează fie fecioriei, fie căsătoriei datoria de a oferi un loc adecvat de verificare a propriei propuneri antropologice. Mai ales, revine cu forță punerea problemei cristocentrice, care, cu precădere în acest sens, are rolul de a da un conținut precis realității anticipării escatologice, recunoscută vieții feciorelnice[211], şi de a indica punctul precis în care se poate înțelege sensul complementarității dintre cele două forme de viață: căsătoria şi înfrânarea pentru Împărăția cerurilor. De fapt, tocmai capitolul cinci al *Scrisorii către Efeseni*, care este central în ceea ce priveşte tratarea temei sacramentului, este indicat ca fiind locul în care se găseşte revelația fizionomiei specifice a iubirii feciorelnice care, încă o dată, nu poate fi înțeleasă pe deplin decât în identificarea cu iubirea lui Cristos față de Biserică[212]. Pe această bază devine şi mai de înțeles motivația pentru care catehezele nu se dau înapoi niciodată de la a susține centralitatea formei sponsale a iubirii, prezentă în interiorul teologiei trupului[213], până la a se afirma că aceeaşi viață feciorelnică, într-un astfel de context, reprezintă contribuția specială la înțelegerea teologică a căsătoriei[214].

În acest orizont reflexiv, papa se confruntă cu datul tradițional care recunoaşte o „superioritate” particulară vieții feciorelnice în detrimentul celei de căsătorie[215]. Este interesant de remarcat cum, în acest sens, „Împărăția cerurilor” este indicată ca fiind discriminatorie, aşadar, în măsură să dea dreptate acestei teze[216]. Făcând astfel, catehezele arată că, pentru a înțelege primatul fecioriei față de căsătorie, nu trebuie să ne bazăm pe o simplă legătură care există între aceste două stări de viață: în acest caz, ar fi nedrept să ne situăm pe linia unei aprecieri calitative a uneia în detrimentul celeilalte. Aceasta ar comporta o conotație logică negativă a căsătoriei față de feciorie, punând în discuție mult discutata complementaritate dintre cele două stări de viață, ca şi comuna rădăcină antropologică şi teologică evidențiate în precedență.

---

[210] **85**, 9-10.
[211] Cf. **75**.
[212] Cf. **79**-**80**.
[213] Cf. **78**, 4.
[214] Cf. **76**, 6.
[215] Cf. **77**, 7 şi **78**.
[216] **77**, 7.

În mod divers discriminat este al treilea element, Împărăția cerurilor, care, după cum rezultă, este în măsură să demonstreze diferența dintre cele două stări de viață tocmai pe baza particularei conotații cristologice[217]. De fapt, sprijinindu-se pe învățătura paulină[218], papa stabileşte o continuitate strânsă între a trăi pentru Împărăția cerurilor şi dorința de a-i „plăcea lui Dumnezeu", amintind că o astfel de formulă, fie în Paul, fie în Ioan, denotă forma istorică prin care Isus Cristos a trăit existența sa pe pământ în relație cu Tatăl şi misiunea primită pentru mântuirea lumii[219] şi pe care omul o poartă oarecum în inimă prin intermediul caritații[220].

Din acest punct de vedere, centralitatea lui Cristos, pe baza căreia se construieşte întregul edificiu antropologic şi teologic al catehezelor, are rolul de a demonstra într-un oarecare fel sensul superiorității fecioriei.

Din punct de vedere metodologic, această ultimă trăsătură a reflecției oferite de către cateheze conține un element de mare interes, capabil să ofere o contribuție ulterioară la descoperirea originalității lor.

De fapt, este vorba de a recunoaşte că principiul cristocentric, mereu valid al catehezelor, face foarte bine distincția dintre om şi Cristos, până în punctul în care Cristos, de la care papa polonez vede pornind întregul mod de a trăi specific omului, conform registrului teologiei trupului şi al sponsalității sale, apare în acest caz acel element care, pus înaintea explicitei complementarități şi reciprocități pozitive a celor două stări de viață (căsătoria şi fecioria), este în măsură să arate superioritatea acesteia din urmă față de căsătorie. În această idee, este clar în ce fel este reafirmată necesitatea de a menține mereu deschisă diferența dintre om şi Cristos: în caz contrar, o separare prea mare între cele două stări de viață ar conduce la o exaltare echivocă a fecioriei față de căsătorie, în timp ce uitarea diferenței ne-ar împiedica să mergem dincolo de teza comunei origini a celor două stări de viață în Cristos, pierzând capacitatea de a manifesta specificitatea creştină a stării fecioriei.

4. Omul, prima şi fundamentala cale a Bisericii

La sfârşitul acestei tentative de a-l introduce pe cititor în lectura catehezelor publicate, este potrivit să ne orientăm deja spre o concluzie, arătând în mod sintetic elementele cele mai valoroase ale acestor texte ale magisteriului Papei Ioan Paul al II-lea.

Am început această introducere amintind ideea de noutate pe care au reprezentat-o ele la început, când au fost pronunțate, în septembrie 1979.

---

[217] Cf. **78**.
[218] Cf. **84**.
[219] Cf. **83**, 9.
[220] Cf. **84**, 1.

Noutatea reprezentată de cateheze a fost, înainte de toate, contribuția lor fundamentală la a scoate în evidență teme ca iubirea umană, căsătoria şi familia, dintr-o condiție de marginalizare de care sufereau deja de o perioadă destul de lungă în cadrul istoriei teologiei sau, şi mai mult, în viața Trupului mistic şi a magisteriului ca atare[221]. O cercetare, chiar dacă nu pe deplin îngrijită, cu privire la „producția ştiințifică", ca şi cu privire la textele cu caracter pastoral, ne dă posibilitatea să observăm foarte uşor în pontificatul Papei Ioan Paul al II-lea un fel de linie după care, în trecutul greu de conturat, acele teme au dobândit o oarecare centralitate cantitativă şi nu numai.

Trebuie să avem în vedere că un astfel de fenomen nu doar că a implicat o mare parte a cercetătorilor în domeniu, fie ei episcopi, teologi, operatori culturali şi pastorali, indiferent de pregătirea lor, ci a favorizat în acelaşi timp şi o conştientizare a faptului că iubirea, căsătoria, familia, toate trebuiau să ocupe un loc central, mai ales în modul de a pune problema *cu privire la om*, atât de controversată.

În acest sens, primul aport oferit de către Papa Ioan Paul al II-lea arată o dublă valență. El a provocat, înainte de toate, viața Bisericii să redescopere cu mare atenție în ce măsură aceste realități ocupă un loc central în viața omului şi a societății şi cum constituie aceste realități o provocare decisivă pentru viitorul şi binele vieții fiecăruia: este vorba, aşadar, despre o contribuție în ceea ce priveşte favorizarea unei considerații atente față de *semnele timpurilor*, asupra cărora au insistat Părinții conciliari cu precădere.

În al doilea rând, învățătura expusă în cateheze a stimulat diferite reflecții, care, într-un mod şi mai direct, orientează spre sectorul şi mai amplu al reflecției teologice, cu o evidentă privilegiere a antropologiei şi a teologiei căsătoriei.

Aceste texte, datorită naturii lor specifice şi pentru situarea lor în centrul *tradiției* bisericeşti, nu pot fi reduse doar la o simplă propunere teologică, la care se poate/trebuie apelat sau de la care în mod critic trebuie luată distanță, după cum se întâmplă de obicei în dezbaterile academice. Din contră, nu ar fi acceptabil nici ca cineva să vadă în aceste texte ale papei un fel de completare a conținutului doctrinal, la care ar trebui să ne referim conform binecunoscutei metode folosite de aşa-zisul *Denzingertheologie*, cu simplul scop de a-i explica conținutul şi de a trage concluzii, indiferent de natură, mai ales practico-aplicative.

---

[221] Dacă se ia în calcul oferta de documente prezentată de către *Enchiridion familiae. Textos del Magisterio Pontificio y Conciliar sobre el Matrimonio y la Familia (Siglos I a XX)*, A. Sarmiento – J. Escrivá-Ivars, ed., corregida y aumentada, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2003², 10 voll., nu se poate să nu rămâi impresionat de faptul că mai bine de jumătate din volum este ocupată de textele publicate în pontificatul Papei Ioan Paul al II-lea.

Având un rol destul de pozitiv, catehezele, conform unui accent specific al exercițiului magisteriului eclezial al timpurilor noastre, oferă omului care crede, ca şi teologului, motivele şi metoda structurării lor, în acelaşi fel în care, aici şi acum, în istoria poporului lui Dumnezeu, îi erau arătate coordonatele şi limitele modului lui de a înainta.

Din acest punct de vedere, apare destul de clară centralitatea legăturii, deja ilustrată, pe care aceste cateheze o au față de magisteriul Conciliului al II-lea din din Vatican, cu problemele legate de perceperea lui, mai ales în ceea ce priveşte Constituția *Gaudium et spes*.

Fără a relua anumite aspecte ce țin de conținut şi de metodă, pe care le-am scos deja în evidență, se poate aminti doar că aceste texte dau dovadă că Papa Ioan Paul al II-lea a înțeles să-şi asume perspectiva cristocentrică, propusă de către Conciliul al II-lea din din Vatican, în sensul unei reflecții reînnoite din punct de vedere antropologic, arătându-ne fecunditatea *in actu exercito*, din interiorul unei anumite preocupări ieşite în evidență în urma dezbaterilor pe marginea enciclicei *Humanae vitae*.

Pentru a urma această linie, papa polonez a reuşit să scoată la iveală importanța dezbaterii antropologice, prezentă în interiorul experienței iubirii umane, într-o direcție care dobândeşte, la fel, din interior, o atentă considerație a ceea ce este uman şi a experienței elementare cunoscute omului[222].

Catehezele dau mărturie, în schimb, de necesitatea de a porni de la privirea subiectului îndreptată spre sine. De fapt, o astfel de privire constituie actul care, desemnând ultimul nivel, fără de care omul nu poate exista, îi dă în acelaşi timp posibilitatea de a dobândi conştiința transcendenței propriei subiectivități[223]. De fapt, odată clarificat rolul pe care îl joacă subiectivitatea umană în orizontul unei antropologii adecvate „*care încercă să înțeleagă şi să interpreteze omul în ceea ce este esențial uman*", privirea îndreptată spre sine nu înseamnă doar un punct de pornire la un drum spre ceva ce se află în „afară" de sine, unde se găseşte răspunsul în măsură

[222] Papa Benedict al XVI-lea a arătat noutatea învățăturii Papei Ioan Paul al II-lea, evidențiind, în mod special, „modul său original de a citi planul lui Dumnezeu, exact de acolo de unde revelația divină se întâlneşte cu experiența umană. În Cristos, de fapt, în plinătatea revelației iubirii Tatălui, se manifestă şi plinătatea adevărului vocației omului la iubire, care se poate regăsi pe deplin pe sine doar prin intermediul unei dăruirii totale de sine. [...] Marea provocare a noii evanghelizări, pe care Papa Ioan Paul al II-lea a propus-o cu mare elan, are nevoie să fie susținută cu o reflecție cu adevărat profundă legată de iubirea umană, întrucât tocmai această iubire umană este calea privilegiată de către Dumnezeu, pe care el a ales-o pentru se revela pe sine omului, şi tocmai în această iubire îl cheamă pe om la comuniunea de viață trinitară" (BENEDICT AL XVI-LEA, „In occasione del XXV anniversario della fondazione del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia" (11 mai 2006), în ID., *Insegnamenti*..., II, 1 (2006) 578-579).

[223] Cf. **9**, 2; **27**, 3.

să adapteze propria subiectivitate. Dacă ar fi fost astfel, ar fi însemnat că omul nu poate să se întrebe cu privire la sine, întrebare care ar fi trebuit să rezulte dintr-un conținut antropologic cu adevărat relevant. De aceea, este nevoie, în mod special, de acea privire, de acel factor, fără de care, în actualitatea sa, omul nu se poate descoperi pe sine spre a deveni conştient de dinamismul autotranscendenței sale[224].

În general, toate elementele care, începând cu trupul, îl conduc pe om la experiența de sine şi față de altul dau dovadă de cât de importantă este chestiunea antropologică care lasă la o parte orice tip de formalism: ba, mai mult, în a se privi pe sine, oricine poate descoperi nu puțini factori, care, în mod simbolic, anticipă tot ceea ce revelația creştină manifestă şi îi permite omului.

Înrădăcinarea în experiența concretă de iubire pe care o face omul, pe baza întregii sale manifestări, dă omului posibilitatea de a interfera nu doar cu un anumit „aspect" al vieții, ci cu toate dimensiunile care constituie viața sa.

În acest sens, ies la iveală motivele pentru care interesul şi argumentarea antropologică nu pot fi limitate de anumite decizii sectoriale şi disciplinare. Pe această linie, centralitatea chestiunii antropologice (*controversa cu privire la ceea ce este uman*) nu se referă atât la disciplină, fie ea filosofică sau teologică, ci mai degrabă indică un orizont care, într-o oarecare măsură, „pretinde" să ştie în legătură cu sine orice încercare de a şti şi de a da un sens. Nu este vorba în acest caz despre o reînnoire schematică a unei oarecare ştiințe antropologice, ci despre exigența de a individualiza un orizont în care, refugiindu-se de la ispita de a gândi o teorie cu privire la om, valabilă o dată pentru totdeauna şi de la care să derive din punct de vedere conceptualistic orice abordare ulterioară, să fie posibil să păstreze şi să facă rodnic misterul inimii omului: nici o reflecție umană nu poate vreodată să pătrundă cu adevărat misterul, dar, rămânând astfel, de fapt, ori de câte ori are loc o încercare de a-l cunoaşte şi de a-i pătrunde sensul, lasă acel sentiment de aventură.

O cercetare asemănătoare îşi găseşte motivația de a fi în modul în care Papa Ioan Paul al II-lea consideră Creația şi Răscumpărarea: el arată punctul de întâlnire dintre Cristos prezent în viața omului, nu doar în perceperea tragică a înfrângerii din cauza păcatului[225], ci în menținerea în

[224] În acest sens, a se vedea: G. Marengo, „L'antropologia adeguata nelle catechesi sull'amore umano. Linee di riflessione", în Aa. Vv., *Amare l'amore umano. L'eredità di Giovanni Paolo II sul Matrionio e la famiglia,* a cura di L. Melina – S. Grygiel (Amore umano), Cantagalli, Siena 2007, 149-172.

[225] Papa Ioan Paul al II-lea este departe de o lectură pur şi simplu răscumpărătoare a evenimentului Cristos, ceea ce în mod tradițional ar presupune (nu fără anumite aluzii rău

inima omului a pozitivității faptului că este creatură şi a plinătății umanității inimii sale, rănite, zdruncinate, dar, cu toate acestea, mereu vie, din cauza specialei vocații la a conştientiza că suntem imagine a lui Dumnezeu. În a privi la fața lui Cristos şi la privirea cu care el se adresează inimii omului, papa regăseşte în *început* un loc în care fiecare dintre noi se poate regăsi. Profunda unitate stabilită între a privi la sine şi a privi la Cristos dă catehezelor posibilitatea să se țină la distanță față de o asumare dogmatică pozitivistă a principiului cristocentric, ca şi cum evenimentul Cristos ar putea fi perceput doar ca fiind un *a priori* de la care să se dezvolte apoi în mod formalistic şi deductiv o înțelegere a omului şi a istoriei, zădărnicind, de fapt, unicitatea istoricității istoriei mântuirii şi a apogeului său în Cristos.

Textele asupra cărora am insistat par să indice o altă cale pe care trebuie s-o parcurgem. Dacă, pe de o parte, căutarea unei antropologii adecvate dă sens catehezelor, aceasta înseamnă că o astfel de căutare în mod continuu se reînnoieşte în orice om care se deschide față de descoperirea de sine, căutare care trebuie să aibă loc mereu, nu doar ca o simplă repetare a unei simple teorii, ci să fie o căutare continuă, care să dea bucurie, asemenea prospețimii unei noi zile care ne este oferită ca dar. În lumina acestei noutăți, devine posibil să se recunoască fața lui Cristos, în care orice om a fost creat şi răscumpărat. S-ar putea spune că învățătura Papei Ioan Paul al II-lea invită la a lăsa la o parte căutarea oricărui element care în diferite feluri ar putea fi prezentat ca un mijloc între om şi Isus Cristos. Nu se poate uita că în prima sa enciclică Papa Ioan Paul al II-lea a afirmat cu forță că „acest om este prima cale pe care trebuie s-o parcurgă Biserica în împlinirea misiunii sale: el este prima şi fundamentala cale a Bisericii, cale parcursă de către Cristos însuşi, cale care, în mod necesar, trece prin misterul Întrupării şi al Răscumpărării”[226].

5. Textul

Acest volum cuprinde catehezele despre iubirea umană pe care Papa Ioan Paul al II-lea le-a pronunțat în mod efectiv şi care, ca atare, sunt publicate şi acceptate ca parte a textelor autentice ale magisteriului său.

Sunt foarte cunoscute interesul şi marea răspândire pe care aceste alocuțiuni papale le-au avut încă de la început şi aceasta explică şi ampla lor difuzare, publicare şi traducere în diferite limbi, în diferite formate şi genuri de colecții.

înțelese) să se folosească de celebra expresie *Cur Deus homo* şi care ar pune în pericol opera înfăptuită de Fiul lui Dumnezeu în istorie, operă care ar însemna, în acest caz, doar recuperarea condiției decăzute a omului de după păcatul originar.

[226] *Redemptor hominis*, 14.

Cu toate acestea, o astfel de varietate de publicații a creat o mică confuzie şi, totodată, existența anumitor volume, nu tocmai omogene între ele; fie în ceea ce priveşte conținutul, fie forma. Aspectele cele mai semnificative ale acestei lipse de omogenitate se află, mai ales, în ceea ce priveşte numărul catehezelor atribuite Sfântului Părinte, structura lor internă, modalitatea în care au fost editate şi, mai ales, indicarea argumentelor specifice fiecărei cateheze.

5.1. Numărul catehezelor

Publicate imediat în paginile ziarului Sfântului Scaun, *L'Osservatore Romano*, adunate în volumele oficiale din *Insegnamenti*, intenția lor evidentă de a exprima un *corpus*, gândit într-o oarecare unitate, a favorizat punerea în volume „monografice". O greutate aparte a avut prima ediție în limba italiană (limba în care catehezele au fost în mod efectiv pronunțate), sub îngrijirea Institutului Pontifical „Ioan Paul al II-lea" pentru studii legate de căsătorie şi familie[227]. Un astfel de volum a reprezentat timp de ani buni un punct de referință stabilă pentru cercetători, în ciuda faptului că unul dintre primii comentatori ai acestor texte[228] a făcut cunoscute câteva discrepanțe semnificative între textele publicate în *L'Osservatore Romano* şi apoi reluate în culegerea oficială din *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, publicate de către Sfântul Scaun.

În timp ce, pe de o parte, lipseşte o catehează[229], alte texte prezente în *Uomo e donna lo creò* nu rezultă ca fiind prezente în *Insegnamenti* sau, dacă sunt prezente, sunt mici diferențe în ceea ce priveşte lungimea textului[230]. Dacă se iau în calcul colecțiile publicate în alte limbi, ies la iveală şi alte probleme. Există o primă traducere în engleză[231] care conține doar textele publicate în volumele *Insegnamenti*, în timp ce o ediție poloneză din 1986 este mult mai amplă şi evită împărțirea în alineate, oferind un text continuu, mult mai concis în ceea ce priveşte conținutul[232].

---

[227] Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova Editrice-Libreria Editrice Vaticana, Roma 1985, cu o ulterioară retipărire în 2006.

[228] Cf. L. Ciccone, *Uomo-Donna. L'amore nel piano divino. La grande Catechesi del mercoledì di Giovanni Paolo II* (5 septembrie 1979-28 noiembrie 1984), Elle Di Ci, Leumann Torino 1986.

[229] Este vorba despre cateheza pronunțată în ziua de 29 septembrie 1982, absentă în volumul din 1985; în continuare este publicată în Apendice (499-502), pornind de la a II-a ediție adăugită în anul 1987.

[230] Este vorba despre catehezele cuprinse între CVIII şi CXVII.

[231] John Paul Pope, *The Theology of the Body: Human Love in the Divine Plan*, Pauline Books & Media, Boston MA 1997.

[232] Ediția cea mai recentă care conține şi o alta anterioară este: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małze stwa,* [Giovanni Paolo II, Uomo e donna li creò. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio], a cura di T. Styczen, KUL, Lublin 2008.

Cu mare precizie, îngrijitorul noii ediții engleze[233], M. Waldstein, a reconstruit parcursul acestor cateheze, dând mare importanță unui manuscris în limba polonă, definitivat undeva înainte de 16 octombrie 1978, din care Papa Ioan Paul al II-lea a preluat o mare parte dintre materialele pe care le-a prezentat apoi sub forma catehezelor[234].

Dincolo de câteva intervenții de ordin redacțional, care au făcut să se treacă de la un text continuu la un text bine delimitat pentru fiecare catehză în parte, din examinarea manuscrisului şi din alte documente preluate din arhivă ar rezulta existența unor cateheze pregătite deja, traduse, dar încă nepronunțate, al căror text, în schimb, a fost publicat în colecția *Uomo e donna lo creò*, ca şi în ediția polonă.

În momentul în care am decis să punem la punct această nouă ediție, ne-am confruntat cu câteva probleme, pentru că trebuia să ne decidem care să fie criteriul pentru ca o cateheză să fie publicată sau nu. Trebuie să spunem că în acest volum sunt publicate 129 de cateheze, care apar şi în coloana *Insegnamenti*.

Motivele pentru acest tip de alegere au fost două:

În primul rând, trebuie să spunem cu claritate că textele care aparțin în mod autentic magisteriului Papei Ioan Paul al II-lea şi acelea care, fără motive serioase, prezintă anumite diferențe fac parte din parcursul reflexiv al lui K. Wojtyła.

Din acest punct de vedere, prețioasa muncă a prof. Waldstein a scos în evidență dependența catehezelor de munca şi studiul deja făcute înainte şi care preced alegerea ca papă a arhiepiscopului de Cracovia: nu există nici un dubiu că o astfel de contribuție rezultă ca fiind utilă pentru a lumina motivele şi parcursul intelectual care cu siguranță au influențat modul în care papa polonez a exercitat magisteriul său. De altfel, nu există nici o îndoială că actele aparținând magisteriului pontifical au în sine importanța lor şi, ca atare, presupun o individualizare şi o situare adecvată în contextul lor specific.

În al doilea rând, tocmai datorită prof. M. Waldstein, cunoaştem o contribuție fundamentală pentru a individualiza criteriile ediției prezente: este vorba despre o scrisoare în care se cere soluționarea anumitor probleme apărute pe parcurs, scrisoare compusă pe când încă mai trăia Papa Ioan Paul al II-lea, substitutul de la Secretariatul de Stat, a răspuns oferind anumite indicații foarte prețioase[235].

---

[233] JOHN PAUL POPE, *Man and Women He Created Them: a Theology of the Body*, Translation, Introductione, and Index by M. WALDSTEIN, Pauline Books & Media, Boston MA 2006.

[234] JOHN PAUL POPE, *Man and Women...*, 4-14; 105-128.

[235] JOHN PAUL POPE, *Man and Women...*, 6.

Suntem recunoscători Secretariatului de Stat şi profesorului M. Waldstein pentru înlesnirea publicării traducerii italiene din originalul german al scrisorii:

Vatican, 28 februarie 2005

Stimate domnule profesor Waldstein,

În scrisoarea dumneavoastră din 2 februarie, aţi comunicat Sfântului Părinte intenţia dumneavoastră de a traduce din nou catehezele de miercurea cu privire la teologia trupului în limba engleză şi că vreţi să le adăugaţi şi un comentariu. În acest context, dumneavoastră aţi prezentat Sanctităţii Sale câteva întrebări concrete, ale căror răspunsuri le consideraţi necesare în vederea preciziei noii ediţii engleze. Papa Ioan Paul al II-lea m-a desemnat să vă înlesnesc acest răspuns.

Ca text de bază pentru noua traducere pe care doriţi să o faceţi dumneavoastră trebuie folosite textele catehezelor prezentate în ediţia din coloana *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* (volumul II/2, pag. 234, până la volumul VII/2, pag. 131 u), publicată de Sfântul Scaun.

Printre altele, pot fi utile pentru munca dumneavoastră şi aceste precizări:

– Textul original al catehezelor este în limba italiană.

– Subtitlurile citate de dumneavoastră au fost elaborate de redacţia ziarului *L'Osservatore romano* şi nu fac parte din textul pontifical ca atare.

– Sublinierile în cursiv sunt originale şi trebuie respectate ca atare. Este vorba despre un stil specific Sfântului Părinte.

– Cele două tipuri diferite de note (în calce şi finale) trebuie puse amândouă ca note în calce, aşa cum apar în toate documentele pontificale importante (mai ales enciclice). Fac excepţie referinţele scripturistice care trebuie să rămână în text.

– În sfârşit, trebuie să vă amintesc că orice nouă ediţie are nevoie de permisiunea *Editurii Vaticanului* care are şi drepturile de autor ale tuturor textelor pontificale publicate.

Asigurându-vă de rugăciunea mea, vă adresez cele mai calde urări de bine pentru preţioasa dumneavoastră muncă şi vă transmit cele mai cordiale salutări,

Arhiepiscopul LEONARDO SANDRI
substitut la Secretariatul de Stat

Indicarea coloanei *Insegnamenti* ca „text de bază" este explicită şi, tocmai din acest motiv, prezenta ediţie se prezintă ca fiind una sigură. S-a ales, aşadar, să se reproducă în mod fidel textele catehezelor aşa cum au fost ele puse la dispoziţia coloanei *Insegnamenti*, respectând cu fidelitate şi soluţiile tipografice adoptate.

În legătură cu aceasta, urmând indicațiile scrisorii citate mai sus, natura redacțională a titlurilor este dată de faptul că ele au fost indicate în nota din calce împreună cu data (nota trad. – pentru ediția în limba română, pentru practicitate, am ales să pun titlul urmat de numărul şi data catehezei, ceea ce în ediția italiană apare doar conform unei numerotări de la 1 la 129).

Alegerea de a nu pune titlurile pentru fiecare cateheză în parte (nota trad. – este vorba despre ediția în italiană) este justificată de faptul că ele, cu toate că sunt indicate ca redactate astfel de către Autor, în mod explicit, de fapt, fac parte din tradiția textelor catehezelor, întrucât aşa au fost preluate şi publicate în coloana *Insegnamenti*. Punerea lor în notă dă cititorului posibilitatea să le sesizeze existența şi să evidențieze diferența de intenția explicită a autorului.

Toate notele sunt în calce, preferându-se astfel modalitatea în care au fost publicate, fără a face nici o intervenție spre a le uniformiza sau de a le adapta, în funcție de regulile metodologice existente.

5.2. Structura internă

Numeroase au fost tentativele în urma cărora întregul *corpus* al catehezelor a fost cercetat pentru a le da o structură internă care, dată fiind modalitatea în care au fost publicate, nu este explicită în mod univoc.

(**Nota trad.**: Pentru prezenta versiune în limba română a Catehezelor papei, am optat pentru o soluție de compromis; pe de o parte, am folosit titlurile din prima ediție italiană, iar numărul şi data catehezei, din ediția pe care am folosit-o pentru prezenta traducere. În acelaşi timp, am împărțit ansamblul catehezelor în şase cicluri, respectând ordinea din prima ediție italiană, după cum urmează: I. Începutul[236]; II. Răscumpărarea inimii[237]; III. Învierea trupului[238]; IV. Fecioria creştină[239]; V. Căsătoria creştină[240]; VI. Iubire şi fecunditate[241]).

În ciuda unei oarecare congruențe existente pe parcursul textului, este licit să avem câteva rezerve față de autenticitatea unei astfel de împărțiri, care, cu toate acestea, nu este susținută de motivații de bază. Ideea de „ciclu" apare în cateheze în nouăsprezece circumstanțe: în cele mai multe dintre cazuri, este folosit, fără îndoială, pentru a indica părțile omogene ale conținutului intern al catehezelor, dar nu se poate dovedi că, folosind o astfel de idee, papa ar fi intenționat să împartă catehezele în şase „cicluri", conform cu cele pe care le prezintă ediția din anul 1985, în limba italiană (**nota trad.** –

[236] Catehezele 1-23.
[237] Catehezele 24-63.
[238] Catehezele 64-72.
[239] Catehezele 73-86.
[240] Catehezele 87-116.
[241] Catehezele 117-129.

pentru a uşura înţelegerea textului, şi ediţia în limba română foloseşte împărţirea catehezelor în şase cicluri). Alegerea de a împărţi catehezele în şase cicluri pare mai degrabă a fi cu caracter redacţional, făcută de către cei care s-au îngrijit de publicarea textului. Un semnal revelator este corectarea textului de început a catehezei cu numărul 64, care în coloana *Insegnamenti* se prezintă astfel: „Reluăm astăzi, după o pauză destul de lungă, meditaţiile pe care le-am început deja de mult timp şi pe care le-am definit ca fiind reflecţii cu privire la teologia trupului”[242], în timp ce în volumul din 1985 scrie: „Cu acest capitol începem astăzi un nou ciclu în ceea ce priveşte catehezele”[243].

Oricine se dedică citirii acestor cateheze recunoaşte imediat o puternică preocupare a autorului de a arăta şi de a urma un plan reflexiv demn de luat în seamă: de mai multe ori, Papa Ioan Paul al II-lea foloseşte anumite apropouri pentru a arăta diferitele legături, articulaţii, rezultate şi parcursuri reflexive, care traversează şi în acelaşi timp unesc între ele catehezele.

Mulţi dintre cei ce le-au studiat au ajuns la concluzia că există un plan sistematic al catehezelor, cu rezultate foarte bine conturate[244]. În acest sens, propunerile lor, deşi diverse, sunt apropiate de modalitatea în care le-a propus autorul lor. Aportul acestor cercetători constituie o contribuţie preţioasă faţă de o cunoaştere şi mai profundă a gândirii autorului. În acelaşi timp, orice cheie de lectură sistematică, chiar dacă este propusă cu argumente bine motivate, nu pare în măsură să primească o aprobare necondiţionată şi bine definită.

Din aceste motive, astfel de tentative, după cum se pare, trebuie citite deja ca forme expresive şi succesive ale unei tentative ulterioare de a înţelege textele, dar nu credem că pot fi aprobate ca date textuale care trebuie să orienteze ediţia prezentului *corpus*.

În consecinţă, cel care a îngrijit această ediţie a preferat să nu se aventureze în propunerea de noi diviziuni structurale în ceea ce priveşte ansamblul catehezelor, lăsând la dispoziţia cercetătorilor datoria de a aprofunda şi de a justifica posibila ordine sistematică a textelor, care, pentru că nu a fost indicată în mod explicit de către Autor, poate să fie discutabilă şi justificabilă din punctul de vedere al unui studiu sistematic, fără ca anumite alegeri editoriale să anticipeze şi să influenţeze o astfel de cercetare.

---

[242] **64**, 1.

[243] GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna*..., 257. Această constatare este interesantă şi pentru faptul că este unica amintire a ideii de capitol sau ciclu la începutul unei cateheze. În acest sens, a se vedea şi: JOHN PAUL POPE, *Man and Women*..., 10, 17 şi 112-114.

[244] Dincolo de deja citaţii CICCONE şi WALDSTEIN, este interesant de văzut şi ceea ce oferă: P. IDE, „Don et théologie du corps dans les catéchèses sur l’amour dans le plan divin”, în *Jean-Paul II fâce a la question de l’homme*, Y. SEMEN, ed., Actes du 6ème Colloque International de la Fondation Guilé, Guilé Foundation Press, Boncourt 2004, 159-212.

Alegerea titlului şi a subtitlului prezentei colecții s-a făcut pe baza respectului deosebit față de textul autentic al catehezelor: ele reiau o idee spusă într-un mod foarte clar de către Autor, idee cuprinsă în ultima catehază pronunțată, unde el propune o recitire sintetică rapidă a întregului parcurs[245].

Ultima ediție în limba engleză a considerat oportun să introducă în text o întreagă serie de subtitluri, deja existente în ediția din limba polonă, care, documentate de arhivă, le arată ca fiind puse de mâna autorului. Îngrijitorul consideră că astfel de subtitluri, de altfel, foarte importante, în ceea ce priveşte sistematizarea internă a catehezelor[246], au fost puse în funcție de motivele publicării textelor din paginile ziarului *L'Osservatore Romano* şi, drept consecință, nu au fost introduse în volumele *Insegnamenti*. Pentru ca o astfel de explicație să aibă greutate, s-a convenit că folosirea unor astfel de texte ar reprezenta o contaminare nepotrivită a textelor care în mod normal poartă amprenta Papei Ioan Paul al II-lea şi a celor care, având titluri diferite, fac parte din producția şi reflecția lui Karol Wojtyła.

Studiul şi aprofundarea acestor repere textuale se pare că fac parte mai degrabă din studiul izvoarelor unui Autor, decât din indicațiile unui text autentic, care este parte din activitatea magisterială a unui Pontif.

Spre final, am vrea să propunem prețioasa *Introducere generală* compusă de către C. Caffarra, pentru prima ediție în limba italiană din 1985[247]; ea a însemnat pentru mulți cititori şi cercetători un ajutor destul de prețios pentru a intra în marea lume a catehezelor Papei Ioan Paul al II-lea despre iubirea umană. Acest text, dincolo de a evidenția caracterul istorico-documentar, păstrează întregul său interes teologic şi reprezintă o mărturie fundamentală în legătură cu primele încercări rodnice ale gândirii pe care catehezele Papei Ioan Paul al II-lea, de circa treizeci de ani, le trezeşte în teologie şi în Biserică.

O vie mulțumire pr. dr. Nicola Petrovich, pentru colectarea întregii bibliografii, ca şi studenților pr. Francesco Pesce şi pr. Przemyslaw Kwiatkowski, pentru prețioasa colaborare în compunerea şi revizuirea manuscrisului.

Roma, 5 septembrie 2009

---

[245] „Ansamblul catehezelor pe care le-am început deja de patru ani şi pe care astăzi le voi încheia poate fi înțeles sub titlul: «Iubirea umană în planul lui Dumnezeu» sau, cu o şi mai mare precizie: «Răscumpărarea trupului şi sacramentalitatea Căsătoriei»" (**129**, 1).

[246] JOHN PAUL POPE, *Man and Women*..., 105.

[247] GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna*..., 5-24.

INTRODUCERE GENERALĂ

DE CARLO CAFFARRA[1]

Rolul acestei introduceri generale este acela de a indica în sinteză liniile generale ale acestor cateheze, permițând câteva reflecții cu privire la metoda lor. În acest fel, sper să rezulte în mod evident planul lor general, conexiunile lor interne şi, în acelaşi timp, cheia pentru înțelegerea lor.

1. Premise

1.1. Poate părea straniu faptul că începem reflecția noastră prin a ne întreba care este cu adevărat tema acestor cateheze: despre ce vorbesc ele? Straniu, pentru că toate colecțiile publicate până în acest moment, fie în Italia, fie în afară, au ca titlu cuvinte de genul: „Căsătorie şi/sau Familie". După cum se vede, aceasta pare să fie tema.

Ținând cont de împrejurările în care au fost compuse aceste cateheze, Sinodul Episcopilor din 1980, care avea ca temă tocmai datoriile familiei creştine în lumea contemporană, acest lucru are fundamentul şi adevărul său.

Tocmai în discursul în care vorbeşte despre raportul dintre cateheza sa şi Sinod, papa spune că „va urma" sau „va însoți" „de departe" lucrările sinodale şi adaugă textual: „fără a atinge însă în mod direct tema, ci doar îndreptând atenția spre rădăcinile profunde din care provine ea". Aşadar, tema este constituită de „rădăcinile profunde" din care provine marea temă a căsătoriei şi a familiei. Dar care sunt cu adevărat „rădăcinile profunde" care au generat această temă?

Le găsim în „început", în acel „început" care constituie tema care revine şi care este dezvoltată în nenumărate variante, pe parcursul întregii colecții de cateheze, mai ales în primul ciclu[2]. „Începutul" înseamnă misterul creației. Misterul creației este meditat într-o perspectivă precisă: „reflectează cu privire la modalitatea în care în misterul creației a fost plăsmuit omul, ca bărbat şi femeie". În discursul concluziv (cf. XXIII) al primului

[1] Publicată în Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova Editrice-Libreria Editrice Vaticana, Roma 1985, 5-24 (trimiterile la cateheze şi la numărul lor se referă la prezenta ediție).

[2] Cf. **1-23**.

ciclu (este vorba despre o catehează foarte importantă) revine asupra acestei teme. Prin intermediul întoarcerii la „început" se întrevede „structura ca atare a identității umane în dimensiunea misterului creației, ca şi în perspectiva misterului răscumpărării". Ceea ce trebuie construit de la „început" este o „antropologie teologică" şi, în contextul său, „o teologie a trupului" sau „o viziune integrală a omului", o viziune care priveşte „omul în integritatea lui", orice punere în pericol „aruncată şi constituită de multiple *concepții parțiale*". Fără această viziune integrală a persoanei umane „nu poate fi dat nici un răspuns adecvat la întrebările comune cu privire la căsătorie şi procreere".

Aşadar, la întrebarea de la care am pornit, suntem acum în măsură să dăm un răspuns. Tema catehezelor nu este *în mod direct* căsătoria şi familia. Ea este mai degrabă reconstruirea unei *antropologii adecvate,* obținută, mai ales, pe baza reflecției cu privire la corporalitate, antropologie care constituie baza şi fundamentul rezolvării problemelor conjugale şi familiare. Cu aceste cateheze, în primul mare ciclu al pontificatului său, Papa Ioan Paul al II-lea a voit să spună omului, fiecărui om, cine este: a voit să-i arate adevărul integral al ființei sale în lumina misterului creației şi al răscumpărării.

În acest punct trebuie să punem alte două întrebări: ce înțelege Papa Ioan Paul al II-lea când vorbeşte despre „antropologie adecvată", despre „viziunea integrală cu privire la om" sau despre „viziunea care ajunge la integritatea omului"? A doua întrebare: care este metoda pe care o foloseşte papa pentru a construi această antropologie adecvată, pentru a identifica *integritatea* persoanei?

1.2. Începem prin a porni de la răspunsul dat primei întrebări. Dată fiind marea importanță a acestui punct, vom porni de la câteva texte în care papa a avut grijă să răspundă el însuşi la aceste întrebări.

În cateheza XIII, defineşte această antropologie ca fiind cea care „încearcă să înțeleagă şi să-l interpreteze pe om în ceea ce în el este esențial uman"[3]. Aici găsim o notă foarte importantă în care se explică ce înseamnă această antropologie adecvată. Găsim:

> Conceptul de „antropologie adecvată" este explicat în text ca „înțelegere şi interpretare a omului în ceea ce este esențial uman". Acest concept determină oarecum principiul adaptării, specific filosofiei omului, indică limitele acestui principiu şi, în mod indirect, exclude depăşirea acestei limite[4].

De aici se poate deduce: categoria fundamentală a „antropologiei adecvate" este „*principiul reducerii*", care, dacă nu greşesc, este principiul care

[3] Cf. **13**, 2.
[4] Cf. **13**, 2, nota 3.

introduce acel mod de a gândi prin intermediul căruia se ajunge la viziunea *integrității* persoanei umane. Asupra acestui argument ne vom întoarce imediat. În acest sens, textul continuă spunând: „Antropologia «adecvată» se opreşte în mod absolut asupra experienței esențial «umane», opunându-se reducționismului de tip «naturalistic», care, de obicei, merge mână în mână cu teoria evoluționistă în ceea ce priveşte începutul omului”[5]. Avem, aşadar, două afirmații de mare importanță. Avem o experiență care fundamentează antropologia adecvată, cunoscută şi ca „experiență în mod esențial umană” sau care este o experiență de la care rezultă antropologia adecvată asupra căreia este posibil să mai revenim; principiul „reducerii” nu doar că nu se confundă cu el, ci se opune în mod total procesului reducționist. O ulterioară şi, totodată, importantă precizare vine în cateheza XXV, unde se spune:

> Cuvintele lui Isus au un *conținut explicit antropologic* şi ating acele semnificații profunde datorită cărora se constituie antropologia „adecvată”. Aceste cuvinte, prin intermediul conținutului lor etic, constituie în acelaşi timp un anumit tip de antropologie şi presupun, dacă se poate spune astfel, ca omul să intre în deplinătatea imaginii sale[6].

Pentru moment trebuie să subliniem afirmația că antropologia adecvată, al cărei concept tocmai încercăm să-l definim, este dată tocmai de „*semnificațiile profunde*”.

Vom încerca să sintetizăm elementele adunate în această privință până în acest moment. Antropologia adecvată este aceea care încearcă să înțeleagă şi să interpreteze omul în ceea ce este el în esență, bazându-se pe experiența esențial umană şi folosind principiul reducerii (a nu se confunda cu cel al reducționismului), în ordinea individualizării semnificațiilor profunde ale existenței omului.

Primul concept pe care trebuie să-l explicăm este acela de „reducere”: este, cred, o categorie-cheie. Mă gândesc că avem dreptul să obținem această explicație referindu-ne la opera filosofică cea mai importantă a Sfântului Părinte: *Persoana şi actul său* şi, mai exact, la numărul 3 din *Introducere* (în ediția italiană, de la pagina 33 la pagina 47 [Cf. Wojtyła, *Persona*..., 845-851]). Trebuie să lăsăm la o parte conotația teoretic negativă pe care termenul „reducere” o are în limbajul nostru. În el, „a reduce – reducere” are în mod comun semnificația de a indica acea procedură în care bogăția sau pluralitatea dimensiunii unui obiect, a unei realități, este în mod conştient sau inconştient diminuată, limitată sau de-a dreptul negată. În acest sens, spre exemplu, se spune: nu se poate „reduce” omul la corporalitatea

[5] Cf. **13**, 2.
[6] Cf. **25**, 2.

sa sau nu se poate reduce Biserica la o societate pur umană şi aşa mai departe. Dar, mai mult decât despre reducere, în acest caz, trebuie vorbit despre „reducționism".

Voind acum să definim în mod pozitiv acest proces intelectual, este necesar să precizăm de la început definiția conceptului de presupunere, cu care primul este în mod strict legat: „presupunerea deschide calea reducerii" (*Ibid* 34 [847]). Procesul de presupunere constă în acel proces prin intermediul căruia intelectul surprinde, intuieşte substanța *identități şi a unității*, a semnificației multitudinii şi a complexității fenomenelor experimentate. În acest sens, antropologia creştină este bogată în exemple. Toma de Aquino crede că punctul de pornire al eticii este individualismul, descoperirea *scopului ultim* în ceea ce priveşte acțiunea specifică persoanei umane. Această descoperire îşi găseşte originile în constatarea experienței unei multitudini de fenomene, printre care: persoana umană acționează, persoana umană acționează în mod conştient şi liber, acționează propunându-şi idealuri. În fenomenul constatat se dau anumite dimensiuni: conştientizarea, libertatea, proiectarea, dar şi altele. Cu toate acestea, ştim ce înseamnă aceasta? Înseamnă a descoperi în *această* complexitate şi în această multitudine o unitate pe care Toma de Aquino o exprimă prin această afirmație: idealul ultim al omului care acționează este vederea lui Dumnezeu. Aici însă trebuie să fim foarte atenți. Această propoziție, care este rezultatul unei presupuneri, *ceea ce ea* spune despre *omul care acționează*, mai precis, o spune în legătură cu omul care acționează: în orice om care acționează *se află* această finalitate. Presupunerea, aşadar, nu este o împovărare a experienței, ci o unificare a ei; mai mult, este îmbogățită, întrucât ceea ce îmi era dat în mod simplu, în acest moment, este şi înțeles. Papa, în opera citată, foloseşte această expresie: „consolidarea obiectului experienței". Aşadar, obiectul experienței nu mai este schimbător, împrăştiat, ca pe o mare mereu agitată de multitudinea şi de complexitatea care îți scapă de sub control. În identitatea sa permanentă, el, oricum, este strâns, fixat şi chiar consolidat.

Presupunerea deschide poarta reducerii. De fapt, complexitatea şi multitudinea însăşi a experienței, odată intuită intrinseca sa unitate, împing intelectul la a înțelege, a pătrunde, a explica această unitate. Viziunea originară a sa, opera presupunerii, este dezvoltată în continuitate şi omogenitate. Acum, de fapt, ce înseamnă a înțelege, a pătrunde, a explica? Din punct de vedere fundamental, înseamnă a reorienta spre motivații, spre fundamente apropriate: înseamnă *a da dreptate* la ceea ce constat pe baza experienței. Şi „cel pe care îl experimentez", în identitatea sa substanțială, mi s-a arătat, m-a făcut să văd prin intermediul presupunerii. În fond, presupunerea pretinde să devină reducere, în sensul că doar cu procesul

reducerii am o viziune *adecvată* a obiectului, adică am o viziune care este asemănătoare obiectului, pun împreună toate motivele care țin de obiect, toate structurile fundamentale şi esențiale ale sale, în unitatea lor, şi aşa dau dreptate la ceea ce experimentez.

Aşadar, prin intermediul procesului de reducere noi înțelegem şi interpretăm omul „în ceea ce este esențial uman". Spațiul în care se aplică este în *întregime doar* ceea ce este uman din om: integralitatea persoanei umane. Şi aici avem un alt concept fundamental în ceea ce priveşte definiția „antropologiei adecvate".

Al *doilea concept* este acela de „integritate a persoanei umane". Citind cu atenție a treia parte a operei *Persoana şi actul său* (în ediția italiană, de la pag. 217 la pag. 293 [1069-1163]), vom ajunge la următoarele concluzii, utile pentru a înțelege conceptul de „integritate a persoanei umane". Prin conceptul de integritate, în general, noi ne gândim în mod fundamental la două dimensiuni sau structuri fundamentale ale persoanei umane: aceea a complexității şi aceea a unității. Integralitate, aşadar, înseamnă *unitatea* părților, aşa încât să devină *un tot*. În acest caz, persoana umană este o realitate complexă, subzistând într-o dimensiune somatică, psihică şi spirituală. Vorbim despre integralitate când această complexitate este unificată. Unificarea sau procesul de integralizare presupune un centru activ de compunere a părților şi subordonarea părților activității acestui centru. „Centrul activ de unificare" este constituit de faptul că eul se posedă pe sine, se auto-posesedă, se auto-domină, subordinabilitatea părților este înscrisă în ele însele, întrucât sunt părți constitutive ale persoanei umane. O subordonabilitate este pusă în act de către persoană în măsura în care se posedă şi se domină pe sine, în şi prin intermediul actului său. Suntem acum în măsură să dăm o definiție completă a principiului reducerii, întrucât este principiul constitutiv al înțelegerii şi al interpretării a ceea ce este în mod esențial uman, adică a antropologiei adecvate. Prin intermediul reducerii şi al înțelegerii ei, pătrundem tot ceea ce constituie omul în integralitatea sa: ce constituie *partea umană în integralitatea ei*.

De la care baze se pleacă şi pe care fundament se sprijină procesul de reducere? Este vorba despre experiența în mod esențial umană. Acesta este al *treilea concept* fundamental în ceea ce priveşte înțelegerea antropologiei adecvate: conceptul de „experiență esențial umană".

Pentru a pătrunde conceptul de experiență, trebuie, încă de la început, să nu-l reducem la un fapt care se întâmplă doar în interiorul sensibilității noastre somatice şi/sau psihice, doar ca un act al trupului şi/sau al psihicului, nu doar distinct, ci şi separat de actul propriu şi specific al inteligenței.

Experiența presupune un act unificat şi complex, constituit fie de către dinamica sensibilă, fie de către dinamica psihică, fie de către dinamica intelectuală. Acest act instituie un contact direct cu obiectul, datorită căruia acelaşi obiect este dat în forma lui originară. Nu este adevărat că ceea ce este imediat aparține doar „planului sensibil şi/sau psihic" al experienței, în timp ce intelectul operează doar prin intermediari. În obiectul prin care se instituie în mod originar un contact direct, intelectul capătă identitatea sa proprie şi specifică: „o consolidează" în specia sa.

„Experiența în mod esențial umană" înseamnă, aşadar, acel act în care se instituie un contact direct cu persoana umană şi se descoperă *identitatea sa specifică*: „se consolidează" în *specificitatea sa*.

În acest caz, în sine, acest contact este instituit în mod principal de fiecare dintre noi în legătură cu noi înşine. Cu toate acestea, în momentul intervenției intelectului datorăm posibilitatea trans-obiectivizării experienței pe care fiecare o are despre sine.

În concluzie: atribuirea caracterului esențial uman experienței are două semnificații fundamentale. Înseamnă *calitatea* experienței contra oricărei reduceri sau neînțelegeri: este un mod de a experimenta realitatea care ține de ceea ce *este uman*: nici cu totul sensibilă, nici cu totul psihică, nici cu totul spirituală. Înseamnă apoi *obiectul* experienței contra oricărei reduceri sau neînțelegeri *a ceea* ce s-a experimentat: integralitatea a ceea ce este uman. Ajunşi la acest punct, trebuie să facem o precizare destul de importantă în legătură cu *obiectul* experienței. El nu este *în mod direct şi imediat* persoana umană în modul ei de a fi; ci în mod direct şi imediat ceea ce eu experimentez este modul de a se exprima specific persoanei în actele sale, în modul său de *a se actualiza*. „Non... per essentiam suam, *sed per actum suum* se cognoscit intellectus noster" (STh, I, q. 87, a. 1). În actul său, cunosc persoana; actul *îmi reprezintă* persoana.

Am ajuns astfel la *al patrulea concept fundamental* în vederea înțelegerii antropologiei adecvate: conceptul de „semnificații permanente", prin intermediul căruia este construită antropologia ca atare.

Vorbind despre „semnificația sponsală" a trupului uman, Papa Ioan Paul al II-lea în cateheza XXXI afirmă:

> Când vorbim despre semnificația trupului, ne referim, mai ales, la plinătatea înțelegerii ființei umane, dar includem aici şi orice experiență efectivă a trupului în ceea ce ține de masculinitatea şi feminitatea lui. Ba, mai mult, se verifică şi o anumită predispoziție spre o astfel de experiență. „Semnificația" trupului nu este doar ceva conceptual (...) „Semnificația trupului" este dată de ceea ce îi determină o anumită atitudine sau, cu alte cuvinte, este modul de a trăi specific trupului. Aceasta este măsura pe care omul interior, adică acea „inimă" la care

se referă Isus Cristos în Predica de pe Munte, o aplică la trupul uman, caracterizat de masculinitate/feminitate[7].

După cum se poate observa, termenul „semnificație" are un sens destul de amplu. Prin el se înțelege „plinătatea înțelegerii ființei umane" alături de „efectiva experiență" a acelei realități despre a cărei semnificație se vorbeşte; ea (semnificația) nu este doar înțeleasă, adică pătrunsă în ceea ce semnifică ea, ci constituie şi „măsura" aplicată.

Textul nu este simplu, dat fiind faptul că este şi scurt. Se pare că ne poate veni în ajutor următorul text tomist, citat mai sus şi care continuă astfel:

> Et hoc dupliciter. Uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundum quod naturam humanum mentis ex actu intellectus consideremus. (...) Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quea est principium actus ex quod mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio (...) idset cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cognoscere quidditatem et naturam eius.

Despre noi înşine, despre propria umanitate, se poate avea un dublu mod de cunoaştere (chiar şi prin intermediul modului nostru de a acționa). Se poate avea o cunoaştere despre noi înşine, despre propria umanitate, întrucât este umanitatea *noastră*; se poate avea o cunoaştere a propriei umanități, nu doar pentru că ne este proprie, ci datorită naturii la care în mod univoc participă toți oamenii.

Să ne întoarcem acum la textul papei. Vorbim despre persoana umană tocmai datorită „semnificațiilor permanente". Cunoaşterea persoanei umane poate avea loc doar datorită *actului* persoanei, după cum am spus deja. Cunoaşterea, aşadar, are loc mereu prin intermediul cunoaşterii de sine (*percipit se intelligere*): este cunoaşterea-cunoştința de sine prin intermediul acțiunii sau activarea propriilor dinamisme, fie fizice, fie psihice, fie spirituale. Dar întrucât, după cum am mai spus, această cunoaştere, cunoştință de sine în propriul act, este dezvoltată în mod omogen în cunoaşterea de sine, nu doar întrucât se vorbeşte despre un singur individ, ci întrucât se participă la *umanitate* (*cognoscere quidditatem et naturam eius*). În acest fel, actul persoanei autoconştiente este interpretat şi înțeles întrucât revelează natura în semnificația sa universală şi, ca atare, permanentă, care, ca atare, adică permanentă, nu-mi spune doar cine sunt eu, ci şi cine

[7] Cf. **31**, 5.

este *omul*. Astfel se construieşte nu doar o auto-logie, ci o antropo-logie. Din acest motiv, semnificaţia pe care o dobândeşte intelectul este *însuşi adevărul cu privire la om*, nu inventat de către om (împotriva oricărei forme de idealism), prezentă în auto-înţelegerea/cunoaşterea propriei acţiuni (împotriva oricărei forme de empirism pozitivist şi de apriorism). Semnificaţia permanentă presupune o atitudine corespunzătoare a omului; este „măsura" prin care fiecare îşi trăieşte umanitatea, dată fiind legătura dintre adevăr şi etică, după cum vom vedea mai încolo.

Cred că în acest moment suntem în măsură să spunem ce înseamnă „antropologia adecvată".

Este antropologia care cuprinde şi interpretează omul în ceea ce este el esenţial uman, dobândind semnificaţii permanente în existenţa umană prin intermediul experienţei (înţeleasă conform adevărului ca atare), prin ceea ce se exprimă persoana umană (*actus humani*), punând în act principiul reducerii.

În sinteză, se înţelege pentru ce se ajunge la antropologia adecvată prin intermediul unei antropologii de *centru*. De fapt,

> nu este vorba doar despre trup (...), ci mai degrabă despre omul care se exprimă pe sine prin intermediul acelui trup şi în acest sens „este", aş spune, acel trup (...), trupul uman în tot adevărul său: aşadar, trupul pătruns, înainte de toate (dacă se poate spune astfel), de toată realitatea persoanei şi a demnităţii sale[8].

1.3. Am ajuns astfel la ultima întrebare, aceea cu privire la metoda prin intermediul căreia se construieşte această antropologie adecvată.

Întrebarea se poate pune din două puncte de vedere. Dintr-un punct de vedere general: care este calea ce trebuie parcursă pentru a se ajunge la constituirea unei antropologii adecvate, înţeleasă în acest fel? Şi o alta dintr-un alt punct de vedere: care este calea pe care o străbate Sfântul Părinte în elaborarea catehezelor pe care le examinăm? Acesta este punctul de vedere care ne interesează. Cu toate acestea, trebuie să ne oprim pentru puţin şi asupra metodologiei în general.

Dintr-un punct de vedere general, mi se pare că pot spune că singura cale ce se poate parcurge (unica metodă) se deschide între două abisuri: abisul pozitivismului empirist şi abisul idealismului, în fidelitatea cea mai profundă faţă de gnoseologia realistă (tomistă). Şi „nodul" este constituit de către conceptul de experienţă, care este cel central, cel puţin din punct de vedere metodologic. Experienţa, după cum am mai spus deja, presupune un contact direct şi imediat cu obiectul. Dar care este, mai exact, obiectul prin care experienţa ne face să intrăm în contact? Nu sunt doar singurele

[8] Cf. **55**, 2.

impresii sensibile (auditive, vizibile etc.), sau toate împreună, sau categoria lor luată în ansamblu, de la care *şi omul* porneşte în experienţele pe care le face şi este prezent în fiecare dintre ele? Dar ce înseamnă „*şi* omul"? Nu în sensul că se operează o generalizare a tuturor impresiilor sau percepţiilor omului, un fel de numitor comun descriptiv al omului; în acest mod, nu înţeleg ceea ce este *esenţial* uman, ci doar ceea ce este *în general* uman. Aceasta este calea pozitivismului în toate formele sale. Dar nu înseamnă nici măcar că experienţa, odată negată, contra pozitivismului, se reduce la totalitatea impresiilor sensibile generalizate, plăsmuită în mod autonom de către intelectul care consolidează obiectul în identitatea sa şi îi *constituie* semnificaţia. În acest caz, nu ar mai fi posibil să se vorbească despre adevărul cu privire la om, ci doar despre ceea ce se gândeşte despre om.

Calea este cea care presupune universalul (care nu este general) concret: cuprinde ceea ce este în mod *esenţial uman în omul concret*. Criteriul adevărului acestei antropologii este, aşadar, *evident* (aşa cum este pentru orice mod de a gândi filosofic): evidenţa care se prezintă în perfecta corespondenţă, în adecvarea a ceea ce orice om ştie cu privire la sine şi ceea ce îi este oferit. Actul prin care se dobândeşte această evidenţă nu este doar o consimţire, ci o recunoaştere. Newman ar spune: nu este doar o consimţire la nivel de noţiune, ci de realitate. „*De te* loquimur quia de homine loquimur: de *homine* quia de te".

Odată făcute aceste premise esenţiale, ne întoarcem acum la chestiunea specială, care ne interesează în mod direct. În orice catehză a Bisericii, papa vorbeşte ca fiind maestru al credinţei Bisericii, nu doar ca maestru al unui adevăr filosofic. Dacă vorbeşte despre om, o face mereu în lumina credinţei.

Orice ciclu al catehezelor pe care le examinăm are la bază anumite fragmente biblice şi la ele se reîntoarce în mod continuu, aşa cum înţelege această catehză să prezinte antropologia transmisă de-a lungul timpului de Tradiţia bisericească.

Dar omul despre care vorbeşte Biserica nu este altul decât omul care este fiecare dintre noi: este omul concret. Şi aşa Biserica, atunci când vorbeşte omului, poate şi trebuie să se refere la experienţa esenţial umană pe care fiecare dintre noi o are cu privire la sine, tocmai pentru că orice activitate a magisteriului are ca scop să înveţe adevărul care îl salvează pe om. Am spus „trebuie" din două motive unite între ele. Primul este că lumina şi mintea vin de la Dumnezeu: este participare la Înţelepciunea creatoare a lui Dumnezeu şi a o disprețui înseamnă a rupe această Alianţă originară. Al doilea este că, după cum ne învaţă Conciliul al II-lea din Vatican,

nonnisi in mysterio Verbi Incarnati mysterium hominis vere clarescit... Christus, novissimus Adam, in ipsa revelatione mysterii Patris Eiusque amoris, hominem ipsi homini plene manifestat eique altissimam eius vocationem patefacit (*GS,* 22).

În lumina Cuvântului întrupat, adevărul cu privire la om ajunge la deplina sa maturizare: se revelează pe deplin. În acest fel, Biserica face apel la înțelegerea-cunoaştere de sine a oricărui om, pentru că, pe de o parte, în ea se află acea „sufficiens inductivum ad credendum" (sfântul Toma) şi, pe de altă parte, arată fiecărui om că „Isus Cristos ştie ce este în inima fiecărui om" şi că omului nu trebuie să-i fie frică să se deschidă, mai mult, să deschidă larg porțile inimii sale lui Cristos, pentru că este el, este doar el, cel care dezvăluie omului adevărul în plinătatea lui. În interiorul acestor coordonate se instituie metoda acestor cateheze, atât de noi şi totuşi atât de vechi, în marea Tradiție a Bisericii. Punctul de pornire este mereu un cuvânt al lui Cristos sau predica apostolică. Cuvântul este citit, interpretat şi înțeles întrucât este izvorul care generează o antropologie adecvată, construită în mod continuu la lumina pe care acel Cuvânt o iradiază în interiorul experienței esențial umane pe care fiecare om o are cu privire la sine. Această experiență consimte, fără să fie violată, să fie iradiată şi iluminată, pentru că este înțeleasă şi interpretată prin intermediul principiului reducerii.

S-a evitat astfel principiul imanentismului, s-a evitat riscul de a înțelege în mod exhaustiv credința la nivel mental, tocmai pentru că s-au lăsat la o parte cele două puncte care ar fi făcut posibilă această transformare. Primul este realismul gnoseologic (şi la aceasta era format Sfântul Părinte de către educația sa riguros tomistă), care împiedică fie definiția reductivă a experienței (contra pozitivismului), fie negația transcendenței adevărului, în ceea ce priveşte gândirea umană (împotriva idealismului istoricist şi relativist).

Drept consecință, al doilea principiu este fidelitatea față de ceea ce este oferit, umilința în sensul cel mai profund al cuvântului, datorită căreia omul este mereu disponibil să îmbrățişeze adevărul: liber în adevăr, pentru că este slujitorul libertății. S-a evitat astfel riscul extrinsecismului, riscul de a considera credința ca pe ceva adăugat sau ca pe ceva separat de experiența umană; riscul de a gândi că chiar şi fără credință omul este deja substanțial el însuşi. S-a evitat, pentru că, pe de o parte, este în interiorul experienței esențial umane (pe care fiecare om o are cu privire la sine) că cuvântul este primit şi gândit (şi aceasta, pentru motivele date nu o imanentizează) şi, pe de altă parte, în ceea ce omul, fiecare om, înțelege şi doar în acest sens recunoaşte adevărul complet al persoanei.

Un adevăr *interior intimo meo*, pentru că este *superior superiori meo*.

Între cuvântul lui Dumnezeu şi înțelegerea-cunoaştere de sine nu este nici juxtapunere, nici identificare, nici mediere, ci integrare. Integrare

înseamnă, după cum am mai spus deja, un proces de unificare, în care înțelegerea-cunoaştere de sine (sau experiența esențial umană) se subordonează adevărului credinței şi, în virtutea acestei subordonări, dezvăluie pe deplin „conținutul" său obiectiv.

Odată făcute aceste trei premise fundamentale cu privire la tema catehezelor, asupra conceptelor fundamentale care intră în definiția antropologiei adecvate şi cu privire la metodă, vom încerca o prezentare sintetică a întregului parcurs al catehezelor.

2. Adevărul şi ethosul iubirii umane

Întreaga învățătură a acestor cateheze se concentrează pe tema adevărului ethosului iubirii umane. Cu toate acestea, se cuvin câteva reflecții cu privire la raportul antropologie-etică, mai exact, cu privire la modalitatea în care este gândit acest raport pe parcursul catehezelor.

2.1. „Semnificația normativă a cuvintelor lui Cristos este înrădăcinată în mod profund în semnificația lor antropologică, în dimensiunea interiorității lui umane"[9].

> Norma se înrădăcinează în ceea ce este omenesc, în realitatea persoanei umane. Într-o catehеză oarecum introductivă din al doilea ciclu scrie: Cuvintele lui Isus au un *conținut explicit antropologic* şi ating acele semnificații profunde datorită cărora se constituie antropologia „adecvată". Aceste cuvinte, prin intermediul conținutului lor etic, constituie în acelaşi timp un anumit tip de antropologie şi presupun, dacă se poate spune astfel, ca omul să-şi intre în deplinătatea imaginii sale[10];

şi puțin mai jos scrie: „... ele (adică motivele antropologice şi etice) se află într-un raport foarte strâns".

A se nota că, în semnificația lor directă şi imediată, cuvintele lui Cristos (*Mt* 5,27-28) exprimă o normă, dar despre ele se spune că fac parte în „mod simultan" din antropologie. Conceptul de simultaneitate este de o importanță decisivă, deoarece el este cel care defineşte cu precizie raportul dintre adevăr şi etică. Şi ceea ce trebuie să înțelegem este tocmai această simultaneitate.

Ce se înțelege prin „adevărul cu privire la om" sau «antropologia adecvată" a fost explicat deja destul de mult în premise. Ce înseamnă „ethos"? În linii mari, trebuie spus că ethosul înseamnă realizarea liberă a adevărului persoanei umane. Pentru a înțelege această afirmație, trebuie să ne oprim un moment asupra câtorva puncte esențiale.

---

[9] Cf. **58**, 5.

[10] Cf. **25**, 2.

Primul. „Adevărul" cu privire la persoana umană, motivul pentru care persoana este ceea ce este, în imposibilitatea sa de a fi redusă, este un adevăr care implică referința la libertatea aceleiaşi persoane. În termeni şi mai riguroşi: ființa personală implică un *trebuie să fie*.

De fapt, adevărul este ființa însăşi: dar ființa creată este o ființă care în mod continuu participă la actul creativ al lui Dumnezeu. Orice creatură este constituită de această relație care ține la originea sa de la Dumnezeu: constituțional este legată de Dumnezeu. *Aceasta este* ființa sa.

Pentru că, în cazul omului, termenul actului creator al lui Dumnezeu este o ființă personală, această relație intrinsecă este încredințată libertății sale: este o „ființă" care trebuie „să fie", realizată de libertate.

Al doilea. Adevărul cu privire la om este că acesta este creat, a căzut şi este răscumpărat. Astfel, există un ethos al creației şi un ethos al răscumpărării. Ethosul creației este realizarea adevărului originar al omului; ethosul răscumpărării este realizarea adevărului originar al omului, întrucât el a fost reintegrat de răscumpărare.

Al treilea. În ethos putem să distingem două momente fundamentale; cunoaşterea adevărului cu privire la om ca adevăr care trebuie realizat (etica); şi această cunoaştere care prinde formă în actul, în „practica" persoanei (ethosul în sens strict).

În concluzie: în acelaşi moment în care se instituie o antropologie, se instituie, totodată, şi un ethos.

2.2. Din a doua reflecție a numărului precedent rezultă că trebuie să ne inspirăm în reflecția prezentă din meditația cu privire la adevărul şi etica iubirii umane în următoarele feluri: adevărul şi ethosul creației şi adevărul şi ethosul răscumpărării.

2.2.1. Există două pagini biblice fundamentale în care sunt înscrise adevărul şi ethosul iubirii umane în lumina misterului creației: acestea sunt primele două capitole ale *Cărții Genezei*.

În primul capitol avem o definiție a omului „de natură teologică" şi care „ascunde în sine o puternică încărcătură metafizică", în sensul că „aici omul este definit mai întâi în dimensiunile sale de a fi şi de a exista". Această definiție este că omul este „imagine şi asemănare a lui Dumnezeu": dar în ea intră deja corporalitatea, dintr-un dublu punct de vedere. Primul punct de vedere este dat de dualitatea sexuală: „bărbat şi femeie l-a creat" şi al doilea de cel al procreării: „creşteți şi înmulțiți-vă".

Catehezele papei se opresc, mai ales, pe cel de-al doilea capitol: din el rezultă câteva dintre elementele constitutive ale antropologiei etice adecvate care pun bazele unei antropologii şi ale unui ethos specific vieții conjugale.

Care sunt aceste elemente constitutive? Ele rezultă din înțelegerea şi interpretarea *solitudinii originare* a omului, a *unității originare dintre bărbat şi femeie* şi, în sfârşit, din *nuditatea originară*.

Conştientizarea faptului că omul este „singur" vine în momentul în care este pus în fața animalelor: omul este separat de ele în mod total. Conştientizarea solitudinii înseamnă perceperea de sine ca *subiect*: capabil de alegeri libere şi, ca atare, capabil să se autodetermine, să fie într-o relație unică, exclusivă şi irepetabilă cu Dumnezeu („subiectul Alianței şi partener în Alianță"). Această conştientizare implică şi conştientizarea propriului trup sau, şi mai mult, „a sensului propriului trup".

Omul iese din propria solitudine originară o dată cu crearea femeii, în sensul că acum este consimțit omului să intre în a fi-comuniune şi să instituie o comuniune interpersonală: unica posibilă şi adevărată. „Solitudinea" era „deschiderea şi aşteptarea unei comuniuni de persoane": aşteptare care în acest moment îşi găseşte răspunsul. Toate acestea ne introduc deja în misterul masculinității-feminității: două feluri de a fi persoană umană, care se presupun în mod reciproc şi interior în virtutea comuniunii persoanelor. Sexualitatea, semnificată în mod direct de masculinitate şi feminitate, începe să se reveleze în adevărul său originar şi în exigența sa intrinsecă. Precizări speciale: Unitatea trupului, în actul conjugal, pe de o parte, „exprimă o depăşire mereu nouă a limitei solitudinii" în îmbrățişarea solitudinii trupului-persoană a soților ca proprie şi, pe de altă parte, exprimă şi retrăieşte misterul creației, când era doar omul singur. Acest eveniment, evenimentul celor doi soți care devin un singur trup, implică şi presupune chiar o autocunoaştere specială şi „înțelegerea semnificației acestui trup în modul reciproc de a se da specific acelor persoane". În acest eveniment se inserează, se înrădăcinează misterul procreației, după cum vom vedea în continuare.

Am ajuns încet-încet la înțelegerea şi interpretarea nudității originare în „prima abordare biblică a antropologiei (...), abordare care este cheia pentru deplina şi completa sa interpretare". În ce constă nuditatea originară? Constă în „acea simplă şi deplină viziune în care înțelegerea semnificației trupului provine aproape din inima însăşi a comunității-comuniunii lor". Cu alte cuvinte: înțelegerea sau viziunea interioară pe care omul o are față de sine ca subiect (semnificația solitudinii originare) chemat să intre în comuniune interpersonală (semnificația unității originare bărbat-femeie) implică şi „vederea" celuilalt, în pacea deplină a unei priviri sincere asupra persoanei ca partener al comuniunii, o privire care creează comuniune. Pe undeva, se înțelege de ce este aceasta tema-cheie. Tot ceea ce a fost spus până în acest moment devine în ultimă instanță de înțeles: este în şi prin aceasta „de văzut" că bărbatul şi femeia comunică din *interiorul* ființei

lor, tocmai prin intermediul modului lor de a fi bărbat şi femeie, devenind dar unul pentru celălalt.

Această triplă pistă pe care am parcurs-o ne ajută să ajungem la înțelegerea a ceea ce este din punct de vedere esențial şi de neredus din punct de vedere uman în om. El este exprimat prin „semnificația sponsală" a trupului uman, semnificația specifică antropologiei adecvate.

„Semnificația sponsală" înseamnă: a) persoana umană în esența sa şi în identitatea sa specifică este ființă-dar; b) această identitate este a persoanei în întregimea ei, întrucât expresia sa este trupul uman în tot adevărul originar al masculinității şi feminității lui; c) identitatea persoanei, definită astfel, îşi găseşte propria explicație în actul creativ care este, în esența sa, un act de iubire liber şi gratuit (adică Dar).

În această semnificație, înțeleasă în acest fel, este înscrisă, fără *a putea fi separată*, „semnificația procreativă", în care adevărul cu privire la masculinitate şi feminitate ajunge la deplina lui plinătate: se ajunge, de fapt, la deplina conştientizare a misterului creației, care se reînnoieşte prin intermediul generării ființei umane.

Dacă acesta este adevărul în lumina creației, ethosul, în aceeaşi lumină a creației, *este un ethos al darului*: adevărul este înscris în inima fiecărui bărbat şi a fiecărei femei ca exigență necondiționată care interpelează libertatea, care este capacitatea darului. Acel adevăr presupune să nu se consimtă niciodată față de reducerea celuilalt la stadiul de „obiect", de care să te foloseşti sau care să-ți facă toate plăcerile.

2.2.2. Faptul că Isus Cristos se referă la aceste pagini biblice ale creației ca normă care trebuie restabilită înseamnă că bărbatul şi femeia acum, pot-trebuie să *revină* în starea de dreptate, să recupereze demnitatea pierdută, adică semnificația sponsală a trupului lor. Pot-trebuie, pentru că Isus Cristos îi eliberează de duritatea inimii lor, îi mântuieşte.

Ne aflăm deci în acest moment în a doua mare temă a catehezelor, aceea a „răscumpărării trupului". Două sunt întrebările fundamentale în acest sens: în ce constă starea de decădere, pierderea „semnificației sponsale"; în ce constă „răscumpărarea trupului"?

A) (*Prima întrebare*). Dacă nu greşesc, răspunsul la această întrebare îl avem în reluarea foarte profundă a unei teme clasice din Tradiția antropologiei Bisericii: aceea a concupiscenței. Simplificând puțin, fără însă a trăda substanța acestui ciclu de cateheze, putem spune: concupiscența este contrazicerea semnificației sponsale a trupului, este instituită de un mod de a-l „privi pe celălalt" care constă într-o reducere intențională a minții şi a inimii celui care priveşte. Ea constă într-o restricție sau închidere a orizontului minții şi a inimii, pe baza căreia bogăția *personală* a feminității/masculinității

este orientată doar la valoarea sexului, văzut/înțeles ca un obiect potrivit pentru satisfacerea propriei sexualități. Se întunecă astfel semnificația sponsală/personală a trupului, specifică persoanei: feminitatea/masculinitatea încetează să mai fie expresie a subiectului ca atare, chemat la a se dărui, şi devine obiect de folosit şi/sau de profitat. În aceasta constă „reducerea intențională" generată de concupiscență, care, din păcate şi în acest mod, deja pune persoana în contradicție cu adevărul său originar, care constă în „*a fi*-dar".

Trebuie doar să pătrundem şi mai mult în această contradicție. Până în acest moment ea era prezentă doar în privire, mai precis în „a privi": în actul privirii. Dar actul persoanei: *operari id est intueri sequitur esse*. Cristos vorbeşte despre „inimă". Contradicția se situează şi mai profund, *în existența persoanei*: indică o „*dimensiune a intenționalității, a existenței omului ca atare*". *Existența persoanei, mai mult, modul său de a fi, este pentru altul*, pentru comuniunea darului: aceasta este adevărata intenționalitate a ființei-persoană. Din cauza concupiscenței, care ia *inima* în primire, modul personal de a fi al celuilalt este redus în intenționalitatea sa (devine doar un obiect de procurat plăceri, pentru că cel care priveşte în acest fel a renunțat deja la adevărul modului său personal de a fi). El este cel care îl foloseşte pe celălalt. Cu alte cuvinte: modalitatea de a fi a celor două persoane nu mai corespunde adevărului originar, „începutului" său. Omul care priveşte nu mai recunoaşte semnificația sponsală a trupului său şi a trupului altuia: se de-formează reciproc, „pentru" că pierde caracterul său de comuniune a persoanelor în favoarea funcției utilitariste.

Şi aşa am ajuns la stratul şi mai profund, cel care este vizibil doar în lumina credinței: natura *teologică* a concupiscenței. Aceasta este, în cele din urmă, constituită de acea *stare* a persoanei, considerată în profunzimea sa subiectiv-obiectivă (în inima sa), în care splendoarea umanității omului, splendoarea adevărului său (splendor veritatis), nu se mai poate realiza.

Care este motivația acestui *status personalis*? Este ruptura Alianței cu Dumnezeu. Ruptura, ce a avut loc la origini, are loc când „în inima omului este pus în dubiu Darul"[11]. „Nu este adevărat... dar el ştie că în momentul în care veți mânca..." În inima omului se naşte suspiciunea că Dumnezeu este invidios pe măreția omului. Omul refuză să se mai considere o ființă-oferită de Dumnezeu şi, astfel, subiectivitatea sa personală, umanitatea sa, în tot adevărul faptului de a fi bărbat şi femeie, nu mai este afirmată prin „dăruirea față de celălalt", ci prin „dominarea celuilalt".

Starea în care se află acum omul este prezentată de către papa prin intermediul unei înțelegeri şi interpretări a „ruşinii originare", în contrapoziție

[11] Cf. **26**, 4.

cu „nuditatea originară”. Unul dintre textele cel mai sintetice în această privință se găseşte în cateheza 29.

Nuditatea originară exprima capacitatea originară de a se dărui în mod total pe sine unul celuilalt în toată bogăția propriei umanități masculin-feminine, în trup şi prin intermediul trupului. Ruşinea față de propria nuditate arată şi exprimă că acea capacitate originară a fost răscolită. Persoana care nu se mai vedea pe sine în lumina în care o vedea Dumnezeu, ca fiind venită de la Dumnezeu, ca dar creat pentru a se oferi, îl vede din acest motiv pe celălalt ca pe un pericol şi, ca atare, ca pe un obiect care trebuie dominat. Iar *el se apără*!

> Acea ruşine, invadând relația bărbat-femeie în totalitatea sa, s-a manifestat prin dezechilibrul semnificației originare a unității trupeşti, adică a trupului ca substrat principal al persoanei (*Ibid* 3). De aici a venit necesitatea de a ascunde propriul trup înaintea celuilalt, cu tot ceea ce determină propria feminitate/masculinitate. Această necesitate demonstrează fundamentala lipsă de încredere, ceea ce în sine, înseamnă ruptura raportului originar de comuniune (*Ibid* 5).

Şi se ascund!

Acesta este adevărul şi ethosul realității conjugale specifice bărbatului decăzut şi femeii decăzute (*in statu naturae lapsae et non redemptae*).

B) (*A doua întrebare*). În ce constă „răscumpărarea trupului”? Răspunsul la această întrebare ocupă partea cea mai consistentă a catehezelor. Ea a început deja în al doilea ciclu, în contextul reflecțiilor cu privire la căderea din adevărul originar şi dusă înainte în al treilea ciclu, după întreruperea făcută din cauza atentatului din 13 mai 1981, şi în al patrulea ciclu, dedicat fecioriei creştine. Al cincilea ciclu reia şi termină răspunsul prin tratarea temei sacramentalității căsătoriei.

Conform cu antropologia biblică şi cu cea a Tradiției bisericeşti, tema răscumpărării a fost deja inserată în reflecțiile cu privire la îndepărtarea de adevărul original, din moment ce doar în lumina evenimentului răscumpărării se descoperă pe deplin realitatea păcatului. Tocmai din această cauză se vorbeşte despre tema răscumpărării încă din al doilea ciclu de cateheze. Şi tocmai de aici trebuie să pornească şi reflecția noastră.

În realitate, papa porneşte de la Cuvintele lui Cristos din *Mt* 5,27-28, în care face cunoscută misiunea sa de a duce la împlinire Legea şi Profeții.

Este un fragment care face parte din Predica de pe Munte, în care Isus Cristos pune în practică o revizuire fundamentală a modului de a înțelege şi de a împlini Legea morală a Vechii Alianțe în vederea împlinirii sale. Această împlinire presupune două aspecte: adeziunea la întreaga semnificație cuprinsă în porunca „să nu comiți adulter” şi realizarea completă a

acestei semnificații într-o corespunzătoare atitudine de dreptate. În acest fel, am ajuns exact în interiorul eticii şi al ethosului. Interlocutorul Predicii de pe Munte este tocmai *omul*, omul înțeles în toată interioritatea sa. În acest sens, interioritatea nu trebuie înțeleasă ca dimensiune a persoanei, în mod dualist contrapusă exteriorizării sale (spiritualitate-corporeitate). Ea presupune persoana umană în toată realitatea sa fizică, psihică şi spirituală, *întrucât* este un subiect care percepe valorile morale a căror forță normativă se exprimă prin „trebuie". Drept consecință, dacă interlocutorul imediat al lui Isus este omul din Galileea, contemporan cu Isus, el se adresează şi, în mod indirect, dar real, *oricărui om istoric* (înțelegem acest adjectiv, mai ales din punct de vedere teologic), dându-i posibilitatea să stabilească un contact cu *experiența interioară a acestui om*.

Cine este acest om? Cu siguranță este omul concupiscenței. Care este sensul acestui răspuns, s-a spus deja mai degrabă. Aceasta însă este abia prima parte a răspunsului, pentru că nu este singurul om căruia i se adresează Isus. De fapt, el nu este un „maestru al suspiciunii" şi nu se limitează să pună sub acuzație inima omului doar dezvăluindu-i concupiscența. În momentul în care îi face această descoperire a modului lui de a fi concupiscent, Răscumpărătorul îl pune în gardă cu privire la „dorință", experimentând în mod indirect, dar adevărat, adevărul ontologic al trupului uman, iar, drept consecință, să se conformeze semnificației etice. Această revelare indirectă, dar reală, nu este făcută omului implicat deja cu totul în concupiscența trupului, incapabil să caute şi o altă formă de raporturi reciproce în ceea ce priveşte raporturile de atracție dintre un bărbat şi o femeie. Este făcută unui om care, venind „de la început", a moştenit de la „începutul" ca atare un patrimoniu de adevăr, mult mai profund decât moştenirea capacității de a păcătui.

Este, de fapt, reluarea unei teme clasice prezente în antropologia patristică şi teologică: şi anume că păcatul nu a *distrus în mod complet* imaginea lui Dumnezeu din noi.

În omul căruia i se adresează Cristos, care este omul căzut în concupiscență şi omul văzut deja în lumina răscumpărării, conviețuiesc aceste două posibilități: aceea de a consimți concupiscenței, distrugând adevărul originar al corporeității şi al personalității sale, şi posibilitatea de a consimți harului originar al creației, redat din plin de către harul răscumpărării. Aceasta este marea temă teologico-antropologico-etică, dezvoltată de către sfântul Paul când vorbeşte despre „viața conform trupului – viața conform Duhului".

Deschizându-se către viața conform Duhului, omul regăseşte şi realizează valoarea trupului eliberat prin intermediul răscumpărării de lanțurile concupiscenței. Această progresivă realizare se numeşte virtutea curăției.

În contextul ciclului al doilea de cateheze, curăția este prezentată, dacă nu greşesc, ca fiind substanța ethosului răscumpărării. Ce înseamnă aceasta?

Trebuie să notăm, înainte de toate, că definiția curăției, elaborată de aceste cateheze, este mult mai bogată şi mai profundă decât ceea ce înțelegem noi în general prin acest cuvânt, chiar şi în comunitățile noastre creştine. Ea are o dimensiune de „înfrânare", de „prudență", sub forma imperativului stăpânirii de sine (a propriei concupiscențe). Prin intermediul a ceea ce este a doua şi cea mai importantă dimensiune a curăției, stăpânirea de sine, înfrânarea simțurilor, este restabilită în „inima" omului, în subiectivitatea personală, adică în alianța cu valoarea trupului. Este vorba despre valoarea semnificației sponsale a trupului, valoarea unui semn transparent prin intermediu căruia Creatorul, alături de veşnica atracție reciprocă dintre bărbat şi femeie, prin intermediul masculinității şi feminității, a pus-o în inima fiecăruia dintre cei doi datorită darului comuniunii.

Aceste două dimensiuni sunt unite între ele printr-un raport, am putea spune, de proporție inversă. Cu cât este mai prezentă şi se experimentează dimensiunea înfrânării, cu atât mai puțin pare să fie prezentă în experiența concretă a persoanei alianța cu valoarea: este ca şi cum subiectul ar fi suspendat. De fapt, în mod gradual, omul face mereu experiența propriei demnități şi devine mereu din ce în ce mai liber: capabil, aşadar, de a se dărui *pe sine* altuia. În acelaşi timp, este capabil şi să consimtă adevărului original specific ființei sale corporalo-personale. Rezultatul este reconstruirea integrității umane, unde chiar emotivitatea şi spontaneitatea ies la iveală, iar ethosul devine forma constitutivă a erosului. Cu alte cuvinte: curăția dă acel mod de a fi ca persoană, în care ea realizează semnificația sponsală a trupului şi în acest fel exprimă libertatea de a se dărui.

Înțeleasă în acest fel, curăția nu este doar o virtute morală, ci este rodul darului Duhului: ea nu are doar o dimensiune morală (este virtute), ci şi carismatică (este dar al Duhului Sfânt). În acelaşi timp, ea este semn al „răscumpărării trupului", este darul harului Duhului şi, în acelaşi timp, rezultatul implicării personale în a trăi cu fidelitate acest dar.

Tema „răscumpărării trupului" este tema celui de-al treilea ciclu de cateheze, ciclu care este concentrat cu totul pe „învierea trupului", ca eveniment care dă naştere adevărurilor esențiale în cadrul teologiei trupului ca atare. Rezultă astfel un fel de „triptic": principiul, răscumpărarea care are loc în timp şi evenimentul escatologiei finale. Teologia trupului este prefigurată, evidențiată de toate cele trei dimensiuni, considerate şi văzute mereu în ansamblul lor, în modul lor reciproc de a se presupune una pe cealaltă. Acestui triptic îi corespund, fără îndoială, trei cicluri de cateheze.

Al treilea ciclu îşi are originea în disputa lui Isus cu saduceii (*Mt* 22,24-30; *Mc* 12,18-27; *Lc* 20,27-40): dispută în cadrul căreia el se referă la înviere,

dezvăluind astfel o dimensiune complet nouă în ceea ce priveşte misterul omului. Toate aceste cateheze îşi propun cu siguranță să evidențieze această dimensiune în toată profunzimea sa. Aceasta este tema lor: adevărul cu privire la om, făcut cunoscut prin intermediul corporalității sale, aşa cum va fi revelat de către învierea trupurilor.

Dacă este învierea finală a omului cea care vorbeşte, trebuie să nu uităm că acelaşi om, cel creat „la început" şi cel răscumpărat „la sfârşit" şi că această dublă remarcă, la început şi la sfârşit, intră în realitatea omului istoric, în omul pe care îl experimentează fiecare dintre noi. Aceasta este deja o reflecție metodologică asupra căreia ne-am îndreptat deja atenția în premise şi asupra căreia Sfântul Părinte revine mereu pe parcursul acestor cateheze[12].

„Învierea trupurilor" pune, înainte de toate, bazele unei teze antropologice pe care deja rațiunea (Aristotel) le-a intuit, chiar dacă în mod confuz: teza unității (substanțiale a) persoanei umane. Mai mult, în această perspectivă, învierea trupurilor constituie *perfecta* unificare a persoanei umane, în dimensiunile sale somatice, psihice şi spirituale. Această unificare perfectă comportă sau/şi constă într-o subordonare completă a dimensiunii psiho-fizice către dimensiunea spirituală: este vorba despre o spiritualizare perfectă a trupului şi a psihicului. Spiritualizare nu înseamnă distrugerea trupului: în înviere, trupul va fi redat persoanei. Şi mai simplu sau şi mai profund, înseamnă reconstruirea deplină a subiectivității personale a omului. Este persoana umană, întrucât este persoană umană care este re-creată, astfel încât, dată fiind perfecta subordonare a forțelor fizice şi psihice față de spirit, nimic nu se întâmplă în om care să nu fie actul omului (şi aceasta este distincția centrală în opera papei, *Persoana şi actul său*). Sfântul Părinte foloseşte şi expresia „un alt sistem de forțe în interiorul omului"[13].

„Învierea va însemna... perfecta realizare a ceea ce este personal în om", pentru că spiritul nu doar că va domina trupul, dar îl „va impregna în mod complet"[14].

De unde provine, în ceea ce îi priveşte pe bărbat şi pe femeie, acest mod de a fi, acest mai bun grad al modului de a fi-persoană? De la perfecta dăruire de sine pe care Dumnezeu o face celor înviați, căreia îi corespunde perfecta concentrație a persoanei în misterul trinitar (vederea față către față a lui Dumnezeu): de la completa divinizare a persoanei umane izvorăşte perfecta sa spiritualizare. Ea este astfel *în mod perfect* persoană.

În acelaşi timp însă, concentrația cunoaşterii şi a iubirii cu privire la Dumnezeu ca atare în comuniunea trinitară a Persoanelor nu poate să

[12] Cf. **76**, 6; **79**, 2-4.
[13] Cf. **76**, 5.
[14] Cf. **78**, 2; 1.

găsească un răspuns fericit în cei care vor participa la lumea viitoare decât prin intermediul realizării comuniunii reciproce, proporționată cu persoanele create. Între cele două articole din Crez referitoare la comuniunea sfinților şi la învierea trupurilor există o legătură organică. Cu o definiție foarte frumoasă, Sfântul Părinte descrie modul escatologic ca fiind „perfecta realizare a ordinii trinitate în lumea creată a persoanelor". De fapt, prin participarea la viața trinitară, omul este el însuşi, este persoană în/şi prin intermediul comuniunii, dăruirii de sine.

Am spus deja cine este omul în deplina sa realitate, trup-psihic-spirit, omul înviat. Aşadar, în lumina învierii, va fi omul în modul său de a fi bărbat sau femeie, vor fi bărbați şi femei. Pe de altă parte, Isus spune că nu se vor căsători. Căsătoria este o realitate specifică acestei lumi şi se va sfârşi o dată cu ea.

În lumina adevărului cu privire la escatologie, descoperim, în sfârşit, întregul adevăr al ființei-bărbat şi al ființei-femeie. În lumina „începutului", masculinitatea şi feminitatea erau *semnul* semnificației sponsale a corporalității-personalității omului şi, în acelaşi timp, la fel, lumina „începutului", interpretarea acestui semn era o interpretare matrimonial-procreativă. Cu alte cuvinte: semnificația sponsală indica vocația bărbatului şi a femeii la a fi-dar unul pentru celălalt şi în această oferire să fie izvoare de viață *în căsătorie*. În lumina „sfârşitului", semnificația sponsală indica vocația la comuniune, dar nu ca vocație făcută prezentă în mod necesar în viața de căsătorie. În acest caz, semnificația sponsală aparține semnificațiilor imutabile care constituie integritatea omului: realizarea în căsătorie a acestei semnificații aparține doar omului *acestei* lumi. Începe de acum să se delimiteze în mod net „viziunea" adevărului întreg şi imutabil al corporeității şi, ca atare, a persoanei umane.

„Răscumpărarea trupului" (a persoanei umane) are loc cu exactitate când bărbatul şi femeia sunt pe deplin conştienți de acest deplin şi imutabil adevăr al persoanei lor umane, în umanitatea lor. Aceasta se va întâmpla la învierea trupurilor.

Dar, cum s-a subliniat de mai multe ori în al doilea ciclu, răscumpărarea trupurilor are loc începând deja din *această lume*. Substratul profund al reflecției cu privire la curăție este mai exact exprimarea acestui eveniment care înseamnă răscumpărarea, ca eveniment care se întâmplă în succesiunea istorică a acestei lumi. Bărbatul şi femeia „cu inima curată" sunt bărbatul şi femeia răscumpărați în trupul lor, în persoana lor, de către darul Duhului Sfânt, adică restituiți capacității de a se oferi. Dar reflecția făcută în al treilea ciclu al catehezelor conduce către o aprofundare esențială, deoarece cuvintele lui Cristos adresate saduceilor au în sine o semnificație-cheie pentru teologia trupului. Şi această dezvoltare esențială, după cum

am mai spus deja, constă, dacă nu greşesc, în individualizarea întregului adevăr al semnificaţiei sponsale a trupului, dacă se poate spune astfel, în starea sa pură. În timp ce discursul cu privire la curăţie, în ciclul precedent, era pur şi simplu făcut în contextul raportului (matrimonial) bărbat-femeie, acum, în schimb, reflecţia etică a coborât până la rădăcini: este vorba despre ethosul omului răscumpărat, în mod pur şi în mod simplu. Dar să le luăm pe rând.

„Răscumpărarea trupului" care va avea loc la împlinirea timpurilor are loc deja acum. Semnul cel mai evident este existenţa carismei fecioriei pentru Împărăţia cerurilor. De fapt, fecioria nu este negarea semnificaţiei sponsale a trupului uman (împotriva căsătoriei şi în avantajul fecioriei). Fecioria este adevărata realizare, este realizarea pentru Împărăţia lui Dumnezeu. În acest fel, pe de o parte, ea demonstrează „adevărul curat" faţă de binecunoscuta semnificaţie, deoarece ne ajută să vedem că ea nu se identifică în mod pur şi în mod simplu cu realizarea în căsătorie. Pe de altă parte, drept consecinţă, cel necăsătorit demonstrează că omul a fost pus în deplina libertate a dăruirii, în sensul că ea nu obligă nici ca omul să se căsătorească, dar nici să trăiască fecioria, ci să aleagă în deplina sa libertate. În acest sens, fecioria este „pentru" Împărăţia cerurilor: ea pune deja bărbatul şi femeia în perspectiva răscumpărării definitive a trupului şi, în mod real, chiar dacă nu pe deplin, o anticipă. Noua situaţie antropologică pune bazele unei şi mai profunde reflecţii etice. Aceasta înseamnă că trebuie să ascultăm cu atenţie nu doar cuvântul lui Cristos, în care el face apel la început (*Mt* 19,4) sau la inimă ca la locul interior şi, în acelaşi timp, istoric (Cf. *Mt* 5,28) al întâlnirii cu concupiscenţa cărnii, ci trebuie să ascultăm cu atenţie şi cuvintele prin intermediul cărora Cristos s-a referit la înviere, pentru a introduce în aceeaşi inimă neliniştită a omului primele seminţe ale răspunsului la întrebarea cu privire la semnificaţia faptului de a fi trup în perspectiva lumii viitoare.

Lumina răscumpărării escatologice trebuie să ne facă să reluăm tema „începutului" în ideea unei şi mai profunde teologii a căsătoriei. Aceasta s-a întâmplat în capitolul 5 al *Scrisorii către Efeseni*. În acest caz, al cincilea ciclu al catehezelor se constituie ca o meditaţie asupra acestei pagini neotestamentare. În aceasta găsim aceleaşi teme, dar într-o „reluare" făcută în lumina „timpurilor din urmă". Ele s-au împlinit în moartea şi învierea lui Cristos, de aceea, această pagină constituie „încoronarea" tuturor catehezelor precedente. Este un ciclu, aşadar, oarecum dificil, dacă ţinem cont de conexiunile stabilite încontinuu cu toate celelalte anterioare.

În centrul meditaţiei autorului *Scrisorii către Efeseni* se află veşnicul plan al lui Dumnezeu care se realizează în Cristos. Acest plan este prezentat conform unei duble direcţii fundamentale: misterul lui Cristos, care, ca

expresie a planului lui Dumnezeu, se realizează în Biserică; vocația omului este de a intra în acest mister şi să participe la el. Căsătoria este una dintre modalitățile în care se exprimă şi se realizează această participare. Aceasta este, dacă nu greşesc, tema *centrală* a acestui ciclu. Precizările fundamentale cu privire la această temă mi se par a fi următoarele.

A spune „participare" înseamnă că raportul de analogie instituit în această pagină neotestamentară dintre căsătorie şi iubirea prin care Dumnezeu a iubit omul în darul de sine pe care Cristos îl face pe cruce nu este doar motiv de îndemn moral. Această analogie are o valență antropologică: acea iubire este în mod real prezentă în iubirea nupțială a celor botezați. Astfel încât iubirea nupțială este un semn care face vizibil veşnicul mister al lui Dumnezeu.

Iubirea lui Dumnezeu în Cristos este o iubire răscumpărătoare. De felul în care se participă la ea depinde răscumpărarea iubirii nupțiale. Sacramentul Căsătoriei, aşa cum este prezentat în *Scrisoarea către Efeseni*, instituie un raport profund între „sponsalitate" şi „răscumpărare" sau, şi mai precis, între semnificația sponsală a trupului şi semnificația sa răscumpărătoare. Iubirea lui Cristos de pe cruce este o iubire care răscumpără şi, în acelaşi timp, o iubire sponsală; iubirea conjugală este iubirea care răscumpără tocmai pentru că este iubire conjugală. Acest raport, în lumina tuturor catehezelor precedente, rezultă astfel destul de clar. Răscumpărarea trupului este realizată cu precizie de şi în iubirea conjugală. În ea, de fapt, corporalitatea soților devine semn real al darului reciproc al persoanelor, învingând, de fapt, concupiscența inimii. Ca atare, răscumpărarea trupului are loc prin puterea salvifică a lui Dumnezeu. Ca sacrament care provine din misterul răscumpărării, într-un oarecare fel, provine şi din iubirea nupțială a lui Cristos față de Biserică, astfel, Căsătoria devine o experiență eficace a puterii salvifice a lui Dumnezeu care realizează planul său veşnic, chiar şi după păcat şi în ciuda triplei concupiscențe prezente în inima fiecărei ființe umane, a bărbatului şi a femeii.

În acest context, referința la „început" devine logică. Această referință este dezvoltată pe baza a două reflecții la fel de convingătoare. Pe de o parte, răscumpărarea care este iubirea nupțială a lui Cristos față de Biserică, la care participă iubirea nupțială a celor botezați, restituie bărbatului şi femeii adevărul lor originar: adevărului modului lor de a fi în trup ca bărbat şi femeie. Răscumpărarea este o *nouă creație* a omului, în integritatea realității sale spirituale şi corporale. Pe de altă parte, toate acestea devin clare dacă se are în vedere nu doar identitatea misterului ascuns în Dumnezeu din veşnicie, ci şi continuitatea realizării sale care are lor între sacramentul primordial legat cu darul supranatural făcut omului în creația ca atare şi noul dar care i-a fost făcut atunci când: „Cristos şi-a iubit Biserica şi s-a

dat pe sine pentru ea, pentru a o face sfântă". Cu alte cuvinte: omul este creat în Cristos şi în funcţie de Cristos şi, de aceea, deja de la „început", căsătoria era în harul său. În acest sens, se poate deja vorbi despre un „sacrament primordial" în ceea ce priveşte căsătoria.

> ... Acea corelare a semnificaţiei sponsale a trupului cu semnificaţia sa „răscumpărătoare" este în acelaşi timp esenţială şi *validă pentru hermeneutica omului* în general: pentru fundamentala problemă a înţelegerii lui şi a auto-înţelegerii modului său de a fi în lume. Este adevărat că nu putem să excludem din această problemă întrebarea asupra sensului de a fi trup, în sensul de a fi ca trup, bărbat şi femeie. Aceste întrebări au fost puse pentru prima dată în raport cu analiza „începutului" omului, în contextul *Cărţii Genezei*. A fost contextul ca atare care ne-a determinat să punem o astfel de întrebare. În mod asemănător ne determină şi „clasicul" text al *Scrisorii către Efeseni*. Şi dacă „marele mister" al unirii lui Cristos cu Biserica ne obligă să unim *semnificaţia sponsală a trupului cu semnificaţia răscumpărătoare*, într-o astfel de unire, soţii găsesc răspunsul la întrebarea asupra sensului de „a fi trup"; şi nu numai ei, cu toate că mai ales lor le-a fost adresat acest text...[15]

Mie mi se pare că acest fragment este sinteza tuturor. Este „pasiunea" pastorală pe care Papa Ioan Paul al II-lea a avut-o pentru a spune omului *tot* adevărul cu privire la om, care a motivat, de fapt, şi aceste cateheze: pentru ca umanitatea oricărui om să fie recunoscută în incomparabila sa demnitate de creatură a lui Dumnezeu, răscumpărată de Cristos. Pentru ca omul de astăzi să poată rămâne încă uimit când contemplă planul veşnic al Tatălui în ceea ce îl priveşte.

Răspunsul la întrebarea cu privire la om, în cateheze, este construit prin intermediul reflecţiei legate de corporalitate, de trup şi de fapt, în corporalitate persoana umană se face vizibilă, aşa după cum Dumnezeu s-a făcut vizibil în carnea Cuvântului.

Corporalitatea este masculinitate şi feminitate şi se revelează ca fiind purtătoare a unei „semnificaţii sponsale", care nu este doar înscrisă în trupul ca atare, ci în persoana umană ca atare. În acest sens, vorbim despre semnificaţia lui permanentă şi imutabilă, terminarea actului creator, care este un act de totală dăruire şi care este în mod concret fiinţa-bărbat şi fiinţa-femeie. Această semnificaţie însă este strâns legată de răscumpărare: născut din actul creator, re-naşte din actul răscumpărător al lui Cristos care se căsătoreşte cu Biserica pe cruce. În acest mod de a se referi specific omului, omului în modul său de a fi trup, atât faţă de actul creator, cât şi de cel răscumpărător. Aici se află întregul adevăr cu privire la om.

Deja în timp omul trăieşte acest adevăr al modului de a fi trup, al modului său simplu de a fi fiinţă. Dar adevărul se va revela la sfârşitul timpurilor,

[15] **103**, 5.

când acea semnificație sponsală a trupului în învierea pentru viața viitoare va corespunde, în mod perfect, fie datroită faptului că omul, ca bărbat sau femeie, este persoană, creată după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, fie datorită faptului că această imagine se realizează în comuniunea persoanelor.

Pe această bază, pe baza unei antropologii adecvate, în ultimul ciclu de cateheze se dezbate dificila şi, totodată, urgenta temă a procreației responsabile. O catehează despre iubirea umană care, de fapt, nu s-ar fundamenta în mod profund în raportul dintre ea şi darul vieții ar fi în mod substanțial lipsită de conținut. O reflecție despre iubirea conjugală, mai precis, cu privire la *actul* iubirii conjugale, arată că ea are înscrisă în sine o dublă semnificație, aceea unitivă şi pe cea procreativă, şi că între aceste două semnificații există o legătură de nedespărțit. Şi despre această temă specifică, cateheza Papei Ioan Paul al II-lea vrea să spună adevărul legat de om, adevărul întreg: în acest caz, adevărul întreg cu privire la actul conjugal.

Spuneam că este vorba despre o problemă urgentă. Aceasta este pentru şi în Biserică în primul rând.

Ce ar fi o Biserică în care nu s-ar mai apăra „dreptul lui Dumnezeu la a fi recunoscut ca Dumnezeu”? O Biserică ce s-ar mulțumi doar să profeseze cuvintele Dumnezeu-Tatăl, Creator, aşa cum o face în primul articol al Simbolului credinței, apoi în realitate ar uita ceea ce a profesat? Răspunsul ar fi tragic, chiar şi numai dacă ne gândim la el: ar fi o Biserică ce îşi trădează misiunea. După cum Cristos a venit ca să ne facă cunoscută fața Tatălui, la fel şi Biserica, de el fondată şi voită, nu are o altă motivație pentru a exista decât aceasta, pentru că adevăratul motiv al existenței ei este tocmai acesta. Dumnezeu este creatorul nostru, Dumnezeu este Tatăl nostru şi capacitatea de a face să apară noi vieți umane, capacitate înscrisă în sexualitatea umană, este capacitatea de a co-opera cu iubirea sa creativă. Actul conjugal, potențial fertil, este templul sfânt în care Dumnezeu poate să împlinească actul care îi aparține: acela de a crea o nouă persoană umană. Orice justificare a contracepției, din acest punct de vedere, îşi dezvăluie propriile rădăcini ultime: este justificarea, tentativa absurdă a justificării, a unui mod de a trăi ca şi cum *Dumnezeu nu ar exista*. De fapt, dacă s-ar nega sau pur şi simplu s-ar uita adevărul profund al actului conjugal în modul său profund de a fi în acelaşi timp act al iubirii interpersonale şi de cooperare cu Dumnezeu Creatorul, venirea la existență a persoanei umane ori s-ar datora unei împrejurări neprevăzute, ori s-ar datora unei necesități oarbe, ori ar fi o operă pur şi simplu a omului. În primul şi al doilea caz, existența noastră ar fi o absurditate, fiind privată de sensul originii ei. În al treilea caz, după cum au considerat câțiva gânditori atei (Marx, spre exemplu), omul şi doar omul este singurul creator al lui însuşi. Deranjează, pentru a spune astfel, uşurința unor teologi care, justificând contracepția,

în realitate introduc nonsensul în cultura umană. Se face, după cum se poate observa, o legătură indisolubilă între adevărul cu privire la Dumnezeu şi adevărul cu privire la om. Distrugerea primului comportă distrugerea celui de-al doilea.

Am intrat deja în nevoia urgentă pe care lumea o are de a se spune lucruri care vin din aceste cateheze. Nu voi uita niciodată ce mi s-a întâmplat în dimineața de 25 martie 1984, în timpul Jubileului familiilor. În cea mai frumoasă piață de lume, care „de atâtea secole adună sufletul omenirii", într-o tăcere impresionantă, răsuna vocea Sfântului Părinte care vorbea deSPRE o „sfidare a lui Dumnezeu-Creator", care se pare că a fost îndepărtat de civilizația contemporană. Înnobilarea contracepției, a sterilizării şi a avortului, la care asistăm în aceşti ani, a fost demascată cu mult curaj de către papa. Nu libertatea, nu cultura omului, nu exercițiul responsabil al propriei sexualități, ci a da ascultare vocii dintotdeauna: „veți fi ca zeii", aceasta contează astăzi, iar consecințele acestei ascultări sunt sub privirile tuturor ochilor noştri şi nici măcar nu este nevoie să le ascultăm din altă parte.

Când profeții demascau minciunile poporului lor, spunându-le în mod simplu pe nume, erau numiți duşmanii poporului ca atare, se încerca cenzurarea vocii lor, opunând vocea altor şase sute de profeți care să gâdile urechile ascultătorilor. S-a întâmplat şi se va mai întâmpla: dar cel care este în prim-plan este Dumnezeu şi, ca atare, omul. Şi aceasta, pe undeva, este adevărata temă a catehezelor.

Avem, aşadar, în ultimele cateheze citirea făcută de către un papă a unui document emanat de către un predecesor de-al său. După cum este cunoscut din cea mai simplă metodologie teologică, este vorba despre o interpretare *autentică* a enciclicei *Humanae vitae*. De aici încolo, orice cercetător va trebui să țină cont şi de această interpretare. Este vorba despre o interpretare care, după cum se vede, nu se mulțumeşte doar să repete şi să rezume, ci este o aprofundare teologică şi antropologică a documentului Papei Paul al VI-lea, cu scopul de a demonstra într-un mod şi mai clar motivele pentru care norma propusă este *adevărată* şi *practicabilă* de către toți.

Concluzii

Câteva observații generale concluzive. Reflectând asupra acestor cateheze, ne dăm seama cum ele sunt pe măsura marii tradiții a Bisericii (Ambroziu, Augustin, Ioan Crisostomul...), sunt *vechi* şi, în acelaşi timp, *noi*. Vechi, deoarece în ele găsim toate marile teme ale antropologiei şi ale eticii teologice, chiar şi pe acelea pe care unii le-au cenzurat de-a lungul timpului în comunitatea creştină (spre exemplu, este vorba despre tema concupiscenței).

Sunt noi, pentru că aceste teme sunt tratate în aşa fel că răspund foarte bine omului de astăzi. Este ceea ce îl uimea mereu pe Newman: Biserica se schimbă pentru a rămâne aceeaşi.

În al doilea rând, ele obligă la o profundă reflecţie metodologică şi contenutiscă, fie în ambientul gândirii teologice, fie în ambientul catehezei ca atare, în vederea reconstrucţiei unei „antropologii adecvate", deoarece „specificul creştin *(das Christliche)* ori este semnificativ din punct de vedere antropologic, ori nu este nimic" (H.U. von Balthasar), şi aceasta, pentru că Isus Cristos a venit pentru noi: „pentru noi, oamenii, şi pentru a noastră mântuire s-a coborât din cer".

Din cauza unei gândiri teologice care pare să-şi piardă puţin câte puţin identitatea, reflecţia cu privire la „antropologia adecvată" şi a subiectivismului antropocentric devine o datorie din ce în ce mai urgentă.

CARLO CAFFARRA
Preşedinte al Institutului pentru studii
despre Căsătoriei şi Familie „Ioan Paul al II-lea"

CICLUL I

ÎN DIALOG CU ISUS CRISTOS DESPRE BAZELE FAMILIEI

1 (5 septembrie 1979)[1]

1. De câtva timp sunt în curs pregătirile pentru viitoarea întâlnire ordinară a Sinodului Episcopilor, care se va desfăşura la Roma în toamna anului viitor. Tema Sinodului: *De muneribus familiae christianae* (Despre datoriile familiei creştine) ne determină să ne concentrăm atenţia asupra acestei comunităţi de viaţă umană şi creştină, care este considerată ca fiind fundamentală încă „*de la început*"[2]. Tocmai de expresia „la început" s-a folosit Isus Cristos în discuţia sa asupra căsătoriei, despre care ne vorbesc Evanghelia sfântului Matei şi cea a sfântului Marcu. Am vrea să ne întrebăm ce semnificaţie are în acest caz cuvântul „început"? Mai mult, am vrea să clarificăm pentru ce Isus Cristos ne poartă la „început" tocmai în acea circumstanţă şi, ca atare, ne propunem să facem o analiză cât mai detaliată a textul Sfintei Scripturi.

2. În discuţia sa cu fariseii, care puneau problema indisolubilităţii căsătoriei, Isus Cristos a făcut de două ori referinţă la „început". Discuţia cu ei s-a desfăşurat în felul următor: „Au venit la el nişte farisei şi, ca să-l pună la încercare, i-au zis: «Îi este permis unui bărbat să-şi lase femeia pentru orice motiv?» El le-a răspuns: «Nu aţi citit că, de la început, Creatorul i-a făcut bărbat şi femeie?» Şi a zis: «De aceea, omul îşi va lăsa tatăl şi mama

---

[1] Ioan Paul II, *Insegnamenti*, II/2 (1979), 234-236. Începând cu această catehează, voi specifica şi locul din *Insegnamenti* (colecţia tuturor discursurilor, mesajelor, omiliilor transmise de către un papă pe timpul pontificatului) în care se găseşte textul original.

[2] *Început*, în sensul cel mai simplu şi imediat, indică conţinutul din *Gen* 1,1 – 4,1 care constituie obiectul de analiză de-a lungul primei părţi din acest volum. În sens amplu şi profund, trebuie spus că *început* este starea originară, înţeleasă ca fiind *preistoria teologică* a fiecărui om istoric. Conţinuturile teologice, specifice stării originare, sunt analizate şi orânduite în vederea elaborării unei *teologii* a trupului în starea originară. În realitate însă, prima parte a celor prezentate în acest volum se întrerupe în pragul stării istorice a existenţei omului, cu introducerea temei *naşterii*, care are drept consecinţă suferinţa şi apoi moartea.

Este important de notat că pentru Fericitul Ioan Paul al II-lea *începutul* are o incidenţă determinantă în ceea ce priveşte aprofundarea unei antropologii adecvate şi, în special, a unei teologii a trupului.

şi se va uni cu soția lui şi cei doi vor fi un singur trup, astfel încât nu vor mai fi doi, ci un singur trup. Prin urmare, ceea ce Dumnezeu a unit, omul să nu despartă». Ei i-au zis: «De ce Moise a poruncit să i se dea act de despărțire şi s-o lase?» El le-a spus: «Din cauza împietririi inimii voastre v-a permis Moise să vă lăsați soțiile. De la început însă nu a fost aşa»”[3]. Cristos nu acceptă ca discuția să aibă loc la nivelul pe care îl propun interlocutorii. Într-un anumit sens, nu acceptă dimensiunea pe care ei au dat-o problemei. Evită să se implice în controverse juridico-cazuistice; în schimb, se referă de două ori la „început”. Acționând astfel, se referă în mod clar la cuvintele din *Cartea Genezei*, pe care, după cum se poate observa, chiar şi interlocutorii săi le cunosc din memorie. Cristos trage concluzia folosindu-se de cuvintele celei mai vechi revelații, iar discuția cu fariseii se încheie.

3. „Început” înseamnă, aşadar, ceea ce stă scris în *Cartea Genezei*. Ceea ce citează Cristos este din *Gen* 1,27, în formă sintetică: „Creatorul, încă de la început, i-a creat bărbat şi femeie”, în timp ce fragmentul original, complet, sună astfel: „Şi l-a creat Dumnezeu pe om după chipul său. După chipul lui Dumnezeu l-a creat; bărbat şi femeie i-a creat”. În continuare, Învățătorul se referă la *Gen* 2,24: „De aceea, va lăsa bărbatul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia sa şi vor fi un singur trup”. Citând aceste cuvinte aproape *in extenso* (în întregime), Cristos le dă, dacă mai era nevoie, o semnificație explicit normativă (dat fiind faptul că în *Cartea Genezei* pot fi considerate ca expresii concrete: „va lăsa… se va uni… vor fi un singur trup”). Faptul că Isus Cristos nu se limitează doar la citatul în sine, ci adaugă: „Astfel că nu mai sunt doi, ci un singur trup. Ceea ce Dumnezeu a unit, omul să nu despartă”, demonstrează că semnificația normativă este plauzibilă şi, în acelaşi timp, determinantă. În lumina acestui cuvânt al lui Cristos, *Gen* 2,24, ne prezintă principiul unității şi al indisolubilității căsătoriei drept conținutul însuşi al cuvântului lui Dumnezeu, făcut cunoscut în cea mai veche revelație.

4. Ajunşi la acest punct, s-ar putea susține că problema s-a rezolvat, că ceea ce a spus Isus Cristos confirmă veşnica lege formulată şi instituită de Dumnezeu încă de la „început”, o dată cu creația omului. În acelaşi timp, ar putea să pară că Învățătorul, pentru a confirma această lege primordială a Creatorului, nu face altceva decât să-i stabilească propriul sens normativ, bazându-se tocmai pe însăşi autoritatea primului Legislator. Totodată, acea expresie semnificativă, „la început”, spusă de două ori, îi induce în mod clar pe interlocutori să reflecteze asupra modului în care a fost plăsmuit

[3] *Mt* 19,3 ş.u.; cf *Mc* 10,2 şu.

omul în misterul creației, ca „bărbat şi femeie”, pentru a înțelege în mod corect sensul normativ al cuvintelor *Cărții Genezei*. Şi aceasta nu este cu nimic mai puțin valid pentru interlocutorii de astăzi, aşa cum nu a fost nici pentru cei de atunci. Aşadar, în prezentul studiu, ținând cont de toate acestea, trebuie să ne punem în postura interlocutorilor de astăzi ai lui Cristos.

5. În timpul următoarelor reflecții de miercurea, în cadrul audiențelor generale, vom căuta, ca interlocutori de astăzi ai lui Cristos, să ne oprim mai mult asupra cuvintelor sfântului Matei[4]. Pentru a răspunde indicațiilor pe care Cristos le-a inclus în ele, vom încerca să pătrundem în profunzimea acelui „început” la care s-a referit el într-un mod atât de semnificativ. Vom însoți astfel de departe marea muncă pe care tocmai acum, pe această temă, o vor întreprinde participanții la apropiatul Sinod al episcopilor. Împreună cu ei vor lua parte şi numeroase grupuri de păstori şi laici, care se simt în mod direct responsabili față de datoriile pe care Cristos le-a impus căsătoriei şi familiei creştine: datorii pe care el le-a impus dintotdeauna şi le impune şi în zilele noastre, în lumea contemporană. Ciclul de reflecții pe care le începem astăzi, cu intenția de a le continua în timpul următoarelor întâlniri de miercurea, au printre altele şi scopul de a însoți, ca să spunem aşa, de departe munca de pregătire a Sinodului, fără a atinge în mod direct tema, ci îndreptând atenția spre rădăcinile profunde de la care provine această temă.

[4] *Mt* 19,3 ş.u.

ÎN PRIMA POVESTIRE A CREAȚIEI OBIECTIVA DEFINIȚIE A OMULUI

2 (12 septembrie 1979)[1]

1. În capitolul anterior am început un ciclu de reflecții asupra răspunsului pe care Isus Cristos l-a dat interlocutorilor săi în ceea ce priveşte întrebarea legată de unitatea şi indisolubilitatea căsătoriei. Interlocutorii farisei, după cum ne amintim, au citat din Legea lui Moise; Cristos însă a făcut referință la *„început"*, citând cuvintele *Cărții Genezei*.

„Începutul", în acest caz, priveşte în mod direct una dintre primele pagini ale Cărții Genezei. Dacă vrem să facem o analiză a acestei realități, trebuie să ne oprim, înainte de toate, în mod special asupra textului. Dimpotrivă, cuvintele pronunțate de Cristos în discuția sa cu fariseii, cuvinte pe care le putem citi în *Mt* 19 şi în *Mc* 10, înseamnă un pas în plus în a le încadra într-un context bine definit, fără de care nu pot fi nici înțelese şi nici bine interpretate. Acest context este dat de cuvintele: „Nu ați citit că la început Creatorul i-a creat bărbat şi femeie…?"[2] şi face referință la aşa-numita prima povestire a creației omului, inserată în ciclul de şapte zile ale creației lumii[3]. În schimb, contextul imediat al cuvintelor folosite de Cristos, preluate din *Gen* 2,24, formează aşa-numita a doua povestire a creației omului[4], însă, în mod indirect, aceasta formează al treilea capitol al *Cărții Genezei*. A doua povestire a creației omului formează o unitate conceptuală şi stilistică împreună cu descrierea inocenței originare, a fericirii omului şi a primei sale căderi în păcat. Dată fiind specificitatea conținutului cuvintelor folosite de Cristos, luate din *Cartea Genezei* 2,24, acestea, cel puțin în prima fază, s-ar putea include în contextul celui de-al patrulea capitol din *Cartea Genezei*, care vorbeşte despre conceperea şi naşterea omului din părinți pământeşti. Aceasta intenționăm să facem în această analiză.

2. Din punctul de vedere al criticii biblice, trebuie să amintim imediat că prima povestire a creației omului, din punct de vedere cronologic, este posterioară celei de-a doua. Originea acesteia din urmă este mult mai îndepărtată.

---

[1] *Insegnamenti*, II/2 (1979) 286-290.

[2] *Mt* 19,4.

[3] Cf. *Gen* 1,1-2, 4.

[4] *Gen* 2,5-25.

Acest text, mult mai vechi, este definit ca fiind „jahvist”, întrucât pentru a-l numi pe Dumnezeu se foloseşte de cuvântul „Jahve”. Este foarte greu să nu rămâi impresionat de faptul că imaginea lui Dumnezeu prezentată în această parte are trăsături antropomorfice destul de relevante (printre altele, citim că „… Domnul Dumnezeu l-a plăsmuit pe om din ţărâna pământului şi i-a suflat în nări suflare de viaţă”[5]). Faţă de această descriere, prima povestire, tocmai cea care din punct de vedere cronologic este mai recentă, este mult mai elaborată, fie în ceea ce priveşte imaginea lui Dumnezeu, fie în ceea ce priveşte formularea adevărurilor esenţiale care îl privesc pe om. Această povestire îşi are originea în tradiţia sacerdotală, numită şi „elohistă”, de la „Elohim”, termen folosit pentru a-l numi pe Dumnezeu.

3. Dat fiind faptul că în această povestire crearea omului ca bărbat şi femeie, la care se referă Isus în răspunsul său, conform *Mt* 19, este inserată în ritmul celor şapte zile ale creaţiei lumii, i se poate atribui, înainte de toate, un caracter cosmologic; omul este creat pe pământ împreună cu lumea înconjurătoare. În acelaşi timp însă, Creatorul îi porunceşte să supună şi să stăpânească pământul[6]; este pus, aşadar, mai presus decât tot restul creaţiei. Cu toate că omul este legat atât de strâns de lumea înconjurătoare, povestirea biblică nu vorbeşte despre asemănarea sa cu restul creaturilor, ci numai cu Dumnezeu („Şi l-a creat Dumnezeu pe om după chipul său, după chipul lui Dumnezeu l-a creat…”)[7]. În ciclul celor şapte zile ale creaţiei este evidentă în mod clar o anumită gradualitate[8]; omul, în schimb, nu este creat în urma unei succesiuni naturale, ci Creatorul pare că se opreşte înainte să-l cheme în existenţă, ca şi cum ar fi trebuit să intre în sine însuşi pentru a lua o decizie: „Să-l facem pe om după chipul şi asemănarea noastră…”[9]

---

[5] *Gen* 2,7.

[6] Cf. *Gen* 1,28.

[7] *Gen* 1,27.

[8] Vorbind despre materia fără viaţă, autorul biblic foloseşte diferite verbe, precum: „a separat”, „a chemat”, „a făcut”, „a pus”. În schimb, când vorbeşte despre fiinţele care au viaţă, foloseşte verbe precum „a creat” şi „a binecuvântat”. Dumnezeu le-a poruncit: „Fiţi prolifici şi înmulţiţi-vă”. Această poruncă se referă atât la animale, cât şi la om, cu precizarea că ceea ce au în comun este doar corporalitatea (cf. *Gen* 1,22-28).

În descrierea biblică însă, creaţia omului se distinge în mod esenţial faţă de celelalte opere ale lui Dumnezeu. Acest act important este precedat de o introducere solemnă, ca şi cum s-ar pune problema unei deliberări din partea lui Dumnezeu. Gestul are ca motivaţie demnitatea excepţională a omului pusă în valoare prin faptul că era o creatură după „chipul şi asemănarea” lui Dumnezeu.

Creând materia fără viaţă, Dumnezeu „separă”; animalelor le porunceşte să fie prolifice şi să se înmulţească, în schimb, diferenţa sexuală este subliniată doar în ceea ce îl priveşte pe om („bărbat şi femeie i-a creat”), binecuvântând în acelaşi timp fecunditatea lor, adică legătura dintre persoane (*Gen* 1,27-28).

[9] *Gen* 1,26.

4. Prima povestire a creației omului, chiar dacă din punct de vedere cronologic este posterioară celei de-a doua, este importantă, mai ales, din punct de vedere teologic. Este indicată în mod special definiția omului pe baza raportului să cu Dumnezeu („după chipul lui Dumnezeu l-a creat"), ceea ce face în acelaşi timp să fie imposibilă afirmația că omul poate fi redus la nivelul creației „obişnuite". Deja în lumina primelor fraze ale Sfintei Scripturi, omul nu poate fi înțeles şi nici explicat până în profunzime folosindu-se doar simplele categorii de gândire ale creației „obişnuite", adică ale celorlalte corpuri vii, decât omul. Cu toate acestea, şi omul are un trup. *Gen* 1,27 constată că acest adevăr esențial legat de om se referă în egală măsură la bărbat şi la femeie: „Şi l-a creat Dumnezeu pe om după chipul său... bărbat şi femeie i-a creat"[10]. Trebuie să recunoaştem că prima povestire a creației este concisă şi liberă de orice urmă de subiectivitate: conține doar faptul obiectiv în sine al creației şi o defineşte ca pe o realitate obiectivă, fie când vorbeşte despre creația omului, bărbat şi femeie, după chipul lui Dumnezeu, fie când adaugă, ceva mai departe, prima binecuvântare: „Şi i-a binecuvântat Dumnezeu. Dumnezeu le-a zis: «Fiți rodnici, înmulțiți-vă, umpleți pământul şi supuneți-l»"[11].

5. Prima povestire a creației omului, care, după cum am observat, are un caracter teologic, are în sine o profundă încărcătură metafizică. Să nu se uite că tocmai acest text din *Cartea Genezei* a devenit izvorul celor mai profunde inspirații pentru gânditorii care au încercat să înțeleagă ceea ce vor să spună realitățile „a fi" şi „a exista". (Poate că doar capitolul al treilea al *Cărții Exodului* poate fi corelat cu acest text[12].) În ciuda câtorva expresii particularizate şi plastice ale fragmentului, omul este definit, înainte de

---

[10] Textul original spune: „Dumnezeu l-a creat pe om (*ha-'adam*, substantiv colectiv: „omenirea"?) după imaginea sa, după imaginea lui Dumnezeu l-a creat, bărbat (*zakar*, masculin) şi femeie (*uneqebah*, feminin) i-a creat" (*Gen* 1,27).

[11] *Gen* 1,28.

[12] „*Haec sublimis veritas*": „Eu sunt cel ce sunt" (*Ex* 3,14) constituie obiectul reflecției multor filosofi, începând cu sfântul Augustin, care afirma că Platon trebuia să cunoască acest text, pentru că i se părea foarte apropiat concepțiilor sale. Doctrina augustiniană a divinei „essentialitas" a exercitat, datorită sfântului Augustin, un profund influx asupra teologiei lui Richard De San Vittore, a lui Alexandru De Halles şi a sfântului Bonaventura. „Pentru a trece de această interpretare filosofică a textului Exodului, ceea ce propunea sfântul Toma De Aquino era că el înlătura în mod necesar distanța care separa «ființa de esență», «ființa de existență». Argumentele tomiste ale existenței lui Dumnezeu au avut câştig de cauză"

Diferită este poziția MAESTRULUI ECKART, care, pe baza acestui text, îi atribuie lui Dumnezeu „*puritas essendi*": „*est aliquid altius ente*...": (cf. É. GILSON, *Le Thomisme*, Vrin, Paris 1944, 122-127; É. GILSON, History of Christian Philosophy in the Middle Ages, Sheed and Ward, London 1955, 810.

toate, în termenii „a fi” şi „a exista” (*esse*). Este definit mai degrabă din punct de vedere metafizic decât fizic. Misterului creaţiei sale („după imaginea lui Dumnezeu l-a creat”) îi corespunde perspectiva procreării („Fiţi prolifici şi înmulţiţi-vă, umpleţi pământul”), a aşa-zisei „realizări” în lume şi în timp, a acelei „mândrii” că este în mod necesar legat de starea metafizică a creaţiei: de a fi contingent (*contingens*). Tocmai în acest context metafizic al descrierii din *Gen* 1 trebuie să înţelegem şi existenţa binelui, adică aspectul valorii. De fapt, acest aspect apare în ritmul fiecărei zile a creaţiei şi ajunge la plinătate abia după crearea omului: „Dumnezeu a privit ceea ce făcuse şi iată că erau foarte bune”[13]. Ca atare, se poate spune cu certitudine că primul capitol al *Genezei* constituie un punct de referinţă de necontestat şi, în acelaşi timp, o bază solidă pentru metafizică, antropologie şi etică, conform căreia „*ens et bonum convertuntur*”. Fără îndoială, toate acestea au o semnificaţie aparte pentru teologie, şi mai ales pentru teologia trupului.

6. Întrerupem la acest punct consideraţiile noastre. În cateheza următoare ne vom ocupa de a doua povestire a creaţiei, de ceea ce, conform bibliştilor, din punct de vedere cronologic, este mai veche. Expresia „teologia trupului”, folosită mai sus, merită o explicaţie mai exactă, dar o vom face cu ocazia altei întâlniri. Mai întâi trebuie să încercăm să aprofundăm acel fragment din *Cartea Genezei* la care s-a referit Cristos în discuţia cu fariseii.

[13] *Gen* 1,31.

DEFINIȚIA SUBIECTIVĂ A OMULUI, INSPIRATĂ DIN A DOUA POVESTIRE A CREAȚIEI

3 (19 septembrie 1979)[1]

1. În cateheza precedentă, în ceea ce priveşte tema căsătoriei, ne-am oprit asupra cuvintelor lui Cristos care se referă la „început", la prima povestire a creației omului din *Cartea Genezei* (cap. 1).

Astăzi vom trece la a doua povestire, care, datorită faptului că Dumnezeu este numit „Jahvè", este numită adesea „jahvistă".

A doua povestire a creației omului (în care se vorbeşte despre inocența şi fericirea originară, dar şi despre prima cădere în păcat), prin natura sa, are un caracter aparte. Lăsând la o parte particularitățile care apar în această povestire, pentru că le vom vedea în următoarele analize, vom constata că întregul text, *în ceea ce priveşte adevărul asupra omului, ne impresionează cu profunzimea sa*, diferită de cea a primului capitol al *Genezei*. Se poate spune că este o profunzime mai degrabă de natură subiectivă, ca atare, într-un anumit sens, psihologică. Capitolul 2 al *Cărții Genezei* constituie, în acest mod, cea mai veche descriere şi, totodată, scriere a autoînțelegerii omului şi împreună cu capitolul 3 este prima mărturie a existenței conştiinței umane. Cu ajutorul unei profunde reflecții asupra acestui text, dincolo de toată forma arhaică a textului din care reiese caracterul primitiv mitic[2], în el vom găsi ca într-un „nucleu" aproape toate elementele spre

---

[1] *Insegnamenti*, II/2 (1979) 323-327.

[2] Dacă în limbajul raționalismului secolului al XIX-lea termenul „mit" indica ceva ce nu putea fi real, produsul imaginației (Wundt) sau ceea ce era irațional (Lèvy-Bruhl), secolul al XX-lea a modificat concepția despre mit.

L. Walk vede în mit filosofia naturală, primitivă şi areligioară: R. Otto îl consideră instrumentul cunoaşterii religioase. Pentru C. G. Jung, în schimb, mitul este manifestarea arhetipurilor şi a expresiilor „subconştientului colectiv", simbol al proceselor interioare.

M. Eliade descoperă în mit structura unei anumite realități care este inaccesibilă abordării raționale şi empirice: mitul, de fapt, transformă evenimentul în categorie şi ne face capabili să percepem realitatea transcendentală; nu este numai simbolul proceselor interioare (cum afirma Jung), ci un act autonom şi creativ al spiritului uman, prin intermediul căruia se actualizează revelația (cf. *Traité d'histoie des religions*, Paris 1949, 363; *Images et symboles*, Paris 1952, 199-235).

După teoria lui P. Tillich, mitul este un simbol constituit din elemente ale realității care prezintă absolutul şi, totodată, transcendența ființei, spre care tinde actul religios.

a-l analiza pe om, la care este sensibilă antropologia filosofică modernă, în special cea contemporană. Se poate spune că *Gen* 2 prezintă creația omului în mod special din punctul de vedere al subiectivității sale. Confruntând cele două texte, vom ajunge la convingerea că această subiectivitate corespunde realității obiective a omului creat „după imaginea lui Dumnezeu". Şi acest fapt, într-un anumit fel, este important pentru teologia trupului, după cum vom vedea în analizele următoare.

2. Este important de remarcat că Isus Cristos, în răspunsul dat fariseilor, în care face referință la „*început*", indică, înainte de toate, creația omului cu referință la *Gen* 1,27): „Creatorul încă de la început i-a creat bărbat şi femeie"; abia după aceea citează textul din *Gen* 2,24. Cuvintele care descriu în mod direct unitatea şi indisolubilitatea căsătoriei se află în contextul imediat al celei de-a doua povestiri a creației, care are drept caracteristică

H. Schlier subliniază că mitul nu cunoaşte fapte istorice şi nu are nevoie de ele, întrucât descrie ceea ce este destinul cosmic al omului, care este mereu acelaşi.

În sfârşit, mitul tinde să dezvăluie ceea ce este de necunoscut.

După teoria lui P. Ricoeur: „Mitul este mai degrabă altceva decât o explicare a unei lumi, a istoriei sau a destinului; el exprimă în termenii acestei lumi sau ai unei alte lumi înțelegerea pe care omul o are față de sine în raport cu fundamentul şi cu limita existenței sale. (...) El exprimă într-un limbaj obiectiv sensul pe care omul îl are față de ceea ce îl limitează şi față de originea lumii în care trăieşte" (P. Ricoeur, *Le conflit des interpretations,* Seuil, Paris 1969, 383).

„Mitul adamic este prin excelență mitul antropologic; Adam vrea să spună Om; însă tot mitul «omului primordial» nu este altceva decât «mitul adamic»... care, la rândul lui, nu este altceva decât antropologic; prin urmare, îi putem individualiza trei caracteristici:

– mitul etiologic înțelege originea răului ca fiind într-o fază incipientă a actualei omeniri a cărei condiție era mult mai omogenă față de a noastră;

– mitul etiologic este tentativa prin excelență extremă de a dedubla originea răului şi a binelui. Intenția acestui mit este de consistența unei origini radicale a răului distinctă de originea şi mai originară a bunei existențe a lucrurilor. Distincția între radical şi originar, în ceea ce priveşte răul, este esențială pentru caracterul antropologic al mitului adamic. El este cel care face din om inițiatorul răului, în sânul unei creații care îşi are deja începutul absolut într-un act creator al lui Dumnezeu;

– mitul adamic subordonat figurii centrale a omului primordial de alte figuri tinde să descentralizeze povestirea, fără să suprime primatul figurii adamice.

Mitul, în ceea ce îl priveşte pe Adam, omul, explică universalitatea concretă a răului uman; în acest context, spiritul de penitență îşi găseşte în mitul adamic simbolul acestei universalități. De altfel, aici găsim caracterul de universalitate al mitului. În acelaşi timp însă, regăsim alte două funcții, în mod egal suscitate de experiența penitențială. Mitul proto-istoric serveşte aici nu doar pentru a generaliza experiența Israelului, a umanității din toate timpurile şi din toate locurile, ci se extinde la marea tensiune a condamnării şi a milostivirii, pe care profeții au învățat s-o discearnă în propriul destin al Israelului.

În sfârşit, ultima funcție a mitului, motivată în credința Israelului: mitul pregăteşte speculația explorând punctul de ruptură al ontologicului şi al istoricului" (P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité: II. „Simbolique du mal",* Paris 1960 (Aubier), 218-227.

acea creație separată a femeii[3], în timp ce povestirea creației primului om (bărbat) se află în *Gen* 2,5-7. Această primă ființă umană, Biblia o numeşte „om" (*'adam*). Se va chema „bărbat", *'ish*, doar din momentul în care a fost creată prima femeie, *'ishshah* („femeia"), cu care va intra în relație, pentru că a fost scoasă din bărbat = *'ish*[4].

Este interesant că, referindu-se la *Gen* 2,24, Cristos nu numai că leagă „*începutul*" de misterul creației, ci ne conduce, dacă se poate spune aşa, la granița inocenței primitive a omului şi a păcatului originar. A doua descriere a creației omului a fost fixată în *Cartea Genezei* tocmai în acest context. Aici citim cum: „Domnul Dumnezeu a făcut o femeie din coasta pe care o luase din om şi a adus-o la om. Şi omul a zis: «Aceasta, în sfârşit, este os din oasele mele şi carne din carnea mea. Aceasta se va numi femeie, pentru că din bărbat a fost luată»"[5]. „De aceea, va lăsa bărbatul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia sa şi vor fi un singur trup"[6].

„Amândoi, bărbatul şi femeia lui, erau goi, dar nu se ruşinau unul de altul"[7].

3. Imediat după aceste versete începe *Gen* 3 sau povestirea primei căderi în păcat a bărbatului şi a femeii, corelată cu pomul misterios, care deja de la început a fost numit „pomul cunoaşterii binelui şi a răului"[8]. Apare astfel o situație nouă, chiar dacă în mod esențial diferită de cea precedentă. Pomul cunoaşterii binelui şi a răului constituie o linie de demarcație între cele două stări originare despre care vorbeşte *Cartea Genezei*. Prima stare este cea a inocenței originare, în care omul (bărbatul şi femeia) se află aproape în afara cunoaşterii binelui şi a răului, până în momentul în care are loc neascultarea de porunca Creatorului, concretizată în mâncarea din fructul pomul cunoaşterii. În schimb, a doua stare este aceea în care omul, la sugestia Diavolului, simbolizat de şarpe, încalcă porunca Creatorului, aflându-se de data aceasta, într-un oarecare fel, în interiorul cunoaşterii binelui şi a răului. Această a doua stare determină statutul de stare de păcat în contrapunere cu statutul de inocență originară.

Cu toate că textul jahvist este în sine foarte concis, e suficient să diferențiem şi *să contrapunem cu claritate aceste două stări originare*. Vorbim

---

[3] Cf. *Gen* 2,18-23.

[4] În ceea ce priveşte etimologia, nu este exclus ca termenul ebraic *'is* să derive dintr-o rădăcină care înseamnă „forță" (*'is* sau *'ws*); în schimb, *'issa* să fie legată de o serie de termeni semitici, a căror semnificație oscilează între „femeie" şi „soție".

Etimologia propusă de textul biblic are un caracter popular şi serveşte pentru a sublinia unitatea provenienței omului şi a femeii; ceea ce pare să fie confirmat de asonanța celor două păreri.

[5] *Gen* 2,22-23.

[6] *Gen* 2,24.

[7] *Gen* 2,25.

[8] Cf. *Gen* 2,17.

aici despre stări având înaintea ochilor povestirea care este o descriere concretă a evenimentelor. Cu toate acestea, prin intermediul acestei povestiri şi al particularităţilor sale, reiese diferenţa *esenţială dintre condiţia păcătoasă a omului şi aceea a inocenţei sale originare*[9]. Teologia sistematică observă în aceste două stări antitetice două stări diverse ale naturii umane: *status naturae integrae* (starea naturii integre) şi *status naturae lapsae* (starea naturii decăzute). Toate acestea rezultă din textul „jahvist" din *Gen* 2 şi 3 care constituie în sine cea mai veche revelaţie şi, evident, are o semnificaţie fundamentală pentru teologia omului şi pentru teologia trupului.

4. Când Cristos, referindu-se la „început", îi orientează pe interlocutorii săi spre cuvintele scrise în *Gen* 2,24, îi convinge într-un oarecare fel să meargă dincolo de ceea ce, în textul jahvist al *Genezei*, se află între prima şi a doua condiţie a omului. El nu aprobă ceea ce a permis Moise „pentru împietrirea inimii", în schimb, îi orientează spre cuvintele primului precept divin care în acest text este în mod expres legat de starea de inocenţă originară a omului. Aceasta ne face să înţelegem că acest prim precept nu a pierdut din vigoare, chiar dacă omul a pierdut între timp inocenţa originară. Răspunsul lui Isus este decisiv şi fără echivoc. Din acest motiv, trebuie să tragem concluzii normative, care să aibă o semnificaţie esenţială, nu numai pentru etică, dar, mai ales, pentru teologia omului şi pentru teologia trupului, care, ca parte specială a antropologiei teologice, se fundamentează pe cuvântului lui Dumnezeu revelat. Vom încerca să tragem aceste concluzii într-una dintre catehezele viitoare.

---

[9] „Acelaşi limbaj religios cere transpunerea de «imagini» sau mai degrabă «modalităţi simbolice» «modalităţii conceptuale» a expresiei.

La prima vedere, această transpunere poate părea un schimb pur exterior (…). Limbajul simbolic pare inadecvat să explice un concept pentru un motiv care este specific culturii occidentale. În această cultură, limbajul religios a fost dintotdeauna condiţionat de un alt limbaj, acela filosofic, care este limbajul conceptual *prin excelenţă*. (…) Dacă e adevărat că un limbaj religios este înţeles doar de o comunitate care îl interpretează după o anumită tradiţie de interpretare, este adevărat şi că nu există tradiţie de interpretare care să nu fie «mediată» de vreo concepţie filosofică.

Iată că termenul «Dumnezeu» în textele biblice îşi primeşte semnificaţia din *compilarea* diverselor moduri după care este prezentat (povestiri şi profeţii, texte legislative şi literatură sapienţială, proverbe şi imnuri). Concret, această compilare ar trebui să fie absorbită în spaţiul conceptual, pentru ca la sfârşit să fie interpretată în termenii Absolutului filosofic, ca primul motor, cauza primă, *Actus Essendi*, fiinţa perfectă etc.

Conceptul de Dumnezeu aparţine, aşadar, unei onto-logii, în care se organizează întreaga compilaţie de cuvinte-cheie a semanticii teologice, însă într-o limită de semnificaţii specifice metafizicii" (P. Ricoeur, *hermeneutica biblica,* Morcelliana, Brescia 1978, 140-141; titlul original: Biblical Hermeneutics, Montana 1975).

Este o problemă aparte dacă, reducând totul la metafizică, se exprimă în mod real conţinutul pe care îl ascunde în sine limbajul simbolic şi metaforic.

LEGĂTURA DINTRE INOCENȚA ORIGINARĂ ŞI RĂSCUMPĂRAREA ÎNFĂPTUITĂ DE CRISTOS

4 (26 septembrie 1979)[1]

1. Răspunzând la întrebarea despre unitatea şi indisolubilitatea căsătoriei, Cristos a făcut referință la ceea ce este scris despre căsătorie în *Cartea Genezei*. În precedentele două cateheze am analizat fie aşa-zisul text elohist[2], fie pe cel jahvist[3]. În această cateheză vom trage câteva concluzii din aceste analize.

Când Cristos se referă la „început", le cere interlocutorilor săi să depăşească, într-un anumit fel, linia de demarcație pe care *Cartea Genezei* o pune între starea de inocență originară şi condiția păcătoasă care a venit o dată cu prima cădere în păcat.

În mod simbolic, această linie de demarcație se poate corela cu pomul cunoaşterii binelui şi al răului, care în textul jahvist delimitează două situații diametral opuse: starea de inocență originară şi aceea a păcatului originar. Aceste situații capătă dimensiuni specifice în om, în interiorul său, în cunoaşterea sa, în înțelegerea, alegerile şi deciziile sale, toate acestea în raport cu Dumnezeu Creatorul, care, în textul jahvist[4] este în acelaşi timp Dumnezeul Alianței, al celei mai vechi Alianțe dintre Creator şi creatura sa, adică cu omul. Pomul cunoaşterii binelui şi a răului, ca expresie şi simbol al Alianței cu Dumnezeu, ruptă în inima omului, delimitează şi contrapune două situații şi două stări diametral opuse; aceea a inocenței originare şi aceea a păcatului originar şi împreună aceea a capacității originare a omului de a păcătui, capacitate care decurge din aceasta. În acelaşi timp, *cuvintele lui Cristos* care fac referință la „început" *ne permit să vedem în om o continuitate esențială şi o legătură* între aceste două stări sau dimensiuni ale ființei omului. Condiția păcătoasă este o caracteristică a „omului istoric", fie a celui despre care citim în Matei 19, adică a interlocutorului de atunci a lui Cristos, fie a oricărui alt potențial sau actual interlocutor din toate timpurile istoriei, prin urmare, şi a omului de astăzi.

[1] *Insegnamenti*, II/2 (1979) 378-382.
[2] *Gen* 1.
[3] *Gen* 2.
[4] *Gen* 2 şi 3.

Această condiție „istorică” însă își află rădăcinile, fără nici o excepție, în propria „preistorie” teologică, care este starea de inocență originară.

Nu vorbim aici doar despre dialectică. Legile cunoaşterii sunt specifice ființei. Ca atare, este imposibil să înțelegem condiția păcătoasă „istorică”, fără să ne referim sau să aducem în prim-plan (în schimb, şi Cristos face referință) starea originară (într-un oarecare fel, „preistorică”) şi fundamentală de inocență. Această stare sau capacitate a omului de a păcătui, ca dimensiune a existenței umane, este încă de la început în raport cu această inocență a omului, ca stare originară şi fundamentală, ca dimensiune a ființei create „după imaginea lui Dumnezeu”. Aceasta se referă nu doar la primul om, bărbat şi femeie, care sunt *dramatis personae* şi protagonişti ai întâmplărilor descrise de textul jahvist din capitolele 2 şi 3 ale *Genezei*, dar şi pentru întregul parcurs al istoriei umane. *Omul istoric este, astfel, dacă se poate spune, înrădăcinat în preistoria sa revelată teologic*[5], ceea ce face ca posibilitatea sa istorică de a păcătui să se explice (fie pentru suflet, fie pentru trup) făcându-se referință la inocența originară. Se poate spune că această referință este „co-moştenire” a păcatului şi chiar a păcatului originar. Dacă acest păcat semnifică în orice om istoric o stare de har pierdută, atunci el comportă şi o referință la acel har, care în mod sigur era harul inocenței originare.

2. Când Cristos, conform capitolului 19 din Matei, face referință la „început”, cu această expresie el nu indică doar starea de inocență originară, un orizont pierdut al existenței umane de-a lungul istoriei. Cuvintelor pronunțate de Cristos însuşi, avem dreptul să le atribuim în mod contemporan

---

[5] Deja traducerea greacă a Vechiului Testament, numită Septuaginta, care apare undeva în jurul sec. al II-lea înainte de Cristos, interpretează *Gen* 3,15 în sens mesianic, folosind pronumele masculin *autòs* cu referință la substantivul neutru grec *sperma* (sămânță în Vulgata). Tradiția iudaică continuă această interpretare.

Exegeza creştină, începând cu sfântul Irineu (*Adv. Haer.* III, 23, 7) vede acest text ca fiind „Protoevanghelia”, care anticipă victoria lui Isus Cristos asupra Satanei. Chiar dacă în ultimele secole anumiți studioşi ai Sfintei Scripturi au interpretat în mod diferit această pericopă şi câțiva dintre ei contextualizează astfel interpretarea mesianică, în ultimul timp se întorc asupra ei sub un aspect puțin diferit. Autorul jahvist uneşte, în schimb, preistoria cu istoria Israelului, care își află plinătatea în dinastia mesianică a lui David şi care duce la împlinire promisiunile din *Gen* 3,15 (cf. *2Sam* 7,12).

Noul Testament a ilustrat împlinirea promisiunii în aceeaşi perspectivă mesianică: Isus este Mesia, descendent al lui David (*Rom* 1,3; *2Tim* 2,8), născut din femeie (*Gal* 4,4), noul Adam-David (*1Cor* 15), care trebuie să domnească „până când îi va pune pe toți duşmanii sub picioarele sale” (*1Cor* 15,25). În sfârşit (*Ap* 12,1-10), prezintă împlinirea finală a profeției din *Gen* 3,15, care, deşi nu este un anunț clar şi imediat al lui Isus, ca Mesia Israelului, prin intermediul tradiției regale şi mesianice care uneşte Vechiul cu Noul testament, conduce spre el.

toată elocvența misterului răscumpărării. De fapt, deja în atmosfera textului jahvist din *Gen* 2 şi 3, suntem martori ai momentului în care omul, bărbat şi femeie, după ce a rupt Alianța originară cu Creatorul său, primeşte prima promisiune a mântuirii prin cuvintele aşa-zisei Protoevanghelii din *Gen* 3,15 şi, cu această ocazie, începe deja să trăiască în perspectiva teologică a răscumpărării. În acest fel, omul „istoric", fie interlocutorul lui Cristos din acel timp, despre care vorbeşte *Mt* 19, fie omul de astăzi, participă la această promisiune. El moşteneşte nu doar înclinația umană spre păcat, pe care o moşteneşte în mod personal şi irepetabil, ci se face părtaş şi la mântuire, pentru care trebuie să lucreze. Aşadar, el este privat de inocența originară, nu doar din cauza condiției sale păcătoase, ci este deschis în acelaşi timp şi spre misterul răscumpărării, care s-a împlinit în Cristos şi prin Cristos. Paul, autorul *Scrisorii către Romani*, exprimă această perspectivă a răscumpărării în care trăieşte omul „istoric" când scrie: „... ci şi noi, cei care avem ca prim dar (al lui Dumnezeu) Duhul, şi noi suspinăm în noi înşine, aşteptând... şi răscumpărarea trupului nostru"[6]. Nu putem pierde din vedere această perspectivă în timp ce urmăm cuvintele lui Cristos, care, în discuția asupra indisolubilității căsătoriei, face referință la „început". Dacă acel „început" ar fi indicat doar crearea omului ca „bărbat şi femeie", aşa cum am arătat deja, i-ar fi condus pe interlocutori doar la limita condiției păcătoase a omului şi la amintirea inocenței originare şi nu i-ar fi deschis în acelaşi timp şi perspectiva unei „mântuiri a trupului", ceea ce ar fi făcut ca răspunsul lui Isus să nu fi fost înțeles cu adevărat într-un mod adecvat. Tocmai această perspectivă a răscumpărării trupului garantează unitatea dintre condiția păcătoasă a omului şi inocența sa originară, chiar dacă această inocență, din punct de vedere istoric, a fost pierdută de către om în mod iremediabil. Şi apoi, este evident că Isus Cristos este cel mai îndreptățit să răspundă întrebării puse de către doctorii Legii şi ai Alianței (după cum citim în *Mt* 19 şi în *Mc* 10), în perspectiva răscumpărării pe care se fundamentează Alianța însăşi.

3. Dacă în contextul atât de delimitat din punct de vedere substanțial al teologiei omului-trup ne gândim la metoda analizelor ulterioare în ceea ce priveşte „începutul", în care este esențială referința la primele capitole ale *Cărții Genezei*, în mod imediat trebuie să ne îndreptăm atenția şi spre un factor care este foarte important, legat de interpretarea teologică: este important, pentru că el constă tocmai în raportul dintre revelație şi experiență. În interpretarea revelației în ceea ce îl priveşte pe om, şi mai ales trupul, din motive lesne de înțeles trebuie să ne referim la experiență, pentru că

[6] *Rom* 8,23.

omul-trup este perceput de noi, mai ales, din punctul de vedere al experienței. În lumina considerațiilor fundamentale menționate, suntem îndreptățiți să ne hrănim convingerea că această experiență „istorică" trebuie, într-un oarecare fel, să se oprească în pragul inocenței originare a omului, în caz contrar, ea ar rămâne total inadecvată. Totodată, în lumina aceloraşi considerații introductive, trebuie să ajungem la convingerea *că experiența noastră umană este*, în acest caz, *un mijloc, într-un oarecare fel, legitim, pentru interpretarea teologică* şi, ca atare, este un punct indispensabil de referință la care trebuie să ne oprim în interpretarea „începutului". O analiză particularizată a textului ne va permite să avem în această privință o viziune şi mai clară.

Se pare că aceste cuvinte din *Scrisoarea către Romani* 8,23, citate mai sus, redau în modul cel mai bun orientarea cercetării noastre, concentrată asupra revelației asupra acelui „început" la care se referă Isus Cristos în discuția sa asupra indisolubilității căsătoriei[7]. Toate catehezele care vor urma şi care vor fi făcute în baza primelor capitole ale *Genezei* vor reflecta aproape în mod necesar adevărul cuvintelor pauline: „Noi, cei care avem ca prim dar (al lui Dumnezeu) Duhul, şi noi suspinăm în noi înşine, aşteptând... şi răscumpărarea trupului nostru". Dacă optăm pentru această poziție, într-o atât de profundă concordanță cu experiența[8], „începutul" trebuie să ne vorbească cu marea bogăție de lumină care provine de la revelație, căreia doreşte să-i răspundă în mod special teologia. În următoarea cateheză vom explica pentru ce şi în care mod aceasta trebuie să fie teologia trupului.

---

[7] Cf. *Mt* 19 şi *Mc* 10.

[8] În acest caz, vorbind despre raportul existent între experiență şi revelație, mai mult, despre o surprinzătoare convergență între ele, vom constata că omul, în actualul său mod de a fi în trup, experimentează o multitudine de limite, suferințe, pasiuni, slăbiciuni şi, în sfârşit, moartea însăşi. În acelaşi timp, acest mod de a exista în trup face referință la o altă şi diferită stare sau dimensiune. Când sf. Paul scrie despre „răscumpărarea trupului", vorbeşte folosind limbajul revelației; experiența, în schimb, nu este în măsură să concretizeze acest conținut sau mai degrabă această realitate. În acelaşi timp, în unitatea acestui conținut, autorul textului din *Rom* 8, 23 reia tot ceea ce atât lui, cât şi fiecărui om (independent de raportul său cu revelația) le este oferit prin intermediul experienței existenței umane, care este o existență în trup.

Suntem astfel îndreptățiți să vorbim despre raportul dintre experiență şi revelație, ba, mai mult, suntem îndreptățiți să punem şi problema relației lor reciproce, chiar dacă, pentru mulți, între una şi cealaltă există o linie de demarcație care este o linie de totală antiteză şi de o antinomie radicală. Această linie, după părerea lor, trebuie, fără îndoială, să fie trasată între credință şi ştiință, între teologie şi filosofie. Pentru a formula un astfel de punct de vedere, trebuie să luăm în considerare mai degrabă concepte abstracte decât omul ca subiect viu.

Notă: Preistoria teologică este revelată, adică nu se poate deduce în mod absolut din experiența istorică a omului. În acelaşi timp, există o singulară şi gratuită concordanță între revelație şi experiență în ordinea fundamentului constitutiv al existenței umane. Ea se sprijină pe existența omului ca imagine a lui Dumnezeu, imagine care creează o continuitate între starea de natură integră (starea originară) şi starea istorică în care trăieşte fiecare om (starea naturii decăzute şi mântuite).

SEMINIFICAȚIA ORIGINARĂ A SOLITUDINII OMULUI

5 (10 octombrie 1979)[1]

1. În ultima catehеză a acestui ciclu am ajuns la o concluzie introductivă, extrasă din cuvintele *Cărții Genezei* asupra creației omului ca bărbat şi femeie. La aceste cuvinte sau la „început" s-a referit Isus Cristos în discuția sa asupra indisolubilității căsătoriei[2]. Însă concluzia la care am ajuns nu pune capăt seriei noastre de analize. În schimb, trebuie să recitim povestirile primului şi ale celui de-al doilea capitol al *Cărții Genezei* într-un context mai amplu, care ne va permite să stabilim o serie de semnificații ale textului vechi, la care s-a referit şi Cristos. Astăzi, aşadar, vom reflecta asupra semnificației originare în ceea ce priveşte solitudinea omului.

2. Sugestia pentru o astfel de reflecție ne este dată în mod direct de următoarele cuvinte ale *Cărții Genezei*: „Nu este bine ca omul să fie singur. Îi voi face un ajutor pe potriva lui"[3]. Cel care pronunță aceste cuvinte este chiar Dumnezeu-Jahve. Ele fac parte din a doua povestire a creației omului (bărbat) şi constituie un text în sine[4], care precede povestirea creației primei femei[5]. După cum am amintit deja până acum, este semnificativ că, în ceea ce priveşte textul jahvist, povestirea creației omului (*'adam*), creat din țărâna pământului, va fi numit „bărbat" (*'ish*) abia după crearea primei femei. Astfel, când Dumnezeu-Jahve pronunță cuvintele legate de solitudine, el se referă la solitudinea „omului" ca atare, şi nu numai la aceea a bărbatului[6].

Numai pe baza acestui fapt este dificil să se meargă prea departe în a trage concluzii. Cu toate acestea, contextul complet al solitudinii despre

---

[1] *Insegnamenti*, II/2 (1979) 712-716.

[2] Cf. *Mt* 19,3-9; *Mc* 10,1-12.

[3] *Gen* 2,18.

[4] Cf. *Gen* 2,7.

[5] Cf. *Gen* 2,21-22.

[6] Textul ebraic îl numeşte în mod constant pe primul om *ha-'adam*, în timp ce termenul *'ish* („bărbat") este introdus abia când apare *'ishshah* („femeia").

Solitar sau singur era, aşadar, „omul", fără referință la sex.

În traducerea câtorva limbi europene, este dificil să se exprime acest concept al *Genezei*, pentru că „omul" şi „bărbatul" sunt definiți de regulă cu un singur cuvânt: „homo", „uomo", „homme", „hombre", „man".

care vorbeşte *Gen* 2, 18 ne poate convinge că aici se vorbeşte despre solitudinea „omului" (bărbat şi femeie), şi nu numai despre solitudinea omului-bărbat, cauzată de lipsa femeii. În baza întregului context, *se pare că această solitudine are două semnificaţii*: *o semnificaţie care derivă din natura însăşi a omului*, adică de la umanitatea sa (ceea ce este evident în povestirea din *Gen* 2), *şi o alta care derivă din raportul bărbat-femeie*, şi aceasta este evidentă, într-un oarecare fel, în baza primei semnificaţii. O analiză oarecum particularizată a acestei descrieri pare să o confirme.

3. Problema solitudinii se manifestă numai în contextul celei de-a doua povestiri a creaţiei omului. În ceea ce priveşte prima povestire, nu avem de-a face cu o astfel de problemă. Aici omul este creat într-un singur act ca „bărbat şi femeie" („Şi l-a creat Dumnezeu pe om după chipul său… bărbat şi femeie i-a creat"[7]). A doua povestire, după cum am menţionat deja, vorbeşte mai întâi despre crearea omului şi abia apoi vorbeşte despre crearea femeii din „coasta" bărbatului, ceea ce ne determină să ne concentrăm atenţia pe faptul că „omul era singur", ceea ce face să apară o problemă fundamental antropologică, anterioară, într-un oarecare fel, celei puse de faptul că acest om era bărbat sau femeie. Această problemă este anterioară nu numai din punct de vedere cronologic, ci şi din punct de vedere existenţial: este anterioară „prin natura sa". Aceeaşi va fi şi problema solitudinii omului din punctul de vedere al teologiei trupului, dacă vom reuşi să facem o analiză profundă a celei de-a doua povestiri a creaţiei din *Gen* 2.

4. Afirmaţia pe care o face Dumnezeu-Jahve: „nu este bine ca omul să fie singur" apare nu numai în contextul imediat al deciziei de a o crea pe femeie („Îi voi face un ajutor pe potriva lui"), ci şi în contextul mai vast al motivelor şi circumstanţelor care explică şi mai profund sensul solitudinii originare a omului. Înainte de toate, textul jahvist leagă crearea omului de necesitatea de a „lucra pământul"[8], ceea ce ar corespunde în prima povestire vocaţiei de a stăpâni şi supune pământul[9]. Apoi, cea de-a doua povestire a creaţiei vorbeşte despre punerea omului în „grădina Edenului" şi, în acest fel, ne introduce în ceea ce numim „starea de fericire originară". Până în acest moment, omul este obiectul acţiunii creatoare a lui Dumnezeu-Jahve, care, în acelaşi timp, ca Legislator, stabileşte condiţiile primei Alianţe cu omul. Deja prin intermediul acestei Alianţe este subliniat caracterul subiectiv al omului. El găseşte o expresie ulterioară când Domnul Dumnezeu „a plăsmuit din pământ toate fiarele câmpului şi toate păsările

[7] *Gen* 1,27.
[8] Cf. *Gen* 2,5.
[9] Cf. *Gen* 1,28.

cerului şi le-a adus la om, ca să vadă cum le va numi”[10]. Astfel, prima semnificație a solitudinii originare a omului este definită în funcție de un „test” specific sau a unui examen pe care omul îl susține în fața lui Dumnezeu (şi, într-un oarecare fel, şi în fața sa). Prin intermediul unui astfel de „test”, omul devine conştient de superioritatea sa, ceea ce îl face să creadă că nu poate fi pus pe picior de egalitate cu nici una dintre celelalte ființe vii de pe pământ.

De fapt, cum afirmă şi textul, „şi numele pe care avea să-l dea omul fiecărei ființe vii, acela avea să rămână numele ei”[11]. „Omul a pus deci nume tuturor animalelor, păsărilor cerului şi tuturor fiarelor câmpului. Dar omului nu i s-a găsit un ajutor pe potriva lui”[12].

5. Toată această parte a textului este, fără îndoială, o pregătire pentru povestirea creației femeii. În acelaşi timp, el are o semnificație profund antropologică chiar şi independent de această creație. Omul creat se află încă de la începutul existenței sale în fața lui Dumnezeu, putem spune, în căutarea propriei entități sau, s-ar putea spune, în căutarea definirii de sine. Un contemporan ar spune: în căutarea propriei „identități”. Constatarea că omul „este singur” în mijlocul lumii vizibile şi, în particular, în mijlocul ființelor vii are în această căutare o semnificație negativă, pentru că exprimă de fapt ceea ce el „nu” este. În acelaşi timp, constatarea că nu se poate identifica în mod esențial cu lumea vizibilă a ființelor vii (*animalia*) are un aspect pozitiv în ceea ce priveşte această căutare primară. Chiar dacă această constatare nu este încă o definiție completă, cu toate acestea, constituie unul dintre elementele sale. Dacă acceptăm tradiția aristotelică specifică logicii şi antropologiei, ar trebui să definim acest element ca „genul apropiat” (*genus proximum*)[13].

---

[10] *Gen* 2,19.

[11] *Gen* 2,19.

[12] *Gen* 2,19-20.

[13] „O definiție *esențială* (quidditive) este o declarație (expunere) care explică esența naturii lucrurilor.

Poate fi esențial când definim un lucru prin *genul apropiat* şi *diferența specifică*.

Genul apropiat include în cadrul puterii de înțelegere toate genurile de elemente esențiale despre asta şi, prin urmare, include toate ființele umane atât de înrudit sau similar în natura lucrului care a fost definit; *diferența specifică,* pe de altă parte, produce elementul distinctiv care separă acest lucru de toate celelalte de natură similară, demonstrează în ce manieră este diferit de altele, cu care este eronat identificat.

«Omul» este definit ca un «animal rațional»; «animal» este genul său apropiat, «rațional» este ceea ce specifică diferența. Genul apropiat «animal» include în cadrul puterii de înțelegere toate genurile de elemente esențiale despre asta, deoarece un animal este un «sensibil, activ, substanță materială» (...). Diferența specifică «rațional» este unul dintre elementele esențiale distinctive care deosebesc «omul» de oricare alt «animal». Prin urmare,

6. În acelaşi timp, textul jahvist ne permite să descoperim şi alte elemente în acel minunat fragment în care omul se află singur înaintea lui Dumnezeu. Prin intermediul primei, celei mai vechi şi fundamentale autodefiniri, în acest text găsim exprimată propria autocunoaştere. Autocunoaşterea merge mână în mână cu cunoaşterea lumii, a tuturor creaturilor vizibile, a tuturor fiinţelor vii cărora omul le-a dat un nume, pentru a afirma înaintea lor propria diferenţă. Astfel, în ceea ce priveşte lumea vizibilă, înţelegerea îi revelează omului că este singurul care posedă facultatea de a cunoaşte. Cu această cunoaştere, care îl face să iasă într-un oarecare fel în afara propriei sale fiinţe, omul se revelează şi sieşi, cu toată specificitatea fiinţei sale. El nu este numai în mod esenţial şi subiectiv singur. Solitudinea semnifică în acest caz şi subiectivizarea omului, subiectivizare pe care o descoperă prin intermediul propriei autocunoaşteri. Omul este singur şi pentru că este „diferit" de lumea vizibilă, de lumea fiinţelor vii. Analizând textul *Cărţii Genezei*, suntem, într-un oarecare fel, martori ai faptului că omul „se distinge" ca atare înaintea lui Dumnezeu-Jahve, a întregii lumi a fiinţelor vii (*animalia*) cu primul act de autocunoaştere şi, în acelaşi timp, se revelează lui însuşi şi împreună se afirmă în lumea vizibilă ca „persoană". Acel proces prezentat ca fiind atât de incisiv în *Gen* 2,19-20, procesul căutării unei definiri de sine, nu-l duce numai la a indica, reamintindu-ne tradiţia aristotelică, *genus proximum*, care în capitolul 2 din *Geneză* este reliefat folosindu-se de cuvintele: „a dat nume". Acestuia îi corespunde „diferenţa" specifică, care este, după definiţia lui Aristotel, *noûs, zoon noetikón*. Un astfel de proces ne duce şi la descoperirea primei descrieri a fiinţei umane ca persoană umană cu propria subiectivitate care o caracterizează.

Întrerupem aici analiza semnificaţiei solitudinii originare a omului. O vom relua în următoarele cateheze.

---

determină specia de a lui singur şi îl separă de oricare alt «animal» şi de oricare alt gen de animal, incluzând plante, trupuri neînsufleţite şi substanţe.

În plus, deoarece diferenţa specifică este elementul distinctiv în esenţa omului, include toate «proprietăţile» caracteristice care există în natura omului despre om, adică puterea cuvântului, moralitate, guvern, religie, nemurire etc., realităţi care lipsesc în toate fiinţele din această lume fizică".

OMUL – DE LA SOLITUDINEA ORIGINARĂ LA CONŞTINTIZAREA A CEEA CE ÎL FACE PERSOANĂ

6 (24 octombrie 1979)[1]

1. În precedenta catehează am început să analizăm semnificația solitudinii originare a omului. Punctul de pornire a fost textul jahvist, în mod special următoarele cuvinte: „Nu este bine ca omul să fie singur. Îi voi face un ajutor pe potriva lui”[2]. Analizarea câtorva referințe din *Cartea Genezei*[3] deja ne-a condus la concluzii surprinzătoare care privesc antropologia, adică ştiința fundamentală care îl studiază pe om, cuprinsă în această carte. De fapt, în fraze relativ împrăştiate, textul îl prezintă pe om ca persoană cu subiectivitatea care îl caracterizează.

Când primului om, creat astfel, Dumnezeu-Jahve îi dă porunca legată de pomii care cresc în „grădina Edenului”, în special de a nu mânca din pomul cunoaşterii binelui şi a răului, caracteristicilor omului, descrise mai sus, li se adaugă şi aceea a capacității de a alege, a autodeterminării, adică a libertății voinței. Astfel, imaginea omului, ca persoană dotată cu propria subiectivitate, apare înaintea ochilor noştri deja ca îngrădită încă din primul său stadiu.

În conceptul de solitudine originară sunt incluse atât autocunoaşterea, cât şi autodeterminarea. Faptul că omul este „singur” ascunde în sine o astfel de structură ontologică şi împreună este un indiciu al unei autentice înțelegeri. Fără aceasta nu putem înțelege în mod corect cuvintele care urmează şi care constituie de fapt preludiul creației primei femei: „vreau să-i fac un ajutor”. De fapt, fără a pătrunde până în profunzime semnificația solitudinii originare a omului, nu poate fi înțeleasă şi interpretată în mod corect nici condiția omului creat „după imaginea lui Dumnezeu”, care este prima, ba, mai mult, cea mai veche Alianță cu Dumnezeu.

2. Acest om, despre care povestirea din primul capitol spune că a fost creat „după imaginea lui Dumnezeu”, se manifestă în a doua povestire ca subiect al Alianței şi, ca atare, subiect constituit deja ca persoană, constituit

[1] *Insegnamenti*, II/2 (1979) 841-844.
[2] *Gen* 2,18.
[3] Cf. *Gen* 2.

pe măsura „partenerului Absolutului”, pus să discearnă în mod conştient între bine şi rău, între viaţă şi moarte. Cuvintele primei porunci date de Dumnezeu-Jahve[1], care vorbesc în mod direct despre supunere şi dependenţa omului-creatură de Creatorul său, revelează în mod direct tocmai un astfel de nivel al umanităţii omului, văzându-l ca subiect al Alianţei şi ca „partener al Absolutului”. Omul este „singur”, ceea ce vrea să spună că el, prin intermediul propriei umanităţi, prin intermediul a ceea ce este el, este constituit în acelaşi timp într-o unică, exclusivă şi irepetabilă relaţie cu Dumnezeu însuşi. Definiţia antropologică conţinută în textul jahvist se apropie în felul său de ceea ce exprimă definiţia teologică a omului, pe care o găsim în prima povestire a creaţiei („Să-l facem pe om după chipul şi asemănarea noastră”[2]).

3. Omul, creat astfel, aparţine lumii vizibile, este un corp între alte corpuri. Reluând şi, într-un oarecare fel, reconstruind semnificaţia solitudinii originare, o aplicăm omului în totalitatea sa. Trupul, prin intermediul căruia omul participă la lumea vizibilă, îl face să-şi dea seama că este „singur”. În caz contrar, dacă trupul nu l-ar fi ajutat să înţeleagă această realitate, nu ar fi fost niciodată capabil să ajungă la acea convingere la care a ajuns, după cum citim[3]. Povara solitudinii l-ar fi putut zdrobi tocmai din cauza trupului. Omul, *‘adam*, ar fi putut, bazându-se pe experienţa propriului trup, să ajungă la concluzia că, substanţial, este asemănător altor fiinţe vii (*animalia*). Cu toate acestea însă, după cum citim, nu a ajuns la această concluzie, ba, mai mult, a ajuns la convingerea că este „singur”. Textul jahvist nu vorbeşte niciodată în mod direct despre trup; chiar şi atunci când spune că „Dumnezeu l-a făcut pe om din pulberea pământului”, vorbeşte despre om, şi nu despre trup. Ca atare, povestirea în ansamblul ei ne oferă suficiente baze pentru a-l percepe pe acest om, creat în lumea vizibilă, ca un corp între alte corpuri.

Analiza textului jahvist ne permite, printre altele, *să facem o legătură între solitudinea originară a omului şi conştientizarea trupului*, prin intermediul căreia omul se distinge de toate *animalia* şi, în acelaşi timp, „se separă” de ele şi *datorită căreia el este persoană*[4]. Se poate afirma cu certitudine că

[1] Cf. *Gen* 2,16-17.

[2] *Gen* 1,26.

[3] Cf. *Gen* 2,20.

[4] Nu trupul este persoana, dar prin intermediul trupului omul îşi dă seama de solitudinea sa originară. În mod paradoxal, tocmai trupul care îl uneşte într-un oarecare fel în mod vizibil şi exterior cu celelalte *animalia*, înţeles şi cu semnificaţia sa de solitudine originară, devine factorul principal prin care se reliefează omului subiectivitatea sa transcendentă şi, în acelaşi timp, personală. Ne aflăm în faţa afirmaţiei care justifică geneza teologiei trupului.

acel om, astfel creat, are cunoştinţa şi, totodată, înţelegerea sensului propriului trup. Şi aceasta, pe baza experienţei solitudinii originare.

4. Toate cele afirmate mai sus pot fi acceptate ca atare pe baza celor prezentate de cea de-a doua povestire a creaţiei şi a analizei textului care se pretează la astfel de reflecţii.

Când, la începutul textului jahvist, înainte de a se vorbi despre crearea omului din „ţărâna pământului", citim că „...nu era încă nici un om care să lucreze pământul. Un izvor ieşea din pământ şi uda toată faţa pământului"[5], asociem în mod justificat acest fragment cu cel al primei povestiri, în care ni se face cunoscută prima poruncă a lui Dumnezeu: „Umpleţi pământul şi supuneţi-l"[6]. A doua povestire se referă în mod explicit *la munca pe care omul o desfăşoară* pentru a cultiva pământul. Primul şi fundamentalul mijloc pentru a stăpâni pământul se află în omul însuşi. Omul poate stăpâni pământul pentru că numai el şi nimeni altcineva dintre fiinţele vii nu este capabil să-l „cultive" şi să-l transforme după propriile necesităţi, „ci un izvor ieşea din pământ şi uda toată faţa pământului". Aşa cum reiese din analiza textului jahvist, această primă încercare a unei activităţi specific umane pare să facă parte din prima definire a omului. În consecinţă, se poate afirma că o atare încercare este parte intrinsecă a semnificaţiei solitudinii originare şi aparţine *acelei dimensiuni a solitudinii prin intermediul căreia omul, încă de la început, este prezent în lume ca un corp între corpuri şi, astfel, descoperă sensul propriei corporalităţi.*

Însă asupra acestui aspect ne vom opri în cateheza următoare.

---

[5] *Gen* 2,5-6.

[6] *Gen* 1,28.

ÎN DEFINIREA ÎNSĂŞI A OMULUI
ALTERNATIVA DINTRE MOARTE ŞI IMORTALITATE

7 (31 octombrie 1979)[1]

1. Vă propun să ne întoarcem asupra semnificației solitudinii originare a omului, care rezultă în mod special din analiza aşa-zisului text jahvist din *Gen* 2. Textul biblic ne permite, după cum am constatat deja în catehezele precedente, să punem în evidență nu numai conştientizarea trupului uman (omul este creat în lumea vizibilă ca un „corp între corpuri"), dar şi a semnificației sale proprii.

Fără îndoială, ținând cont de concizia textului biblic, nu se poate dezvolta prea mult această implicare. În acest caz, e clar că atingem problema centrală a antropologiei. Conştientizarea trupului pare să se identifice în acest caz cu descoperirea complexității propriei structuri care, în baza unei antropologii filosofice, constă, în cele din urmă, în raportul dintre suflet şi trup. Povestirea jahvistă, cu limbajul său specific (nu cu propria terminologie), o exprimă spunând: „Domnul Dumnezeu l-a plăsmuit pe om din țărâna pământului şi i-a suflat în nări suflare de viață şi omul a devenit ființă vie"[2]. Tocmai acest om, „ființa vie", se distinge de toate celelalte făpturi vii din lume. Premisa acestei distingeri, specifică doar omului, rezultă din faptul că doar omul singur este capabil să „lucreze pământul"[3] şi să-l supună[4]. Se poate spune: conştientizarea acestei „superiorități", înscrisă în specificul umanității, se naşte încă de la început pe baza unei practici sau a unui comportament specific uman. Această constatare aduce cu sine o percepție particulară a semnificației propriului trup, care provine tocmai din faptul că omul este chemat să „lucreze pământul" şi să-l „supună". Toate acestea însă ar fi imposibile fără o intuiție specific umană a semnificației propriului trup.

---

[1] *Insegnamenti*, II/2 (1979) 1007-1010.

[2] *Gen* 2,7

Antropologia biblică distinge în om nu atât „trupul" şi „sufletul", cât, mai ales, „trupul" şi „viața".

Autorul biblic prezintă în acest caz conferirea darului vieții prin intermediul „suflului" care nu încetează să fie proprietatea lui Dumnezeu: când Dumnezeu îl retrage, omul se întoarce în pământul din care a fost luat (cf. *Iob* 34,14-15; *Ps* 104,29 ş.u.).

[3] Cf. *Gen* 2,5.

[4] Cf. *Gen* 1,28.

2. Prin urmare, se pare că trebuie să vorbim, înainte de toate, despre acest aspect, mai mult decât despre problema complexității antropologice în sens metafizic. Dacă descrierea originară a conştiinței umane, care rezultă din textul jahvist, presupune în ansamblul său şi trupul, prin urmare, ea presupune şi prima mărturie a descoperirii propriei corporalități (şi chiar şi, după cum s-a mai spus, perceperea semnificației propriului trup), toate acestea se revelează nu în baza unei oarecare primare analize metafizice, ci în baza unei subiectivități concrete a omului, destul de clară. Omul se descoperă ca subiect nu doar pe baza propriei sale conştiințe şi autodeterminări, ci şi pe baza propriului trup. *Structura acestui trup este în aşa fel concepută, că îi permite să fie autorul oricărei activități cu totul şi cu totul umane.* În această activitate, trupul exprimă persoana. Prin urmare, în toată materialitatea sa, el este („l-a făcut pe om din țărâna pământului") aproape penetrabil şi transparent, în aşa fel încât să se observe clar cine este omul (şi cine ar trebuie să fie), aceasta, şi grație structurii conştiinței şi autodeterminării sale. Pe aceasta se bazează fundamentala percepție a semnificației propriului trup, care nu se poate să nu fie descoperită, dacă se ține cont de analiza solitudinii originare a omului.

3. Şi iată cum, cu o atare înțelegere fundamentală a semnificației propriului trup, omul, ca subiect al Vechii Alianțe cu Creatorul său, este pus în fața misterului pomului cunoaşterii. „Şi Domnul Dumnezeu i-a poruncit omului: «Din toți pomii grădinii poți mânca, însă din pomul cunoaşterii binelui şi răului să nu mănânci, căci în ziua în care vei mânca din el, cu siguranță vei muri!»"[5] Semnificația originară a solitudinii omului se bazează pe experiența existenței obținute de la Creator. O astfel de existență umană este caracterizată tocmai de subiectivitate, care presupune şi semnificația trupului. Dar omul, care în înțelegerea sa originară cunoaşte numai experiența existenței şi, ca atare, a vieții, a înțeles cu adevărat *ce înseamnă cuvântul „vei muri"*? A fost el *capabil să ajungă să înțeleagă* sensul acestui cuvânt prin intermediul structurii complexe a vieții, oferită lui când „Domnul Dumnezeu… i-a suflat în nări suflare de viață"? Trebuie să admitem că acest cuvânt, complet nou, a apărut în orizontul conştiinței omului fără ca el să-i experimenteze vreodată realitatea şi că, în acelaşi timp, acest cuvânt i-a apărut *ca o antiteză radicală a tot ceea ce avea omul până în acel moment.*

Omul auzea pentru prima dată cuvântul „vei muri", fără să se fi familiarizat mai întâi cu el în experiența pe care o avea până în acel moment; pe de altă parte însă, nu putea să nu asocieze semnificația morții cu acea dimensiune a vieții de care profitase până în acel moment. Cuvintele lui Dumnezeu-Jahve adresate omului confirmau dependența sa în ceea ce priveşte existența, până acolo încât făceau din om o făptură limitată şi, prin natura sa, susceptibilă la

[5] *Gen* 2,16-17.

a nu exista. Aceste cuvinte au pus problema morții în mod condițional: „Căci în ziua în care vei mânca… vei muri”. Omul care auzise aceste cuvinte trebuia să le înțeleagă în aceeaşi structură interioară a propriei solitudini. Şi, la urma urmei, depindea de el, de decizia şi de alegerea sa liberă, dacă, o dată cu solitudinea, ar fi intrat şi în cercul antitezei revelate lui de Creator, împreună cu pomul cunoaşterii binelui şi a răului, şi ar fi făcut astfel propria experiență de a muri şi a morții ca atare. Ascultând cuvintele lui Dumnezeu-Jahve, omul ar fi trebuit să înțeleagă că pomul cunoaşterii şi-a băgat rădăcinile nu numai în „grădina Edenului”, ci şi în umanitatea sa[6]. Printre altele, el trebuia să înțeleagă că acel pom misterios ascundea în sine o dimensiune a solitudinii, până atunci încă necunoscută, dar cu care Creatorul îl dotase în mijlocul lumii ființelor vii, cărora omul, în fața aceluiaşi Creator, le-a „dat un nume”, pentru a înțelege că nici una dintre ele nu-i era asemănătoare.

4. Aşadar, atunci când deja fusese stabilită semnificația fundamentală a trupului prin intermediul distincției de restul creaturilor, când pentru acesta era deja evident că „invizibilul” determină omul mai mult decât „vizibilul”, atunci în fața lui s-a prezentat alternativa legată strâns şi direct de Dumnezeu-Jahve cu pomul cunoaşterii binelui şi a răului. *Alternativa dintre moarte şi imortalitate*, care rezultă din *Gen* 2,17, merge dincolo de semnificația escatologică, nu numai a trupului, ci a umanității însăşi, diferită de toate făpturile vii, de „corpuri”. Această alternativă însă *priveşte într-un mod cu totul particular trupul creat din „țărâna pământului”*.

Pentru a nu insista prea mult asupra acestei analize, ne limităm să constatăm că alternativa dintre moarte şi imortalitate intră, încă de la început, în definirea omului şi că aparține „de la început” semnificației solitudinii înaintea lui Dumnezeu însuşi. Această semnificație originară a solitudinii, pătrunsă de alternativa dintre moarte şi imortalitate, are o semnificație fundamentală pentru toată teologia trupului.

Cu această constatare conchidem pentru moment reflecțiile noastre asupra semnificației solitudinii originare a omului. O atare constatare, care rezultă în mod clar şi incisiv din textele *Cărții Genezei*, ne încurajează să reflectăm atât asupra textelor, cât şi a omului, care este poate prea puțin conştient de adevărul care îl priveşte, adevăr pe care în mod treptat îl descoperim deja în primele capitole ale Bibliei.

---

[6] Porunca lui Iahve este, într-un oarecare fel, înscrisă deja în natura constitutivă a omului originar. Din acest fragment apare clar că modul de a ieşi din solitudinea originară specifică lui Adam depinde şi de alegerea sa. Putea să se refugieze într-un abandon „feciorelnic”, conştient de dependența constitutivă de Dumnezeu, în schimb, a sfârşit optând pentru păcat ca antiteză a faptului de a muri. Rădăcinile pomului cunoaşterii binelui şi a răului, prezente şi în umanitatea omului, sunt o foarte frumoasă imagine pentru a indica libertatea prezentă încă de la starea sa originară, în mod misterios capabil să meargă chiar şi împotriva legilor lui Dumnezeu.

UNITATEA ORIGINARĂ A BĂRBATULUI ŞI A FEMEII ÎN UMANITATE

8 (7 noiembrie 1979)[1]

1. Cuvântul *Cărții Genezei*: „Nu este bine ca omul să fie singur”[2], constituie un fel de preludiu înaintea povestirii creației femeii. În această povestire, sensul solitudinii originare face parte din semnificația unității originare, al căror punct-cheie pare să fie tocmai cuvintele *Genezei* 2,24, la care se referă Cristos în discuția sa cu fariseii: „Bărbatul îi va lăsa pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu soția sa şi împreună vor forma un singur trup”[3]. Dacă Isus Cristos, referindu-se la „început”, citează aceste cuvinte, înseamnă că putem preciza că semnificația acelei unități originare îşi află rădăcinile în faptul creației omului ca bărbat şi femeie.

Povestirea primului capitol din Geneză nu cunoaşte problema solitudinii originare a omului: omul, în acest caz, este încă de la început „bărbat şi femeie”. Textul jahvist al capitolului al doilea, în schimb, ne autorizează, într-un oarecare fel, să ne gândim la om, care, având un trup, aparține lumii vizibile, însă, mergând dincolo de acesta, ne gândim la acelaşi om, dar diferit din punct de vedere al sexualității. Corporalitatea şi sexualitatea nu se identifică în mod complet. Chiar dacă trupul omului, în ceea ce priveşte constituția sa normală, poartă în sine semnele sexului şi este prin natura sa masculin şi feminin, în acelaşi timp, *faptul că omul este „trup” aparține structurii subiectului personal mult mai profund decât faptul că el este, fie şi în ceea ce priveşte constituția sa somatică, bărbat şi femeie*. Pentru aceasta, semnificația solitudinii originare, care se poate referi în mod simplu la „om”, în mod substanțial, este anterioară semnificației unității originare; aceasta din urmă însă se bazează pe masculinitate şi feminitate, aproape ca pe două moduri diferite de încarnare, adică pe două feluri de „a fi trup” ale aceleiaşi ființe umane, creată „după chipul lui Dumnezeu”[4].

---

[1] *Insegnamenti*, II/2 (1979) 1071-1076.
[2] *Gen* 2,18.
[3] *Mt* 19,5.
[4] *Gen* 1,27.

2. Urmând textul jahvist, în care crearea femeii a fost descrisă în mod separat[5], trebuie să avem înaintea ochilor, în acelaşi timp, acea „imagine a lui Dumnezeu" prezentă în prima povestire a creației. A doua povestire păstrează în limbaj şi în stil toate caracteristicile textului jahvist. Modul de a povesti concordă cu modul de a gândi şi de a se exprima specific epocii căreia îi aparține textul. Urmând filosofia actuală a religiei şi a limbajului, se poate afirma că această povestire foloseşte un limbaj mitic. În acest caz însă, termenul „mit" nu desemnează un conținut fabulos, ci, într-un mod arhaic şi cu un limbaj simplu, se exprimă un conținut foarte profund. Fără nici o dificultate, în substratul vechii povestiri descoperim acel conținut cu adevărat extraordinar în ceea ce priveşte calitatea şi consistența adevărului pe care vrea să-l prezinte. Adăugăm că a doua povestire a creației omului păstrează, până la un anumit punct, o formă de dialog între om şi Dumnezeu-Creatorul, realitate care se manifestă în mod special *în acea etapă în care omul (ʻadam) este creat în mod definitiv ca bărbat şi femeie (ʻish – ʻishshah)*[6]. Creația se actualizează aproape în mod contemporan în două dimensiuni; acțiunea lui Dumnezeu-Jahve care creează se desfăşoară în corelație cu procesul conştiinței umane.

3. Astfel, Dumnezeu-Jahve spune: „Nu este bine ca omul să fie singur. Îi voi face un ajutor pe potriva lui"[7]. Astfel, omul confirmă propria solitudine[8]. În continuare citim: „Şi Domnul Dumnezeu a făcut să cadă un somn adânc asupra omului şi el a adormit. Şi a luat una dintre coastele sale şi a închis locul ei cu carne. Domnul Dumnezeu a făcut o femeie din coasta pe care o luase din om şi a adus-o la om"[9]. Luând în considerare specificitatea limbajului, trebuie să recunoaştem că ne determină să ne gândim foarte mult la acel somn geneziac în care, prin opera lui Dumnezeu-Jahve, omul se cufundă în pregătirea unui nou act creator. În viziunea mentalității contemporane şi prin intermediul analizelor subconştientului, care atribuie somnului şi anumite conotații sexuale, în acest sens, acel somn poate suscita o asociere cu totul particulară[10]. Cu toate acestea, povestirea biblică

[5] Cf. *Gen* 2, 21-22.

[6] Termenul ebraic *ʻadam* exprimă conceptul colectiv al speciei umane, adică *omul* care reprezintă umanitatea (Biblia defineşte individul folosind expresia: *„fiul omului"*, *ben-adam*). În contrapoziție: *ʻish – ʻishshah* subliniază diferența sexuală (ca în grecescul *aner-gyne*).

După crearea femeii, textul biblic continuă să-l numească pe primul om *ʻadam* (cu articol definit), exprimând astfel „personalitatea sa corporativă", întrucât a devenit „tatăl omenirii", strămoşul şi reprezentatul ei, după cum avea să fie recunoscut ulterior şi Abraham ca fiind „tatăl celor care cred", iar Iacob identificat cu Israel – Poporul ales.

[7] *Gen* 2,18.

[8] Cf. *Gen* 2,20.

[9] *Gen* 2,21-22.

[10] Somnul lui Adam (în ebraică *tardemah*) este un somn profund (în latină: *sopor*; în engleză: *sleep*) în care omul cade fără cunoştință şi fără visuri (Biblia are un alt termen

pare să meargă mult mai departe de dimensiunea subconştientului uman. Dacă se admite apoi şi diversitatea semnificativă a vocabularului folosit, se poate conchide că omul (*'adam*) cade în acel „somn" pentru a se trezi „bărbat" şi „femeie". De fapt, pentru prima dată în *Gen* 2,23, ne întâlnim cu distincţia *'ish – 'ishshah*. Aşadar, *analogia somnului* indică aici nu numai o trecere de la a fi conştient la a fi inconştient, ci un fel de întoarcere la non-fiinţă (somnul are în sine o componentă de nimicire a existenţei conştiente a omului) sau, mai precis, la momentul de dinaintea creaţiei, *pentru ca din el, prin iniţiativa creatoare a lui Dumnezeu, „omul" singur să se poată trezi în dubla sa unitate de bărbat şi femeie*[11].

În orice caz, în lumina contextului din *Gen* 2,18-20, nu este nici un dubiu că omul cade în acel somn adânc cu dorinţa de a găsi apoi o fiinţă care să i se asemene. Dacă putem, prin analogie cu somnul, să vorbim aici despre vis, trebuie să spunem că acel arhetip biblic ne dă posibilitatea să admitem drept conţinut al acelui vis un al doilea „conform mie", şi el personal şi în

---

pentru a defini somnul: *halom*). Cf. *Gen* 15, 12; 1Sam 26, 12.

Freud examinează, în schimb, conţinutul *visurilor* (în latină: *somnium*; în engleză: *dream*), care, formate din elemente psihice, „respinse de subconştient", permit, după părerea lui, să iasă la suprafaţă conţinuturi necunoscute, care ar fi în ultimă instanţă cu tendinţe sexuale.

Această idee este în mod natural cu totul străină autorului biblic.

În teologia autorului jahvist, somnul în care Dumnezeu l-a făcut pe primul om să cadă subliniază *exclusivitatea acţiunii lui Dumnezeu* în opera creării femeii; bărbatul nu avea în acel moment nici o participare conştientă. Dumnezeu se foloseşte de „coasta" sa numai pentru a accentua natura comună a bărbatului şi a femeii.

[11] Sfânta Scriptură foloseşte cuvântul „somn adânc" (*tardemah*), mai ales când, în timpul lui sau după el, trebuie să se întâmple evenimente extraordinare (cf. *Gen* 15,12; *1Sam* 26,12; *Is* 29,10; *Iob* 4,13; 33,15). Septuaginta traduce *tardemah* cu *ékstasis* (extaz).

În Pentateuh, *tardemah* apare încă o dată într-un context misterios: Abraham, la porunca lui Dumnezeu, a pregătit o jertfă de animale, alungând de pe ele păsările răpitoare: „În timp ce soarele era la apus, *un somn adânc* a căzut asupra lui Abraham, iar în somn l-a cuprins o *mare teamă*" (*Gen* 15,12). În acel moment Dumnezeu a început să-i vorbească şi a stabilit cu el o alianţă, care este *culmea revelaţiei* făcută lui Abraham.

Această scenă se aseamănă puţin cu cea din Grădina Ghetsemani: Isus „a început a se înfiora şi a se nelinişti" (*Mc* 14,33) şi i-a găsit pe apostoli care „*dormeau din cauza tristeţii*" (*Lc* 22, 45).

Autorul biblic vede în primul om o anumită lipsă, dar şi o solitudine („nu este bine ca omul să fie singur"; „nu a găsit nici un ajutor care să-i fie pe măsură", chiar dacă nu vorbim încă despre frică. Poate că această stare provoacă „un somn motivat de tristeţe" sau, ca şi în cazul lui Abraham, „*de o mare teamă*", de teama de a nu mai exista; aşa cum era înaintea începerii creaţiei: „pământul era fără formă şi gol, iar întunericul stăpânea abisurile" (*Gen* 1,2).

În orice caz, conform ambelor texte, atât din Pentateuh, cât şi din *Cartea Genezei*, care vorbesc despre somnul adânc (*tardemah*), are loc o intervenţie specială a lui Dumnezeu, adică o „alianţă" plină de consecinţe pentru toată istoria răscumpărării: cu Adam începe neamul omenesc, cu Abraham, Poporul ales.

egală măsură raportat la condiția de solitudine originară, adică la tot acel proces de stabilitate a identității umane în relația cu toate celelalte ființe vii (*animalia*), întrucât este un proces de „diferențiere" a omului de un astfel de ambient. În acest fel, cercul solitudinii omului-persoană se rupe, şi aceasta, pentru că primul „om" se trezeşte din somnul său ca „bărbat şi femeie".

4. Femeia este modelată „din coasta" pe care Dumnezeu-Jahve a luat-o de la om. Considerând modul arhaic, metaforic şi imaginativ în care este exprimată această realitate, putem deduce că, în acest caz, se vorbeşte despre omogenitatea întregii ființe a celor doi; o astfel de omogenitate priveşte, mai ales, trupul, structura somatică, şi este confirmată şi de primele cuvinte ale bărbatului adresate femeii create: „De data aceasta este os din oasele mele şi carne din carnea mea"[12]. Cu toate acestea, cuvintele citate se referă şi la umanitatea omului-bărbat. Ele pot fi citite în contextul afirmațiilor făcute mai înainte de crearea femeii, în care, nefiind încă „încarnarea"[13] omului, ea este definită ca fiind „un ajutor pe potriva lui"[14].

---

[12] *Gen* 2,23.

Este interesant de notat că, pentru vechii sumerieni, semnul cuneiform pentru a indica substantivul „coastă" coincidea cu cel folosit pentru a arăta cuvântul „viață". În ceea ce priveşte tradiția jahvistă, conform unei anumite interpretări a textului din *Gen* 2,21, Dumnezeu mai degrabă acoperă coasta cu carne (în loc să închidă carnea la locul ei) şi în acest mod „modelează" femeia, care îşi are originea din „carnea şi oasele" primului om (bărbat).

În limbaj biblic, prin această exprimare se scoate în evidență consangvinitatea a două persoane sau apartenența lor la acelaşi neam (ex. cf. *Gen* 29, 14): femeia aparține speciei omului, diferențiindu-se de celelalte ființe vii create mai întâi.

În antropologia biblică, „oasele" exprimă o componentă foarte importantă a trupului; mai ales că pentru evrei nu exista o diferență precisă între „trup" şi „suflet" (trupul era considerat ca manifestarea exterioară a personalității), „oasele", prin extensie, semnificau, nici mai mult, nici mai puțin, „ființa" umană (ex. cf. *Ps* 139,15: „Nu-ți erau ascunse oasele mele").

Aşadar, „os din oasele mele" se poate înțelege, în sens relațional, ca fiind „ființă din ființa mea"; „carne din carnea mea" vrea să spună că, chiar dacă sunt anumite caracteristici fizice specifice, femeia are aceeaşi personalitate pe care o are şi bărbatul.

În „imnul nupțial" al primului bărbat, expresia „os din oasele mele şi carne din carnea mea" este o formă de superlativ, subliniată, printre altele, de tripla formă de repetiție: „aceasta", „ea", „pe ea".

[13] Textul, ca şi alte pasaje asemănătoare care îl preced, nu trebuie să ne facă să ne gândim la două momente diferite, cronologic vorbind, în ceea ce priveşte crearea omului. Mai degrabă individualizează existența a două moduri de a fi trup, în ceea ce îl priveşte pe om. Trebuie subliniat că sexualitatea şi corporalitatea nu se identifică în mod complet, ci mai degrabă aceasta este o semnificație a trupului în mod substanțial „anterioară" existenței sale în mod necesar şi sexuat. Vorbim despre acea stare de solitudine originară care se referă în mod special la om „mai înainte" de a fi bărbat şi femeie.

[14] Cf. *Gen* 2,18 şi 2,20.

Este dificil să se traducă cu exactitate expresia ebraică *'ezer kenegdô*, care în limbile europene este tradusă în atâtea moduri diferite. Spre exemplu: latină: „adiutorium ei conveniens

Aşadar, femeia a fost creată, într-un oarecare fel, având la bază aceeaşi umanitate. *Omogenitatea somatică*, în ciuda diferenței constituționale legate de diferența sexuală, este evidențiată foarte bine de omul (bărbat) trezit din somnul genetic, atunci când spune: „Aceasta, în sfârşit, este os din oasele mele şi carne din carnea mea. Aceasta se va numi femeie, pentru că din bărbat a fost luată”[15]. În acest fel, omul (bărbat) manifestă pentru prima dată bucurie şi chiar exaltare; la început, din cauza lipsei unei ființe asemănătoare lui, nu ar fi avut nici un motiv pentru o asemenea atitudine. Bucuria pentru noua ființă umană este ceea ce domină în cuvintele omului „bărbat” la vederea femeii. Toate acestea ne ajută să stabilim plinătatea semnificației unității originare. Şi chiar dacă sunt puține cuvintele, ele, luate în parte, au o anumită greutate. Aşadar, trebuie să ținem cont, şi o s-o facem şi în cele ce urmează, de faptul că acea primă femeie, „modelată din coasta luată omului” (bărbat), este acceptată imediat ca un ajutor adecvat lui.

La această temă, adică asupra semnificației unității originare a omului şi a femeii în umanitate, ne vom întoarce în următoarea catehеză.

---

sicut oportebat iuxta eum”; germană: „eine Hilfe.. die ihm entspricht”; franceză: „égal vis-à-vis de lui”; italiană: „un aiuto che gli sia simile”; spaniolă: „como él que le ayude”; engleză: „a helper fit for him”; poloneză: „odopowicdnia all niego pomoc”.

Pentru că termenul „ajutor” pare să sugereze conceptul de „complementaritate” sau, şi mai exact, de „corespondență exactă”, termenul „asemănător” se identifică mai degrabă cu acela de „asemănare”, dar în sens diferit de asemănarea omului cu Dumnezeu.

[15] *Gen* 2,23.

COMUNIUNEA DINTRE PERSOANE RELIEFEAZĂ IMAGINEA LUI DUMNEZEU DIN OM

9 (14 noiembrie 1979)[1]

1. Urmând povestirea *Cărții Genezei*, am constatat că „definitiva" creație a omului constă în crearea unității celor două făpturi. *Unitatea lor denotă*, mai ales, *identitatea naturii umane; dualitatea, în schimb, manifestă ceea ce, pe baza acestei identități, constituie masculinitatea şi feminitatea omului creat.* În acelaşi timp, această dimensiune ontologică a unității şi a dualității are şi o semnificație axiologică. Din textul din *Gen* 2,23 şi din întregul context rezultă în mod clar că omul a fost creat ca o valoare particulară în fața lui Dumnezeu: („Dumnezeu a privit toate cele pe care le făcuse şi, iată, erau foarte bune"[2]), dar şi ca o valoare particulară pentru omul însuşi: mai întâi, pentru că este „bărbat"; apoi, pentru că „femeia" este pentru bărbat; şi invers, „bărbatul" pentru femeie. În timp ce primul capitol al *Cărții Genezei* exprimă această valoare într-o formă pur teologică (şi în mod indirect metafizic), al doilea capitol, în schimb, *revelează, pentru a spune astfel, prima formă de experiență trăită a omului ca valoare.* Această experiență face parte deja din semnificația solitudinii originare şi din toată povestirea creației omului ca bărbat şi femeie. În sinteză, textul din *Gen* 2,23, care prezintă cuvintele primului om la vederea femeii create, „luată din el", poate fi definit ca fiind prototipul biblic al *Cântării Cântărilor*. Şi dacă este posibil să citim impresii şi emoții prin intermediul cuvintelor atât de apropiate, se poate spune cu orice risc că profunzimea şi forța acestei prime şi „originare" emoții, a omului-bărbat în fața umanității femeii şi împreună în fața feminității celeilalte ființe umane, pare a fi ceva unic şi irepetabil.

2. În acest fel, semnificația unității originare a omului, prin intermediul masculinității şi feminității, se exprimă ca depăşirea graniței solitudinii şi, în acelaşi timp, ca afirmare, în ceea ce priveşte amândouă ființele umane, a tot ceea ce în solitudine este constitutiv „omului". În povestirea biblică, solitudinea este calea care duce la acea unitate pe care, citând Conciliul al

[1] *Insegnamenti*, II/2 (1979) 1153-1157.
[2] *Gen* 1,31.

II-lea din Vatican, o putem defini ca fiind *communio personarum*[3]. Cum am constatat deja, omul, în solitudinea sa originară, dobândeşte o conştiinţă personală în procesul de „diferenţiere" de toate celelalte fiinţe vii (*animalia*) şi, în acelaşi timp, în această solitudine, se deschide spre o fiinţă asemănătoare lui şi pe care *Cartea Genezei*[4] o defineşte ca fiind „un ajutor pe potrivă". Această deschidere defineşte nici mai mult, nici mai puţin omul ca persoană, şi aceasta, mai mult decât acea „diferenţă". Solitudinea omului în povestirea jahvistă ni se prezintă nu doar ca fiind prima descoperire a transcendenţei specifice persoanei, ci şi ca o descoperire a unei relaţionări adecvate „cu" persoana şi, ca atare, ca deschidere şi aşteptare a unei „comuniuni a persoanelor".

S-ar putea folosi aici şi termenul „comunitate", dacă nu ar fi fost prea general şi dacă nu ar fi avut atâtea semnificaţii. „*Communio*" spune mai mult şi cu o mai mare precizie, pentru că *indică tocmai acel „ajutor" care derivă, într-un oarecare fel, din faptul în sine al existenţei persoanei „alături" de o altă persoană.* În povestirea biblică, acest fapt devine *eo ipso*, prin sine, *existenţa persoanei pentru persoană*, dat fiind faptul că omul, în solitudinea sa originară, era, într-un oarecare fel, deja în această relaţie. Aceasta este confirmată în sens negativ tocmai pornind de la solitudine. Ba, mai mult, comuniunea persoanelor se putea forma numai în baza unei „duble solitudini" a bărbatului şi a femeii, mai exact, ca întâlnire în „diversitatea" lor faţă de lumea fiinţelor vii (*animalia*), dând astfel la amândoi posibilitatea de a fi şi de a exista într-o reciprocitate particulară. În ceea ce priveşte existenţa, conceptul de „ajutor" exprimă această reciprocitate pe care nici una dintre celelalte fiinţe vii nu i-ar fi putut-o asigura. Indispensabil pentru această reciprocitate era tot ceea ce în mod constitutiv însemna solitudinea fiecăruia dintre ei şi deci şi autocunoaşterea şi autodeterminarea sau, mai precis, subiectivitatea şi înţelegerea semnificaţiei propriului trup.

3. În primul capitol, povestirea creaţiei omului afirmă că încă de la început acesta a fost creat după imaginea lui Dumnezeu, ca bărbat şi femeie. Povestirea din capitolul al doilea, în schimb, nu vorbeşte despre „imaginea lui Dumnezeu", ci el revelează, în lumea care îi este specifică, că definitiva şi completa creaţie a „omului" (supus încă de la început experienţei solitudinii originare) se exprimă în a da viaţă acelei *communio personarum* pe care o formează împreună bărbatul şi femeia. În acest fel, povestirea jahvistă este în acord cu conţinutul primei povestiri. Dacă, viceversa, vrem să

[3] „Dumnezeu însă nu l-a creat pe om ca să-l lase singur; încă de la început, «bărbat şi femeie l-a creat» (*Gen* 1,17), iar unirea lor constituie prima formă de comuniune personală" (*GS* 12).

[4] *Gen* 2,18 şi 20.

extragem şi din textul povestiri textului jahvist conceptul de „imagine a lui Dumnezeu", *putem atunci să deducem că omul a devenit „imagine şi asemănare" a lui Dumnezeu nu numai în baza propriei umanități, ci şi prin intermediul comuniunii dintre persoane*, pe care bărbatul şi femeia o formează încă de la început. Funcția imaginii este aceea de a-l reflecta pe cel care este modelul, de a reproduce propriul prototip. Omul devine imagine a lui Dumnezeu, nu atât în momentul în care este singur, cât mai mult în momentul comuniunii. El este încă de la „început" nu numai imagine în care se reflectă solitudinea unei Persoane care guvernează lumea, ci şi, în mod esențial, imagine a unei greu de pătruns comuniuni divine de Persoane.

În acest mod, cea de-a doua povestire ne-ar putea pregăti să înțelegem conceptul trinitar al „imaginii lui Dumnezeu", chiar dacă aceasta apare numai în prima povestire. În ceea ce priveşte teologia trupului, aceasta evident că nu este fără semnificație. Ba, mai mult, constituie aspectul teologic profund a tot ceea ce se poate spune despre om. În misterul creației, pe baza originarei şi constitutivei „solitudini" a existenței sale, omul a fost dotat cu o profundă unitate între ceea ce este el în mod uman şi prin intermediul trupului, adică masculin şi ceea ce este el, la fel în mod uman şi prin intermediul trupului, adică feminin. Încă de la început a coborât binecuvântarea fecundității, unită cu cea a procreării umane, asupra a tot ceea ce înseamnă omul[5].

4. Ne aflăm astfel aproape în esența însăşi a realității antropologice care se numeşte „trup". Cuvintele din *Gen* 2,23 vorbesc în mod direct şi pentru prima dată despre acesta în următorii termeni: „*os din oasele mele şi carne din carnea mea*". Omul-bărbat pronunță aceste cuvinte ca şi cum doar la vederea femeii ar fi putut identifica şi chema pe nume *ceea ce în mod vizibil îi făcea asemănători unul cu celălalt şi în care se manifesta umanitatea lor*. În lumina precedentei analize a tuturor „corpurilor" cu care omul a intrat în contact şi pe care el, în mod conceptual, le-a definit dându-le un nume (*animalia*), expresia „carne din carnea mea" dobândeşte tocmai această semnificație: trupul revelează persoana. Această formulă conține deja tot ceea ce ar putea vreodată să spună ştiința umană asupra structurii trupului ca organism, asupra vitalității sale, a fiziologiei sexuale etc. În această primă expresie a omului-bărbat, „carne din carnea mea", este conținută referința la ceea ce face ca acel trup să fie în mod autentic uman, a ceea ce determină omul să fie persoană, adică ființă care în tot ceea ce ține de umanitatea sa este „asemănătoare" lui Dumnezeu[6].

[5] Cf. *Gen* 1,28.

[6] În concepția celor mai vechi cărți biblice, nu apare opoziția dualistă „suflet-trup". După cum a fost deja subliniat într-o altă notă (prima notă a catehezei a şaptea), se poate

5. Ne aflăm, aşadar, în esența însăşi a realității antropologice care se numeşte „trup”, trupul uman. Totodată, cum este uşor de observat, o asemenea esență nu este numai antropologică, ci în mod esențial este şi teologică. Teologia trupului, care încă de la început este corelată creației omului după imaginea lui Dumnezeu, devine într-un oarecare fel şi teologia sexului sau, mai degrabă, teologia masculinității şi a feminității, care îşi are punctul de pornire tocmai în *Cartea Genezei*. Semnificația originară a unității de care dau mărturie cuvintele din *Gen* 2,24 îşi are vasta şi îndepărtata perspectivă în revelația lui Dumnezeu. Această unitate care se realizează prin intermediul trupului („iar cei doi vor forma un singur trup”) posedă o dimensiune multiformă: o dimensiune etică, după cum reiese din răspunsul lui Isus dat fariseilor în *Mt* 19 (*Mc* 10), dar şi o dimensiune sacramentală, strict teologică, confirmată de cuvintele sfântului Paul adresate efesenilor[7], care se referă, de asemenea, la tradiția profeților (Osea, Isaia, Ezechiel). Acesta este motivul pentru care acea unitate care se realizează prin intermediul trupului indică, încă de la început, nu numai „trupul”, ci şi comuniunea „întrupată” a persoanelor, *communio personarum*. Este, de altfel, tipul de comuniune care se presupune încă de la început. Masculinitatea şi feminitatea exprimă dublul aspect al constituției somatice a omului („Aceasta, în sfârşit, este os din oasele mele şi carne din carnea mea”) şi indică, printre altele, dincolo de cuvintele din *Gen* 2,3, noua cunoaştere a sensului propriului trup: sens care constă într-o îmbogățire reciprocă. Tocmai această cunoaştere, prin intermediul căreia umanitatea se descoperă drept comuniune de persoane, pare să constituie stratul care în povestirea creației omului (şi în revelarea trupului pe care o presupune) este mai profund decât însăşi structura somatică a bărbatului şi a femeii. În orice caz, această structură este prezentată încă de la început ca o profundă cunoaştere a corporalității şi sexualității umane, ceea ce stabileşte o normă inalienabilă pentru înțelegerea omului în plan teologic.

---

totuşi vorbi despre o combinație complementară „trup-viață”. Trupul este expresie a personalității omului şi, dacă nu epuizează în mod deplin acest concept, trebuie să-l înțelegem în limbaj biblic ca „*pars pro toto*”. Ex.: „nici carnea şi nici sângele nu ți-au descoperit aceasta, ci Tatăl meu...” (*Mt* 16,17), adică: nu omul ți-a făcut-o cunoscută ție.

[7] „Căci nimeni nu şi-a urât vreodată propriul trup, dimpotrivă, îl hrăneşte şi îl îngrijeşte aşa cum (face) Cristos pentru Biserică. Căci toți suntem mădulare ale trupului său. De aceea, îşi va lăsa omul tatăl şi mama şi se va uni cu soția sa şi cei doi vor fi un singur trup. Misterul acesta este mare: eu o spun cu privire la Cristos şi la Biserică!” (*Ef* 5,29-32)

Aceasta va fi tema reflecției noastre în partea în care se va trata despre sacramentul Căsătoriei.

VALOAREA UNITĂȚII ŞI A INDISOLUBILITĂȚII CĂSĂTORIEI ÎN LUMINA PRIMELOR CAPITOLE ALE *GENEZEI*

10 (21 noiembrie 1979)[1]

1. Amintim că Isus Cristos, vorbind despre unitatea şi indisolubilitatea căsătoriei, a făcut referință la ceea ce era la „început". El a citat cuvintele scrise în primele capitole ale *Cărții Genezei*. Vom încerca, aşadar, pe parcursul acestei cateheze să pătrundem sensul exact al acestor cuvinte şi al capitolelor amintite.

Semnificația unității originare a omului, pe care Dumnezeu l-a creat „bărbat şi femeie", se poate obține (în mod special, în lumina textului din *Gen* 2,23) doar cunoscând omul în plinătatea sa de ființă, adică în toată bogăția acelui mister al creației care stă la baza antropologiei teologice. Această cunoaştere, adică cercetarea identității umane, a celui care la început este „singur" trebuie să treacă de obicei prin intermediul dualității, al „comuniunii".

Amintim fragmentul din *Gen* 2,23: „Şi omul a zis atunci: «Aceasta, în sfârşit, este os din oasele mele şi carne din carnea mea. Aceasta se va numi femeie, pentru că din bărbat a fost luată»". În lumina acestui text, înțelegem: cunoaşterea omului se realizează prin intermediul masculinității şi al feminității, care sunt ca două „încarnări" ale aceleiaşi solitudini metafizice, înaintea lui Dumnezeu şi a lumii, *ca două moduri de „a fi trup" şi împreună om, care se completează reciproc*, ca două dimensiuni complementare ale autocunoaşterii şi ale autodeterminării şi, în acelaşi timp, *ca două cunoaşteri complementare ale semnificației trupului*. Aşa cum ne demonstrează *Gen* 2,23, într-un oarecare fel, feminitatea se regăseşte pe sine în fața masculinității, în timp ce masculinitatea este confirmată prin intermediul feminității. Rolul sexului, care într-un oarecare fel este „constitutiv persoanei" (nu numai „atribut al persoanei"), demonstrează cât de profund este omul, cu toată solitudinea sa spirituală, cu unicitatea şi irepetabilitatea propriei persoanei. Prin intermediul trupului, omul este constituit ca „el" şi „ea". Prezența elementului feminin alături de cel masculin şi împreună cu el are semnificația unei îmbogățiri pentru om în toată perspectiva istoriei sale,

[1] *Insegnamenti*, II/2 (1979) 1212-1215.

înțelegându-se în acest caz şi istoria răscumpărării. Toată această învățătură asupra unității a fost în mod originar prezentată în *Gen* 2,23.

2. Unitatea despre care vorbeşte *Gen* 2,24 („şi vor fi un singur trup") este, fără îndoială, unitatea care se realizează prin intermediul actului conjugal. Formularea biblică, extrem de concisă şi simplă, indică sexul, feminitatea şi masculinitatea, ca acea caracteristică a omului, bărbat şi femeie, care le permite ca atunci când devin „un singur trup" să supună în acelaşi timp întreaga lor umanitate binecuvântării fecundității. Totodată, întregul context al lapidarei formulări nu ne permite să ne oprim doar la suprafața sexualității umane, nu ne permite să tratăm corpul şi sexul în afara plinătății dimensiunii omului şi a „comuniunii persoanelor", ci ne obligă, încă de la „început", să discernem plinătatea şi profunzimea acestei unități pe care bărbatul şi femeia trebuie s-o constituie în lumina revelației trupului.

Aşadar, mai întâi, privită în ansamblu, expresia care spune că „bărbatul… se va uni cu soția sa" atât de intim, încât „vor fi un singur trup", ne îndeamnă să ne oprim asupra a ceea ce textul biblic exprimă mai înainte în privința umanității, acel ceva care leagă femeia de bărbat în misterul însuşi al creației. Cuvintele din *Gen* 2,23, abia analizate, explică acest concept în mod particular. Bărbatul şi femeia, unindu-se între ei (în actul conjugal) atât de strâns, încât devin „un singur trup", redescoperă, dacă se poate spune, de fiecare dată şi în mod special, misterul creației, se reîntorc astfel la acea unitate a umanității („os din oasele mele şi carne din carnea mea") care le permite să se recunoască în mod reciproc şi asemenea primei lor întâlniri, să-şi spună pe nume. Aceasta arată, într-un anumit fel, originala valoare a fecioriei omului, care rezultă din misterul solitudinii sale înaintea lui Dumnezeu şi în mijlocul lumii. Faptul că devin „un singur trup" este o legătură puternică stabilită de Creator, prin intermediul căreia ei descoperă propria umanitate, fie în unitatea sa originară, fie în dualitatea unei misterioase atracții reciproce. Sexul însă este mult mai mult decât forța misterioasă a corporalității umane, care acționează aproape în virtutea instinctului. În ceea ce îl priveşte pe om şi în reciproca relație dintre persoane, sexul exprimă o nouă depăşire a limitei solitudinii omului, înscrisă în constituția trupului său, şi îi determină semnificația originară. Printr-o astfel de depăşire se asumă, într-un oarecare fel, şi solitudinea trupului celui de-al doilea „eu", făcând-o ca fiind proprie.

3. Ca atare, unirea celor două persoane în cadrul actului conjugal ține de alegere. Aceeaşi formulare din *Gen* 2,24 indică nu numai faptul că ființele umane create ca fiind bărbat şi femeie au fost create pentru a fi una, ci însăşi *această unitate, prin intermediul căreia cei doi devin „un singur*

trup", are încă de la început un caracter de unitate, unitate la care se ajunge în urma acestei alegeri. Citim, aşadar: „Omul îi va lăsa pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu soţia sa". Dacă omul aparţine „prin natură" tatălui şi mamei sale prin intermediul naşterii, „se uneşte", în schimb, cu soţia (sau soţul) în virtutea alegerii. Textul din *Gen* 2,24 defineşte caracterul legăturii conjugale făcând referinţă la primul bărbat şi la prima femeie; în acelaşi timp însă, o face şi în virtutea, ca şi în perspectiva întregului viitor al omului pe pământ. Pentru aceasta, atât în timpul lui Isus Cristos, cât şi astăzi, acest text este mereu actual. Creaţi după imaginea lui Dumnezeu şi întrucât formează o autentică comuniune de persoane, primul bărbat şi prima femeie trebuie să fie începutul şi modelul tuturor bărbaţilor şi al femeilor, care de-a lungul timpului se vor uni între ei atât de intim, încât să fie „un singur trup". Trupul, care, prin intermediul masculinităţii şi al feminităţii, încă de la început îi ajută pe amândoi („un ajutor care să fie pe potriva lui") să se regăsească în comuniunea de persoane, devine în mod particular elementul constitutiv al unirii lor, mai ales când devin soţ şi soţie. Aceasta se actualizează însă prin intermediul unei alegeri reciproce. Este vorba despre alegerea care stabileşte pactul conjugal dintre persoane[2] şi în baza căruia ei devin „un singur trup".

4. Aceasta corespunde structurii solitudinii omului şi, concret, „dublei solitudini". Alegerea ca expresie a autodeterminării se pliază pe structura acelei alegeri, adică pe fundamentul autocunoaşterii sale. Doar pe baza structurii specifice omului, el „este trup" şi prin intermediul trupului este masculin sau feminin. Când se unesc în aşa fel că devin „un singur trup", unirea lor conjugală presupune o cunoaştere matură a trupului. Mai mult, *această unire poartă cu sine o particulară conştientizare a semnificaţiei acelui trup în oferirea reciprocă a persoanelor*. Şi în acest sens *Gen* 2,24 este un text de perspectivă. El demonstrează însă că în orice unire conjugală a bărbatului şi a femeii se face prezentă din nou acea semnificaţie a unirii originare a trupului în masculinitatea şi feminitatea sa. Prin aceasta, textul biblic vrea să indice şi faptul că în fiecare dintre aceste uniri se reînnoieşte într-un oarecare fel misterul creaţiei în toată originalitatea sa profundă şi în forţa sa vitală. Prin urmare, femeia „luată din om" ca fiind „carne din carnea sa", ca „soţie", prin intermediul maternităţii sale, devine mama celor vii[3]. Ca urmare, chiar şi maternitatea ei îşi are originea tot în omul din care a fost luată. Procrearea este înrădăcinată în creaţie şi, atunci când are loc, într-un anumit fel, reproduce misterul său.

[2] „Intima comuniune de viaţă şi de iubire conjugală, dorită de Creator şi structurată prin legi specifice, este stabilită de pactul conjugal, adică printr-un consens personal irevocabil" (*GS*, 48).

[3] Cf. *Gen* 3,20.

5. Acestui argument însă îi vom dedica o catehează specială: „Cunoaşterea şi procrearea”. În ea vom face referință şi la textele biblice. Analiza făcută până acum în ceea ce priveşte semnificația unității originare demonstrează în ce mod, „încă de la început”, acea unitate a bărbatului şi a femeii, inerentă misterului creației, constituie o datorie în perspectiva a ceea ce avea să fie.

SEMNIFICAȚIILE PRIMELOR EXPERIENȚE ALE OMULUI

11 (12 decembrie 1979)[1]

1. Se poate spune că analiza primelor capitole ale *Cărții Genezei* ne constrânge, într-un oarecare fel, să reconstruim elementele constitutive ale experienței originare specifice omului. În acest sens, textul jahvist constituie o sursă cu totul şi cu totul specială. Vorbind despre experiențele originare ale omului, avem în minte nu atât distanța lor în timp, cât, mai ales, semnificația lor de bază. Ceea ce este important nu e faptul că aceste experiențe aparțin preistoriei omului („la preistoria sa teologică"), ci că ele se află mereu la rădăcina oricărei experiențe umane. Aceasta este adevărat, în ciuda faptului că aceste experiențe esențiale se petrec în modul obişnuit de a fi al omului şi nu li se dă o mare importanță. Sunt atât de prezente în viața de zi cu zi, că nici măcar nu ne dăm seama de caracterul lor extraordinar. Pe baza analizelor făcute până în acest moment, ne-am putut da seama că ceea ce am numit la început „revelarea trupului" ne ajută într-un oarecare fel să descoperim caracterul extraordinar a ceea ce pare a fi obişnuit. Aceasta este posibil întrucât revelația (cea originară care îşi are fundamentul în prima povestire jahvistă din *Geneza* 2-3, apoi în textul din *Geneză* 1) ia în considerare *tocmai astfel de experiențe primordiale în care apare într-o manieră aproape completă absoluta originalitate* a ceea ce este făptura umană ca bărbat şi femeie: pentru că este om, adică prin intermediul trupului său. Experiența umană a trupului, aşa cum o descoperim în textele biblice citate, se găseşte în mod cert în pragul oricărei experiențe „istorice" succesive. Ea pare să se bazeze pe o ontologie profundă[2], atât de profundă, încât omul nu reuşeşte să o mai perceapă în propria sa viață de zi cu zi, chiar dacă, cu timpul şi într-un oarecare mod, o presupune ca necesară, ca parte a procesului de formare a propriei imagini.

2. Fără o astfel de reflecție introductivă, ar fi imposibil să precizăm semnificația nudității originare şi, totodată, să abordăm analiza textului din

[1] *Insegnamenti*, II/2 (1979) 1378-1382.

[2] O astfel de profunditate ontologică este constitutivă naturii omului.

Geneză 2,25, care sună astfel: „Amândoi, bărbatul şi femeia lui, erau goi, dar nu se ruşinau unul de altul”. La prima vedere, introducerea acestui aspect particular, în aparență secundar, în povestirea jahvistă a creației omului poate să fie ceva inadecvat sau ceva pus la întâmplare. Trebuie să recunoaştem că textul citat nu poate susține asemănarea cu ceea ce tratează versetele precedente şi care, într-un oarecare fel, merg dincolo de context. În acelaşi timp, în urma unei analize profunde, o astfel de judecată nu ține. În realitate însă, *Geneza* 2,25 prezintă unul dintre elementele-cheie în ceea ce priveşte revelația originară, mult mai mult determinate decât alte texte din *Geneză*[3] şi care ne-au permis deja să precizăm semnificația solitudinii originare, ca şi a unității originare a omului. La acestea se adaugă, ca un al treilea element, *semnificația nudității originare, în mod clar evidențiată de context; ceea ce ne face să înțelegem că în prima abordare biblică a antropologiei nu este ceva accidental*. Din contră, ea constituie tocmai cheia pentru totala şi completa sa înțelegere.

3. Acest element prezent în vechiul text biblic dă teologiei trupului o contribuție specifică, de care este absolut evident că nu se poate separa. Aceasta o vor confirma şi ulterioarele analize. Înainte însă de a trece la analizele sus-numite, îmi voi permite să precizez că tocmai textul din *Geneză* 2,25 presupune în mod expres să leg reflecțiile despre teologia trupului cu dimensiunea subiectivității personale a omului. În schimb, tocmai acest sector este acela care ne permite să aprofundăm înțelegerea semnificației trupului. *Geneza* 2,25 vorbeşte despre acesta într-un mod mult mai direct decât se vorbeşte în alte părți ale textului jahvist, text pe care l-am definit deja ca fiind prima înregistrare a cunoaşterii umane. Textul conform căruia primele ființe umane, bărbatul şi femeia, „erau goi” şi în acelaşi timp „nu se ruşinau” descrie fără dubii condiția înțelegerii lor, mai mult, reciproca lor experiență în ceea ce priveşte trupul, adică experiența în ceea ce îl priveşte pe bărbat, a feminității care se revelează în nuditatea trupului şi, în mod reciproc, analoga experiență a masculinității, în ceea ce o priveşte pe femeie. Afirmând că „nu se ruşinau”, autorul încearcă să descrie această experiență reciprocă a trupului cu maxima precizie de care dispune. Se poate spune că acest tip de precizie reflectă o experiență de bază a omului în sens „comun” şi preştiințific, dar ea corespunde şi exigențelor antropologiei, în particular, antropologiei contemporane, care se referă cu precădere la aşa-numitele experiențe de fond, cum este şi experiența ruşinii[4].

[3] *Gen* 2,20.23.

[4] Cf. spre exemplu: M. Scheler, *Uber Scham und Schamgefühl*, Halle 1914; Fr. Sawicki, *Fenomenologia wstydliwosci* (*Fenomenologia ruşinii*), Cracovia 1949; ca şi K. Wojtyła, *Miłośc i odpowiedzialność*, Cracovia 1962, s. 165-185 (traducerea italiană *Amore e responsabilità*, Roma 1978², 161-178).

4. Făcând aluzie la precizia povestirii, atât cât a fost posibilă autorului textului jahvist, suntem tentați să considerăm gradele experienței omului „istoric", copleşit deja de moştenirea păcatului, grade care însă, din punct de vedere metodologic, îşi au începutul tocmai în starea inocenței originare. Am constatat deja mai înainte cum, referindu-se la „început" (supus deja multor analize contextuale), Isus Cristos stabileşte în mod indirect ideea de continuitate şi, în acelaşi timp, de legătură între aceste două stări, ca şi cum şi-ar permite să revină asupra capacității „istorice" de a păcătui specifică omului, până la inocența sa originară. Tocmai *Gen* 2,25 presupune în mod particular să se meargă dincolo de acest prag. E uşor de observat cum acest pas, împreună cu semnificația şi ea inerentă a nudității originare, se inserează în ambientul contextual al narațiunii jahviste. De fapt, după câteva versete, acelaşi autor scrie: „Atunci li s-au deschis ochii amândoura şi au cunoscut că erau goi; au cusut laolaltă frunze de smochin şi şi-au făcut acoperăminte din ele"[5]. Adverbul „atunci" indică un moment nou şi o situație nouă drept consecință a rupturii primei Alianțe; este o situație care urmează falimentului probei legate de pomul cunoaşterii binelui şi a răului, care în acelaşi timp constituie prima probă a „ascultării", adică de a asculta Cuvântul în tot adevărul său şi de a accepta Iubirea, conform cu plinătatea exigenței Voinței creatoare. Acest moment nou sau situație nouă comportă şi un nou conținut şi o nouă calitate a experienței trupului, aşa încât nu se mai poate spune: „erau goi, dar nu se ruşinau unul de altul". Ruşinea este, aşadar, în acest caz, o experiență nu numai originară, ci şi „la limită".

5. Este semnificativă însă diferența de formulare care împarte *Gen* 2,25 de *Gen* 3,7. În primul caz, „erau goi, dar nu se ruşinau unul de altul", în al doilea caz: „şi au cunoscut că erau goi". Cu aceasta, se pare că se vrea să se spună că într-o primă fază „nu au cunoscut că sunt goi?" Că nu ştiau şi nu vedeau în mod reciproc nuditatea trupurilor lor? Semnificativa transformare de care dă mărturie textul biblic în ceea ce priveşte experiența ruşinii (despre care vorbeşte *Cartea Genezei*, în mod special în 3,10-12) se actualizează la un nivel mult mai profund decât modul curat şi simplu de a folosi vederea. Analiza comparativă dintre *Gen* 2,25 şi *Gen* 3 ajunge în mod necesar la concluzia că aici nu se tratează neapărat despre trecerea de la „a nu cunoaşte" la „a cunoaşte", ci se vorbeşte despre o schimbare radicală a semnificației nudității originare specifice femeii față de bărbat şi cea specifică bărbatului față de femeie. Aceasta rezultă şi din modul lor de a înțelege lucrurile, ca efect al mâncării din fructul pomului cunoaşterii binelui

[5] *Gen* 3,7.

şi a răului: „Cine ți-a spus că eşti gol? Nu cumva ai mâncat din pomul din care îți poruncisem să nu mănânci?”[6] O astfel de schimbare priveşte în mod direct experiența semnificației propriului trup în fața Creatorului şi în fața celorlalte creaturi. Aceasta este confirmată şi de următoarele cuvinte ale omului: „Am auzit glasul tău în grădină şi mi-a fost frică, pentru că sunt gol, şi m-am ascuns”[7]. Acea schimbare însă, pe care textul jahvist o prezintă atât de concis şi dramatic, priveşte în mod direct, sau poate în cel mai direct mod posibil, relația bărbat-femeie, feminitate-masculinitate.

6. Asupra analizei acestei transformări va trebui să ne mai întoarcem în alte părți ale acestor cateheze. Acum, ajunşi la acest punct care țintește spre acel „început” la care a făcut referință Cristos, trebuie să ne întrebăm dacă e posibil să reconstruim, într-un oarecare mod, semnificația originară a nudității, care în *Cartea Genezei* constituie contextul cel mai apropiat al doctrinei legate de unitatea ființei umane ca bărbat şi femeie. Aceasta pare posibil dacă ne asumăm ca punct de referință experiența ruşinii, aşa cum a fost ea prezentată în mod clar în vechiul text biblic, ca o experiență „de căpătâi”.

Vom încerca să facem o astfel de reconstruire în următoarea noastră cateheză.

[6] *Gen* 3,11.
[7] *Gen* 3,10.

PLINĂTATEA PERSONALISTICĂ A INOCENȚEI ORIGINARE

12 (19 decembrie 1979)[1]

1. Ce este ruşinea şi cum se poate explica prezența sa în starea de inocență originară, în profunzimea însăşi a misterului creației omului, ca bărbat şi femeie? Din analizele actuale în ceea ce priveşte ruşinea şi, mai ales, în ceea ce priveşte pudoarea sexuală, se deduce complexitatea acestei experiențe fundamentale în care omul se exprimă ca persoană, conform structurii care îi este specifică. În experiența pudorii, făptura umană experimentează o anumită teamă în ceea ce priveşte „al doilea eu" (spre exemplu, femeia față de bărbat), şi aceasta, în substanță, înseamnă teamă față de propriul „eu". Cu pudoarea, făptura umană manifestă aproape „instinctiv" nevoia de afirmare şi de acceptare a acestui „eu", conform cu adevărata sa valoare. O experimentează în acelaşi timp, fie în sine, fie în afara sa, în relația cu un „altul". Se poate spune, aşadar, că pudoarea este o experiență complexă, care, în mod aparent, îndepărtează o făptură umană de cealaltă (femeia de bărbat), dar în acelaşi timp ea caută apropierea lor personală, creând, în schimb, o bază şi un nivel adecvat, în vederea acestei apropieri.

Din acelaşi motiv, ea are o semnificație fundamentală în ceea ce priveşte formarea *ethosului* conviețuirii umane, în special în relația bărbat-femeie. Analiza pudorii indică în mod clar cât de profund este înrădăcinată ea chiar şi în relațiile mutuale, *exprimate atât de exact în regulile esențiale ale „comuniunii dintre persoane", şi, de asemenea, cât de profund atinge dimensiunea „solitudinii" originare a omului*. Apariția „ruşinii" în povestirea biblică din capitolul 3 al *Cărții Genezei* are o semnificație multidimensională, iar la timpul cuvenit merită să reluăm analiza ei.

Ce semnifică, aşadar, absența sa originară în *Gen* 2,25: „Amândoi, bărbatul şi femeia lui, erau goi, dar nu se ruşinau unul de altul"?

2. Trebuie să stabilim, înainte de toate, că se vorbeşte despre o adevărată non-prezență a ruşinii, şi nu despre o carență sau despre o subdezvoltare a ei. În acest caz, nu putem susține nici măcar o anumită „primitivizare" a

[1] *Insegnamenti*, II/2 (1979) 1462-1466.

semnificației ei. Aşadar, textul din *Gen* 2,25 nu numai că exclude în mod decisiv posibilitatea de a ne gândi la o „lipsă de ruşine", adică neruşinare, ci exclude şi faptul că se poate explica prin intermediul analogiei cu cine ştie ce experiențe umane pozitive, ca, de exemplu, cea specifică vârstei infantile sau a aşa-ziselor popoare primitive. Astfel de analogii sunt nu numai insuficiente, dar pot să fie de-a dreptul şi deziluzionante. Cuvintele din *Gen* 2,25, „nu se ruşinau", nu exprimă o lipsă, ci, din contră, ne ajută să înțelegem o plinătate particulară a conştiinței şi a experienței, mai ales plinătatea înțelegerii semnificației trupului, cu referință directă la faptul că „erau goi".

Că astfel trebuie înțeles şi interpretat textul citat dă mărturie şi povestirea jahvistă, în care apariția ruşinii şi, în special, a pudorii sexuale este corelată cu pierderea acelei plinătăți originare. Presupunând, aşadar, experiența pudorii ca experiență „la limită", trebuie să ne întrebăm *cărei plinătăți de conştiință şi de experiență şi, în special, cărei plinătăți a înțelegerii semnificației trupului îi corespunde semnificația nudității originare,* despre care vorbeşte *Gen* 2,25?

3. Pentru a răspunde la această întrebare, este necesar să avem în vedere procesul analitic urmat până în acest moment, care îşi are fundamentul în textul jahvist. În acest context, solitudinea originară a omului se manifestă ca „neidentificare" a propriei umanități cu lumea ființelor vii (*animalia*) care îl înconjoară.

O astfel de „neidentificare", în ceea ce priveşte crearea omului ca bărbat şi femeie, cedează locul fericitei descoperiri a propriei umanități „cu ajutorul" celeilalte ființe umane; astfel, bărbatul îşi recunoaşte şi îşi regăseşte, totodată, umanitatea „cu ajutorul" femeii[2]. În acelaşi timp, acest act al lor realizează o percepție a lumii care se actualizează în mod direct prin intermediul trupului („carne din carnea mea"). El este izvorul direct şi vizibil al experienței care ajunge să stabilească unitatea lor în ceea ce priveşte umanitatea. Nu este greu de înțeles că nuditatea corespunde acelei plinătăți a cunoaşterii semnificației trupului, cunoaştere care rezultă din obişnuita folosire a simțurilor. Gândindu-ne la această plinătate în termeni de adevăr în ceea ce priveşte ființa şi realitatea ei, se poate spune că bărbatul şi femeia erau încă de la început creați unul pentru celălalt tocmai datorită acestui adevăr, tocmai pentru că „erau goi". În analiza semnificației nudității originare, nu se poate porni în mod absolut de la această dimensiune. *Această participare la percepția lumii, în ceea ce priveşte aspectul său „exterior"*, este un fapt direct şi aproape spontan, anterior oricărei

[2] *Gen* 2,25.

complicații „critice” a conştiinței şi a experienței umane, şi apare *legată în mod strict de experiența semnificației trupului uman*. În acest fel, deja se poate percepe inocența originară a „cunoaşterii”.

4. În acelaşi timp, nu se poate individualiza semnificația nudității originare considerând doar participarea omului în ceea ce priveşte percepția exterioară a lumii: nu se poate stabili fără a coborî în intimitatea omului. *Gen* 2,25 ne introduce tocmai la acest nivel şi vrea să căutăm aici inocența originară a faptului de a cunoaşte. În schimb, folosindu-ne de dimensiunea interioară a omului, trebuie să explicăm şi să măsurăm acea plinătate particulară a comunicării interpersonale, datorită căreia bărbatul şi femeia „erau goi, dar nu se ruşinau unul de celălalt”.

Conceptul de „comunicare”, în limbajul nostru convențional, este uşor îndepărtat de la originara şi profunda sa matrice semantică. El este corelat, mai ales, cu sfera mijloacelor, adică, în cea mai mare parte, a produselor care servesc pentru înțelegerea, schimbul, apropierea dintre persoane. În schimb, suntem îndreptățiți să presupunem că, în ceea ce priveşte semnificația sa originară şi mai profundă, „comunicarea” era şi este în mod direct adresată subiecților, care „comunicau” tocmai în baza „comunei uniri” existente între ei, fie pentru a ajunge, fie pentru a exprima o realitate care este specifică lor, şi capătă o semnificație complet nouă, dar care nu poate fi pusă doar pe planul percepției „exterioare” a lumii. Ea exprimă, în schimb, persoana în concretețea sa ontologică şi existențială, care este mult mai mult decât „individul”, şi, ca atare, exprimă „eul” uman personal, care îşi fundamentează din interior percepția „exterioară”.

5. Toată povestirea biblică, dar mai ales textul jahvist, arată că trupul, prin intermediul propriei vizibilități, manifestă omul şi, manifestându-l, o face pe intermediarul, ceea ce face ca bărbatul şi femeia, încă de la început, „să comunice” între ei prin intermediul acelei *communio personarum* voite de Creator tocmai pentru ei. Numai această dimensiune, după cum pare, ne permite să înțelegem într-un mod mult mai apropiat semnificația nudității originare. Apropo de aceasta, orice criteriu „naturalistic”[3] este destinat falimentului, în timp ce, în schimb, criteriul „personalistic” poate fi de un mare ajutor. *Gen* 2,25 vorbeşte cu siguranță despre ceva extraordinar, despre ceva ce se află în afara limitelor pudorii cunoscute prin intermediul

[3] Criteriul naturalistic, care împiedică în mod absolut să se înțeleagă adevărata semnificație a nudității originare, este acela al pretinderii ingenue de a corela o astfel de semnificație cu prezumția bunătății dinamismului natural sexual considerat în sine însuşi. Autentica valoare a nudității originare şi, ca atare, a sexualității se află, în schimb, cu totul în interiorul criteriului personalistic.

experienței umane şi care împreună *decid plinătatea particulară a comunicării interpersonale*, înrădăcinată tocmai în inima acestei *communio*, care este astfel revelată şi dezvoltată. Într-un astfel de raport, cuvintele „nu se ruşinau" pot semnifica (*in sensu obliquo*) doar acea profunzime originară în a afirma ceea ce este inerent persoanei, adică a ceea ce este „în mod vizibil" feminin şi masculin, prin intermediul căruia se constituie „intimitatea personală" a comunicării reciproce în toată simplitatea şi puritatea sa radicală. Acestei plinătăți de *percepere „exterioară"*, cunoscută prin intermediul nudității fizice, *îi corespunde „în interior" plinătatea viziunii omului în Dumnezeu, conform măsurii imaginii lui Dumnezeu*[4]. Conform acestei măsuri, omul „este" într-adevăr gol („erau goi")[5], mai înainte să-şi dea seama de aceasta[6].

Va trebui să completăm însă analiza acestui text atât de important pe parcursul catehezelor ce vor urma.

[4] Cf. *Gen* 1,17.

[5] Dumnezeu, conform cuvintelor Sfintei Scripturi, pătrunde (cu privirea) creatura care stă înaintea sa total „goală": „Nu există nici o creatură care să se poată ascunde de privirea lui, căci totul este gol (*pánta gymná*) şi descoperit ochilor săi şi lui nu trebuie să-i dăm cont" (*Ev* 4, 13). Această caracteristică aparține în mod special Înțelepciunii divine: „Înțelepciunea… prin puritatea sa se răspândeşte şi pătrunde orice lucru" (*Înț* 7, 24).

[6] *Gen* 3,7-10.

CREAȚIA CA DAR FUNDAMENTAL ŞI ORIGINAR

13 (2 ianuarie 1980)[1]

1. Să ne întoarcem la analiza textului din *Gen* 2,25, începută în catehezele precedente.

Conform acestui fragment, bărbatul şi femeia se văd pe ei înşişi prin intermediul creației; se văd ca bărbat şi femeie, mai înainte să-şi dea seama că „sunt goi". Acest *a se vedea în mod reciproc* nu este doar o simplă participare „exterioară" la perceperea lumii, ci are şi o dimensiune interioară de participare la vederea Creatorului însuşi, la modul de a vedea specific povestirii din primul capitol: „Şi Dumnezeu a privit toate cele pe care le făcuse şi, iată, erau foarte bune"[2]. „Nuditatea" exprimă modul originar al viziunii divine. Ea semnifică toată simplitatea şi, în acelaşi timp, plinătatea viziunii, prin intermediul căreia se manifestă valoarea „pură" a trupului şi a sexului. Situația care este prezentată, într-un mod atât de concis şi, totodată, sugestiv, prin intermediul revelației originare a trupului, după cum rezultă din *Gen* 2,25, nu cunoaşte ruptura interioară şi contrapoziția între ceea ce din punct de vedere uman constituie persoana şi ceea ce în om este determinat de sex: ceea ce este masculin şi feminin.

Fără îndoială, văzându-se în mod reciproc *prin intermediul misterului însuşi al creației, bărbatul şi femeia se văd pe ei înşişi într-un mod şi mai deplin şi mai diferit*, nu doar prin intermediul vederii ca atare, adică al ochilor trupului. Văd şi se cunosc pe ei înşişi cu toată profunzimea privirii interioare, care creează plinătatea intimității persoanelor. Dacă „ruşinea" aduce cu sine o oarecare limită în ceea ce priveşte modul de a vedea, în ceea ce priveşte ochii trupului, aceasta se întâmplă, mai ales, din cauza faptului că intimitatea personală este astfel tulburată şi aproape „pusă în pericol" de un astfel de mod de a vedea. Conform *Gen* 2,25, bărbatul şi femeia „nu se ruşinau unul de altul". Văzându-se şi cunoscându-se pe ei înşişi în toată pacea şi liniştea privirii interioare, ei „comunicau" în plinătatea umanității care se manifesta în ei prin intermediul complementarității reciproce, tocmai pentru că erau „bărbat" şi „femeie". În acelaşi timp, „comunicau"

---

[1] *Insegnamenti*, III/1 (1980) 11-15.

[2] *Gen* 1,31.

în baza acelei comuniuni a persoanelor, în care, prin intermediul feminității şi al masculinității, ei devin un dar plăcut unul pentru celălalt. În acest fel, prin intermediul reciprocității, ei ajung la o înțelegere particulară a semnificației propriului trup. Semnificația originară a nudității corespunde acelei simplități şi plinătăți a viziunii, în care înțelegerea semnificației trupului se naşte aproape în inima însăşi a comunității-comuniunii lor. O vom numi „sponsală". Bărbatul şi femeia în *Gen* 2,23-25 se regăsesc în „începutul" însuşi tocmai cu această conştiință a semnificației propriului trup. Ceea ce merită o analiză şi mai aprofundată.

2. Dacă povestirea creației omului în cele două versiuni, cea din primul capitol şi cea jahvistă, din al doilea capitol ne permite să stabilim semnificația originară a solitudinii, a unității şi a nudității, asta înseamnă că ne regăsim pe terenul unei antropologii adecvate, care încearcă să-l înțeleagă şi să-l interpreteze pe om, mai ales din punct de vedere a ceea ce este în el esențial uman[3].

Textele biblice conțin elementele esențiale ale unei astfel de antropologii, care se manifestă în contextul teologic al „imaginii lui Dumnezeu". Acest concept ascunde în sine rădăcina adevărului despre om, revelată prin intermediul acelui „început" la care se referă Isus Cristos în discuția sa cu fariseii[4], când vorbeşte despre creația omului ca bărbat şi femeie. Trebuie să amintim că toate analizele pe care le facem în acest caz sunt corelate, cel puțin în mod indirect, tocmai prin intermediul acestor cuvinte spuse de Isus. Omul, pe care Dumnezeu l-a creat „bărbat şi femeie", poartă cu sine imaginea divină imprimată în trup încă „de la început": bărbatul şi femeia constituie aproape două moduri diverse ale umanului „a fi trup" în unitatea acelei imagini.

Acum, ne vom întoarce la acele cuvinte fundamentale pe care le-a folosit şi Isus, adică la verbul „l-a creat" şi la substantivul „Creator", introducând în considerațiile făcute până în acest moment *o nouă dimensiune sau, mai bine zis, un nou criteriu de înțelegere şi de interpretare, pe care îl vom numi „hermeneutica darului"*. Dimensiunea darului explică oarecum adevărul esențial şi, totodată, profunzimea semnificației solitudinii-unității-nudității originale. El se află şi în inima însăşi a misterului creației, care ne permite

[3] Conceptul de „antropologie adecvată" este explicat în text ca „înțelegere şi interpretare a omului în ceea ce este esențial uman". Acest concept determină oarecum principiul adaptării, specific filosofiei omului, indică limitele acestui principiu şi, în mod indirect, exclude depăşirea acestei limite. Antropologia „adecvată" se opreşte în mod absolut asupra experienței esențial „umane", opunându-se reducționismului de tip „naturalistic", care de obicei merge mână în mână cu teoria evoluționistă în ceea ce priveşte începutul omului.

[4] Cf. *Mt* 19,3-9.

să construim teologia trupului „de la început”, ba, mai mult, presupune să o construim tocmai în acest fel.

3. Cuvântul „l-a creat”, în gura lui Isus, conține același adevăr pe care îl găsim în *Cartea Genezei*. Prima povestire a creației repetă de multe ori acest cuvânt, de la *Gen* 1,1 („La început, Dumnezeu a creat cerul și pământul”) până la *Gen* 1,27 („Și l-a creat Dumnezeu pe om după chipul său”)[5]. Dumnezeu se revelează pe sine mai ales în calitate de Creator. Cristos se referă la acea revelație fundamentală prezentă în *Cartea Genezei*. Conceptul de creație are în el toată profunzimea sa, nu numai metafizică, ci și deplin teologică. Creator este cel care „cheamă la existență din nimic” și care stabilește în existență lumea și pe om în această lume, *pentru că el „este iubire”*[6]. Pentru a spune adevărul, nu găsim cuvântul *iubire* (Dumnezeu este iubire) în povestirea creației. Cu toate acestea, această povestire repetă adesea: „Dumnezeu a văzut ceea ce făcuse și iată că erau foarte bune”. Prin intermediul acestor cuvinte suntem avizați să întrevedem în iubire motivul divin al creației, aproape ca și izvorul din care aceasta izvorăște: *în schimb, doar iubirea stă la baza binelui și se complace în el*[7]. Ca atare, creația, ca acțiune specifică lui Dumnezeu, semnifică nu doar a chema la existență ceva din nimic și a-i stabili existența în lume și a omului în această lume, ci semnifică și, conform primei povestiri *beresit bara*, dăruire; o dăruire fundamentală și „radicală”, adică o dăruire din care darul izvorăște din nimic.

4. Lectura primelor capitole ale *Cărții Genezei* ne introduce în misterul creației, adică al începutului lumii prin voința lui Dumnezeu, care este atotputernicie și iubire. În consecință, orice creatură poartă în sine semnul darului originar și fundamental.

În același timp, conceptul de „dăruire” nu poate să se refere la nimicul ca atare. El îl indică pe cel care dă și pe cel care primește darul, ca și relația ce se stabilește între cei doi. Acum, o astfel de relație reiese din povestirea creației, în momentul însuși al creației omului. Această relație este reliefată, mai ales, prin intermediul expresiei: „Și l-a creat Dumnezeu pe om după

[5] Termenul ebraic „*bara*” (l-a creat), folosit în mod exclusiv pentru a determina acțiunea specifică lui Dumnezeu, apare în povestirea creației numai în v. 1 (crearea cerului și a pământului), în v. 21 (crearea animalelor) și în v. 27 (crearea omului); aici însă apare *de trei ori*. Aceasta semnifică plinătatea și perfecțiunea acelui act care este crearea omului, bărbat și femeie. O astfel de interacțiune indică faptul că opera creației a ajuns la punctul său culminant.

[6] *1In* 4,8.

[7] Cf. *1Cor* 13.

chipul său. După chipul lui Dumnezeu l-a creat”[8]. În povestirea creației lumii vizibile, „a dărui” are sens numai cu referință la om. În toată opera creației, numai despre el se poate spune că a fost copleşit cu un dar: lumea vizibilă a fost creată „pentru el”. Povestirea biblică a creației ne oferă suficiente motive pentru o astfel de înțelegere şi interpretare: creația este un dar, pentru că în ea apare omul care, ca „imagine a lui Dumnezeu”, este capabil să înțeleagă sensul însuşi al darului, prin intermediul chemării la existență din nimic. Şi doar el este capabil să-i răspundă Creatorului cu limbajul acestei înțelegeri. Interpretând cu ajutorul unui astfel de limbaj povestirea creației, se poate deduce că ea constituie darul fundamental şi originar: omul pare în creație ca fiind cel care a primit lumea în dar şi, viceversa, se poate spune că şi lumea l-a primit în dar pe om.

Va trebui să întrerupem cateheza în acest punct. Ceea ce am spus până în acest moment este în strâns raport cu toată problematica antropologică legată de „început”. Omul apare acolo ca fiind „creat”, cel care, în mijlocul „lumii”, a primit în dar un alt om. Tocmai această dimensiune a darului va trebui în cele ce urmează s-o supunem unei profunde analize, pentru a înțelege semnificația trupului uman în ceea ce priveşte adevărata sa valoare. Acesta va fi subiectul următoarelor noastre cateheze.

[8] *Gen* 1,27.

REVELAREA ŞI DESCOPERIREA SEMNIFICAȚIEI TRUPULUI

14 (2 ianuarie 1980)[1]

1. Recitind şi analizând cea de-a doua povestire a creației, adică textul jahvist, trebuie să ne întrebăm dacă primul „om" (*'adam*), în solitudinea sa originară, „percepea" lumea ca pe un dar, ca răspuns la condițiile afective specifice celui care a primit un dar, după cum rezultă din povestirea primului capitol. A doua povestire ni-l prezintă pe om în Eden[2]; dar trebuie să observăm că, chiar şi în această stare de fericire originară, însuşi Creatorul (Dumnezeu-Jahve) şi apoi chiar şi „omul", în loc să sublinieze aspectul lumii ca dar care face subiectul fericit, o lume creată pentru om[3], mai degrabă îl prezintă pe om „singur". Deja am analizat semnificația solitudinii originare; e important însă să notăm că acum, pentru prima dată, apare cu claritate o certă carență a binelui: „Nu este bine ca omul (bărbat) să fie singur", spune Dumnezeu-Jahve. „Îi voi face un ajutor..."[4] Acelaşi lucru îl afirmă şi primul „om"; şi el, după ce a fost conştient de propria solitudine până în profunzime, deşi era alături de toate făpturile vii de pe pământ, aşteaptă, la rândul lui, „un ajutor pe potrivă"[5]. În schimb, nici una dintre aceste făpturi (*animalia*) *nu poate să-i ofere omului condițiile de bază care să-l facă să trăiască într-o relație de reciprocitate*.

2. Astfel, aceste două expresii, adică adjectivul „singur" şi substantivul „ajutor", par să fie cu adevărat cheia pentru a înțelege esența darului în ceea ce îl priveşte pe om, drept conținut esențial înscris în adevărul „imaginii lui Dumnezeu". În realitate însă, darul revelează, dacă se poate spune astfel, *o particulară caracteristică a existenței personale*, ba, mai mult, a aceleiaşi esențe specifice persoanei. Când Dumnezeu-Jahve spune că „nu este bine ca omul să fie singur"[6], afirmă că de unul „singur" omul nu realizează în totalitate această esență. O realizează numai existând „*cu cineva*"

---

[1] *Insegnamenti*, III/1 (1980) 88-92.
[2] Cf. *Gen* 2,8.
[3] Cf. prima povestire şi, în special, *Gen* 1,26-29.
[4] *Gen* 2,18.
[5] Cf. *Gen* 2,20.
[6] *Gen* 2,18.

sau, şi mai profund, dar şi mai complet: existând „*pentru cineva*”. Această normă a existenței ca persoană este demonstrată în *Cartea Genezei* drept caracteristică a creației, tocmai prin intermediul semnificației acestor două cuvinte: „singur” şi „ajutor”. În realitate, aceste cuvinte arată cât de fundamentale şi constitutive sunt pentru om relația şi comuniunea dintre persoane. Comuniunea dintre persoane înseamnă a exista în reciprocul „pentru”, într-o relație continuă de reciprocitate în ceea ce priveşte darul. Această relație înseamnă tocmai sfârşitul solitudinii originare a „omului”.

3. În ceea ce priveşte originea sa, ceea ce îl face fericit pe om este tocmai un astfel de sfârşit. Fără îndoială, un astfel de sfârşit este presupus în fericirea originară a omului şi constituie acea fericire care aparține misterului creației făcute pentru iubire, adică aparține esenței însăşi a dăruirii în cadrul actului creator. Când omul „bărbat”, trezit din somnul geneziac, vede omul „femeie”, luat din el, spune: „Aceasta, în sfârşit, este os din oasele mele şi carne din carnea mea”[7]. Aceste cuvinte exprimă într-un anumit sens începutul fericirii subiective a existenței omului în lume.

În ceea ce priveşte verificarea sa de la „început”, aceasta confirmă procesul individualizării omului în lume şi se naşte, dacă se poate spune, din profunzimea însăşi a solitudinii umane, pe care el o trăieşte ca persoană înaintea tuturor altor creaturi şi a tuturor făpturilor vii (*animalia*). Chiar şi acest „principiu” aparține astfel unei antropologii adecvate şi se poate verifica mereu pe baza acesteia. O astfel de verificare pur şi simplu antropologică ne poartă, în acelaşi timp, la tema „persoanei”, ca şi la tema „trup-sex”.

Această simultaneitate este esențială. Dacă, în schimb, am vorbi despre sex fără a vorbi şi despre persoană, ar fi distrus rolul antropologiei despre care ne vorbeşte *Cartea Genezei*. Iar dacă ar fi astfel, pentru studiul nostru teologic ar rămâne ascunsă lumina esențială a revelației trupului, lumină care, din aceste prime afirmații, transpare în toată plinătatea.

4. Este o legătură puternică între misterul creației, care, ca dar, izvorăşte din Iubire, şi acel fericit „început” al existenței omului ca bărbat şi femeie, cu tot ceea ce ține de adevărul trupului şi al sexului lor, şi care, într-un final, exprimă în modul cel mai simplu şi mai pur adevărul comuniunii dintre persoane. Când primul om, la vederea primei femei, exclamă: „Este os din oasele mele şi carne din carnea mea!”[8], prin aceasta afirmă în mod simplu identitatea umană a amândoura. Exclamând astfel, el pare să spună: *iată un trup care exprimă „persoana”!* Urmând un fragment anterior al textului

[7] *Gen* 2,23.
[8] *Gen* 2,23.

jahvist, se poate spune: acest „trup" revelează „sufletul viu" care a devenit om o dată cu suflarea suflului de viață de către Dumnezeu-Jahve[9], ceea ce a declanşat solitudinea sa înaintea tuturor făpturilor vii. Tocmai prin intermediul profunzimii acelei solitudini originare, omul apare acum în dimensiunea darului reciproc, a cărui expresie, ceea ce pentru sine este expresie a existenței sale ca şi persoana, este trupul uman în tot adevărul său originar, în masculinitatea şi feminitatea sa. Trupul care exprimă feminitatea „pentru" masculinitate şi, viceversa, masculinitatea „pentru" feminitate manifestă reciprocitatea şi comuniunea persoanelor. O exprimă prin intermediul darului care este caracteristica fundamentală a existenței personale. Acesta este *trupul*: *martor* al creației, ca un dar fundamental, aşadar, martor *al Iubirii şi izvor din care s-a născut dăruirea însăşi*. Masculinitatea-feminitatea, adică sexul, este semnul originar al unei oferiri creatoare, al unei conştientizări din partea omului, bărbat şi femeie, al unui dar trăit, dacă se poate spune astfel, în mod originar. Aceasta este semnificația cu care sexul intră în teologia trupului.

5. Acel fericit „început" al ființei, în general, şi al ființei umane în special, ca bărbat şi femeie, este corelat cu revelația şi cu descoperirea semnificației trupului, pe care ne convine să-l numim „sponsal". Dacă vorbim despre revelație şi, în acelaşi timp, despre descoperire, o facem raportându-ne la textul jahvist, în care firul teologic, ca şi cel antropologic, apare ca o realitate sigură, în mod conştient trăită de către om. Am observat deja cum primelor cuvinte care exprimă bucuria apariției omului la existență, ca „bărbat şi femeie"[10], le urmează versetul care stabileşte unirea lor conjugală[11] şi apoi acela care atestă nuditatea amândoura, lipsită de ruşinea reciprocă[12]. Tocmai această semnificativă confruntare ne permite să vorbim despre revelarea şi, în acelaşi timp, despre descoperirea „sponsală" a trupului în misterul însuşi al creației. Această semnificație (revelată şi în mod conştient „trăită" de către om) confirmă până în profunzime că dăruirea creativă, care îşi are izvorul în Iubire, a ajuns înțelegerea originară a omului, devenind astfel experiența dăruirii reciproce, aşa cum este perceput deja în textul vechi. De aceasta pare să dea mărturie, e adevărat, în modul său specific, acea nuditate a celor două progenituri, fără a exista şi prezența ruşinii.

6. *Gen* 2,24 vorbeşte despre desăvârşirea masculinității şi a feminității omului în viața soților-părinți. Unindu-se între ei atât de strâns, încât să

[9] Cf. *Gen* 2,7.
[10] *Gen* 2,23.
[11] *Gen* 2,24.
[12] *Gen* 2,25.

devină „un singur trup”, aceştia supun într-un oarecare fel umanitatea lor binecuvântării fecundității, adică „procreării”, despre care vorbeşte prima povestire[13]. Omul intră „în existență” cu această conştiință a acestei finalități a propriei masculinități-feminități, adică a propriei sexualități. În acelaşi timp, cuvintele din *Gen* 2,25: „Amândoi, bărbatul şi femeia lui, erau goi, dar nu se ruşinau unul de altul” par să adauge acestui adevăr fundamental al semnificației trupului uman, al masculinității şi feminității, un alt adevăr, nu mai puțin esențial şi fundamental. Omul, conştient de capacitatea procreativă a propriului trup şi a propriei sexualități, este *în acelaşi timp liber de „constrângerea” propriului trup şi a propriei sexualități*.

Acea nuditate originară, reciprocă şi la un moment dat neinfluențată de ruşine, exprimă această libertate interioară a omului. Să fie acesta libertatea față de „instinctul sexual”? Conceptul de „instinct” implică deja o anumită constrângere interioară, asemănător instinctului care stimulează fecunditatea şi procrearea în toată lumea ființelor vii (*animalia*).

Se pare însă că amândouă textele *Cărții Genezei*, prima şi a doua povestire a creației omului, corelează în mod suficient perspectiva procreării cu caracteristica fundamentală a existenței umane în sens personal.

În consecință, analogia trupului uman şi a sexului în raport cu lumea animalelor, pe care o putem numi analogia „naturii”, în amândouă povestirile (în fiecare însă în mod divers), este înălțată, într-un oarecare fel, la nivel de „imagine a lui Dumnezeu”, la nivel de persoane şi de comuniune de persoane.

Acestei probleme esențiale merită să-i dedicăm şi alte analize. Pentru cunoştința omului, ca şi pentru omul contemporan, este important de ştiut că în aceste texte biblice care vorbesc despre „începutul” omului se află revelarea „semnificației sponsale a trupului”. Însă este şi mai important de stabilit ce vrea să exprime această semnificație.

[13] *Gen* 1,28.

OMUL-PERSOANĂ DEVINE DAR ÎN LIBERTATEA IUBIRII

15 (16 ianuarie 1980)[1]

1. Continuăm astăzi analiza textelor *Cărții Genezei*, pe care am întreprins-o conform liniei învățăturii lui Cristos. Să ne amintim că în discuția legată de căsătorie el a făcut referință la „început".

Revelația şi, totodată, descoperirea originară a semnificației „sponsale" a trupului constă în a prezenta omul, bărbat şi femeie, în toată realitatea şi adevărul trupului şi al sexului său („erau goi") şi, în acelaşi timp, în deplina libertate față de orice constrângere a trupului şi a sexului. De aceasta dă mărturie nuditatea primilor oameni, din punct de vedere interior, liberi de orice ruşine. Se poate spune că, creați din Iubire, adică dotați în ființa lor cu masculinitate şi feminitate, amândoi sunt „goi" *pentru că sunt liberi, întrucât darul presupune libertatea*. Această libertate stă la baza semnificației sponsale specifice trupului. Trupul uman, cu sexul său şi cu masculinitatea şi feminitatea sa, văzut în misterul însuşi al creației, este nu numai izvor de fecunditate şi de procreare, după cum este specific în ordinea naturală, ci cuprinde încă de la „început" atributul „sponsal", *capacitatea de a exprima iubirea: acea iubire în care omul-persoană devine dar şi, prin intermediul acestui dar*, actualizează însuşi sensul ființei şi al existenței sale. Amintim aici textul ultimului Conciliu, unde se declară că omul este unica creatură în lumea vizibilă pe care Dumnezeu a vrut-o „pentru ea însăşi", adăugând că acest om nu se poate „regăsi pe sine în mod deplin decât prin intermediul unei dăruiri sincere şi totale de sine"[2].

---

[1] *Insegnamenti*, III/1 (1980) 148-152.

[2] „Ba, mai mult, când Domnul Cristos s-a rugat Tatălui, pentru ca «toți să fie una, după cum eu şi cu tine una suntem» (*In* 17, 21-22), punând în față orizonturi necunoscute rațiunii umane, ne-a sugerat o oarecare asemănare între unirea dintre persoanele divine şi unirea dintre fiii lui Dumnezeu în adevăr şi caritate. Această asemănare manifestă că omul, care pe pământ este singura creatură pe care Dumnezeu a voit-o pentru sine, nu poate să se regăsească pe sine decât prin intermediul dăruirii totale de sine" (GS 24).

Analiza strict teologică a *Cărții Genezei*, în special *Gen* 2,23-25, ne permite să facem referință la acest text. Acesta constituie un alt pas între „antropologia adecvată" şi „teologia trupului", în mod strict legată cu descoperirea caracteristicilor esențiale ale existenței personale în „preistoria teologică" a omului. Chiar dacă aceasta poate întâlni rezistență din partea mentalității evoluționiste (chiar şi printre teologi), în acelaşi timp ar fi dificil să nu

2. Rădăcina acelei nudități originare, eliberată de orice ruşine, despre care vorbeşte *Gen* 2,25, trebuie găsită tocmai în contextul adevărului integral privitor la om. Bărbatul şi femeia, în contextul „începutului" lor fericit, sunt liberi, o libertate care, aşa cum am mai spus, este o consecință a darului. De fapt, pentru a putea rămâne în raportul „dăruirii totale de sine" şi pentru a deveni un astfel de dar unul pentru celălalt prin intermediul întregii lor umanități, caracterizată de masculinitate şi feminitate (chiar şi în raportul de care vorbeşte *Gen* 2,24), ei trebuie să fie liberi exact în acest mod. Înțelegem în acest caz libertatea *ca stăpânire de sine* (autodominare). Sub acest aspect, ea este indispensabilă *pentru ca omul să se poată „oferi pe sine"*, pentru a putea deveni, la rândul său, dar, pentru ca (făcând referință la cuvintele Conciliului), să se „poată regăsi în mod deplin" pe sine prin intermediul „unei dăruiri totale de sine". Astfel, cuvintele „erau goi, dar nu se ruşinau unul de altul", se pot şi trebuie să fie înțelese ca o revelație şi, totodată, o redescoperire a libertății, care face posibil şi califică, totodată, sensul „sponsal" al trupului.

3. Textul din *Gen* 2,25 ne spune şi mai mult. De fapt, acesta este pasajul care indică posibilitatea şi calificarea unei reciproce „experiențe a trupului". De asemenea, ne permite să identificăm semnificația trupului *in actu*. Când citim că „erau goi şi nu se ruşinau unul de celălalt", putem spune că aproape atingem rădăcina acestei semnificații şi, totodată, roadele. Din punct de vedere interior, liberi de constrângerea propriului trup şi sex, liberi drept consecință a libertății pe care o presupune darul, bărbatul şi femeia *puteau să profite de tot adevărul, de tot ceea ce din punct de vedere uman era evident pentru ei*, după cum le-a revelat lor Dumnezeu-Jahve în misterul creației. Acest adevăr, în ceea ce îl priveşte pe om, pe care Conciliul îl reliefează folosindu-se de cuvintele citate mai sus, are două accente principale. Primul afirmă că omul este unica creatură pe care Creatorul a dorit-o „pentru sine", al doilea constă în faptul că acelaşi om, voit astfel de către Creator, încă de la „început", se poate regăsi pe sine numai prin intermediul unei dăruiri dezinteresate de sine. Acum, acest adevăr care îl priveşte pe om şi care se desprinde din condiția originară corelată cu „începutul" însuşi al omului în misterul creației poate să fie recitit, pe baza textului conciliar, în ambele direcții. O astfel de relectură ne ajută să înțelegem şi mai mult semnificația sponsală a trupului, care pare să fie înscrisă în condiția originară a bărbatului şi a femeii (conform cu *Gen* 2,23-25) şi în particular în semnificația nudității lor originare.

---

ne dăm seama că textul analizat din *Cartea Genezei*, în mod special *Gen* 2,23-25, demonstrează dimensiunea nu numai „originară", ci şi „exemplară" a existenței omului, în special a omului „ca bărbat şi femeie".

Dacă, după cum am constatat deja, la rădăcina nudității se află libertatea interioară a darului, o dăruire dezinteresată de sine, tocmai acel dar le permite celor doi, bărbatului şi femeii, *să se regăsească în mod reciproc*, întrucât Creatorul i-a voit pe fiecare dintre ei „pentru sine" (cf. *GS* 24). Astfel, primul om, în cadrul primei lui întâlniri fericite, regăseşte femeia, iar ea îl regăseşte pe el. În acest mod, el o primeşte în interiorul lui pe ea; o primeşte aşa cum este ea voită de Creator „pentru ea însăşi", aşa cum a fost ea constituită în misterul imaginii lui Dumnezeu, prin intermediul feminității sale; şi viceversa, ea îl primeşte pe el în acelaşi mod, cum este, la rândul lui, voit pentru „sine" de Creator, şi constituit de către el în ceea ce ține de masculinitatea sa. În aceasta constă revelarea şi, totodată, descoperirea semnificației „sponsale" a trupului. Povestirea jahvistă, şi în special *Gen* 2,25, ne permite să deducem că omul, ca bărbat şi femeie, intră în lume tocmai cu această conştiință a semnificației propriului trup, a masculinității şi a feminității.

4. Trupul uman, orientat din punct de vedere interior de către „darul sincer" al persoanei, revelează nu numai masculinitatea sau feminitatea sa pe plan fizic, ci revelează şi un anumit tip de valoare şi *frumusețe, care merge dincolo de dimensiunea fizică a „sexualității"*[3]. În acest fel se completează oarecum înțelegerea semnificației sponsale a trupului, corelat cu masculinitatea şi feminitatea omului. Pe de o parte, această semnificație indică o capacitate particulară de exprimare a iubirii în care omul devine dar; pe de alta, îi corespund capacitatea şi profunzimea disponibilității „afirmării persoanei", adică, în mod concret, capacitatea de a trăi faptul că altul, femeia pentru bărbat şi bărbatul pentru femeie, este prin intermediul trupului cineva voit de Creator „pentru sine", adică unic şi irepetabil; cineva ales de Iubirea eternă.

„Afirmarea persoanei", în acest caz, nu este altceva decât primirea darului, care, prin intermediul reciprocității, formează comuniunea persoanelor. Aceasta se constituie din interior, înțelegându-se aici şi „ceea ce este exterior" omului, adică tot ceea ce constituie nuditatea pură şi simplă a trupului în masculinitatea şi feminitatea sa. În acest sens, bărbatul şi femeia nu se ruşinau unul de celălalt, după cum citim în *Gen* 2,25. Expresia biblică „nu se ruşinau" indică în mod direct „experiența" ca dimensiune subiectivă.

[3] În ceea ce priveşte Tradiția biblică, ea ne prezintă un ecou mult îndepărtat de ceea ce înseamnă cu adevărat perfecțiunea fizică a primului om. Profetul Ezechiel, făcând o asemănare între regele Tirului şi Adam, din grădina Edenului, scrie astfel: „Tu erai un model de perfecțiune, plin de înțelepciune, perfect în ceea ce priveşte frumusețea; în Eden, grădina lui Dumnezeu…" (*Ez* 28,12-13)

5. În misterul fericitului lor „început” (ne aflăm încă în starea inocenței originare), bărbatul şi femeia apar împreună tocmai într-o astfel de dimensiune subiectivă, asemenea a doi „eu” umani, determinați de masculinitatea şi feminitatea lor. Acest mod de a apărea astfel este pentru o perioadă scurtă, deoarece se regăseşte doar în câteva versete ale *Cărții Genezei*. Cu toate acestea, are un bogat conținut teologic şi, în acelaşi timp, antropologic. *Revelația şi, totodată, descoperirea semnificației sponsale a trupului explică fericirea originară a omului* şi, într-un oarecare fel, deschid perspectiva istoriei lui pământeşti, în care el nu se va mai sustrage niciodată acestei „teme” indispensabile propriei existențe.

Următoarele versete ale *Cărții Genezei*, conform cu textul jahvist al capitolului 3, demonstrează, pentru a spune adevărul, că această perspectivă „istorică” se va construi într-un mod total divers de „începutul” fericit (de după păcatul originar).

Aceasta ne determină şi mai mult să pătrundem în structura teologică şi, totodată, antropologică misterioasă a unui astfel de „început”. De fapt, în toată perspectiva propriei „istorii”, omul nu va înceta să confere propriului trup o semnificație sponsală. Chiar dacă această semnificație suportă sau va suporta multe deformări, el va rămâne mereu la nivelul cel mai profund, care presupune revelarea sa în toată simplitatea şi puritatea, să se manifeste în tot ceea ce ține de adevărul său, ca semn al „imaginii lui Dumnezeu”. Pe aici trece şi drumul care porneşte de la misterul creației şi duce până la „răscumpărarea trupului”[4].

Rămânând pentru moment încă în pragul acestei perspective istorice, ne vom da seama în mod clar, pe baza textului din *Gen* 2,23-25, de aceeaşi legătură care există între revelație şi descoperirea semnificației sponsale a trupului şi fericirea originară a omului. O astfel de semnificație „sponsală”, dar şi „fericită”, ca atare, manifestă, în definitiv, toată realitatea acelei oferiri despre care ne vorbesc primele pagini ale *Cărții Genezei*. Lectura lor ne convinge de faptul că înțelegerea semnificației trupului care derivă de aici, în particular, semnificația sa „sponsală”, constituie componenta fundamentală a existenței umane în lume.

Această semnificație „sponsală” a trupului uman se poate înțelege numai în contextul persoanei. Trupul are o semnificație „sponsală” pentru că omul-persoană, după cum spune Conciliul, este o creatură pe care Dumnezeu a voit-o pentru sine şi care, în acelaşi timp, nu se poate regăsi pe sine decât prin intermediul unei dăruiri de sine.

Dacă Isus Cristos a revelat bărbatului şi femeii, dincolo de vocația la căsătorie, o altă vocație şi a renunțat la căsătorie pentru Împărăția cerului,

[4] Cf. *Rom* 8.

cu această vocație el a scos în evidență acelaşi adevăr în ceea ce priveşte persoana umană. Dacă un bărbat sau o femeie sunt capabili să se ofere pe ei înşişi pentru Împărăția cerurilor, aceasta înseamnă că în trupul uman (poate şi mai mult) există libertatea specifică darului. Vrea să spună că acest trup posedă o plinătate a semnificație „sponsale".

ÎNȚELEGEREA SEMNIFICAȚIEI TRUPULUI ŞI INOCENȚA ORIGINARĂ

16 (30 ianuarie 1980)[1]

1. Realitatea darului şi a actului în sine de a dărui, despre care vorbesc primele capitole ale *Genezei* drept conținut constitutiv al misterului creației, confirmă că revărsarea Iubirii este parte integrantă a acestui mister. Numai Iubirea creează binele şi numai ea poate, în definitiv, să fie percepută în toată dimensiunea şi profilurile sale în lucrurile create şi, mai ales, în om. Prezența sa este oarecum rezultatul final al acelei hermeneutici a darului, la care vrem să ajungem în această cateheză. Fericirea originară, „începutul" fericit al omului pe care Dumnezeu l-a creat „bărbat şi femeie"[2], semnificația sponsală a trupului în nuditatea sa originară, toate acestea exprimă înrădăcinarea în Iubire.

Acest „a dărui" în mod coerent, care merge până în cele mai profunde rădăcini ale conştiinței şi ale subconştientului, până la ultimele straturi ale existenței subiective a celor doi, a bărbatului şi a femeii, şi care se reflectă în reciproca lor „experiență a trupului", dă mărturie despre înrădăcinarea în Iubire. Primele versete ale Bibliei vorbesc despre aceasta atât de mult, încât îndepărtează orice dubiu. Vorbesc nu numai despre crearea omului în lume, dar şi despre har, adică despre comunicarea sfințeniei, a prezenței Duhului, care produce o stare specială de „spiritualizare" în acel om, care, în realitate, era primul. În limbaj biblic, adică în limbajul revelației, calificativul „primul" semnifică tocmai „de la Dumnezeu": „Adam, fiul lui Dumnezeu"[3].

2. Fericirea înseamnă a se înrădăcina în Iubire. Fericirea originară ne vorbeşte despre „începutul" omului, care se naşte din Iubire şi dă iubirii primul impuls. Iar aceasta a venit în mod irevocabil, în ciuda păcatului şi a morții care aveau să urmeze. La timpul său, Isus Cristos va fi martorul acestei iubiri ireversibile specifice Tatălui Creator, care se exprimase deja astfel în misterul creației şi în harul inocenței originare. De aceea, chiar şi comunul „început" al bărbatului şi al femeii, adică adevărul originar al

[1] *Insegnamenti*, III/1 (1980) 218-222.
[2] *Gen* 1,27.
[3] Cf. *Lc* 3,38.

trupului lor în ceea ce priveşte masculinitatea şi feminitatea, la care ne atrage atenția *Gen* 2,25, nu cunoaşte ruşinea. Acest „început" se poate defini ca fiind originara şi fericita imunitate în fața ruşinii, tocmai ca un reflex al iubirii.

3. O astfel de imunitate ne orientează spre misterul inocenței originare a omului. Este misterul existenței sale, anterior cunoaşterii binelui şi a răului şi aproape „în afara" acestuia. Faptul că omul există în acest mod, mai înainte de ruptura primei Alianțe cu Creatorul său, aparține plinătății misterului creației. Dacă, aşa cum am spus deja, creația este un dar făcut omului, în acest caz, *plinătatea ei* şi dimensiunea ei cea mai profundă sunt *determinate de har*, adică de participarea la viața intimă a lui Dumnezeu însuşi, la sfințenia sa. Tocmai această participare la viața intimă a lui Dumnezeu este şi în om fundamentul şi izvorul inocenței sale originare. Teologia defineşte condiția omului de dinaintea păcatului originar tocmai cu acest concept sau, mai precis, cu cel de „dreptate originară". În prezenta analiză a „începutului", care ne arată căile indispensabile pentru o înțelegere profundă a teologiei trupului, trebuie să ne oprim asupra misterului condiției originare a omului. De fapt, tocmai această înțelegere a trupului, ba, mai mult, *înțelegerea semnificației trupului*, pe care vom încerca s-o punem în lumină prin intermediul analizei „începutului", *revelează caracteristica inocenței originare*.

Ceea ce se manifestă în mod special şi în mod direct în *Gen* 2,25 este tocmai misterul unei astfel de inocențe, care caracterizează atât bărbatul, cât şi femeia, încă de la origini. La o astfel de caracteristică este, într-un oarecare fel, martor „ocular" chiar trupul lor însuşi. Este semnificativ că afirmația cuprinsă în *Gen* 2,25, în ceea ce priveşte nuditatea lor lipsită de ruşine, este o enunțare unică în felul ei, în toată Biblia, astfel că nu mai este repetată nicăieri. Din contră, putem cita o grămadă de texte în care nuditatea este legată de ruşine sau, de-a dreptul, într-un sens şi mai urât, chiar de „josnicie"[4]. În acest context amplu, sunt şi mai multe motivele pentru

[4] „Nuditatea" în sensul de „*lipsă a hainelor*" în vechiul Orient Mijlociu semnifica statutul de umilință specifică oamenilor lipsiți de libertate: a sclavilor, a prizonierilor de război sau a condamnaților, a celor care nu se bucurau de protecția legii. Nuditatea femeilor era considerată ca o lipsă de onoare (cf. amenințările profeților: *Os* 1, 12 şi *Ez* 23, 26, 29).

Omul liber, atent față de demnitatea proprie, trebuia să se îmbrace cu somptuozitate: cu cât avea mai multe haine pe care le târa după sine, cu atât mai mare era demnitatea sa (cf. hainele lui Iosif, care trezeau gelozia fraților săi; sau a fariseilor, care avea franjurile cât mai lungi).

A doua semnificație a „nudității", în sens eufemistic, privea în mod direct actul sexual. Cuvântul ebraic *'erwat* semnifică un gol spațial (ex.: un peisaj), lipsa hainei, dezbrăcare, dar nu avea în sine nimic ruşinos.

care trebuie să descoperim în *Gen* 2,25 o urmă particulară a misterului inocenței originare şi, totodată, un factor particular ar iradierii sale în subiectul uman. O astfel de inocență aparține dimensiunii harului conținut în misterul creației, adică în *acel dar misterios făcut intimității omului, „inimii" umane, care consimte* celor doi, bărbatului şi femeii, să existe încă de la „început" *în relația reciprocă a darului dezinteresat de sine*. În aceasta sunt cuprinse revelarea şi, totodată, descoperirea semnificației „sponsale" a trupului în ceea ce priveşte masculinitatea şi feminitatea lor. Se înțelege pentru ce vorbim în acest caz despre revelație şi, totodată, despre descoperire. Din punctul de vedere al analizei noastre, este esențial că descoperirea semnificației sponsale a trupului, despre care citim în mărturia dată de textul din *Cartea Genezei*, se actualizează prin intermediul inocenței originare; mai mult, tocmai o astfel de descoperire o dezvăluie şi o pune în evidență.

4. Inocența originară aparține misterului „începutului" omului, de care omul „istoric" s-a separat apoi prin comiterea păcatului originar. Aceasta nu înseamnă că omul nu este capabil să se apropie de acest mister prin intermediul cunoaşterii sale teologice. Omul „istoric" încearcă să înțeleagă misterul inocenței originare, chiar dacă se poate vorbi aici despre un contrast, adică întorcându-se la experiența vinei proprii şi la capacitatea proprie de a păcătui[5]. El încearcă să înțeleagă inocența originară drept caracteristică esențială pentru teologia trupului, pornind de la experiența ruşinii. De fapt, este însuşi textul biblic cel care îl orientează astfel. *Inocența originară* este, aşadar, ceea ce „în mod radical", *adică chiar de la rădăcina sa, exclude ruşinea trupului în raportul* dintre bărbat şi femeie, *elimină necesitatea ei în om, în inima sau în înțelegerea sa*. Cu toate că inocența originară vorbeşte în mod special despre darul Creatorului, despre harul care a făcut posibil ca omul să trăiască sensul oferirii sale primare lumii şi, în particular, sensul oferirii reciproce a unuia față de celălalt prin intermediul masculinității şi feminității în această lume, în acelaşi timp, o astfel de inocență pare, înainte de toate, să se refere la condiția interioară a „inimii" umane, a voinței umane. Cel puțin în mod indirect, în ea sunt incluse revelarea şi descoperirea conştiinței umane morale; revelarea şi descoperirea întregii dimensiuni a conştiinței au loc, evident, înainte de cunoaşterea binelui şi a răului. Într-un oarecare fel, se poate înțelege drept corectitudine morală originară.

5. În ceea ce priveşte „studiul nostru", încercăm, aşadar, într-un oarecare fel, să reconstruim caracteristica inocenței originare, înțeleasă drept

[5] Text din *Rom* 7,14-15.17-24; cf. „*Video meliora proboque, deteriora sequor*": Ovidiu, *Metamorph*. VII, 20).

conținut al reciprocei experiențe a trupului, ca experiența semnificației sale sponsale (conform cu mărturia din *Gen* 2,23-25). Pentru că inocența şi fericirea sunt înscrise în cadrul comuniunii persoanelor, ca şi cum s-ar trata despre două căi convergente ale existenței omului în cadrul aceluiaşi mister al creației, *înțelegerea beatificantă a semnificației trupului*, adică a semnificației sponsale a masculinității şi feminității umane, *este condiționată de inocența originară*. Se pare că aici nu este nimic care să ne împiedice să înțelegem acea inocență originară ca o particulară „curăție a inimii", care păstrează o fidelitate interioară, specifică darului, conform cu semnificația sponsală a trupului. În consecință, inocența originară astfel concepută se manifestă ca o adevărată mărturie a înțelegerii, care (în acest caz) precede orice experiență a binelui şi a răului; şi, totodată, o astfel de mărturie a înțelegerii devine ceva şi mai beatificant. Se poate spune chiar că înțelegerea semnificației sponsale a trupului, în masculinitatea şi feminitatea sa, devine în mod uman beatificantă numai prin intermediul unei astfel de mărturii.

Despre acest argument, adică despre legătura care se conturează între inocența (curăția inimii) şi fericirea sa, în analiza „începutului", vom dedica următoarea catehează.

DĂRUIREA RECIPROCĂ A TRUPULUI CREEAZĂ O COMUNIUNE AUTENTICĂ

17 (6 februarie 1980)[1]

1. Vom continua examinarea acelui „început” la care s-a referit Isus pe când se afla în discuție cu fariseii, legat de tema căsătoriei. Această reflecție presupune din partea noastră să mergem dincolo de începutul istoriei omului şi să ajungem la acea stare de inocență originară. Pentru a înțelege semnificația unei astfel de inocențe, ne vom baza, într-un oarecare fel, pe experiența omului „istoric”, pe mărturia inimii şi a conştiinței sale.

2. Urmând linia „istoriei de după”, vom încerca să reconstruim specificul inocenței originare, inocență pe care o găsim în experiența reciprocă a trupului şi, mai ales, în semnificația sa sponsală, conform cu ceea ce spune *Gen* 2,23-25. Situația descrisă în acest fragment revelează experiența beatifică a semnificației trupului, prin intermediul căreia, în ceea ce priveşte misterul creației, omul ajunge, pentru a spune astfel, la complementaritatea a ceea ce în el este masculin şi feminin. În acelaşi timp, la baza acestei experiențe găsim libertatea interioară care este specifică darului, unită cu cea a inocenței. *Voința umană, în ceea ce priveşte originea sa, este inocentă, ceea ce face să faciliteze reciprocitatea şi schimbul darului trupului, conform cu masculinitatea şi feminitatea, ca dar din partea persoanei.* Drept consecință, inocența despre care vorbeşte *Gen* 2,25 poate fi definită ca fiind inocența experienței reciproce a trupului. Fraza: „Amândoi, bărbatul şi femeia lui, erau goi, dar nu se ruşinau unul de altul” exprimă tocmai o astfel de inocență care presupune „experiența reciprocă a trupului”, inocență care ne trimite la schimbul interior al darului persoanei, care, în raportul reciproc, realizează în mod concret semnificația sponsală a masculinității şi a feminității. Aşadar, pentru a înțelege reciproca inocență a trupului, trebuie să încercăm să clarificăm în ce constă inocența interioară care priveşte schimbul dăruirii reciproce dintre persoane. Un astfel de schimb constituie de fapt adevăratul izvor al experienței inocenței.

[1] *Insegnamenti*, III/1 (1980) 326-329.

3. Putem să spunem că inocența interioară (corectitudinea morală a intenției) în ceea ce priveşte schimbul darului constă într-o reciprocă „acceptare" a celuilalt, într-un astfel de mod încât să corespundă esenței însăşi a darului. În acest fel, dăruirea reciprocă creează comuniunea persoanelor. Vorbim, aşadar, despre „primirea" celeilalte ființe umane şi despre „acceptarea ei", tocmai pentru că în această relație reciprocă, despre care vorbeşte şi *Gen* 2,23-25, bărbatul şi femeia devin dar unul pentru celălalt, prin intermediul întregului adevăr şi al evidenței propriului trup, în masculinitatea şi feminitatea sa. Se vorbeşte astfel despre o atare „acceptare" sau „primire" care exprimă şi susține, în ceea ce priveşte nuditatea reciprocă, semnificația darului şi, ca atare, aprofundează demnitatea reciprocă a sexului. O astfel de demnitate corespunde în mod profund faptului că Creatorul l-a voit (şi continuă să-l vrea) pe om bărbat şi femeie „pentru sine". Inocența „inimii" şi, ca atare, inocența experienței înseamnă participarea morală la veşnicul şi permanentul act al voinței lui Dumnezeu.

Contrariul unei astfel de „primiri" sau „acceptări" a altei ființe umane ca dar ar constitui o pervertire a darului însuşi şi, ca atare, o transformare sau, de-a dreptul, o reducere a celuilalt la un „obiect pentru mine însumi" (obiect de concupiscență, de „însuşire nepermisă" etc.).

Nu vom trata acum în mod particular despre această multiformă şi ipotetică antiteză a darului. Este necesar însă deja de aici, din contextul textului din *Gen* 2,23-25, să constatăm că o astfel de privare a altuia de ceea ce este el în sine (a femeii din partea bărbatului şi viceversa) şi a-l reduce din punct de vedere interior la un pur „obiect pentru mine" trebuie să însemne în mod normal începutul ruşinii. Aceasta corespunde cu o adevărată amenințare a darului intimității personale şi, totodată, dă mărturie de dezastrul interior al inocenței în ceea ce priveşte experiența reciprocă.

4. După cum citim în *Gen* 2,25: „Amândoi, bărbatul şi femeia lui, erau goi, dar nu se ruşinau unul de altul". Aceasta ne permite să tragem concluzia că schimbul dăruirii lor reciproce, la care participă întreaga lor umanitate, suflet şi trup, feminitate şi masculinitate, se realizează *păstrând caracteristica interioară (adică inocența) a dăruirii de sine şi a acceptării celuilalt ca pe un dar.* Aceste două funcții ale schimbului reciproc sunt în mod profund conexe în tot ceea ce ține de procesul „dăruirii de sine": dăruirea şi acceptarea darului se întrepătrund, astfel încât dăruirea devine acceptare şi acceptarea se transformă în dăruire.

5. *Gen* 2,23-25 ne permite să deducem că femeia, care în misterul creației „este dată" bărbatului de către Creator, datorită inocenței originare, este „primită" sau acceptată de către el ca dar. În acest sens, textul biblic

este foarte clar. Însă acceptarea femeii de către bărbat şi, în acelaşi timp primirea ei devin prima dăruire, astfel încât, oferindu-se, femeia (încă din primul moment în care în misterul creației a fost „dată" bărbatului de către Creator) „se descoperă" în acelaşi timp „pe sine" însăşi datorită faptului că a fost acceptată şi primită, dar *şi datorită modului* în care a fost primită de către bărbat. În dăruirea sa se regăseşte astfel („prin intermediul dăruirii sincere de sine", *GS* 24) când a fost acceptată aşa cum a voit-o Creatorul, adică „pentru ea însăşi", prin intermediul umanității şi feminității sale; când în această acceptare este cuprinsă şi toată demnitatea specifică darului, prin intermediul ofertei a tot ceea ce este ea, în tot adevărul umanității sale şi în toată realitatea trupului şi a sexului ei, a feminității sale. Ea ajunge astfel la profunzimea intimității persoanei sale şi, totodată, la plinătatea posesiei de sine. Adăugăm că acest *a se găsi pe sine prin intermediul propriei dăruiri devine izvor al unei noi dăruiri de sine*, dăruire care creşte datorită dispoziției interioare a schimbului darului şi, totodată, în măsura în care întâlneşte cea mai profundă acceptare şi primire, ca rod al unei înțelegeri profunde a dăruirii de sine.

6. Se pare că a doua povestire a creației a stabilit încă „de la început" că bărbatul are misiunea de a primi darul (cf., în mod particular, *Gen* 2,23). Femeia este încredințată lui încă „de la început" ochilor săi, înțelegerii lui, sensibilității şi „inimii" sale. El, în schimb, la rândul lui, trebuie să asigure acelaşi proces al schimbului darului, reciproca compenetrare a dăruirii şi primirii în dar, datorită căruia, tocmai prin intermediul reciprocității sale, creează o autentică comuniune de persoane.

Dacă femeia, în misterul creației, este cea care a fost „dată" ca dar bărbatului în toată plinătatea adevărului persoanei şi a feminității sale, acesta, în ceea ce îl priveşte, primind-o, o îmbogățeşte şi, totodată, se îmbogățeşte. Bărbatul se îmbogățeşte nu numai datorită femeii, care îi oferă propria persoană şi propria feminitate, ci şi prin intermediul dăruirii sale de sine. Dăruirea din partea bărbatului, ca răspuns la cea a femeii, este pentru el însuşi o îmbogățire. De fapt, *aici se manifestă esența specifică masculinității, care, prin intermediul realității trupului şi a sexului, ajunge la intima profunzime a „posesiei de sine"*, datorită căreia este capabil fie să se ofere pe sine, fie să primească darul celeilalte persoane. Bărbatul, aşadar, nu numai că primeşte darul, ci în acelaşi timp este primit ca dar din partea femeii şi i se revelează în interioritatea esenței sale spirituale, a masculinității sale, împreună cu tot adevărul trupului şi al sexului său. Acceptat astfel, cu tot ceea ce este specific propriei sale masculinități, el se îmbogățeşte. O astfel de acceptare însă, în care bărbatul se regăseşte pe sine prin intermediul „dăruirii sincere de sine", devine izvorul unei noi, dar şi mai

profunde îmbogățiri a femeii cu sine însăşi. Schimbul este reciproc şi în el se revelează şi cresc efectele reciproce ale „darului sincer” şi ale „regăsirii de sine”.

În acest fel, mergând pe urmele „istoriei de după” şi, mai ales, urmând istoria inimii omului, putem să reproducem şi aproape să reconstruim acel schimb reciproc al darului persoanei, care a fost descris într-un mod atât de bogat şi profund în textul vechi al *Cărții Genezei*.

INOCENȚA ORIGINARĂ ŞI CONDIȚIA ISTORICĂ A OMULUI

18 (13 februarie 1980)[1]

1. Această cateheză ia în calcul ceea ce am spus deja în catehezele precedente. Acestea îşi au izvorul în răspunsul pe care Isus îl dă interlocutorilor săi[2], care îl întrebaseră despre unitatea şi indisolubilitatea căsătoriei. Învățătorul le-a recomandat să ia seama la ceea ce a fost spus încă de la „început". Tocmai pentru aceasta, pe parcursul catehezelor de până acum, am încercat să reproducem, într-un oarecare fel, realitatea acelei unități sau, mai bine zis, a comuniunii persoanelor, experimentată încă „de la început" de către bărbat şi femeie. Am încercat apoi să pătrundem în conținutul concis din *Gen* 2,25: „Amândoi, bărbatul şi femeia lui, erau goi, dar nu se ruşinau unul de altul".

Aceste cuvinte se referă la darul inocenței originare, revelându-i, dacă se poate spune, caracterul, într-un mod cu totul şi cu totul sintetic. Bazându-se pe acestea, teologia a construit *imaginea globală a inocenței şi a dreptății originare a omului, de dinainte de păcatul originar*, aplicând metoda obiectivizării, specifică metafizicii şi antropologiei metafizice. În prezenta cateheză vom încerca să luăm în considerare, mai ales, aspectul subiectivității umane, subiectivitate prezentă în textele originare, cu precădere în a doua povestire a creației, adică în textul jahvist.

2. Independent de orice interpretare, pare destul de clar că „experiența trupului" pe care o putem deduce din *Gen* 2,23, dar şi din *Gen* 2,25, indică un grad de „spiritualizare" a omului, diferit de cel despre care ne vorbeşte acelaşi text imediat după păcatul originar (*Gen* 3), condiție pe care noi o cunoaştem ca fiind experiența omului „istoric". Este vorba despre un anumit grad de „spiritualizare", care comportă o altă alcătuire a forțelor interioare ale omului, aproape un alt raport dintre trup şi suflet, alte proporții interioare între senzitivitate, spiritualitate, afectivitate, adică un alt grad de sensibilitate interioară cu privire la darurile Duhului Sfânt. Toate acestea condiționează starea de inocență originară a omului şi, în acelaşi timp,

[1] *Insegnamenti*, III/1 (1980) 378-381.
[2] *Mt* 19,3-9 şi *Mc* 10,1-12.

i-o determină, permițându-ne să înțelegem mai bine povestirea din *Geneză*. Teologia, dar şi magisteriul Bisericii au dat acestui adevăr fundamental o formă specifică[3].

3. Abordând analiza „începutului" conform dimensiunii teologiei trupului, o facem bazându-ne pe cuvintele lui Cristos, pe care el însuşi le-a folosit făcând referință la acel „început". Când a spus: „Nu ați citit că, de la început, Creatorul i-a făcut bărbat şi femeie?"[4], ne-a poruncit şi ne porunceşte mereu să ne întoarcem la profunzimea misterului creației. Iar noi o facem fiind pe deplin conştienți de inocența originară, specifică omului de dinainte de păcatul originar. Cu toate că un obstacol insurmontabil ne separă de ceea ce omul a fost atunci ca bărbat şi femeie, prin intermediul darului harului unit cu cel al creației. De aici înțelegem că cei doi au fost creați unul pentru altul, ca dar reciproc. În acelaşi timp, vom *încerca să înțelegem şi acea stare de inocență originară în legătura sa cu condiția „istorică" a omului de după păcatul originar: status naturae lapsae, simul et redemptae*.

Cu ajutorul categoriei „istoriei de după", vom încerca să ajungem la sensul originar al trupului şi să înțelegem legătura existentă între el şi particularitatea inocenței originare în ceea ce priveşte „experiența trupului", experiență care iese atât de mult în evidență în povestirea din *Cartea Genezei*. Ajungem la concluzia că e important şi esențial să precizăm această legătură, nu numai în ceea ce priveşte „preistoria teologică" a omului, în care conviețuirea bărbatului şi a femeii era aproape în totalitate pătrunsă de harul inocenței originare, ci şi în raport cu posibilitatea sa de a revela rădăcinile permanente ale aspectului uman şi, mai ales, teologic al *ethosului trupului*.

4. Omul intră în lume, ca şi în tot ceea ce ține de viitorul şi istoria sa pe pământ, având mereu în față datoria înțelegerii semnificației sponsale a propriului trup, a propriei masculinități şi feminități. Inocența originară ne spune că acea semnificație este condiționată „în mod etic" şi, de aceea, în ceea ce o priveşte, constituie viitorul ethosului uman. Aceasta este foarte

[3] „Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei *in paradiso* fuisset transgressus, statim *sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat*, amisisse... anathema sit" (*Conc. Trident*., Sess: V, can. 1, 2; D.B. 788, 789).

„Protoparentes in statu sanctitatis et justitiae constituti fuerunt (...). Status justitiae originalis protoparentibus collatus, erat gratuitus et vere supernaturalis (...). Protoparentes constituti sunt in statu naturae integrae, id est, immunes a concupiscentia, ignorantia, dolore et morte... singularique felicitate gaudebant (...). Dona integritatis protoparentibus collata, erant gratuita et praeternaturalia" (A. TANQUEREY, *Synopsis Theologiae Dogmaticae*, Paris 1943, 534-549).

[4] *Mt* 19,4.

important pentru teologia trupului; este motivația pentru care trebuie să insistăm pe această teologie „a începutului”, urmând cu strictețe cuvintele lui Cristos.

În misterul creației, bărbatul şi femeia *au fost „dați” de către Creator, în mod special, unul celuilalt*, şi aceasta, nu numai în ceea ce priveşte acea primă pereche umană sau prima comuniune de persoane, ci în toată perspectiva existenței neamului omenesc şi a familiei umane. Faptul fundamental al acestui tip de existență specifică omului, indiferent din ce perioadă a istoriei face parte, este că Dumnezeu „i-a creat bărbat şi femeie”, îi creează mereu astfel şi-i va crea şi în continuare. Este importantă înțelegerea semnificațiilor fundamentale cuprinse în misterul însuşi al creației, spre exemplu, aşa cum este şi semnificația sponsală a trupului (şi a altor semnificații fundamentale care condiționează o astfel de semnificație), şi aceasta, pentru că trebuie să se ştie cine este omul, ce trebuie să fie şi în ce fel trebuie să-şi desfăşoare activitatea. Este aspectul esențial şi cel mai important în ceea ce priveşte viitorul *ethosului* uman.

5. *Gen* 2,24 constată că cei doi, bărbatul şi femeia, au fost creați pentru căsătorie: „De aceea, va lăsa bărbatul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia sa şi vor fi un singur trup”. În acest fel, se deschide o amplă perspectivă creatoare: care este tocmai perspectiva existenței omului, care se reînnoieşte în mod continuu prin intermediul „procreării” (se poate spune şi „autoreproducere”). O astfel de perspectivă este în mod profund înrădăcinată în înțelegerea umanității[5], ca şi în speciala înțelegere a semnificației sponsale a trupului[6]. Bărbatul şi femeia, *ca rezultat al misterului creației*, mai înainte să devină soț şi soție (despre aceasta ne va vorbi în mod concret *Gen* 4,1), *în ceea ce priveşte partea umană, erau ca frate şi soră.* Înțelegerea semnificației sponsale a trupului în masculinitatea şi feminitatea sa revelează partea intimă a libertății lor, care este o libertate specifică darului.

De aici începe comuniunea persoanelor, prin intermediul căreia amândoi se întâlnesc şi se oferă în mod reciproc în plinătatea subiectivității lor. Astfel, amândoi cresc ca persoane-subiecți şi cresc în mod reciproc unul pentru altul şi prin intermediul trupului, dar şi prin intermediul acelei „nudități” lipsite de orice tip de ruşine. În această comuniune de persoane este în mod perfect asigurată toată profunzimea care ține de solitudinea originară a omului (a primului şi a tuturor) şi, în acelaşi timp, o astfel de solitudine este pătrunsă şi mărită de către darul „celuilalt”. Dacă bărbatul

[5] Cf. *Gen* 2,23

[6] *Gen* 2,25.

şi femeia încetează să mai fie dar reciproc dezinteresat, aşa cum erau unul pentru celălalt în misterul creației, înseamnă că atunci recunosc că „*sunt goi*”[7]. Iar în acel timp se va naşte în inima lor ruşinea față de acea nuditate pe care nu au intuit-o pe când se aflau în starea de inocență originară. *Inocența* originară *manifestă şi, totodată, constituie ethosul perfect al darului*. Dar asupra acestui subiect vom mai reveni.

[7] Cf. *Gen* 3.

PRIN INTERMEDIUL SACRAMENTULUI TRUPULUI, OMUL SE SIMTE CHEMAT LA SFINȚENIE

19 (20 februarie 1980)[1]

1. *Cartea Genezei* ne spune că bărbatul şi femeia au fost creați în vederea căsătoriei: „De aceea, va lăsa bărbatul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia sa şi vor fi un singur trup”[2].

În acest fel, se deschide marea perspectivă creatoare a existenței umane, care se reînnoieşte mereu prin intermediul „rocreării” sau al „autoreproducerii”. O astfel de perspectivă este înrădăcinată în înțelegerea umană, dar şi în speciala înțelegere a semnificației sponsale a trupului, cu masculinitatea şi feminitatea care îl caracterizează. Bărbatul şi femeia, în misterul creației, constituie unul pentru celălalt un dar reciproc. Inocența originară manifestă şi, totodată, determină *ethosul perfect al darului*.

Despre aceasta însă am vorbit în catehezele precedente. Prin intermediul *ethosului* darului este delineată în parte problema „subiectivității” omului care se prezintă ca un subiect creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. În povestirea creației[3], cu siguranță „femeia” nu este un „obiect” pentru bărbat, chiar dacă se află unul în fața celuilalt în toată plinătatea obiectivității lor de creaturi, ca „os din oasele mele şi carne din carnea mea”, ca bărbat şi femeie, amândoi goi. Doar nuditatea face femeia un „obiect” pentru bărbat şi viceversa, iar aceasta constituie un izvor de ruşine. Faptul că nu „se ruşinau unul de altul” vrea să spună că femeia nu era un „obiect” pentru bărbat şi nici el pentru ea. Inocența interioară, ca şi „puritatea inimii”, făcea imposibil, într-un oarecare fel, ca unul să fie redus de către celălalt la stadiul de obiect. „Nu se ruşinau unul de celălalt” vrea să spună că îi unea înțelegerea darului ca atare, *că erau în mod reciproc conştienți de semnificația sponsală a trupurilor lor, prin intermediul cărora se exprimă libertatea darului şi se manifestă întreaga bogăție interioară a persoanei ca subiect*. O astfel de întrepătrundere reciprocă a „eului” persoanelor umane, a bărbatului şi a femeii, pare să excludă în mod subiectiv orice „reducere la nivel de obiect”. Se revelează astfel profilul subiectiv

[1] *Insegnamenti*, III/1 (1980) 428-431.

[2] *Gen* 2,24.

[3] În mod special, în *Gen* 2,23-25.

al acelei iubiri, despre care, printre altele, se poate spune că „este obiectivă" până în profunzime, întrucât se hrăneşte din aceeaşi „obiectivitate" reciprocă a darului.

2. Bărbatul şi femeia, după păcatul originar, vor pierde harul inocenței originare. Descoperirea semnificației sponsale a trupului va înceta să fie pentru ei o simplă realitate a revelației şi a harului. În acelaşi timp, o astfel de semnificație *va rămâne ca o datorie încredințată omului din partea ethosului darului*, înscrisă în profunzimea inimii umane, ca un ecou îndepărtat al inocenței originare. De la acea semnificație sponsală se va forma iubirea umană în adevărul său profund şi în autenticitatea sa subiectivă. Iar omul, chiar şi prin intermediul vălului ruşinii, se va redescoperi mereu pe sine ca păstrător al misterului subiectului, adică al libertății darului, astfel încât îl va apăra de orice încercare de a-l reduce la starea de pur obiect.

3. Până aici, încă ne aflăm înainte de intrarea propriu-zisă în istoria pământească a omului. Bărbatul şi femeia încă nu au făcut experiența cunoaşterii binelui şi a răului. Sunt încă parte din misterul însuşi al creației şi profunzimea acestui mister ascuns în inima lor este încă inocență, har, iubire şi dreptate: „Şi Dumnezeu a privit toate cele pe care le făcuse şi, iată, erau foarte bune"[4]. Omul apare în lume ca expresia cea mai profundă a darului divin, pentru că are în sine dimensiunea interioară a darului. Şi cu ea aduce în lume speciala sa asemănare cu Dumnezeu, cu ajutorul căreia el transcende şi domină chiar şi „vizibilitatea" sa în lume, corporalitatea sa, masculinitatea sau feminitatea, nuditatea sa. Un reflex al acestei asemănări este şi conştientizarea primordială a semnificației sponsale a trupului, izvorâtă din misterul inocenței originare.

4. Astfel, în această dimensiune, se constituie un *sacrament* primordial, înțeles în acest caz ca *un semn ce transmite* în mod eficace *în lumea vizibilă misterul invizibil, ascuns în Dumnezeu din veşnicie*. Vorbim aici despre misterul Adevărului şi al Iubirii, misterul vieții divine, la care omul participă în mod real. În istoria omului, inocența originară este cea care începe această participare şi, în acelaşi timp, devine şi izvor al fericirii originare. Sacramentul ca semn vizibil se constituie o dată cu omul, întrucât este „trup", prin intermediul „vizibilei" sale masculinități şi feminități. Trupul însă, şi doar el, este capabil să facă vizibil ceea ce este invizibil: partea spirituală şi divină. El a fost creat pentru a transfera în realitatea vizibilă a lumii misterul ascuns din veşnicie în Dumnezeu şi, ca atare, să-i fie un semn.

[4] *Gen* 1,31.

5. Aşadar, în omul creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu a fost revelată, într-un oarecare fel, sacramentalitatea însăşi a creației, sacramentalitatea lumii. Omul, în schimb, prin intermediul corporalității sale, al masculinității şi feminității, devine semnul vizibil al economiei Adevărului şi al Iubirii, care îşi are izvorul în Dumnezeu însuşi, Adevăr şi Iubire care au fost revelate deja în misterul creației. Pe baza acestui fond vast, înțelegem în mod deplin cuvintele constitutive ale sacramentului Căsătoriei, prezente în *Gen* 2,24 („De aceea, va lăsa bărbatul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia sa şi vor fi un singur trup"). În acelaşi timp, tot pe baza acestui fond vast înțelegem, printre altele, şi cuvintele din *Gen* 2,25 („Amândoi, bărbatul şi femeia lui, erau goi, dar nu se ruşinau unul de altul"), cu toată profunzimea semnificației lor antropologice. Aceste cuvinte exprimă faptul că *o dată cu omul a intrat în lumea vizibilă creată pentru el şi sfințenia*. Sacramentul lumii şi sacramentul omului în lume provin din izvorul sfințeniei divine, iar la rândul lui, acest izvor a fost instituit în vederea sfințeniei. Inocența originară, unită cu experiența semnificației sponsale a trupului, este aceeaşi sfințenie care îi permite omului să se exprime în mod profund prin intermediul propriului trup, şi aceasta, prin intermediul „dăruirii sincere" de sine. Înțelegerea darului condiționează, în acest caz, „sacramentul trupului": omul se simte în trupul său masculin sau feminin subiect de sfințenie.

6. Cu o astfel de înțelegere a semnificației propriului trup, omul, ca bărbat şi femeie, intră în lume ca subiect al adevărului şi al iubirii. Se poate spune că în *Gen* 2,23-25 este amintită, într-un oarecare fel, *prima sărbătoare a umanității*, în toată plinătatea experienței originare a semnificației sponsale a trupului: şi este o *sărbătoare a umanității* care îşi are originile în izvoarele divine ale Adevărului şi ale Iubirii, în misterul însuşi al creației. Chiar dacă, în foarte scurt timp, asupra acestei sărbători originare se va extinde orizontul păcatului şi al morții[5], cu toate acestea, chiar din misterul creației însăşi putem vorbi despre o primă speranță: şi anume că rodul economiei divine a Adevărului şi a Iubirii, care s-a revelat încă de la „început", nu este Moartea, ci Viața, nu este atât distrugerea trupului omului creat „după imaginea lui Dumnezeu", cât, mai ales, „chemarea lui la glorie"[6].

[5] *Gen* 3.
[6] Cf. *Rom* 8,30.

SEMNIFICAȚIA BIBLICĂ A CUNOAŞTERII ÎN CONVIEȚUIREA MATRIMONIALĂ

20 (5 martie 1980)[1]

1. Cu această cateheză voim să adăugăm celor făcute până în acest moment, dedicate „începutului" biblic, încă un mic pas, inspirat din *Gen* 4. Mai întâi însă trebuie să ne întoarcem pentru puțin la cuvintele pronunțate de către Isus Cristos în discuția sa cu fariseii[2], discuție de la care am pornit în reflecțiile noastre. Ele privesc contextul existenței umane, conform căreia moartea, ca şi distrugerea propriu-zisă a trupului (gândindu-ne la acel: „şi în pământ te vei întoarce" din *Gen* 3,19) au devenit pentru om consecințe comune. Cristos se referă la „început" ca la acea dimensiune originară a misterului creației, creație care nu era coruptă încă de către *mysterium iniquitatis*, adică de către păcat şi, în acelaşi timp, de către moarte: *mysterium mortis*. Într-un oarecare fel, păcatul şi moartea au intrat în istoria omului prin însăşi intermediul acelei unități care, încă de la „început", era formată din unitatea bărbatului şi a femeii, creați şi chemați să devină „un singur trup"[3]. Deja de la începutul catehezelor noastre am constatat cum Cristos, referindu-se la acel „început", ne conduce, într-un anumit fel, de la capacitatea omului de a păcătui, moştenită de la primii oameni, până la inocența lor originară. În acest fel, reuşim să găsim continuitatea şi, totodată, legătura existentă între aceste două situații prin intermediul cărora s-a produs drama de la origini, ca şi revelarea misterului omului ca atare, omului istoric.

Aceasta, pentru a spune altfel, ne dă posibilitatea să trecem, după analizarea stării de inocență originară, la ultima dintre ele, adică la analiza „cunoaşterii şi a naşterii". Tematic vorbind, ele sunt legate în mod strict de binecuvântarea fecundității, prezentă în prima povestire a creației omu-

[1] *Insegnamenti*, III/1 (1980) 517-521.

[2] Cf. *Mt* 19 şi *Mc* 10.

Trebuie să ținem cont de faptul că, în discuția sa cu fariseii (*Mt* 19,7-9; *Mc* 10,4-6), Cristos ia poziție cu privire la pratica prezentă în Legea mozaică în ceea ce priveşte aşa-numita „carte de divorț". Cuvintele: „din cauza împietririi inimii voastre", pronunțate de Cristos, reflectă nu numai „istoria inimii", ci şi toată complexitatea Legii pozitive a Vechiului Testament, care, în acest sector atât de delicat, căuta cu orice preț „compromisul uman".

[3] *Gen* 2,24.

lui ca bărbat şi femeie[4]. Din punct de vedere istoric însă, ea este inserată în acel orizont de păcat şi de moarte care, după cum ne învaţă *Cartea Genezei*[5], a fost gravat în înţelegerea semnificaţiei trupului uman, dar şi în trădarea primei Alianţe cu Creatorul.

2. În *Gen* 4, ca atare, încă în atmosfera textului jahvist, citim: „Adam a cunoscut-o pe Eva, soţia sa, şi ea a zămislit şi l-a născut pe Cain. Şi a spus: «Am dobândit un om de la Domnul! Şi l-a mai născut pe fratele lui, Abel»”[6]. Dacă legăm de „cunoaştere” acel prim fapt al naşterii unui om pe pământ, o facem pe baza traducerii literare a textului, conform căruia „unirea” conjugală este definită ca fiind tocmai o „cunoaştere”. În realitate însă, traducerea citată sună astfel: „Adam s-a unit cu Eva, femeia lui”, ceea ce pare să corespundă într-un mod mult mai adecvat conceptului semitic de *jada’*[7]. În acest sens, se poate vedea o anumită lipsă în ceea ce priveşte limbajul arhaic, căruia îi lipseau anumite expresii diferite care să definească fapte diferite. În acest sens, rămâne semnificativ faptul că, în situaţia în care bărbatul şi femeia se unesc atât de intim între ei, încât formează „un singur trup”, pentru a defini această realitate, nu s-a găsit un alt cuvânt decât „cunoaştere”. Cu toate acestea însă, chiar dacă se verifică această lipsă de cuvinte, din cele folosite transpare o profunzime deosebită a semnificaţiei, din ele derivând şi semnificaţiile analizate până în acest moment.

3. În mod evident, legat de cele spuse mai sus, este important, în ceea ce priveşte „arhetipul” şi dacă ne gândim la modul nostru de a gândi omul

---

[4] *Gen* 1,27-28.

[5] *Gen* 3.

[6] *Gen* 4, 1-2.

[7] „A cunoaşte” (*jada’*), în limbaj biblic, nu înseamnă numai o cunoaştere în mod strict intelectuală, ci şi o experienţă concretă, cum ar fi, spre exemplu, experienţa suferinţei (cf. *Is* 53, 3), a păcatului (*Înţ* 3, 13) sau a războiului şi a păcii (*Jud* 3,1; *Is* 59,8). Din această experienţă izvorăşte şi judecata morală: „cunoaşterea binelui şi a răului” (*Gen* 2,9-17).

„Cunoaşterea” intră în sfera raporturilor interpersonale când priveşte solidaritatea familiei (*Dt* 33,9) şi, în mod special, raporturile conjugale. Tocmai cu referinţă la actul conjugal, conceptul subliniază paternitatea personajelor ilustre şi originea copiilor lor (cf. *Gen* 4,1-25; 4,17; *1Sam* 1, 19), ca şi date valide în ceea ce priveşte genealogia, căreia tradiţia preoţilor (susţinători în Israel) îi dădeau o mare importanţă.

„Cunoaşterea” însă putea să semnifice şi cu totul alte raporturi sexuale, chiar şi pe cele nepermise (cf. *Num* 31,17; *Gen* 19,5; *Jud* 19,22).

În forma sa negativă, verbul denotă abstinenţa de la raporturile sexuale, în mod special dacă se vorbeşte despre fecioare (cf. *1Rg* 2,4; *Jud* 11,39) sau despre Maria, Mama lui Isus (*Lc* 1,34).

O semnificaţie particulară capătă aspectul relaţiei existenţiale a „cunoaşterii” când subiectul sau obiectul este Dumnezeu însuşi (spre exemplu, în *Ps* 139; *Ier* 31,34; *Os* 2,22 şi în *In* 14,7-9; 17,3).

trupesc, cu tot ce ține de masculinitatea şi feminitatea lui, ca atare şi cu sexul lui. Astfel, conceptul de „cunoaştere" folosit în *Gen* 4,1-2, dar şi în alte locuri din Biblie, prin care este definit raportul conjugal dintre bărbat şi femeie, adică faptul că ei devin prin intermediul dualității sexuale un „singur trup", este parte constitutivă a dimensiunii specifice persoanei. *Gen* 4,1-2 vorbeşte numai despre „cunoaşterea" femeii de către bărbat, ca şi cum ar sublinia doar acțiunea acestuia din urmă. Se poate vorbi însă şi despre reciprocitate în ceea ce priveşte „cunoaşterea" la care bărbatul şi femeia participă prin intermediul trupului şi al sexului lor. Adăugăm că folosesc acelaşi tip de limbaj şi o serie de alte texte succesive, ca şi restul capitolului din Geneză[8]. Acelaşi limbaj este folosit chiar şi atunci când vorbim despre cuvintele pronunțate de către Maria de la Nazaret în cadrul Bunei-Vestiri: „Cum va fi posibil, deoarece eu nu cunosc bărbat?"[9].

4. Astfel, cu acel „a cunoscut-o" biblic, care apare pentru prima dată în *Gen* 4,1-2, pe de o parte, ne aflăm în fața unei expresii directe a intenției umane[10] (pentru că ea este specifică cunoaşterii) şi, pe de altă parte, în fața întregii realități a conviețuirii şi a unirii conjugale, prin intermediul căreia bărbatul şi femeia devin „un singur trup".

Vorbind în acest caz despre „cunoaştere", fie şi numai din cauza limitei limbajului, Biblia indică esența cea mai profundă a realității care ține de conviețuirea matrimonială. Această esență apare ca o componentă şi, totodată, ca un rezultat al acelor semnificații pe ale căror urme am mers încă de la începutul acestor cateheze. Ea însă este parte a înțelegerii semnificației trupului. În *Gen* 4,1, devenind „un singur trup", bărbatul şi femeia experimentează în mod particular semnificația propriului trup. Împreună ei devin astfel aproape unicul subiect al acelui act şi al acelei experiențe, chiar dacă în cadrul acestei uniri rămân doi subiecți absolut diferiți. Aceasta ne permite să afirmăm că, într-un oarecare fel, „bărbatul cunoaşte femeia" sau că amândoi „se cunosc" în mod reciproc. În acel moment ei se revelează unul altuia cu ajutorul acelei specificități profunde a propriului „eu" uman, ca şi prin intermediul masculinității şi feminității, care se revelează prin intermediul sexului lor. Atunci, într-o manieră cu totul specială, femeia este „dată" spre a fi cunoscută de către bărbat şi bărbatul este „dat" spre a fi cunoscut de către femeie.

---

[8] Cf., spre exemplu, *Gen* 4,17; 4,25.

[9] *Lc* 1,34.

[10] Intenționalitatea defineşte natura cunoaşterii umane. În special indică unitatea dintre cel care cunoaşte şi obiectul cunoscut care se face prezent în mintea celui căruia îi apare conceptul. Ea indică, mai ales, legătura profundă care se realizează între intelect şi realitate (sf. Toma de Aquino o numeşte „*adaequatio*").

5. Dacă ar trebui să menținem continuitatea ținând cont de analizele făcute deja până în acest moment (în mod special, ultimele care îl interpretează pe om din punct de vedere al darului), trebuie să observăm că, potrivit *Cărții Genezei*, *datum* şi *donum* sunt echivalente.

Totodată, *Gen* 4,1-2 accentuează, mai ales, *datum*. În ceea ce priveşte „cunoaşterea" conjugală, femeia „este dată" bărbatului, iar el este „dat" ei, pentru că trupul şi sexul intră direct în structura şi în conținutul acestei „cunoaşteri". Astfel, realitatea unirii conjugale, în cadrul căreia bărbatul şi femeia devin „un singur trup", conține în sine o descoperire nouă şi, într-un oarecare fel, definitivă a înțelegerii semnificației trupului în masculinitatea şi feminitatea lui. Dar, apropo de o astfel de descoperire, este drept să se vorbească doar despre „conviețuirea sexuală"? Trebuie să ținem cont că fiecare dintre cei doi, bărbatul şi femeia, nu este numai un obiect pasiv, definit astfel de propriul trup şi sex, determinat doar „de natură". Din contră, tocmai pentru faptul că este bărbat şi femeie, fiecare dintre ei este „dat" celuilalt ca un subiect unic şi irepetabil, ca „eu", ca persoană. Sexul decide nu numai asupra individualității somatice a omului, ci defineşte în acelaşi timp şi identitatea şi concretețea sa personală. Şi tocmai în această identitate şi concretețe personală, ca un irepetabil „eu" feminin şi masculin, omul „cunoaşte", după cum ne spune *Gen* 2,24: „De aceea, va lăsa bărbatul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia sa şi vor fi un singur trup". „Cunoaşterea" despre care vorbeşte *Gen* 4,1-2 şi toate textele succesive ajung la rădăcinile cele mai profunde ale acestei identități şi concretizări specifice, pe care bărbatul şi femeia le datorează sexului. O astfel de concretețe demonstrează atât unicitatea, cât şi irepetabilitatea persoanei.

Merită, aşadar, să reflectăm asupra elocvenței textului biblic citat şi asupra expresiei „a cunoscut-o"; în ciuda aparentei lipse a preciziei termenilor. Ea ne permite să ne oprim asupra profundității şi asupra dimensiunii unui concept de care limbajul nostru contemporan, deşi foarte precis, ne privează.

MISTERUL FEMEII SE REVELEAZĂ ÎN MATERNITATEA SA

21 (12 martie 1980)[1]

1. În cateheza precedentă am supus analizei fraza din *Gen* 4,1, în special expresia „a cunoscut-o", folosită în textul original pentru a defini unirea conjugală. Am stabilit şi că această „cunoaştere" biblică stabileşte un anumit tip de arhetip[2] personal specific corporeității şi sexualității umane.

[1] *Insegnamenti*, III/1 (1980) 540-545.

[2] În ceea ce priveşte arhetipurile, C.G. Jung le descrie ca fiind forme „a priori" ale diferitelor funcții specifice sufletului: percepție de relații, fantezie creativă. Formele se umplu de conținut cu ajutorul conținutului experienței. Ele nu sunt inerte, din contră, sunt pline de sentiment şi de diverse tendințe (a se vedea, mai ales: *Die psychologische Aspekte des Mutterarchetypus*, „Erasmus", 6 (1938) 405-409.

Conform acestei concepții, se poate întâlni un arhetip în relația reciprocă dintre bărbat şi femeie, relație ce se bazează pe realizarea dual şi, în acelaşi timp, complementară a ființei umane, concretizată în cele două sexe. Arhetipul se va umple de conținut prin intermediul experienței individuale şi colective şi poate pune în mişcare fantezia creatoare de imagini. Trebuie însă se precizăm că arhetipul: a) nu se limitează şi nu se exaltă în raportul fizic, deşi include relația „cunoaşterii"; b) este bogat în tendințe: dorință-frică, dar-posesie; c) arhetipul ca proto-imagine („Urbild") este generator de imagini („Bilder").

Al treilea aspect ne permite să trecem la hermeneutica arhetipului, în mod concret la hermeneutica textelor propuse de către Scriptură şi de Tradiție. Limbajul religios primar este simbolic (cf. W. Stählin, *Symbolon*, 1958; I. Macquarrie, *God Talk*, 1968; T. Fawcett, *The Symbolic Language of Religion*, 1970). Dintre simboluri, el preferă câteva radicale sau exemplare, pe care le putem numi arhetipale. Dintre acestea, Biblia foloseşte în mod concret, pentru a defini relația conjugală, simbolul „cunoaşterii".

Unul dintre primele poeme care aplică arhetipul conjugal relației dintre Dumnezeu şi poporul său culminează cu expresia comentată: „Îl vei cunoaşte pe Domnul" (*Os* 2,22; *weyada'ta 'et Yhwh*; atenuat în „Va cunoaşte că eu sunt Domnul" = *wyd't ky 'ny Yhwh*: *Is* 49,23; 60,16; *Ez* 16,62), supranumite şi cele trei poeme „conjugale". De aici începe o tradiție literară care va culmina cu apostolul Paul, care în *Ef* 5 va aplica ideea de „unire" specifică relației conjugale unirii dintre Cristos şi Biserică, apoi va trece la tradiția patristică şi la cea a marilor mistici (spre exemplu: *Llama de amor viva* de s. Ioan al Crucii).

În tratatul *Grundzüge der Literatur und Sprachwissenschaft*, vol. I, München 1976[4], 462, arhetipurile sunt definite astfel: „Imagini şi motive arhaice care, conform lui Jung, formează conținutul inconştientului colectiv, comun tuturor oamenilor; Ele reprezintă simboluri care în toate timpurile şi la toate popoarele fac vie într-o manieră imaginabilă ceea ce pentru umanitate este decisiv, în ceea ce priveşte anumite idei, reprezentări şi instincte".

Freud, din câte rezultă, nu foloseşte conceptul de arhetip. El stabileşte o simbologie sau un cod de corespondențe fixe între imaginile prezente-concrete şi gânduri-latente. Sensul

Aceasta este absolut fundamental pentru a înțelegere omul care, încă de la „început”, se află în căutarea semnificației propriului trup. Această semnificație stă la baza însăşi a teologiei trupului. Termenul „a cunoscut-o” – „s-a unit”[3] sintetizează întreaga semnificație a textului biblic analizat până în acest moment. „Bărbatul” care, conform *Gen* 4,1, o „cunoaşte” pentru prima dată pe femeie, soția sa, în actul unirii conjugale, este, de fapt, acelaşi care, dându-i un nume, apoi „cunoscând-o”, s-a „diferențiat” astfel de toată lumea ființelor vii sau *animalia*, afirmându-se pe sine ca persoană sau subiect. „Cunoaşterea” despre care vorbeşte *Gen* 4,1 nu îl îndepărtează şi nici nu-l poate îndepărta de la nivelul acelei primordiale şi fundamentale autocunoaşteri. Aşadar, indiferent de ceea ce poate afirma o mentalitate unilaterală „naturalistică”, în *Gen* 4,1 nu se poate vorbi despre o acceptare pasivă a propriei determinări în ceea ce priveşte trupul şi sexul, şi aceasta, tocmai pentru că se vorbeşte despre „cunoaştere”.

Este, în schimb, *o ulterioară descoperire a semnificației propriului trup*, descoperire comună şi reciprocă, aşa cum comună şi reciprocă este încă de la început existența omului pe care „Dumnezeu l-a creat bărbat şi femeie”. Cunoaşterea care se află la baza solitudinii originare a omului se află acum şi la baza acestei unități dintre bărbat şi femeie, a cărui clară perspectivă a fost impusă de către Creator în misterul însuşi al creației[4]. În această „cunoaştere”, bărbatul confirmă semnificația numelui „Eva” dat soției sale, „pentru că ea a devenit mama tuturor celor vii”[5].

2. Conform *Gen* 4,1, cel care cunoaşte este bărbatul şi cea care este cunoscută este femeia-soție, ca şi cum ceea ce este specific femeii, adică trupul şi sexul ei, ar ascunde în sine ceea ce constituie profunzimea însăşi a feminității sale. Bărbatul însă este acela care, după păcat, s-a simțit pentru prima dată ruşinat de nuditatea sa şi a fost primul care a spus: „Am auzit glasul tău în grădină şi mi-a fost frică, pentru că sunt gol şi m-am ascuns”[6]. Merită să ne mai întoarcem pentru puțin în mod separat la starea sufletească a amândurora de după pierderea inocenței originare. Deja încă de pe acum însă trebuie să constatăm că, în ceea ce priveşte „cunoaşterea” despre care ne vorbeşte *Gen* 4,1, *misterul feminității se manifestă şi se revelează până*

simbolurilor este fix şi, chiar dacă nu este unic, el se poate reduce la un gând ultim, la rândul său, reductiv, pe care doar ființele umane le experimentează încă din copilărie. Astfel de gânduri sunt primare şi de obicei au un caracter sexual (însă nu le numeşte arhetipuri). A se vedea T. Todorov, *Théories du symbol*, Paris, 1977, 317; sau J. Jacob, *Komplex, Arhetyp in der Psychologie C.G. Jungs*, Zürich 1957.

[3] *Gen* 4,1-2.

[4] *Gen* 1,27; 2,23.

[5] *Gen* 3,20.

[6] *Gen* 3,10.

în profunzime prin intermediul maternității, după cum ne spune textul: „şi ea a zămislit şi l-a născut pe Cain”. Femeia se află înaintea bărbatului ca mamă, subiect al noii vieți umane care s-a conceput şi se dezvoltă în ea şi, ca atare, din ea se naşte lumea. Astfel, se revelează până în profunzime şi misterul masculinității bărbatului, adică semnificația generatoare şi „paternă” a trupului său[7].

3. Teologia trupului conținută în *Cartea Genezei* este concisă şi nu face exces de cuvinte. În acelaşi timp, aici găsim şi expresii cu un conținut fundamental, care sunt, într-un oarecare fel, foarte importante şi uneori chiar definitive. Toate se regăsesc în felul lor în acea „cunoaştere” biblică. După cum se ştie, constituția femeii este diferită de cea a bărbatului. Ba, mai mult, cel puțin astăzi ştim că e diferită până în cele mai profunde determinări bio-fiziologice. Ea se manifestă în exterior numai într-o oarecare măsură, şi aceasta, prin intermediul constituției fizice a trupului. Maternitatea manifestă o astfel de constituție din interior, ca o potențialitate particulară a organismului femeii, care, cu ajutorul specificului său creator, serveşte pentru concepere şi pentru generarea ființei umane cu ajutorul bărbatului. „Cunoaşterea” în acest sens condiționează generarea.

Generarea este o perspectivă pe care bărbatul şi femeia o inserează în reciproca lor „cunoaştere”. Aceasta însă merge dincolo de limitele subiectului-obiect, după cum par să fie bărbatul şi femeia deopotrivă, dat fiind că „cunoaşterea” indică, pe de o parte, pe cel care „cunoaşte” şi, pe de altă parte, pe cea care este „cunoscută” (sau viceversa). Prin această „cunoaştere” se înțelege şi consumarea căsătoriei, cu specificul său de *consummatum*. Astfel se dobândeşte acel adaos de „obiectivitate” a trupului ascuns în potențialul somatic al bărbatului şi al femeii şi, în acelaşi timp, al acelei obiectivizări a trupului omului, care „este” acest trup. Prin intermediul trupului, persoana umană este „soț” şi „soție” şi, în acelaşi timp, prin intermediul acestui act de „cunoaştere”, mediat de feminitatea şi masculinitatea personală, pare să se adauge şi descoperirea subiectivității „pure”, specifică darului: adică reciproca relație de sine în cadrul darului ca atare.

4. Procrearea face în aşa fel încât „bărbatul şi femeia (soția sa)” *să se cunoască în mod reciproc într-un „al treilea” care îşi are originile în amândoi*.

---

[7] Paternitatea în Sfânta Scriptură este unul dintre aspectele cele mai relevante ale umanității.

Textul din *Gen* 5,3: „Adam…” se îmbină în mod explicit cu povestirea creației omului (*Gen* 1,27; 5,1) şi pare să-i atribuie tatălui pământesc participarea la opera divină de a transmite viața şi poate chiar şi la acea bucurie prezentă în afirmația: „a văzut câte făcuse...” (*Gen* 1,31).

Pentru aceasta, această „cunoaştere” devine o descoperire, într-un oarecare fel, o revelare a noului om în care amândoi, bărbatul şi femeia, se recunosc pe ei înşişi, cu umanitatea şi cu imaginea lor vie. În tot ceea ce înseamnă fiecare dintre cei doi prin intermediul trupului şi al sexului, „cunoaşterea” înscrie un conținut viu şi real. Prin urmare, „cunoaşterea” în sens biblic înseamnă că determinarea „biologică” a omului, în ceea ce priveşte trupul şi sexul său, încetează să mai fie ceva pasiv şi atinge un nivel şi un conținut specifice persoanelor autoconştiente şi autodeterminante. Aşadar, ea comportă o înțelegere particulară a semnificației trupului uman cu referință la paternitatea şi maternitatea lui.

5. Constituția exterioară ca atare a trupului femeii, cu aspectul său specific, cu calitățile care, ca o forță, atrag dintotdeauna şi care se află la începutul oricărei „cunoaşteri”, despre care vorbeşte *Gen* 4,1-2 (*Adam a cunoscut-o pe Eva, soția sa, şi ea a zămislit şi l-a născut pe Cain. Şi a spus: „Am dobândit un om de la Domnul”. Şi l-a mai născut pe fratele lui, Abel*), toate acestea se află în strânsă legătură cu maternitatea. Biblia (şi apoi şi liturgia ca atare), cu simplitatea care îi este specifică, a onorat şi a lăudat de-a lungul timpului: „Fericit sânul care te-a purtat şi pieptul la care ai supt!”[8] Aceste cuvinte constituie un elogiu al maternității, al feminității, al trupului feminin în toată expresia tipică a iubirii sale creatoare. Acestea sunt cuvinte adresate Mamei lui Isus Cristos, Mariei, cea de-a doua Evă, cuvinte pe care le găsim în Evanghelie. Prima femeie, în schimb, în momentul în care i s-a revelat pentru prima dată maternitatea matură a trupului, când „a zămislit şi a născut”, a spus: „Am dobândit un om de la Domnul”[9].

6. Aceste cuvinte exprimă întreaga profunzime teologică a caracteristicii de a genera-procrea. Trupul femeii devine locul conceperii omului nou[10]. În

[8] *Lc* 11,27.

[9] *Gen* 4,1.

[10] Conform textului din *Gen* 1,26, „chemarea” la existență este în acelaşi timp şi o transmitere a imaginii şi a asemănării divine. Omul trebuie să transmită această imagine, continuând astfel opera lui Dumnezeu. Povestirea naşterii lui Set subliniază acest aspect: „Când avea o sută treizeci de ani, lui Adam i s-a născut un fiu după chipul şi asemănarea lui şi i-a pus numele Set” (*Gen* 5, 3).

Dat fiind faptul că Adam şi Eva erau imagine a lui Dumnezeu, Set moşteneşte de la părinți această asemănare pentru a o transmite apoi, la rândul său, şi altora.

În Sfânta Scriptură însă, orice vocație este unită cu o misiune. Aşadar, chemarea la existență este deja predestinare la a împlini planul lui Dumnezeu: „Mai înainte să te fi format în sânul mamei tale, eu te cunoşteam deja, mai înainte să te fi născut, eu te-am consacrat” (*Ier* 1,5; cf. şi *Is* 44,1; 49,1.5).

Dumnezeu este cel care nu numai că cheamă la existență, dar susține şi dezvoltă viața încă din primul moment al conceperii: „Tu eşti cel care m-ai scos afară din sânul mamei

sânul său, mai înainte de a se naşte pentru această lume, omul conceput îşi asumă deja aspectul uman propriu. Omogenitatea somatică a bărbatului şi a femeii, care îşi găseşte prima expresie în cuvintele: „Este os din oasele mele şi carne din carnea mea”[11], este confirmată, la rândul său, de cuvintele primei femei-mame: „Am dobândit un om”. Prima femeie care naşte *este pe deplin conştientă de misterul creaţiei, care se reînnoieşte prin intermediul generării umane*. Este pe deplin conştientă şi de participarea creativă pe care o are Dumnezeu în ceea ce priveşte generarea umană, dar şi de aportul său, ca şi de al soţului, mai ales atunci când spune: „Am dobândit un om de la Dumnezeu”.

Nu se poate vorbi în acest caz despre nici o confuzie în ceea ce priveşte acţiunea ca atare şi efectul său. Primii părinţi transmit tuturor părinţilor din lume, chiar şi după păcat, o dată cu rodul pomului cunoaşterii binelui şi a răului, cu tot ceea ce ţine de experienţele sale „istorice”, adevărul fundamental în ceea ce priveşte naşterea omului după chipul lui Dumnezeu, conform cu legile naturii. În acest om nou, născut din femeia-născătoare cu ajutorul bărbatului-născător, se reproduce de fiecare dată acelaşi „chip al lui Dumnezeu”, al acelui Dumnezeu care a constituit umanitatea primului om: „Şi l-a creat Dumnezeu pe om după chipul său. După chipul lui Dumnezeu l-a creat; bărbat şi femeie i-a creat”[12].

7. Deşi există diferenţe profunde între starea de inocenţă originară şi capacitatea de a păcătui moştenită de către om, acea „imagine a lui Dumnezeu” constituie o bază de continuitate şi, totodată, de unitate. „Cunoaşterea” despre care vorbeşte *Gen* 4,1 este actul care stă la baza originii oricărei fiinţe umane sau, mai exact, în unire cu Creatorul, introduce un om nou în existenţă. Primul om, în solitudinea sa transcendentală, a luat aminte de lumea vizibilă, creată pentru el, cunoscând şi impunând nume fiinţelor vii (*animalia*). Acelaşi „om”, ca bărbat şi femeie, cunoscându-se în mod reciproc în această comunitate-comuniune de persoane, în cadrul căreia bărbatul şi femeia se unesc în mod strâns între ei spre a deveni „un singur trup”, constituie umanitatea: confirmă şi reînnoieşte existenţa omului ca imagine a lui Dumnezeu. De fiecare dată, amândoi, bărbatul şi femeia, reiau, dacă se poate spune, această imagine din misterul creaţiei şi o transmit „cu ajutorul lui Dumnezeu-Jahve”.

---

mele, m-ai făcut să mă odihnesc la pieptul mamei mele. Încă de la naşterea mea, tu m-ai primit, din sânul mamei mele, tu eşti Dumnezeul meu” (*Ps* 22,10.11; cf. *Ps* 139,13-15).

Atenţia autorului biblic pune accent pe faptul însuşi al darului vieţii. Grija pentru modul în care se întâmplă ceva este secundară şi apare abia în cărţile ulterioare (cf. *Iob* 10,8.11; *2Mac* 7,22-23; *Înţ* 7,1-3).

[11] *Gen* 2,23.

[12] *Gen* 1,27.

Cuvintele *Cărții Genezei*, care sunt o mărturie a primei naşteri a omului pe pământ, cuprind în acelaşi timp tot ceea ce se poate spune şi trebuie spus despre demnitatea generării umane.

Notă: Încă o dată este contestată prezumția acritică a celor care neagă posibilitatea libertății la nivelul interior al trupului şi al sferei sexuale în mod special. Aceasta explică şi mai mult valoarea intenționalității corelată „cunoaşterii" implicate în ceea ce priveşte actul sexual.

CICLUL CUNOAŞTERII-GENERĂRII ŞI PERSPECTIVA MORŢII

22 (26 martie 1980)[1]

1. Se apropie de sfârşit ciclul reflecţiilor în care am încercat să urmăm aluzia făcută de către Isus şi transmisă nouă de către Matei[2] şi de către Marcu[3]: „Nu aţi citit că, de la început, Creatorul i-a făcut bărbat şi femeie şi a zis: «De aceea omul îşi va lăsa tatăl şi mama şi se va uni cu soţia lui şi cei doi vor fi un singur trup»?"[4] Unirea conjugală în *Cartea Genezei* este definită drept „cunoaştere": „Adam a cunoscut-o pe Eva, soţia sa, şi ea a zămislit şi l-a născut pe Cain. Şi a spus: «Am dobândit un om de la Domnul!»"[5] În precedentele cateheze am încercat deja să facem lumină în ceea ce priveşte conţinutul acelei „cunoaşteri biblice". Prin ea, omul, bărbat şi femeie, nu numai că impune propriul nume, aşa cum a făcut când a pus nume fiinţelor vii (*animalia*), luându-le astfel în posesie, ci „cunoaşte" ca atare, în sensul exprimat de *Gen* 4,1 (şi de alte fragmente din Biblie), realizează ceea exprimă în sine numele de „om": adică *realizează* umanitatea noului om născut. Într-un oarecare fel, se realizează pe sine, adică omul-persoană.

2. *În acest fel, se încheie ciclul biblic al „cunoaşterii-generării"*. Un astfel de ciclu al „cunoaşterii" este constituit de unirea persoanelor în iubire, care le permite să se unească atât de strâns, încât devin un singur trup. *Cartea Genezei* ne revelează plinătatea adevărului acestui ciclu. Omul, bărbat şi femeie, care, prin intermediul „cunoaşterii" despre care vorbeşte Biblia, zămisleşte şi naşte o făptură nouă, asemănătoare cu el, ca şi el, primeşte numele de „om" („am dobândit un om"), *iar, dacă se poate spune, în stăpânire, această nouă făptură* sau, şi mai concret, o ia în posesie. Cu toate acestea, în cazul omului, aceasta se întâmplă într-un mod diferit faţă de celelalte fiinţe vii (*animalia*), când le-a impus un nume. Atunci omul a devenit stăpânul lor, a început să actualizeze conţinutul mandatului primit din partea Creatorului: „Şi i-a binecuvântat Dumnezeu. Dumnezeu le-a zis: «Fiţi rodnici, înmulţiţi-vă, umpleţi pământul şi stăpâniţi-l, stăpâniţi

[1] *Insegnamenti*, III/1 (1980) 737-741.
[2] *Mt* 19,3-9.
[3] *Mt* 10,1-12.
[4] *Mt* 19,4-5.
[5] *Gen* 4,1.

peste peştii mării, peste păsările cerului şi peste toate animalele care se mişcă pe pământ»”[6].

3. Prima parte însă a aceluiaşi mandat: „Fiți rodnici, înmulțiți-vă”[7], ascunde un alt conținut şi indică o altă componentă. Bărbatul şi femeia, în această „cunoaştere” în cadrul căreia dau început unei noi ființe asemănătoare lor, față de care pot să spună că „este os din oasele mele şi carne din carnea mea”[8], sunt, dacă se poate spune, *înglobați împreună, sunt luați împreună în posesie de către umanitatea pe care ei, în unirea şi în „cunoaşterea” lor reciprocă, o exprimă într-un mod nou*. Şi, deşi dau ceva, de fapt, iau în posesie ceea ce provine de la ei înşişi, de la propria umanitate, de la minunata maturitate masculină şi feminină a trupului lor, şi aceasta se întâmplă prin intermediul tuturor zămislirilor şi naşterilor umane care au urmat de la început, de la misterul însuşi al creației.

4. În acest sens, se poate explica „cunoaşterea” biblică drept „posesie”. Dar este posibil oare să vedem în această posesie echivalentul biblic al „erosului”? Se vorbeşte aici despre două arii conceptuale, despre două tipuri de limbaj: biblic şi platonic; şi doar cu mare prudență se pot interpreta unul cu celălalt[9]. În schimb, se pare că în revelația originară nu este prezentă

---

[6] Cf. *Gen* 1,28.

[7] *Gen* 1,28.

[8] *Gen* 2,23.

[9] Conform lui Platon, „erosul” este iubirea însetată de Frumosul transcendental şi exprimă insațietatea în a tinde spre eternul său obiect; el, aşadar, înalță mereu ceea ce este omenesc spre ceea ce este divin şi este singurul în măsură să plătească nostalgia sufletului încarcerat în materie; este o iubire care nu se dă înapoi din fața niciunui efort, şi aceasta, doar pentru a ajunge la acel extaz al unirii; aşadar, este o iubire egocentrică, avidă, deşi îndreptată spre valori sublime (cf. A. Nygren, *Erôs et Agapé*, vol. II, Paris 1951, 9-10).

De-a lungul secolelor, prin intermediul multor transformări, semnificației „erosului” i-au fost stabilite doar conotații sexuale. Caracteristic în acest sens este textul lui P. Chauchard, care pare să-i nege „erosului” caracteristicile iubirii umane: „Celebrarea sexualității nu rezidă în micile trucuri tehnice folosite, ci în deplina recunoaştere a spiritualității sale. De fapt, Erosul nu este uman dacă nu este însuflețit de către Agapé. Agapé, la rândul ei, este încarnată în Eros” (P. Chauchard, *Vices des vertus, vertus des vices*, Paris 1963, 147).

Legătura dintre „cunoaşterea” biblică şi „erosul” platonic prezintă diferența dintre aceste două concepții. Concepția platonică se bazează pe nostalgia Binelui transcendent şi pe fuga de materie; concepția biblică, în schimb, este îndreptată, mai ales, spre realitatea concretă şi stă departe de dualismul spiritului şi al materiei, ca şi de ostilitatea față de materie („Şi a văzut Dumnezeu că era bun”: *Gen* 1,10.12.18.21.25).

Întrucât conceptul platonic de „eros” merge dincolo de concepția biblică a „cunoaşterii” umane, conceptul contemporan pare foarte restrâns. „Cunoaşterea” biblică nu se limitează să satisfacă doar instinctul sau satisfacerea hedonistică, ci este un act pe deplin uman, îndreptat în mod conştient spre procreare, şi este expresie a iubirii interpersonale (cf. *Gen* 29,20; *1Sam* 1,8; *2Sam* 12,24).

ideea de posesie a femeii din partea bărbatului sau viceversa, aşa cum se posedă un obiect. Pe de altă parte, este notabil că, în baza înclinației spre păcat dobândită o dată cu păcatul original, bărbatul şi femeia trebuie să reconstruiască, cu oboseală, semnificația reciprocă a darului dezinteresat. Aceasta va fi tema viitoarelor noastre analize.

5. Revelarea trupului despre care vorbeşte *Cartea Genezei*, în mod special în capitolul 3, demonstrează cu o evidență impresionantă că ciclul „cunoaştere-generare", atât de profund înrădăcinat în potențialitățile trupului uman, a fost supus, după păcat, legii suferinței şi a morții. Dumnezeu-Jahve a spus femeii: „Voi înmulți suferințele tale când vei fi însărcinată şi vei naşte copiii în durere. Te vei simți atrasă către bărbatul tău, iar el te va stăpâni"[10]. *Orizontul morții* se deschide în fața omului, *în acelaşi timp cu revelarea semnificației generatoare a trupului* în actul reciprocei „cunoaşteri" a soților. Şi iată că primul om, bărbatul, îi impune femeii sale numele de Eva, „pentru că ea a devenit mama tuturor celor vii"[11], şi aceasta, după ce el auzise deja cuvintele sentinței care determinau toată perspectiva umană „din interiorul" cunoaşterii binelui şi a răului. Această perspectivă este confirmată de cuvintele: „Până te vei întoarce în pământul din care ai fost luat. Pentru că pământ eşti şi în pământ te vei întoarce"[12].

Caracterul radical al unei astfel de sentințe este confirmat de evidența experienței întregii istorii pământeşti a omului. Orizontul morții se extinde asupra întregii perspective a vieții umane pe pământ, viață care a fost inserată în acel ciclu biblic al „cunoaşterii-generării". Omul care trădat Alianța cu Creatorul său, consumând fructul pomului cunoaşterii binelui şi a răului, este îndepărtat de către Dumnezeu-Jahve de la pomul vieții: „Şi Domnul Dumnezeu a zis: «Iată, omul a devenit ca unul dintre noi cunoscând binele şi răul! Şi, acum, să nu-şi întindă mâna să ia şi din pomul vieții, să mănânce şi să trăiască veşnic!»"[13] În acest fel, viața dată omului în misterul creației nu i-a fost luată, ci restrânsă în limitele zămislirilor, naşterilor şi apoi ale morții şi, dincolo de acestea, caracterizată de perspectiva păcatului moştenit, însă îi este dată din nou ca fiind ceva de împlinit în acelaşi ciclu care se repetă mereu. Fraza: „Adam s-a unit cu Eva, soția sa («a cunoscut-o»)"[14] este ca un sigiliu imprimat în revelația originară a trupului la „începutul" însuşi al istoriei omului pe pământ. Această istorie se formează mereu din nou în dimensiunea sa cea mai fundamentală încă de la „început", prin intermediul aceleiaşi „cunoaşteri-generări" despre care vorbeşte *Cartea Genezei*.

[10] *Gen* 3,16.
[11] *Gen* 3,20.
[12] *Gen* 3,19.
[13] *Gen* 3,21.
[14] *Gen* 4,1.

6. Şi, astfel, fiecare om poartă în sine misterul „începutului” său, legat în mod strict de înțelegerea semnificației generatoare a trupului. *Gen* 4,1-2 pare că tace în ceea ce priveşte tema raportului care se interpune între semnificația generatoare şi cea sponsală a trupului. Poate că nu este încă nici locul şi nici timpul pentru a clarifica acest tip de raport, deşi în ulterioarele analize această clarificare va fi indispensabilă. Va trebui să ne întrebăm din nou asupra apariției ruşinii omului, ruşine ce ține de masculinitatea şi feminitatea lui, la început neexperimentată. În acest moment însă, aceasta va trebui s-o lăsăm deoparte. Ceea ce va trebui să rămână în primplan este faptul că „Adam s-a unit” (*Gen* 4,1). Tocmai acesta este începutul istoriei umane. Este „începutul” său pe pământ. În acest început, omul, ca bărbat şi femeie, desăvârşeşte înțelegerea semnificației generatoare a propriul trup; pe de o parte, masculinitatea care ascunde în sine semnificația paternității şi feminitatea pe aceea a maternității. În numele acestei semnificații, Cristos va da într-o zi categoricul răspuns la întrebarea pusă de către farisei[15]. Noi, în schimb, pătrunzând simplul conținut al acestui răspuns, încercăm în acelaşi timp să punem în lumină contextul acelui „început” la care se referă Cristos. În el îşi găseşte rădăcinile teologia trupului.

7. Înțelegerea semnificației trupului şi înțelegerea semnificației generatoare a lui intră în contact în om în acelaşi timp cu înțelegerea morții, pe care o are înscrisă în sine ca pe un orizont inevitabil. Ca atare, în om se întoarce mereu ciclul „cunoaştere-generare”, în care luptă viața, se întoarce mereu cu inexorabila perspectivă a morții, pe care, de altfel, o şi depăşeşte. E ca şi cum această caracteristică a vieții, care se manifestă în „a genera”, ar fi fost dintotdeauna aceeaşi „cunoaştere” cu ajutorul căreia omul depăşeşte solitudinea propriei ființe, ba, mai mult, cu care decide să se afirme ca atare într-un „altul”. Şi amândoi, bărbatul şi femeia, o afirmă în noul om născut. În această afirmare, „cunoaşterea” biblică pare să capete o dimensiune şi mai mare. Pare să se insereze în acea „viziune” a lui Dumnezeu însuşi cu care se termină prima povestire a creației omului, în privința „bărbatului” şi a „femeii” creați „după imaginea lui Dumnezeu”: „Dumnezeu a văzut...”[16] Omul, în ciuda tuturor experiențelor propriei vieți, în ciuda suferințelor, a deziluziilor, a capacității sale de a păcătui şi, în sfârşit, în ciuda perspectivei invitabile a morții, se întoarce mereu la înțelegerea semnificației acelui „început” al „naşterii” sale. Astfel, el pare să participe la acea „viziune” a lui Dumnezeu însuşi: Dumnezeu Creatorul „a văzut că era bun”. În acest fel, el confirmă adevărul acestor cuvinte.

---

[15] *Mt* 19; *Mc* 10.

[16] *Gen* 1,31.

ÎNTREBĂRI ASUPRA CĂSĂTORIEI, ȚINÂND CONT DE VIZIUNEA INTEGRALĂ A OMULUI

23 (2 aprilie 1980)[1]

1. *Evanghelia sfântului Matei*, ca şi cea a sfântului Marcu ne fac cunoscut răspunsul pe care Isus îl dă fariseilor legat de întrebarea asupra indisolubilității căsătoriei. Drept ajutor, fariseii fac referință la Legea lui Moise, care, în anumite cazuri, admitea aşa-numitul bilet de despărțire. Referindu-se la primele capitole din *Cartea Genezei*, Cristos le-a spus: „Nu ați citit că, de la început, Creatorul i-a făcut bărbat şi femeie şi a zis: «De aceea, omul îşi va lăsa tatăl şi mama şi se va uni cu soția lui şi cei doi vor fi un singur trup, astfel încât nu vor mai fi doi, ci un singur trup»?" Apoi, confruntându-se cu ei în privința Legii lui Moise, Cristos adaugă: „Din cauza împietririi inimii voastre v-a permis Moise să vă lăsați soțiile. De la început însă nu a fost aşa"[2]. Răspunzându-le, Isus face referință de două ori la „început" şi prin el, la noi toți, care beneficiem de acest „început".

Pe parcursul analizelor noastre am încercat să clarificăm într-un mod cât mai profund posibil semnificația acestui „început" care este prima moştenire a oricărei ființe ce apare în lume, bărbat sau femeie; este prima atestare a identității umane, conform cuvântului revelat, primul izvor al siguranței vocației sale ca persoană creată după imaginea lui Dumnezeu însuşi.

2. Răspunsul lui Cristos are o semnificație istorică, dar nu numai istorică. Oamenii din toate timpurile se întreabă deseori pe aceeaşi temă. O fac şi contemporanii noştri, dar în ceea ce priveşte întrebările lor, nu fac referire la Legea lui Moise, care admitea biletul de despărțire, ci la alte circumstanțe, la alte legi. Aceste întrebări ale lor sunt pline de probleme, necunoscute interlocutorilor lui Isus. Ştim care au fost întrebările cu privire la căsătorie şi familie puse cu ocazia ultimului Conciliu Papei Paul al VI-lea, dar şi în perioada de după Conciliu. Se pun zi după zi, în cele mai diverse circumstanțe. Le pun persoanele singure, soții, logodnicii, tinerii, dar şi scriitorii, publiciştii, oamenii politici, economiştii, demograficienii, în sfârşit, le pun cultura şi civilizația contemporană.

---

[1] *Insegnamenti*, III/1 (1980) 788-793.

[2] *Mt* 19,3 ş.u; *Mc* 12,2 ş.u.

Mă gândesc că printre răspunsurile pe care le-ar da Cristos *oamenilor timpurilor noastre* întrebărilor lor, de multe ori atât de nerăbdători, *fundamentală ar fi cea dată* de el fariseilor. Răspunzând acestor întrebări, *Cristos s-ar referi, înainte de toate, la „început”*. Ar face-o, cred, chiar într-un mod mult mai decis şi esenţial, întrucât situaţia interioară şi, totodată, culturală a omului de astăzi pare să se îndepărteze de acel „început” şi să-şi asume forme şi dimensiuni care se îndepărtează de imaginea biblică a acelui „început”, în puncte evident din ce în ce mai distante.

Totodată, Cristos nu ar fi „surprins” de nici una dintre aceste situaţii şi cred că ar continua să facă referire, mai ales, la „început”.

3. Din acest motiv, răspunsul lui Cristos presupune, în mod special, o analiză aprofundată. De fapt, legat de acel răspuns, s-a făcut referinţă la adevăruri fundamentale şi, în acelaşi timp, elementare în ceea ce priveşte fiinţa umană ca bărbat şi femeie. Este răspunsul prin intermediul căruia se întrevede însăşi structura identităţii umane în dimensiunea misterului creaţiei, iar de la un moment dat şi din perspectiva misterului răscumpărării. Fără aceste perspective nu se poate construi o antropologie teologică şi, în contextul său, o „teologie a trupului”, de la care îşi trage originea şi viziunea creştină a căsătoriei şi a familiei. Acest adevăr l-a afirmat şi Papa Paul al VI-lea în enciclica dedicată problemelor căsătoriei şi procreării, când a făcut referinţă la viziunea integrală a omului, cu tot ceea ce ţine de semnificaţia sa umană şi responsabilă din punct de vedere creştin[3]. Se poate spune că, prin intermediul răspunsul dat fariseilor, Cristos le-a dat interlocutorilor săi şi această „viziune integrală asupra omului”, fără de care nu se poate da nici un răspuns adecvat întrebărilor legate de căsătorie şi procreare. Tocmai această viziune integrală a omului trebuie să aibă la bază acel „început”.

În parte, aceasta este adevărat şi pentru mentalitatea contemporană, aşa cum era, chiar dacă în mod divers, şi pentru interlocutorii lui Isus. În schimb, suntem fiii unei epoci în care, în ceea ce priveşte dezvoltarea anumitor discipline, se renunţă uşor la această viziune integrală asupra omului sau chiar este înlocuită de multe alte *concepţii parţiale*, care, oprindu-se asupra unuia sau a altuia dintre aspectele ce privesc *compositum humanum*, nu ajung la *integrum* omului sau o lasă în afara câmpului de interes. În acelaşi timp, se inserează aici diferite tendinţe culturale care, în baza acestor adevăruri parţiale, formulează propuneri şi indicaţii practice în privinţa comportamentul uman sau, şi mai mult, *cum să se comporte cu „omul”*. În acest fel, omul devine mai degrabă un obiect pe care şi cu ajutorul căruia

[3] *Humanae vitae*, 7.

se pot proba diferite tehnici, şi nu un subiect responsabil care să decidă asupra propriilor acțiuni în lumina adevărului integral care îl priveşte, ca adevăr originar sau ca fundament al experiențelor autentic umane. Acesta este adevărul pe care Cristos ne propune să-l căutăm la „început". Astfel, ne putem orienta spre primele capitole ale *Cărții Genezei*.

4. Studiul acestor capitole, poate mai mult decât al altora, ne face conştienți de semnificația, dar şi de necesitatea „teologiei trupului". „Începutul" ne spune relativ puțin despre trupul uman, în sensul naturalistic şi contemporan al cuvântului. Din acest punct de vedere, în prezentul studiu, ne aflăm la un nivel cu totul preştiințific. Nu ştim aproape nimic despre structura interioară şi despre regulile care domnesc în organismul uman. Cu toate acestea, poate din cauza vechimii textului, adevărul important în ceea ce priveşte viziunea integrală asupra omului se revelează în modul cel mai simplu şi deplin. Acest adevăr *priveşte semnificația trupului uman în structura sa de subiect personal*. Apoi, reflecția asupra acestor texte vechi ne permite să extindem o astfel de semnificație asupra întregii sfere a *intersubiectivității* umane, mai ales în binecunoscutul raport dintre bărbat şi femeie. Datorită acestei reflecții, în ceea ce priveşte acest raport, dobândim o optică pe care trebuie s-o punem în mod necesar la baza întregii ştiințe contemporane legate de sexualitatea umană, în sens bio-fiziologic. Având viziunea biblică asupra trupului, nu înseamnă că trebuie să renunțăm la ştiință sau să ne lipsim de rezultatele ei. Din contră: dacă rezultatele ei ne ajută să învățăm ceva despre educația omului, în ceea ce priveşte masculinitatea şi feminitatea sa sau ceva legat de căsătorie şi procreare, merită, prin intermediul elementelor ştiinței contemporane, să ajungem la ceea ce pare fundamental şi esențial în privința persoanei, în fiecare individ în parte, ca bărbat şi femeie, dar şi în ceea ce priveşte raporturile lor reciproce.

Tocmai în privința raportului reciproc, reflecția asupra textului vechi al *Cărții Genezei* se prezintă ca fiind de neînlocuit. El constituie cu adevărat „începutul" teologiei trupului. Faptul că *teologia cuprinde şi trupul* nu trebuie să ne minuneze şi nici să surprindă pe nimeni care este conştient de misterul şi de realitatea întrupării. Pentru faptul că Cuvântul lui Dumnezeu s-a făcut trup, trupul a intrat, aş spune, pe uşa principală în teologie, adică în ştiința care are ca obiect divinitatea. Întruparea şi răscumpărarea, care este o consecință a Întrupării, au devenit şi izvorul definitiv al sacramentalității Căsătoriei, despre care, la timpul potrivit, vom trata într-un mod mult mai amplu.

5. Întrebările pe care şi le pune omul obişnuit de astăzi sunt şi cele ale creştinilor: ale celor care se pregătesc pentru sacramentul Căsătoriei sau

ale celor care trăiesc deja în căsătorie, care este sacramentul Bisericii. Acestea nu numai că sunt întrebări ale ştiinţei, ci sunt întrebări care privesc viaţa umană în general. Atâţia oameni şi, mai ales, atâţia creştini caută în căsătorie împlinirea vocaţiei lor! Sunt atâţia care caută în căsătorie calea *răscumpărării* şi a *sfinţirii*!

Pentru ei este foarte important răspunsul dat de către Cristos fariseilor, fanaticii Noului Testament. Cei care caută împlinirea vocaţiei lor în cadrul sacramentului Căsătoriei, mai înainte de toate, sunt chemaţi să facă din această „teologie a trupului", al cărei „început" îl găsim în primele capitole ale *Cărţii Genezei*, conţinutul vieţii şi al comportamentului lor. De fapt, cât de indispensabilă este pentru drumul acestei vocaţii înţelegerea profundă a semnificaţiei trupului, în ceea ce ţine de masculinitatea şi feminitatea sa! Cât de necesară este o înţelegere sigură a semnificaţiei sponsale a trupului, a semnificaţiei sale generatoare, dat fiind că tot ceea ce formează viaţa soţilor trebuie să găsească dimensiunea sa deplină şi personală în convieţuirea reciprocă, în comportamentul şi în sentimentele lor! Şi aceasta, cu atât mai mult cu cât familia de astăzi se află într-o civilizaţie care rămâne sub presiunea unui mod de a gândi şi de a acţiona doar din punct de vedere material şi utilitar. Biofiziologia contemporană poate să furnizeze multe informaţii precise asupra sexualităţii umane. Cu toate acestea, înţelegerea semnificaţiei demnităţii personale a trupului uman şi a sexului trebuie pătrunsă până în profunzime. Un izvor foarte important în acest sens este cuvântul lui Dumnezeu, ce conţine revelaţia trupului, mai ales cea care ne poartă la „început".

Cât de semnificativ este că Isus Cristos, în răspunsul său la toate întrebările, îi propune omului să se întoarcă, într-un oarecare fel, la începutul istoriei sale teologice! Îi propune să se îndrepte spre graniţa dintre inocenţa-fericirea originară şi moştenirea de dinainte de păcat. Oare nu cumva vrea să-i spună că, în acest mod, drumul pe care El îl conduce pe om, bărbat şi femeie, în sacramentul Căsătoriei, calea „răscumpărării trupului", trebuie să constea tocmai *în a recupera această demnitate* în care se împlineşte în mod simultan adevărata semnificaţie a trupului uman, semnificaţia sa personală şi de „comuniune"?

6. Pentru moment, terminăm aici prima parte a catehezelor noastre dedicate acestei teme atât de importante. Pentru a da un răspuns şi mai inspirat întrebărilor noastre, de multe ori pline de teamă, asupra căsătoriei sau, şi mai exact, asupra semnificaţiei trupului, nu putem să ne oprim doar asupra a ceea ce le-a răspuns Cristos fariseilor, făcând referinţă la „început"[4]. Trebuie să luăm în considerare şi alte intervenţii ale sale, dintre

[4] Cf. *Mt* 19,3 ş.u; *Mc* 10,2 ş.u.

care trebuie amintite în mod special două, cu un caracter profund sintetic: *prima* se referă la Discursul de pe Munte, care prezintă posibilitățile inimii umane față de concupiscența trupului[5], şi *a doua*, când Isus se referă la învierea viitoare[6].

Aceste două enunțuri intenționăm să le facem obiectul reflecțiilor noastre viitoare.

[5] Cf. *Mt* 5,8.

[6] Cf. *Mt* 22,24-30; *Mc* 12,18-27; *Lc* 20,27-36.

CICLUL II

CRISTOS SE REFERĂ LA „INIMA" OMULUI

24 (16 aprilie 1980)[1]

1. Ca argument al reflecțiilor care urmează, în ceea ce priveşte această parte, vreau să dezvolt următoarea afirmație a lui Isus Cristos, care face parte din Discursul de pe Munte: „Ați auzit că s-a spus: *Să nu comiți adulter*. Eu însă vă spun că oricine priveşte o femeie, dorind-o, a şi comis adulter cu ea *în inima lui*"[2]. Se pare că acest pasaj are pentru teologia trupului o semnificație-cheie, asemenea celui la care Cristos face referință la „început" şi pe care l-am folosit drept bază pentru precedentele cateheze. Atunci ne-am putut da seama de cât de amplu a fost *contextul unei fraze, ba, mai mult, al unui singur cuvânt pronunțat de către Cristos*. S-a vorbit nu doar despre contextul imediat, rezultat din contextul colocviului cu fariseii, ci şi despre contextul global, pe care nu-l puteam pătrunde fără a ne referi la primele capitole ale *Cărții Genezei* (omițând ceea ce în acest caz se referă la alte cărți ale Vechiului Testament). Catehezele precedente au demonstrat cât de extins este conținutul pe care îl presupune referința lui Cristos la „început".

Enunțarea la care ne referim acum, adică *Mt* 5,27-28, ne va introduce cu siguranță, dincolo de contextul imediat în care apare, chiar în contextul său mult mai amplu, în contextul global, prin intermediul căruia se va revela în mod gradual semnificația-cheie a teologiei trupului. Acest anunț constituie unul dintre primii paşi ai Discursului de pe Munte, în care Isus Cristos *revizuieşte în mod fundamental felul de a înțelege şi de a împlini legea morală a Vechii Alianțe*. Aceasta se referă în ordine la următoarele porunci ale Decalogului: la a cincea: „Să nu ucizi"[3]; la a şasea: „Să nu comiți adulter"[4], este semnificativ că la sfârşitul acestui pasaj apare şi problema „actului de despărțire"[5], atinsă deja în capitolul precedent; şi la a opta poruncă, conform textului din *Cartea Exodului*[6]: „Să nu iei în zadar numele Domnului Dumnezeului tău"[7].

---

[1] *Insegnamenti*, III/1 (1980) 923-927.
[2] *Mt* 5,27-28.
[3] Cf. *Mt* 5,21-26.
[4] Cf. *Mt* 5,27-32.
[5] Cf. *Mt* 5,31-32.
[6] Cf. *Ex* 20,7.
[7] Cf. *Mt* 5,33-37.

Semnificative sunt, mai ales, cuvintele care preced aceste articole, ca şi următoarele, din Discursul de pe Munte, cuvinte prin care Isus Cristos declară: „Să nu credeți că am venit să desființez Legea sau Profeții. Nu am venit să desființez, ci să împlinesc”[8]. În frazele care urmează, Isus explică sensul unei astfel de contrapoziții, ca şi necesitatea „împlinirii” Legii, pentru ca, într-un final, să se realizeze Împărăția lui Dumnezeu: „Aşadar, dacă cineva va încălca una dintre aceste porunci mai mici şi-i va învăța astfel pe oameni, va fi numit cel mai mic în Împărăția cerurilor. Dacă cineva le va împlini şi va învăța astfel, acela va fi numit mare în Împărăția cerurilor”[9]. „Împărăția lui Dumnezeu” înseamnă Împărăția lui Dumnezeu în dimensiunea sa escatologică. *Împlinirea Legii condiționează* în mod fundamental această împărăție în dimensiunea temporară a existenței umane. Se vorbeşte, totodată, despre o împlinire ce corespunde în mod deplin sensului Legii, Decalogului, ca şi poruncilor lui Dumnezeu luate în parte. Numai o astfel de împlinire *construieşte acea dreptate pe care a voit-o Dumnezeu-Legislatorul*. Cristos-Maestrul îndeamnă să nu se transmită conținuturi care nu construiesc dreptatea lui Dumnezeu-Legislatorul: „Căci vă spun: dacă dreptatea voastră nu o va întrece cu mult pe cea a cărturarilor şi a fariseilor, nu veți intra în Împărăția cerurilor”[10].

2. Într-un astfel de context apare afirmația lui Cristos conform textului din *Mt* 5,27-28, pe care intenționăm să-l folosim ca bază pentru catehezele ce vor urma, considerându-l împreună cu un alt enunț, luat din *Mt* 19,3-9 (şi *Mc* 10), considerate ca fiind cheia teologiei trupului. Acestea, unul mai mult decât celălalt, au un caracter în mod explicit normativ. Se confirmă astfel principiul moralei umane conținut în porunca „să nu comiți adulter” şi, în acelaşi timp, determină o apropiată şi deplină înțelegere a acestui principiu, adică o înțelegere a fundamentului şi, totodată, a condiției necesare pentru o „desăvârşire” adecvată. Aceasta va fi considerată doar în lumina cuvântului din *Mt* 5,17-20, la care am făcut referință mai degrabă şi asupra cărora am atras deja pentru puțin atenția. Se vorbeşte aici, pe de o parte, *de a fi de acord cu semnificația pe care Dumnezeu-Legislatorul a înțeles-o prin porunca „să nu comiți adulter”* şi, de pe altă parte, de a împlini acea „dreptate” în ceea ce îl priveşte pe om şi care trebuie să „supraabunde” în omul însuşi, adică să ajungă în el la plinătatea specifică. Acestea sunt, dacă se poate spune, cele două aspecte care privesc „desăvârşirea” în sens evanghelic.

[8] *Mt* 5,17.
[9] *Mt* 5,19.
[10] *Mt* 5,20.

3. Ne aflăm astfel în plinătatea *ethosului* sau în ceea ce poate fi definit drept forma interioară sau sufletul moralei umane. Gânditorii contemporani (spre exemplu, Scheler)[11] văd în Discursul de pe Munte o mare provocare în ceea ce priveşte *ethosul*[12]. O morală vie, în sens existenţial, nu este formată doar din norme care au rolul de a îmbrăca într-o oarecare formă poruncile, fie că obligă, fie că interzic, ca în cazul „să nu comiţi adulter". Morala prin intermediul căreia se realizează însăşi fiinţa omului, care este în acelaşi timp şi împlinire a Legii prin intermediul „supraabundării" dreptăţii sau prin intermediul vitalităţii subiective, se formează datorită percepţiei interioare a valorilor din care se naşte datoria ca expresie a conştiinţei, ca răspuns la propriul „eu". *Ethosul* ne face să intrăm astfel în profunzimea *normei ca atare şi, în acelaşi timp, să coborâm în interiorul omului, care este subiect al moralei*. Pentru a-l ajunge însă, nu este suficient să ne oprim la „suprafaţa" acţiunii umane, ci trebuie să pătrundem cât mai în interiorul ei[13].

4. Dincolo de porunca „să nu comiţi adulter", Decalogul are şi „să nu pofteşti femeia aproapelui"[14]. În afirmaţia din Discursul de pe Munte, Cristos leagă într-un oarecare fel aceste porunci: „Oricine priveşte o femeie, dorind-o, a şi comis adulter cu ea *în inima lui*". În acelaşi timp, nu se pune problema de a distinge aici însemnătatea celor două porunci ale Decalogului, ci de a observa dimensiunea acţiunii interioare la care se referă şi cuvintele „să nu comiţi adulter". O astfel de acţiune îşi găseşte expresia vizibilă în „actul trupului", act la care participă bărbatul şi femeia împotriva legii exclusivităţii căsătoriei. Cazuistica cărţilor Vechiului Testament, înţeleasă în acest caz ca investigaţie a ceea ce, conform criteriilor exterioare, constituia un astfel de „act al trupului", orientată în acelaşi timp să combată adulterul, conţine în acest sens diferite „subterfugii" legale[15]. În acest fel,

---

[11] Max Scheler (1874-1928), filosof al şcolii lui Husserl, care s-a ocupat în mod special de etică.

[12] Nu cunosc nici o mărturie mai grandioasă pentru o astfel de deschidere nouă a unui spaţiu întreg de valori, care relativizează ethosul mai vechi, aşa cum este Predica de pe Munte, care să proclame şi în forma ei o mărturie a unei astfel de deschideri noi şi de relativizare a valorilor legii vechi: „Eu însă vă spun" (Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* Halle a.d.S., Verlag M. Niemeyer 1921, 316, n. 1).

[13] Pe parcursul catehezelor va apărea deseori termenul „ethos". Prin folosirea lui, nu se intenţionează neapărat să se definească etica drept ştiinţă filosofică şi cu atât mai puţin modul concret al persoanelor de a se comporta. Prin „ethos", în acest caz, va trebui să înţelegem perceperea valorii ca atare, din care provin cunoaşterea-înţelegerea datoriei (de a recunoaşte valoarea intrinsecă) şi actul persoanei, care poate să fie conform sau nu cu valoarea recunoscută. Va apărea.

[14] Cf. *Ex* 20,17; *Dt* 5,21.

[15] Asupra acestui aspect, a se vedea catehezele următoare.

pe baza multelor compromisuri „pentru împietrirea inimii voastre”[16], sensul poruncii, voit de Legislator, suportase o anumită transformare. Se observa mai degrabă aspectul legalistic al formulei, decât să „supraabunde” în dreptatea interioară a inimii. *Cristos schimbă esența problemei într-o altă dimensiune* când spune: „Oricine priveşte o femeie, dorind-o, a şi comis adulter cu ea în inima lui”. (Conform vechilor traduceri: „Deja a făcut-o adulteră în inima sa”, formulă ce pare mult mai exactă)[17].

Astfel, Cristos face apel la omul interior. O face de mai multe ori şi în circumstanțe diferite. În acest caz, un astfel de apel apare în mod explicit şi elocvent, nu numai cu privire la configurația *ethosului* evanghelic, ci şi cu privire la modul de a vedea specific omului. Astfel, nu doar motivația etică, ci şi cea antropologică ne îndeamnă să ne oprim mai mult asupra textului din *Mt* 5,27-28, text care conține cuvintele pronunțate de către Isus Cristos în Discursul de pe Munte.

---

[16] *Mt* 19,8.

[17] Textul Vulgatei oferă o traducere fidelă a originalului: „*...iam moechatus est eam in corde suo*”. În schimb, verbul grec *moicheúo* este tranzitiv; de unde versiunea: „*A comis adulter cu ea*”.

Iată cum sună aceste cuvinte în câteva limbi moderne:

– în italiană: „*...ha già commesso adulterio con lei”* (versiunea îngrijită de către Conferința Episcopală Italiană, 1971; la fel şi versiunea Institutului Biblic Pontifical, 1961, ca şi cea îngrijită de către S. Garofalo, 1966);

– în franceză: „*...a déjà commis, dans son coeur, l'adultère avec elle”* (*Bible de Jérusaleme*, Paris 1973; Traducerea ecumenică, Paris 1972; Crampon); doar Fillion traduce: „A déja commis l'adultère dans son coeurs”;

– în engleză: „*...has already committed adultery with her in his heart”* (Douai Version, 1582; la fel şi Revised Standard Version, din 1611 până în 1966; R. Knox, *New English Bible*, Jerusalem Bible, 1966);

– în germană: „*...hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen”* (Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, im Auftrag der Bischöfe des deutschen Sprachbereiches, 1979);

– în spaniolă: „*...ya cometió adulterio con ella en su corazón”* (Bibl. Societ., 1966);

– în portugheză: „*...jà cometeu adulterio come la no seu coraçao”* (M. Soares, São Paulo, 1933);

– în poloneză: traducerea veche „*...już ją scudsołożył w sercu swoim”*; ultima traducere: „*...już się w swoim sercu dopuścił z niącudzołóstwa”* (Biblia Tysiąclecia).

CONȚINUTUL ETIC ŞI ANTROPOLOGIC AL PORUNCII „SĂ NU COMIȚI ADULTER”

25 (23 aprilie 1980)[1]

1. Amintim cuvintele Discursului de pe Munte la care facem referire în cadrul catehezelor noastre de miercurea: „Ați auzit că s-a spus: *Să nu comiți adulter*. Eu însă vă spun că oricine priveşte o femeie, dorind-o, a şi comis adulter cu ea *în inima lui*”[2].

Omul la care se referă Isus în acest caz este *omul „istoric”*, cel despre ale cărui „început” şi „preistorie teologică” am vorbit deja în catehezele anterioare. În sens şi mai direct, este vorba despre omul care ascultă cu urechile sale Discursul de pe munte. Alături de el însă poate fi oricare alt om, pus în fața acelui moment al istoriei, fie în ceea ce priveşte deja trecutul sau viitorul lui. Acestui „viitor”, în fața Discursului de pe munte, îi aparține şi prezentul nostru, contemporaneitatea noastră. Acest om este, într-un oarecare fel, „fiecare” om, „oricare” dintre noi. Fie omul din trecut, fie cel din viitor, oricare dintre aceştia poate fi cel care cunoaşte porunca „să nu comiți adulter” drept „conținut al Legii”[3], dar poate fi în acelaşi timp şi cel care, conform *Scrisorii către Romani*, are această poruncă „înscrisă în inima (sa)”[4]. În lumina reflecțiilor precedente, este omul care *a înțeles*

---

[1] *Insegnamenti*, III/1 (1980) 971-975.

[2] *Mt* 5,27-28.

[3] Cf. *Rom* 2,22-23.

[4] *Rom* 2,15.

În acest mod, conținutul reflecțiilor noastre s-ar fi schimbat, într-un oarecare fel, pe terenul „legii naturale”. Cuvintele citate din *Scrisoarea către Romani* (2, 15) au fost dintotdeauna considerate, în cadrul Revelației, ca fiind izvorul ce confirmă existența legii naturale. În acest fel, conceptul de lege naturală capătă şi o semnificație teologică.

Cf., printre alții: D. Composta, *Teologia del diritto naturale*, „Status quaestionis”, Brescia 1972, Civiltà, 7-22, 41-53; J. Fuchs, S.J., *Les naturae Zur Theologie des Naturrechts,* Düsseldorf 1955, 22-30*;* E. Hamel, S.J., *Loi naturelle et loi du Christ*, Bruges-Paris 1965, Desclée de Brouwer, 18; A. Sacchi, „La legge naturale nella Bibbia”, în *La legge naturale. Le relazioni del Convegno dei teologi moralisti dell'Italia settentrionale* (11-13 settembre 1969), Bologna 1970, Devoniane, 53; F. Böckle, *La legge naturale e la legge cristiana, ibid,* 214-215; A. Feuillet, „Le fondement de la morale ancienne et chrétienne d'après l'Epître aux Romanins”, *Revue Thomiste* 78 (1970) 357-386; Th. Herr, *Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testaments,* München 1976, Schöningh, 155-164.

încă de la „început" semnificația precisă a trupului, deja mai înainte de a trece „pragul" experiențelor sale istorice, în misterul însuşi al creației, dat fiind faptul că au fost creați ca „bărbat şi femeie"[5]. Este omul istoric care, încă de la „începutul" vieții sale pământeşti, s-a aflat „în interiorul" cunoaşterii binelui şi răului, rupând astfel Alianța cu Creatorul său. Este omul-bărbat care „a cunoscut-o (pe femeie), soția sa"; şi a „cunoscut-o" de mai multe ori, iar ea „a zămislit şi a născut"[6] conform planului Creatorului, plan care ajunge până la inocența originară[7].

2. În Predica de pe Munte, Cristos se adresează în mod particular, aşa cum ne transmite *Mt* 5,27-28, tocmai acelui om. Se adresează unui om dintr-un moment bine determinat al istoriei şi, în acelaşi timp, tuturor oamenilor ce aparțin aceleiaşi istorii umane. Se adresează, aşa cum am constatat deja, omului „interior". Cuvintele lui Isus au un *conținut explicit antropologic* şi ating acele semnificații profunde datorită cărora se constituie antropologia „adecvată". Aceste cuvinte, prin intermediul conținutului lor etic, constituie în acelaşi timp un anumit tip de antropologie şi presupun, dacă se poate spune astfel, ca omul să intre în deplinătatea imaginii sale. Omul care este „trup" şi care, ca bărbat, rămâne în raport, prin intermediul trupului şi al sexului, cu femeia (ceea ce dă, într-un oarecare fel, şi sens expresiei „să nu comiți adulter"), în lumina acestor cuvinte ale lui Cristos, trebuie să se regăsească în interiorul său, în „inima" sa[8].

„Inima" este această dimensiune a umanității de care sunt legate în mod direct înțelegerea semnificației trupului uman şi ordinea acestei înțelegeri. Se vorbeşte aici fie despre acea semnificație pe care în analizele

---

[5] *Gen* 1,27.

[6] Cf. *Gen* 4,1-2.

[7] Cf. *Gen* 1,28; 2,24.

[8] „Este specific uzului ebraic reflectat în Noul Testament să implice în ceea ce priveşte înțelegerea omului ca unitate de gândire şi sentimentul… să-l descrie pe om ca un întreg, pornind chiar de la intenționalitatea lui; *inima, care în acest caz este centrul omului, este văzută ca fiind sursa principală a voinței, a emoției, a gândurilor şi a afecțiunii*.

Această concepție de tradiție iudaică este relatată de către Paul ca o categorie elenistă, cum ar fi «mintea», «atitudinile», «gândurile» şi «dorința». O astfel de legătură între cele două categorii, iudaică şi elenistică, o găsim în *Fil* 1,7; 4,7; *Rom* 1,21.24, unde inima este înțeleasă ca fiind centrul de gândire a tuturor lucrurilor" (R. JEWETT, *Paul's Anthropologycal Terms. A Studi of their Use in Conflict Settings*, Leiden 1971, Brill, 448).

„Inima este… centrul interior ascuns şi, totodată, rădăcina omului şi, ca atare, lumea sa… ceva de neînțeles, dar în acelaşi timp şi forța vitală a tuturor experiențelor de viață şi de luare a deciziilor" (H. SCHLIER, *Das Menschenhertz nach dem Apostel Paulus,* in *Lebendiges Zeugnis*, 1965, 123).

Cf. şi F. BAUMGÄRTEL – J. BEHM, *Kardía, in Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* II, Stuttgart 1933, Kohlhammer, 609-616.

precedente am numit-o „sponsală”, fie despre cea pe care am numit-o „generatoare”. Dar despre care ordine se vorbeşte?

3.Această parte a consideraţiilor noastre trebuie să dea răspuns tocmai la o astfel de întrebare, un răspuns care să ajungă nu doar la raţiunile etice, ci şi la cele antropologice, cele două rămânând însă mereu în reciprocitate. Pentru moment, trebuie să stabilim care este semnificaţia textului din *Mt* 5,27-28, semnificaţia expresiilor folosite în el şi raportul dintre ele. Adulterul la care se referă în mod direct porunca citată semnifică ruperea unităţii prin intermediul căreia bărbatul şi femeia, doar pentru că sunt soţi, se pot uni în aşa fel încât să devină „un singur trup”[9]. Comite adulterul doar bărbatul care se uneşte într-un astfel de mod cu o femeie care nu este soţia sa. Comite adulterul şi femeia care se uneşte într-un astfel de mod cu bărbatul care nu este soţul său. Trebuie să deducem de aici că „adulterul în inimă”, comis de către bărbat când „priveşte o femeie pentru a o dori”, înseamnă un act interior bine definit. Se vorbeşte în acest caz despre o dorinţă care este directă din partea bărbatului faţă de femeia care nu este soţia sa, pentru ca la sfârşit să se unească cu ea ca şi cum ar fi fost, adică folosind încă o dată cuvintele din *Gen* 2,24, în aşa fel încât „cei doi vor fi un singur trup”. O *astfel de dorinţă*, ca act interior, *se exprimă prin intermediul simţului vederii*, adică cu privirea, ca în cazul lui David şi al Betsabeei, pentru a ne folosi de un exemplu provenit din Biblie[10]. În cuvintele lui Isus a fost pus în evidenţă, mai ales, raportul dintre dorinţă şi simţul vederii.

4. Aceste cuvinte nu spun în mod clar dacă femeia, obiectul dorinţei, este soţia altui bărbat sau e pur şi simplu soţia celui care o priveşte astfel. Poate să fie soţia altuia sau să fie şi necăsătorită. Aceasta trebuie mai degrabă să o intuim bazându-ne pe expresia care defineşte adulterul ca fiind ceea ce bărbatul a comis „în inima sa”, prin intermediul privirii. În mod corect, este necesar să deducem că o astfel de privire însoţită de dorinţa faţă de propria soţie nu este adulter „în inimă”, tocmai pentru că actul relativ interior al bărbatului se referă la femeia care este soţia sa, în privinţa căreia nu se poate vorbi despre adulter. Dacă actul conjugal ca *act exterior*, în care „cei doi se unesc în aşa fel că devin un singur trup”, este permis în raportul dintre soţ şi soţia lui, în mod analog este conform eticii şi *actul interior*, dacă vorbim despre aceeaşi relaţie dintre cei doi.

---

[9] *Gen* 2,24.

[10] Cf. *2Sam* 11, 2.

Acesta poate că este cel mai cunoscut, dar în Biblie se pot găsi şi alte exemple asemănătoare (cf. *Gen* 34,2; *Jud* 14,1; 16,1).

5. Cu toate acestea, acea dorință, indicată prin expresia „oricine privește o femeie pentru a o dori”, *are o dimensiune biblică şi teologică proprie*, dimensiune pe care nu o putem lăsa fără a o clarifica. Chiar dacă o astfel de dimensiune nu se manifestă în mod direct în această unică şi concretă expresie din *Mt* 5,27-28, totodată, este profund înrădăcinată în contextul global care se referă la revelarea trupului. La acest context trebuie să ajungem, pentru ca referința făcută de Cristos „la inimă”, la omul intern, să răsune în toată plinătatea adevărului său. Enunțarea citată din Discursul de pe Munte[11] are în mod fundamental un caracter indicativ. Că Isus Cristos se adresează în mod direct bărbatului ca aceluia care „priveşte o femeie pentru a o dori” nu vrea să spună că, în acelaşi timp, cuvintele sale, în sensul lor etic, nu se referă şi la femeie. Cristos se exprimă astfel pentru a ilustra cu un exemplu concret cum trebuie înțeleasă „împlinirea Legii”, conform cu semnificația pe care i-a dat-o Dumnezeu-Legislatorul, iar mai presus de aceasta, cum trebuie înțeleasă acea „supraabundență a dreptății” în bărbatul care respectă a şasea poruncă a Decalogului. Vorbind în acest fel, Cristos vrea să nu ne oprim la exemplul însuşi, ci să pătrundem în deplinul sens etic şi antropologic al enunțării. Dacă el are caracter indicativ, înseamnă că, mergând pe urmele sale, putem să ajungem să înțelegem adevărul general asupra omului „istoric”, valabil în acelaşi timp şi pentru teologia trupului. Următoarele etape ale reflecțiilor noastre vor avea scopul de a ne apropia de înțelegerea acestui adevăr.

[11] *Mt* 5,27-28.

CONCUPISCENȚA ESTE RODUL RUPTURII ALIANȚEI CU DUMNEZEU

26 (30 aprilie 1980)[1]

1. În timpul ultimei noastre reflecții am arătat cum cuvintele lui Isus Cristos pronunțate în Predica de pe Munte fac referință directă la „dorință", dorință care se naşte în mod imediat în inima omului. În mod indirect însă, acele cuvinte ne ajută şi să înțelegem un adevăr care îl priveşte pe om şi care este de importanță universală.

Acest adevăr, în ceea ce îl priveşte pe omul „istoric", adevăr de importanță universală, spre care ne trimit cele spuse de către Isus şi prezentate de către *Mt* 5,27-28, pare să se găsească precizat în doctrina biblică legată de tripla concupiscență. Ne referim aici la referința concisă din Scrisoarea sfântului Ioan: „Pentru că tot ce este în lume, pofta trupului, pofta ochilor şi trufia vieții, nu este de la Tatăl, ci de la lume. Dar lumea şi pofta ei trec, însă cel care împlineşte voința lui Dumnezeu rămâne în veci"[2]. Pentru a înțelege aceste cuvinte, este normal să ținem cont de marele context în care sunt inserate, precum contextul întregii „teologii ioanee", asupra căreia s-a scris atât de mult[3]. Totodată, aceleaşi cuvinte se inserează în acelaşi timp şi în contextul întregii Sfinte Scripturi. Ele aparțin complexului adevăr revelat care îl priveşte pe om şi sunt foarte importante pentru teologia trupului. *Nu explică concupiscența ca atare* în tripla sa formă, tocmai pentru că se presupune că „concupiscența trupului, concupiscența ochilor şi

---

[1] *Insegnamenti*, III/1 (1980) 1026-1030.

[2] *1In* 2,16-17.

[3] Cf., spre exemplu: J. Bonsirven, *Epîtres de Saint Jean,* Beauchesne, Paris 1954², 113-119; E. Brooke, *Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epitles* (International Critical Commentary), Clark, Edinburgh 1912, 47-49; P. De. Ambroggi, *Le Epistole Cattoliche,* Marietti, Torino 1947, 216-217; C.H. Dodd, *The Johannine Epistles, Moffatt New Testament Commentary,* London 1946, 41-42; J. Houlden, *A Commentary on the Johannine Epistles,* Black, London 1973, 73-74; B. Prete, *Lettere di Giovanni,* Paoline, Roma 1970, 61. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe, herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament,* Frieburg 1953, 112-115; J.R.W. Stott, *Epistles of John, Tyndale new Testament Commentaries,* London 1969³, 99-101.

Despre tema teologiei ioanee a scris în mod special: A. Feuillet, *Le mistère de l'amour divin dans la théologie Johannique,* Gabalda, Paris 1972.

trufia vieții" sunt într-un oarecare fel concepte clare şi cunoscute. Explică, în schimb, geneza acestei triple concupiscențe, indicând proveniența sa, nu „de la Tatăl", ci „de la lume".

2. Concupiscența trupului, concupiscența ochilor şi trufia vieții sunt „în lume" şi în acelaşi timp „vin din lume", nu ca rod al misterului creației, ci ca rod al prezenței fructului „pomului cunoaşterii binelui şi răului"[4] în inima omului. În acelaşi timp, tripla concupiscență nu provine nici din „lumea" creată de Dumnezeu pentru om, despre a cărui „bunătate" fundamentală am citit de atâtea ori în *Cartea Genezei* 1: „Şi a văzut Dumnezeu că era bun". Mai degrabă, în cazul triplei concupiscențe, putem vorbi despre ruptura primei Alianțe cu Creatorul, cu Dumnezeu-Elohim, cu Dumnezeu-Jahve. Această Alianță a fost ruptă în inima omului. Ar trebui să facem în acest sens o analiză profundă a evenimentelor descrise de *Gen* 3,1-6. Cu toate acestea, ne vom referi doar în mod generic la misterul păcatului, la începutul istoriei umane. De fapt, *doar ca o consecință a păcatului, ca rod al rupturii Alianței cu Dumnezeu în inima omului*, în intimitatea omului, „lumea" *Cărții Genezei* a devenit „lumea" cuvintelor ioanee[5], loc şi, în acelaşi timp, izvor al concupiscenței.

În acest fel, enunțarea conform căreia concupiscența „nu vine de la Tatăl, ci din lume", pare să ne orienteze încă o dată spre biblicul „început". Geneza triplei concupiscențe, prezentată de către Ioan, îşi află în acest început prima şi fundamentala explicație, o explicație care este esențială pentru teologia trupului. Pentru a înțelege acel adevăr de importanță universală în ceea ce îl priveşte pe omul «istoric», adevăr conținut în cuvintele lui Isus din cadrul Predicii de pe munte[6], trebuie să ne întoarcem încă o dată la *Cartea Genezei, trebuie să ne oprim încă o dată „la pragul" revelației omului „istoric"*. Aceasta este cu atât mai necesar cu cât un astfel de prag al istoriei răscumpărării este în acelaşi timp şi o demonstrație a existenței experiențelor umane autentice, după cum vom constata în analizele care vor urma. Aici găsim aceleaşi semnificații fundamentale pe care le-am văzut în analizele precedente, elemente constitutive ce reprezintă o antropologie adecvată şi, totodată, un profund substrat al teologiei trupului.

3. Putem să ne întrebăm dacă este permis să aducem conținuturi tipice „teologiei ioanee" cuprinse în prima sa scrisoare[7], pe terenul Predicii de pe munte, mai exact, când ne referim la afirmațiile lui Cristos prezentate

[4] Cf. *Gen* 2,17.
[5] *1In* 2,15-16.
[6] *Mt* 5,27-28.
[7] Cf. *1In* 2,15-16.

de *Mt* 5,27-28: „Ați auzit că s-a spus: *Să nu comiți adulter*. Eu însă vă spun că oricine priveşte o femeie, dorind-o, a şi comis adulter cu ea *în inima lui*»”. Vom aduce în discuție acest argument de mai multe ori. Prin aceasta însă, facem încă de pe acum referință la contextul biblic general, la adevărul general, revelat şi prezent în omul ca atare. Tocmai în numele acestui adevăr, vom încerca să-l înțelegem până în profunzime pe om, pe acel om pe care Cristos îl indică în textul din *Mt* 5,27-28; adică bărbatul care „priveşte” femeia „pentru a o dori”. O astfel de privire, în definitiv, nu se explică oare prin faptul că acel bărbat este tocmai un „om care doreşte”, în sensul primei Scrisori a sfântului Ioan, adică acel bărbat care priveşte pentru a dori femeia, care este obiect al acestei priviri şi *care se află în dimensiunea acestei triple concupiscențe*, care „nu vine de la Tatăl, ci din lume”? Merită, aşadar, să înțelegem ce este acea concupiscență sau. mai degrabă, ce înseamnă acel om biblic „care doreşte”, pentru a descoperi apoi profunzimea cuvintelor lui Cristos din *Mt* 5,27-28 şi pentru a explica ce înseamnă conținutul lor, atât de important pentru teologia trupului „inimii umane”.

4. Să ne întoarcem la povestirea jahvistă, în care acelaşi om, bărbat şi femeie, apare încă de la început caracterizat de inocența originară, mai înainte de păcatul originar, apoi ca acela care a pierdut această inocență rupând originala Alianță cu Creatorul său. Pornind de la textul din *Gen* 3,1-5, nu intenționăm să facem aici o analiză completă a ispitei şi a păcatului, aşa cum o face Biserica în domeniul teologiei. Vom încerca mai degrabă să observăm că aceeaşi descriere biblică *pare să pună în mod particular în evidență momentul-cheie în care în inima omului a fost pus la îndoială Darul*. Omul care consumă fructul „pomului cunoaşterii binelui şi a răului” face în acelaşi timp o alegere fundamentală şi o actualizează împotriva voinței Creatorului. Dumnezeu-Jahve, acceptând motivația sugerată de către ispititor: „Nicidecum nu veți muri! Dar Dumnezeu ştie că în ziua în care veți mânca din el vi se vor deschide ochii şi veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele şi rău”[8], sau, conform traducerilor vechi: „Veți fi asemenea lui Dumnezeu (la plural), cunoscând binele şi răul”[9], cuprinde în mod clar punerea la îndoială

[8] *Gen* 3,4-5.

[9] Textul ebraic poate avea ambele semnificații, pentru că sună astfel: „Ştie ELOHIM că în ziua în care veți mânca din el (rodul pomului cunoaşterii binelui şi răului) vi se vor deschide ochii şi veți deveni ca şi ELOHIM, cunoscători ai binelui şi ai răului”. Termenul *elohim* este pluralul de la *eloah* („*pluralis excellentiae*”).

În ceea ce priveşte termenul Jahve, acesta are o semnificație unică. Poate însă indica pluralul altor ființe cereşti sau divinități păgâne (ex.: *Ps* 8,6; *Ex* 12,12; *Jud* 10,16; *Os* 3,1 şi altele). Facem cunoscute în continuare câteva variante în câteva limbi existente:

– italiană: „…diverreste *come Dio*, conoscendo il bene e il male” (Pontificio Istituto Biblico, 1961);

a Darului şi a Iubirii, din care îşi trage originea creaţia ca dar. În ceea ce îl priveşte pe om, el primeşte în dar „lumea" şi, în acelaşi timp, „imaginea lui Dumnezeu", adică umanitatea în tot ceea ce ţine de adevărul dublei modalităţi de a se prezenta; ca bărbat şi femeie. Este suficient să se citească cu atenţie întregul fragment din *Gen* 3,1-5, pentru a descoperi aici *misterul omului care întoarce spatele* „Tatălui" (chiar dacă în povestire nu întâlnim un astfel de apelativ pentru Dumnezeu). Punând la îndoială, în inima sa, semnificaţia cea mai profundă a dăruirii, adică iubirea ca motiv specific al creaţiei şi al Alianţei originare[10], omul îi întoarce spatele lui Dumnezeu-Iubire, „Tatălui". Într-un oarecare fel, îl scoate afară din inima sa. În acelaşi timp, îndepărtându-l din inima sa, aproape că refuză tot ceea ce „vine de la Tatăl", rămânând astfel în el doar ceea ce „vine de la lume".

5. „Şi li s-au deschis ochii amândurora şi au cunoscut că erau goi; au cusut laolaltă frunze de smochin şi şi-au făcut acoperăminte din ele"[11]. Aceasta este prima frază a povestirii jahviste, care se referă la „starea" omului de după păcat şi arată noua stare a naturii umane. Nu sugerează oare această frază începutul „concupiscenţei" în inima omului? Pentru a răspunde într-un mod şi mai profund la o astfel de întrebare, nu putem să ne oprim doar la această primă frază, ci merită să tratăm fragmentul în întregimea lui. Totodată, merită să amintim aici ceea ce în precedentele analize s-a spus de mai multe ori legat de tema ruşinii ca experienţă „a limitei"[12]. *Cartea Genezei* se referă la această experienţă pentru a arăta „graniţa" existentă între starea de inocenţă originară (cf., mai ales, *Gen* 2,25 – căreia i-am dat multă atenţie în analizele precedente) şi capacitatea de a păcătui a omului, la „începutul" ca atare. În timp ce *Gen* 2,25 subliniază că „amândoi, bărbatul şi femeia lui, erau goi, dar nu se ruşinau unul de altul", *Gen* 3,6 vorbeşte în mod explicit despre apariţia ruşinii drept consecinţă a păcatului. Acea ruşine este, dacă se poate spune, primul izvor al manifestărilor omului, bărbat şi femeie, a ceea ce „nu este de la Tatăl, ci de la lume".

– franceză: „…vous serez *comme des dieux*, qui connaissent le bine et le mal" (Bible de Jérusalem, 1973);

– engleză: „… you will be *like God*, knowing good and evil" (Rivised Standard Version, 1966);

– spaniolă: „…seréis *como dioses*, conocedores del bien y del mal" (S. Ausejo, Barcelona 1964); „seréis *como Dios* en el conocimiento del bien y el mal" (A. Alonso-Schökel, Madrid 1970).

[10] Cf. *Gen* 3,5.

[11] *Gen* 3,7.

[12] Cf. IOAN PAUL AL II-LEA, *Allocutio in Audientia Generali habita,* die 12 dec. 1979: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, 2 (1979) 1378 şu.

SCHIMBAREA RADICALĂ A SEMNIFICAȚIEI NUDITĂȚII ORIGINARE

27 (14 mai 1980)[1]

1. Am vorbit deja despre ruşinea care a apărut în inima primului om, bărbat şi femeie, o dată cu păcatul. Prima frază a povestirii biblice, în această privință, sună astfel: „Şi li s-au deschis ochii amândurora şi au cunoscut că erau goi; au cusut laolaltă frunze de smochin şi şi-au făcut acoperăminte din ele”[2]. Acest pasaj, care vorbeşte despre ruşinea reciprocă a bărbatului şi a femeii ca un prim simptom al căderii în păcat (*status naturae lapsae*), vom încerca să-l înțelegem exact în contextul din care provine. Ruşinea în acel moment atinge gradul cel mai profund şi pare să clatine însuşi fundamentul existenței lor. „Şi au auzit glasul lui Dumnezeu care se plimba prin grădină în adierea vântului de după-amiază şi s-au ascuns bărbatul şi femeia lui din fața Domnului Dumnezeu printre pomii grădinii”[3]. Necesitatea de a se ascunde indică faptul că în *profunzimea ruşinii, care s-a trezit în ei, în mod reciproc,* ca rod al consumării din pomul cunoaşterii binelui şi răului, *s-a instaurat frica față de Dumnezeu, frică mai înainte necunoscută*. „Domnul Dumnezeu l-a strigat pe om şi i-a zis: «Unde eşti?» El a răspuns: «Am auzit glasul tău în grădină şi mi-a fost frică, pentru că sunt gol şi m-am ascuns»”[4]. O oarecare frică aparține dintotdeauna existenței însăşi a ruşinii, cu toate acestea, ruşinea originară îşi revelează într-un mod particular caracterul: „Mi-a fost frică, pentru că sunt gol”. Ne putem da seama că în acest caz este vorba despre ceva mult mai profund față de ruşinea trupească în sine, legată de conştientizarea că erau goi. Omul încearcă să acopere cu ruşinea propriei goliciuni autentica origine a fricii, arătându-ne mai degrabă efectul, pentru a nu da un nume cauzei care a declanşat-o. În urma atitudinii lui fățarnice, Dumnezeu îşi intră în rol: „Cine ți-a spus că eşti gol? Nu cumva ai mâncat din pomul din care îți poruncisem să nu mănânci?”[5]

---

[1] *Insegnamenti*, III/1 (1980) 1365-1369.
[2] *Ge*n 3,7.
[3] *Gen* 3,8.
[4] *Gen* 3,9-10.
[5] *Gen* 3,11.

2. Precizia acelui dialog este impresionantă, aşa cum impresionantă este precizia întregii povestiri. Ea manifestă în mod clar realitatea emoţiilor omului în a trăi evenimentele într-un aşa fel încât este capabil să ne transmită în acelaşi timp şi profunzimile lui. În toată această istorie, nuditatea nu are doar o semnificaţie literară, nu se referă doar la trup, nu explică doar originile unei ruşini care se referă doar la trup. În realitate însă, prin intermediul „nudităţii", se manifestă omul privat de participarea la Dar, omul care s-a îndepărtat de acea Iubire care stă la baza darului originar, izvorul plinătăţii binelui destinat creaturii. Acest om, conform formulării învăţăturii Bisericii[6], a fost lipsit de darurile supranaturale şi preternaturale,

[6] Magisteriul Bisericii s-a ocupat îndeaproape de aceste probleme în trei perioade, conform necesităţii timpului.

Declaraţiile din timpul controverselor cu pelagienii (sec. V-VI) afirmă că primul om, în virtutea harului divin, poseda „naturalem possibilitatem et innocentiam" (DS, 239), numită şi „libertate" („libertas", „libertas arbitrii") (DS, 371, 242, 383, 622). Aceasta subzista într-o singură stare, pe care Sinodul din Orange (a. 529) o numeşte „integritas" (integră):

„Natura humana, etiamsi in illa integritate, in quacondita est, permaneret, nullo modo se ipsam, Creatore suo non adiuvante, servaret..." (DS, 389)

Conceptele de „integritas", şi în special cel de „libertas", presupun libertatea concupiscenţei, chiar dacă documentele ecleziastice din acel timp nu o menţionează în mod explicit.

Ba, mai mult, primul om era liber de necesitatea morţii (DS, 222, 327, 1511).

Conciliul Tridentin defineşte starea primului om, anterioară păcatului, ca „sfinţenie şi dreptate" („sanctitas et iustitia": DS, 1511, 1512) sau ca „inocenţă" („innocentia": DS, 1521).

Ulterioarele declaraţii în acest sens apără absoluta gratuitate a darului original al harului împotriva afirmaţiilor ianseniştilor. „Integritas primae creationis" este o nemeritată înălţare a naturii umane („indebita humanae natura exaltatio"), şi nu „starea pe care o merita prin natură" („naturalis eius condicio": DS, 1926); Dumnezeu l-ar fi putut crea astfel pe om fără aceste haruri şi daruri (DS, 1955); şi nu ar fi trunchiat astfel natura umană şi nici nu ar fi privat-o de privilegiile sale fundamentale (DS, 1903-1907, 1909, 1921, 1923, 1924, 1926, 1955, 2434, 2437, 2616, 2617).

În analogie cu Sinoadele antipelagiane, Conciliul Tridentin vorbeşte, mai ales, despre dogma păcatului originar, introducând în învăţătura sa precedentele declaraţii făcute deja de Biserică. Aici însă a fost făcută o precizare mai exactă a termenilor, care, într-un oarecare fel, schimbau conţinutul concret al conceptului de „liberum arbitrium". „Libertatea" sau „libertatea voinţei" din documentele antipelagiane nu însemna posibilitatea de a alege în strânsă legătură cu natura umană, aşadar, era constantă, dar se refera numai la posibilitatea împlinirii de acte meritorii, libertate care izvorăşte din darul harului şi pe care omul o poate pierde.

Ei bine, din cauza păcatului, Adam a pierdut ceea ce nu aparţine naturii umane, înţeleasă în sensul strict al cuvântului, adică „integritas", „sanctitas", „innocentia", „iustitia". „Liberum arbitrium", libertatea voinţei, nu i-a fost luată, ci i-a fost afectată:

„... liberum arbitrium minime exstinctum... viribus licet attenuatum et inclinatum..." (DS, 1521; CONCILIUL TRIDENTIN, *Decr. de Iustiicatione,* Sessio VI, c. 1).

În acelaşi timp cu păcatul apar concupiscenţa şi inevitabilitatea morţii:

„... primum hominem... com mandatum Dei... fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse *incurrisseque* per offesam praevaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei atque ideo *mortem*... et cum morte captivitatem sub eius potestate, qui «mortis» deinde «habuit imperium»... «*totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse...*»" (DS, 1511; CONCILIUL TRIDENTIN, *Decr. de pecc. orig.,* Sessio V, c. 1).

care făceau parte din „dotarea” sa de dinainte de păcat; ba, mai mult, i-a dăunat tocmai în ceea ce ține de natura însăşi, i-a dăunat umanității în ceea ce înseamnă ea ca „imagine a lui Dumnezeu”. Tripla concupiscență nu poate corespunde plinătății acelei imagini, ci mai degrabă daunelor ei, deficiențelor, limitelor care au apărut o dată cu păcatul. Concupiscența se explică drept o lipsă, dar care îşi află rădăcinile în profunzimea originară a spiritului uman. Dacă vrem să studiem acest fenomen pornind de la originile sale, adică de la începutul primelor experiențe ale omului „istoric”, trebuie să luăm în calcul toate cuvintele pe care Dumnezeu-Jahve le-a spus femeii[7] şi bărbatului[8] şi, printre altele, trebuie să examinăm şi capacitatea înțelegerii amândurora; în acest sens, este tocmai textul jahvist care facilitează acest studiu. Deja în catehezele anterioare am încercat să atragem atenția asupra specificului literar al textelor amintite.

3. Cărei capacități de înțelegere îi pot corespunde cuvintele: „Mi-a fost frică, pentru că sunt gol, şi m-am ascuns”? Cărui adevăr interior îi pot corespunde? Despre care semnificație a trupului dau mărturie? Cu siguranță această nouă stare este cu mult diferită de cea originară. *Cuvintele din Gen 3,10 atestă în mod direct o schimbare radicală a semnificației nudității originare*. În starea de inocență originară, nuditatea, după cum am putut vedea în precedentele analize, nu exprima lipsa, ci reprezenta deplina acceptare a trupului, cu tot ceea ce ținea de adevărul său uman şi, ca atare, personal. Trupul, ca expresie a persoanei, era primul semn al prezenței omului în lumea vizibilă. În acea lume, omul se afla în gradul, încă de la început, de a se distinge pe sine, adică de a se individualiza sau, şi mai mult, de a se confirma ca persoană, chiar şi numai prin intermediul trupului. El însă a fost, dacă se poate spune, însemnat ca factor vizibil al transcendenței, în virtutea căruia omul, întrucât este persoană, este mai presus decât lumea vizibilă a ființelor vii (*animalia*). Într-un astfel de sens, trupul uman era încă de la început o mărturie fidelă şi, totodată, o confirmare sensibilă a „solitudinii” originare a omului în lume, devenind în acelaşi timp, prin intermediul masculinității şi feminității, o componentă transparentă a reciprocei dăruiri în comuniunea de persoane. Astfel, trupul omului purta în sine, în misterul creației, un semn concret al „imaginii lui Dumnezeu” şi, în acelaşi timp, constituia şi izvorul specific al certitudinii acelei imagini, prezentă în toată ființa omului. Acceptarea originară a trupului era, într-un oarecare fel, baza acceptării întregii lumi vizibile. Şi, în acelaşi timp, pentru

(Cf. *Misterium Salutis*, II, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 827-828; W. Siebel, *Der Mensch als Gottes übernatürliches Ebenbild und der Urstand des Menschen*.)

[7] *Gen* 3,16.

[8] *Gen* 3,17-19.

om, era garanția vizibilă a capacității sale de a stăpâni lumea şi pământul pe care trebuia să-l supună[9].

4. Cuvintele: „Mi-a fost frică, pentru că eram gol, şi m-am ascuns”[10] dau mărturie de schimbarea radicală a acestui raport. Omul pierde, într-un oarecare fel, siguranța originară a „imaginii lui Dumnezeu”, prezentă în trupul său. Pierde, într-un oarecare fel, şi sensul dreptului său de a participa la perceperea lumii, de care se bucura în virtutea misterului creației. Acest drept îşi găsea fundamentul în interiorul omului, în faptul că el însuşi participa la viziunea divină a lumii şi a propriei umanități; ceea ce îi dădea o pace şi o bucurie profundă în a trăi adevărul şi valoarea propriului trup, cu toată simplitatea lui transmisă de către Creator: „Şi a văzut Dumnezeu că era bun”[11]. Cuvintele din *Gen* 3,10: „Mi-a fost frică, pentru că sunt gol, şi m-am ascuns” confirmă ruptura originarei acceptări a trupului ca semn al persoanei în lumea vizibilă. În acelaşi timp, pare că se clatină şi acceptarea lumii materiale în raport cu omul. Cuvintele lui Dumnezeu-Jahve prevestesc ostilitatea lumii, rezistența naturii în ceea ce îl priveşte pe om şi necesitățile sale, prevestesc truda pe care trupul omului avea s-o experimenteze în contact cu pământul stăpânit de el: „Blestemat să fie pământul din cauza ta! Cu trudă te vei hrăni din el în toate zilele vieții tale! Spini şi mărăcini îți va da şi vei mânca iarba câmpului. În sudoarea frunții tale îți vei mânca pâinea până te vei întoarce în pământul din care ai fost luat”[12]. Sfârşitul unei astfel de trude, al unei astfel de lupte a omului cu pământul, este moartea: „Pentru că pământ eşti şi în pământ te vei întoarce”[13].

În acest context sau mai degrabă în această perspectivă, cuvintele lui Adam din *Gen* 3,10: „Mi-a fost frică, pentru că sunt gol, şi m-am ascuns” par să exprime conştientizarea că a fost dezarmat şi, totodată, sensul nesiguranței structurii sale somatice în fața proceselor naturii, care operează cu o determinare inevitabilă. În această prezentare emoționantă se întrevede deja şi o oarecare „ruşine cosmică”, în care se exprimă ființa creată după „imaginea lui Dumnezeu” şi chemată să umple pământul şi să-l stăpânească[14], şi aceasta, chiar la începutul experiențelor sale istorice. Este supus pământului într-o manieră atât de explicită, tocmai în ceea ce priveşte „partea” constituției lui transcendentale, reprezentată de trup.

O să întrerupem aici reflecțiile noastre asupra semnificației ruşinii originare din *Cartea Genezei*. Le vom relua peste o săptămână.

---

[9] Cf. *Gen* 1,28.
[10] *Gen* 3,10.
[11] *Gen* 1,31.
[12] *Gen* 3,17-19.
[13] *Gen* 3,19.
[14] Cf. *Gen* 1,28.

TRUPUL NESUPUS SPIRITULUI AMENINȚĂ UNITATEA OMULUI CA PERSOANĂ

28 (28 mai 1980)[1]

1. Tocmai recitim primele capitole ale *Cărții Genezei*, pentru a înțelege cum, o dată cu păcatul originar, „omul concupiscenței" a luat locul „omului inocenței originare". Cuvintele din *Gen* 3,10: „Mi-a fost frică, pentru că sunt gol, şi m-am ascuns", despre care am vorbit acum două săptămâni, sunt o mărturie a primei experiențe a ruşinii omului în relația sa cu Creatorul: o ruşine pe care o putem numi şi „cosmică".

Cu toate acestea, această „ruşine cosmică", dacă e posibil să-i intuim urmele în starea generală a omului de după păcatul originar, în textul biblic, deschide drumul unei alte forme de ruşine. Este vorba despre ruşinea produsă în umanitate însăşi, cauzată ca atare de dezordinea interioară a ceea ce omul, în misterul creației, era „imagine a lui Dumnezeu", atât în „eul" său, cât şi în relația interpersonală, prin intermediul primei comuniuni primordiale de persoane, constituită de către bărbat şi femeie. Acea *ruşine, a cărei cauză se află în umanitatea însăşi*, este imanentă şi, totodată, relativă: se manifestă la nivel de interioritate a omului şi, în acelaşi timp, priveşte şi pe „altul". Vorbim aici despre ruşinea femeii „în ceea ce îl priveşte" pe bărbat, dar şi a bărbatului „în ceea ce o priveşte" pe femeie: ruşine reciprocă, ce îi constrânge pe amândoi să-şi acopere goliciunea, să-şi ascundă trupurile, să îndepărteze de la vederea bărbatului ceea ce constituie semnul vizibil al feminității şi de la vederea femeii ceea ce constituie semnul vizibil al masculinității. Într-o astfel de direcție s-a orientat ruşinea amândoura imediat după păcatul originar, când şi-au dat seama că „sunt goi", după cum atestă *Gen* 3,7. Textul jahvist pare să indice în mod explicit caracterul „sexual" al ruşinii: „Au cusut laolaltă frunze de smochin şi şi-au făcut acoperăminte din ele". Totodată, ne putem întreba dacă aspectul „sexual" are doar un caracter „relativ" sau, cu alte cuvinte, dacă se vorbeşte despre ruşinea propriei sexualități numai cu referință la persoana de alt sex.

[1] *Insegnamenti*, III/1 (1980) 1492-1496.

2. Deşi, la lumina acelei unice fraze determinante din *Gen* 3,7, răspunsul la întrebare pare să susțină, mai ales, caracterul relativ al ruşinii originare, nu e mai puțin adevărat că reflecția asupra întregului context imediat ne permite să-i descoperim fondul şi mai imanent. Acea ruşine care, fără îndoială, se manifestă în ordinea „sexuală" revelează *o dificultate specifică de a avertiza esențialitatea umană a propriului trup*: dificultate pe care omul nu o experimentase în starea de inocență originară. Doar astfel se pot înțelege cuvintele: „Mi-a fost frică, pentru că sunt gol", cuvinte care scot în evidență efectul fructului pomului cunoaşterii binelui şi răului din interiorul omului. Prin intermediul acestor cuvinte, este descoperită o frântură concretă în interiorul persoanei umane, *aproape o ruptură a unității originare dintre trupul şi sufletul omului*. Acesta îşi dă seama pentru prima dată că trupul a încetat să mai atingă acea forță a sufletului care îl făcea să se simtă la înălțimea faptului de a fi creat după imaginea lui Dumnezeu. Ruşinea sa originară poartă în sine semnele unei umilințe specifice mediate de către trup. Se ascunde în ea germenul acelei contradicții care va însoți omul „istoric" pe tot parcursul vieții sale, după cum scrie apostolul Paul: „Prin urmare, găsesc legea aceasta în mine: când vreau să fac binele, mi se prezintă răul, pentru că după omul lăuntric îmi găsesc plăcere în Legea lui Dumnezeu, dar văd o altă lege în mădularele mele, care luptă împotriva legii minții mele şi mă ține sclav prin legea păcatului care se află în mădularele mele"[2].

3. Astfel, acea ruşine este imanentă. Ea conține o atare acuitate cognoscibilă, este capabilă să creeze o nelinişte de fond în toată existența umană, nu numai față de perspectiva morții, ci şi față de ceea ce depinde valoarea şi demnitatea însăşi a persoanei în semnificația sa etică. Într-un astfel de sens, ruşinea originală a trupului („sunt gol") este deja frică („mi-a fost frică") şi prevesteşte neliniştea conştiinței ca efect al concupiscenței. Trupul care nu este supus spiritului, aşa cum era în starea inocenței originare, poartă cu sine un focar de rezistență față de spirit şi amenință, într-un oarecare fel, unitatea omului-persoană, adică natura morală care îşi are rădăcinile în profunzimea aceleiaşi constituții a persoanei. Concupiscența trupului este o amenințare specifică a structurii autoposesiunii şi a autostăpânirii, prin intermediul cărora se formează persoana umană. Constituie însă pentru ea şi o provocare specifică. În orice caz, *omul concupiscenței nu-şi poate stăpâni trupul în acelaşi mod, cu aceeaşi simplitate şi „naturalețe", aşa cum o făcea omul inocenței originare*. Structura autostăpânirii, esențială pentru o persoană, într-un oarecare fel, este zdruncinată din rădăcini.

[2] *Rom* 7,22-23.

Persoana se identifică oarecum cu autostăpânirea, întrucât este pregătită în mod continuu să o dobândească.

4. Ruşinea imanentă este asociată tocmai cu un astfel de dezechilibru interior. În acest sens, ruşinea are un caracter „sexual”, tocmai pentru că sfera sexualității umane pare să fie aceea care pune în evidență într-un mod special acest dezechilibru care provine din concupiscență, în special din „concupiscența trupului”. Din acest punct de vedere, acel prim instinct, despre care vorbeşte *Gen* 3,7 („Şi au cunoscut că erau goi; au cusut laolaltă frunze de smochin şi şi-au făcut acoperăminte din ele”) este foarte elocvent. Este ca şi cum „omul concupiscenței” (bărbatul şi femeia „în actul cunoaşterii binelui şi răului”) a făcut prima experiență a faptului că prin intermediul propriului trup şi sex nu mai este deasupra lumii vii sau „*animalia*”. E ca şi cum ar fi experimentat *o ruptură specifică integrității personale a propriului trup, mai ales în ceea ce determină sexualitatea* şi care este în mod direct unită cu chemarea la acea unitate în care bărbatul şi femeia „vor fi un singur trup”[3]. Ca atare, acea ruşine imanentă şi, totodată, sexuală este mereu sau cel puțin in mod indirect relativă. Este ruşinea propriei sexualități „față” de o altă ființă umană. Manifestarea ruşinii într-un astfel de mod în povestirea din *Gen* 3 ne determină să credem că suntem martorii naşterii concupiscenței umane. Aşadar, acum este suficient de clară motivația pentru care ne-am îndreptat de la cuvintele lui Cristos despre omul (bărbat), care „priveşte o femeie pentru a o dori”[4], la acel prim moment în care ruşinea se explică prin intermediul concupiscenței şi concupiscența prin intermediul ruşinii. În acest fel, înțelegem şi mai bine pentru ce şi în care sens vorbeşte Cristos despre „dorință” ca „adulter” comis în inimă, tocmai pentru că se adresează „inimii” omului.

5. Inima omului păstrează în sine, în acelaşi timp, dorința şi ruşinea. Naşterea ruşinii ne poartă spre acel moment în care omul interior, „inima”, închizându-se față de ceea ce „vine de la Tatăl”, se deschide față de ceea ce „vine de la lume”. Naşterea ruşinii în inima omului merge mână în mână cu începutul concupiscenței: a triplei concupiscențe, conform teologiei ioanee[5] şi, mai ales, cu concupiscența trupului. Omului în sine îi este ruşine din cauza concupiscenței. Ba, mai mult, îi este ruşine nu din cauza trupului, ci din cauza concupiscenței: îi este ruşine în sine pe motiv de concupiscență. Îi este ruşine în sine din cauza acelei stări sufleteşti căreia teologia şi psihologia îi dau aceeaşi denumire: dorință sau concupiscență, chiar dacă nu

[3] *Gen* 2,24
[4] *Mt* 5,27-28.
[5] Cf. *1In* 2,16.

cu semnificații întru totul egale. Semnificația biblică şi teologică a dorinței şi a concupiscenței este diferită față de cea folosită de psihologie. Pentru aceasta din urmă, dorința provine din lipsa a ceva sau din necesitatea pe care valoarea o presupune ca plată. Concupiscența biblică, după cum deducem din *1In* 2,16, *indică starea de spirit umană îndepărtată de la simplitatea originară şi de la plinătatea valorilor*, pe care omul şi lumea le posedă în „ceea ce îl priveşte pe Dumnezeu". Tocmai o astfel de simplitate şi plinătate a valorilor despre care vorbeşte *Gen* 2,23-25 a suferit după aceea, „în ceea ce priveşte lumea", o transformare radicală. Şi de atunci, alături de concupiscența trupului, a apărut ruşinea.

6. Ruşinea are o dublă semnificație: pe de o parte, indică amenințarea valorii, iar pe de altă parte, păstrează în interior o astfel de valoare[6]. Faptul că inima omului, din momentul în care în ea se naşte concupiscența trupului, păstrează în ea şi ruşinea arată că se poate şi trebuie să facă apel la ea când se vorbeşte despre a garanta acele valori cărora concupiscența le îndepărtează originalitatea şi dimensiunea deplină. Dacă reuşim să ținem bine în minte aceasta, vom fi capabili să înțelegem şi mai bine pentru ce Cristos, vorbind despre concupiscență, se referă la „inima" omului.

[6] Cf. KAROL WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, Torino 1978, 161-178.

SEMNIFICAȚIA ORIGINARĂ A RUŞINII ÎN CEEA CE PRIVEŞTE RAPORTURILE INTERPESONALE BĂRBAT-FEMEIE

29 (4 iunie 1980)[1]

1. Vorbind despre apariția concupiscenței în om, pornind de la ceea ce spune *Cartea Genezei*, am analizat semnificația originară a ruşinii care a apărut o dată cu primul păcat. Analizarea realității ruşinii, în lumina povestirii biblice, ne dă posibilitatea să înțelegem şi mai în profunzime semnificația pe care ea o are în ceea ce priveşte raporturile reciproce dintre bărbat şi femeie. Capitolul al treilea al *Cărții Genezei* demonstrează fără nici un dubiu că ruşinea a apărut în raporturile reciproce dintre bărbat şi femeie şi că astfel de raporturi, tocmai din cauza ruşinii însăşi, au suferit o transformare radicală. Şi pentru că ruşinea se naşte în inimile lor o dată cu concupiscența trupului, analizarea realității ruşinii originare ne permite în acelaşi timp să examinăm şi *în ce raport rămâne o astfel de concupiscență în ceea ce priveşte comuniunea persoanelor*, care comuniune a fost încredințată încă de la început ca o datorie pentru bărbat şi femeie, întrucât au fost creați după „imaginea lui Dumnezeu". Aşadar, ulterioara etapă a studiului concupiscenței, care „la început" s-a manifestat prin intermediul ruşinii bărbatului şi a femeii, conform *Cărții Genezei* 3, va fi tocmai analiza neputinței unirii, adică a comuniunii persoanelor, care trebuia să fie concretizată de trupurile lor, conform cu propria specificitate masculină şi feminină.

2. Aşadar, mai ales această ruşine care, conform povestirii biblice, face ca bărbatul şi femeia să ascundă în mod reciproc propriile trupuri şi mai ales diferența lor sexuală, confirmă că a fost ruptă acea capacitate originară de comunicare reciprocă de ei înşişi, despre care vorbeşte *Gen* 2,25. Schimbarea radicală a semnificației nudității originare ne face să presupunem existența unor transformări negative asupra întregului raport interpersonal dintre bărbat şi femeie. Acea *comuniune reciprocă în ceea ce priveşte umanitatea însăşi, prin intermediul trupului* şi prin intermediul masculinității şi al feminității, care avea o rezonanță atât de puternică în fragmentul precedent al povestirii jahviste[2], *în acest moment, este tulburată*: ca şi

[1] *Insegnamenti*, III/1 (1980) 1678-1681.

[2] Cf. *Gen* 2,23-25.

cum trupul, în masculinitatea şi feminitatea lui, ar fi încetat să mai construiască „surprinzătorul" substrat al comuniunii persoanelor, ca şi cum în conştiința bărbatului şi a femeii ar fi fost „pusă în dubiu" originara sa funcționalitate. Dispar, aşadar, simplitatea şi „puritatea" experienței originare, care înlesneau o comunicare deplină şi specială între ei înşişi. Evident, strămoşii noştri *nu încetează să comunice*, pe rând, prin intermediul trupului şi al mişcărilor lui, prin gesturi şi expresii, dar a dispărut simpla şi directa comuniune dintre ei, unită cu experiența originară a nudității reciproce. Aproape dintr-o dată, apare în conştiința lor un prag greu de trecut, care le limita originara „dăruire de sine" unul față de celălalt, în deplină încredere cu ceea ce constituia identitatea proprie şi, în acelaşi timp, diferența, pe de o parte feminină, iar pe de alta, masculină. Diferența sau mai degrabă diferența sexului masculin şi feminin a fost simțită şi înțeleasă în mod brusc ca un element de reciprocă opoziție a persoanelor. Aceasta este atestată de către expresia din *Gen* 3,7: „Şi au cunoscut că erau goi", dar şi contextul său imediat. Toate acestea fac parte din analizarea primei experiențe a ruşinii. *Cartea Genezei* nu numai că îi găseşte originile în ființa umană, ci ne dă şi posibilitatea de a-i descoperi intensitatea în cei doi, în bărbat şi în femeie.

3. *În lipsa unei capacități depline a comuniunii reciproce dintre persoane*, care se manifestă ca ruşine sexuală, ne ajută să înțelegem şi mai bine valoarea originară a semnificației unității trupului. Altfel nu se poate înțelege acea închidere, sau mai degrabă ruşine, dacă nu în raport cu semnificația pe care trupul, în feminitatea şi masculinitatea lui, o avea anterior în ceea ce îl priveşte pe om în starea sa de inocență originară. Acea semnificație unitivă este înțeleasă nu numai cu privire la unitatea pe care bărbatul şi femeia, ca soți, trebuia s-o constituie formând „un singur trup"[3], prin intermediul actului conjugal, ci şi cu referință la „comuniunea persoanelor", care era dimensiunea proprie a existenței bărbatului şi a femeii, în misterul creației. Trupul, în masculinitatea şi feminitatea lui, constituia „substratul" specific pentru o astfel de comuniune personală. Ruşinea sexuală, despre care se vorbeşte în *Gen* 3,7 atestă pierderea siguranței originare că trupul omului, prin intermediul masculinității şi al feminității, ar fi format acel „substrat" al comuniunii persoanelor, pe care îl reprezenta „într-un mod atât de simplu" şi care folosea pentru realizarea sa ca om (ca şi pentru purtarea imaginii lui Dumnezeu în lumea vizibilă). Această stare a conştiinței amândoura are repercusiuni puternice în ulteriorul context din *Gen* 3, de care ne vom ocupa în curând. Dacă omul, după păcatul originar, a pierdut, dacă se poate spune, sensul imaginii lui Dumnezeu în sine, aceasta s-a manifestat

[3] *Gen* 2,24.

prin intermediul ruşinii trupului[4]. *Acea ruşine, intrând în relația bărbat-femeie în totalitatea sa, s-a manifestat prin dezechilibrul semnificației originare a unității trupului, adică a trupului ca „substrat" specific al comuniunii persoanelor*. Ca şi cum profilul personal al masculinității şi feminității, care la început punea în evidență semnificația trupului, spre o deplină comuniune a persoanelor, ar fi cedat locul numai senzației „sexualității", față de o altă ființă umană. E ca şi cum sexualitatea ar fi devenit „obstacol" în raportul personal dintre bărbat şi femeie. A se acoperi în mod reciproc, conform *Gen* 3,7, înseamnă că amândoi exprimă sexualitatea doar prin instinct.

4. Aceasta este, pentru un timp, ca şi a „doua" descoperire a sexului, care în povestirea biblică este diferită în mod radical de prima. Întregul context al povestirii confirmă că această nouă descriere distinge omul „istoric" al concupiscenței (şi, mai mult, al triplei concupiscențe) de omul inocenței originare. În ce raport se află concupiscența, în special concupiscența cărnii, față de comuniunea persoanelor mediată de trup, de masculinitatea şi feminitatea, adică față de comuniunea înscrisă „de la început" în om de către Creatorul său? Iată întrebarea pe care trebuie să ne-o adresăm, mai ales cu privire la „început", în ceea ce priveşte experiența ruşinii la care se referă povestirea biblică. Ruşinea, după cum am observat deja, se manifestă în povestirea din *Gen* 3 ca simptom al îndepărtării omului de iubirea la care participa prin intermediul misterului creației, conform expresiei ioanee: ceea ce „este de la Tatăl". „Ceea ce este în lume", *adică concupiscența*, aduce cu sine aproape o *dificultate constitutivă de identificare cu propriul trup*; şi nu numai în ceea ce priveşte propria subiectivitate, *ci şi cu privire la subiectivitatea altei ființe umane*: a femeii față de bărbat şi a bărbatului față de femeie.

5. De aici şi necesitatea de a se ascunde în fața „celuilalt" cu propriul trup, cu ceea ce determină propria feminitate-masculinitate. Această necesitate demonstrează lipsa fundamentală a încrederii, ceea ce în sine indică ruptura raportului originar „al comuniunii". Tocmai cu privire la subiectivitatea celuilalt şi, totodată, cu privire la propria subiectivitate, a trezit în această nouă situație, adică în contextul concupiscenței, exigența de a se ascunde, despre care ne vorbeşte *Gen* 3,7.

Şi, mai exact, aici mi se pare că descoperim o semnificație şi mai profundă a ruşinii „sexuale", dar şi plinătatea semnificației acelui fenomen la care se referă textul biblic pentru a pune granița dintre omul inocenței originare şi omul „istoric" al concupiscenței. Textul integral din *Gen* 3 ne furnizează elementele necesare pentru a defini dimensiunea şi mai profundă a ruşinii; dar aceasta cere o analiză aparte. O vom începe în următoarea catehеză.

[4] Cf. *Gen* 3,10-11.

STĂPÂNIREA „ASUPRA" ALTUIA ÎN RELAȚIA INTERPERSONALĂ

30 (18 iunie 1980)[1]

1. În *Gen* 3 este descris cu o precizie surprinzătoare fenomenul ruşinii, care a apărut la primul om o dată cu păcatul originar. O reflecție atentă asupra acestui text ne dă posibilitatea să deducem că ruşinea, luând locul încrederii absolute corelate cu anterioara stare a inocenței originare, în ceea ce priveşte raportul reciproc dintre bărbat şi femeie, are o dimensiune mult mai profundă. În acest sens, merită *să recitim până la sfârşit* capitolul 3 al *Cărții Genezei* şi să nu ne limităm doar la versetul 7 şi nici la versetele 10-11, care conțin mărturia legată de prima experiență a ruşinii. Iată că în continuarea acestei povestiri se întrerupe dialogul dintre Dumnezeu-Jahve cu bărbatul şi femeia şi începe un fel de monolog. Jahve se adresează femeii şi vorbeşte mai întâi despre durerile naşterii care o vor însoți de acum încolo: „Voi înmulți suferințele tale când vei fi însărcinată şi vei naşte copiii în durere..."[2]

Urmează o referință la cum va arăta în viitor raportul dintre cei doi, dintre bărbat şi femeie: „Te vei simți atrasă către bărbatul tău, iar el te va stăpâni"[3].

2. Aceste cuvinte, în comparație cu cele din *Gen* 2,24, exprimă în sine o oarecare perspectivă. Formularea incisivă din *Gen* 3,16 pare să privească complexul de fapte care într-un oarecare fel sunt deja parte din experiența ruşinii şi care în viitor se vor manifesta în tot ceea ce ține de experiența interioară a omului „istoric". În conştiința şi în inima oamenilor, cele spuse în *Gen* 3,16 îşi vor găsi mereu o justificare. Cuvintele pronunțate la început par să se refere la o continuă „micşorare" a imaginii femeii în ochii bărbatului. Dar nu există nici un motiv să înțelegem această micşorare doar ca o simplă diferență socială. Expresia care apare imediat: „Te vei simți atrasă către bărbatul tău, iar el te va stăpâni" indică o altă formă de diferență, *pe care femeia a simțit-o ca pe o lipsă a acelei unități depline cu bărbatul*, la care au fost chemați împreună, conform *Gen* 2,24.

---

[1] *Insegnamenti*, III/1 (1980) 1776-1779.

[2] *Gen* 3,16.

[3] *Gen* 3,16.

3. Cuvintele adresate de Dumnezeu-Jahve: „Te vei simți atrasă către bărbatul tău, iar el te va stăpâni”[4] nu privesc în mod exclusiv doar momentul unirii bărbatului şi femeii, când devin un singur trup[5], ci se referă la toate raporturile, indiferent de actul conjugal în sine. În acest context, este pentru prima dată când bărbatul este numit „soț”. În ansamblul întregii povestiri jahviste, prin intermediul unor astfel de cuvinte, se înțelege mai degrabă un fel de infracțiune, o pierdere fundamentală a primei comunități-comuniune dintre persoane. Prin intermediul celei mai simple întâlniri dintre ei sau doar printr-o simplă oferire de sine, adică prin intermediul experienței dăruirii persoanei, se înțelege: cu trup şi suflet, cu masculinitatea şi feminitatea specifică („carne din carnea mea”)[6]; aceasta din urmă ar fi trebuit să facă fericit orice bărbat şi orice femeie, pentru că prin intermediul unei astfel de uniri se ajunge la acea binecuvântare fecundă care este „procrearea”.

4. Aşadar, se pare că în cuvintele pronunțate față de femeie de către Dumnezeu-Jahve *se află un ecou şi mai profund al ruşinii*, pe care au început s-o experimenteze amândoi după ruperea Alianței cu Dumnezeu. Aici găsim, printre altele, o motivație şi mai deplină a unei astfel de ruşini. Într-un mod foarte discret, nu atât de expansiv şi poate nu suficient de bine descris, *Gen* 3,16 atestă că *acea unire conjugală beatificantă care a fost la început, de acum încolo, va fi altfel în inima omului caracterizat de concupiscență*. Aceste cuvinte sunt adresate în mod direct femeii, dar se referă în egală măsură şi la bărbat sau, mai exact, se referă la amândoi în acelaşi timp.

5. Deja analiza textului din *Gen* 3,7, făcută mai înainte, a demonstrat cum în noua situație, după ruptura Alianței originare cu Dumnezeu, bărbatul şi femeia, în loc să fie uniți între ei, mai degrabă sunt divizați sau de-a dreptul opuşi din cauza masculinității şi a feminității. Povestirea biblică, scoțând în evidență impulsul instinctiv care i-a determinat pe amândoi să se acopere, să-şi acopere trupurile, descrie mai degrabă situația în care omul, ca bărbat sau femeie sau, mai exact, bărbat şi femeie, se simte înstrăinat de propriul trup, departe de izvorul acelei uniri originare în umanitate („carne din carnea mea”), mai degrabă opuşi unul față de celălalt din cauza trupului şi, mai ales, a sexului. O astfel de opoziție nu distruge şi nici nu exclude unirea conjugală voită de Creator[7] şi nici efectele sale procreative,

[4] *Gen* 3,16.
[5] Cf. *Gen* 2,24.
[6] *Gen* 2,23.
[7] Cf. *Gen* 2,24.

ci conferă realizării acestei uniri o altă direcție, care va fi specifică omului caracterizat de concupiscență. Despre aceasta ne vorbeşte tocmai *Gen* 3,16.

Femeia care „va fi atrasă către bărbatul său”[8] şi bărbatul care va răspunde unui astfel de instinct, după cum citim: „el te va stăpâni”, formează, fără îndoială, aceeaşi pereche de oameni, aceeaşi căsătorie din *Gen* 2,24, ba, mai mult, *aceeaşi comuniune de persoane*: cu toate acestea, de acum încolo sunt mult mai diferiți. Ei nu mai sunt chemați doar la o simplă unire, *ci sunt amenințați de lăcomia acelei uniri* care nu încetează să atragă bărbatul şi femeia tocmai pentru că sunt persoane chemate din veşnicie să existe „în comuniune”. În lumina povestirii biblice, ruşinea care ține de sex are semnificația sa profundă şi este legată tocmai de lipsa realizării depline a acelei „uniri conjugale a trupului”[9] în reciprocitatea comuniunii persoanelor.

6. Cele afirmate până aici par să confirme sub anumite aspecte că la baza ruşinii de care a fost copleşit omul „istoric” stă tripla concupiscență despre care vorbeşte *1In* 2,16: nu numai concupiscența trupului, ci şi „concupiscența ochilor şi trufia vieții”. Expresia care se referă la „stăpânire” („el te va stăpâni”), despre care citim în *Gen* 3,16, nu indică oare acest ultim tip de concupiscență? Stăpânirea „asupra” altuia, a bărbatului asupra femeii, nu schimbă oare în mod esențial structura comuniunii în cadrul relațiilor interpersonale? Nu transpune oare în dimensiunea unei astfel de structuri ceva ce face din ființa umană un obiect, într-un oarecare fel, concupiscibil ochilor?

Iată întrebările care se nasc din reflecția asupra cuvântului lui Dumnezeu-Jahve, conform cu *Gen* 3,16. Acele cuvinte, pronunțate la începutul istoriei omului, după păcatul originar, ne dezvăluie nu doar situația exterioară a bărbatului şi a femeii, ci ne permit şi să pătrundem în interiorul profunzimii misterului inimii lor.

[8] Cf. *Gen* 3,16.
[9] Cf. *Gen* 2,24.

TRIPLA CONCUPISCENȚĂ LIMITEAZĂ SEMNIFICAȚIA SPONSALĂ A TRUPULUI

31 (25 iunie 1980)[1]

1. Analiza pe care am făcut-o în timpul reflecției precedente era centrată pe următoarele cuvinte din *Gen* 3,16, adresate de către Dumnezeu-Jahve primei femei după păcatul originar: „Te vei simți atrasă către bărbatul tău, iar el te va stăpâni”[2]. Am ajuns la concluzia că aceste cuvinte conțin în sine o clarificare adecvată şi *o interpretare profundă a ruşinii originare*[3], devenită specifică atât bărbatului, cât şi femeii în ceea ce priveşte concupiscența. Explicația acestei ruşini *nu trebuie căutată neapărat în trupul însuşi, în sexualitatea somatică a celor doi*, ci *în transformările profunde pe care le-a experimentat în acel moment sufletul omului*. Din acest punct de vedere, ne este cunoscută lipsa de satisfacție a omul, ca bărbat şi femeie, chiar şi atunci când vorbim despre dăruirea lor reciprocă în cadrul actului conjugal. O astfel de înțelegere a acelei transformări, dacă se poate spune, stă la baza acestei nesatisfaceri a trupului şi îl privează de simplitatea şi curăția specifice stării de inocență originară a ființei umane. În ceea ce priveşte înțelegerea ei, ruşinea este o experiență secundară. Pe de o parte, ea revelează momentul concupiscenței ca atare, dar în acelaşi timp îi şi apără de consecințele triplei componente a concupiscenței. Se poate spune că bărbatul şi femeia, prin intermediul ruşinii, se păstrează oarecum aproape în aceeaşi stare de inocență originară. De fapt, în mod continuu, ei devin conştienți de semnificația sponsală a trupului şi au tendința să o stăpânească, mai ales de concupiscență, aşa cum încearcă să mențină şi valoarea comuniunii sau, mai exact, a unirii persoanelor „prin intermediul trupului”.

2. *Gen* 2,4 vorbeşte cu discreție, dar şi cu claritate, despre „unirea trupurilor” în sensul autenticei uniri a persoanelor: „De aceea, va lăsa bărbatul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia sa şi vor fi un singur trup”; iar din context rezultă că această unire este rezultatul unei alegeri, dat fiind faptul că bărbatul „îi va lăsa” pe tatăl său şi pe mama sa pentru a

[1] *Insegnamenti*, III/1 (1980) 1831-1835.
[2] *Gen* 3,16.
[3] Cf. *Gen* 3,7.

se uni cu femeia sa. O astfel de unire a persoanelor comportă faptul de a deveni „un singur trup". Pornind de la această expresie „sacramentală", care corespunde comuniunii persoanelor, a bărbatului şi a femeii, o dată cu chemarea lor originară la unirea conjugală, putem să înţelegem şi mai bine mesajul specific din *Gen* 3,16; putem să stabilim *şi chiar să reconstruim acel ceva în care constă dezechilibrul* acelei deformări ciudate *a raportului originar interpersonal de comuniune*, la care se referă cuvintele „sacramentale" din *Gen* 2,24.

3. Aprofundând *Gen* 3,16, se poate spune că, în timp ce, pe de o parte, „trupul" constituit în unitate de către subiectul personal nu încetează să stimuleze dorinţa unirii cu persoana opusă, tocmai din cauza masculinităţii şi a feminităţii („Te vei simţi atrasă către bărbatul tău"), pe de altă parte, ceea ce stimulează aceste dorinţe este tocmai concupiscenţa; ceea ce este confirmat de către expresia „iar el te va stăpâni". Concupiscenţa trupului însă orientează astfel de dorinţe spre satisfacerea lui, de multe ori chiar cu preţul unei autentice şi depline comuniuni a persoanelor. Astfel, trebuie să fim atenţi la maniera în care se pune accent pe semnificaţiile semantice existente în versetele din *Gen* 3. De fapt, chiar dacă aceste semnificaţii sunt împrăştiate, ele dau dovadă de o coerenţă internă foarte evidentă. Bărbatul este cel care face experienţa ruşinii propriului trup cu o intensitate specifică: „Mi-a fost frică, pentru că sunt gol, şi m-am ascuns". Aceste cuvinte scot în evidenţă caracterul cu adevărat metafizic al ruşinii. În acelaşi timp, bărbatul este acela pentru care ruşinea, unită cu concupiscenţa, devine impuls „să stăpânească" femeia („iar el te va stăpâni"). Experienţa unei astfel de stăpâniri se va manifesta apoi într-un mod mult mai direct în femeie, care va răspunde în felul ei acestei dorinţe. Din momentul în care bărbatul o „stăpâneşte", în ceea ce priveşte comuniunea de persoane făcută dintr-o unire spirituală a celor doi subiecţi care se dăruiesc în mod reciproc, are loc un raport diferit, adică un raport de posesie a celuilalt, perceput ca obiect al propriei dorinţe. Dacă un astfel de impuls este prevalent la bărbat, atitudinea femeii faţă de el, conform expresiei din *Gen* 3,16, poate să asume şi asumă un caracter analog. O astfel de atitudine implică uneori „dorinţa" bărbatului sau, mai exact, îl provoacă spre a avea anumite impulsuri faţă de ea.

4. Textul din *Gen* 3,16 pare să indice în mod special bărbatul ca fiind cel care „doreşte", după cum este specificat în textul din *Mt* 5,27-28, care, de altfel, constituie şi punctul de pornire pentru prezentele meditaţii. Cu toate acestea, atât bărbatul, cât şi femeia, fiind „fiinţe umane", sunt subiect al concupiscenţei. Şi aceasta, pentru că amândoi au o oarecare ruşine care, cu

profunda sa rezonanță, atinge interiorul, fie al bărbatului, fie al femeii, chiar dacă într-un mod cu totul diferit. Ceea ce învățăm de la *Gen* 3 aproape că ne permite să individualizăm această duplicitate. În acest sens, chiar şi cele mai mici aluzii sunt foarte semnificative. Adăugăm doar că, cu toate că vorbim despre un text atât de vechi, el este în mod surprinzător elocvent şi foarte direct.

5. O analiză adecvată a textului din *Gen* 3 ne conduce, aşadar, la concluzia conform căreia tripla concupiscență, inclusiv cea a trupului, aduce cu sine o limitare a semnificației sponsale a trupului însuşi, la care bărbatul şi femeia participau pe când se aflau în starea de inocență originară. Când vorbim despre semnificația trupului, ne referim, mai ales, la plinătatea înțelegerii ființei umane, dar includem aici şi orice experiență efectivă a trupului în ceea ce ține de masculinitatea şi feminitatea lui. Ba, mai mult, se verifică şi o anumită predispoziție spre o astfel de experiență. „Semnificația" trupului nu este doar ceva conceptual. Asupra acestui aspect ne-am oprit suficient în catehezele anterioare. *„Semnificația trupului" este dată de ceea ce îi determină o anumită atitudine sau, cu alte cuvinte, este modul de a trăi specific trupului. Aceasta este măsura pe care omul interior, adică acea „inimă"* la care se referă Isus Cristos în Predica de pe Munte, o aplică la trupul uman, caracterizat de masculinitate/feminitate (aşadar, cu privire la sexualitate).

Acea „semnificație" nu modifică realitatea în ea însăşi, adică trupul uman care este într-un oarecare fel nu încetează să fie astfel, mai ales în ceea ce priveşte sexualitatea care îi este specifică, indiferent de nivelul înțelegerii noastre şi al experiențelor pe care le facem. În acelaşi timp, a accepta o astfel de semnificație pur obiectivă a trupului şi a sexului, în afara raporturilor concrete interpersonale dintre bărbat şi femeie, ne-ar purta oarecum „în afara istoriei". În schimb, în aceste cateheze, în conformitate cu izvoarele biblice, ținem cont de istoricitatea omului (chiar dacă ne inspirăm şi din preistoria sa teologică). Se vorbeşte aici în mod evident despre o dimensiune istorică, care scapă criteriilor externe ale istoricității, dar care, cu toate acestea, poate fi considerată „istorică". Ba, mai mult, ea stă tocmai la baza tuturor faptelor care constituie istoria omului, istoria păcatului şi a răscumpărării şi, astfel, se revelează *profunzimea şi rădăcina însăşi a istoricității sale*.

6. Când în acest context vast vorbim despre concupiscență ca limitare, infracțiune sau, de-a dreptul, deformare a semnificației sponsale a trupului, ne referim, mai ales, la catehezele precedente, în care am tratat despre starea de inocență originară, adică la preistoria teologică a omului. În acelaşi

timp, avem în minte măsura pe care omul „istoric”, cu „inima” sa, o aplică propriului său trup cu privire la sexualitatea masculină/feminină. Această măsură nu este ceva doar conceptual, ci este ceea ce determină atitudinile şi decide în linii mari modul de a fi al trupului.

Cu siguranță la aceasta se referă şi Isus în Predica de pe Munte. Încercăm aici să aderăm la cuvintele extrase din *Mt* 5,27-28, care privesc istoria teologică a omului, după cum le-am considerat în contextul din *Gen* 3. Concupiscența ca limitare, infracțiune sau, de-a dreptul, deformare a semnificației sponsale a trupului poate fi verificată într-o manieră clară şi cu totul particulară (în ciuda conciziei povestirii biblice) în cei doi strămoşi ai noştri, Adam şi Eva. Datorită lor am descoperit semnificația sponsală a trupului şi am văzut în ce constă ea, ca măsură a „inimii” omului, într-atât încât am reuşit să găsim forma originară a comuniunii persoanelor. Dacă în experiența lor personală (pe care textul biblic ne permite s-o întrevedem) acea formă originară a suportat un dezechilibru şi o deformare, după cum am încercat să demonstrăm prin intermediul analizei ruşinii, aceasta înseamnă că trebuia să suporte şi o deformare a semnificației sponsale a trupului, care în starea de inocență originară constituia măsura inimii amândoura, a bărbatului şi a femeii. Dacă reuşim să vedem în ce constă acea deformare, vom avea în acelaşi timp şi un răspuns la întrebarea noastră: adică în ce constă concupiscența trupului şi ce constituie specificitatea sa teologică şi, totodată, antropologică. Se pare că un răspuns adecvat din punct de vedere teologic şi antropologic, în ceea ce priveşte semnificația cuvintelor lui Cristos din Predica de pe Munte[4], se poate extrage deja din contextul textului din *Gen* 3 şi din întreaga povestire jahvistă care, în catehezele anterioare, ne-a permis să clarificăm semnificația sponsală a trupului omului.

[4] *Mt* 5,27-28.

CONCUPISCENȚA TRUPULUI DEFORMEAZĂ RAPORTURILE DINTRE BĂRBAT ŞI FEMEIE

32 (23 iulie 1980)[1]

1. Trupul omului, în masculinitatea şi feminitatea sa originară, conform misterului creației, după cum ştim din analiza textului din *Gen* 2,23-25, nu este numai izvor de fecunditate, adică de procreare, ci, încă „de la început", are şi un caracter sponsal: adică este capabil să exprime iubirea prin intermediul căreia omul-persoană devine dar, reliefând astfel sensul profund al propriei ființe şi al propriei existențe. Având această particularitate, trupul este expresia spiritului şi este chemat încă de la creație să existe în comuniunea de persoane conform „imaginii lui Dumnezeu". În ceea ce priveşte concupiscența, „care provine din lume", vorbim aici în mod direct despre concupiscența trupului, limitează şi deformează acel mod obiectiv de a exista al trupului, la care participă omul. *„Inima omului" experimentează gradul acestei limitări sau deformări*, mai ales în ceea ce priveşte reporturile reciproce dintre bărbat şi femeie. Tocmai în experiența „inimii", *feminitatea şi masculinitatea, în raporturile lor reciproce, par să nu mai fie expresia spiritului, care, de obicei, duce la comuniunea dintre persoane*, ci rămân doar obiect de atracție, într-un oarecare fel, aşa cum se întâmplă de obicei „în lumea" ființelor vii, care, spre deosebire de om, au primit altfel binecuvântarea fecundității[2].

2. O astfel de asemănare este cu siguranță conținută în opera creației; o confirmă şi *Gen* 2, în special versetul 24. Totodată, ceea ce constituie substratul „natural", somatic şi sexual, al acelei atracții deja în misterul creației exprima în mod deplin chemarea bărbatului şi a femeii la comuniunea personală. În schimb, după păcat, în noua situație despre care vorbeşte *Gen* 3,o astfel de expresie a început să sufere şi să intre în umbră: ca şi cum ar fi fost mult mai puțin prezentă în raporturile reciproce sau ca şi cum ar fi fost pusă pe un alt plan. Substratul natural şi somatic al sexualității umane se manifestă asemenea unei forțe autogene, contrasemnată de o

[1] *Insegnamenti*, III/2 (1980) 288-291.
[2] Cf. *Gen* 1.

„constrângere sigură a trupului", care acționează conform unei dinamici proprii, care limitează exprimarea spiritului şi, în acelaşi timp, experiența schimbului darului persoanei. Cuvintele din *Gen* 3,6 adresate primei femei par să indice această limitare într-un mod destul de clar („Te vei simți atrasă către bărbatul tău, iar el te va stăpâni").

3. Trupul omului, în masculinitatea-feminitatea lui, aproape că a pierdut capacitatea de a exprima iubirea în care omul-persoană devine dar, conform celei mai profunde structuri şi finalități a existenței sale personale, după cum am observat deja în catehezele precedente. Dacă aici nu formulăm această judecată într-un mod absolut şi-i adăugăm expresia adverbială „*aproape*", o facem pentru că dimensiunea darului, *respectiv capacitatea de a exprima iubirea cu care omul, prin intermediul feminității sau masculinității, devine dar pentru altul*, într-o oarecare măsură, nu a încetat să pătrundă şi să construiască iubirea care se naşte în inima lui. Semnificația sponsală a trupului nu a devenit cu totul străină acelei inimi: *nu a fost sufocată în totalitate din cauza concupiscenței, ci doar amenințată în mod repetat*. „Inima" a devenit locul luptei dintre iubire şi concupiscență. Cu cât concupiscența domină inima, cu atât mai puțin aceasta exprimă semnificația sponsală a trupului şi cu atât mai puțin devine sensibilă la darul persoanei, care în raporturile reciproce dintre bărbat şi femeie exprimă tocmai această semnificație. Cu siguranță, chiar şi acea „dorință" despre care vorbeşte Cristos în *Mt* 5,27-28 apare în inima omului în forme multiple: nu mereu este evidentă şi cunoscută, uneori este ascunsă, astfel încât doar se numeşte „iubire", deşi îşi schimbă profilul autentic şi întunecă limpezimea darului în raportul reciproc dintre persoane. Oare aceasta vrea să spună că trebuie să nu avem încredere în inima omului? Nu! Vrea să spună doar că trebuie să fim foarte atenți în acest sens.

4. Imaginea concupiscenței trupului care rezultă în urma acestei analize face o referință clară la imaginea persoanei din precedentele noastre reflecții asupra temei semnificației sponsale a trupului. Omul, în schimb, ca persoană, este pe pământ „singura creatură pe care Dumnezeu a voit-o pentru sine" şi, în acelaşi timp, cel care nu se poate „regăsi pe sine decât prin intermediul unei dăruiri totale de sine"[3]. Concupiscența, în general, şi concupiscența

[3] *GS*, 24: „Ba, mai mult, când Domnul nostru Isus Cristos l-a rugat pe Tatăl «ca toți să fie una, după cum eu cu tine una suntem» (*In* 17, 21-22), punând în față orizonturi de nepătruns rațiunii umane, ne-a sugerat o oarecare asemănare între unitatea existentă între persoanele divine şi unitatea care trebuie să fie între fiii lui Dumnezeu, în adevăr şi în caritate. Acest adevăr arată că omul, care pe pământ este singura creatură pe care Dumnezeu a voit-o pentru sine, nu se poate regăsi pe sine decât prin intermediul unei dăruiri sincere de sine".

trupului, în special, lovesc tocmai în această „dăruire de sine”: *sustrag omului, dacă se poate spune, demnitatea dăruirii totale a trupului, care are loc prin intermediul feminității şi masculinității şi, într-un oarecare fel, „depersonalizează” omul, făcându-l un simplu obiect „pentru celălalt”*. În loc să fie „împreună cu celălalt”, în unire, la rândul lui, subiect, ba, mai mult, în sacramentalitatea „unirii trupului”, omul devine obiect pentru om; femeia pentru bărbat şi invers. Cuvintele din *Gen* 3,16 şi, înainte de acestea, *Gen* 3,7 sunt o mărturie, cu toată claritatea contrastului exprimat în *Gen* 2,23-25.

5. Afectând dimensiunea dăruirii reciproce a bărbatului şi a femeii, concupiscența pune în dubiu şi faptul că oricare dintre ei este voit de către Creator „pentru sine”. Subiectivitatea persoanei cedează, într-un oarecare fel, obiectivizării trupului. Din cauza trupului, omul devine obiect pentru om: femeia pentru bărbat şi invers. Concupiscența vrea să spună, dacă se poate spune astfel, că raporturile personale dintre bărbat şi femeie sunt unilateral şi reductiv reduse la nivelul trupului şi al sexului, în sensul că astfel de raporturi devin aproape incapabile să primească darul reciproc al persoanei. Nu conțin şi nu tratează feminitatea-masculinitatea conform cu deplina dimensiune a subiectivității personale, nu constituie expresia comuniunii, ci rămân în mod unilateral determinate doar „de către sex”.

6. Concupiscența presupune pierderea libertății interioare specifice darului. Semnificația sponsală a trupului uman este legată tocmai de această libertate. Omul poate deveni dar sau, mai degrabă, bărbatul şi femeia pot să existe în raportul reciproc al dăruirii de sine, doar dacă fiecare este stăpân pe sine însuşi. *Concupiscența* care se manifestă ca o „*constrângere «sui generis» a trupului*” limitează din interior şi restrânge capacitatea autostăpânirii de sine şi, pentru acesta, *într-un oarecare fel, face imposibilă libertatea interioară a darului*. În acelaşi timp, pe lângă aceasta, are de suferit şi frumusețea, pe care trupul omenesc o posedă în ceea ce priveşte aspectul său masculin şi feminin, ca expresie a spiritului. Rămâne trupul ca obiect al concupiscenței şi, ca atare, ca „teren al aproprierii” de o altă ființă umană. Concupiscența în sine nu este capabilă să promoveze unirea ca fiind comuniune de persoane. De una singură ea nu uneşte, ci doar aproprie. *Raportul darului se schimbă într-un raport de apropriere*.

Întrerupem în acest punct reflecțiile noastre de astăzi. Ultima problemă tratată este de o importanță atât de mare şi, în acelaşi timp, atât de subtilă, din punctul de vedere al diferenței iubirii autentice (adică între „comuniune de persoane”) şi concupiscență, că trebuie s-o reluăm cu ocazia următoarei întâlniri.

COMUNIUNEA PERSOANELOR SE REALIZEAZĂ DIN VOINȚA DĂRUIRII RECIPROCE

33 (30 iulie 1980)[1]

1. Reflecțiile pe care tocmai le dezvoltăm în actualul ciclu de cateheze sunt inerente cuvintelor pe care Cristos le-a pronunțat în Predica de pe Munte, în ceea ce priveşte „dorința" femeii de către bărbat. În tentativa noastră de a examina în profunzime ceea ce înseamnă „omul concupiscenței", ne-am referit din nou la *Cartea Genezei*. Aici am descoperit cum raportul reciproc dintre bărbat şi femeie este marcat cu o mare finețe. În acest sens, singurele fraze din *Gen* 3 sunt foarte elocvente. Cuvintele pe care Dumnezeu-Jahve le-a adresat femeii în *Gen* 3,16: „Te vei simți atrasă către bărbatul tău, iar el te va stăpâni" par să reveleze, în urma unei analize profunde, în ce mod raportul dăruirii reciproce, care exista între ei pe când se aflau în starea de inocență originară, s-a transformat, după păcatul originar, într-un raport de reciprocă apropriere. Dacă bărbatul se raportează la femeie astfel încât o consideră doar un obiect de care să se apropie, şi nu ca pe un dar, în acelaşi timp se condamnă pe sine şi devine, la rândul lui, pentru femeie doar un obiect de apropriere, şi nu un dar. Se pare că cele spuse în *Gen* 3,16 exprimă un astfel de raport bilateral, chiar dacă doar femeii i s-a spus: „iar el te va stăpâni". Printre altele, în cazul aproprierii unilaterale (care în mod indirect este şi bilaterală), dispare structura comuniunii dintre persoane, amândouă ființele umane devin aproape incapabile să atingă măsura interioară a inimii, cu referință la libertatea darului şi la semnificația sponsală a trupului pe care o presupune. Cuvintele din *Gen* 3,16 par să sugereze că aceasta i se întâmplă mai degrabă femeii şi că, în orice caz, ea o simte mai mult decât bărbatul.

2. Cel puțin față către această particularitate merită să ne îndreptăm pentru puțin atenția. Cuvintele lui Dumnezeu-Jahve, conform *Gen* 3,16: „Te vei simți atrasă către bărbatul tău, iar el te va stăpâni", şi cele ale lui Cristos din *Mt* 5,27-28: „oricine priveşte o femeie, dorind-o..." ne permit să facem între ele un oarecare paralelism. Poate că aici nu se vorbeşte despre

[1] *Insegnamenti*, III/2 (1980) 311-314.

faptul că mai ales femeia este obiectul „dorinței" bărbatului, ci mai degrabă, aşa cum am scos în evidență deja, *omul* „încă de la început" *ar fi trebuit să fie păzitorul dăruirii reciproce şi al echilibrului său autentic*. Analizarea acelui „început"[2] ne arată tocmai responsabilitatea bărbatului în a primi feminitatea ca dar şi în a o transforma treptat într-un contraschimb bilateral. Aceasta pune bărbatul oarecum într-un contrast evident, pentru că este nevoit să obțină de la femeie propriul dar, prin intermediul concupiscenței, aceasta, cu toate că menținerea echilibrului dăruirii reciproce se pare că a fost încredințată amândoura. Cu toate acestea, se pare că bărbatul are în acest sens o oarecare responsabilitate în plus, ca şi cum doar de el ar depinde să fie sau nu menținut echilibrul, iar dacă nu a fost menținut, să fie restabilit. Cu siguranță, diversitatea rolurilor conform celor afirmate, la care am făcut referință în acest caz ca la nişte texte-cheie, era influențată şi de marginalizarea socială a femeii în condițiile de atunci (şi Sfânta Scriptură a Vechiului şi a Noului Testament ne dau în acest sens suficiente probe); fără a vorbi şi despre adevărul cuprins în aceste texte şi care are greutatea sa, independent de condiționările specifice atribuite folosirii unei determinate situații istorice.

3. Concupiscența face în aşa fel încât trupul devine „terenul" aproprierii altei persoane. Aceasta este uşor de înțeles, deoarece comportă pierderea semnificației sponsale a trupului. În acelaşi timp, capătă o altă semnificație chiar şi reciproca „aparținere" a persoanelor care, unindu-se în aşa fel încât devin „un singur trup"[3], sunt chemate la a-şi aparține una celeilalte. Speciala dimensiune a unirii personale a bărbatului şi a femeii prin intermediul iubirii se exprimă prin cuvintele „meu … mea". Aceste pronume, care aparțin dintotdeauna limbajului iubirii umane, apar mereu în strofele *Cântării Cântărilor*, ca şi în alte texte ale Bibliei[4]. Sunt pronume care, în ceea ce priveşte semnificația lor „materială", *denotă un raport de posesie*, dar în cazul nostru *indică analogia persoanelor unui astfel de raport. Apartenența reciprocă a bărbatului şi a femeii*, în mod special când îşi aparțin ca soți „în unitatea trupului", *se formează conform acestei analogii personale*. Analogia, după cum ştim, indică în acelaşi timp asemănarea, dar şi lipsa de identitate (adică o neasemănare substanțială). Putem să vorbim despre apartenența reciprocă a persoanelor numai dacă luăm în considerare o astfel de analogie. De fapt, în semnificația sa originară şi specifică, apartenența presupune raportarea subiectului la obiect, raport de posesie şi de proprietate.

[2] *Gen* 2,23-25.

[3] *Gen* 2,24.

[4] Cf. *Ct* 1,9.13.14.15.16; 2,2.3.8.9.10.13.14.16.17; 3,2.4,5; 4,1.10; 5,1.2.4; 6,2.3.4.9; 7,11; 8,12.14; cf. *Ez* 16,8; *Os* 2,18; *Tob* 8,7.

Este un raport nu numai obiectiv, ci mai mult „material”: aparținerea a ceva, aşadar, a unui obiect cuiva.

4. Pronumele „meu … mea”, în eternul limbaj al iubirii umane, nu au cu siguranță o astfel de semnificație. Ele exprimă mai degrabă reciprocitatea dăruirii, exprimă echilibrul dăruirii prin intermediul căreia se instaurează reciproca *comuniune a persoanelor*. Iar dacă aceasta are loc prin intermediul dăruirii reciproce a masculinității şi a feminității, se păstrează în ea şi semnificația sponsală a trupului. Într-adevăr, cuvintele „meu … mea” în limbajul iubirii par o negare radicală a apartenenței în sensul în care un obiect-lucru material aparține subiectului-persoană. Analogia îşi păstrează funcția atât timp cât nu cade în semnificația mai sus expusă. Tripla concupiscență şi, în special, concupiscența trupului taie reciprocei apartenențe a bărbatului şi a femeii dimensiunea care este proprie analogiei personale, în care pronumele „meu… mea” îşi păstrează semnificația esențială. O astfel de semnificație esențială se află în afara „legii proprietății”, în afara semnificației „obiectului posesiei”; concupiscența, în schimb, este orientată spre această ultimă semnificație. De la a poseda, următorul pas merge spre „a folosi”. Obiectul pe care îl posed capătă pentru mine o anumită semnificație, întrucât dispun de el şi mă servesc de el, îl folosesc. Este evident că analogia personală a apartenenței este în contrasens cu o astfel de semnificație. Şi această opoziție este un semn că ceea ce în raportul reciproc dintre bărbat şi femeie „vine de la Tatăl” îşi păstrează consistența şi continuitatea față de ceea ce „vine de la lume”. În acelaşi timp, concupiscența în sine îndeamnă omul să-l posede pe celălalt ca pe un obiect, îl îndeamnă să-l „folosească”, ceea ce aduce cu sine negarea semnificației sponsale a trupului. În esența sa, dăruirea dezinteresată de sine exclude „folosirea” egoistă a celuilalt. Oare nu ne vorbesc tocmai despre aceasta cuvintele adresate de către Dumnezeu-Jahve femeii, cuvinte prezente în *Gen* 3,16?

5. Conform *1In* 2, 16, concupiscența arată nivelul stării spiritului uman. Chiar şi concupiscența trupului este mai întâi un semn al stării spiritului uman. Acestei probleme însă îi vom dedica o ulterioară cateheză.

Aplicând teoria ioanee experiențelor descrise de *Gen* 3,ca şi cuvintelor pronunțate de către Isus în Predica de pe Munte[5], regăsim, dacă se poate spune, o dimensiune concretă a acelei opoziții care, împreună cu păcatul, s-a născut în inima omului, între spirit şi trup. Consecințele sale se simt în raportul reciproc dintre persoane, a cărui unitate în umanitate este determinată chiar de la început de faptul că sunt bărbat şi femeie. De când în

[5] *Mt* 5,27-28.

om s-a instalat „... o altă lege în mădularele mele, care luptă împotriva legii minții mele şi mă ține sclav prin legea păcatului care se află în mădularele mele”[6], există aproape un pericol constant al unui astfel de mod de a vedea, de a examina, de a iubi, astfel încât „dorința trupului” se manifestă mult mai puternic decât „dorința minții”. Şi este tocmai acest adevăr cu privire la om, această componentă antropologică pe care trebuie să o avem mereu prezentă, dacă vrem să înțelegem în profunzime apelul făcut de Cristos inimii omului în Predica de pe Munte.

[6] *Rom* 7,23.

PREDICA DE PE MUNTE
ÎN VIZIUNEA OAMENILOR DE ASTĂZI

34 (6 august 1980)[1]

1. Urmând ciclul nostru de cateheze, reluăm astăzi Predica de pe Munte, iar din ea, cuvântul lui Cristos: „Eu însă vă spun că oricine priveşte o femeie, dorind-o, a şi comis adulter cu ea în inima lui”[2]. În discuția cu fariseii, făcând referință la „început”[3], Isus a pronunțat aceste cuvinte: „Din cauza împietririi inimii voastre v-a permis Moise să vă lăsați soțiile. Dar la început nu a fost aşa”[4]. Această frază cuprinde, fără îndoială, o acuză. „*Împietrirea inimii*”[5] indică ceea ce, conform *ethosului* poporului Vechiului Testament, *ar fi înființat o situație contrară* planului originar al lui Dumnezeu-Jahve, conform *Gen* 2,24. Tocmai aici trebuie să căutăm cheia pentru a interpreta toată legislația Israelului în ceea ce priveşte căsătoria şi, într-un sens şi mai larg, tot ceea ce ține de relația dintre bărbat şi femeie. Vorbind despre „împietrirea inimii”, Cristos acuză, dacă se poate spune, tot „omul interior” care este responsabil de o astfel de deformare a Legii. În Predica de pe Munte[6], el mai face o aluzie la „inimă”, dar, în acest caz, prin cuvintele folosite, nu pare să acuze.

2. Trebuie să reflectăm încă o dată asupra lor, încercând să le inserăm pe cât posibil în dimensiunea lor „istorică”. Analiza făcută până în acest

---

[1] *Insegnamenti*, III/2 (1980) 336-339.

[2] *Mt* 5,28.

[3] Cf. analizele precedente...

[4] *Mt* 19,8.

[5] Termenul grec *sklērokardia* a fost folosit de către Septuaginta pentru a exprima ceea ce în ebraică înseamnă „*necircumcizia inimii*” (cf. *Dt* 10,16; *Ier* 4,4; *Sir* 3,26) şi care în tradiția Noului Testament apare doar o singură dată (*Fap* 7,51).

„Necircumcizia” reprezenta „păgânismul”, „necurăția”, „îndepărtarea de Alianța cu Dumnezeu”; „necircumcizia inimii” exprima încăpățânarea fără margini în a se opune lui Dumnezeu. Aceasta este confirmată şi de apostrofarea făcută de către diaconul Ştefan: „Încăpățânați, cu inimile şi urechile păgâne (necircumcişi la inimă), voi vă împotriviți întotdeauna Duhului Sfânt. Aşa au făcut părinții voştri, aşa sunteți şi voi!” (*Fap* 7,51).

Ca să înțelegem bine sensul, trebuie să acceptăm „împietrirea inimii” într-un astfel de context filologic.

[6] *Mt* 5,27-28.

moment a pus la mare încercare „omul concupiscenței” încă din primul moment al devenirii lui astfel, aproape de la începutul istoriei sale îmbinate cu teologia. Această analiză constituie o amplă introducere, mai ales *antropologică*, la ceea ce mai avem de spus în continuare. Următoarea etapă a analizei noastre ar trebui să fie analiza caracterului etic. Predica de pe Munte – şi din ea, în special, acel fragment pe care l-am ales ca şi centru al analizelor noastre – este parte din proclamarea noului *ethos*: *ethosul Evangheliei*. În învățătura lui Cristos, el este unit în mod profund cu înțelegerea „începutului”, aşadar, cu misterul creației în simplitatea şi în bogăția sa originară; şi, în acelaşi timp, cu *ethosul* pe care Cristos îl proclamă în Predica de pe Munte şi care este în mod real adresat „omului istoric”, devenit între timp omul concupiscenței. Tripla concupiscență, în schimb, este moştenirea întregii omeniri la care „inima omului participă cu adevărat”. În acest sens, Cristos, care ştie „tot ceea ce este în inima omului”[7], nu poate vorbi altfel decât cu responsabilitate. Din acest punct de vedere, în cuvintele din *Mt* 5,27-28 nu prevalează acuza, ci judecata: o judecată realistă asupra inimii omului, o judecată care, pe de o parte, are un fundament antropologic, iar pe de alta, un caracter etic. Astfel, *ethosul* evanghelic este o judecată constitutivă.

3. În Predica de pe Munte, Isus se adresează în mod direct omului care aparține unei societăți bine definite. Chiar şi Învățătorul aparținea acelei societăți, acelui popor. Aşadar, trebuie să căutăm în cuvintele lui Cristos o referință la fapte, la situații, la instituții cu care era familiarizat în fiecare zi. Pentru a înțelege şi mai bine semnificația cuvintelor din *Mt* 5,27-28, trebuie să presupunem astfel de referințe, cel puțin în urma unei analize sumare. Totodată, cu astfel de cuvinte, Cristos se adresează, chiar dacă în mod indirect, dar real, oricărui om „istoric” (a se înțelege acest adjectiv, mai ales, din punct de vedere teologic). Iar acest om este tocmai „omul concupiscenței”, ale cărui mister cărui inimă îi sunt cunoscute lui Cristos („pentru că el cunoştea ce era în om”)[8]. Cuvintele Predicii de pe Munte ne permit să facem o legătură *cu experiența interioară a acestui om* aflat la orice latitudine sau longitudine geografică, în diverse epoci, în diverse condiții sociale şi culturale. Omul timpului nostru se simte interpelat şi chemat pe nume de către acest anunț al lui Cristos, nu mai puțin decât omul acelor timpuri căruia i se adresa în mod direct Învățătorul.

---

[7] *In* 2,25; cf. *Ap* 2,23: „eu sunt cel care cercetează rinichii şi inimile...”; *Fap* 1,24: „Tu, Doamne, care cunoşti inimile tuturor...” (*kardiognostēs*).

[8] *In* 2,25.

4. De aici rezultă universalitatea evangheliei, care nu este nicidecum o generalizare. Poate tocmai în ceea ce priveşte acest anunț al lui Cristos, pe care îl supunem analizei, aceasta se manifestă cu o claritate aparte. În virtutea acestui anunț, omul din orice timp sau din orice loc se simte chemat în mod adecvat, concret, irepetabil: tocmai pentru că Isus Cristos se referă la „inima" omului care nu poate să fie subiect al nici unei generalizări. *Când vorbeşte despre „inimă", fiecare este individualizat într-un mod cu totul special, mult mai mult decât ar fi strigat pe nume*, este atins tocmai în ceea ce îl determină în mod unic şi irepetabil, este pătruns în umanitatea sa chiar „din interior".

5. Imaginea omului concupiscenței se referă, înainte de toate, la partea sa intimă[9]. Istoria „inimii" omului de după păcatul originar este scrisă sub presiunea triplei concupiscențe de care este legată cea mai profundă imagine a *ethosului,* aşa cum rezultă el din diversele documente ale istoriei. Totodată, acea parte intimă este în acelaşi timp şi forța care decide comportamentul uman în „exterior", ca şi forma multiplelor structuri şi instituții care privesc viața socială. Dacă de la aceste structuri şi instituții deducem conținuturile *ethosului*, în diversele sale formulări istorice, întâlnim mereu acest aspect al interiorității sau, cu alte cuvinte, a ceea ce ține de omul interior. De fapt, aceasta este componenta cea mai importantă. Cuvintele lui Isus din Predica de pe Munte, în mod special cele din *Mt* 5,27-28, confirmă fără echivoc acest lucru. Nici un studiu asupra *ethosului* uman nu poate să ignore aceasta.

De aceea, în reflecțiile noastre ulterioare vom încerca să supunem unei analize şi mai speciale acel anunț al lui Cristos, în care spune: „Ați auzit că s-a spus: *Să nu comiți adulter*. Eu însă vă spun că oricine priveşte o femeie, dorind-o, a şi comis adulter cu ea în inima lui" (sau: „deja a făcut-o adulteră în inima sa").

Pentru a înțelege şi mai bine acest text, îl vom analiza mai întâi pe părți, pentru a avea apoi asupra lui o viziune globală. Vom lua în considerare nu numai destinatarii de atunci, care au ascultat cu propriile urechi Predica de pe Munte, ci şi, pe cât ne va fi cu putință, pe cei contemporani, oamenii timpului nostru.

[9] „Căci din inima omului ies: gândurile rele, crimele, adulterele, desfrânările, furturile, mărturiile false, blasfemiile. Acestea îl fac pe om impur" (*Mt* 15, 19-20).

CONȚINUTUL PORUNCII „SĂ NU COMIȚI ADULTER”

35 (13 august 1980)[1]

1. Analiza afirmației lui Cristos din timpul Predicii de pe Munte, afirmație ce se referă la „adulter” şi la „dorință”, pe care el o numeşte „adulter comis în inimă”, trebuie să o dezvoltăm pornind de la primele cuvinte. Cristos spune: „Ați auzit că s-a spus: *Să nu comiți adulter*...”[2] Când spune aceste cuvinte el are în minte porunca lui Dumnezeu, cea de-a şasea dintre cele zece porunci care face parte din aşa-numita „a doua tablă a legii” pe care Moise a obținut-o de la Dumnezeu-Jahve. Mai întâi să ne oprim asupra primilor ascultători ai Predicii de pe Munte, la cei care au ascultat în mod direct cuvintele lui Isus. Ei sunt fiii şi fiicele poporului ales, popor care a primit „Legea” chiar de la Dumnezeu-Jahve, a primit şi „Profeții”, care, în mod repetat, de-a lungul secolelor, au criticat tocmai raportul pe care poporul îl avea față de Lege şi multiplele îndepărtări de spiritul ei. Chiar şi Cristos vorbeşte despre asemenea trădări. Ba, mai mult, el vorbeşte despre o atare interpretare umană a Legii, în care este ştearsă sau chiar dispare adevărata *semnificație a binelui şi a răului, voită în mod special* de către Divinul Legislator. În viziunea lui Cristos, Legea este mai degrabă un mijloc indispensabil pentru a face să „crească dreptatea”[3]. Legat de dreptate, Cristos vrea ca ea „să o depăşească pe cea a fariseilor şi pe cea a scribilor”. El nu acceptă interpretarea pe care au dat-o ei de-a lungul timpului conținutului autentic al Legii, din motive de slăbiciune omenească sau din cauza limitelor umane, derivate tocmai din tripla concupiscență. Astfel, i-au schimbat sensul şi, o dată cu el, şi planul sau voința Legislatorului. Aceasta era mai degrabă o interpretare cazuistică ce s-a suprapus cu viziunea originară a binelui şi a răului unită cu Legea Decalogului. Dacă Cristos încearcă să schimbe *ethosul*, o face mai ales pentru a recupera claritatea interpretării: „Să nu credeți că am venit să desființez Legea sau Profeții. Nu am venit să desființez, ci să împlinesc”[4]. Condiția împlinirii Legii este, astfel, înțelegerea ei autentică. Aceasta se aplică, printre altele, şi poruncii: „să nu comiți adulter”.

---

[1] *Insegnamenti*, III/2 (1980) 396-399.

[2] *Mt* 5,27.

[3] Cf. *Mt* 5,20.

[4] *Mt* 5,17.

2. Cine urmăreşte în paginile Vechiului Testament istoria poporului ales din timpurile lui Abraham va găsi o mulțime de fapte care atestă cum era pusă în practică această poruncă şi cum s-a elaborat, în funcție de o astfel de practică, *o întreagă interpretare cazuistică a legii*. Mai întâi de toate, este clar că istoria Vechiului Testament este locul distrugerii sistematice a monogamiei: ceea ce pentru înțelegerea poruncii „să nu comiți adulter" trebuia să aibă o semnificație fundamentală. Abandonarea monogamiei, mai ales în timpul Patriarhilor, era cumva motivată de dorința de a avea copii, de a avea un număr mare de copii. Această dorință era atât de profundă, adică dorința de a procrea, care era scopul esențial al căsătoriei, încât era evident că soțiile care îşi iubeau cu adevărat soții şi de care erau iubite, ca să poată „să țină pe genunchi un copil", erau bucuroase să-l primească de la o altă femeie, spre exemplu, de la servitoare, adică de la sclavă. Aşa a fost în cazul Sarei şi al lui Abraham sau în cazul Rahelei şi al lui Iacob[5].

Aceste două povestiri oglindesc clima morală care anticipa Decalogul. Ilustrează modul în care *ethosul* israelitic *se pregătea să primească porunca „să nu comiți adulter"* şi care aplicare prezenta o astfel de poruncă în cea mai veche tradiție a acestui popor. Autoritatea patriarhilor era, de fapt, cea mai mare în Israel şi avea, pe deasupra, şi un caracter religios. Era în mod strict legată de Alianță şi de Promisiune.

3. Porunca „să nu comiți adulter" nu schimbă această tradiție. Totul indică faptul că dezvoltarea sa ulterioară nu se limita la motivele (mai degrabă excepționale) care au însoțit comportamentul lui Abraham şi al Sarei sau al lui Iacob şi al Rahelei. Dacă luăm ca exemple reprezentanții cei mai de seamă ai lui Israel de după Moise, regii lui Israel, David şi Solomon, descrierea vieții lor atestă, de fapt, împământenirea efectivă a poligamiei, şi aceasta, fără doar şi poate, doar din motive de concupiscență.

În istoria lui David, care avea cele mai multe soții, trebuie să ne impresioneze nu numai faptul că a luat ca soție pe una dintre supusele sale, dar şi conştiința concretă că a comis adulterul. Această întâmplare, ca şi pocăința regelui, este descrisă într-un mod foarte detaliat şi în acelaşi timp sugestiv[6]. Prin *adulter* se înțelege *doar posedarea soției altuia*, în timp ce nu înseamnă şi posedarea altor femei pe lângă soția propriu-zisă. Toată tradiția Vechii Alianțe indică faptul că, pentru înțelegerea generațiilor care au urmat, în cadrul poporului ales, a *ethosului* lor, nu a fost stabilită niciodată exigența efectivă a monogamiei ca implicare esențială şi indispensabilă *la porunca „să nu comiți adulter"*.

---

[5] Cf. *Gen* 30, 3.

[6] Cf. *2Sam* 11,2-27.

4. Pe acest fond trebuie să înțelegem şi eforturile care țînteau spre introducerea conținutului specific al poruncii „să nu comiți adulter” în cadrul legislației deja promulgate. O confirmă cărțile Bibliei în care se găseşte împreună toată *legislația* veterotestamentară. Dacă se ia în considerare litera unei astfel de legislații, rezultă că ea luptă cu adulterul în mod decis şi fără să țină seama nici de respect pentru persoanele care il comiteau, folosind mijloace radicale, se înțelege, chiar şi pedeapsa cu moartea[7]. Cu toate acestea, susține poligamia, ba, mai mult, cel puțin în mod indirect, o legalizează în toată plinătatea ei. Astfel, adulterul este combătut numai în limite determinate şi în ceea ce priveşte premisele definitive care compun forma esențială a *ethosului* veterotestamentar.

Prin adulter se înțelege mai ales (sau în mod exclusiv) nerespectarea dreptului de proprietate a bărbatului în privința oricărei femei care putea să fie soția legitimă (de obicei, una dintre multe altele); în schimb, nu se înțelege adulterul aşa cum apare din punctul de vedere al monogamiei stabilite de către Creator. Ştim deja că Isus a făcut referință la „început” tocmai cu privire la acest argument[8].

5. Este foarte semnificativă circumstanța în care Cristos ia partea femeii prinse în adulter şi o scapă de la moarte. El le spune acuzatorilor: „Acela dintre voi care este fără de păcat să arunce primul cu piatra în ea”[9]. După ce ei aruncă pietrele şi se îndepărtează, el îi spune femeii: „Mergi, de acum să nu mai păcătuieşti”[10]. Cristos identifică în mod clar adulterul cu păcatul. Când, în schimb, se adresează celor care voiau s-o ucidă pe femeia adulteră, nu se referă la prescrierile legii israelitice, ci în mod exclusiv la conştiința fiecăruia. Discernământul din conştiința omului poate să-i arate mult mai profund ce este bine şi ce este rău decât conținutul unei norme legale.

După cum am văzut, istoria Poporului lui Dumnezeu în Vechea Alianță (pe care am încercat s-o ilustrăm doar prin intermediul câtorva exemple) se desfăşura în mare măsură în afara conținutului normativ pus de către Dumnezeu în porunca „să nu comiți adulter”; trecea, dacă se poate spune astfel, pe lângă el. Cristos doreşte să îndrepte această schimbare, ceea ce se vede şi din cuvintele pronunțate de el în Discursul de pe Munte.

---

[7] Cf. *Lev* 20,10; *Dt* 22,22.
[8] Cf. *Mt* 19,8.
[9] *In* 8,7.
[10] *In* 8,11.

DESPRE ADULTER ÎN LEGE ŞI ÎN LIMBAJUL PROFEȚILOR

36 (20 august 1980)[1]

1. Când Isus, în Predica de pe Munte, spune: „Ați auzit că s-a spus: *Să nu comiți adulter*”[2], el face referință la ceea ce oricare dintre ascultătorii săi ştia în mod perfect şi la care se simțea obligat în virtutea poruncii lui Dumnezeu-Jahve. În același timp, istoria Vechiului Testament ne face să înțelegem că fie viața poporului unit cu Dumnezeu printr-o alianță specială, fie viața oamenilor luați individual se îndepărtează mult de această poruncă. Aceasta se vede chiar şi dintr-o simplă privire aruncată asupra legislației, de altfel, foarte prezentă în cărțile Vechiului Testament.

Prescripțiile legii veterotestamentare erau foarte severe. În același timp, erau şi foarte particularizate şi pătrundeau în cele mai mici detalii ale vieții[3]. Se poate presupune că, cu cât era mai evidentă legislația în ceea ce priveşte efectiv poligamia, cu atât mai mult creştea exigența de a-i susține dimensiunile juridice şi de a-i întări limitele legale. De aici marele număr de prescripții, ca şi severitatea pedepselor prevăzute de către legislator pentru infracțiunile față de astfel de norme. Pe baza analizelor pe care le-am făcut mai sus în ceea ce priveşte referința lui Cristos la „început”, în discursul său despre indisolubilitatea căsătoriei şi asupra „cărții de despărțire”, este evident că el vede cu multă claritate contradicția fundamentală pe care o ascundea în sine dreptul matrimonial al Vechiului Testament, acceptând efectiv poligamia, adică instituția concubinelor pe lângă soțiile legale sau dreptul de a trăi cu sclava[4]. Se poate spune că un

---

[1] *Insegnamento*, III/2 (1980) 415-419.

[2] *Mt* 5,27.

[3] Cf. *Dt* 21,10-13; *Num* 30,7-16; *Dt* 24,1-4; 22, 13-21; *Lev* 20,10-21, etc.

[4] Deşi *Cartea Genezei* prezintă căsătoria monogamică a lui Adam, a lui Set şi a lui Noe ca model de imitat şi pare să condamne bigamia care apare doar la descendenții lui Cain (cf. *Gen* 4,19), din viața Patriarhilor ne sunt furnizate doar exemple contrare. Abraham respectă prescripțiile legii lui Hammurabi, care permitea căsătoria cu o a doua femeie în cazul sterilității celei dintâi; şi Iacob avea două soții şi două concubine (cf. *Gen* 30,1-19).

Cartea Deuteronomului acceptă existența legală a bigamiei (cf. *Dt* 21,15-17) şi chiar şi poligamia, atrăgându-i însă atenția regelui să nu aibă multe soții (cf. *Dt* 21,10-14) sau sclave (cf. *Ex* 21,7-11) (cf. R. De Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institution*, London 1976[3], Darton, Longman, Todd; 24-25, 83). Nu găsim în Vechiul Testament nici o menționare explicită

astfel de drept, în timp *ce lupta împotriva păcatului, în acelaşi timp avea în sine, ba, mai mult, proteja, „structurile sociale ale păcatului”*, chiar îl proteja prin lege. În astfel de circumstanțe, se impunea necesitatea ca sensul etic, esențial pentru porunca „să nu comiți adulter”, să sufere o reevaluare fundamentală. În Predica de pe Munte, Isus repropune acest sens, mergând dincolo de strictețea tradițională şi legală.

2. Merită să adăugăm că, în ceea ce priveşte interpretarea veterotestamentară, cu cât era mai interzis şi descurajat adulterul, se poate spune, din compromis cu concupiscența trupului, cu atât mai mult era determinată poziția în ceea ce priveşte deviațiile sexuale. Aceasta este confirmată de către prescripțiile care prevăd, spre exemplu, pedeapsa cu moartea pentru homosexualitate şi pentru sex cu animale. În ceea ce priveşte comportamentul lui Onan, fiul lui Iuda (de la care îşi are originea denumirea de „onanism”), Sfânta Scriptură spune că „ceea ce făcea el era rău înaintea Domnului, care a făcut ca şi el să moară”[5].

Dreptul matrimonial al Vechiului Testament, în cea mai mare parte a sa, pune pe primul loc finalitatea procreativă a căsătoriei şi în câteva cazuri încearcă să demonstreze că se aplica acelaşi tratament juridic atât femeii, cât şi bărbatului. Spre exemplu, în ceea ce priveşte pedeapsa pentru adulter, este spus în mod explicit: „Dacă un om comite adulter cu femeia altuia, dacă comite adulter cu soția aproapelui său, să fie dați la moarte şi adulterul şi adultera”. În general însă, exista o anume prejudecată față de femeie, în acest sens, fiind tratată cu mult mai multă severitate.

3. Ar fi interesant să evidențiem *limbajul acestei legislații*, care, ca de obicei în astfel de cazuri, este un limbaj ce obiectivizează sexologia acelui timp. Este şi un limbaj *important pentru ansamblul reflecțiilor asupra teologiei trupului*. Aici întâlnim confirmarea specifică a ceea ce ține de ruşine şi care în om ține în mod special de partea sexuală. Ba, mai mult, ceea ce este sexual este considerat, într-un oarecare fel, „impur”, mai ales când se vorbeşte despre manifestările fiziologice ale sexualității omului. „A descoperi goliciunea cuiva”[6] este stigmatizat ca fiind echivalentul unui act sexual nepermis. Deja folosirea aceleiaşi expresii pare în acest caz destul de interesantă. Nu există nici un dubiu că legislatorul a încercat aici să se folosească de terminologica corespunzătoare conştiinței şi obiceiurilor societății

asupra obligației de a practica monogamia, deşi imaginea prezentată de către cărțile posterioare arată că era prevalentă în practica socială (cf., spre exemplu, cărțile sapiențiale, cu excepția *Sir* 37,11; *Tob*).

[5] *Gen* 38,10.

[6] Cf. *Lev* 20,11.17-21.

contemporane. Astfel, limbajul legislației veterotestamentare trebuie să ne confirme în convingerea că fiziologia sexului, ca şi manifestările somatice ale vieții sexuale nu sunt cunoscute numai la nivel de legislator şi la nivel de societate, dar că acestea sunt luate în considerare într-un mod determinat. Este dificil să se lase impresia că astfel de considerații aveau doar un caracter negativ. Acestea nu anulează adevărul pe care îl cunoaştem din *Cartea Genezei* şi nici nu se poate învinui Vechiul Testament – şi în el cărțile legislative – că ar fi precursoare ale maniheismului. Judecata prezentă în aceste locuri cu privire la trup şi la sex nu este neapărat „*negativă*" şi nici măcar severă, ci mai degrabă *contrasemnată de un obiectivism* motivat de intenția de a face ordine în această sferă a vieții umane. Nu se vorbeşte în mod direct despre ordinea „inimii", ci despre ordinea întregii vieți sociale, la baza căreia stau dintotdeauna căsătoria şi familia.

4.Dacă se ia în considerare problematica „sexuală" în ansamblul său, merită să ne oprim atenția pentru puțin timp asupra unui alt aspect, adică între legătura existentă între moralitate, lege şi medicină, pusă în evidență de către cărțile Vechiului Testament. Aceasta conține nu puține prescrieri practice cu privire la „*ceea ce ține de igienă*", sau ceea ce ține de medicină, marcate mai mult de experiență decât de ştiință, conform cu nivelul existent în acea vreme[7]. De altfel, legătura dintre experiență şi ştiință este foarte cunoscută şi mereu actuală. În această varietate de problematici, medicina însoțeşte etica mereu de aproape, iar etica, la fel ca teologia, de altfel, în acest sector, încearcă să colaboreze.

5. Când Isus, în Predica de pe Munte, pronunță cuvintele „Ați auzit că s-a spus: *Să nu comiți adulter*" şi adaugă imediat: „Eu însă vă spun...", este clar că el vrea să reconstruiască în conştiința ascultătorilor săi semnificația etică specifică acestei porunci, îndepărtându-se de „doctorii" care erau experții oficiali ai Legii. Dar, dincolo de interpretarea care provine din partea tradiției, Vechiul Testament ne oferă şi o altă tradiție pentru a înțelege porunca „să nu comiți adulter". Este vorba despre tradiția profeților. Aceştia, făcând referire la „adulter", voiau să amintească „Israelului şi lui Iuda" că păcatul lor cel mai mare este abandonarea unicului şi adevăratului Dumnezeu în favoarea cultului diferiților idoli, pe care poporul ales i-a împrumutat de la alte popoare cu foarte mare uşurință, desconsiderându-l pe adevăratul Dumnezeu. Aşadar, aceasta *este caracteristica limbajului profeților*. Vorbim mai degrabă *despre o analogie cu adulterul* decât despre adulter în sine şi, cu toate acestea, chiar şi despre analogie fiind vorba, ne

[7] Cf. *Lev* 12,1-6; 15,1-28; *Dt* 21,12-13.

ajută să înțelegem şi porunca „să nu comiți adulter” cu interpretările referitoare la ea, a căror lipsă este semnalizată în documente legislative ale vremii. În oracolele profeților, în special în Isaia, Osea şi Ezechiel, Dumnezeul Alianței este reprezentat mereu prin imaginea unui Mire, iar iubirea pe care el o are față de Israel poate şi trebuie să se identifice cu iubirea sponsală a soților. Şi iată că Israelul, din cauza idolatriei şi a abandonării lui Dumnezeu-Mirele, comite față de el o trădare care poate fi asemănată cu cea dintre femeie şi bărbatul ei: în acest fel, se comite „adulterul”.

6. Profeții, prin cuvinte elocvente şi uneori prin intermediul imaginilor şi al asemănărilor plastice extraordinare, prezintă fie iubirea lui Dumnezeu-Mirele, fie trădarea lui Israel-Mireasa care se dedă la adulter. Aceasta este o temă pe care o vom mai relua în cadrul reflecțiilor noastre, când vom analiza problema „Sacramentului”. Cu toate acestea, pentru o mai bună înțelegere a cuvintelor lui Cristos din *Mt* 5,27-28 şi pentru a înțelege acea reînnoire a *ethosului* pe care îl presupun aceste cuvinte: „Eu însă vă spun...”, merită să ne oprim încă de pe acum măcar pentru puțin timp asupra ei. Dacă, pe de o parte, Isaia[8] în textele sale scoate în evidență mai ales iubirea lui Jahve-Mirele, care în orice circumstanță iese în întâmpinarea Miresei, trecând peste orice infidelitate a ei, pe de altă parte, Osea şi Ezechiel abandonează asemănările care clarifică mai ales brutalitatea şi răul moral al adulterului comis de către Mireasa-Israel.

În următoarea meditație vom încerca să pătrundem şi mai profund în textele profeților, pentru a clarifica ulterior conținutul care, în conştiința ascultătorilor Predicii de pe Munte, corespunde cu porunca „să nu comiți adulter”.

[8] Cf. *Is* 54; 62,1-5.

ADULTERUL CONFORM LUI CRISTOS: FALSIFICAREA SEMNULUI ÎN SINE ŞI RUPTURA ALIANȚEI PERSONALE

37 (27 august 1980)[1]

1. În Predica de pe Munte, Isus, spune: „Să nu credeți că am venit să desființez Legea sau Profeții. Nu am venit să desființez, ci să împlinesc”[2]. Pentru a clarifica în ce constă o astfel de împlinire, el trece apoi la diferite porunci, referindu-se şi la aceea care spune: „Să nu comiți adulter”. Precedenta cateheză încerca să arate în ce mod conținutul adecvat al acestei porunci, voită de Dumnezeu, ar fi fost întunecat din cauza numeroaselor compromisuri în legislația specială a lui Israel. Profeții, care, în învățăturile lor, denunță adesea abandonul adevăratului Dumnezeu-Jahve din partea poporului, asemănându-l cu „adulterul”, scot în evidență, într-un stil cu totul special, un astfel de conținut.

Osea, nu numai prin intermediul cuvintelor, ci (din câte se pare) şi prin intermediul comportamentului, se preocupă să facă cunoscut[3] că infidelitatea poporului este asemănătoare cu cea conjugală, ba, mai mult, este asemănătoare cu adulterul devenit deja prostituție: „Mergi şi ia ca soție o prostituată şi să ai cu ea copii în urma prostituției, pentru că țara, îndepărtându-se de Domnul, nu face altceva decât să se prostitueze”[4]. Profetul simte în sufletul său acest avertisment şi îl acceptă ca venind din partea lui Dumnezeu-Jahve: „Domnul mi-a mai spus: «Mergi şi iubeşte o femeie iubită de către altcineva şi care este adulterină»”[5]. De fapt, cu toate că Israel era atât de infidel în ceea ce îl priveşte pe Dumnezeu, ca şi mireasa care „îi urma pe amanții săi şi mă uita pe mine”[6], cu toate acestea, *Jahve nu încetează să-şi caute mireasa*, nu oboseşte s-o aştepte să se convertească şi să se întoarcă la el, confirmând această atitudine cu ajutorul cuvintelor şi prin acțiunile Profetului: „Aşa spune Domnul: «Şi va veni o zi în care mă

---

[1] *Insegnamenti*, III/2 (1980) 451-456.
[2] *Mt* 5,17.
[3] Cf. *Os* 1–3.
[4] *Os* 1,2.
[5] *Os* 3,1.
[6] *Os* 2,15.

vei numi: *Soțul meu* şi nu mă vei mai numi: *Stăpânul meu*... Te voi face mireasa mea pentru totdeauna, te voi face mireasa mea în dreptate şi în ceea ce este drept, în bunăvoință şi în iubire, te voi logodi cu mine în fidelitate, iar tu îl vei cunoaşte pe Domnul»”[7]. Această blândă chemare la convertire a miresei-soții infidele are loc în acelaşi timp cu această amenințare: „Să se îndepărteze de la ea semnele prostituirii şi de la pieptul ei semnele adulterului; altfel o voi dezbrăca cu totul şi o voi lăsa ca atunci când s-a născut”[8].

2. O astfel de imagine a nudității umilitoare specifice naşterii a fost amintită Israelului-mireasă infidelă şi de către *profetul Ezechiel*, dar într-o manieră mult mai pregnantă: „...În ziua naşterii tale, ca un obiect demn de aruncat ai fost abandonată în plin câmp. Atunci am trecut pe lângă tine şi, văzându-te cum te zbăteai plină de sânge, ți-am spus: «Să trăieşti aşa plină de sânge cât va dura acest câmp». Şi ai crescut, te-ai făcut mare şi ai ajuns de o frumusețe desăvârşită: ți s-a rotunjit pieptul şi ai ajuns deja la pubertate; dar erai goală, goală de tot. Când am trecut pe lângă tine şi te-am văzut; iată, vârsta ta era vârsta iubirii; am întins o bucată din mantia mea şi ți-am acoperit goliciunea; am făcut alianță cu tine, spune Domnul, ca să devii a mea... Ți-am pus un inel la nas, cercei la urechi şi o coroană splendidă pe cap. Aşa ai fost tu împodobită cu aur şi argint, hainele tale erau din pânză fină, de mătase şi de broderii... Faima ta s-a răspândit printre neamuri datorită frumuseții tale, care era perfectă, datorită strălucirii pe care eu am pus-o în tine... Tu însă, îngâmfată din cauza frumuseții tale şi profitând de faima ta, te-ai prostituat oferindu-te la toți cei care treceau pe lângă tine... Cum ți-ai înjosit inima, spune Domnul, făcând aceste acțiuni demne de o prostituată neruşinată!

Când te expuneai prin piețe, nu erai ca o prostituată care căuta câştig, ci ca o adulteră care, în loc de soțul propriu, îi primeşte la ea pe toți străinii!”[9]

3. Citatul este puțin cam lung, dar este un text atât de relevant, că a fost necesar să-l amintim în întregime. *Analogia dintre adulter şi idolatrie* este prezentată aici într-o manieră cu totul specială şi aproape în mod exhaustiv. *Ceea ce face asemănătoare* cele două componente ale analogiei este *alianța încheiată din iubire*. Dumnezeu-Jahve încheie cu Israelul o alianță din iubire, fără meritul său, devine pentru popor ca şi un mire sau un soț foarte afectuos, foarte atent şi foarte generos față de propria mireasă. Pentru

[7] *Os* 2,18.21-22.
[8] *Os* 2,4-5.
[9] Cf. *Ez* 16,5-8.12-15.30-32.

această iubire, care încă de la începutul istoriei însoţeşte poporul ales, Jahve-Mirele primeşte în schimb numeroase trădări: „înălțimile”, iată locul cultului idolatric în care este comis „adulterul” lui Israel-mireasa. În analizele pe care tocmai le facem, ceea ce este esențial este conceptul de adulter de care se foloseşte Ezechiel. Totodată, se poate spune că situațiile în ansamblul lor, în care a fost inserat acest concept (în ceea ce priveşte analogia), nu sunt tipice. Se vorbeşte aici nu atât despre alegerea reciprocă făcută de către miri, care se naşte din iubirea reciprocă a celor doi, ci despre alegerea miresei (şi aceasta, chiar din momentul naşterii), o alegere care provine din iubirea mirelui, iubire care, în ceea ce îl priveşte pe mirele însuşi, este un act de pură milostivire. Într-un astfel de sens se vorbeşte despre această alegere: ea corespunde acelei părți a analogiei care explică alianța lui Jahve cu Israelul; în schimb, corespunde mai puțin cu a doua parte a acesteia, care clarifică natura căsătoriei. Cu siguranță, mentalitatea acelui timp nu era atât de sensibilă la această realitate. Conform israeliților, căsătoria era mai degrabă rezultatul unei alegeri unilaterale, de multe ori făcută de către părinți, şi, cu toate acestea, astfel de situații intră cu dificultate în atmosfera concepțiilor noastre.

4. Pornind de la un astfel de detaliu, este imposibil să nu ne dăm seama că în textele profeților este prezentată *o semnificație diversă în ceea ce priveşte adulterul*, diversă de ceea ce ne oferă tradiția legislativă. Adulterul este considerat păcat, întrucât constituie *ruptura alianței personale dintre bărbat şi femeie*. În textele legislative este evidențiată violarea dreptului de proprietate şi, din acestea, pe primul loc, dreptul la proprietatea bărbatului în ceea ce o priveşte pe femeie, care a fost soția sa legală: una dintre multe altele. În textele profeților, fondul efectivei şi legalizatei poligamii nu alterează semnificația etică a adulterului. În multe texte monogamia apare ca fiind unica şi cea mai corectă analogie a monoteismului înțeles în categorii de Alianță, adică de fidelitate şi de încredere în unicul şi adevăratul Dumnezeu-Jahve: Mirele lui Israel. Adulterul este antiteza acelei relații sponsale, este antinomia căsătoriei (chiar şi ca simplă instituție), întrucât căsătoria monogamică actualizează în sine alianța interpersonală a bărbatului şi a femeii, realizează alianța născută din iubire şi acceptată de către cele două părți drept căsătorie (şi, ca atare, recunoscută de către societate). Acest tip de alianță dintre două persoane constituie fundamentul acelei uniuni pentru care „bărbatul se va uni cu femeia sa şi vor fi un singur trup”[10]. În contextul citat mai sus, se poate spune că o astfel de unire trupească este „dreptul” lor (bilateral), dar că mai presus de aceasta este

[10] *Gen* 2,24.

semnul prin excelență al comuniunii persoanelor, unitate constituită între bărbat şi femeie în calitate de soți. Adulterul comis de către fiecare dintre ei nu numai că este *o violare a acestui drept*, care este exclusiv al celuilalt soț, ci în acelaşi timp este *o falsificare radicală a semnului* în sine. Se pare că în cuvintele profeților tocmai acest aspect al adulterului îşi găseşte o expresie suficient de clară.

5. Constatând că adulterul este o falsificare a acelui semn, care îşi găseşte nu atât „caracterul de normă», ci, mai mult, simplul adevăr interior în căsătorie, adică în conviețuirea bărbatului şi a femeii, care au devenit soți, atunci, într-un oarecare fel, ne referim din nou la afirmațiile fundamentale făcute anterior, considerându-le esențiale şi importante pentru teologia trupului, din punct de vedere fie antropologic, fie etic. Adulterul este „păcatul trupului". Aceasta o dovedeşte toată tradiția Vechiului Testament şi o confirmă şi Cristos. Analiza comparată a cuvintelor sale, pronunțate în Predica de pe Munte[11], ca şi alte diverse enunțări conținute în evanghelii şi în alte fragmente din Noul Testament, ne permite să stabilim rațiunea proprie a faptului că adulterul este păcat. E clar că o astfel de rațiune sau, mai precis, răul moral în sine sunt determinate pe principiul contrapoziționării în ceea ce priveşte acel bine moral care este fidelitatea conjugală, acel bine ce poate fi realizat în mod adecvat numai în raportul exclusiv al ambelor părți (adică în raportul conjugal al unui bărbat şi al unei femei). Exigența unui astfel de raport este specifică iubirii sponsale, a cărui structură interpersonală (după cum am precizat deja) este motivată de norma interioară a „comuniunii persoanelor". Tocmai ea este cea care conferă semnificația esențială a Alianței (în raportul bărbat-femeie, după cum, prin analogie şi în raportul dintre Jahve şi Israel). *Despre adulter şi despre faptul că este un păcat, despre răul moral pe care îl presupune, se poate decide pe baza principiului contrapunerii cu pactul conjugal înțeles astfel*.

6.Trebuie să ținem cont de toate acestea când spunem că adulterul este un „păcat al trupului"; „trupul" este considerat în acest caz în legătură conceptuală cu ceea ce stă scris în *Gen* 2,24 şi care ne vorbeşte, de fapt, despre bărbat şi femeie, care, ca soț şi soție, se unesc atât de profund între ei, încât formează „un singur trup". Adulterul indică actul prin intermediul căruia un bărbat şi o femeie, care nu sunt soț şi soție, formează „un singur trup" (adică cei care nu sunt soț şi soție în sensul monogamiei stabilite încă de la origini, cu mult înainte de cazuistica legală a Vechiului Testament). „Păcatul" trupului poate fi identificat numai pe baza respectului

[11] Cf. *Mt* 5,27-28.

față de persoane. Se poate vorbi despre bine sau despre rău moral numai dacă un astfel de raport înseamnă în mod concret „unirea trupului" şi *îi conferă sau nu caracterul de semn adevărat*. În acest caz, doar astfel putem judeca adulterul ca fiind păcat conform cu obiectivul conținut în act.

Acesta este conținutul pe care Cristos îl are în minte când aminteşte în Predica de pe Munte: „Ați auzit că s-a spus: *Să nu comiți adulter*". Cristos însă nu se opreşte asupra unei astfel de perspective în ceea ce priveşte această problemă.

SEMNIFICAȚIA ADULTERULUI TRANSFERAT DE LA TRUP LA INIMĂ

38 (3 septembrie) 1980[1]

1. În Predica de pe Munte, Isus se mulțumeşte să reamintească porunca „Să nu comiți adulter", fără a lua în calcul comportamentul celor care îl ascultau. Ceea ce am afirmat mai sus legat de această temă provine din alte izvoare (mai ales din dialogul lui Isus cu fariseii, în care face referință la „început")[2]. În Predica de pe Munte, Cristos omite o astfel de evaluare sau, mai degrabă, o presupune. Ceea ce va spune în a doua parte a afirmației sale, care începe cu aceste cuvinte: „Eu însă vă spun...", va fi *ceva mai mult decât simpla polemică* cu „doctorii Legii" sau mai degrabă cu moraliştii Torei. Va fi *mult mai mult chiar şi decât simpla considerare a ethosului* veterotestamentar. Va fi o trecere directă spre un nou *ethos*. Se pare că Isus lasă la o parte orice dispută în legătură cu semnificația etică a adulterului pe plan legislativ şi cazuistic, care, în ceea ce priveşte raportul esențial dintre bărbat şi femeie, era în mod evident umbrit de către raportul obiectiv al proprietății, căpătând astfel o nouă valență. Cristos spune: „Eu însă vă spun că oricine priveşte o femeie, dorind-o, a şi comis adulter cu ea în inima lui"[3] (legat de acest pasaj, îmi vine mereu în minte vechea traducere: „deja a devenit adulterin în inima lui", versiune care, poate mai bine decât traducerea actuală, arată că în acest caz avem de-a face cu un act pur interior şi unilateral). Astfel, „adulterul comis în inimă" este, într-un oarecare fel, în contrapunere cu „adulterul comis în trup".

Trebuie să ne întrebăm asupra motivațiilor pentru care este schimbat punctul de gravitație al păcatului şi, dincolo de asta, să ne întrebăm şi care este semnificația autentică a analogiei: dacă nu cumva „adulterul", conform semnificației sale fundamentale, poate să fie doar un „păcat comis în trup" şi, dacă este aşa, ceea ce omul comite în inimă merită să fie numit adulter. Cuvintele prin care Isus Cristos pune bazele acestui nou *ethos* presupun, în ceea ce le priveşte, o înrădăcinare profundă în antropologie. Înainte să răspundem la aceste întrebări, aş vrea să ne oprim pentru puțin

[1] *Insegnamenti*, III/2, 518-522.
[2] Cf. *Mt* 19, 8; *Mc* 10, 6.
[3] *Mt* 5,28.

timp asupra expresiei prin care *Mt* 5,27-28 transferă sau mai degrabă schimbă, dacă e să spunem astfel, *semnificația adulterului, de la „trup" la „inimă"*. Acestea sunt cuvinte care presupun dorința.

2. Cristos vorbeşte despre concupiscență: „Oricine priveşte dorind". Tocmai această expresie presupune o analiză specială pentru a înțelege anunțul în toată amploarea sa. În acest caz, trebuie să ne referim pentru puțin timp la cateheza anterioară, care a încercat, dacă e să spunem astfel, să reconstruiască imaginea „omului concupiscenței" încă de la începutul istoriei[4]. Acel om despre care vorbeşte Isus în Predica de pe Munte, omul care priveşte „dorind", este, fără îndoială, omul concupiscenței. Tocmai pentru acest motiv, pentru că în trupul său experimentează concupiscența, el „doreşte" şi „priveşte dorind". Imaginea omului concupiscenței, reconstruită în faza precedentă, ne va ajuta în acest moment să interpretăm „dorința" despre care ne vorbeşte Isus în *Mt* 5,27-28. Se vorbeşte aici nu doar despre o interpretare *psihologică*, ci, în acelaşi timp, şi despre o interpretare *teologică*. Cristos vorbeşte în contextul experienței umane şi, totodată, în contextul operei răscumpărării. Într-un oarecare fel, aceste două contexte se suprapun şi se întrepătrund în mod reciproc, aceasta având o semnificație esențială şi constitutivă pentru întregul *ethos* al evangheliei şi, în special, pentru conținutul verbului „a dori" sau „a privi pentru a dori".

3. Folosindu-se de astfel de experiențe, înainte de toate, Învățătorul se referă la experiența celor care îl ascultă în mod direct. Dar se referă şi la experiența, ca şi la modul de a înțelege care sunt specifice omului din toate timpurile şi din toate locurile. Cu toate acestea, chiar dacă limbajul evanghelic este universal din punctul de vedere al valabilității sale, pentru un ascultător direct al mesajului lui Cristos, a cărui conştiință era formată pe baza Sfintei Scripturi, „dorința" se referea la numeroasele precepte şi avertismente prezente, mai ales, în cărțile cu un vădit caracter „sapiențial", în care, în mod frecvent, sunt prezente avertizări asupra concupiscenței trupului, ca şi sfaturi oferite în acest sens spre a sta departe de ceea ce te poate duce la păcat.

4. După cum se ştie, tradiția sapiențială *avea un interes special pentru etică şi pentru bunul obicei al societății israelitice*. Ceea ce găsim cu privire la astfel de avertismente şi sfaturi, prezente, spre exemplu, în *Cartea Proverbelor*[5]

[4] Cf. *Gen* 3.

[5] *Prov* 5,3-6.15-20; 6,24–7,27; 21,9.19; 22,14; 30,20.

sau în cea a lui Ben Sirah[6] şi chiar în *Qohelet*[7], şi ne impresionează în mod imediat este o oarecare unilateralitate, şi aceasta, pentru că îndemnurile sunt adresate, mai ales, bărbaților. Aceasta înseamnă că sunt necesare, cu precădere, pentru ei. În ceea ce o priveşte pe femeie, când vorbim despre astfel de îndemnuri şi de sfaturi, aceasta apare în mod frecvent ca aceea care este ocazie de păcat sau şi, mai mult, îl seduce la păcat pe cel care o priveşte. Trebuie să recunoaştem că atât *Cartea Proverbelor*, cât şi cea a lui Ben Sirah, dincolo de îndemnul de a nu privi femeia care prin fascinația sa îl poate duce pe om la păcat[8], în acelaşi timp, elogiază femeia care este însoțitoarea „perfectă" pe drumul vieții propriului soț[9] şi, de asemenea, elogiază frumusețea şi grația unei soții bune care ştie să-l facă fericit pe propriul soț.

„Har peste har este femeia sfioasă şi e greu să calculezi buna reputație a sufletului ei modest. Soarele răsare peste munții Domnului, iar frumusețea unei femei virtuoase înfrumusețează propria casă. Ca lampa care arde în candelabrul sacru, aşa este frumusețea feței care ştie adevărata măsură. Precum coloanele de aur care au la bază argint, aşa sunt picioarele grațioase... Frumusețea unei femei bucură soțul, iar ştiința ei îi revigorează oasele"[10].

5. În tradiția sapiențială, *o avertizare frecventă contrastează* cu aşa-zisul *elogiu al femeii-soții*; şi aceasta se referă la frumusețea şi la grația femeii, care, în realitate, nu este propria soție şi este cauză de ispite şi ocazii de adulter: „Să nu dorești frumusețea în inima ta..."[11] În *Ben Sirah*[12], acelaşi avertisment este prezentat într-un mod şi mai peremptoriu: „Îndepărtează-ți ochii de la o femeie frumoasă şi nu dori o frumusețe care nu-ți aparține. Din cauza frumuseții femeii mulți au pierit; pentru că în ea iubirea arde ca focul"[13].

Sensul textelor sapiențiale are o semnificație prevalent pedagogică. Ele învață virtutea şi încearcă să protejeze ordinea morală, făcând referință la legea lui Dumnezeu şi la experiența înțeleasă în sens larg. În afară de aceasta, aceste texte sunt deosebite şi datorită unei speciale cunoaşteri a „inimii" omului. Să spunem că dezvoltă *o psihologie morală specifică*, fără însă a cădea în psihologism. Într-un oarecare fel, aceste texte sunt aproape de acea referință pe care Isus o face cu privire la „inimă", pe care ne-a transmis-o Matei[14], cu toate că, în ceea ce priveşte textele sapiențiale, nu

[6] Cf. *Sir* 7,19.24-26; 9,1-9; 23,22-27; 25,13-26; 18; 36,21-25; 42,6. 9-14.
[7] Cf. *Qoh* 7,26-28; 9,9.
[8] Cf. *Prov* 5,1-6; 6,24-29; *Sir* 26,9-12.
[9] Cf. *Prov* 31, 0 ş.u.
[10] *Sir* 26,15-18.
[11] *Prov* 6,25.
[12] Cf. *Sir* 9,1-9.
[13] *Sir* 9,8-9.
[14] *Mt 5,27-28*.

se poate afirma că există tendința de a transforma *ethosul* într-un mod fundamental. Autorii acestor cărți folosesc cunoaşterea interiorului omului pentru a învăța morala, şi aceasta, mai degrabă în mediul *ethosului* constituit deja din punct de vedere istoric şi confirmat de aceste texte în mod substanțial. Câteodată, câte unul dintre ei, spre exemplu, Qohelet, sintetizează o astfel de confirmare prin intermediul propriei „filosofii" a existenței omului. Acest fapt influențează, de altfel, metoda prin care formulează avertismentele şi sfaturile, dar nu schimbă în mod fundamental structura ce duce la evaluarea etică.

6. Pentru o astfel de transformare a *ethosului* vor trebui să aştepte până la Predica de pe Munte. Totuşi, acea cunoaştere perspicace a psihologiei umane prezente în tradiția „sapiențială" nu era lipsită de semnificație pentru cercul celor care ascultau la nivel personal şi imediat acest discurs. Dacă, în virtutea tradiției profetice, aceşti ascultători erau într-un oarecare fel pregătiți să înțeleagă în mod adecvat conceptul de „adulter", în acelaşi timp, în virtutea tradiției „sapiențiale", erau pregătiți să înțeleagă şi cuvintele care se refereau la „privirea concupiscentă" sau la „adulterul comis în inimă".

Pentru a continua analiza concupiscenței în Predica de pe Munte, ne vom mai întoarce şi într-o cateheză ulterioară.

CONCUPISCENȚA CA DISTANȚARE DE SEMNIFICAȚIA SPONSALĂ A TRUPULUI

39 (10 septembrie 1980)[1]

1. Vom reflecta asupra următoarelor cuvinte extrase din Predica lui Isus de pe Munte: „Eu însă vă spun că oricine priveşte o femeie, dorind-o, a şi comis adulter cu ea în inima lui" („deja a devenit adulterin în inima lui")[2]. Cristos pronunță această frază în fața ascultătorilor săi, care, în virtutea cărților Vechiului Testament, erau, într-un oarecare fel, pregătiți să înțeleagă semnificația privirii care își are originea în concupiscență. Deja miercurea trecută[3] ne-am referit la câteva texte din aşa-zisele cărți sapiențiale.

Iată, *spre exemplu, un alt fragment în care autorul biblic analizează starea sufletească a omului dominat de concupiscența cărnii*: „... o pasiune asemenea focului care arde/ nu se va opri până nu va fi consumată;/ un om fără ruşine în trupul său/ nu va înceta până nu va fi ars ca un foc;/ pentru omul neruşinat, orice pâine este gustoasă,/ nu va obosi până nu va muri./ Omul infidel în propriul pat/ îşi spune în sine: «Cine mă vede?/ Întunericul din jurul meu, ca şi zidurile mă ascund;/ nimeni nu mă vede, de ce să mă tem?/ Cel Preaînalt nu-şi va aminti de păcatele mele»./ Frica sa priveşte doar ochii oamenilor;/ nu ştie că ochii Domnului sunt de un miliard de ori mai strălucitori decât soarele;/ ei văd tot ceea ce fac oamenii/ şi pătrund până în locurile cele mai secrete./.../ Tot aşa şi soția care își abandonează soțul/ şi-i aduce moştenitori pe care i-a avut cu un străin..."[4]

2. Descrieri asemănătoare nu lipsesc nici în literatura mondială[5]. Sigur, multe dintre ele se disting printr-o analiză psihologică mult mai penetrantă şi printr-o sugestivitate şi mai intensă, dacă e să vorbim despre forța lor

---

[1] *Insegnamenti*, III/2 (1980) 585-593.

[2] *Mt* 5,28.

[3] Nota traducătorului: Aceste cateheze au fost făcute miercurea. De aici şi modul de a se exprima al Sfântului Părinte.

[4] *Sir* 23,17-22.

[5] Cf. Augustin, *Confessiones*, lib. VI, cap. XII, 21, 22: „Deligatus morbo carnis mortifera suavitate tamquam trahebat catenam meam, solvi timens, et quasi concusso vulnere repellens verba bene suadentis tamquam manum solventis. (...) Magna autem ex parte atque vehementer consuetudo satiandae insatiabilis concupiscentiae me captum excruciabat".

expresivă. Cu toate acestea, descrierea biblică a lui Ben Sirah[6] cuprinde câteva elemente care pot fi reținute ca fiind „clasice", în ceea ce priveşte analiza concupiscenței cărnii. Un element de acest gen este, spre exemplu, *legătura dintre concupiscența trupului şi foc:* acesta, aprinzându-se în om, îi aprinde simțurile, îi excită trupul, implică sentimentele şi, într-un oarecare fel, îi ia în stăpânire „inima". O astfel de patimă, care îşi are originea în concupiscența trupului, sufocă în „inimă" vocea cea mai profundă a conştiinței, ca sensul responsabilității în fața lui Dumnezeu. Tocmai aceasta o scoate în evidență textul biblic citat. Pe de altă parte, persistă ruşinea exterioară față de oameni, sau mai degrabă o umbră de pudoare, care se manifestă sub forma fricii de consecințele care pot apărea, mai mult decât de răul în sine. Sufocând vocea conştiinței, patima aduce cu sine tulburarea trupului şi a simțurilor: este tulburarea „omului exterior". Când omul interior este redus la tăcere, patima, după ce a obținut, dacă se poate spune astfel, libertatea de acțiune, se manifestă ca o tendință insistentă spre satisfacerea simțurilor şi a trupului.

Un astfel de preț, conform omului dominat de patimă, ar trebui să stingă focul prezent în el; dar, din contră, el nu ajunge la izvoarele păcii interioare, se mulțumeşte să satisfacă doar nivelul extern al individului uman. Şi aici autorul biblic constată fără doar şi poate că omul, *a cărui voință este ocupată cu satisfacerea simțurilor*, nu-şi găseşte liniştea şi nici pe sine, ci, din contră, „*se consumă*". Patima îndeamnă la a fi satisfăcută; pentru aceasta istoveşte activitatea reflexivă şi nu ține cont de vocea conştiinței. Astfel, fără să aibă în sine vreun principiu indestructibil, ea „distruge". Îi este

---

„Et non stabam frui Deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo; moxque deripiebar abs te pondere meo, et ruebam in iste cum gemitu: et pondus hoc, consuetudo carnalis" (*Ibid* lib. VII, cap. XVII).

„Sic aegrotabat et excruciabar accusans memetipsum solito acerbius nimis, ac volvens et versans me in vinculo meo, donec abrumperetur totum, quo iam exiguo tenebar, sed tenebar tamen. Et instabas tu in occultis Domine, severa misericordia, flagella ingeminans timoris et pudoris, ne rursus cessarem, et non abrumperetur idipsum exiguum ez tenue quod remanserat; et revalesceret iterum et me robustius alligaret..." (*Ibid* lib. VIII, cap. XI)

Dante descrie această fractură interioară şi o consideră vrednică de pedeapsă: „Când ajung dinaintea ruinii/ cu acel prilej urlă, le vine regretul, vaietul, cu acel prilej blestemă virtutea divină./ Am înțeles atunci că aşa erau torturați, erau condamnați păcătoşii necurați,/ că rațiunea supune talentul. E asemenea graurilor pe care nu-i mai ajută aripile atunci când zboară împreună,/ la fel e şi acea respirație a spiritelor malefice:/ aici, acolo, în jos, în sus se agită;/ nici o speranță nu-i mai mângâie, nici o odihnă şi nici cea mai mică pedeapsă" (DANTE ALIGHIERI, *Divina comedie,* „Infernul", V, 37-43).

„Shakespeare a descris satisfacția unei pofte tiranice ca fiind ceva urât acumulat în trecut şi descoperit în prezent" (C.S. LEWIS, *The Four Loves,* New York 1960, Harcourt, Brace, 28).

[6] *Sir* 23,17-22.

conatural dinamismul uzurii care are tendința de a epuiza. Este adevărat că unde patima este inserată în totalitatea cea mai profundă a energiei spiritului, ea poate să devină chiar şi o forță creatoare. Într-un astfel de caz însă, trebuie să suporte o transformare radicală. Dacă, în schimb, sufocă forțele cele mai profunde ale inimii şi ale conştiinței (după cum ne vorbeşte Ben Sirah)[7], „se consumă" şi în ea însăşi. În acelaşi timp, în mod indirect, se consumă şi omul care îi devine pradă.

3. Când, în Predica de pe Munte, Isus vorbeşte despre omul care „doreşte", care „priveşte dorind", se poate presupune că încă are înaintea ochilor acele imagini binecunoscute ascultătorilor săi prin intermediul tradiției „sapiențiale". Cu toate acestea, în acelaşi timp, se referă la orice om care, pe baza experienței interioare, ştie *ce vrea să spună „a dori", „a privi dorind"*. Învățătorul nu analizează o astfel de experiență şi nici nu o descrie, cum a făcut, spre exemplu, Ben Sirah[8]; el pare să presupună deja, aş spune, o cunoaştere suficientă a acelui fapt interior spre care vrea să atragă atenția ascultătorilor prezenți sau potențiali. E posibil ca cineva dintre cei prezenți să nu ştie la ce vrea să se refere? Dacă cu adevărat nu ar fi ştiut nimic, conținutul cuvintelor lui Isus nu i-ar fi privit în mod direct şi nici vreo altă analiză sau descriere nu ar fi în măsură să le-o explice. În schimb, dacă ştiu, vorbim aici *despre o ştiință cu totul interioară, intrinsecă inimii şi conştiinței*, înseamnă că înțeleg numaidecât când cuvintele spuse de către Isus se referă cu adevărat la ei.

4. Aşadar, Cristos nu descrie şi nici nu analizează ceea ce constituie experiența de a „dori", experiența concupiscenței trupului. Chiar există impresia că el nu pătrunde această experiență în toată profunzimea dinamismului său, după cum se întâmplă în textul citat din Ben Sirah; se apropie puțin, dar se opreşte imediat. „Dorința" nu s-a transformat încă într-o acțiune externă, încă nu a devenit „act al trupului". Până aici avem de-a face cu un act interior al inimii: care se exprimă în privire, în modul de a „privi femeia". Cu toate acestea, deja lasă să se înțeleagă, trezeşte conținutul său şi calitățile sale esențiale.

Este necesar să continuăm să analizăm ceea ce ne-am propus. *Privirea exprimă ceea ce este în inimă*. Privirea exprimă, aş spune, omul în toată plinătatea sa. Dacă, în general, se presupune că omul „acționează conform cu ceea ce este" (*operari sequitur esse*), în acest caz, Cristos vrea să pună în evidență că omul „priveşte" conform cu ceea ce este: *interi sequitur esse*.

---

[7] *Sir* 23,17-22.

[8] *Sir* 23,17-22.

Într-un oarecare fel, omul, prin intermediul privirii, se face cunoscut în exterior şi altora; dar, mai ales, face cunoscut ceea ce percepe în „interior”[9].

5. Aşadar, Cristos consideră privirea ca pe un fel de prag al adevărului interior. Deja în privire, „în lumea în care se priveşte”, este posibil să se individualizeze cu precizie în ce constă concupiscența. Vom încerca s-o explicăm. „A dori”, „a privi dorind” indică o experiență a valorii trupului, în care semnificația sa sponsală încetează să mai fie ca atare tocmai din cauza prezenței concupiscenței. Încetează chiar şi semnificația sa procreativă despre care am vorbit în catehezele anterioare şi care, în ceea ce priveşte unirea conjugală dintre bărbat şi femeie, este înrădăcinată în semnificația sponsală a trupului şi din el rezultă în mod organic. Ei bine, omul, „dorind”, „privind spre a dori”, *experimentează* într-un mod mai mult sau mai puțin explicit *îndepărtarea de acea semnificație a trupului* care (după cum am observat în reflecțiile noastre) se află la baza comuniunii persoanelor: fie în afara căsătoriei, fie, în mod cu totul special, când bărbatul şi femeia sunt chemați să constituie unirea „în trup” (după cum proclamă „evanghelia începutului” în clasicul text din *Gen* 2,24). Experiența semnificației sponsale a trupului este subordonată în mod special sacramentului Căsătoriei, dar nu se limitează la el. O astfel de semnificație dă sens libertății darului, care, după cum vom vedea cu o precizie şi mai mare în cateheza următoare, se poate realiza nu numai în căsătorie, ci şi în alt mod.

Cristos spune: „Oricine priveşte o femeie, dorind-o (adică cine priveşte cu concupiscență), a şi comis adulter cu ea în inima lui” (a făcut-o adulterină în inima sa)[10]. Nu cumva vrea să spună prin aceasta că tocmai concupiscența, ca şi adulterul, de altfel, constituie o îndepărtare interioară de semnificația sponsală a trupului? Nu cumva vrea să-i orienteze pe ascultători spre experiențele lor interioare în ceea ce priveşte o astfel de îndepărtare? Nu cumva din acest motiv îl şi numeşte „adulter comis în inimă”?

---

[9] Analiza filologică confirmă semnificația expresiei ho *blépōn* („cel care priveşte” sau „oricine priveşte”: *Mt.* 5, 28.

Dacă „*blépōn*” din *Mt* 5,28 are valoare de percepere internă echivalentă cu „mă gândesc, îmi opresc atenția, bag de seamă”, şi mai sever, dar şi mai profund, rezultă învățătura evanghelică în ceea ce priveşte raporturile interpersonale ale discipolilor lui Cristos.

„Conform cu ceea ce spune Cristos, nici măcar nu este nevoie de o privire desfrânată, că persoana a şi devenit adulteră. Ajunge chiar şi un gând al inimii” (M. ADINOLFI, „Il desiderio della donna in Matteo 5, 28”, în *Fondamenti biblici della teologia morale*, Atti della XXII Settimana Biblica Italiana, Paideia, Brescia 1973, 279).

[10] *Mt.* 5,28.

DORINȚA, REDUCEREA ÎN MOD INTENȚIONAT A ORIZONTULUI MINȚII ŞI A INIMII

40 (17 septembrie 1980)[1]

1. În timpul ultimei reflecții, ne-am întrebat care este semnificația „dorinței" despre care vorbea Cristos în Predica de pe Munte[2]. Să amintim că el punea această problemă în raport cu porunca: „Să nu comiți adulter". Acelaşi verb „a dori" (sau, mai precis, „a privi dorind") este definit ca fiind un „adulter comis cu inima". Pe undeva, aceasta ne pune pe gânduri şi mai mult. În catehezele anterioare am spus că Isus, când s-a exprimat în acel mod, voia să le arate ascultătorilor săi separarea de semnificația trupului, experimentată de către om (în acest caz, de către bărbat), când favorizează concupiscența trupului cu ajutorul interior al „dorinței". Separarea de semnificația sponsală a trupului comportă în acelaşi timp un conflict în ceea ce priveşte demnitatea sa de persoană: un autentic conflict de conştiință.

În acest fel, apare clar că semnificația biblică (ca şi cea teologică) a „dorinței" este diferită de cea pur psihologică. Psihologul va descrie „dorința" ca pe o orientare intensă spre obiect, din cauza valorii sale particulare: în cazul de față, pentru valoarea sa „sexuală". După cum pare, găsim o astfel de definiție în multe dintre operele literare dedicate unei astfel de teme. În acelaşi timp, descrierea biblică, chiar dacă nu ia în seamă în totalitate aspectul psihologic, îl scoate în evidență, mai ales, pe cel etic, dat fiind faptul că în acest caz se vorbeşte despre o valoare pusă la îndoială. „Dorința", aş spune, este trădarea inimii omului față de veşnica atracție a bărbatului şi a femeii, o atracție care îşi găseşte originile în misterul însuşi al creației, o trădare a comuniunii la care se ajunge prin intermediul dăruirii reciproce de sine. Astfel, când Isus, în Predica de pe Munte[3], se referă la „inimă" sau la omul interior, cuvintele sale nu încetează să fie bogate în acel adevăr care priveşte în mod special „începutul", despre care, răspunzând fariseilor[4], le-a adus ca argument toată problematica legată de bărbat, de femeie şi de căsătorie.

---

[1] *Insegnamenti*, III/2 (1980) 653-656.
[2] *Mt* 5,27-28.
[3] *Mt* 5,27-28.
[4] *Mt* 19,8.

2. Veşnica chemare pe care am încercat s-o analizăm folosindu-ne de *Cartea Genezei*[5] şi, într-un oarecare fel, veşnica atracţie reciprocă a bărbatului faţă de ceea ce este feminin şi a femeii faţă de ceea ce este masculin este un fel de invitaţie care vine din partea trupului, *dar nu este dorinţă* în sensul cuvintelor din *Mt* 5,27-28. „Dorinţa", ca transpunere în fapt a concupiscenţei trupului (sau mai degrabă prin intermediul actului interior), micşorează semnificaţia a ceea ce era şi care din punct de vedere substanţial încetează să mai fie, acea invitaţie şi acea atracţie reciprocă. Eternul „feminin" (*das ewig weibliche*), ca, de altfel, şi eternul „masculin", chiar şi în plan istoric, tind să se elibereze de pura concupiscenţă şi caută un loc de afirmare, mai ales, la nivelul lumii persoanelor. Despre aceasta ne dă mărturie acea ruşine originară despre care ne vorbeşte *Gen* 3. Dimensiunea intenţionalităţii gândurilor şi a inimilor constituie unul dintre principalii filoni ai culturii umane universale. Cuvintele lui Cristos din Predica de pe Munte confirmă tocmai această dimensiune.

3. Totuşi, aceste cuvinte exprimă în mod clar că „dorinţa" face parte din realitatea inimii omului. Când afirmăm că *„dorinţa"*, în ceea ce priveşte reciproca atracţie originară dintre masculinitatea şi feminitate, reprezintă o „reducere", avem în minte o *„reducere" intenţională*, aproape un fel de restricţionare sau închidere a orizontului minţii şi al inimii. În schimb, un lucru e să avem conştiinţa că valoarea sexului face parte din toată bogăţia de valori, cu care bărbatul apare în faţa fiinţei feminine, şi un alt lucru e „să reducem" toată bogăţia personală a feminităţii la acea unică valoare, adică la sex, ca obiectul cel mai potrivit al satisfacerii propriei sexualităţi. Acelaşi raţionament se poate face şi în ceea ce priveşte masculinitatea pentru femeie, chiar dacă cuvintele din *Mt* 5,27-28 se referă în mod direct doar la primul raport. „Reducerea" intenţională este, după cum se vede, de natură, mai ales axiologică. Pe de o parte, este veşnica atracţie a bărbatului spre ceea ce este feminin[6], îl eliberează sau mai degrabă ar trebui să elibereze o anumită gamă de dorinţe spiritual-carnale de natură mai ales personală şi de „comuniune", căreia îi corespunde o ierarhie proporţională de valori. Pe de altă parte, „dorinţa" *limitează* o astfel de gamă, *întunecând* ierarhia valorilor care marchează veşnica atracţie dintre masculinitate şi feminitate.

4. Dorinţa face în aşa fel ca în interior, adică în „inimă", în orizontul interior al bărbatului şi al femeii, să se întunece semnificaţia trupului, specifică persoanei. Feminitatea încetează astfel să fie pentru masculinitate,

[5] *Gen* 2,23-25.

[6] Cf. analiza pe care am făcut-o deja „începutului".

mai ales, un subiect; încetează să mai fie un limbaj specific al spiritului; pierde caracterul de semn. Încetează, aş spune, să mai poarte asupra sa extraordinara semnificaţie sponsală a trupului. Încetează să mai fie plasată în contextul conştiinţei şi al experienţei unei astfel de semnificaţii. „Dorinţa" care se naşte din concupiscenţa trupului, încă din primul moment al existenţei interioare a omului, a existenţei inimii sale, trece, într-un oarecare fel, pe lângă un astfel de context (se poate spune, folosind o imagine, că trece pe lângă molozul semnificaţiei sponsale a trupului şi a tuturor componentelor sale subiective) şi, în virtutea propriei intenţionalităţi axiologice, tinde în mod direct spre un sfârşit exclusivist: *doar satisfacerea nevoilor sexuale ale trupului, ca obiect specific*.

5. O astfel de reducere intenţională şi axiologică se poate verifica, potrivit cuvintelor lui Cristos[7], deja în ceea ce priveşte „privirea" (în faptul de „a privi") sau mai degrabă în ceea ce priveşte actul pur interior care are loc în urma faptului de a privi. Privirea (sau mai degrabă faptul de „a privi"), în sine, este un act cognoscibil. Când concupiscenţa pătrunde în structura sa interioară, privirea devine un fel de „cunoaştere care doreşte". Expresia „a privi pentru a dori" poate indica fie un act cognoscibil, de care „se foloseşte" omul care doreşte (adică îi conferă caracterul de dorinţă îndreptat spre un obiect), fie un act cognoscibil care provoacă dorinţa într-un alt subiect şi, mai ales, în voinţa şi în „inima" sa. După cum se poate observa, este posibil să-i atribuim o interpretare intenţională unui act interior, având prezent unul sau altul dintre polii psihologiei omului: cunoaşterea sau dorinţa intensă ca *appetitus* (poftă). *Appetitus* este ceva mult mai mult decât „dorinţa". Pentru că indică tot ceea ce în subiect se manifestă ca „aspiraţie" şi ca atare se orientează mereu spre un sfârşit, (adică spre un obiect cunoscut sub aspectul valorii). În acelaşi timp, o interpretare adecvată a cuvintelor din *Mt* 5,27-28 presupune ca *prin intermediul intenţionalităţii ca atare a cunoaşterii* sau a „poftei" să extragem ceva mai mult, adică *intenţionalitatea existenţei însăşi a omului în raport cu alt om*; în cazul nostru, al bărbatului în raport cu femeia şi al femeii în raport cu bărbatul.

Asupra acestui aspect o să mai revenim. Concluzionând reflecţia de astăzi, trebuie să adăugăm că în acea „dorinţă", în „acea privire pentru a dori", despre care vorbeşte Predica de pe Munte, femeia pentru bărbatul care „priveşte" încetează astfel să mai fie subiectul veşnicei atracţii şi începe să fie numai obiectul concupiscenţei trupeşti. Acesteia i se adaugă profunda îndepărtare interioară a semnificaţiei sponsale a trupului, despre care am vorbit deja în catehezele anterioare.

[7] *Mt* 5,27-28.

CONCUPISCENȚA ÎNDEPĂRTEAZĂ BĂRBATUL ŞI FEMEIA DE LA IDEALURILE PERSONALE ŞI „DE LA COMUNIUNE”

41 (24 septembrie 1980)[1]

1. În Predica de pe Munte, Cristos spune: „Ați auzit că s-a spus: *Să nu comiți adulter*. Eu însă vă spun că oricine priveşte o femeie, dorind-o, a şi comis adulter cu ea în inima lui”[2]. De ceva timp încercăm să înțelegem semnificația acestei enunțări, analizându-i fiecare componentă, în vederea înțelegerii cât mai profunde a întregului text.

Când Cristos vorbeşte despre bărbatul care „priveşte spre a dori”, nu indică doar dimensiunea intenției de „a privi” sau a cunoaşterii însoțite de concupiscență, dimensiunea „psihologică”, ci indică şi dimensiunea intenționalității existenței însăşi a bărbatului. Aşadar, demonstrează ceea ce „este” sau mai degrabă ceea ce „devine” pentru bărbat femeia pe care el o „priveşte cu gândul de a păcătui”. În acest caz, intenția cunoaşterii determină şi defineşte însăşi intenționalitatea existenței. În situația descrisă de către Cristos, acea dimensiune porneşte în mod unilateral de la bărbat, care este subiect, spre femeie, care este obiect (asta nu înseamnă că o astfel de dimensiune este numai unilaterală); acum însă nu dăm peste cap situația analizată şi nici nu o extindem la ambele părți, la amândoi subiecții implicați. Ne oprim doar la situația indicată de către Cristos, subliniind că se vorbeşte despre un act „cu totul şi cu totul interior”, ascuns în inimă şi care se limitează la nivelul privirii.

Este suficient să constatăm că, într-un astfel de caz, femeia, care din cauza subiectivității personale există dintotdeauna „pentru bărbat”, aşteptând ca şi el, din acelaşi motiv, să existe „pentru ea”, rămâne privată de semnificația atracției sale ca persoană care, în ciuda faptului că este „eternul feminin”, cu toate acestea, pentru bărbat, devine numai un obiect: *începe, aşadar, cel puțin la nivel de intenție, să fie doar un obiect pentru satisfacerea nevoilor lui sexuale*, inerente masculinității sale. Cu toate că actul este în mod cu totul interior, ascuns în „inimă” şi făcut cunoscut doar cu ajutorul „privirii”, în el are loc deja o schimbare (în mod subiectiv unilaterală)

---

[1] *Insegnamenti*, III/2 (1980) 717-720.

[2] *Mt* 5,27-28.

a existenței. Dacă nu ar fi fost astfel, dacă nu s-ar fi vorbit despre o schimbare atât de profundă, nu ar fi avut sens următoarele cuvinte ale aceleiaşi fraze: „A şi comis adulter cu ea în inima lui”[3].

2. Acea schimbare a intenționalității existenței datorită căreia o oarecare femeie începe să existe pentru un oarecare bărbat, nu ca un subiect al chemării sau al atracției personale sau ca subiect de „comuniune”, ci, pur şi simplu, ca obiect al satisfacerii lui sexuale, *se actualizează în „inimă”, întrucât s-a actualizat şi la nivel de voință*. Doar simpla intenție de a cunoaşte nu înseamnă că deja a şi subordonat „inima”. Numai când reducerea intenţională, ilustrată anterior, antrenează voința în orizontul său restrâns, când îi determină decizia unui raport cu o altă ființă umană (în cazul nostru, cu femeia), conform scării de valori specifice „concupiscenței”, doar atunci se poate spune că „dorința” stăpâneşte deja „inima”. Doar atunci când „concupiscența” stăpâneşte şi voință, este posibil să se spună că ea domină asupra subiectivității persoanei şi că se află la baza voinței şi a posibilității de a alege şi de a decide, prin intermediul căreia, în virtutea autodeciderii sau autodeterminării, este stabilit în acelaşi mod al existenței în ceea ce priveşte o altă persoană. Intenționalitatea unei astfel de existențe dobândeşte astfel o dimensiune pe deplin subiectivă.

3. Doar de atunci, adică din acel moment subiectiv şi din prelungirea sa subiectivă, se confirmă ceea ce am citit, spre exemplu, în Ben Sirah[4] în legătură cu bărbatul care se lasă dominat de concupiscență, despre care citim într-o manieră mult mai elocventă şi în literatura universală. În această lumină putem vorbi şi *despre acea „constrângere” mai mult sau mai puțin completă,* care în altă parte este numită „constrângere a trupului” şi care aduce cu sine şi *pierderea „libertății de a dărui”,* specifică profundei înțelegeri a semnificației sponsale a trupului, despre care am vorbit deja în catehezele anterioare.

4. Când vorbim despre „dorință” ca transformare a intenționalității unei existențe concrete, spre exemplu, existența bărbatului, pentru care, conform *Mt 5,27-28*, o oarecare femeie devine numai obiect pentru propria satisfacere a „nevoilor lui sexuale” inerente masculinității sale, nu se vorbeşte sub nici o formă despre a pune în evidență acea nevoie ca dimensiune obiectivă a naturii umane cu finalitatea sa procreativă care îi este specifică. Cuvintele lui Cristos din Predica de pe Munte (în toată amploarea contextului

[3] *Mt*. 5,28.
[4] *Sir* 23,17-22.

în care au fost pronunțate) sunt departe de maniheism, aşa cum departe este şi tradiția creştină. În acest caz, nu se pot trage concluzii de acest fel. Se vorbeşte, în schimb, despre modul de a fi al bărbatului şi al femeii ca persoane, sau mai degrabă despre acel mod de a fi în reciprocul „pentru", care, *pe baza* a ceea ce, conform dimensiunii obiective a naturii umane, *este definit ca fiind „nevoie sexuală"*, poate şi trebuie să servească la *construirea unității „de comuniune"* în raporturile lor reciproce. În schimb, acesta este chiar fundamentul semnificației veşnicei şi reciprocei atracții a masculinității şi a feminității, cuprinsă în realitatea însăşi a constituirii omului ca persoană, trup şi sex împreună.

5. La unirea sau, mai degrabă, la „comuniunea" personală la care sunt chemați încă de la „început", în mod reciproc, bărbatul şi femeia, nu corespunde, ba, mai mult, este şi în contrast, o eventuală circumstanță de acest fel, ca una dintra cele două persoane să existe doar ca subiect de satisfacere a nevoilor sexuale, iar cealaltă persoană să devină doar obiect pentru o astfel de satisfacere. Printre altele, nu corespunde unei astfel de uniri „în comuniune", ba, mai mult, este în contrast cu o astfel de unire, în caz că amândoi, bărbatul şi femeia, există în mod reciproc ca obiect de satisfacere a nevoilor sexuale sau doar ca subiect al acestei satisfaceri. „Reducerea" unui astfel de conținut bogat, a reciprocei şi veşnicei atracții a persoanelor umane, în masculinitatea şi feminitatea lor, nu corespunde „naturii" atracției despre care este vorba. O astfel de „reducere", în schimb, întunecă semnificația personală şi „de comuniune" specifică bărbatului şi femeii, prin intermediul căreia, conform *Gen* 2,24, „bărbatul... se va uni cu soția sa şi împreună vor fi un singur trup". *„Concupiscența" îndepărtează* dimensiunea intențională a reciprocei existențe a bărbatului şi a femeii *de la perspectivele personale şi „de comuniune"* specifice veşnicei şi reciprocei atracții, reducând-o sau împingând-o, dacă se poate spune, spre dimensiunea utilitaristă, în cadrul căreia ființa umană „se serveşte" de cealaltă ființă umană, *„folosind-o"* doar pentru satisfacerea propriilor „nevoi".

6. Se pare că, în sfârşit, putem descoperi un astfel de conținut, bogat în experiența umană specifică timpurilor şi ambientelor diferite, în afirmația concisă a lui Cristos în Predica de pe Munte. În acelaşi timp, sub nici o formă nu se poate pierde din vedere semnificația pe care o astfel de afirmație o atribuie „interiorității" omului, dimensiunii integrale a „inimii", a dimensiunii interioare a omului. Tocmai aici se află nucleul însuşi al transformării ethosului, spre care tind cuvintele lui Cristos din *Mt* 5,27-28, pronunțate cu mare forță şi, totodată, cu o minunată simplitate.

A CONSTRUI NOUA SEMNIFICAȚIE ETICĂ PRIN INTERMEDIUL DESCOPERIRII VALORILOR

42 (1 octombrie 1980)[1]

1. Ajungem cu analiza noastră la cea de-a treia parte a afirmației lui Cristos din Predica de pe Munte[2]. Prima parte era: „Ați auzit că s-a spus: *Să nu comiți adulter*". A doua: „Eu însă vă spun că oricine priveşte o femeie, dorind-o" şi care din punct de vedere gramatical este unită cu a treia: „a şi comis adulter cu ea în inima lui".

Metoda aplicată în acest caz, care este aceea de *a împărți, de a „rupe" afirmația lui Cristos în trei părți*, dar care se presupun una pe cealaltă, poate părea artificială. În acelaşi timp, când căutăm sensul etic al întregului enunț, în globalitatea sa, poate fi utilă împărțirea pe care tocmai am făcut-o, cu o singură condiție; să nu fie aplicată metoda din punct de vedere disjunctiv, ci conjunctiv. Este tocmai ceea ce vrem să facem. Fiecare dintre cele trei părți are un conținut propriu şi, totodată, conotații specifice, pe care vrem să le scoatem în evidență printr-o astfel de împărțire a textului, dar trebuie precizat şi că fiecare dintre cele trei părți se explică în raportul direct cu celelalte. Aceasta se referă, mai ales, la principalele elemente semantice datorită cărora afirmația constituie un tot unitar. Iată aceste elemente: a comite adulter, a dori, a comite adulter în trup, a comite adulter în inimă. Ar fi foarte dificil să stabilim sensul etic al verbului „a dori" fără penultimul element indicat, adică „adulterul în inimă". Dar, deşi în analizele anterioare am luat în calcul acest element, o deplină înțelegere a componentei „a comite adulter în inimă" este posibilă doar după o analiză specifică.

2. După cum am afirmat deja la început, se vorbeşte în acest caz despre stabilirea sensului etic. Afirmația lui Isus din *Mt 5,27-28* îşi are originea în porunca: „Să nu săvârşeşti adulter" şi are rolul de a arăta cum trebuie înțeleasă şi pusă în practică o astfel de poruncă, pentru ca din ea să iasă în evidență mai degrabă „dreptatea" pe care Dumnezeu Jahve a voit-o: pentru ca această dreptate să abunde într-o măsură mult mai mare decât ar fi

[1] *Insegnamenti*, III/2 (1980) 744-748.
[2] *Mt* 5,27-28.

rezultat din interpretarea şi din cazuistica doctorilor Vechiului Testament. Dacă vorbele lui Cristos, spuse în acest sens, tind *să construiască un nou ethos* (pe baza aceleiaşi porunci), drumul spre ea trece *prin descoperirea valorilor*, care, în înțelesul general veterotestamentar şi în aplicarea acestei porunci, au fost deja uitate.

3. Din acest punct de vedere, semnificativă este şi formularea textului din *Mt* 5,27-28. Porunca „Să nu comiți adulter" este formulată ca o interdicție care exclude în mod categoric un determinat rău moral. Este cunoscut că aceeaşi Lege (Decalogul), dincolo de interdicția „Să nu săvârşeşti adulter", cuprinde şi interdicția „Să nu pofteşti femeia aproapelui tău"[3]. Cristos nu zădărniceşte o interdicție în favoarea celeilalte. Chiar dacă vorbeşte despre „dorință", ideea pe care o urmăreşte este aceea de a clarifica şi mai profund ce înseamnă „adulterul". Este semnificativ că, după ce a citat interdicția „Să nu comiți adulter", după cum este cunoscut ascultătorilor, mai departe, pe parcursul afirmației sale îşi schimbă stilul şi structura logică din una normativă în una narativ-afirmativă. Când spune: „Oricine priveşte o femeie, dorind-o, deja a comis adulter cu ea în inima lui", descrie un fapt interior, a cărui realitate este uşor de înțeles pentru ascultătorii săi. În acelaşi timp, prin intermediul faptului descris şi calificat astfel, el arată cum intenționează să înțeleagă şi să pună în practică porunca „Să nu comiți adulter", tocmai pentru a conduce la „dreptatea" voită de către Legislator.

4. În acest fel, am ajuns la expresia „a şi comis adulter cu ea în inima lui", *expresie-cheie*, de altfel, pentru a înțelege adevăratul său sens etic. Această expresie este în acelaşi timp *izvorul principal pentru a arăta valorile esențiale ale noului ethos*: ale *ethosului* Predicii de pe Munte. După cum se întâmplă adesea în evanghelie, şi aici descoperim un oarecare paradox. De fapt, cum poate avea loc „adulterul" fără „a comite adulter", adică fără actul exterior, care, de fapt, constituie actul interzis de către Lege? Am văzut cât s-a implicat cazuistica „doctorilor Legii" să precizeze această problemă. Dar şi independent de cazuistică, pare evident că adulterul poate avea loc doar dacă este „implicat trupul"[4], când cei doi, bărbatul şi femeia, se unesc între ei astfel încât să devină un singur trup, deşi nu sunt soți din punct de vedere legal: adică soț şi soție. Aşadar, ce semnificație poate avea „adulterul comis cu inima"? Nu cumva este aceasta doar o expresie metaforică adoptată de către Isus pentru a scoate în evidență starea de păcat specifică concupiscenței?

[3] *Ex* 20,14.17; *Dt* 5,18.21.
[4] *Gen* 2,24.

5. *Dacă am admite o astfel de lectură semantică* a afirmației lui Cristos, va trebui să reflectăm în mod profund asupra *consecințelor etice* care ar decurge din aceasta, adică asupra concluziilor create în jurul regularității etice a comportamentului. Adulterul are loc atunci când bărbatul şi femeia, care se unesc între ei astfel încât devin un singur trup[5], adică în modul specific soților, nu sunt soți legali. Individualizarea adulterului ca păcat comis „în trup" este în mod strict şi exclusiv legată de actul „exterior" şi presupune conviețuirea conjugală care se referă la statutul persoanelor ce acționează astfel şi care sunt recunoscute astfel şi de societate. În cazul de față, această stare este improprie şi nu autorizează un astfel de act (care se numeşte „adulter").

6. Trecând la a doua parte a afirmației lui Cristos (adică la acea parte în care începe să se configureze deja noul *ethos*), ar trebui să înțelegem expresia: „oricine priveşte o femeie, dorind-o", cu referință directă la persoanele care, conform statutului lor civil, adică recunoscute astfel de către societate, sunt sau nu soți. În acest caz, încep să se înmulțească întrebările. După cum nu poate crea dubii faptul că Isus Cristos indică starea de păcat a actului interior al concupiscenței exprimată prin intermediul privirii îndreptate spre o femeie care nu este soția celui care priveşte astfel, tot aşa putem şi chiar trebuie să ne întrebăm dacă cu aceeaşi expresie Cristos admite şi confirmă o astfel de privire, un astfel de act interior specific concupiscenței, îndreptate spre femeia care este soția bărbatului, care o priveşte astfel. În favoarea unui răspuns afirmativ la o astfel de întrebare pare să fie următoarea premisă logică: (în cazul de față) poate comite „adulterul în inimă" doar bărbatul care este subiect potențial „al adulterului în trup". Dat fiind faptul că acest subiect nu poate fi bărbatul-soț în ceea ce priveşte propria soție, aşadar, 2adulterul in inimă" nu poate să se refere la el, ci poate avea loc din cauza vinei altui bărbat. Dacă este vorba despre soț, el nu poate comite adulterul în ceea ce o priveşte pe soția sa. Doar el are dreptul exclusiv să „dorească" să „privească cu concupiscență" femeia care este soția sa şi niciodată nu se poate spune că din cauza unui astfel de act interior el a „comis adulter în inimă". Dacă, în virtutea căsătoriei, el are dreptul să „se unească cu soția sa", astfel încât „cei doi vor fi un singur trup", acest act nu poate fi numit niciodată „adulter"; după cum, în mod analog, actul interior al „dorinței" despre care vorbeşte Predica de pe Munte nu poate fi numit nici „adulter comis în inimă".

7. O astfel de interpretare a cuvintelor lui Cristos din *Mt* 5,27-28 pare să corespundă cu logica Decalogului, în care, dincolo de porunca „Să nu

[5] Cf. *Gen* 2,24.

săvârşeşti adulter" (VI), este şi porunca „Să nu pofteşti femeia aproapelui tău" (IX). Ba, mai mult, raționamentul făcut în sprijinul său are toate caracteristicile corectitudinii şi exactității obiective. Cu toate acestea, rămâne fundamental în dubiu dacă acest tip de raționament ține cont de toate aspectele revelației; şi cu atât mai mult de cele ale teologiei trupului, care trebuie considerate, mai ales atunci când trebuie să înțelegem cuvintele lui Cristos. Deja am văzut mai înainte care este „greutatea specifică" a acestei alocuțiuni, cât de bogate sunt implicațiile antropologice şi teologice ale singurei fraze în care Cristos se referă „la origini"[6]. Implicațiile antropologice şi teologice ale afirmației din Predica de pe Munte, în care Isus se referă la inima omului, conferă afirmației în sine şi o „greutate specifică" proprie şi, în acelaşi timp, îi determină coerența cu toată învățătura evanghelică. De aceea, trebuie să admitem că interpretarea prezentată mai sus, cu toată corectitudinea sa obiectivă şi cu precizia logică, presupune ceva mai mult, mai ales o aprofundare mult mai profundă. Trebuie să amintim că referința la inima omului, făcută într-o manieră forte şi într-un mod paradoxal[7], provenea de la Cel care „ştia ce este în inima omului"[8]. Şi dacă cuvintele sale confirmă cuvintele Decalogului (nu doar porunca a şasea, ci şi a noua), în acelaşi timp exprimă şi *acea ştiință despre om*, care, aşa după cum am mai spus cu altă ocazie, ne îndreptățeşte să unim conştientizarea *capacității umane de a păcătui cu perspectiva „răscumpărării trupului"*[9]. Tocmai o astfel „*de ştiință stă la baza noului ethos*", care reiese din cuvintele Predicii de pe Munte.

Luând în considerare toate cele spuse, concluzionăm că, pentru a înțelege „adulterul comis cu trupul", Cristos supune criticii interpretarea greşită şi unilaterală a adulterului, care derivă din lipsa de respectare a monogamiei (adică a căsătoriei înțelese ca alianță de nestrămutat dintre persoane); tot aşa şi în ceea ce priveşte înțelegerea „adulterului în inimă", Cristos ia în considerare nu doar statutul juridic real al bărbatului şi al femeii în discuție. Cristos face să depindă evaluarea morală a „dorinței" pornind de la *însăşi demnitatea personală a bărbatului şi a femeii*; şi aceasta are importanța sa, fie când se vorbeşte despre persoane necăsătorite, fie chiar mai mult, când se vorbeşte despre soți: soț şi soție. Din acest punct de vedere, merită să continuăm analiza cuvintelor din Predica de pe Munte, ceea ce o să facem data viitoare.

---

[6] Cf. *Mt* 19,8.
[7] Cf. *Mt* 5,27-28.
[8] *In* 2,26.
[9] Cf. *Rom* 8,23.

INTERPRETAREA PSIHOLOGICĂ ŞI TEOLOGICĂ A CONCEPTULUI DE CONCUPISCENȚĂ

43 (8 octombrie 1980)[1]

1. Vreau să termin astăzi analiza cuvintelor pronunțate de către Cristos în Predica de pe Munte, în ceea ce priveşte „adulterul" şi „concupiscența" şi, mai ales, ultima componentă a afirmației în care este definită cu precădere „concupiscența privirii" ca „adulter comis în inimă".

Nu cu mult înainte am stabilit deja că astfel de expresii sunt înțelese, de obicei, cu sensul de „a dori soția altuia" (conform poruncii a IX-a din Decalog). Se pare însă că această interpretare, ceva mai restrictivă, poate şi trebuie să fie amplificată în lumina întregului context. Aceasta, şi pentru că înțelegerea din punct de vedere moral a concupiscenței („a privi pentru a dori"), pe care Cristos o numeşte „adulter comis în inimă", depinde, mai ales, de demnitatea personală a bărbatului şi a femeii şi se referă atât la cei care nu sunt căsătoriți, cât şi la cei care sunt soț şi soție, la aceştia din urmă poate chiar mai mult.

2. Analiza pe care am făcut-o până în acest moment afirmației din *Mt* 5,27-28: „Ați auzit că s-a spus: *Să nu comiți adulter*. Eu însă vă spun că oricine priveşte o femeie, dorind-o, a şi comis adulter cu ea în inima lui" indică necesitatea de a amplifica şi de a aprofunda interpretarea prezentată anterior, cu privire la sensul etic pe care îl conține un astfel de enunț. O să ne oprim asupra situației descrise de către Învățător, situație în care cel care „comite adulter în inimă" prin intermediul unui act interior de concupiscență (prin intermediul privirii) este bărbatul. Este semnificativ că Isus, vorbind despre obiectul unui astfel de act, nu subliniază că se vorbeşte despre „soția altuia" sau despre femeia care nu este soția proprie, ci vorbeşte în mod generic: despre femeie. Adulterul comis „în inimă" nu este circumscris în limitele raportului interpersonal, care ne permit să individualizăm adulterul comis „în trup". Nu sunt acestea limitele care ne permit să decidem în mod exclusiv şi esențial care este adulterul comis „în inimă", ci natura însăşi a concupiscenței, prezentă în acest caz prin intermediul

[1] *Insegnamenti*, III/2 (1980) 807-811.

privirii, al privirii acelui bărbat despre care vorbeşte Cristos că „priveşte dorind". Adulterul este comis „în inimă" nu doar pentru că un bărbat „priveşte" în acest fel femeia care nu este soția sa, ci *tocmai pentru că priveşte astfel o femeie. Chiar dacă ar fi privit-o* în acelaşi fel *şi pe soția sa*, el ar fi comis acelaşi tip de adulter „în inimă".

3. Această interpretare se pare că ia în calcul, într-un mod mult mai amplu, ceea ce în ansamblul analizelor deja făcute a fost spus în legătură cu concupiscența, în primul rând, în legătură cu concupiscența trupului ca element permanent al capacității de a păcătui specifice omului (*status naturae lapsae*). Concupiscența care, ca act interior, se naşte din acest punct de vedere (după cum am încercat să arătăm în analizele anterioare) schimbă motivația însăşi a existenței femeii „pentru" bărbat, reducând bogăția veşnicei chemări la comuniunea persoanelor, bogăția profundei atracții specifice masculinității şi feminității doar la satisfacerea „nevoii" sexuale a trupului (la care se pare că se potriveşte mult mai bine conceptul de „instinct"). O astfel de reducere face ca persoana (în acest caz, femeia) să devină pentru cealaltă persoană (pentru bărbat) mai degrabă un obiect de satisfacere a propriei „nevoi" sexuale. *Se deformează astfel acel reciproc „pentru", care îşi pierde caracterul de comuniune a persoanelor în favoarea funcției utilitariste*. Bărbatul care „priveşte" în acest fel, după cum scrie *Mt 5,27-28*, „se foloseşte" de femeie, de feminitatea sa, în folosul propriului „instinct". Chiar dacă nu o face printr-un act exterior, deja în interiorul său şi-a asumat o astfel de atitudine, hotărându-se deja în interiorul său pentru o determinată femeie. Tocmai în aceasta constă adulterul „comis în inimă". Un astfel de adulter „în inimă" poate comite bărbatul şi în ceea ce o priveşte pe propria soție, dacă o tratează doar ca pe un obiect de satisfacere a instinctului.

4. Nu este posibil să ajungem la cea de-a doua interpretare a cuvintelor din *Mt* 5,27-28 dacă ne limităm la interpretarea pur psihologică a concupiscenței, fără a ține cont de ceea ce constituie caracterul specific teologic, adică raportul organic dintre concupiscență (ca act) şi concupiscența cărnii, ca, dacă se poate spune, dispoziție permanentă care derivă din capacitatea de a păcătui a omului. Se pare că interpretarea pur psihologică (sau mai degrabă „sexologică") a „concupiscenței2 nu constituie o bază suficientă pentru a înțelege relativul text al Predicii de pe Munte. Dacă, în schimb, ne referim la interpretarea teologică, *fără a subevalua ceea ce în prima interpretare* (aceea psihologică) *rămâne imutabil*, ea, adică a doua interpretare (aceea teologică), se prezintă *ca fiind completă*. Mulțumită ei, în realitate devine şi mai clară semnificația etică a afirmației-cheie din

Predica de pe Munte, căreia îi datorăm dimensiunea adecvată a *ethosului* evangheliei.

5. Pentru a sublinia această dimensiune Cristos rămâne fidel Legii: „Să nu credeți că am venit să desființez Legea sau Profeții. Nu am venit să desființez, ci să împlinesc”[2]. Drept consecință, demonstrează câtă nevoie este să se coboare în profunzime, câtă nevoie este să se dezvăluie până în străfundul inimii umane, pentru ca această inimă să devină un loc de „împlinire” a Legii. Afirmația din *Mt* 5,27-28, care de fapt manifestă perspectiva interioară a adulterului comis „în inimă” şi în această perspectivă încearcă să găsească adevăratele căi pentru a împlini porunca „Să nu săvârşeşti adulter”, este un argument cu totul special. Acest enunț[3] se referă, de fapt, la sfera în care se vorbeşte în mod cu totul special despre „curăția inimii”[4] (expresie care în Biblie, după cum este cunoscut, are o semnificație foarte amplă). Vom mai avea însă ocazia să considerăm în ce fel porunca „Să nu săvârşeşti adulter”, care, după modul în care este prezentată, mai ales în privința conținutului, este o interdicție univocă şi severă (ca şi porunca „Să nu pofteşti femeia aproapelui tău”)[5], se împlineşte tocmai prin intermediul „curăției inimii”. Despre severitatea şi intensitatea interzicerii dau mărturie în mod indirect următoarele cuvinte din textul Predicii de pe Munte, în care Cristos vorbeşte în mod figurat despre „scoaterea ochiului” şi despre „tăierea mâinii”, în caz că aceste membre ar fi fost motiv de păcat[6]. Am putut constata mai devreme că legislația Vechiului Testament, chiar dacă este plină de pedepse impuse cu severitate, cu toate acestea, nu contribuiau la „împlinirea Legii”, şi aceasta, pentru că, în ceea ce priveşte cazuistica, aceasta era plină de tot felul de compromisuri, mai ales legate de concupiscența cărnii. În schimb, Cristos învață *că porunca se împlineşte prin intermediul „curăției inimii”, la care omul nu ajunge decât cu prețul fermității în privința a tot ceea ce provine din concupiscența cărnii.* Dobândeşte „curăția inimii” cine ştie să pretindă în mod coerent de la „inima” sa: de la „inima” sa şi de la „trupul” său.

6. Porunca „Să nu săvârşeşti adulter” îşi găseşte adevărata motivație în indisolubilitatea căsătoriei, în care bărbatul şi femeia, în baza proiectului inițial al Creatorului, se unesc între ei, astfel încât „cei doi devin un singur trup”[7].

---

[2] *Mt* 5,17.
[3] *Mt* 5,27-28.
[4] Cf. *Mt* 5,8.
[5] *Ex* 20,17.
[6] Cf. *Mt* 5,29-30.
[7] Cf. *Gen* 2,24.

Adulterul, prin esența sa, este în contrast cu o astfel de unitate, în sensul în care această unitate este şi o caracteristică a demnității persoanei. Cristos nu numai că este de acord cu această semnificație esențială a poruncii, ci tinde să o consolideze în aceeaşi profunzime a persoanei umane. Noua dimensiune a *ethosului* este unită mereu cu revelarea acelei profunzimi care se numeşte „inimă" şi cu eliberarea ei de „concupiscență", *astfel încât în acea inimă să poată să strălucească mai deplin omul*: bărbatul şi femeia în tot adevărul interior al reciprocului lor „pentru". Eliberați astfel de constrângerea şi de diminuarea spiritului care aduce cu sine concupiscența cărnii – ființa umană, bărbatul şi femeia – se regăsesc în mod reciproc în libertatea darului care este condiție a oricărei conviețuiri în adevăr şi, în special, în libertatea de a se oferi pe sine, deoarece amândoi, ca bărbat şi femeie, trebuie să formeze unitatea sacramentală voită de către Creatorul însuşi, după cum spune *Gen* 2, 24.

7. După cum este evident, exigența pe care Cristos o pune în Predica de pe Munte tuturor ascultătorilor săi actuali sau potențiali aparține spațiului interior în care *omul*, exact cel care îl ascultă, *descoperind din nou plinătatea pierdută a umanității sale, să vrea s-o redobândească*. Acea plinătate a raportului reciproc dintre persoane, a bărbatului şi a femeii, Învățătorul o revendică în *Mt* 5,27-28, având în minte, mai ales, indisolubilitatea căsătoriei, dar şi orice altă formă de conviețuire a bărbaților şi a femeilor, a acelei conviețuiri care constituie cea mai banală şi simplă modalitate a existenței. Viața umană, prin natura sa este „co-educativă", şi demnitatea sa, echilibrul său depind, în orice moment al istoriei şi în orice punct al lungimii sau al lățimii geografice, de „cine" va fi pentru el şi el pentru ea.

Cuvintele pronunțate de către Isus în Predica de pe Munte au, fără îndoială, un sens universal şi, totodată, profund. Doar astfel pot fi înțelese ca ieşind din gura Celui care până în profunzime „ştia ce se află în orice om"[8] şi care, în acelaşi timp, avea în sine misterul „răscumpărării trupului", după cum se va exprima mai târziu apostolul Paul. Trebuie *să ne temem* de severitatea acestor cuvinte sau mai degrabă *să avem încredere* în conținutul lor salvific, în puterea lor?

În orice caz, analiza făcută cuvintelor pronunțate de către Cristos în Predica de pe Munte deschide calea spre alte reflecții indispensabile pentru a avea deplina conştientizare a omului „istoric" şi, mai ales, a omului contemporan: asupra conştiinței şi a „inimii" lui.

[8] *In* 2,25.

VALORILE EVANGHELICE ŞI DATORIILE INIMII OMULUI

44 (15 octombrie 1980)[1]

1. Pe parcursul numeroaselor noastre întâlniri de miercurea am făcut o analiză cu totul specială a cuvintelor din Predica de pe Munte, în cadrul căreia Cristos se referă la „inima" omului. După cum ştim deja, cuvintele sale ne implică. Cristos spune: „Aţi auzit că s-a spus: *Să nu comiţi adulter*. Eu însă vă spun că oricine priveşte o femeie, dorind-o, a şi comis adulter cu ea *în inima lui*"[2]. O astfel de referinţă, la inimă, pune în lumină dimensiunea interioară a omului, dimensiunea specifică eticii sau, mai mult, dimensiunea specifică teologiei trupului. Dorinţa, care îşi are originea în concupiscenţa cărnii, în acelaşi timp este o realitate interioară şi teologică, care, într-un oarecare fel, este experimentată de către orice om „istoric". Şi tocmai acest om, chiar dacă nu cunoaşte cuvintele lui Cristos, trebuie să se întrebe în ceea ce priveşte propria-i „inimă". Cuvintele lui Cristos te provoacă la o astfel de întrebare: inima este acuzată sau este chemată la bine? Tocmai aceasta este întrebarea pe care vrem s-o luăm acum în considerare, spre sfârşitul reflecţiilor şi analizelor noastre cu referinţă la fraza atât de concisă şi, totodată, categorică a Evangheliei, atât de bogată în conţinut teologic, antropologic şi etic.

În acelaşi timp, se pune problema unei a doua întrebări, de data aceasta ceva mai „practică": Cum „poate" şi cum „trebuie" să acţioneze omul care aude cuvintele lui Cristos din Predica de pe Munte, omul care acceptă *ethosul* evangheliei, ba, mai mult, îl acceptă şi în acest sector?

2. Acest om găseşte, cel puţin în mod indirect, răspunsul la cel puţin două întrebări în consideraţiile făcute până în acest moment: Cum „poate" acţiona sau, mai exact, pe ce se poate baza omul, legat de „interiorul" său, în ceea ce priveşte actele sale „interioare" sau „exterioare"? Şi o alta: Cum ar trebui „să acţioneze" omul, dacă ţinem cont de „scara" valorilor prezentată în Predica de pe Munte, scară care constituie o datorie a voinţei şi a „inimii", a dorinţelor şi a alegerilor sale? În ce mod îl „obligă" toate acestea, dacă

[1] *Insegnamenti*, III/2 (1980) 878-882.
[2] *Mt* 5,27-28.

deja, în ceea ce priveşte acţiunile şi comportamentul său, este constrâns într-un oarecare fel să simtă şi să gândească astfel? Aceste întrebări sunt semnificative pentru „practica" umană şi indică o legătură organică a „practicii" cu *ethosul*. Morala concretă este mereu *ethosul* practicii umane.

3. Întrebărilor puse mai sus li se poate răspunde în diferite feluri. De fapt, fie în trecut, fie în zilele noastre, unor astfel de întrebări trebuie să li se răspundă în mod diferit. Afirmaţia este confirmată deja de multa literatură existentă în acest domeniu. Dincolo de răspunsurile pe care le găsim în ea, merită să luăm în calcul multele răspunsuri *pe care omul concret şi le dă* lui însuşi, cele pe care în viaţa personală i le dă în mod repetat conştiinţa, capacitatea de a fi responsabil, ca şi sensibilitatea sa morală. Tocmai în acest sector se actualizează mereu o *întrepătrundere a ethosului şi a practicii (praxis)*. Aici se regăseşte într-un oarecare fel orice principiu (nu doar „teoretic"), adică acele norme morale cu motivaţiile lor, elaborate şi făcute cunoscute de către moralişti, cu siguranţă, nu în legătură cu munca moraliştilor sau a oamenilor de ştiinţă, ca şi cele care sunt elaborate de către fiecare om, ca autor şi subiect direct al moralei reale, în calitate de co-autor al istoriei sale, de care depinde nivelul moralei însăşi, progresul sau decadenţa sa. În toate acestea se reconfirmă mereu şi din toate direcţiile acel „om istoric" căruia i s-a adresat Cristos, anunţându-i vestea cea bună a evangheliei în Predica de pe Munte, unde, printre altele, a spus şi fraza pe care o putem citi în *Mt* 5,27-28: „Aţi auzit că s-a spus: *Să nu comiţi adulter*. Eu însă vă spun că oricine priveşte o femeie, dorind-o, a şi comis adulter cu ea în inima lui".

4. Afirmaţia din *Mt* 5,27-28 se prezintă ca fiind extraordinar de concisă, dacă ţinem cont de tot ceea ce s-a scris în literatura universală în legătură cu această temă. Şi poate că tocmai în aceasta stă forţa sa, dacă e să ne legăm de istoria *ethosului*. În acelaşi timp, este necesar să ne dăm seama de faptul că istoria *ethosului* este caracterizată de o mare diversitate în care fiecare curent se apropie sau se îndepărtează în mod reciproc. Omul „istoric" evaluează mereu în felul său propria „inimă", după cum îşi judecă şi propriul „trup": şi aşa trece de la polul pesimismului la cel al optimismului, de la severitatea puritanistă la permisivismul contemporan. Trebuie să facem ceva în acest sens, pentru ca *ethosul* din Predica de pe Munte să poată avea mereu o transparenţă meritată în ceea ce priveşte acţiunile şi comportamentul omului. În vederea unui astfel de scop mai trebuie să adăugăm şi alte analize.

5. Reflecţiile noastre asupra semnificaţiei cuvintelor lui Cristos din *Mt* 5,27-28 nu ar fi complete dacă nu ne-am opri, chiar şi pentru puţin timp, asupra a ceea ce poate să însemne rezonanţa acestor cuvinte în istoria

gândirii umane şi a evaluării *ethosului*. *Rezonanţa* este întotdeauna o transformare a vocii şi a cuvintelor pe care le exprimă vocea. Ştim din experienţă că uneori o astfel de transformare este plină de fascinaţie. În cazul de faţă, s-a întâmplat ceva mai degrabă în sens invers. De fapt, cuvintelor lui Cristos mai degrabă le-au fost luate simplitatea şi profunzimea şi le-a fost conferită o semnificaţie îndepărtată faţă de ceea ce semnificau ele in realitate, o semnificaţie care mai degrabă se află în contrast cu ele. Ne amintim aici de ceea ce a apărut în perioada de început a creştinismului sub numele de *maniheism*[3] şi care a încercat să intre în învăţătura creştină, mai ales în ceea ce priveşte teologia şi *ethosul* trupului. Este binecunoscut faptul că, în forma sa originară, maniheismul, apărut în Orient, în afara ambientului biblic, provine din dualismul mazdeist şi *individualizează izvorul răului ca fiind în materie, în trup*, şi, ca atare, condamnă tot ceea ce în om este

[3] Maniheismul conţine şi dezvoltă elemente caracteristice oricărei „gnoze", adică dualismul celor două principii co-eterne şi, în acelaşi timp, radical opuse şi conceptul de mântuire care se realizează doar prin intermediul cunoaşterii (gnozei) sau al autoînţelegerii de sine. În tot ceea ce înseamnă mitul maniheist există un singur erou şi o singură situaţie care se repetă mereu: sufletul decăzut este încarcerat mereu în materie şi eliberat de cunoaştere.

Actuala situaţie istorică este negativă pentru om, întrucât este o amestecătură provizorie şi anormală de spirit şi materie, de bine şi de rău, care supune o stare anterioară, originară, în care cele două substanţe erau separate şi independente. Există ca atare trei „Timpi": „începutul", sau separarea primordială; „mijlocul", adică actuala amestecare; „sfârşitul", care constă în reîntoarcerea la diviziunea originară, la mântuire, implicând o ruptură totală între Spirit şi Materie.

Materia este, în fond, concupiscenţa, pofta rea a plăcerii, instinctul morţii, asemănător, dacă nu cumva chiar identic, cu dorinţa sexuală, cu „libidoul". Este o forţă care tinde să ia locul Luminii; este o mişcare dezordonată, o dorinţă bestială, brutală, semiconştientă.

Adam şi Eva au fost născuţi de doi demoni; specia din care provenim noi ca oameni provine dintr-o serie de acte respingătoare de canibalism şi de sexualitate şi păstrează semnele acestei origini diabolice, care sunt trupul, care este forma animală a „Arhontelui infernului" şi a „libidoului", care îndeamnă omul să se împerecheze şi să se reproducă şi, ca atare, să menţină sufletul luminos mereu în închisoare.

Dacă vrea să se salveze, omul trebuie să încerce să elibereze „eul său viu" *(noûs)* de carne şi de trup. Întrucât materia are în concupiscenţă suprema sa expresie, păcatul capital stă în unirea sexuală (furnicaţie), care este brutală şi bestială şi care face din oameni instrumente şi complici ai Răului prin intermediul procreaţiei.

Aleşii constituie grupul perfecţilor, a căror virtute are un caracter ascetic, realizând abstinenţa comandată de către trei „sigilii": „sigiliul gurii", care interzice orice blestem şi comandă înfrânarea de la carne, de la sânge, de la vin, de la orice băutură alcoolică şi chiar şi postul; „sigiliul mâinii" presupune respectul faţă de viaţa („al Luminii") prezentă în trupuri, în seminţe, în pomi şi interzice recoltarea fructelor, a ruperii plantelor, uciderea oamenilor şi a animalelor; „sigiliul pântecelui" prescrie o continenţă totală (H.Ch. Puech, *Le Manichéisme: son fondateur-sa doctrine,* Paris 1949, [Musée Guimet, t. LVI], 73-88; Idem, „Le Manichéisme", în *Histoire des Religions* [Encyclopédie de la Pleiade], II [Gallimard] 1972, 522-645; J. Ries, „Manichéisme", în *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, 34, lille 1977 [Letouzey-Ané], 314-320.

trupesc. Şi după cum în om ceea ce este trupesc se manifestă, mai ales, prin intermediul sexului, în acest caz, condamnarea era şi față de căsătorie şi față de convieţuirea conjugală, mult mai mult decât alte sfere legate de modul de a fi şi de a acționa, modalități prin care se exprimă ceea ce este trupesc.

6. Pentru o ureche neavizată, severitatea concretă a acelui sistem putea să pară în sintonie cu severitatea cuvintelor din *Mt* 5,29-30, în care Cristos vorbeşte despre „scoaterea ochiului" sau despre „tăierea mâinii", în caz că aceste membre ar fi fost ocazie de scandal. În virtutea unei interpretări pur „materiale" a acestei alocuțiuni, este posibil să se rămână pe optica maniheistă a afirmației lui Cristos, în care se vorbeşte despre bărbatul care a „comis adulterul în inimă... privind femeia, dorind-o". Chiar şi în acest caz, interpretarea maniheistă tinde să condamne trupul ca fiind adevăratul izvor al răului, dat fiind faptul că în el, conform maniheismului, este prezent şi în acelaşi timp se manifestă principiul „ontologic" al răului. Se încerca, aşadar, să se extragă şi câteodată se percepea *o astfel de condamnare în Evanghelie, găsind-o, în schimb, acolo unde a fost doar recomandată în mod exclusiv o exigență, în mod special adresată spiritului uman*.

A se nota: condamnarea putea, şi poate să fie mereu, un subterfugiu pentru a se sustrage de la exigențele fixate de către Evanghelie din partea celui care „ştia ceea ce se află înlăuntrul omului"[4]. Din acest punct de vedere, nu ne lipsesc probele. Deja în mod parțial am avut posibilitatea (şi cu siguranță o s-o mai avem) pentru a demonstra în ce măsură o astfel de exigență poate să provină în mod expres doar dintr-o afirmație, şi nu de la o negare sau de la o condamnare; trebuie ajuns la o afirmație şi mai matură, aprofundată din punct de vedere obiectiv şi subiectiv. La o astfel de afirmare a feminității şi a masculinității ființei umane, ca dimensiune personală a „modului de a fi în trup", trebuie să conducă cuvintele lui Cristos din *Mt* 5,27-28, Aceasta este adevărata semnificație etică a acestor cuvinte. Ele imprimă asupra paginilor din evanghelie o dimensiune particulară a *ethosului* mai înainte să se imprime încet, încet în viața oamenilor.

Vom încerca să reluăm această temă în reflecțiile noastre ulterioare.

[4] *In* 2,25.

CONŞTIENTIZAREA VALORII TRUPULUI ÎN PLANUL CREATORULUI

45 (22 octombrie) 1980[1]

1. În centrul reflecțiilor noastre cu ocazia întâlnirilor de miercuri, stă deja de ceva timp următorul enunț al lui Cristos spus în Predica de pe Munte: „Ați auzit că s-a spus: *Să nu comiți adulter*. Eu însă vă spun că oricine priveşte o femeie, dorind-o, a şi comis adulter cu ea (față de ea) în inima lui”[2]. Aceste cuvinte au o semnificație esențială pentru întreaga teologie a trupului cuprinsă în învățătura lui Isus Cristos. Cu toate acestea, atribuim în mod corect o mare importanță corectei lor înțelegeri şi interpretări. Deja în reflecția noastră anterioară am putut constata cum concepția maniheistă, în acest sens, în expresiile sale, fie de început, fie ulterioare, se află în contrast cu aceste cuvinte.

De fapt, nu este posibil să intuim în această frază extrasă din Predica de pe Munte o „acuză” sau, şi mai mult, o acuză față de trup. Cel mult, în acest sens se poate întrevedea o acuză la nivel de inimă a omului. Cu toate acestea, reflecțiile noastre făcute până în acest moment vor să arate că, dacă cuvintele din *Mt 5,27-28* conțin o acuză, obiectul acesteia este, mai ales, omul concupiscenței. Prin intermediul acelor cuvinte, inima nu numai că este acuzată, dar este supusă unei judecăți sau este chemată la un examen critic, mai mult, autocritic: dacă este sau nu doborâtă de concupiscența cărnii. Pătrunzând în semnificația profundă a afirmației din *Mt* 5,27-28, trebuie să constatăm că judecata cuprinsă în el, în ceea ce priveşte „dorința” ca act al concupiscenței cărnii, conține în sine nu negarea, ci mai degrabă afirmarea trupului ca element care, împreună cu spiritul, determină subiectivitatea ontologică a omului şi participă la demnitatea sa de persoană. În acest caz, *judecata față de concupiscența cărnii are o semnificație esențial diferită de cea pe care o presupune ontologia maniheistă a trupului* şi care izvorăşte în mod necesar din el.

2. Trupul, în ceea ce priveşte masculinitatea şi feminitatea sa, este chemat încă de la „început” să devină manifestare a spiritului. Devine astfel

---

[1] *Insegnamenti*, III/2 (1980) 948-952.

[2] *Mt* 5,27-28.

şi prin intermediul unirii conjugale dintre soţ şi soţie, când se unesc astfel încât să formeze „un singur trup”. În altă parte[3], Isus Cristos apără drepturile inviolabile ale unei astfel de uniri, prin intermediul căreia trupul, în masculinitatea şi feminitatea sa, îşi asumă valoarea de semn, semn într-un oarecare fel sacramental; în acelaşi timp, atrăgând atenţia asupra concupiscenţei cărnii, exprimă acelaşi adevăr în ceea ce priveşte dimensiunea ontologică a trupului şi îi confirmă semnificaţia etică, coerent cu întreaga sa învăţătură. Această semnificaţie etică nu are nimic în comun cu condamnarea maniheistă, în schimb, este în mod profund pătrunsă de misterul „răscumpărării trupului”, despre care sfântul Paul va scrie în *Scrisoarea către Romani*[4]. În acelaşi timp, „răscumpărarea trupului” nu indică răul ontologic ca atribut constitutiv al trupului uman, ci indică doar *capacitatea de a păcătui specifică omului*, din cauza căreia, printre altele, acesta *a pierdut sensul limpede al semnificaţiei sponsale a trupului*, prin intermediul căreia se exprimă dominarea interioară şi libertatea spiritului. Se vorbeşte în acest sens, după cum am arătat deja, despre o pierdere „parţială”, potenţială, unde sensul semnificaţiei sponsale a trupului se confundă, într-un oarecare fel, cu concupiscenţa şi consimte foarte uşor să fie absorbită de ea.

3. Interpretarea apropriată a cuvintelor din *Mt* 5,27-28, ca, de altfel, şi „mediul în care se împlinesc”, în care se actualizează *ethosul* Predicii de pe Munte, trebuie în mod absolut eliberate de elementele maniheiste în ceea ce priveşte modul de a le gândi şi de a le pune în practică. O atitudine maniheistă ar trebui să conducă la o distrugere, dacă nu reală, cel puţin intenţională a trupului, la o negare a valorii sexului omului, a masculinităţii şi feminităţii persoanei umane sau, cel puţin, la „tolerarea” lor în limitele „nevoii” delimitate de necesitatea procreării. În schimb, pe baza cuvintelor lui Cristos din Predica de pe Munte, *ethosul* creştin este caracterizat de *o transformare a conştiinţei şi a atitudinilor persoanei umane*, fie a bărbatului, fie a femeii, *în aşa fel încât să se manifeste şi să se realizeze valoarea trupului şi a sexului*, conform cu planul originar al Creatorului, pus în slujba „comuniunii persoanelor”, care este, de altfel, substratul cel mai profund al eticii şi al culturii umane. În timp ce pentru mentalitatea maniheistă trupul şi sexualitatea constituie, dacă se poate spune astfel, o „contravaloare”, pentru creştinism, în schimb, ele rămân o „valoare nu mereu suficient de apreciată”, după cum voi explica mai bine cu o altă ocazie. A doua atitudine arată care trebuie să fie forma „ethosului” în care se fundamentează

[3] Cf. *Mt* 19,5-6.
[4] Cf. *Rom* 8,23.

„răscumpărarea trupului” sau, cu alte cuvinte, unde se găseşte aceasta în solul „istoric” al capacității de a păcătui specifică omului. Aceasta este definită de formula teologică care, de altfel, defineşte „starea” omului „istoric” ca *status naturae lapsae simul ac redemptae*.

4. Trebuie să interpretăm cuvintele lui Cristos din Predica de pe Munte[5] în lumina acestui adevăr complex care îl priveşte pe om. Dacă ele conțin o oarecare „acuză” față de inima omului, *cu atât mai mult îi adresează şi un îndemn*. Acuza de rău moral pe care „dorința”, provenită din concupiscența carnală nestăpânită o ascunde în sine, este în acelaşi timp o chemare la a învinge acest rău. Şi dacă victoria asupra răului trebuie să însemne distanțarea de el (de aici cuvintele severe din *Mt 5,27-28*), cu toate acestea, se vorbeşte doar despre *îndepărtarea de răul actului* (în cazul în discuție, de actul interior al „concupiscenței”) *şi niciodată despre transferarea negativității unui astfel de act asupra obiectului*. Un asemenea transfer ar însemna o acceptare concretă, poate că nu pe deplin conştientă, a „contra-valorii” maniheiste. El nu ar însemna o adevărată şi profundă victorie asupra răului actului, care este rău din cauza esenței lui morale, ca atare, un rău de natură spirituală; ba, mai mult, în acest caz, aici s-ar ascunde marele pericol care justifică actul în detrimentul obiectului (exact în ceea ce constă eroarea esențială a „ethosului” maniheist). Este evident că Isus, în *Mt* 5,27-28, îndeamnă la o îndepărtare față de răul „concupiscenței” (sau mai degrabă de privirea izvorâtă dintr-o dorință dezordonată), dar afirmația sa nu lasă sub nici o formă să se presupună că obiectul acelei dorințe este un rău, adică femeia care este „privită spre a fi dorită” (această precizare se pare că lipseşte din textele „sapiențiale”).

5. Aşadar, trebuie să facem diferența între „acuză” şi „îndemn”. Dat fiind faptul că acuza față de răul concupiscenței este în acelaşi timp un îndemn la a-l învinge, în consecință, această victorie trebuie să se unească cu efortul de a descoperi valoarea autentică a obiectului, pentru ca în om, în conştiința şi în voința sa, să nu se înrădăcineze „contra-valoarea” maniheistă. De fapt, răul „concupiscenței”, adică al actului despre care vorbeşte Isus în *Mt* 5,27-28, face astfel încât obiectul, căruia el i se adresează, să constituie pentru subiectul uman o „valoare nu suficient de apreciată”. Dacă din cuvintele analizate, preluate din Predica de pe Munte[6], inima omului este „acuzată” de concupiscență (sau dacă este avizată împotriva acesteia), în acelaşi timp, prin intermediul aceloraşi cuvinte, el *este chemat să descopere*

[5] *Mt* 5,27-28.
[6] *Mt* 5,27-28.

plinătatea sensului a ceea ce în actul concupiscenței constituie pentru el o „valoare nu suficient de apreciată”. După cum ştim, Cristos a spus: „Oricine priveşte o femeie, dorind-o, a şi comis adulter cu ea în inima lui”. „Adulterul comis în inimă” se poate şi trebuie să fie înțeles ca „valorificare” sau ca o sărăcire de o valoare autentică, drept privare intenționlă a acelei demnități față de care, în ceea ce o priveşte pe persoana în cauză, se referă la valoarea integrală a feminității sale. Cuvintele din *Mt* 5,27-28 conțin un îndemn la a descoperi o astfel de valoare şi de demnitate şi de a le reafirma. Se pare că, doar înțelese astfel, citatele cuvinte din Matei îşi păstrează adevăratul sens semantic.

Pentru a concluziona aceste considerații concise, trebuie să constatăm încă o dată că modul maniheist de a înțelege şi de a considera trupul şi sexualitatea omului este în mod esențial străin evangheliei, neconform cu semnificația exactă a cuvintelor din Predica de pe Munte, pronunțate de Cristos. Îndemnul la a domina concupiscența cărnii izvorăşte tocmai din afirmarea demnității personale a trupului şi a sexului şi serveşte doar în vederea unei astfel de demnități. Ar face o eroare gravă cel care ar voi să găsească în aceste cuvinte o perspectivă maniheistă.

FORȚA ORIGINARĂ A CREAȚIEI DEVINE PENTRU OM, FORȚĂ DE MÂNTUIRE

46 (29 octombrie 1980)[1]

1. Deja de ceva timp, reflecțiile noastre de miercurea se concentrează pe afirmația lui Isus Cristos din Predica de pe Munte: „Ați auzit că s-a spus: *Să nu comiți adulter*. Eu însă vă spun că oricine privește o femeie, dorindo, a şi comis adulter cu ea în inima lui”[2]. Ultima dată am clarificat cum că cele afirmate mai sus nu pot fi înțelese şi nici interpretate în cheie maniheistă. Ele nu conțin în nici un fel condamnarea trupului şi a sexualității. Ceea ce conțin este o invitație clară la a învinge tripla concupiscență şi, în mod special, concupiscența cărnii: ceea ce rezultă din afirmarea demnității personale a trupului şi a sexualității şi validează într-un mod unic o astfel de afirmație.

A preciza o astfel de formulare sau a determina semnificația specifică a cuvintelor din Predica de pe Munte în care Cristos face referință la inima omului este important nu doar din cauza „obişnuințelor înrădăcinate”, după cum rezultă la maniheişti, în ceea ce priveşte modul de a gândi şi considera lucrurile, ci şi din cauza unor *poziții contemporane care interpretează sensul omului şi al moralei*. Ricœur i-a calificat pe Freud, Marx şi Nietzsche ca fiind „maeştrii suspiciunii”[3] („maîtres du soupçon”), având

---

[1] *Insegnamenti*, III/2 (1980) 1011-1016.

[2] *Mt* 5,27-28.

[3] „Filosoful format la şcoala lui Descartes ştie că lucrurile sunt aparente, că ele nu sunt ca atare decât în aparență; dar nu pune la îndoială un fapt: conştiința nu este decât ceea ce îi apare lui însuşi… În legătură cu aceasta, de Marx, Nietzsche şi Freud ne îndoim. Punând la îndoială existența lucrurilor, punem la îndoială şi existența conştiinței.

În acest caz, cei trei maeştri ai suspiciunii nu sunt decât trei maeştri ai scepticismului; şi cu siguranță trei mari «distrugători»…

Începând cu ei, înțelegerea unui lucru a devenit hermeneutică; a căuta sensul, de aici înainte, nu mai înseamnă conştientizarea lui, ci doar *descifrarea* expresiilor lui diferite. Aşadar, cine vrea să se confrunte cu adevăratul sens al lucrurilor nu numai că ajunge la o triplă îndoială, ci şi la o triplă înşelătorie…

Din acest punct de vedere există între Marx, Freud şi Nietzsche o legătură profundă. Toți trei pun la îndoială existența lucrurilor în sine, considerându-le ca fiind doar iluzii ale conştiinței, şi continuă înşelătoria descifrării…” (Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969, 149-150)

în minte întregul sistem pe care îl reprezintă aceştia şi, mai ales, modul ascuns şi orientarea fiecăruia în a înțelege şi a interpreta ceea ce ține de *omenescul* ca atare.

Se pare că trebuie să ne referim cel puțin în treacăt la această bază şi la această orientare. Trebuie s-o facem, pe de o parte, pentru a descoperi o convergență semnificativă, *iar pe de alta, pentru a descoperi o divergență* fundamentală cu hermeneutica, ce îşi are originile în Biblie, căreia vrem să-i dăm un sens în analizele pe care le facem în acest moment. În ce constă convergența? Constă în faptul că filosofii menționați mai sus, care au avut sau mai au încă o mare influență în ceea ce priveşte modul de a gândi şi de a evalua specific oamenilor din timpurile noastre, în substanță par să judece şi să acuze „inima" omului. Şi mai mult, par să o judece şi să o acuze din cauza a ceea ce în limbaj biblic, mai ales cel specific lui Ioan, *este numit concupiscență, tripla concupiscență*.

2. În acest caz, s-ar putea face o oarecare distribuție a părților. În hermeneutica nietzscheană, judecata şi acuza inimii umane corespund într-un oarecare fel cu ceea ce în limbaj biblic este numit „mândria vieții"; în hermeneutica marxistă, cu ceea ce a fost numit „concupiscența ochilor"; în schimb, în hermeneutica freudiană, cu ceea ce a fost numit „concupiscența cărnii". Convergența acestor concepții cu hermeneutica omului fundamentată pe Sfânta Scriptură constă în faptul că, descoperind în inima omului tripla concupiscență, am fi avut şi noi tendința de a pune acea inimă într-o stare de continuă suspiciune. Cu toate acestea, Biblia nu ne permite să ne oprim aici. Cuvintele lui Cristos, conform *Mt* 5,27-28, sunt în aşa fel exprimate, că, deşi manifestă toată realitatea dorinței şi a concupiscenței, nu permit să se facă dintr-o astfel de concupiscență criteriul absolut al antropologiei şi al eticii sau, mai precis, nucleul hermeneuticii omului. *În Biblie, tripla concupiscență nu constituie criteriul fundamental* sau măcar unic şi absolut al antropologiei şi al eticii, deşi, fără îndoială, este un *coeficient important în vederea înțelegerii omului, a acțiunilor sale şi a valorii lor morale*. Analizele făcute până în acest moment confirmă acest lucru.

3. În timp ce dorim să ajungem la o interpretare cât mai completă a cuvintelor lui Isus în ceea ce îl priveşte pe om sau, mai exact, omul care „priveşte cu concupiscență"[4], nu putem să ne mulțumim cu orice concepție privitoare la „concupiscență", chiar şi în cazul în care s-ar ajunge la plinătatea adevărului „psihologic" accesibil nouă; în schimb, trebuie să facem referință la *1In* 2,15-16 şi la „teologia concupiscenței" conținută în acestea.

[4] Cf. *Mt* 5,27-28.

Omul care „priveşte pentru a dori” este, de fapt, omul triplei concupiscenţe, este omul concupiscenţei cărnii. Însă el „poate” privi în acest fel şi chiar trebuie să fie conştient că, *lăsând acest act interior doar pe baza forţelor naturii, nu poate evita influxul concupiscenţei cărnii*. În *Mt* 5,27-28, Cristos vorbeşte şi despre acest aspect. Cuvintele sale se referă nu numai la actul concret al „concupiscenţei”, ci, în mod indirect, şi la „omul concupiscenţei”.

4. Pentru ce aceste cuvinte din Predica de pe Munte, în ciuda convergenţei a ceea ce spun cu privire la inima omului[5] cu ceea ce a fost exprimat în hermeneutica „maeştrilor suspiciunii”, nu pot fi considerate ca fundament al hermeneuticii exprimate mai sus sau chiar a analogiei? Şi pentru ce constituie ele o expresie sau o configurare a unui *ethos* total diferit? Diferit nu doar de cel maniheist, ci şi de cel freudian? Mă gândesc că toate analizele făcute până în acest moment răspund la aceste întrebări. Rezumând, se poate spune că vorbele lui Isus din *Mt* 5,27-28 nu permit să ne oprim asupra acuzei inimii omului, lăsând-o într-o continuă stare de suspiciune, ci trebuie să fie înţelese şi interpretate, mai ales, ca un îndemn adresat inimii. *Aceasta provine din chiar natura ethosului răscumpărării*. Asupra fundamentului acestui mister, pe care sfântul Paul[6] îl defineşte ca fiind „răscumpărarea trupului”, asupra fundamentului numit „mântuire” şi, drept consecinţă, asupra fundamentului *ethosului* răscumpărării trupului, nu putem să ne oprim doar asupra acuzei inimii umane în baza dorinţei şi a concupiscenţei cărnii. *Omul nu poate să se oprească să pună „inima” într-o continuă şi ireversibilă stare de suspiciune* din cauza manifestărilor concupiscenţei cărnii şi a *libidoului*, pe care, printre altele, un psihanalist îl demonstrează prin intermediul analizei inconştientului[7]. Răscumpărarea este un adevăr, o realitate, în numele căreia omul trebuie să se simtă chemat, mai mult, „chemat cu eficacitate”. Trebuie să-şi dea seama de o astfel de chemare prin intermediul cuvintelor din *Mt* 5,27-28, reflectate în întregul

[5] Cf. *Mt* 5,27-28.

[6] *Rom* 8,23.

[7] Cf., spre exemplu, caracteristica afirmaţie a ultimei operei a lui Freud: „Miezul fiinţei noastre este această *realitate* întunecată, care nu are relaţie directă cu lumea înconjurătoare şi care se face accesibilă cunoştinţei noastre doar prin intermediul altor instanţe. În această *realitate* acţionează instinctele organice, care sunt o amestecătură făcută din două puteri de bază (eros şi distrugere), care sunt combinate în diferite măsuri şi se diferenţiază una de alta în relaţia lor faţă de organe şi de sistemul organelor.

Singura ambiţie a acestor instincte este satisfacerea, care este aşteptată în schimbările organelor cu ajutorul obiectelor lumii înconjurătoare” (S. Freud, *Abriß der Psichoanalyse Das Unbehagen der Kultur*, Fischer, Frankfurt/M. Hamburg 1955, 74-75).

În acest caz, „nucleul” sau „inima” omului ar fi dominate de unirea dintre instinctul erotic şi cel distructiv, iar viaţa ar consta în a le reconcilia.

context al revelării trupului. Omul *trebuie să se simtă chemat la a redescoperi*, ba, mai mult, la a realiza semnificația sponsală a trupului pentru a exprima apoi libertatea interioară a darului, adică a acelei stări şi a acelei forțe spirituale care derivă din dominarea concupiscenței cărnii.

5. Omul este chemat la aceasta de către cuvintele evangheliei, aşadar, din „exterior"; în acelaşi timp însă, este chemat şi din „interior". Cuvintele lui Isus, care, în Predica de pe Munte, se referă la „inimă", conduc, într-un oarecare fel, ascultătorul la o astfel de chemare interioară. Dacă permite ca ele să acționeze în el, ar putea auzi în el în acelaşi timp aproape ecoul acelui „început", al acelui bun „început" la care Isus Cristos a făcut referință cu o altă ocazie, pentru a aminti propriilor ascultători cine este bărbatul şi cine este femeia şi cine sunt amândoi în ceea ce priveşte opera creației. Cuvintele lui Isus pronunțate în Predica de pe Munte nu sunt un îndemn pronunțat în zadar. Nu sunt adresate omului pătruns până în profunzime de către concupiscența cărnii, incapabil să caute şi o altă formă de raporturi reciproce în ceea ce priveşte veşnica atracție reciprocă dintre sexe, care însoțeşte istoria bărbatului şi a femeii tocmai de la „început". Cuvintele lui Cristos dau mărturie *că forța originară* (aşadar, şi harul) *a misterului creației devine pentru fiecare dintre ei, devine forța* (adică harul) *misterului răscumpărării*. Aceasta priveşte chiar şi „natura", însuşi substratul umanității persoanei şi chiar şi cele mai profunde impulsuri ale „inimii". Oare nu cumva, în acelaşi timp cu concupiscența, omul simte şi nevoia unei profunde păstrări a demnității raporturilor reciproce care îşi găsesc expresia în trup, datorită masculinității şi feminității? Oare nu cumva simte nevoia să le impregneze cu tot ceea ce este mai nobil şi mai frumos? Oare nu cumva simte nevoia să le confere valoarea cea mai mare care este iubirea?

6. Dacă am reciti acest îndemn inclus în cuvintele lui Cristos din Predica de pe Munte, ne-am putea da seama că el nu poate fi un act scos din contextul existenței concrete. El semnifică mereu, chiar şi numai în ceea ce priveşte dimensiunea actului la care se referă, redescoperirea semnificației întregii existențe, semnificației vieții, în care este cuprinsă şi semnificația trupului, pe care în cazul de față o numim „sponsală". Semnificația trupului este, într-un oarecare fel, antiteza *libidoului* freudian. Semnificația vieții este antiteza hermeneuticii „suspiciunii". O astfel de *hermeneutică* este foarte diferită, *este în mod radical diferită* de ceea ce descoperim *în cuvintele lui Isus Cristos* din Predica de pe Munte. Aceste cuvinte ne dezvăluie nu doar un alt *ethos*, ci chiar şi o altă viziune a posibilității omului. Este important ca el, chiar în „inima" sa, să nu se simtă în mod irevocabil acuzat şi

lăsat pradă concupiscenței cărnii, ci în aceeaşi inimă să se simtă chemat cu forță, chemat la acea supremă valoare care este iubirea. Chemat ca persoană în adevărul umanității sale, aşadar, şi în adevărul masculinității şi feminității sale, în adevărul trupului său. Chemat în acel adevăr care constituie patrimoniul „începutului", patrimoniul inimii sale, mult mai profund decât capacitatea sa moştenită de a păcătui, mai profundă decât tripla concupiscență. Cuvintele lui Cristos, încadrate în întreaga realitate a creației şi a răscumpărării, reactualizează acea moştenire profundă şi oferă o adevărată forță în viața omului.

„EROSUL" ŞI „ETHOSUL" SE ÎNTÂLNESC ŞI DAU ROD ÎN INIMA OMULUI

47 (5 noiembrie 1980)[1]

1. Pe parcursul reflecțiilor noastre săptămânale legate de afirmația lui Cristos din Predica de pe Munte, în care el, cu referință la porunca „Să nu comiți adulter", compară „concupiscența" („privirea concupiscentă") cu „adulterul comis în inimă", vom încerca să răspundem la întrebarea: aceste cuvinte acuză doar „inima" omului, sau constituie doar un îndemn care îi este adresat? Un îndemn, se înțelege, cu caracter etic; un îndemn important şi esențial în ceea ce priveşte ethosul evangheliei. Răspundem că cele afirmate anterior sunt, mai ales, un îndemn.

În acelaşi timp, vom încerca să apropiem reflecțiile noastre de „itinerariile" pe care le parcurge, în domeniul său, *conştiința oamenilor contemporani*. Deja în celălalt ciclu al considerațiilor am făcut aluzie la „eros". Acest termen grec, care a trecut din mitologie în filosofie, apoi în limba literară şi apoi în limba vorbită, contrar cuvântului „ethos", este străin şi necunoscut limbajului biblic. Dacă în prezentele analize ale textelor biblice folosim termenul „ethos", necunoscut Septuagintei şi Noului Testament, o facem din cauza semnificației generale pe care el l-a dobândit în câmpul filosofic, ca şi în cel teologic, ținând cont, în ceea ce priveşte conținutul său, de sferele complexe ale binelui şi ale răului, dependente de voința umană şi supuse legilor conştiinței şi sensibilităților „inimii" omului. *Termenul „eros",* dincolo de faptul că este numele propriu al personajului mitologic, în scrierile lui Platon are o semnificație filosofică[2] şi se pare că este diferită de semnificația

[1] *Insegnamenti*, III/2 (1980) 1066-1070.

[2] Conform lui Platon, omul aflat între lumea simțurilor şi cea a Ideilor are ca destin să treacă de la prima lume spre cea de-a doua. Însă lumea Ideilor, de una singură, nu este în măsură să depăşească lumea simțurilor: aceasta o poate face doar Eros, congenital omului. Când omul începe să presimtă lumea Ideilor, datorită contemplării obiectelor existente în lumea simțurilor, primeşte impulsul de la Eros sau, cu alte cuvinte, de la dorința Ideii pure. Eros este, de fapt, orientarea omului „senzual" sau „sensibil" spre ceea ce este transcendent: forța care însoțeşte sufletul spre lumea Ideilor. În „Simpozion", Platon descrie etapele unui astfel de influx al lui Eros: acesta înalță sufletul omului de la frumusețea unui singur trup la aceea a tuturor trupurilor, adică la frumusețea ştiinței şi apoi la Idea Frumosului în sine (Cf. *Simpozion*, 211, *Republica*, 514).

lui comună, dar şi de cea în mod obişnuit atribuită în literatură. În acest caz, este evident că trebuie să luăm în calcul gama diversă de semnificaţii care se diferenţiază între ele la nivel de nuanţe, în ceea ce priveşte fie personajul mitologic, fie conţinutul filosofic, fie, mai ales, punctul de vedere „semantic" sau „sexual". Ţinând cont de o gamă atât de diversă de semnificaţii, este de preferat să luăm în calcul în mod diferenţiat ceea ce se spune în raport cu „erosul" şi este definit apoi ca „erotic".

2. Conform lui Platon, „erosul" reprezintă forţa interioară care îndreaptă omul spre tot ceea ce este bun, adevărat şi frumos. Această „atracţie" indică într-un astfel de caz *intensitatea unui act subiectiv al spiritului uman*. În semnificaţia sa comună, în schimb, ca, de altfel, şi în literatură, *această „atracţie" pare să fie, înainte de toate, de natură senzuală*. El trezeşte în cei doi, între bărbat şi femeie, reciproca atracţie la a-şi uni trupurile, la acea unire despre care vorbeşte *Gen* 2,24. În acest caz, se pune problema unui răspuns la întrebarea dacă „erosul" are aceeaşi conotaţie care se găseşte şi în povestirea biblică[3], care, fără îndoială, atestă atracţia reciprocă şi veşnica chemare a persoanei umane, prin intermediul masculinităţii şi al feminităţii, la acea „unire a trupurilor" care pentru moment trebuie să realizeze unirea-comuniune dintre persoane. De fapt, tocmai pentru aceasta, *interpretarea*

Eros nu este în întregime nici uman şi nici divin: este ceva între acestea două (*daimonion*), ceva intermediar. Principala sa caracteristică este să aspire şi să dorească neîncetat. Chiar şi atunci când se pare că oferă, Eros persistă în „dorinţa de a poseda" şi, în acelaşi timp, se diferenţiază de iubirea pur senzuală, fiind iubirea care tinde spre sublim.

Conform lui Platon, zeii nu iubesc, pentru că nu au dorinţe, întrucât dorinţele lor sunt în întregime împlinite. Ca atare, pot fi doar obiect, nu şi subiect al iubirii (*Simpozion*, 200-201). Aşadar, nu au un raport direct cu omul; doar medierea lui Eros consimte încheierea unui raport (*Simpozion*, 203). Eros este, aşadar, calea care îl duce pe om spre divinitate, nu şi în mod invers.

Aspiraţia spre transcendenţă este deci un element constitutiv al concepţiei platonice legate de Eros, concepţie care depăşeşte dualismul radical al lumii Ideilor şi al lumii simţurilor. Eros este cel care permite să se treacă de la o lume la alta. El este o formă de fugă dincolo de lumea materială, la care sufletul este obligat să renunţe, pentru că frumuseţea subiectului sensibil are valoare doar întrucât conduce spre mai sus.

În acelaşi timp, Eros rămâne mereu pentru Platon iubirea egoistă: el tinde să cucerească şi să posede obiectul care, pentru om, reprezintă o valoare. A iubi binele înseamnă a dori să-l posezi pentru veşnicie. Iubirea este, aşadar, mereu dorinţa de imortalitate şi aceasta demonstrează şi caracterul egocentric al Erosului (cf. A. Nygren, *Eros et Agapé. la notion chrétienne de l'amour et ses transformations,* I, Aubier, Paris 1962, 180-200).

Pentru Platon, Eros este o trecere de la ştiinţa elementară la cea mai profundă; în acelaşi timp însă, constituie însăşi aspiraţia de a trece de la „ceea ce nu există" şi este un rău la ceea ce „există în plinătate" şi este un bine (cf. M. Scheler, „Amour et connaissance", în *Le sens de la souffrance, suivi de deux autres essais*, Aubier, Paris, s. d., 145).

[3] Cf. *Gen* 2,23-25.

„erosului” (şi în acelaşi timp a raportul său cu ethosul) capătă o importanţă fundamentală şi în ceea ce priveşte modul în care înţelegem „concupiscenţa” despre care vorbeşte Isus în Predica de pe Munte.

3. După cum se pare, limbajul comun ia în considerare, mai ales, acea semnificaţie a „concupiscenţei” pe care puţin timp mai înainte am definit-o ca fiind „psihologică” şi care poate fi foarte bine numită şi „sexologică”: este exact ceea ce, pe baza anumitor premise, se limitează la o interpretare naturalistică „somatică” şi senzualistică a erotismului uman. (Nu se vorbeşte în acest caz sub nici o formă despre a diminua valoarea cercetărilor ştiinţifice făcute deja în acest sector, ci se vrea doar atragerea atenţiei asupra pericolului reducţionismului şi al exclusivismului.) Ei bine, în sens psihologic şi sexologic, concupiscenţa indică intensitatea subiectivă de a tinde spre obiect din cauza caracterului său sexual (valoarea sexuală). *Acel* a tinde *îşi are intensitatea subiectivă din cauza „atracţiei” specifice care îşi extinde domeniul şi asupra sferei emotive a omului şi-i implică şi „corporalitatea”* (masculinitatea şi feminitatea somatică). Când se vorbeşte în Predica de pe Munte despre „concupiscenţa” bărbatului care „o priveşte pe femeie, dorind-o”, aceste cuvinte, înţelese în sens „psihologic” (sexologic), se referă la sfera fenomenelor care în limbajul comun sunt numite „erotice”. În ceea ce priveşte *Mt* 5,27-28, se vorbeşte doar despre actul interior, în timp ce drept „erotice” sunt definite, mai ales, acele atitudini de comportament reciproce, specifice bărbatului şi femeii, care sunt manifestări exterioare ale acestor acte interioare. Cu toate acestea, pare să fie în afara oricărui dubiu că, gândind astfel, aproape că se poate pune un semn de egalitate între „erotic” şi ceea ce „provine din dorinţă” (şi foloseşte pentru a satisface concupiscenţa cărnii). Dacă ar fi fost astfel, în acest caz, cuvintele lui Isus din *Mt* 5,27-28 ar exprima o judecată negativă asupra a ceea ce este „erotic” şi, adresate inimii omului, ar constitui în acelaşi timp un avertisment sever împotriva „erosului”.

4. Cu toate acestea, am afirmat deja că *termenul „eros” are multe semnificaţii semantice*. În acest sens, voind să definesc raportul dintre anunţul făcut în Predica de pe Munte[4] şi sfera amplă a fenomenelor „erotice”, adică a acelor acţiuni şi a acelor comportamente reciproce prin intermediul cărora bărbatul şi femeia se apropie unul de celălalt şi se unesc între ei în aşa fel că devin „un singur trup”[5], trebuie să ţinem cont de multitudinea nuanţelor semantice ale „erosului”. În schimb, este posibil ca, în ceea ce

[4] *Mt* 5,27-28.
[5] Cf. *Gen* 2,24.

priveşte conceptul de „eros”, ținând cont de semnificația sa platonică, să se găsească un loc şi pentru conceptul de *ethos*, pentru acele conținuturi etice şi în mod indirect chiar şi teologice, care, pe parcursul analizelor noastre au fost evidențiate din acel îndemn al lui Cristos, „la inima” omului, din Predica de pe Munte. Chiar şi cunoaşterea multelor nuanțe semantice ale „erosului” şi a ceea ce, în ceea ce priveşte experiența şi descrierea diferențiată a omului, în diferitele epoci şi în diferitele puncte cardinale şi culturale, este *definit ca „erotic”, poate să ajute la o înțelegere specifică şi complexă a bogăției „inimii” la care Cristos face referință* în discursul său din *Mt* 5,27-28.

5. Dacă admitem că „erosul” vrea să fie forța interioară care „atrage” omul spre adevăr, bine şi frumos, atunci, în ceea ce priveşte acest concept, putem individualiza şi calea spre ceea ce Cristos a vrut să exprime în Predica de pe Munte. Cuvintele din *Mt* 5,27-28, dacă le luăm ca pe o „acuză” a inimii omului, în acelaşi timp constituie şi un îndemn adresat aceluiaşi om. Un astfel de îndemn face parte în mod concret din ethosul răscumpărării. Chemarea la ceea ce este adevărat, bun şi frumos înseamnă în acelaşi timp, în ceea ce priveşte ethosul răscumpărării, necesitatea de a învinge ceea ce derivă din tripla concupiscență. Totodată, înseamnă şi *posibilitatea, ca şi necesitatea de a transforma* ceea ce a fost pus la încercare de către concupiscența cărnii. Printre altele, dacă cuvintele din *Mt* 5,27-28 reprezintă o astfel de chemare, aceasta înseamnă că, în ceea ce priveşte realitatea erotică, „erosul” şi „*ethosul*” nu se bat cap în cap, nu se resping, *ci sunt chemate să se întâlnească în inima omului şi în această întâlnire să dea roade*. Demn de inima omului ar fi ca ceea ce este „erotic” să fie în acelaşi timp şi forma *ethosului*, adică a ceea ce este „etic”.

6. O astfel de afirmație este foarte importantă pentru ethos, ca şi pentru etică. În realitate însă, mai ales în ceea ce priveşte acest ultim concept, de etică, îi este ataşată o semnificație cu totul şi cu totul negativă, şi aceasta, pentru că „etica” presupune norme, porunci şi chiar şi interziceri. Suntem înclinați să considerăm cuvintele din Predica de pe Munte, legate de „concupiscență” (despre „a privi şi a dori”), ca pe ceva interzis, mai ales în sfera „erosului”, adică în sfera „erotică”. De multe ori ne mulțumim cu acest înțeles al expresiei fără a încerca *să descoperim şi alte valori* cu adevărat profunde şi esențiale pe care le cuprinde sau le presupune această interzicere. Ea nu numai că le protejează, ci le face şi accesibile şi le eliberează dacă învățăm să ne deschidem „inima” spre ele.

În Predica de pe Munte, Cristos ne învață şi aceasta, sau şi mai mult, spre astfel de valori îndreaptă şi inima omului.

SPONTANEITATEA ESTE CU ADEVĂRAT UMANĂ CÂND ESTE RODUL MATUR AL CONŞTIINȚEI

48 (12 noiembrie 1980)[1]

1. Astăzi reluăm analiza noastră începută acum o săptămână asupra reciprocității dintre ceea ce este „etic" şi ceea ce este „erotic". Reflecțiile noastre au ca fundament cuvintele pronunțate de către Isus în Predica de pe Munte, unde a făcut referință la porunca „Să nu comiți adulter" şi, în acelaşi timp, a definit „concupiscența" („privirea concupiscentă") ca fiind „adulter comis cu inima". Din aceste reflecții rezultă că „*ethosul*" vine împreună cu descoperirea unei noi ordini a valorilor. Va trebui să găsim permanent în ceea ce este „erotic" semnificația sponsală a trupului şi, în acelaşi timp, demnitatea autentică a darului. Aceasta este datoria spiritului uman, datorie de natură etică. Dacă nu se asumă o astfel de datorie, atracția simțurilor şi, în acelaşi timp, patima trupului pot să se oprească la pura concupiscență lipsită de orice valoare etică, iar omul, bărbat şi femeie, nu experimentează acea plinătate a „erosului" care înseamnă elanul spiritului uman față de ceea ce este adevărat, bun şi frumos, datorită căruia chiar şi ceea ce este „erotic" devine adevărat, bun şi frumos. Aşadar, este indispensabil ca *ethosul* să devină forma constitutivă a erosului.

2. Mai sus-numitele reflecții sunt în strânsă legătură cu problema spontaneității. Destul de des se afirmă că este tocmai ethosul cel care îi sustrage spontaneității ceea ce este erotic în viața şi în comportamentul omului; şi tocmai pentru aceasta este necesară o distanțare a ethosului „spre avantajul" erosului. Chiar şi cuvintele din Predica de pe Munte ar părea să obstaculeze acest „bine". În caz contrar, o astfel de opinie este eronată şi, în orice caz, superficială. Acceptând-o şi susținând-o cu încăpățânare, nu vom ajunge niciodată la plinătatea dimensiunii erosului; şi aceasta are repercusiuni în domeniul relativei „practici", adică în comportamentul nostru, ca şi în experiența concretă a valorilor. De fapt, cel care acceptă *ethosul* enunțului din *Mt* 5,27-28 trebuie să ştie că *este chemat şi la deplina şi matura* spontaneitate a raporturilor care provin din veşnica atracție a masculinității

[1] *Insegnamenti*, III/2 (1980) 1131-1134.

şi a feminităţii. Tocmai o astfel de spontaneitate este gradualul rod al discernământului impulsurilor propriei inimi.

3. *Cuvintele lui Cristos sunt riguroase*. Presupun din partea omului ca el, în contextul raporturilor cu persoanele de alt sex, să aibă deplina şi profunda responsabilitate a propriilor acte şi, mai ales, a actelor interioare; să aibă responsabilitatea impulsurilor interne ale „inimii", aşa încât să fie capabil să le individualizeze şi să şi le stăpânească în mod matur. Cuvintele lui Cristos presupun ca în această sferă, care pare să aparţină în exclusivitate trupului şi simţurilor, adică omului exterior, el să ştie să se lase influenţat de omul interior; să ştie să asculte de conştiinţa dreaptă, să ştie să fie un stăpân autentic al propriilor impulsuri intime, asemenea unui paznic care supraveghează un izvor ascuns, şi să ştie, în sfârşit, să extragă din toate aceste impulsuri ceea ce este trebuincios pentru „curăţia inimii", construind cu responsabilitate şi coerenţă acel simţ personal al semnificaţiei sponsale a trupului, care deschide spaţiul interior al libertăţii darului.

4. Ei bine, dacă omul vrea să răspundă chemării prezente în *Mt* 5,27-28, *trebuie să înveţe* cu perseverenţă şi coerenţă care este semnificaţia trupului, semnificaţia masculinităţii şi a feminităţii. Trebuie s-o înveţe nu doar prin intermediul unei abstractizări obiectivante (chiar dacă ştie ce este necesar), dar mai ales în sfera relaţiilor interioare ale propriei „inimi". Aceasta este o „ştiinţă" care nu se învaţă neapărat din cărţi, pentru că, înainte de toate, în acest caz, se vorbeşte despre „cunoaşterea" profundă a interiorului omului.

În ceea ce priveşte această cunoaştere, omul învaţă să discearnă între ceea ce, pe de o parte, compune multele forme ale masculinităţii şi feminităţii semnelor care provin de la veşnica lor chemare şi atracţie creatoare şi ceea ce, pe de altă parte, poartă numai şi numai semnul concupiscenţei. Şi, cu toate că aceste variante şi detalii ale mişcărilor interne ale „inimii" până la o limită se confundă între ele, trebuie spus că omul interior *a fost chemat de către Cristos să dobândească o atitudine matură şi deplină, care să-l conducă la o corectă discernere şi judecată a diferitelor impulsuri ale inimii sale*. Şi trebuie să adăugăm că această datorie este posibilă şi este cu adevărat demnă de om.

De fapt, discernământul despre care vorbim se află într-un raport esenţial cu spontaneitatea. Structura subiectivă a omului demonstrează în acest sens o bogăţie anume şi o diferenţiere clară. Drept consecinţă, un lucru este, spre exemplu, o satisfacţie nobilă şi altceva o dorinţă sexuală; când dorinţa sexuală este unită cu satisfacţia nobilă, este diferit de o pură şi simplă dorinţă. În acelaşi fel, în ceea ce priveşte sfera reacţiilor imediate

ale „inimii”, excitarea senzuală este total diferită de emoția profundă, cu care nu doar sensibilitatea interioară, ci inclusiv sexualitatea reacționează în tot ceea ce înseamnă masculinitate şi feminitate. Nu putem să dezvoltăm mai mult acest argument, dar este sigur că, dacă cuvintele lui Cristos din *Mt* 5,27-28 sunt riguroase, sunt astfel şi în sensul că au în sine exigențe profunde care privesc spontaneitatea umană.

5. Nu poate fi aceeaşi spontaneitate în toate mişcările şi impulsurile care provin din pura concupiscență carnală, fără a vorbi şi despre existența capacității de a alege şi de a face o ierarhie de valori. Cu prețul stăpânirii de sine, omul ajunge la acea *spontaneitate profundă şi matură* cu care „inima” sa, stăpânind asupra instinctelor, descoperă frumusețea spirituală a semnului constituit de trupul uman în ceea ce priveşte masculinitatea şi feminitatea sa. Descoperind aceasta, el se consolidează în responsabilitate drept convingere şi în voință ca orientare, fie a posibilelor alegeri, fie a simplelor dorințe; inima omului participă, dacă se poate spune astfel, la un alt tip de spontaneitate față de care „omul carnal” nu ştie nimic sau, dacă ştie, ştie foarte puțin. Nu mai există nici un dubiu că, prin cuvintele din *Mt* 5,27-28, Cristos ne cheamă tocmai la o astfel de spontaneitate. Este probabil cea mai importantă sferă a „vieții practice”; privitor la actele cele mai „interioare”, vorbim despre ceea ce trasează în mod gradual calea spre acest tip de spontaneitate.

Acesta este un argument destul de vast, pe care e mai bine să-l reluăm în viitor, când vom încerca să demonstrăm care este adevărata natură evanghelică a „curății inimii”. Pentru moment, încheiem spunând că cele spuse în Predica de pe Munte, prin care Cristos atrage atenția ascultătorilor săi, de atunci şi de astăzi, asupra „concupiscenței” („privirea concupiscentă”), indică în mod indirect calea spre o spontaneitate matură a „inimii” umane, care nu sufocă nobilele ei dorințe şi aspirații, ci, din contră, o eliberează şi, într-un oarecare fel, o ajută.

Deocamdată este de ajuns ceea ce am spus despre raportul reciproc dintre ceea ce este „etic” şi ceea ce este „erotic”, conform *ethosului* Predicii de pe Munte.

CRISTOS NE CHEAMĂ SĂ REDESCOPERIM FORȚELE VII ALE OMULUI NOU

49 (3 decembrie 1980)[1]

1. La începutul considerațiilor noastre legate de cuvintele lui Cristos din Predica de pe Munte[2], am constatat că ele conțin o semnificație etică şi antropologică profundă. Vorbim aici despre fragmentul în care Isus face referință la porunca „Să nu comiți adulter" şi adaugă: „Oricine priveşte o femeie, dorind-o, a şi comis adulter cu ea (față de ea) în inima lui". Vorbim aici despre semnificația etică şi antropologică a acestor cuvinte, pentru că ele fac aluzie la două dimensiuni strâns legate între ele; ale *ethosului* şi ale omul „istoric". Am încercat pe parcursul analizelor deja făcute să urmăm aceste două dimensiuni, având mereu în minte că vorbele lui Cristos sunt adresate „inimii", adică omului interior. Omul interior este subiectul specific al *ethosului* trupului şi cu aceasta Cristos vrea să responsabilizeze conştiința şi voința ascultătorilor şi a discipolilor săi. Fără îndoială, se vorbeşte despre un *ethos „nou"*. Este „nou" *în comparație cu ethosul oamenilor din Vechiul Testament*, după cum am încercat să facem cunoscut în analizele precedente. Este „nou" şi ținând cont de starea omului „istoric", *de după căderea în păcatul originar, adică „omul concupiscenței"*.

Aşadar, este un *ethos* „nou" într-un sens nou şi universal. Este „nou" ținând cont de orice om, indiferent de locul în care s-ar afla din punct de vedere istoric sau geografic.

2. Acest *ethos* „nou", care rezultă din cuvintele pronunțate de către Cristos în Predica de pe Munte, l-am numit de mai multe ori „*ethosul* răscumpărării" sau, mai exact, *ethosul* răscumpărării trupului. L-am urmat aici pe sfântul Paul, care, în *Scrisoarea către Romani*, contrapune „sclavia stricăciunii"[3] şi înclinația spre „zădărnicie"[4], la care participă întreaga creație din cauza păcatului, dorinței „răscumpărării trupului nostru"[5]. În

[1] *Insegnamenti*, III/2 (1980) 1575-1579.
[2] *Mt* 5,27-28.
[3] *Rom* 8,21.
[4] *Rom* 8,20.
[5] *Rom* 8,23.

acest context, apostolul vorbeşte despre gemetele „întregii creaţii", care „trăieşte cu speranţa că şi ea va fi eliberată de sclavia stricăciunii, pentru a intra în libertatea gloriei fiilor lui Dumnezeu"[6]. În acest fel, sfântul Paul dezvăluie starea a tot ceea ce este creat şi, în special, aceea a omului de după căderea în păcat. Semnificativă pentru această situaţie este aspiraţia care, împreună cu noua „adoptare ca fii"[7], *tinde* spre *„răscumpărarea trupului"*, prezentată ca scop, ca rod escatologic şi matur al misterului răscumpărării omului şi al lumii, desăvârşit în Cristos.

3. Aşadar, în ce sens putem vorbi despre *ethosul* răscumpărării şi, în special, despre *ethosul* răscumpărării trupului? Trebuie să recunoaştem că, în contextul cuvintelor din Predica de pe Munte[8], analizate până în acest moment, această semnificaţie nu apare în toată plinătatea sa. Ea se va manifesta şi mai complet când vom examina şi alte cuvinte ale lui Cristos, acelea în care el face referinţă la înviere[9].

În acelaşi timp, în Predica de pe Munte, nu există nici un dubiu că *Isus vorbeşte în perspectiva răscumpărării* omului şi a lumii (şi, ca atare, despre „răscumpărarea trupului"). De fapt, aceasta este întreaga perspectivă a evangheliei, a întregii învăţături, ba, mai mult, a întregii misiuni a lui Cristos. Şi chiar dacă contextul imediat al Predicii de pe Munte indică Legea şi Profeţii ca punct de referinţă istorică, specific poporului lui Dumnezeu al Vechii Alianţe, cu toate acestea, nu putem uita că, în învăţăturile lui Cristos, referinţa fundamentală la chestiunea căsătoriei şi la problema relaţiilor dintre bărbat şi femeie se referă la „început". O astfel de referinţă poate fi justificată doar de realitatea răscumpărării; în schimb, în afara ei, ar rămâne doar tripla concupiscenţă sau acea „sclavie a stricăciunii" despre care scrie apostolul Paul[10]. Doar perspectiva răscumpărării justifică referinţa la „început" sau perspectiva misterului creaţiei în totalitatea învăţăturii lui Cristos legate de căsătorie, a bărbatului şi a femeii şi a raportului lor reciproc. În definitiv, cuvintele din *Mt* 5,27-28 se situează în aceeaşi perspectivă teologică.

4. În Predica de pe Munte, Cristos nu-l invită pe om să se întoarcă la starea de inocenţă originară, pentru că omenirea a renunţat la ea în mod irevocabil, ci *îl invită să regăsească*, pe baza semnificaţiilor pe care le avea această inocenţă, dacă se poate spune astfel, pe baza a ceea ce încă mai este

[6] *Rom* 8,20-21.
[7] *Rom* 8,23.
[8] *Mt* 5,27-28.
[9] Cf. *Mt* 22,30; *Mc* 12,25; *Lc* 20,35-36.
[10] *Rom* 8,21.

indestructibil în om, *formele vii ale „omului nou”*. În acest fel se lansează o legătură sau, mai mult, o continuitate între „început” şi perspectiva răscumpărării. În *ethosul* răscumpărării trupului ar trebui reluat *ethosul* originar al creației. Cristos nu schimbă Legea, ci doar confirmă porunca „Să nu comiți adulter”, însă, în acelaşi timp, conduce mintea şi inima ascultătorilor spre acea „plinătate a dreptății” voite de Dumnezeu, creatorul şi legislatorul, pe care o are în sine această poruncă. O astfel de plinătate trebuie descoperită: mai întâi cu ajutorul unei viziuni interioare „a inimii” şi apoi cu un mod adecvat de a fi şi de a acționa. Chipul „omului nou” poate ieşi la suprafață din acest mod de a fi şi de a acționa, în măsura în care *ethosul* răscumpărării trupului domină concupiscența cărnii şi tot omul concupiscenței. Cristos arată cu claritate că modul în care se ajunge la o astfel de trăire trebuie să fie cumpătarea şi stăpânirea simțurilor, şi aceasta, chiar de la rădăcină, din interiorul sufletului („oricine priveşte spre a dori...”). *Ethosul* răscumpărării conține în orice împrejurare, mai ales în ceea ce priveşte concupiscența cărnii, imperativul dominării de sine, necesitatea unei continențe imediate şi a unei cumpătări obişnuite.

5. Cu toate acestea, *cumpătarea sau continența nu înseamnă*, dacă se poate spune astfel, *un fel de suspendare: nici în golul valorilor şi nici în golul persoanei ca atare*. *Ethosul* răscumpărării se realizează prin intermediul stăpânirii de sine, prin intermediul cumpătării, adică stăpânirea simțurilor. În cazul unui astfel de comportament, inima omului rămâne legată de valoarea din care, prin intermediul dorinței, s-ar fi îndepărtat, orientându-se spre pura concupiscență lipsită de valori etice (după cum am spus deja în analiza anterioară). Pe planul *ethosului* răscumpărării, *unirea cu acea valoare*, prin intermediul unui act de dominare, este conferită sau restabilită cu o forță şi cu o fermitate şi mai profundă. Şi dacă vorbim aici despre semnificația sponsală a trupului, despre valoarea unui semn atât de transparent, prin intermediul căruia Creatorul, împreună cu veşnica atracție reciprocă dintre bărbat şi femeie, prin intermediul masculinității şi al feminității, a scris în inima amândoura darul comuniunii, adică realitatea misterioasă a imaginii şi a asemănării cu el. Despre o astfel de valoare se vorbeşte în cazul stăpânirii de sine şi al cumpătării, la care se referă Cristos în Predica de pe Munte[11].

6. Acest act poate să dea impresia suspendării „persoanei”. Poate să fie această impresie mai ales când este necesar să se decidă să se împlinească pentru prima dată sau, mai mult, când s-a creat o obişnuință contrară,

[11] *Mt* 5,27-28.

când omul s-a obişnuit să cedeze concupiscenţei cărnii. Cu toate acestea, fie chiar şi prima oară când se dobândeşte o astfel de capacitate, omul face în mod gradual experienţa propriei demnităţi şi, prin intermediul cumpătării, atestă propria autostăpânire şi demonstrează *că împlineşte în el doar ceea ce este cu adevărat personal*. Şi, printre altele, experimentează în mod gradual libertatea darului care, pe de o parte, este condiţia şi, pe de altă parte, este răspunsul persoanei la valoarea sponsală a trupului uman, în feminitatea şi masculinitatea sa. În acest fel, *ethosul* răscumpărării trupului se realizează prin intermediul stăpânirii de sine, prin intermediul cumpătării „simţurilor", când inima omului încheie o alianţă cu un atare *ethos* sau mai degrabă *îl confirmă prin intermediul propriei subiectivităţi integrale*: când se manifestă posibilităţile şi dispoziţiile cele mai profunde şi nu mai puţin reale ale persoanei, când capătă glas straturile cele mai profunde ale potenţialităţii sale, la care concupiscenţa cărnii, pentru a spune astfel, nu i-ar consimţi să se manifeste. Aceste straturi nu pot ieşi la suprafaţă nici măcar când inima omului se află într-o permanentă suspiciune, după cum rezultă din hermeneutica freudiană. Nu se pot manifesta nici măcar când în conştiinţă domină „antivaloarea" maniheistă. În schimb, *ethosul* răscumpărării se bazează tocmai pe strânsa alianţă cu aceste straturi.

7. Reflecţiile ulterioare pe această temă ne vor da şi alte probe. Terminând analizele noastre despre enunţul atât de semnificativ al lui Cristos din *Mt* 5,27-28, vedem că în el „inima omului" este mai degrabă obiectul unei chemări decât al unei acuze. În acelaşi timp, trebuie să admitem că *realitatea existenţei păcatului* află în omul „istoric" nu numai un punct necesar de pornire, ci şi *o condiţie indispensabilă a aspiraţiei sale spre virtute*, la „curăţia inimii", la perfecţiune. *Ethosul* răscumpărării trupului rămâne în mod profund înrădăcinat în realismul antropologic şi axiologic al revelaţiei. Făcând în acest caz referinţă la „inimă", Cristos formulează cuvintele sale în modul cel mai concret posibil: omul, în schimb, este unic şi irepetabil, mai ales din cauza „inimii" care decide pentru el „din interior". Categoria „inimii" este, într-un oarecare fel, echivalentul subiectivităţii personale. Calea prin care se face apel la inimă, aşa cum a fost prezentată ea în Predica de pe Munte, este, în orice caz, o reminiscenţă a solitudinii originare, de care omul-bărbat a fost eliberat prin intermediul deschiderii faţă de o altă fiinţă umană, faţă de femeie. Până la urmă, curăţia inimii se explică prin intermediul privirii îndreptate *spre alt subiect, care, din punct de vedere originar şi peren, este „co-chemat"*.

Curăţia este exigenţa iubirii. Este dimensiunea adevărului interior din „inima" omului.

TRADIȚIA VETEROTESTAMENTARĂ ŞI NOUA SEMNIFICAȚIE A „CURĂȚIEI”

50 (10 decembrie 1980)[1]

1. O completare indispensabilă a cuvintelor pronunțate de către Cristos în Predica de pe Munte, pe baza cărora am fundamentat ciclul reflecțiilor noastre prezente, ar trebui să fie analiza curăției. Când Cristos, explicând adevărata semnificație a poruncii: „Să nu comiți adulter”, face apel la omul interior, specifică în acelaşi timp şi dimensiunea fundamentală a curăției prin care sunt contrasemnate raporturile reciproce dintre bărbat şi femeie în cadrul căsătoriei, ca şi în afara ei. Cuvintele: „Eu însă vă spun că oricine priveşte o femeie, dorind-o, a şi comis adulter cu ea în inima lui”[2] exprimă ceea ce contrastează cu virtutea curăției. La o adică, aceste cuvinte presupun şi curăția despre care Isus vorbeşte în cadrul fericirilor proclamate în Predica de pe Munte: „*Fericiți cei cu inima curată*, pentru că ei îl vor vedea pe Dumnezeu”[3]. Astfel, Cristos face apel la inima omului: îl invită, nu-l acuză, după cum am clarificat mai degrabă.

2. Cristos vede izvorul curăției în inimă, în intimitatea omului, ca şi impuritatea morală, în semnificația fundamentală şi cea mai largă a cuvântului. Aceasta este confirmată, spre exemplu, şi de răspunsul dat fariseilor, scandalizați pentru că discipolii săi „încalcă obiceiurile din bătrâni, pentru că nu-şi spală mâinile când mănâncă”[4]. În acel moment, Isus le-a spus celor prezenți: „Nu ceea ce intră în gură îl face pe om impur, ci ceea ce iese din gură, aceea îl face pe om impur”[5]. În schimb, răspunzând discipolilor săi, la întrebarea lui Petru, a răspuns astfel în legătură cu aceste cuvinte: „Însă ceea ce iese din gură vine din inimă şi aceea îl face pe om impur. Căci din inima omului ies: gândurile rele, crimele, adulterele, desfrânările, furturile, mărturiile false, blasfemiile. Acestea îl fac pe om impur, însă a mânca cu mâinile nespălate nu-l face pe om impur”[6].

---

[1] *Insegnamenti*, III/2 (1980) 1640-1644.
[2] *Mt* 5,27-28.
[3] *Mt* 5,8.
[4] *Mt* 15,2.
[5] *Mt* 15,11.
[6] Cf. *Mt* 15,18-20; *Mc* 7,20-23.

La prima vedere, când spunem *„curăție”, „curat”*, vrem să *indicăm ceea ce se află în contrast cu ceea ce este murdar*. „A murdări” înseamnă „a înjosi”, „a păta”. Aceasta se referă, mai ales, la lumea fizică. Se vorbeşte, spre exemplu, despre „o stradă murdară”, despre „o cameră murdară”, se vorbeşte şi despre „aer urât mirositor”. La fel şi trupul omului, dacă nu este curat, poate să fie murdar. Pentru a îndepărta murdăria de pe trup, trebuie spălat. În tradiția veterotestamentară se atribuia o mare importanță abluțiunilor rituale, spre exemplu: să se spele mâinile înainte de masă, despre care vorbeşte şi textul abia citat. Sunt numeroase şi bine specificate abluțiunile trupului în raport cu necurăția sexuală, înțeles în sens exclusiv fiziologic, la care am făcut referință mai degrabă[7]. Conform ştiinței medicale din acele timpuri, multe dintre abluțiuni corespundeau, de fapt, anumitor prescrieri legate de igienă. Întrucât erau impuse în numele lui Dumnezeu şi conținute în cărțile sfinte ale legislației veterotestamentare, respectarea lor căpăta în mod indirect şi o semnificație religioasă; erau abluțiuni rituale, iar în viața omului Vechii Alianțe serveau la *„curăția”* rituală.

3. Cu privire la aşa-zisa tradiție juridico-religioasă a Vechii Alianțe, s-a format *un mod greşit de a înțelege curăția morală*[8]. Adesea era înțeleasă ca ținând doar de partea exterioară şi „materială”. În orice caz, s-a răspândit o tendință explicită bazată pe o astfel de interpretare. Cristos se opune acestui tip de interpretare în mod radical: nimic nu-l face pe om necurat „din afară”, nici o mizerie „materială” nu-l face pe om necurat în sens moral sau interior. La fel cum nici o abluțiune, nici măcar una rituală, nu este în măsură să provoace curăția morală. Aceasta îşi are izvorul în mod exclusiv în om, provine din inimă. Este probabil ca respectivele prescripții ale

---

[7] *Lev* 15.

[8] Pe lângă un sistem complex de prescrieri care priveau în mod direct curățirea rituală, pe baza căreia s-a dezvoltat cazuistica legală, exista, totodată, în Vechiul Testament conceptul de curăție morală, care era transmis prin intermediul a două curente.

Profeții pretindeau un comportament conform voinței lui Dumnezeu, ceea ce presupunea convertirea inimii, ascultarea interioară şi totala corectitudine în fața lui (cf. *Is* 1,10-20; *Ier* 4,14; 24,7; *Ez* 36,25 ş.u). Un comportament asemănător era cerut şi de către psalmist: „Cine va urca pe muntele Domnului...?/ Cine are mâinile nepătate şi mâinile curate.../ Va obține binecuvântarea lui Dumnezeu” (*Ps* 24 [23],3-5).

Conform tradiției sacerdotale, omul care este conştient de starea lui păcătoasă; nefiind în stare să împlinească cu propriile forțe purificarea, îl roagă pe Dumnezeu să realizeze el acea transformare a inimii, care poate să fie doar opera unui act creator de-al său: „Creează în mine o inimă curată, Dumnezeule.../ spală-mă şi voi fi mai alb decât zăpada.../ inima curată şi smerită, Dumnezeule, tu n-o disprețui” (*Ps* 51 [50],12.9.19).

Amândouă curentele din Vechiul Testament se întâlnesc în fericirea celor „curați cu inima” (*Mt* 5,8), chiar dacă formularea lor verbală pare să fie mult mai apropiată de *Ps* 24 (cf. J. DUPONT, *Les béatitudes*, vol. III: *Les Evangelistes*, Paris 1973, Gabalda, 603-604).

Vechiului Testament (cele, spre exemplu, care se află în *Cartea Leviticului*)[9] să fi servit, dincolo de scopul lor igienic, şi atribuirii unei oarecare dimensiuni de interioritate a ceea ce în persoana umană este trupesc şi sexual. În orice caz, Cristos a legat foarte bine curăția în sens moral (etic) cu fiziologia şi cu relativele procese organice ce țin de fiziologia omului. În lumina cuvintelor din *Mt* 15,18-20, citate mai sus, nici unul dintre aspectele „necurăției" sexuale, în sens strict somatic, biofiziologic, nu intră în definiția curăției sau a necurăției în sens moral (etic).

4. Apelul din *Mt* 15, 18-20 este important, mai ales, din motive semantice. Vorbind despre *curăție în sens moral*, adică despre virtutea curăției, *ne vom folosi de o analogie* conform căreia răul moral este asemănat tocmai cu impuritatea. Cu siguranță că o astfel de analogie a făcut parte până nu de mult din complexul de concepte etice. Cristos o reia şi o confirmă în toată extensiunea ei: „Ceea ce iese din gură vine din inimă şi aceea îl face pe om impur". În acest caz, Isus vorbeşte *despre orice rău moral*, despre orice păcat, adică despre încălcarea oricărei porunci, şi enumeră: „gândurile rele, crimele, adulterele, desfrânările, furturile, mărturiile false, blasfemiile", *fără a se limita numaidecât la o anumită categorie de păcate*. De aici rezultă că termenul de „curăție" şi cel de „impuritate", în sens moral, reprezintă, înainte de toate, un concept general, nu specific; pentru aceasta, orice bine moral este o manifestare a curăției şi orice rău moral este o manifestare a impurității. Apelul din *Mt* 15,18-20 nu restrânge curăția la un unic sector al moralei sau la cel legat de porunca „Să nu comiți adulter" sau „Să nu pofteşti femeia aproapelui tău", adică la ceea ce priveşte raporturile reciproce dintre bărbat şi femeie, legate de trup şi de concupiscență. În acelaşi fel putem să înțelegem şi fericirile din Predica de pe Munte, adresate oamenilor „curați cu inima", fie în sens general, fie în cel specific. Doar eventuale contextualizări ne permit să delimităm şi să precizăm o astfel de semnificație.

5. Semnificația mai amplă şi mai generală a curăției este prezentă şi în scrisorile sfântului Paul, în care, în mod gradual, se pot individualiza contextele, care, în mod explicit, restrâng semnificația curăției la realitatea „somatică" şi „sexuală", adică *la acea semnificație pe care o putem extrage din cuvintele pronunțate de Isus* în Predica de pe Munte legate de tema *concupiscenței*, care se exprimă în „a privi femeia" şi este echivalat unui „adulter comis cu inima"[10].

[9] *Lev* 15,16-24; 18,1 ş.u; 12,1-5.
[10] Cf. *Mt* 5,27-28.

Nu este sfântul Paul autorul cuvintelor care privesc tripla concupiscență. Ele, după cum ştim deja, se află în *Scrisoarea întâi a sfântului Ioan*. Cu toate acestea, se poate spune că, în mod analogic cu ceea ce pentru Ioan[11] se află în opoziție în interiorul omului între Dumnezeu şi lume (între ceea ce vine „de la Tatăl" şi ceea ce vine „de la lume"), opoziție care se naşte în inimă şi pătrunde în acțiunile omului ca fiind „concupiscența ochilor, concupiscența cărnii şi mândria vieții", sfântul Paul scoate în evidență în creştin o altă contradicție: opoziție şi, totodată, tensiune *între „carne" şi „Spirit"* (scris cu literă mare, adică Duhul Sfânt): „Aşadar, vă spun: umblați în duh şi nu împliniți poftele trupului. Căci trupul doreşte împotriva duhului, iar duhul împotriva trupului: acestea se împotrivesc unui altuia, aşa încât nu puteți face tot ceea ce voiți"[12]. De aici rezultă că viața „după trup" se află în opoziție cu viața „conform Duhului". „Într-adevăr, cei care sunt după trup caută cele ale trupului, pe când cei care sunt după duh, cele ale Duhului"[13].

În următoarele analize vom încerca să arătăm cum curăția, curăția inimii, despre care a vorbit Cristos în Predica de pe Munte, se realizează în mod concret în viața „conform Duhului".

[11] *1In* 2,16-17.
[12] *Gal* 5,16-17.
[13] *Rom* 8,5.

TRĂIREA VIEȚII CONFORM CĂRNII ŞI ÎNDREPTĂȚIREA ÎN CRISTOS

51 (17 decembrie 1980)[1]

1. „Carnea... are dorințe contrare Spiritului, iar Spiritul are dorințe contrare cărnii". Vrem să aprofundăm astăzi aceste cuvinte ale apostolului Paul din *Scrisoarea către Galateni*[2], cu care am terminat reflecțiile noastre săptămâna trecută asupra temei adevăratei semnificații a curăției. Paul are în minte tensiunea existentă în interiorul omului, tocmai în „inima" sa. Nu se vorbeşte aici doar despre trup (materia) şi despre spirit (sufletul) ca despre două componente antropologice din punct de vedere esențial diferite, care constituie încă de la „început" însăşi esența omului. Se presupun însă forțele prezente în om o dată cu păcatul originar, conform cărora trupul se opune spiritului şi într-un mod foarte uşor ajunge să-l şi domine[3]. Cu toate acestea, terminologia paulină înseamnă ceva mai mult: în acest caz, dominația cărnii aproape coincide cu ceea ce, conform terminologiei ioanee, este tripla concupiscență care „îşi are originile în lume". „Carnea",

---

[1] *Insegnamenti,* III/2 (1980) 1706-1712).

[2] *Gal* 5,17.

[3] „Paul, din punct de vedere fizic vorbind, nu a identificat niciodată carnea păcătoasă cu trupul.

De aceea, la Paul, carnea nu trebuie să se identifice cu actul sexual sau cu trupul din punct de vedere fizic. Concepția paulină se apropie mai mult de gândirea evreiască legată de persoana fizică, şi anume: Eul interior include atât elemente fizice, cât şi psihice, ca mijloc atât pentru o viața exterioară, cât şi pentru cea interioară.

În umanitatea sa, ființa umană, omul ca atare, implică şi anumite limite sau slăbiciuni morale, este vulnerabil, şi aceasta îl arată ca fiind o creatură muritoare.

Omul vulnerabil în acest fel este expus atât răului, cât şi binelui, este în acelaşi timp un mijloc, o locuință, un templu, dar şi un veritabil câmp de luptă. (Paul foloseşte această metaforă pentru a desemna atât binele, cât şi răul de care este capabil omul.)

Dacă va alege să fie o locuință sau nu, el însuşi va fi cel care va putea decide. El va alege păcatul, răul, spiritul care lucrează acum în fiii neascultării, ori pe Cristos, pe Duhul Sfânt, credința, harul...

Faptul ca el poate să aleagă ne determină să vedem cealaltă parte pe care o propune Paul, legată de natura umană, de conştiința omului şi de spiritul lui" (R.E.O. White, *Biblical Ethics,* Exeter 1979, Paternoster Press, 135-138).

în limbajul scrisorilor lui Paul[4], *indică nu numai omul „exterior", ci şi omul „interior", supus* „lumii", într-un oarecare fel, închis în atmosfera acelor valori care aparţin numai lumii[5] şi a acelor scopuri pe care el le impune

[4] În scrisorile sfântului Paul, interpretarea cuvântului grec *sarx*, „carne", depinde de contextul scrisorii. În *Scrisoarea către Galateni*, spre exemplu, se pot specifica cel puţin două semnificaţii distincte legate de termenul *sarx*.

Scriind galatenilor, Paul luptă împotriva a două pericole care măcinau tânăra comunitate creştină.

Pe de o parte, cei convertiţi de la iudaism încercau să-i convingă pe cei convertiţi de la păgânism să accepte circumcizia, care, de altfel, era obligatorie în Iudaism. Paul le reproşează că se „laudă cu carnea", adică pentru faptul că îşi pun speranţa în circumcizia cărnii. „Carnea", în acest context (*Gal* 3, 15.12; 6, 18-20), înseamnă „circumcizie", *ca simbol al unei noi supuneri la legile iudaismului*.

Al doilea pericol, în tânăra biserică din Galatia, venea din partea „Pneumaticilor", care înţelegeau opera Duhului Sfânt mai degrabă ca fiind divinizarea omului decât ca putere operativă în sens etic. Drept consecinţă, aceasta îi conducea evident la subevaluarea principiilor morale. Scriindu-le, apostolul Paul numeşte „carne" tot ceea ce îl aproprie pe om de obiectul concupiscenţei şi îl amăgeşte cu promisiunea seducătoare a unei vieţi aparent împlinite (cf. *Gal* 5,13-6,10).

Aşadar, *sarx* „se laudă" în mod egal cu „Legea", ca şi cu încălcarea ei, şi în amândouă cazurile promite ceea ce nu poate să respecte.

Paul distinge în mod clar între obiectul acţiunii şi *sarx*. Centrul deciziei nu se află în „carne": „Călăuziţi-vă conform Duhului şi nu veţi ajunge să satisfaceţi dorinţele cărnii" (*Gal* 5,16).

Omul cade în sclavia cărnii când se încrede în „carne" şi ei îi face diferite promisiuni (în sensul împlinirii sau al nerespectării „Legii") (cf. F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, Herder Theologi. Kommentar zum NT, IX Freiburg 1974, Herder, 367; R. JEWETT, *Paul's Anthropological Terms, A Study of Their Use in Conflict Settings*, Arbeiten zum Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, X, Leiden 1971, Brill, 95-106).

[5] În scrisorile sale, Paul subliniază caracterul dramatic a ceea ce se întâmplă în lume. Deoarece oamenii, din vină proprie, au uitat de Dumnezeu, „pentru aceasta, şi Dumnezeu i-a abandonat necurăţiei conform dorinţelor inimii lor (*Rom* 1,24), de la care provin toate dezordinile morale, care deformează fie viaţa sexuală (*Ibid* 1,24-27), fie funcţionarea vieţii sociale şi economice (*Ibid* 1,29-32) şi până şi cea culturală": „De fapt, cunoscând judecata lui Dumnezeu, conform căreia autorii acestui tip de fapte merită moartea, nu numai că continuă să le facă, ci îi aprobă şi pe cei care le fac" (*Ibid* 1, 32).

Din moment ce din cauza unui singur om păcatul a intrat în lume (*Ibid* 5, 12), „dumnezeul acestei lumi a orbit mintea celor slabi, ca să nu vadă splendoarea evangheliei glorioase a lui Cristos"(*2Cor* 4,4); şi pentru aceasta „ura lui Dumnezeu se face prezentă din ceruri faţă de orice impietate şi faţă de orice nedreptate făcută de oameni care sufocă adevărul ce ţine de dreptate" (*Rom* 1,18).

Pentru aceasta, „creaţia însăşi aşteaptă cu nerăbdare revelarea fiilor lui Dumnezeu... şi trăieşte speranţa că ea însăşi va fi eliberată de sclavia corupţiei pentru a intra în libertatea gloriei fiilor lui Dumnezeu" (*Ibid* 8, 19-21), acea libertate pentru care „Cristos ne-a eliberat" (*Gal* 5,1).

Conceptul de „lume" în sfântul Ioan are diferite semnificaţii: în *Scrisoarea întâi*, lumea este locul în care se manifestă tripla concupiscenţă (*1In* 2,15-16) şi în care profeţii falşi, ca şi adversarii lui Cristos încearcă să-i ispitească pe cei care cred; dar creştinii învinge lumea

omului, valori față de care, oricum ar fi, omul este foarte sensibil. În acest caz, limbajul lui Paul pare că se apropie mult de cel al lui Ioan şi limbajul amândurora denotă ceea ce este definit de diferiții termeni specifici eticii şi antropologiei contemporane, ca, spre exemplu: „autarhia umanistică”[6], „secularismul” sau, cu o semnificație şi mai largă, „senzualismul”. Omul care trăieşte „conform cărnii” este omul dispus doar la ceea ce „vine din lume”: este omul „simțurilor”, omul triplei concupiscențe. Aceasta este confirmat de către faptele sale, după cum vom vedea mai departe.

2. Un astfel de om trăieşte aproape la polul opus față de ceea ce „vrea Duhul”. Duhul lui Dumnezeu vrea o realitate diferită de cea voită de carne, doreşte o realitate diversă de cea pe care o doreşte carnea, şi aceasta, deja în interiorul omului, deja la izvorul însuşi al aspirațiilor şi al faptelor omului: „Aşa încât voi nu mai faceți ceea ce voiți”[7].

Paul exprimă aceasta într-un mod şi mai explicit, scriind într-o altă parte despre răul pe care îl face, cu toate că nu-l vrea, şi despre imposibilitatea sau, mai degrabă, despre posibilitatea limitată de a împlini binele pe care „îl vrea”[8]. Fără a intra în problemele unei exegeze particularizate a acestui text, se poate spune că tensiunea dintre „carne” şi „spirit” este, înainte de toate, imanentă, chiar dacă nu se reduce la acest nivel. Ea se manifestă în inima lui ca fiind „o luptă” continuă între bine şi rău. Acea dorință despre care vorbeşte Cristos în Predica de pe Munte[9], chiar dacă este un act interior, rămâne cu siguranță, conform limbajului paulin, o manifestare a vieții „conform cărnii”. În acelaşi timp, acea dorință ne permite să constatăm *cum, în interiorul omului, viața „conform cărnii” se opune „vieții conform Duhului*” şi cum omul, în starea sa actuală, dată fiind moştenirea păcatului strămoşesc din el, este expus în mod constant slăbiciunii şi insuficienței vieții conform Duhului, căzând mereu în păcat, dacă nu este suficient de convins de ceea ce „vrea Duhul”. Putem deduce, aşadar: cuvintele lui Paul, care vorbesc despre „viața conform cărnii” şi despre cea „conform Duhului”, sunt în acelaşi timp o sinteză, dar şi un program, şi merită să le înțelegem în acest fel.

---

datorită credinței lor (*Ibid* 5, 4); lumea, în schimb, va trece împreună cu concupiscențele ei şi cine împlineşte voința lui Dumnezeu va trăi în veşnicie (cf. *Ibid* 2,17).

(P. Grelot, *„Monde”: Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et mystique, doctrine et histoire*, fascicules 68-69, Beauchesne, 1628 ş.u. Şi J. Mateos, J. Barreto, *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan,* Madrid 1980, Edic. Cristiandad, 211-215).

[6] Prin „autarhie” se înțelege „autosuficiență”; omul îşi ajunge de unul singur. Nu are nevoie de Dumnezeu (*n. tr.*).

[7] *Gal* 5,17.

[8] Cf. *Rom* 7,19.

[9] Cf. *Mt* 5,27-28.

3. Aceeaşi opoziţie dintre viaţa „conform cărnii” şi viaţa „onform Duhului” o găsim şi în *Scrisoarea către Romani*. Şi aici (ca şi în *Scrisoarea către Galateni*) este plasată în contextul doctrinei pauline legate de îndreptăţirea prin credinţă, adică *prin puterea lui Cristos care acţionează în interiorul omului prin intermediul Duhului Sfânt*. Într-un astfel de context, Paul duce această opoziţie la extrem când scrie: „Într-adevăr, cei care sunt după trup caută cele ale trupului, pe când cei care sunt după duh, cele ale Duhului. De fapt, dorinţa trupului este moartea, pe când dorinţa duhului este viaţa şi pacea. De aceea, dorinţa trupului este duşmănie împotriva lui Dumnezeu, căci nu se supune Legii lui Dumnezeu şi nici nu poate. Dar cei care sunt în trup nu pot să-i placă lui Dumnezeu. Însă voi nu sunteţi în trup, ci în Duh, din moment ce Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi. Iar dacă cineva nu are Duhul lui Cristos, acesta nu este al lui. Dar dacă Cristos este în voi, deşi trupul este supus morţii din cauza păcatului, Duhul este viaţă datorită dreptăţii”[10].

4. Se văd cu claritate orizonturile pe care Paul le trasează în acest text: el se referă „la început”, adică, în acest caz, la primul păcat din care îşi trage originea viaţa „conform cărnii” şi care a creat în om moştenirea unei predispoziţii de a trăi astfel această viaţă, la care se adaugă şi moştenirea morţii. *În acelaşi timp, Paul prevede victoria finală asupra păcatului şi a morţii*, ale cărei semn şi anticipare o reprezintă învierea lui Cristos: „Dacă Duhul celui care l-a înviat pe Isus Cristos din morţi locuieşte în voi, cel care l-a înviat pe Cristos din morţi va învia şi trupurile voastre muritoare, prin Duhul lui care locuieşte în voi”[11]. Şi în această perspectivă escatologică sfântul Paul scoate în evidenţă *„îndreptăţirea în Cristos destinată deja omului «istoric»”*, fiecărui om de „ieri, de astăzi şi de mâine”, al istoriei lumii, ca şi al istoriei răscumpărării: îndreptăţire care este în mod special dedicată omului interior şi este destinată tocmai acelei „inimi” la care s-a referit Cristos vorbind despre „curăţie” şi despre „impuritate” în sens moral. Această „îndreptăţire” prin credinţă constituie în mod simplu o dimensiune a planului divin al răscumpărării şi al sfinţirii omului, dar este, conform sfântului Paul, *o forţă autentică ce acţionează în om şi care se revelează şi se afirmă în faptele sale*.

5. Iată din nou cuvintele din *Scrisoarea către Galateni*: „De altfel, faptele trupului sunt cunoscute. Acestea sunt: desfrânarea, necurăţia, libertinajul, idolatria, vrăjitoria, duşmăniile, cearta, gelozia, mâniile, ambiţiile,

[10] *Rom* 8,5-10.
[11] *Rom* 8,11.

discordiile, dezbinările, invidiile, beţiile, orgiile şi cele asemănătoare acestora. Vă spun mai dinainte, aşa cum v-am mai spus, că cei care practică astfel de fapte nu vor moşteni Împărăţia lui Dumnezeu”[12]. „În schimb, rodul Duhului este: iubirea, bucuria, pacea, răbdarea, bunăvoinţa, bunătatea, fidelitatea, blândeţea, cumpătarea. Împotriva faptelor de acest fel nu există lege”[13]. În ceea ce priveşte doctrina paulină, viaţa „conform cărnii” se opune vieţii „conform Duhului”, nu numai în interiorul omului, în „inima” sa, ci, după cum se vede, găseşte un câmp amplu şi diferenţiat *pentru a se traduce în diferite fapte*. Pe de o parte, Paul vorbeşte despre „fapte” care provin de la „carne”, care se nasc din „carne”, s-ar putea spune, din faptele prin care se manifestă omul care trăieşte „conform cărnii”, şi, pe de altă parte, el vorbeşte despre „*rodul Duhului*”, adică despre fapte[14], despre moduri de a se comporta, despre virtuţi prin intermediul cărora se manifestă omul care trăieşte „conform Duhului”. În timp ce în primul caz avem de-a face cu omul abandonat triplei concupiscenţe, despre care Ioan spune că provine „din lume”, în al doilea caz suntem deja în faţa a ceea ce am numit deja

---

[12] *Gal* 5,19-21.

[13] *Gal* 5,22-23.

[14] Exegeţii ne ajută să înţelegem că, chiar dacă de multe ori, pentru Paul, conceptul de „rod” se aplică şi la „acţiunile cărnii” (cf. *Rom* 6,21; 7,5), „rodul Duhului” nu este numit niciodată „acţiune”.

De fapt, pentru Paul, „acţiunile” sunt acte specifice omului (sau în ceea ce Israelul îşi pune în mod nejustificat speranţa), de care el va răspunde înaintea lui Dumnezeu.

Paul evită chiar şi termenul „virtute”, *areté*; el se găseşte doar o singură dată, şi acolo în sens general, în *Fil* 4,8. În lumea greacă acest cuvânt avea o semnificaţie foarte antropocentrică, mai ales stoicii scoteau în evidenţă autosuficienţa sau *autarhia* virtuţii.

În schimb, termenul „rodul Duhului” subliniază *acţiunea lui Dumnezeu în om*. Acest „rod” creşte în el asemenea *darului* vieţii, al cărui unic Autor este Dumnezeu; omul poate cel mult să favorizeze şi să adapteze condiţiile, astfel încât rodul să poată să crească şi să se maturizeze.

Rodul Duhului în forma sa specifică corespunde oarecum „*dreptăţii*” Vechiului Testament, care îmbrăţişează întreaga viaţă trăită conform voinţei lui Dumnezeu, corespunde într-un oarecare sens „virtuţii” stoicilor, care este indivizibilă. O descoperim astfel, spre exemplu, în *Ef* 5,9.11: „*Rodul* luminii constă în *orice tip de bunătate, dreptate şi adevăr*... nu participaţi la operele neroditoare ale întunericului...”

În acelaşi timp, „rodul Duhului” este diferit, fie de „dreptate”, ca şi de „virtute”, pentru că el (în toate manifestările şi diferenţele sale care se găsesc în lista virtuţilor) conţine efectul acţiunii Spiritului, care în Biserică este fundamentul şi actualizarea permanentă a vieţii creştinului.

(Cf. H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, Meyer’s Kommentar Göttingen 1971[5], Vandenhoeck-Ruprecht, 255-264; O. Bauerfeid, *areté: Theological Dictionary of The New Testament,* ed G. Kittel G. Bromley, vol. I, Grand Rapids 1978[9], Erdmans, 460; W. Tatarkiewicz, *Historia Filosofii*, t. 1, Warszawa 1970, PWN, 121; E. Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum neuen Testament, 7, Tübingen 1964m Mhr, 14).

ethosul răscumpărării. Acum suntem deja în măsură să clarificăm în mod deplin *natura şi structura acestui ethos*. El se exprimă şi se manifestă prin intermediul a ceea ce se află în om, în tot ceea ce „face" el, în acţiunile şi comportamentul său, ca rod al dominării asupra triplei concupiscenţe: a cărnii, a ochilor şi a mândriei vieţii (de tot ceea ce poate fi „acuzată" pe drept inima omului şi de care pot să fie „suspectaţi" în fiecare moment omul şi interioritatea sa).

6. Dacă stăpânirea în ceea ce priveşte ethosul se manifestă şi se realizează ca „iubire, bucurie, pace, răbdare, bunăvoinţă, bunătate, fidelitate, blândeţe, stăpânire de sine", după cum citim în *Scrisoarea către Galateni*, înseamnă că în spatele fiecăreia dintre aceste realizări, a acestor comportamente, a acestor virtuţi morale stă o *alegere specifică*, adică un efort al voinţei, *rod al spiritului uman* pătruns de către Duhul lui Dumnezeu, care se manifestă prin alegerea binelui. Vorbind cu ajutorul limbajului lui Paul: „Duhul are dorinţe contrare cărnii"[15] şi, în aceste dorinţe ale sale, se demonstrează a fi mai puternici decât „carnea" şi decât dorinţele generate de tripla concupiscenţă. În această luptă dintre bine şi rău, omul se dovedeşte *a fi mai puternic datorită forţei Duhului Sfânt*, care, acţionând în interiorul spiritului omului, *face astfel încât dorinţele lui să dea roade bune*. Acestea sunt, aşadar, nu doar „faptele" omului, cât mai mult „rodul", adică efectul acţiunii „Duhului" în om. Tocmai pentru aceasta, Paul vorbeşte despre „rodul «Duhului»", înţelegându-se acest cuvânt cu majusculă.

Fără a pătrunde în structurile interioare ale omului prin intermediul diferenţelor minuscule furnizate de către teologia sistematică (mai ales începând cu Toma de Aquino), ne vom limita să facem o expunere sintetică a doctrinei biblice, care ne permite să înţelegem, în mod esenţial şi suficient, distincţia şi, totodată, opoziţia dintre „carne" şi „Duh".

Am observat că printre roadele Duhului apostolul aşază şi „stăpânirea de sine". Merită să nu uităm aceasta, pentru că în reflecţiile noastre ulterioare vom relua această temă, tocmai pentru a o trata într-un mod şi mai special.

[15] *Gal* 5,17.

OPOZIȚIA DINTRE CARNE ŞI SPIRIT ŞI „ÎNDREPTĂȚIREA" PRIN CREDINȚĂ

52 (7 ianuarie 1981)[1]

Dragi frați întru episcopat, în preoție, frați şi surori consacrate, dragi frați şi surori,

După pauza făcută în vederea recentelor sărbători, reîncepem astăzi întâlnirile noastre de miercurea, având încă în inimă bucuria senină a misterului naşterii lui Cristos, pe care liturgia Bisericii ne-a ajutat s-o celebrăm şi s-o actualizăm în această perioadă din viața noastră. Isus din Nazaret, Copilul care scânceşte în ieslea din Betleem, este Cuvântul veşnic al lui Dumnezeu, care s-a întrupat din iubire față de om[2]. Acesta este marele adevăr la care creştinul adevărat aderă cu profundă credință. Cu credința Preasfintei Fecioare Maria, care, în gloria neatinsei sale feciorii, l-a conceput şi l-a născut pe Fiul lui Dumnezeu făcut om, cu credința sfântului Iosif, care l-a păzit şi l-a protejat cu o mare dăruire din iubire, cu credința păstorilor, care au alergat în grabă spre ieslea naşterii, cu credința magilor, care l-au întrevăzut în semnul stelei şi, după lungi căutări, l-au putut contempla şi adora în brațele Mamei Fecioare.

Fie ca noul an să fie trăit de fiecare sub semnul acestei mari bucurii interioare, rodul siguranței că Dumnezeu a iubit atât de mult lumea, încât l-a dat pe Fiul său unul născut, pentru ca oricine crede în el să nu moară, ci să aibă viața veşnică.

Aceasta este urarea pe care o îndrept spre toți cei care sunteți prezenți la această primă audiență generală a anului 1981 şi vouă, tuturor celor dragi.

1. Ce înseamnă afirmația: „Căci trupul doreşte împotriva duhului, iar duhul împotriva trupului"?[3] Această întrebare pare a fi foarte importantă, ba, mai mult, în contextul reflecțiilor noastre asupra curăției inimii, despre care vorbeşte evanghelia, pare a fi fundamentală. Totodată, autorul *Scrisorii către Galateni* deschide înaintea noastră, în acest sens, orizonturi şi mai largi. În această opoziție a „cărnii" față de „Duh" (Duhul lui Dumnezeu)

[1] *Insegnamenti*, IV/1 (1981) 29-33.

[2] *In* 1,14.

[3] *Gal* 5,17.

şi a vieţii „conform cărnii” faţă de viaţa „conform Duhului” este cuprinsă teologia paulină legată de îndreptăţire, adică expresia credinţei în *realismul antropologic şi etic al răscumpărării înfăptuite de către Cristos*, pe care Paul, în contextul cunoscut deja de noi, o numeşte şi „răscumpărarea trupului”. Conform *Rom* 8,23, „răscumpărarea trupului” are şi o dimensiune „cosmică” (cu referinţă la întreaga creaţie), dar în centrul ei se află omul: omul constituit în unitatea personală a spiritului şi a trupului. Tocmai în acest om, în „inima” sa şi, prin urmare, în tot comportamentul său, rodeşte răscumpărarea lui Cristos, datorită acelor forţe specifice Duhului care actualizează „îndreptăţirea”, adică fac astfel încât dreptatea „să abunde” în om, după cum este proclamat în Predica de pe Munte[4]; adică „să abunde” în măsura în care a voit-o şi pe care a aşteptat-o Dumnezeu.

2. Este semnificativ că Paul, vorbind despre „faptele cărnii”[5], menţionează nu doar „desfrânarea, necurăţia, libertinajul... beţiile, orgiile”, adică tot ceea ce, conform unui mod obiectiv de a înţelege, îmbracă caracterul „păcatelor carnale” şi al plăcerii sexuale ce ţine de carne, ci înşiră şi alte păcate, cărora nu am fi tentaţi să le atribuim neapărat un caracter „carnal” şi „senzual”: „idolatria, vrăjitoria, duşmăniile, cearta, gelozia, mâniile, ambiţiile, discordiile, dezbinările, invidiile...”[6] Conform categoriilor noastre antropologice (şi etice), am fi tentaţi să numim toate aceste păcate mai degrabă *„păcate ale spiritului” uman, decât „păcate ale cărnii*”. În ele se poate întrezări, dar nu fără motiv, mai degrabă efectul „concupiscenţei ochilor” sau „mândria vieţii”, decât efectele „concupiscenţei cărnii”. Cu toate acestea, Paul le pune pe toate în categoria „faptelor cărnii”. Aceasta se înţelege ţinând cont de semnificaţia mult mai amplă (într-un oarecare fel, metonimică) care în scrisorile pauline este sintetizată cu ajutorul cuvântului „carne”, în opoziţie nu numai cu „spiritul” uman, ci şi cu Duhul Sfânt care acţionează în sufletul (în spiritul) omului.

3. Aşadar, există o analogie semnificativă între ceea ce Paul defineşte ca fiind „faptele cărnii” şi cuvintele prin care Cristos le explică discipolilor săi ceea ce le-a spus mai întâi fariseilor cu privire la „curăţie” şi la „impuritatea” rituală[7]. Conform cuvintelor lui Cristos, adevărata „curăţie” (după cum şi adevărata „impuritate”), în sens moral, se află în „inimă” şi provine din „inima” omului. Ca „fapte impure” în acelaşi sens sunt definite nu doar „adulterele” şi „prostituţiile”, aşadar, „păcatele cărnii” în sens strict,

[4] Cf. *Mt* 5,23.
[5] Cf. *Mt* 5,11-21.
[6] *Mt* 5,20-21.
[7] Cf. *Mt* 15,2-20.

ci şi „propunerile răutăcioase... furturile, mărturiile false, înjurăturile”. Cristos, după cum am putut constata deja, se foloseşte de *semnificaţia cu cât mai generală, cu atât mai specifică a „impurităţii”* (şi, ca atare, în mod indirect, şi a „curăţiei”). *Sfântul Paul se exprimă în manieră analogă*: faptele „cărnii” sunt înţelese în textul paulin atât în sens general, cât şi în sens specific. Toate păcatele *sunt expresia „vieţii conform cărnii”*, care se află în contrast cu viaţa „conform Duhului”. Ceea ce, conform convenţiei noastre lingvistice (în parte justificată) este considerat ca fiind „păcatul cărnii” ceea ce în lista paulină este una dintre multe alte manifestări (sau specii) a ceea ce el numeşte „faptele cărnii” concretizate prin actualizarea vieţii „conform cărnii”, şi nu „conform Duhului”.

4. Cuvintele lui Paul scrise romanilor: „Aşadar, fraţilor, noi nu suntem datori trupului, ca să trăim după trup. Dacă trăiţi după trup, veţi muri. Dar dacă, prin Duh, faceţi să moară poftele trupului, veţi trăi”[8] ne introduc din nou în bogata şi diversa sferă a semnificaţiilor pe care termenii „trup” şi „spirit” le au pentru el. Cu toate acestea, semnificaţia definitivă a acelui enunţ este parenetică, exortativă, aşadar, valabilă pentru ethosul evanghelic. Când vorbeşte despre necesitatea de a face să moară faptele trupului cu ajutorul Duhului, exprimă tocmai ceea ce a vorbit Cristos în Predica de pe Munte, făcând apel la inima omului, încurajând-o să-şi stăpânească dorinţele, chiar şi pe cele care se exprimă prin intermediul „privirii” bărbatului îndreptate spre femeie, ca efect al concupiscenţei cărnii. O astfel de *reuşită* sau, aşa cum scrie Paul, *„a face să moară poftele trupului cu ajutorul Duhului” este condiţia indispensabilă a vieţii „conform Duhului”*, adică a „vieţii” care este antiteza „morţii”, despre care se vorbeşte în acelaşi context. Viaţa „conform cărnii” rodeşte, în schimb, „moartea”, are ca efect „moartea” Duhului.

Aşadar, termenul „moarte” nu înseamnă doar moartea trupească, ci şi păcatul, pe care teologia morală îl numeşte „de moarte”. În Scrisorile către Romani şi Galateni, apostolul lărgeşte în mod continuu orizontul păcatului de moarte”, fie spre „începutul” istoriei omenirii, fie spre sfârşitul ei. Şi după ce a înşirat multele manifestări ale „faptelor cărnii” afirmă că „cine le săvârşeşte nu va moşteni Împărăţia lui Dumnezeu”[9]. În altă parte scrie cu aceeaşi duritate: „Aceasta să o ştiţi, nici un desfrânat, sau necurat, sau lacom de avere, sau care este idolatru, nu are moştenire în Împărăţia lui Cristos şi a lui Dumnezeu”[10]. Şi în acest caz faptele *care exclud de la „a avea parte în Împărăţia lui Cristos şi a lui Dumnezeu”*, adică „faptele cărnii”,

[8] *Rom* 8,12-13.
[9] *Gal* 5,21.
[10] *Ef* 5,5.

sunt înşirate ca exemplu şi cu valoare generală, cu toate că pe primul loc şi aici se află păcatele împotriva „curăției" în sensul ei specific[11].

5. Pentru a completa cadrul opoziției dintre „trup" şi „rodul Duhului", trebuie să observăm că, în tot ceea ce este manifestare a vieții şi a comportamentului conform Duhului, Paul vede, într-un oarecare fel, manifestarea acelei libertăți pentru care „ne-a eliberat"[12] Cristos. În acest caz, el scrie: „Voi însă, fraților, ați fost chemați la libertate, numai ca această libertate să nu fie ocazie pentru (a sluji) trupului, ci slujiți-vă prin iubire unii pe alții. Căci toată Legea este împlinită într-o singură poruncă: Să-l iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuți"[13]. După cum am reliefat anterior, opoziția „trup-spirit", viața „conform cărnii" şi viața „conform Duhului", este pătrunsă în totalitate de doctrina paulină legată de îndreptățire. Apostolul neamurilor, cu o excepțională forță de a convinge, proclamă că îndreptățirea omului se împlineşte în Cristos şi prin Cristos. Omul dobândeşte *justificarea în „credința care acționează prin caritate"*[14], şi nu numai prin respectarea fiecărei prescrieri a Legii veterotestamentare (în special, a circumciziei). Îndreptățirea vine, aşadar, „*prin intermediul Duhului*" (lui Dumnezeu), *şi nu „de la carne"*. El îi îndeamnă, aşadar, pe destinatarii scrisorii sale să se elibereze de concepția „carnală" greşită a îndreptățirii, pentru a o urma pe cea adevărată, adică pe cea „spirituală"; în acest sens, îi îndeamnă să se simtă liberi față de Lege sau, şi mai mult, să se simtă liberi față de libertatea pentru care ne-a „eliberat" Cristos.

Urmând astfel gândirea apostolului, ne convine să considerăm şi, mai ales, să înțelegem curăția evanghelică, adică curăția inimii, conform cu acea libertate pentru care „ne-a eliberat" Cristos.

[11] Cf. *Ef* 5,3-7.
[12] *Gal* 5,1.
[13] *Gal* 5,13-14.
[14] *Gal* 5,6.

VIAȚA CONFORM DUHULUI, BAZATĂ PE ADEVĂRATA LIBERTATE

53 (14 ianuarie 1981)[1]

1. Sfântul Paul scrie în *Scrisoarea către Galateni*: „Voi însă, fraților, ați fost chemați la libertate, numai că această libertate să nu fie ocazie pentru (a sluji) trupului, ci slujiți-vă prin iubire unii pe alții. Căci toată Legea este împlinită într-o singură poruncă: Să-l iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuți”[2]. Chiar dacă ne-am oprit deja acum o săptămână asupra acestui fragment, dat fiind conținutul reflecțiilor noastre, îl vom relua şi astăzi.

Chiar dacă fragmentul citat se referă, înainte de toate, la tema îndreptățirii, apostolul vrea să ne facă să înțelegem dimensiunea etică a opoziției „trup-spirit”, adică opoziția dintre viața conform cărnii şi viața conform Duhului. Ba, mai mult, aproape dezvăluind rădăcinile antropologice ale *ethosului* evanghelic, tocmai aici el atinge punctul esențial. Dacă, în schimb, „toată Legea” (legea morală a Vechiului Testament) „își află plinătatea” *în porunca iubirii*, dimensiunea noului *ethos* evanghelic, nu este nimic altceva decât un *îndemn* adresat *libertății umane*, un îndemn la plinătatea împlinirii sale şi, într-un oarecare fel, la plinătatea „folosirii” potențialității spiritului uman.

2. La prima vedere, ar putea să pară că Paul doar opune libertatea legii şi Legea libertății. Cu toate acestea însă, o analiză profundă a textului demonstrează că Paul, în *Scrisoarea către Galateni*, subliniază, înainte de toate, subordonarea etică a libertății acelui element în care se împlineşte întreaga Lege, adică iubirii, care este conținutul celei mai mari porunci din evanghelie. „*Cristos* ne-a eliberat ca să fim liberi”, tocmai în sensul în care el a manifestat subordonarea etică (şi teologică) a libertății carității şi *unind libertatea cu porunca iubirii*. A înțelege astfel vocația la libertate („Voi... fraților, ați fost chemați la libertate”)[3] înseamnă configurarea *ethosului* în care se realizează viața „conform Duhului”. Există în realitate şi pericolul de a înțelege în mod greşit libertatea, iar Paul o spune cu multă claritate,

[1] *Insegnamenti*, IV/1 (1981) 72-76.
[2] *Gal* 5,13-14.
[3] *Gal* 5,13.

scriind în acelaşi context: „Numai că această libertate să nu fie ocazie pentru (a sluji) trupului, ci slujiți-vă prin iubire unii pe alții”[4].

3. Cu alte cuvinte: Paul ne avertizează să nu folosim în sens rău libertatea, un mod de a o folosi care să fie în contrast cu eliberarea spiritului uman înfăptuită de către Cristos şi care să contrazică acea libertate cu care „Cristos ne-a eliberat”. Într-adevăr, Cristos a realizat şi manifestat libertatea care îşi găseşte plinătatea în caritate, libertate datorită căreia ne aflăm „unii în serviciul altora”; cu alte cuvinte: *libertatea care devine izvor de „fapte” noi şi de „viață” conform Duhului*. Antiteza şi, într-un oarecare fel, negarea folosirii libertății în acest fel au loc atunci când pentru om ea devine „un pretext pentru a trăi conform cărnii”. Libertatea devine în acest caz un izvor de „fapte” şi de „viață” conform cărnii. Încetează să fie libertatea autentică pentru care „Cristos ne-a eliberat” şi devine „un pretext pentru a trăi conform cărnii”, izvor (sau instrument) al unui „jug” specific provocat de mândria vieții, de concupiscența ochilor şi de concupiscența cărnii. Cine *trăieşte în acest fel „conform cărnii*”, adică se supune, chiar dacă nu într-un mod cu totul şi cu totul conştient, dar nu mai puțin efectiv, triplei concupiscențe şi, mai ales, concupiscenței cărnii, *încetează să mai fie vrednic de acea libertate* pentru care „ne-a eliberat Cristos”; încetează şi să fie potrivit *adevăratei dăruiri de sine*, care este rodul şi expresia unui astfel de tip de libertate. Încetează, printre altele, să fie capabil de acel dar care, din punct de vedere organic, este unit cu semnificația sponsală a trupului uman, despre care am vorbit în analizele anterioare făcute pe marginea *Cărții Genezei*[5].

4. În acest fel, doctrina paulină despre curăție, doctrină în care găsim fidelul şi autenticul ecou al Predicii de pe Munte, ne permite să percepem „curăția evanghelică şi creştină a inimii” într-o perspectivă mult mai amplă şi, mai ales, ne permite să o corelăm cu caritatea în care toată „legea îşi găseşte plinătatea”. Paul, ca şi Cristos, cunoaşte o dublă semnificație a „curăției” şi a „necurăției”: un sens generic şi unul specific. În primul caz, este „curat” tot ceea ce din punct de vedere moral este bun, „necurat”, în schimb, este tot ceea ce din punct de vedere moral este rău. Aceasta o afirmă şi cuvintele lui Cristos din *Mt* 15,18-20, citate anterior. În enunțurile lui Paul legate de „faptele cărnii”, pe care el le pune în opoziție cu „roadele Duhului”, găsim baza pentru un mod analog de a înțelege această problemă. Printre „faptele cărnii” Paul vede *tot ceea ce din punct de vedere moral este*

[4] *Gal* 5,13.
[5] Cf. *Gen* 2,23-25.

rău, în timp ce *orice bine moral este corelat cu viața „conform Duhului”*. Astfel, una dintre manifestările vieții „conform Duhului” este comportamentul conform acelei virtuți, pe care Paul, în *Scrisoarea către Galateni*, pare să o definească mai degrabă în mod indirect, dar despre care vorbeşte în mod direct în *Scrisoarea întâi către Tesaloniceni*.

5. În fragmentele din *Scrisoarea către Galateni* pe care anterior le-am analizat în mod detaliat, apostolul pune pe primul loc, printre „faptele cărnii”: „desfrânarea, necurăția, libertinajul”. Cu toate acestea, atunci când le opune acestor fapte „roadele Duhului”, nu vorbeşte în mod direct despre „curăție”, ci o numeşte doar „*stăpânire de sine*”, *enkráteia*. Această „stăpânire” poate fi recunoscută ca fiind virtutea ce priveşte continența din sectorul tuturor dorințelor simțurilor, mai ales din sfera sexuală şi, ca atare, în opoziție cu „desfrânarea, necurăția şi libertinajul” şi chiar şi cu „bețiile” şi „orgiile”. Se poate admite că expresia paulină a „stăpânirii de sine” conține ceea ce este numit cu termenul „continență” sau „cumpătare”, care corespunde termenului latin *temperantia*. În acest caz, ne aflăm în fața nobilului sistem al virtuții pe care teologia posterioară, mai ales cea scolastică, o preia din etica lui Aristotel. Cu toate acestea, Paul nu se foloseşte în textul său de nimic din acest sistem. Dat fiind faptul că prin „curăție” se înțelege modul corect de a trata sfera sexuală, conform cu statutul personal al fiecăruia (şi nu de o abstinență totală de la viața sexuală), în acest caz, fără îndoială că o astfel de „curăție” este înțeleasă din punct de vedere al conceptului paulin de „stăpânire” sau *enkráteia*. Pentru acesta, în ceea ce priveşte textul paulin, găsim doar o menționare generică şi indirectă a curăției, mai ales legată de „faptele cărnii”, precum „desfrânarea, necurăția, libertinajul”, pe care autorul le opune „roadelor Duhului”, adică faptelor noi în care se manifestă „viața conform Duhului”. Se poate deduce că una dintre aceste fapte noi este tocmai „curăția”: cea care, de fapt, se opune „necurăției”, „desfrânării”, ca şi „libertinajului”.

6. Dar deja în *Scrisoarea întâi către Tesaloniceni*, Paul scria despre acest argument în mod explicit şi fără echivoc. Citim: „De fapt, aceasta este voința lui Dumnezeu: sfințirea voastră. Să vă feriți de desfrânare! Fiecare să ştie să-şi stăpânească propriul trup[6] în sfințenie şi cinste, nu în patima poftei ca păgânii, care nu-l cunosc pe Dumnezeu”[7]. Şi apoi: „Căci Dumnezeu nu ne-a chemat la necurăție, ci la sfințenie. De aceea, cine disprețuieşte acestea nu disprețuieşte un om, ci pe Dumnezeu, care vi-l dă pe Duhul său

[6] Fără a intra în discuții specifice exegeților, trebuie să semnalăm totuşi că expresia greacă *tò heautoû skeûos* poate să se refere şi la femeie (cf. *1Pt* 3,7).

[7] *1Tes* 4,3-5.

Sfânt”[8]. Cu toate că şi în acest text avem de-a face cu semnificația generală a „curăției”, identificată în acest caz prin „sfințenie” (întrucât este numită „necurăția” ca antiteză la „sfințenie”), întregul context indică în mod clar *despre care „curăție” sau despre care „necurăție” se vorbeşte, adică în ce constă* ceea ce Paul numeşte în acest caz „necurăție” *şi în ce fel „curăția” contribuie la „sfințirea”* omului.

De aceea, în reflecțiile următoare vom relua textul *Scrisorii întâi către Tesaloniceni*, abia citat.

[8] *1Tes* 4,7-8.

SFINȚENIA ŞI RESPECTUL FAȚĂ DE TRUP ÎN DOCTRINA SFÂNTULUI PAUL

54 (28 ianuarie 1981)[1]

1. Sfântul Paul scrie în *Scrisoarea întâi către Tesaloniceni*: „... aceasta este voința lui Dumnezeu: sfințirea voastră. Să vă feriți de desfrânare! Fiecare să ştie să-şi stăpânească trupul cu sfințenie şi cinste, nu în patima poftei ca păgânii, care nu-l cunosc pe Dumnezeu”[2]. Şi după câteva versete continuă: „Căci Dumnezeu nu ne-a chemat la necurăție, ci la sfințenie. De aceea, cine disprețuieşte acestea nu disprețuieşte un om, ci pe Dumnezeu, care vi-l dă pe Duhul său Sfânt”[3]. La aceste fraze ale apostolului am făcut referință cu ocazia întâlnirii noastre din 14 ianuarie. Cu toate acestea, astăzi le reluăm, pentru că sunt foarte importante pentru tema pe care o tratăm în acest moment.

2. Curăția despre care vorbeşte Paul în *Scrisoarea întâi către Tesaloniceni*[4] se manifestă prin faptul că omul „trebuie să ştie să-şi stăpânească trupul în cinste şi sfințenie, nu ca obiect al patimilor desfrânate”. În această configurare, orice cuvânt are o semnificație specială şi merită, ca atare, un comentariu adecvat.

În primul rând, curăția este o „capacitate” sau, în limbajul tradițional al antropologiei şi al eticii, o atitudine. Înțeleasă astfel, ea este o virtute. Dacă această abilitate sau virtute conduce la a se stăpâni de la „necurăție”, aceasta se întâmplă pentru că omul care ştie acest lucru „ştie să-şi mențină propriul trup în sfințenie şi cinste, şi nu ca obiect al patimilor desfrânate”. Vorbim aici despre *o capacitate practică ce îl determină pe om să acționeze* într-un anumit fel şi, în acelaşi timp, să nu acționeze în mod contrar. Curăția, pentru a fi o astfel de capacitate sau atitudine, trebuie neapărat să fie înrădăcinată în voință, în însuşi fundamentul actului de a voi şi de a acționa în mod conştient. Toma de Aquino, în doctrina sa despre virtuți, vede şi mai corect obiectul curăției în facultatea dorinței sensibile, pe care o numeşte *appetitus concupiscibilis*. Tocmai această facultate trebuie să fie în mod

[1] *Insegnamenti*, IV/1 (1981) 177-180.
[2] *1Tes* 4,3-5.
[3] *1Tes* 4,7-8.
[4] Cf. *1Tes* 4,3-5.7-8.

special „dominată", ordonată şi capabilă să acţioneze în aşa fel încât să fie conformă cu virtutea, astfel încât „curăţia" să poată fi atribuită omului. Conform unei astfel de concepţii, curăţia constă, înainte de toate, în a stăpâni impulsurile dorinţei sensibile, care are ca obiect ceea ce în om este trupesc şi sexual. Curăţia este o altă variantă a virtuţii cumpătării.

3. Textul *Scrisorii întâi către Tesaloniceni*[5] demonstrează că virtutea curăţiei, în concepţia lui Paul, constă şi în dominarea şi în ţinerea sub control a „necurate"; ceea ce vrea să spună că naturii sale îi aparţine în mod necesar şi capacitatea de a stăpâni impulsurile dorinţei sensibile, adică virtutea *cumpătării*. În acelaşi timp însă, acelaşi text paulin ne îndreaptă atenţia spre o altă funcţie a virtuţii curăţiei, spre o altă dimensiune a sa, s-ar putea spune, mai mult pozitivă decât negativă.

Iată misiunea curăţiei, pe care autorul scrisorii vrea s-o scoată în evidenţă: curăţia nu înseamnă doar a se stăpâni de la „necurăţie" şi de la ceea ce poate să conducă la ea, aşadar, abţinerea de la patimile necurate, ci în acelaşi timp menţinerea propriului trup şi în mod indirect şi pe cel al aproapelui în „sfinţenie şi cinste".

Aceste două funcţii, „*abţinerea*" *şi* „*menţinerea*", sunt corelate în mod strict şi, *totodată, dependente*. Pentru că oricum nu se poate „menţine trupul în sfinţenie şi cinste" dacă lipseşte această abstinenţă „de la necurăţie", şi de aici la ceea ce conduce ea, în consecinţă, se poate admite că menţinerea trupului (propriu şi în mod indirect al altuia) „în sfinţenie şi cinste" îi dă o semnificaţie şi o valoare adecvată acelei abţineri. Pentru a fi astfel, se presupune depăşirea a ceva ce se află în om şi care se naşte în mod spontan din el ca înclinaţie, ca atractivitate, dar şi ca valoare care acţionează, mai ales, în ceea ce priveşte simţurile, de cele mai multe ori nu fără repercusiuni asupra altor dimensiuni ale subiectivităţii umane şi, mai ales, asupra dimensiunii afective-emotive.

4. Luând toate acestea în considerare, se pare că imaginea paulină a virtuţii curăţiei, imagine care rezultă din confruntarea foarte elocventă a „abţinerii" (adică a cumpătării) cu aceea a „menţinerii trupului în sfinţenie şi cinste", este în mod profund *corectă, completă şi adecvată*. Această completare se datorează nu altcuiva decât faptului că Paul consideră curăţia nu numai drept capacitate (adică atitudine) a facultăţii subiective a omului, ci, în acelaşi timp, ca o concretă manifestare a vieţii „conform Duhului", în care capacitatea umană este fecundată şi îmbogăţită din interior de ceea ce Paul, în *Gal* 5,22 numeşte „rodul Duhului". *Cinstea* care se naşte

[5] Cf. *1Tes* 4,3-5.

în om față de tot ceea ce este trupesc şi sexual, fie în el, fie în altul, bărbat sau femeie, demonstrează forța cu totul esențială pentru a menține trupul „cu sfințenie". Pentru a înțelege doctrina paulină despre curăție, trebuie să intrăm în profunzimea semnificației termenului „cinste", bineînțeles, în acest caz, înțeles ca forță a ordinii spirituale. Tocmai această forță interioară dă deplina dimensiune a curăției ca virtute, drept capacitate de a acționa în tot acel câmp în care omul descoperă, în propria intimitate, nenumărate impulsuri de „patimi necurate" şi, totodată, din diferite motive, se lasă învins de ele.

5. Pentru a înțelege şi mai bine gândirea autorului *Scrisorii întâi către Tesaloniceni*, ar fi bine să avem prezent şi un alt text, pe care îl găsim în *Scrisoarea întâi către Corinteni*. Aici Paul expune întreaga sa *doctrină ecleziologică*, conform căreia Biserica este Trupul lui Cristos; în acest caz, el foloseşte următoarea argumentare în ceea ce priveşte trupul uman: „... Acum însă Dumnezeu a pus mădularele în trup, pe fiecare dintre ele, aşa cum a voit"[6] şi puțin mai înainte: „Ba, cu mult mai mult, mădularele trupului, care par mai slabe, sunt mai necesare şi cele pe care le considerăm că ar fi mai puțin demne pentru trup le îmbrăcăm cu mai multă cinste şi cele ale noastre de care ne ruşinăm sunt tratate cu mai mult cuviință; în timp ce cele cuviincioase ale noastre nu au nevoie. Dar Dumnezeu a alcătuit astfel trupul, încât dă cinste mai mare celor care duc lipsă de ea, ca să nu fie dezbinare în trup, ci mădularele să se îngrijească la fel unele de altele"[7].

6. Cu toate că argumentul propriu al textului în discuție în teologia Bisericii se referă la Trupul lui Cristos, pe marginea acestui fragment se poate spune că Paul, cu ajutorul marii analogii ecleziologice (care apare şi în alte scrisori şi pe care le vom relua la timpul potrivit), contribuie în acelaşi timp *la aprofundarea teologiei trupului*. În timp ce în *Scrisoarea întâi către Tesaloniceni* el scrie în legătură cu menținerea trupului „cu sfințenie şi cinste", în fragmentul citat anterior, din *Scrisoarea întâi către Corinteni*, vrea să arate acest trup uman ca fiind demn de cinste; se poate spune şi că vrea să-i învețe pe destinatarii scrisorii sale o concepție corectă despre trupul uman.

Pentru aceasta, concepția paulină despre trupul uman în *Scrisoarea întâi către Corinteni* pare să fie în strânsă legătură cu recomandările din *Scrisoarea întâi către Tesaloniceni*: „Fiecare să ştie să-şi stăpânească trupul în sfințenie şi cinste"[8]. Acesta este firul important, poate chiar esențial, al doctrinei pauline despre curăție.

[6] *1Cor* 12,18.
[7] *1Cor* 12,22-25.
[8] *1Tes* 4,4.

DESCRIEREA PAULINĂ A TRUPULUI ŞI DOCTRINA DESPRE CURĂȚIE

55 (4 februarie 1981)[1]

1. În reflecțiile prezentate miercurea trecută despre curăție conform învățăturii sfântului Paul, am pus accentul pe textul din *Scrisoarea întâi către Corinteni*. În această scrisoare apostolul prezintă Biserica drept Trupul lui Cristos, ceea ce îi permite să facă următorul raționament în legătură cu trupul omenesc: „… Dumnezeu a pus mădularele în trup, pe fiecare dintre ele, aşa cum a voit... Ba, mai mult, mădularele trupului, care par mai slabe, sunt mai necesare şi cele pe care le considerăm că ar fi mai puțin demne pentru trup le îmbrăcăm cu mai multă cinste şi cele ale noastre de care ne ruşinăm sunt tratate cu mai multă cuviință; în timp ce cele cuviincioase ale noastre nu au nevoie. Dar Dumnezeu a alcătuit astfel trupul, încât dă cinste mai mare celor care duc lipsă de ea, ca să nu fie dezbinare în trup, ci mădularele să se îngrijească la fel unele de altele”[2].

2. „Descrierea” paulină a trupului omenesc corespunde realității: ca atare, este vorba despre o descriere „realistă”. În acelaşi timp, din realismul unei astfel de descrieri face parte şi o fină aluzie la valoarea profund evanghelică şi creştină a trupului. Sigur, este posibilă „descrierea” trupului omenesc, exprimarea adevărului legat de el cu ajutorul obiectivității specifice ştiințelor naturale; dar aşa-numita descriere, cu toată precizia sa, nu poate fi adecvată (adică pe măsura obiectului său), dat fiind faptul *că nu se vorbeşte doar despre trup* (înțeles ca organism, în sens „somatic”), ci mai degrabă *despre omul care se exprimă pe sine prin intermediul acelui trup*, ceea ce, într-un anumit fel, îl face să fie acel trup. Astfel, acea fină aluzie la valoarea evanghelică şi creştină a trupului, dat fiind faptul că se vorbeşte despre om ca persoană, este indispensabilă atunci când se vorbeşte despre trupul omenesc. Printre altele, trebuie recunoscut cât de importantă este o astfel de considerație. Aceasta este una dintre datoriile şi temele perene a tot ceea ce se cheamă cultură: a literaturii, sculpturii, picturii, ca şi a

[1] *Insegnamenti*, IV/1 (1981) 225-229.
[2] *1Cor* 12,18.22-25.

dansului, a operelor teatrale şi, nu în ultimul rând, a culturii de fiecare zi, privată sau publică, motiv pentru care merită să fie tratat separat.

3. Sigur că descrierea paulină din *1Cor* 12,18-25 nu are neapărat un caracter „ştiinţific": nu este vorba despre un studiu biologic asupra organismului omului sau asupra „*aspectului somatic*" al omului; din acest punct de vedere, vorbim despre o descriere „preştiinţifică", de altfel, foarte concisă, formată din puţine fraze. Ea are toate caracteristicile realismului comun şi este, fără îndoială, suficient de „realistă". Totodată, ceea ce determină caracterul său specific, ceea ce justifică prezenţa sa în Sfânta Scriptură, este tocmai acea fină aluzie la valoarea sa evanghelică şi creştină, inclusă în descrierea făcută şi în ansamblul ei „narativ-realist". Se poate afirma cu certitudine că *o astfel de descriere nu ar fi posibilă fără a lua în calcul tot ceea ce ţine de adevărul creaţiei* sau de adevărul legat de „*răscumpărarea trupului*", pe care Paul o profesează şi o proclamă. Se poate afirma şi că descrierea paulină a trupului *corespunde într-adevăr atitudinii spirituale în ceea ce priveşte „cinstea" faţă* de trupul omenesc, presupus de „sfinţenia" lui[3], care izvorăşte din misterele creaţiei şi ale răscumpărării. Descrierea paulină este departe de disprețul faţă de propriul trup, specific maniheismului, ca şi de diferitele manifestări specifice unui naturalism al „cultului trupului".

4. Autorul *Scrisorii întâi către Corinteni* 12,18-25 are înaintea ochilor trupul uman cu tot ceea ce ţine de realitatea sa; aşadar, trupul pătruns (dacă se poate spune astfel) de tot ceea ce ţine de realitatea persoanei şi de demnitatea ei. În acelaşi timp, el este trupul omului „istoric", bărbat şi femeie, adică al acelui om care, după păcatul strămoşesc, a fost constituit, dacă se poate spune, în şi de către realitatea omului care făcuse experienţa inocenţei originare. În ceea ce priveşte expresia lui Paul legată de „membrele nedemne" ale trupului uman, ca şi cele care „par a fi slabe" sau cele „pe care le tratăm ca fiind mai puţin demne", se pare că regăsim *prezenţa aceleiaşi ruşini* pe care primele fiinţe umane, bărbatul şi femeia, au experimentat-o imediat după căderea în păcatul originar. Această ruşine a rămas în ei ca şi în toate generaţiile omului „istoric" ca efect al triplei concupiscenţe (cu o referinţă specială la concupiscenţa cărnii). În acelaşi timp, în această ruşine, după cum am reliefat deja în analizele anterioare, s-a imprimat un oarecare „ecou" al inocenţei originare a omului: aproape un „negativ" al imaginii, al cărei „pozitiv" fusese tocmai inocenţa originară.

[3] Cf. *1Tes* 4,3-5.7-8.

5. „Descrierea" paulină a trupului uman pare să confirme în mod perfect analizele noastre anterioare. Când vorbeşte despre trupul uman, Paul vorbeşte despre „membre nedemne", nu din cauza naturii lor somatice (în acest sens, o descriere ştiinţifică şi fiziologică tratează toate membrele şi organele trupului uman în mod „neutru", cu aceeaşi obiectivitate), ci doar şi în mod exclusiv *pentru că în omul însuşi există acea ruşine care percepe* unele membre ale trupului ca fiind „*nedemne*" şi care ne constrâng să le considerăm astfel. În acelaşi timp, aceeaşi emoţie pare să se afle şi la baza a ceea ce descrie apostolul în *Scrisoarea întâi către Corinteni*: „Cele pe care le considerăm a fi mai puţin demne pentru trup le îmbrăcăm cu mai multă cinste şi cele ale noastre de care ne ruşinăm sunt tratate cu mai multă cuviinţă"[4]. Drept consecinţă, se poate spune că *din prezenţa ruşinii se naşte „cinstea"* pentru propriul trup: cinste pe care Paul o solicită în *Scrisoarea întâi către Tesaloniceni*[5]. Tocmai această menţinere a trupului „cu sfinţenie şi cinste" este presupusă ca esenţială pentru virtutea curăţiei.

6. Întorcându-ne la „descrierea" paulină a trupului în *Scrisoarea întâi către Corinteni* 12,18-25, am vrea să atragem atenţia asupra faptului că, aşa cum precizează autorul scrisorii, acel efort special care se face în vederea cinstirii trupului uman şi, în acelaşi timp, a membrelor lui cele mai „slabe" sau „nedemne" corespunde proiectului originar al Creatorului sau măcar acelei viziuni despre care vorbeşte *Cartea Genezei*: „Şi Dumnezeu a privit toate cele pe care le făcuse şi, iată, erau foarte bune"[6]. Paul scrie: „Dar Dumnezeu a alcătuit astfel trupul, încât dă cinste mai mare celor care duc lipsă de ea, ca să nu fie dezbinare în trup, ci mădularele să se îngrijească la fel unele de altele"[7]. „*Diferenţele din trup*", din cauza cărora unele membre sunt considerate ca fiind „mai slabe", „mai puţin demne de cinste", aşadar, „nedemne", *este o expresie ulterioară a viziunii stării interioare a omului* de după păcatul originar, adică a omului „istoric". Omul caracterizat de inocenţa originară, bărbat şi femeie, despre care citim în *Gen* 2,25 că „amândoi, bărbatul şi femeia lui, erau goi, dar nu se ruşinau unul de celălalt", nu avea această „diferenţă între membrele trupului". Armoniei obiective cu care Creatorul a dotat trupul şi pe care Paul o prezintă ca fiind reciproca grijă faţă de diferitele membre[8] îi corespunde o armonie analogă a interiorului omului: armonia „inimii". Această armonie sau, mai exact, „curăţia inimii" le permitea bărbatului şi femeii în starea de inocenţă originară să

[4] *1Cor* 12,23.
[5] *1Tes* 4,4.
[6] *Gen* 1,31.
[7] *1Cor* 12,24-25.
[8] Cf. *1Cor* 12,25.

experimenteze în mod simplu (în aşa fel ca amândoi să experimenteze starea de fericire) acea forță care îi atrăgea la nivel de trup pe amândoi, care era, dacă se poate spune astfel, „nebănuitul" substrat al uniunii lor personale sau *communio personarum*.

7. După cum se poate observa, în *Scrisoarea întâi către Corinteni*, apostolul leagă descrierea sa legată de trupul omenesc de statutul omului „istoric". La începutul istoriei acestui tip de om se află experiența ruşinii, unită cu „dezordinea din trup", cu sensul de ruşine față de acel trup (în special pentru acele membre care din punct de vedere somatic determină faptul de a fi bărbat sau femeie). În acelaşi timp, în aceeaşi „descriere", Paul face cunoscută şi *calea care* (tocmai pe baza existenței ruşinii) conduce la transformarea unei astfel de stări până *la victoria graduală asupra acelei „dezordini din trup"*, victorie care poate şi trebuie să fie mereu prezentă în inima omului. Aceasta este tocmai calea curăției, sau „menținerea propriului trup cu sfințenie şi cinste". La „cinstea" despre care se vorbeşte în *Scrisoarea întâi către Tesaloniceni*[9], Paul se referă în *Scrisoarea întâi către Corinteni*[10] folosind câteva expresii echivalente, mai ales când vorbeşte despre „cinste" sau despre stima față de membrele „mai puțin demne", „cele mai slabe" ale trupului, şi când recomandă o mai mare „decență" față de ceea ce în om este socotit ca fiind „nedemn". Aceste expresii caracterizează mai îndeaproape acea „cinste", mai ales în ceea ce priveşte sectorul raporturilor şi al comportamentelor umane legate de trup; ceea ce este important, fie cu privire la „propriul" trup, fie şi în ceea ce priveşte raporturile reciproce (în mod special dintre bărbat şi femei, şi nu numai, cu referință la ei).

Nu există nici un dubiu că „descrierea" trupului omenesc în *Scrisoarea întâi către Corinteni* nu ar fi legată şi de semnificația fundamentală pe care o are întreaga doctrină paulină privitoare la curăție.

[9] Cf. *1Tes* 4,3-5.
[10] Cf. *1Cor* 12,18-25.

VIRTUREA CURĂȚIEI ACTUALIZEAZĂ VIAȚA CONFORM DUHULUI SFÂNT

56 (11 februarie 1981)[1]

1. În timpul ultimelor noastre întâlniri de miercurea am analizat două fragmente provenite din *Scrisoarea întâi către Tesaloniceni*[2] şi din *Scrisoarea întâi către Corinteni*[3], pentru a demonstra ceea ce pare a fi esențial în ceea ce priveşte doctrina sfântului Paul despre curăție, înțeleasă în sens moral sau ca virtute. Dacă în textul citat din *Scrisoarea întâi către Tesaloniceni* se poate constata că virtutea curăției constă în stăpânirea de sine, cu toate acestea, în acest text, ca şi în *Scrisoarea întâi către Corinteni*, este scoasă în evidență şi ideea de „cinste". Prin intermediul unei astfel de cinste pe care trebuie s-o dăm trupului nostru (trebuie să adăugăm că în *Scrisoarea întâi către Corinteni* cinstea este văzută ca fiind în relație cu una dintre componentele sale, care este ruşinea), curăția ca virtute creştină se prezintă în scrisorile pauline ca o cale eficace pentru a sta la distanță de ceea ce în inima omului este rodul concupiscenței cărnii. Abținerea de la „neruşinare", care presupune menținerea trupului „cu sfințenie şi cinste", permite să deducem că, potrivit doctrinei apostolului, curăția este o „*capacitate*" *fundamentată pe demnitatea trupului, adică pe demnitatea persoanei* în relație cu propriul trup, cu propria feminitate sau masculinitate care se manifestă în acest trup. Curăția, înțeleasă drept „capacitate", este tocmai expresie şi rod al vieții „conform Duhului Sfânt", în toată plinătatea semnificației expresiei, adică noua capacitate a ființei umane în care aduce roade darul Duhului Sfânt. Aceste două dimensiuni ale curăției, dimensiunea morală sau *virtutea* şi dimensiunea carismatică, adică *darul* Duhului Sfânt, sunt prezente şi în mod strict legate între ele în mesajul lui Paul. Această realitate este evidențiată de către apostol în mod special în *Scrisoarea întâi către Corinteni*, în care el numeşte trupul „*templu* (aşadar, locuință şi sanctuar) *al Duhului Sfânt*".

---

[1] *Insegnamenti*, IV/1 (1981) 258-261.

[2] *1Tes* 4,3-5.

[3] *1Cor* 12,18-25.

2. După ce i-a instruit cu multă severitate în ceea ce priveşte exigenţele morale ale curăţiei, Paul le cere corintenilor: „Sau nu ştiţi că trupul vostru este Templul Duhului Sfânt care locuieşte în voi şi pe care l-aţi primit de la Dumnezeu şi că nu sunteţi ai voştri?”[4] „Fugiţi de desfrânare! Orice alt păcat pe care îl face omul este în afara trupului. Însă cel care se dedă la desfrânare păcătuieşte în propriul trup”[5]. Nota specifică a păcatului pe care apostolul o stigmatizată în acest sens stă în faptul că un astfel de *păcat*, diferit de toate celelalte, este „*împotriva trupului*” (în timp ce alte păcate sunt „în afara trupului”). Aşadar, în ceea ce priveşte terminologia paulină, găsim motivaţia pentru expresiile: „păcatele trupului” sau „păcatele carnale”. Aceste păcate sunt în contrapoziţie cu virtutea curăţiei, prin intermediul căreia omul îşi menţine „trupul în sfinţenie şi cinste”[6].

3. Astfel de păcate poartă cu ele „*profanarea*” *trupului*: lipsesc trupul femeii şi al bărbatului de respectul datorat din cauza demnităţii persoanei. Cu toate acestea, apostolul merge mult mai departe: conform lui, păcatul împotriva trupului este şi „*profanare a templului*”. În viziunea lui Paul, demnitatea trupului omenesc este stabilită nu doar de spiritul uman, datorită căruia omul este constituit ca subiect personal, ci şi mai mult, decide realitatea supranaturală care este locuinţa şi, în acelaşi timp, continua prezenţă a Duhului Sfânt în om, în sufletul şi în „trupul” său, care oricum nu-i mai este „propriu”. Şi nu numai din motiv că este trupul persoanei, el merită acel respect, a cărui manifestare în comportamentul reciproc al oamenilor, bărbaţi şi femei, constituie virtutea curăţiei. Când apostolul scrie: „Trupul vostru este Templul Duhului Sfânt care locuieşte în voi şi pe care l-aţi primit de la Dumnezeu şi nu sunteţi ai voştri”[7], intenţionează să indice *un alt izvor al demnităţii trupului*, care este tocmai Duhul Sfânt, care este şi *izvorul vieţii morale* ce provine de la o astfel de demnitate.

4. Ceea ce constituie acest izvor este tocmai realitatea răscumpărării, care este şi „mântuire a trupului”. Pentru Paul, acest mister al credinţei este o realitate vie, orientată în mod direct către orice om. Prin intermediul răscumpărării, orice om a primit de la Dumnezeu aproape din nou pe sine însuşi şi propriul trup. Cristos a înscris în trupul omenesc, în trupul fiecărui bărbat şi al fiecărei femei, o nouă demnitate, dat fiind că în el însuşi trupul omenesc a fost asumat, împreună cu sufletul, în unire cu Persoana Fiului-Cuvânt. Cu această nouă demnitate, prin intermediul „răscumpărării

[4] *1Cor* 6,19.
[5] *1Cor* 6,18.
[6] Cf. *1Tes* 4,3-5.
[7] *1Cor* 6,19.

trupului" se naşte în acelaşi timp o nouă obligaţie, despre care Paul scrie în mod concis şi în acelaşi timp provocator: „Căci aţi fost cumpăraţi cu un preţ mare. Aşadar, preamăriţi-l pe Dumnezeu în trupul vostru!"[8] *Rodul răscumpărării* este, de fapt, *Duhul Sfânt* care locuieşte în om şi în trupul său ca într-un templu. În acest Dar, care sfinţeşte pe fiecare om în parte, creştinul se primeşte din nou pe sine ca dar din partea lui Dumnezeu. Şi tocmai acest dublu dar obligă. Apostolul face referinţă la această dimensiune a obligaţiei când le scrie credincioşilor, conştienţi de dar, pentru a-i convinge că nu trebuie să comită „neruşinarea", nu trebuie „să se păcătuiască împotriva propriului trup"[9]. El scrie: „Trupul nu este pentru desfrânare, ci pentru Domnul şi Domnul pentru trup"[10]. Este foarte greu de exprimat într-un mod concis realitatea pe care o aduce cu sine pentru fiecare credincios misterul răscumpărării. Faptul că trupul omenesc devine în Isus Cristos trupul lui Dumnezeu-Om obţine din acest motiv, în fiecare om, o nouă înălţare supranaturală, de care fiecare creştin trebuie să ţină cont în comportamentul său în ceea ce priveşte „propriul" trup şi în mod evident în ceea ce priveşte trupul altuia: bărbatul faţă de femeie şi femeia faţă de bărbat. *Răscumpărarea trupului* comportă instituirea în Cristos şi pentru Cristos a unei *noi măsuri a sfinţeniei trupului*. Tocmai la această „sfinţenie" se referă Paul în *Scrisoarea întâi către Tesaloniceni*[11], când scrie „să se menţină propriul trup cu sfinţenie şi cinste".

5. În schimb, în capitolul 6 al *Scrisorii întâi către Corinteni*, Paul precizează adevărul cu privire la sfinţenia trupului, stigmatizând „neruşinarea" cu ajutorul unor cuvinte cu adevărat drastice, adică păcatul împotriva sfinţeniei trupului, păcatul de necurăţie: „Nu ştiţi voi că trupurile voastre sunt mădularele lui Cristos? Voi lua atunci mădularele lui Cristos şi le voi face mădularele unei desfrânate? Nicidecum! Sau nu ştiţi că cel care se uneşte cu o desfrânată este un singur trup cu ea? Căci cei doi, spune, vor fi un singur trup. Dimpotrivă, cel care se uneşte cu Domnul este un singur duh cu el"[12]. Dacă curăţia este, conform învăţăturii pauline, un aspect al „vieţii conform Duhului", aceasta vrea să spună că în ea însăşi dă roade *misterul răscumpărării trupului* ca parte a misterului lui Cristos, început o dată cu Întruparea şi prin intermediul ei adresat fiecărui om. Acest mister *dă roade şi în curăţie, înţeleasă ca o angajare particulară bazată pe*

[8] *1Cor* 6,20.
[9] *1Cor* 6,18.
[10] *1Cor* 6,13.
[11] *1Tes* 4,3-5.
[12] *1Cor* 6,15-17.

etică. Faptul că suntem „cumpărați cu un preț mare”[13], adică cu prețul răscumpărării lui Cristos, din aceasta rezultă o angajare socială, sau datoria de a „menține propriul trup cu sfințenie şi cinste”. Conştientizarea răscumpărării trupului lucrează în voința omului în favoarea abținerii de la „neruşinare”, ba, mai mult, acționează în vederea însuşirii unei apropriate abilități sau capacități, aşa-numita virtute a curăției.

Ceea ce rezultă din cuvintele *Scrisorii întâi către Corinteni*[14] legat de învățătura lui Paul asupra virtuții creştine a curăției ca actualizare a vieții „conform Duhului” este de o profunzime deosebită şi are forța realismului supranatural al credinței. Este nevoie să ne să reflectăm de mai multe ori asupra acestei teme.

[13] *1Cor* 6,20.
[14] *1Cor* 6,15-17.

DOCTRINA PAULINĂ DESPRE CURĂȚIE CA „VIAȚĂ CONFORM DUHULUI”

57 (18 martie 1981)[1]

1. Cu ocazia întâlnirii noastre de acum câteva săptămâni, ne-am concentrat atenția asupra pasajului din *Scrisoarea întâi către Corinteni*, în care Paul numeşte trupul omenesc „templul Duhului Sfânt”. El scrie: „Sau nu ştiți că trupul vostru este templul Duhului Sfânt care locuieşte în voi şi pe care l-ați primit de la Dumnezeu şi că nu sunteți ai voştri? Căci ați fost cumpărați cu un preț mare. Aşadar, preamăriți-l pe Dumnezeu în trupul vostru!”[2] „Nu ştiți voi că trupurile voastre sunt mădularele lui Cristos?”[3] Apostolul indică misterul „răscumpărării trupului”, împlinit de către Cristos, ca fiind o datorie morală particulară care implică creştinii să trăiască virtutea curăției sau ceea ce Paul însuşi, într-o altă parte, o defineşte ca fiind exigența de a „menține propriul trup în sfințenie şi cinste”[4].

2. În acelaşi timp, nu vom descoperi niciodată până în profunzime adevărata bogăție a textelor pauline, dacă nu am preciza că misterul răscumpărării dă roade în om *şi în mod carismatic*. Duhul Sfânt, conform cuvintelor apostolului, intră în trupul omenesc ca în propriul „templu”, locuind în el şi operând cu toate darurile sale spirituale. Printre aceste daruri, cunoscute istoriei spiritualității ca fiind cele şapte daruri ale Duhului Sfânt[5], cel mai apropiat virtuții curăției *pare să fie darul „evlaviei” sau al pietății (eusébeia, donum pietatis)*[6]. Dacă curăția îl determină pe om să-şi „mențină trupul în sfințenie şi cinste”, după cum citim în *Scrisoarea întâi către*

---

[1] *Insegnamenti* IV/1 (1981) 682-686.

[2] *1Cor* 6,19-20.

[3] *1Cor* 6,15.

[4] *1Tes* 4,4.

[5] Cf. *Is* 11,2.

[6] *Eusébeia* sau *pietas* (evlavia), în perioada greco-romană, în general, se referea la venerarea zeloasă (ca „devoțiune”), dar păstrează încă sensul primitiv mai larg de *respect față de structurile vitale*.

Eusébeia definea comportamentul reciproc dintre consanguini, raporturile dintre soți, ca şi comportamentul pe care legiunile de soldați trebuia să-l aibă față de Cezar sau al sclavilor față de stăpâni.

Tesaloniceni[7], evlavia (pietatea), care este darul Duhului Sfânt, pare să slujească în mod special curăția, sensibilizând persoana umană asupra acelei demnități care este specifică trupului omenesc în virtutea misterului creației şi al răscumpărării. Datorită darului evlaviei, cuvintele lui Paul: „Sau nu ştiți că trupul vostru este templul Duhului Sfânt care locuieşte în voi... şi că nu sunteți ai voştri?”[8] dobândesc elocvența unei adevărate experiențe şi exprimă adevărul viu şi trăit al oricărei acțiuni umane. Ele deschid şi mai mult calea spre înțelegerea totală a semnificației sponsale a trupului şi a libertății darului primit, unit cu el, în care se revelează realitatea profundă a curăției şi organica sa legătură cu iubirea.

3. Cu toate acestea, menținerea propriului trup „cu sfințenie şi cinste” se dobândeşte *prin intermediul abținerii de la „necurăție”* – şi o astfel de cale este indispensabilă –, dă roade mereu în experiența cea mai profundă a iubirii care a fost înscrisă încă de la „început”, conform imaginii şi asemănării cu Dumnezeu însuşi în toată ființa omenească şi, ca atare, şi în trupul său. Din acest motiv, sfântul Paul, în al şaselea capitol al *Scrisorii întâi către Corinteni*, îşi termină argumentația cu un îndemn semnificativ: „Glorificați-l, aşadar, pe Dumnezeu în trupul vostru”[9]. Curăția ca virtute sau capacitatea de a „menține propriul trup cu sfințenie şi cinste”, unită cu darul evlaviei, ca rod al prezenței Duhului Sfânt în noi, în „templul” trupului nostru, face prezentă în noi o atât de mare plinătate a demnității în ceea ce priveşte raporturile interpersonale, încât *Dumnezeu însuşi este glorificat*. Curăția este gloria trupului omenesc înaintea lui Dumnezeu. Este gloria lui Dumnezeu în trupul omenesc prin intermediul căreia se manifestă masculinitatea şi feminitatea. De la curăție izvorăşte acea frumusețe unică ce pătrunde orice sferă a conviețuirii dintre oameni şi consimte să se exprime simplitatea şi profunzimea, cordialitatea şi irepetabilitatea autentică a încrederii personale. (Poate că mai încolo vom avea ocazia să tratăm într-un mod şi mai amplu această temă. Legătura dintre curăție şi iubire este şi legătura aceleiaşi curății în iubirea cu care darul Duhului Sfânt, care este evlavia, constituie o parte puțin cunoscută a teologiei trupului, care merită cu adevărat o aprofundare specială. Probabil că aceasta se va întâmpla atunci când vom analiza sacramentalitatea Căsătoriei.)

În Noul Testament, doar scrierile târzii le aplică creştinilor conceptul de *eusébeia*: în scrierile cele mai vechi, un astfel de termen îi caracterizează pe „bunii păgâni” (*Fap* 10,2.7; 17,23).

În acest fel, *eusébeia* greacă, ca, de altfel, şi „donum pietatis”, în timp ce se referă, fără îndoială, la venerația divină, are şi o bază foarte largă în ceea ce priveşte conotația raporturilor umane (cf. W. Forester, „Eusébeia”, în *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel – G. Bromiley, vol. VII, Grand Rapids 1971, Eedermans, 177-182.

[7] *1Tes* 4,3-5.

[8] *1Cor* 6,19.

[9] *1Cor* 6,20.

4. Vom face acum o mică aluzie şi la Vechiul Testament. Doctrina paulină legată de curăție, înțeleasă ca „viața trăită conform Duhului", pare să indice o oarecare *continuitate* cu ceea ce găsim în *cărțile „sapiențiale" ale Vechiului Testament*. Aici descoperim, spre exemplu, următoarea rugăciune pentru a obține curăția în gândire, în cuvinte şi în ceea ce facem: „Doamne, Tatăl şi Dumnezeul vieții mele… Senzualitatea şi plăcerea trupească să nu se cuibărească în viața mea şi nu mă abandona dorințelor ruşinoase"[10]. După cum citim în aceeaşi carte, curăția este, în schimb, şi o condiție pentru a afla înțelepciunea şi pentru a o urma: „Ei (adică înțelepciunii) i-am făcut cunoscută dorința mea pe care am găsit-o în curăție"[11]. Printre altele, se poate lua în considerare şi textul din *Cartea Înțelepciunii*[12], cunoscut în liturgie prin intermediul Vulgatei: „Scivi quoniam aliter non possum esse continens, nisi Deus det; et hoc ipsum erat sapientiae, scire, cuius esset hoc donum"[13].

Conform unui astfel de concept, nu atât *curăția este o condiție a înțelepciunii*, cât *înțelepciunea este condiționată de curăție, ca un dar special primit de la Dumnezeu*. Se pare că în citatele sapiențiale de mai sus se poate remarca dubla semnificație a curăției: ca virtute şi ca dar. Virtutea este în serviciul înțelepciunii, iar înțelepciunea predispune spre a primi darul care vine de la Dumnezeu. Acest dar întăreşte virtutea şi consimte să se bucure, cu înțelepciune, de roadele unei conduite şi ale unei vieți care sunt curate.

5. După cum Cristos, în fericirile din Predica de pe Munte, în cadrul căreia se referă şi la cei „curați cu inima", pune dinainte „vederea lui Dumnezeu", *în perspectivă escatologică*, ca rod al curăției, la fel şi Paul, atunci când scrie, pune în lumină entuziasmul său spre curăție *în dimensiuni de temporalitate*: „Toate sunt curate pentru cei curați, însă pentru cei întinați şi necredincioşi, nimic nu este curat, din contră, le sunt întinate mintea şi conştiința"[14]. Aceste cuvinte se pot referi şi la curăție în sens larg, ca, de altfel, şi la orice bine moral. Pentru concepția paulină despre curăție, în sensul în care vorbesc *Scrisoarea întâi către Tesaloniceni*[15] şi *Scrisoarea întâi către Corinteni*[16], adică în sensul „vieții trăite conform Duhului",

[10] *Sir* 23,4-6.

[11] *Sir* 51,20.

[12] *Înț* 8,21.

[13] Această versiune a Vulgatei, păstrată în Neo-Vulgată şi de către liturgie, citată de mai multe ori de sfântul Augustin (*De S. Virg.*, 43; *Confess.*, VI, 11; X, 29; *Serm.* CLX, 7), *schimbă* în acelaşi timp şi sensul original grec, care se traduce astfel: „Ştiind că nu aş fi putut-o obține altfel (Înțelepciunea), dacă Dumnezeu nu mi-ar fi oferit-o…".

[14] *Tit* 1,15 ş.u.

[15] *1Tes* 4,3-5.

[16] *1Cor* 6,13-20.

pare să fie fundamentală, după cum rezultă din toate considerațiile noastre, *antropologia renaşterii în Duhul Sfânt*[17]. Ea creşte din rădăcinile puse în realitatea răscumpărării trupului, operată de Cristos. Mântuire a cărei expresie ultimă este învierea. Aici găsim suficiente motive să legăm întreaga tematică a curăției cuvintelor din evanghelie în care Cristos se referă la înviere (aceasta va constitui tema următoarei noastre etape legate de considerațiile pe care le facem). Aici nu am făcut altceva decât s-o punem în raport cu ethosul răscumpărării trupului.

6. Modul de a înțelege şi de a prezenta curăția, moştenită de la tradiția Vechiului Testament şi caracterizată de Cărțile „sapiențiale", este cu siguranță unul indirect, ceea ce nu înseamnă că nu este deja o *anticipare a doctrinei pauline legate de curăție*, înțeleasă ca „viață conform Duhului". Fără îndoială, acel mod sapiențial le uşura în acelaşi timp multor ascultători ai Predicii de pe Munte înțelegerea cuvintelor lui Cristos, când el le explica porunca „Să nu săvârşeşti adulter", cu referință directă la „inima" omului. Reflecțiile noastre luate împreună au putut în acest mod să demonstreze, cel puțin într-o oarecare măsură, cu care bogăție şi cu care profunzime se poate individualiza curăția în aceleaşi izvoare biblice şi evanghelice.

[17] Cf. *In* 3,5 ş.u.

ROLUL POZITIV AL CURĂȚIEI INIMII

58 (1 aprilie 1981)[1]

1. Înainte de a închide ciclul de considerații făcute pe marginea cuvintelor pronunțate de către Cristos în Predica de pe Munte, merită să mai amintim încă o dată aceste cuvinte şi să reluăm măcar în mod sumar firul ideilor la baza cărora stau aceste cuvinte. Iată cuvintele lui Isus: „Ați auzit că s-a spus: Să nu comiți adulter. Eu însă vă spun că oricine priveşte o femeie, dorind-o, a şi comis adulter cu ea în inima lui”[2]. Sunt *cuvinte sintetice* care presupun o reflecție aprofundată, *asemenea aceleia legate* de cuvintele prin care Isus *se referă la „început”*. Fariseilor, care s-au referit la legea lui Moise care permitea aşa-zisul act de despărțire, le-a spus: „Îi este permis unui bărbat să-şi lase femeia pentru orice motiv?” El le-a răspuns: „Nu ați citit că, de la început, Creatorul i-a făcut bărbat şi femeie şi a zis: De aceea, omul îşi va lăsa tatăl şi mama şi se va uni cu soția lui şi cei doi vor fi un singur trup, astfel încât nu vor mai fi doi, ci un singur trup. Prin urmare, ceea ce Dumnezeu a unit omul să nu despartă”?[3] Pentru a extrage întreaga bogăție existentă în aceste cuvinte, a fost nevoie de o reflecție profundă. Doar astfel, în urma unei astfel de reflecții, am putut delimita clar autentica *teologie a trupului*.

2. Urmând referința pe care Isus a făcut-o la „început”, am dedicat o întreagă serie de reflecții textelor din *Cartea Genezei* care vorbesc tocmai despre acest „început”. În urma analizelor făcute, a rezultat nu doar imaginea bărbatului şi a femeii, în starea lor de inocență originară, ci şi *baza teologică a adevărului privitor la om*, ca şi asupra vocației sale speciale din care izvorăşte misterul persoanei ca atare: imagine a lui Dumnezeu, întrupată în realitatea vizibilă a trupului, *a masculinității şi feminității persoanei umane*. Acest adevăr se află la baza răspunsului dat de către Cristos în raport cu caracterul căsătoriei şi, mai ales, în raport cu indisolubilitatea sa. Este vorba despre adevărul legat de om, adevăr care îşi are originile în starea de inocență originară, adevăr pe care trebuie să-l înțelegem în contextul

[1] *Insegnamenti,* IV/1 (1981) 845-850.
[2] *Mt* 5,27-28.
[3] *Mt* 19,3-6.

acelei situații de dinainte de păcatul originar, aşa cum am încercat s-o facem în ciclul anterior al reflecțiilor noastre.

3. În acelaşi timp, merită să considerăm, să înțelegem şi să interpretăm adevărul cu privire la om, modul său de a fi bărbat şi femeie, din prisma unei alte realități: adică pe baza realității formate în urma ruperii primei alianțe cu Creatorul sau, altfel spus, din cauza păcatului strămoşesc. Este necesar să vedem acest adevăr privitor la om, bărbat şi femeie, în contextul capacității sale de a păcătui, capacitate moştenită din om în om. Tocmai aici *ne întâlnim cu ceea ce a afirmat Cristos în Predica de pe Munte*. E adevărat că în Sfânta Scriptură, atât în Vechiul Testament, cât şi în Noul Testament, întâlnim o mulțime de povestiri, fraze sau simple cuvinte care confirmă acelaşi adevăr, adică faptul că omul „istoric" poartă în sine moştenirea păcatului originar; cu toate acestea însă, cuvintele lui Isus din Predica de pe Munte par să aibă, cu toată concizia lor, o elocvență profundă şi chiar specială. Aceasta a fost demonstrat de către analize făcute anterior, care au avut rolul de a dezvălui puțin câte puțin conținutul lor. Pentru a clarifica afirmațiile făcute în legătură cu concupiscența, trebuie în mod necesar să pătrundem semnificația ei biblică sau, mai exact, a triplei concupiscențe şi, mai ales, a concupiscenței cărnii. Doar atunci se va înțelege, în mod treptat, de ce Isus defineşte acel tip de concupiscență (mai exact, „a privi pentru a dori") ca „adulter comis cu inima". În acelaşi timp, parcurgând acele analize, am încercat să înțelegem ce semnificație aveau cuvintele lui Cristos pentru ascultătorii săi imediați, educați în lumina tradiției Vechiului Testament, adică în tradiția textelor legislative, ca şi a celor profetice şi „sapiențiale", sau ce semnificație pot să aibă cuvintele lui Cristos pentru omul din alte timpuri sau pentru *omul timpurilor noastre*, considerat în diversele sale aspecte culturale. Suntem convinşi însă că aceste cuvinte, cu tot ceea ce ține de conținutul lor concret, se referă la omul din orice loc şi din orice timp. De altfel, în aceasta constă şi valoarea lor sintetică: fiecăruia îi face cunoscut adevărul valid şi substanțial pe care îl cuprind.

4. La ce se referă acest adevăr? Fără îndoială, este *un adevăr cu caracter etic* şi, ca atare, definitiv, un adevăr cu caracter normativ, aşa cum normativ este şi adevărul conținut în porunca „Să nu comiți adulter". Interpretarea acestei porunci, făcută de către Cristos, ne arată răul pe care trebuie să-l evităm şi să-l învingem (vorbim despre răul concupiscenței cărnii) şi, în acelaşi timp, ne deschide calea spre binele care se dobândeşte prin îndepărtarea dorințelor dezordonate. Acest bine este „curăția inimii" despre care vorbeşte Cristos în aceeaşi Predică de pe Munte. Din punct de vedere biblic, „curăția inimii" înseamnă libertatea față de orice tip de păcat sau de

orice vină, şi nu numai de păcatele ce privesc „concupiscența cărnii”. Cu toate acestea, aici ne ocupăm în mod special de unul dintre aspectele acelei „curății”, care este cumva contrar adulterului „comis în inimă”. Dacă acea „*curăție a inimii*” despre care vorbim este înțeleasă conform gândirii sfântului Paul, ca „*viață conform Duhului*”, în acest caz, contextul paulin ne oferă o imagine completă a conținutului cuprins în cuvintele pronunțate de către Isus în Predica de pe Munte. Ele conțin un adevăr de natură etică, pun în gardă față de rău şi indică binele moral al comportamentului uman, ba, mai mult, îndreaptă ascultătorii spre evitarea răului concupiscenței şi spre dobândirea curăției inimii. Aceste cuvinte au, aşadar, o semnificație normativă şi, totodată, indicativă. Indicând binele „curăției inimii”, ele indică în acelaşi timp şi valorile spre care trebuie să aspire inima omului.

5. În urma celor spuse, trebuie să ne întrebăm: Care este adevărul cuprins în cuvintele lui Isus, aşa încât să fie valid pentru orice om? Trebuie să răspundem că aici este cuprins *nu doar un adevăr etic, ci şi adevărul esențial privitor la om, adevărul antropologic*. Tocmai din acest motiv, facem apel la aceste cuvinte pentru a formula în cazul nostru teologia trupului, în strânsă legătură şi, dacă se poate spune, în perspectiva cuvintelor precedente, în care Cristos a făcut referință la „început”. Se poate afirma că, prin expresiva elocvență evanghelică a conştiinței omului concupiscenței, îi este adăugat, într-un oarecare fel, şi omul inocenței originare. În acest sens, cuvintele lui Cristos sunt realiste. Nu încearcă să orienteze inima omului la starea de inocență originară, pe care omul oricum a pierdut-o în momentul în care a comis păcatul originar; în schimb, ele arată *calea spre o curăție a inimii* care *îi este posibilă şi accesibilă* chiar şi în starea de păcat în care se află. Aceasta este curăția „omului concupiscenței”, care este inspirată şi de cuvintele evangheliei şi are ca scop „viața conform Duhului” (potrivit cuvintelor sfântului Paul): curăția omului concupiscenței, care este pătruns în întregime de „răscumpărarea trupului” înfăptuită de Cristos. Tocmai pentru acesta, în cuvintele Predicii de pe Munte găsim apelul la „inimă”, adică la omul interior. Omul interior trebuie să se deschidă vieții conform Duhului, ca să participe astfel la curăția inimii propusă de evanghelie: ca să regăsească şi să realizeze valoarea trupului eliberat prin intermediul răscumpărării de lanțurile concupiscenței.

Semnificația normativă a cuvintelor lui Cristos este înrădăcinată în mod profund în semnificația lor antropologică, în dimensiunea interioară a omului.

6. Conform doctrinei evanghelice, dezvoltată într-un mod atât de frumos în scrisorile pauline, curăția nu înseamnă doar cumpătare (înfrânare)

sau a se abține de la necurăție[4], ci ea, în acelaşi timp, deschide şi calea spre o descoperire din ce în ce mai perfectă a demnității trupului uman; ceea ce din punct de vedere organic este strâns legat de libertatea darului persoanei, în integralitatea autentică a subiectivității sale personale, masculine sau feminine. În acest fel, *curăția, în sensul cumpătării (înfrânării)*, se maturizează în inima omului care o cultivă şi *tinde să descopere şi să afirme sensul sponsal al trupului* în adevărul său integral. Tocmai acest adevăr trebuie cunoscut din punct de vedere intim, trebuie „simțit, dacă se poate spune, cu inima", până când raporturile reciproce dintre bărbat şi femeie şi până chiar şi o simplă privire să redobândească acel conținut sponsal autentic. Acesta este conținutul pe care ni-l indică şi evanghelia în ceea ce priveşte „curăția inimii".

7. Dacă, în ceea ce priveşte experiența interioară a omului (adică a omului concupiscenței), „cumpătarea" se manifestă, dacă se poate spune astfel, ca o funcție *negativă*, analiza cuvintelor lui Cristos din Predica de pe Munte, unită cu textele sfântului Paul, ne dă posibilitatea *să schimbăm* o astfel de semnificație *într-un mod* cu totul pozitiv în a înțelege curăția inimii. În curăție omul se maturizează, se bucură de roadele victoriei asupra concupiscenței, victorie despre care scrie sfântul Paul atunci când îndeamnă să „se păstreze propriul trup în sfințenie şi cinste"[5]. Ba, mai mult, într-o curăție maturizată astfel se manifestă eficacitatea darului Duhului Sfânt al cărui „templu" este trupul omenesc[6]. Acest dar este, mai ales, cel al evlaviei (pietății – *donum pietatis*), care restituie experienței trupului, mai ales atunci când se vorbeşte despre sfera raporturilor reciproce dintre bărbat şi femeie, *toată simplitatea, limpezimea şi bucuria sa interioară*. Aceasta, după cum se poate observa, se realizează într-un climat spiritual, diferit de cel al „patimilor şi al plăcerilor" despre care scrie apostolul Paul (şi pe care, de altfel, le cunoaştem din analizele deja făcute. Este suficient să-l amintim aici doar pe Ben Sirah)[7]. Un lucru este, de fapt, manifestarea patimilor, altul este bucuria pe care omul o manifestă atunci când reuşeşte să se stăpânească, putând astfel să devină cu adevărat un dar pentru cealaltă persoană.

Cuvintele pronunțate de Isus în Predica de pe Munte îndreaptă inima omului tocmai spre o astfel de bucurie. Trebuie să ne încredem în ele, să ne oferim pe noi înşine, propriile gânduri şi propriile acțiuni, pentru a descoperi bucuria adevărată şi pentru a o putea apoi oferi şi altora.

---

[4] Cf. *1Tes* 4,3.
[5] *1Tes* 4,4.
[6] Cf. *1Cor* 6,19.
[7] *Sir* 26,13.15-18.

PEDAGOGIA TRUPULUI, ORDINEA MORALĂ ŞI MANIFESTĂRILE AFECTIVE

59 (8 aprilie 1981)[1]

1. O să încheiem reflecţiile şi analizele bazate pe cuvintele pronunţate de către Cristos în Predica de pe Munte, cuvinte prin intermediul cărora el se adresează inimii omului, invitând-o la curăţie: „Aţi auzit că s-a spus: Să nu comiţi adulter. Eu însă vă spun că oricine priveşte o femeie, dorind-o, a şi comis adulter cu ea în inima lui”[2]. Am spus deja de mai multe ori că aceste cuvinte, pronunţate o singură dată în faţa ascultătorilor din acel loc şi timp, se referă la omul din orice timp şi din orice loc şi fac apel la inima omului, locul *cel mai intim* şi, într-un oarecare fel, locul *în care se întreţese istoria lui personală*. Este vorba despre istoria binelui şi a răului (al cărei început este legat de *Cartea Genezei*, cu misterul pomului cunoaşterii binelui şi al răului) şi de, la un moment dat, este istoria răscumpărării, al cărei cuvânt este evanghelia, a cărei forţă este Duhul Sfânt oferit celor care primesc evanghelia cu inimă sinceră.

2. Dacă referinţa lui Cristos la „inima” omului sau, şi mai mult, referinţa lui la „început” ne dă posibilitatea să construim sau măcar să delimităm o antropologie pe care o putem numi „teologia trupului”, *o atare teologie este în acelaşi timp şi pedagogie*. Pedagogia are rolul de a educa omul, punându-i dinainte diferite exigenţe, motivându-le şi indicându-i căile care conduc la realizarea lor. Îndemnurile lui Cristos au şi acest scop; sunt îndemnuri „pedagogice”. Ele conţin o pedagogie a trupului prezentată într-un mod concis şi în parte şi incompletă. Fie răspunsul dat fariseilor în legătură cu indisolubilitatea căsătoriei, fie cuvintele din Predica de pe Munte cu privire la dominarea concupiscenţei, toate demonstrează, cel puţin indirect, că *Dumnezeu-Creatorul i-a încredinţat omului trupul, cu masculinitatea sau feminitatea lui, ca pe ceva de avut grijă*; şi că, în masculinitatea şi feminitatea lui, i-a încredinţat, într-un oarecare fel, datoria de a avea grijă de umanitatea sa, de demnitatea persoanei sale, dar şi semnul transparent al „comuniunii” interpersonale, prin care omul se realizează pe sine, prin

[1] *Insegnamenti,* IV/1 (1981) 903-908.
[2] *Mt* 5,27-28.

intermediul autenticei dăruiri de sine. Punând dinaintea omului şi exigenţe conform cu misiunea încredinţată, în acelaşi timp, Creatorul îi arată omului, bărbat şi femeie, şi căile care conduc la asumarea şi urmarea lor.

3. Analizând aceste texte-cheie din Biblie, până la rădăcina semnificaţiilor prezente în ele, descoperim tocmai acea antropologie care poate fi redenumită „teologia trupului". În realitate, aceasta este *teologia* trupului care apoi dă naştere celei mai apropiate metode specifice *pedagogiei trupului*, adică a educaţiei (mai mult a autoeducaţiei) omului. Această realitate are o însemnătate deosebită pentru omul contemporan, a cărui cunoaştere în domeniul biofiziologic şi biomedic este foarte avansată. În acelaşi timp, această cunoaştere îl tratează pe om doar sub un anume „aspect" şi, ca atare, este mai degrabă o cunoaştere parţială decât una globală. Cunoaştem foarte bine funcţiile trupului ca organism, funcţiile legate de masculinitatea şi de feminitatea persoanei umane. Însă o astfel de *ştiinţă sau cunoaştere nu urmăreşte şi cunoaşterea* trupului ca semn al persoanei, ci şi manifestarea spiritului. Tot progresul ştiinţei actuale cu privire la trup ca organism are mai degrabă caracterul unei cunoaşteri biologice, pentru că se bazează pe separarea în om a ceea ce este corporal de ceea ce este spiritual. Folosindu-se de o cunoaştere atât de unilaterală a funcţiilor trupului ca organism, nu este greu să se ajungă să se trateze trupul, într-un mod mai mult sau mai puţin sistematic, ca *obiect de manipulat*; într-un astfel de caz, omul încetează, dacă putem spune astfel, să se identifice din punct de vedere subiectiv cu propriul trup, pentru că este privat de semnificaţia demnităţii derivate din faptul că acest trup este parte din propria persoană. Ne aflăm în acest caz la limita problemelor care adesea presupun soluţii fundamentale, dar care sunt imposibil de pătruns, fără a ţine cont de o viziune integrală în ceea ce îl priveşte pe om.

4. Tocmai aici apare clar că teologia trupului, pe care am individualizat-o în textele-cheie ale cuvintelor lui Cristos, devine metoda fundamentală a pedagogiei sau a educaţiei omului din punct de vedere al trupului în plinătatea masculinităţii şi feminităţii sale. Acea pedagogie poate fi înţeleasă sub aspectul unei specifice „*spiritualităţi a trupului*"; trupul, în schimb, în masculinitatea şi feminitatea lui, este dat ca pe ceva de îngrijit spiritului uman (ceea ce într-un mod unic a fost spus de către apostolul Paul în limbajul care îi este specific) şi, prin intermediul unei maturităţi adecvate a spiritului, devine, la rândul lui, semn al persoanei, de care persoana este conştientă, şi, totodată, o autentică „materie" în relaţia dintre persoane. Cu alte cuvinte: omul, prin intermediul maturităţii lui spirituale, descoperă semnificaţia sponsală a propriului trup.

Cuvintele lui Cristos din Predica de pe Munte arată un fapt: concupiscența în sine nu-i face cunoscută omului acea semnificație, ba, mai mult, i-o acoperă şi i-o ascunde. Cunoaşterea pur „biologică" a funcțiilor trupului ca organism, conexate cu masculinitatea şi feminitatea persoanei umane, este capabilă să ajute să se descopere autentica semnificație sponsală a trupului, *numai dacă se merge în acelaşi timp cu o adecvată maturitate spirituală a persoanei umane*. Fără aceasta, o astfel de cunoaştere poate să aibă efecte de-a dreptul opuse, ceea ce se confirmă din multele experiențe care se fac în zilele noastre.

5. Din acest punct de vedere, trebuie să considerăm cu mare înțelepciune ceea ce propune în acest sens Biserica de astăzi. O înțelegere şi, în acelaşi timp, o interpretare adecvată a acestor propuneri, ca şi aplicarea lor practică (ca pedagogie), presupune acea aprofundată teologie a trupului pe care, în definitiv, o extragem, mai ales, din cuvintele-cheie ale lui Cristos. În ceea ce priveşte documentele actuale ale Bisericii, trebuie să luăm în calcul capitolul intitulat „Demnitatea căsătoriei şi a familiei şi valorizarea ei" din Constituția pastorală a Conciliului al II-lea din Vatican[3] şi apoi din Enciclica *Humanae vitae* a Papei Paul al VI-lea. Fără îndoială, cuvintele lui Cristos pe care le-am analizat deja nu aveau un alt scop decât acela de *a valoriza demnitatea căsătoriei şi a familiei*, de unde şi fundamentala convergență dintre ele şi conținutul celor două documente elaborate de către Biserică în zilele noastre. Cristos îi vorbea omului din toate timpurile şi din toate locurile; documentele Bisericii au rolul de a actualiza cuvintele lui Cristos şi, ca atare, trebuie citite conform cu modul de interpretare specific acelei teologii şi acelei pedagogii care îşi găsesc rădăcinile şi sunt susținute de cuvintele lui Cristos.

Este foarte dificil să facem aici o analiză globală a documentelor magisteriului suprem al Bisericii. Ne vom mulțumi să amintim doar câteva fragmente. Iată în ce mod caracterizează Conciliul al II-lea din Vatican, punând printre *problemele cele mai urgente ale Bisericii în lumea de astăzi* „valorizarea demnității căsătoriei şi a familiei", situația existentă în acest sector: „Nu străluceşte cu claritate peste tot demnitatea acestei instituții (a familiei şi a căsătoriei), pentru că este întunecată din cauza poligamiei, a plăgii divorțului, a aşa-zisei iubiri libere şi de alte deformări. Dincolo de aceasta, iubirea conjugală este adesea profanată de egoismul, de hedonismul şi de diferitele mijloace ilicite împotriva naşterilor"[4]. Paul al VI-lea, expunând în enciclica *Humanae vitae* această ultimă problemă, scrie, printre altele:

[3] *GS*, partea II, cap. I.
[4] *GS,* 47.

„Există şi temerea ca bărbatul, obişnuindu-se cu practicile anticoncepționale, să termine prin a pierde respectul față de femeie şi să ajungă s-o considere ca un simplu instrument de plăcere egoistă, şi nu ca pe partenera sa, respectată şi iubită”[5].

Nu ne aflăm oare în acest caz pe *orbita aceleiaşi urgențe* pe care *a individualizat-o Cristos prin cuvintele sale* în ceea ce priveşte unitatea şi indisolubilitatea căsătoriei, ca şi pe linia celor spuse în Predica de pe Munte relativ la curăția inimii şi la dominarea concupiscenței cărnii, cuvinte dezvoltate apoi cu atâta măiestrie de către apostolul Paul?

6. În acelaşi spirit, autorul enciclicei *Humanae vitae*, vorbind despre exigențele specifice moralei creştine, prezintă în acelaşi timp *posibilitatea de a le împlini*, când scrie: „Dominarea instinctului, prin intermediul rațiunii şi al voinței libere, impune, fără îndoială, o anumită asceză (Paul al VI-lea foloseşte acest termen), pentru ca manifestările afective ale vieții conjugale să fie conforme cu dreapta ordine şi, mai ales, cu observarea continenței periodice. Dar această disciplină, specifică curăției mirilor, chiar dacă aparent îndepărtează de la actul conjugal, le conferă celor doi o foarte mare valoare umană. Presupune un efort continuu (tocmai acest efort a fost numit «asceză»), dar datorită beneficului său influx, soții *îşi dezvoltă* în mod integral propriile personalități, îmbogățindu-se cu valori spirituale. Ea… favorizează atenția față de celălalt soț, îi ajută să stea departe de egoism, duşmanul adevăratei iubiri, şi în acelaşi timp să dezvolte în ei sensul de responsabilitate…”[6]

7. Să ne oprim asupra acestor câteva fragmente. Ele, mai ales ultimul, demonstrează în mod clar cât de indispensabilă este teologia trupului, ale cărei rădăcini le-am căutat în cuvintele lui Cristos, pentru o înțelegere adecvată a documentului magisteriului Bisericii din zilele noastre. Tocmai ea, teologia trupului, după cum am mai spus deja, devine metoda fundamentală a întregii pedagogii creştine a trupului. Făcând referință la cuvintele citate, se poate afirma că scopul *pedagogiei trupului* se află tocmai în a face astfel încât „*manifestările afective*”, mai ales „cele specifice vieții conjugale”, *să fie conforme cu ordinea morală* sau, în definitiv, conforme cu demnitatea persoanei. În aceste cuvinte revine problema raportului reciproc dintre „eros” şi „ethos”, pe care am tratat-o nu cu mult în urmă. Teologia, înțeleasă ca metodă a pedagogiei trupului, ne pregăteşte şi pentru ulterioare reflecții legate de sacramentalitatea vieții umane, şi în special a vieții matrimoniale.

[5] *Humanae vitae*, 17.
[6] *Humanae vitae,* 21.

Evanghelia curăției inimii, ieri şi astăzi: concluzionând cu această frază prezentul ciclu al considerațiilor noastre, mai înainte de a trece la un alt ciclu, a cărui bază pentru analize vor fi cuvintele lui Cristos despre învierea trupurilor, am vrea să dedicăm puțină atenție „necesității de a crea un climat favorabil educației la castitate", despre care vorbeşte enciclica Papei Paul al VI-lea[7], şi am vrea, totodată, să centrăm aceste observații pe problema ethosului trupului în operele culturii artistice, cu o referință specială la situațiile pe care le întâlnim în zilele noastre.

[7] *Humanae vitae,* 22.

TRUPUL OMENESC, „TEMĂ” PENTRU OPERELE DE ARTĂ

60 (15 aprilie 1981)[1]

Audiența de astăzi cade exact în Săptămâna Sfântă, Săptămâna „Mare” a Anului Liturgic, care ne face să trăim îndeaproape misterul pascal, în care „revelația iubirii milostive a lui Dumnezeu ajunge la apogeul său”[2].

În timp ce vă invit pe fiecare în parte să participați cu fervoare la celebrările liturgice din aceste zile, îmi doresc ca toți să recunoască cu bucurie şi recunoştință darul de neînlocuit că am fost salvați de patima şi de moartea lui Cristos. Întreaga istorie a umanității este iluminată şi ghidată de acest eveniment incomparabil: Dumnezeu, bunătatea infinită, ni l-a făcut cunoscut prin intermediul sacrificiului suprem al lui Cristos. În timp ce oricum ne pregătim să-i înălțăm lui Cristos, învingătorul morții, imnul nostru de glorie, trebuie să scoatem din sufletele noastre tot ceea ce poate să fie în contrast cu întâlnirea cu el. De fapt, pentru a-l vedea prin intermediul credinței, este necesar să ne purificăm prin intermediul sacramentului Iertării şi să fim perseverenți în dorința asiduă de a ne schimba în sufletul nostru prin intermediul acelei convertiri interioare care actualizează în sine „noua creație”, a cărui primiție şi garanție este Cristos însuşi.

Doar astfel, Paştele va reprezenta pentru fiecare dintre noi o adevărată întâlnire cu Cristos.

Aceasta este dorința mea din inimă pentru toți.

1. În precedentele noastre reflecții, fie în ceea ce priveşte cuvintele lui Cristos, în care el se referă la „început”, fie în ceea ce priveşte Predica de pe Munte, atunci când se referă la „inima” omului, am încercat în mod sistematic să vedem cum dimensiunea subiectiv-personală a omului este elementul indispensabil prezent în hermeneutica teologică, pe care trebuie să-l descoperim şi să-l punem la baza chestiunii trupului omului. Aşadar, nu doar realitatea obiectivă a trupului, ci mult mai mult decât ea, după cum se pare, cunoaşterea subiectivă şi „experiența” subiectivă a trupului,

[1] *Insegnamenti*, IV/1 (1981) 942-946.

[2] Ioan Paul al II-lea, *Dives in Misericordia*, 8.

intră, la fiecare pas, în structura textelor biblice şi, ca atare, trebuie luate în considerare şi de găsit un reflex al lor în teologie. De obicei, hermeneutica teologică trebuie să țină mereu cont de aceste două aspecte. Nu putem considera trupul ca o realitate obiectivă, aflată în afara subiectivității personale a omului, a ființelor umane: bărbați şi femei. Aproape toate *problemele „ethosului trupului" sunt legate* în acelaşi timp *de identificarea sa ontologică*, ca trup al persoanei, cu tot ceea ce ține de conținutul şi calitățile experienței subiective, adică cu tot ceea ce ține de „*a trăi*", fie în *propriul trup*, fie în relațiile interumane şi, mai ales, în această veşnică relație „bărbat-femeie". Aceste două dimensiuni sunt indicate fără nici un dubiu chiar şi de cuvintele din *Scrisoarea întâi către Tesaloniceni*, în care autorul îndeamnă la „a menține propriul trup în sfințenie şi cinste" (în aceasta constă, de fapt, toată problema „curăției inimii").

2. Sunt dimensiuni care îi privesc în mod direct pe oamenii concreți, vii, cu atitudinile şi comportamentele lor. *Operele culturale*, în special cele artistice, fac în aşa fel că acele dimensiuni specifice faptului de „a fi trup" şi de a face „experiența trupului" să se extindă, într-un oarecare fel, şi în afara a ceea ce înseamnă a fi om viu. Omul se întâlneşte cu „realitatea trupului" şi „face experiența trupului" şi atunci când devine *temă pentru activitatea creativă*, o operă de artă sau un conținut al culturii. Cu toate acestea, cel mult, trebuie să recunoaştem că acest contact are loc pe planul experienței estetice, în care se vorbeşte despre apariția unei opere de artă (în greacă: *aisthánomai:* privesc, observ) şi, ca atare, că, în acest caz bine determinat, se vorbeşte despre trupul obiectivizat în afara identității sale ontologice, în mod diferit şi conform criteriilor specifice activității artistice. În acelaşi timp, omul trebuie să aibă această viziune, chiar dacă este *a priori* foarte profund legat de semnificația prototipului sau a modelului, care, în acest caz, este el însuşi: omul viu şi trupul uman viu, ca să poată să se distanțeze şi să se separe în mod complet de acel act, în mod substanțial estetic, de opera în sine şi de la contemplarea sa, de acele dinamisme sau reacții de comportament şi de analize care călăuzesc acea primă experiență şi acel prim mod de a trăi. Acest *a privi*, prin natura sa „*estetic*", *nu poate*, în conştiința subiectivă a omului, *să fie izolat în mod total de acel „a privi" despre care vorbeşte Cristos* în Predica de pe Munte: punând în gardă împotriva concupiscenței.

3. Astfel, întreaga sferă a experiențelor estetice se află la un moment dat în sfera trupului. Tocmai de aceea, în ceea ce priveşte curăția, trebuie să avem în vedere crearea unui climat favorabil. Acest climat însă poate fi distrus nu doar de simplele raporturi în care se află persoanele vii, ci şi în

ceea ce priveşte sfera obiectivă a operelor culturale, în sfera comunicațiilor sociale, fie că este vorba despre cuvântul viu sau scris; în sfera imaginilor, adică a reprezentării şi a viziunilor, fie în semnificația tradițională a acestui termen, fie în cel pe care îl percepem în zilele noastre. În acest sens, trebuie să adăugăm şi diversele sectoare, ca şi produse ale culturii artistice, plastice, de spectacol, precum şi pe cele care se bazează pe tehnicile audio-video din zilele noastre. În această arie vastă şi destul de diferențiată, va trebui să punem problema trupului uman ca obiect de cultură în lumina *ethosului* trupului, reliefat deja de analizele făcute până în acest moment.

4. Înainte de toate, trebuie să constatăm că trupul omenesc este dintotdeauna *obiect de cultură, în cea mai largă semnificație a termenului*, pentru simplul motiv că omul însuşi este subiect de cultură şi în activitatea sa culturală şi creativă îşi implică şi umanitatea, incluzând în această activitate şi trupul său. În aceste reflecții însă trebuie să restrângem conceptul de „obiect de cultură", limitându-ne la conceptul de „temă" a operelor de cultură şi, în special, a operelor de artă. În astfel de opere se vorbeşte, în general, despre tematizarea sau despre „obiectivizarea" trupului. În acelaşi timp, trebuie să mai facem câteva distincții, chiar dacă vorbim doar despre exemple. Una este trupul uman viu: al bărbatului şi al femeii, care în felul său poate să devină obiect de artă şi operă de artă ca atare (spre exemplu, în teatru, în balet şi sau chiar în timpul unui concert), şi altceva este *trupul ca model al operei de artă*, spre exemplu, în cazul artelor plastice, sculptură sau pictură. Este posibil să punem pe aceeaşi treaptă şi filmul sau arta fotografică în sens general? Se pare că da, dacă din punct de vedere al trupului ca obiect-temă se verifică în acest caz o diferență esențială. În pictură şi sculptură, omul-trup rămâne mereu un model, supus unei specifice elaborări din partea artistului. În film, ca şi în arta fotografică, nu este modelul care este transfigurat, ci este reprodus omul viu: şi în acest caz omul, trupul uman, nu mai este model pentru opera de artă, ci *obiect al unei reproduceri* obținute prin intermediul anumitor tehnici apropiate.

5. Trebuie să spunem că diferențierea pe care am făcut-o mai sus este importantă din punctul de vedere al *ethosului* trupului, mai ales în ceea ce priveşte operele de cultură. Şi trebuie adăugat imediat că reproducerea artistică, atunci când devine conținut al reprezentației şi al transmisiei (televizată sau cinematografică), pierde într-un oarecare fel contactul său fundamental cu omul-trup pe care îl reproduce şi de multe ori devine un obiect „anonim", aşa cum este, spre exemplu, un act fotografic anonim publicat în reviste ilustrate, sau o imagine publicată pe ecranele din lumea întreagă. Un astfel de *anonimat este efectul „propagării" imaginii* ca

reproducere a trupului uman, obiectivizat mai întâi cu ajutorul tehnicilor de reproducere, care, aşa cum s-a mai amintit, se pare că se diferenţiază în mod esenţial de transformarea modelului tipic, specific operei de artă, mai ales al artelor plastice. Ei bine, un astfel de anonimat (care, de altfel, este un mod de a „acoperi" sau de a „ascunde" identitatea persoanei reproduse) constituie şi o problemă specifică din punctul de vedere al *ethosului* trupului uman în operele de cultură şi, mai ales, în operele din zilele noastre, ale aşa-zisei culturi de masă.

Ne vom limita pentru astăzi la aceste consideraţii preliminare, care au o semnificaţie fundamentală pentru *ethosul* trupului uman în operele de cultură artistică. Vom vedea în continuare cât de strâns *legate* sunt aceste opere ale culturii de cuvintele pe care Cristos le-a pronunţat în Predica de pe Munte, asemănând „a privi pentru a dori" cu „adulterul comis în inimă". Extinderea acestor cuvinte la sfera culturii artistice este de o importanţă particulară, mai ales dacă se vorbeşte despre „*a crea un climat favorabil castităţii*", despre care vorbeşte Papa Paul al VI-lea în enciclica *Humanae vitae*. Vom încerca să înţelegem această problemă într-un mod mult mai profund şi esenţial.

OPERA DE ARTĂ TREBUIE SĂ URMĂREASCĂ MEREU EXACTITATEA DARULUI ŞI MODUL RECIPROC DE A SE DĂRUI

61 (22 aprilie 1981)[1]

Dragi fraţi şi surori,

Bucuria pascală este mereu vie şi prezentă între noi în timpul acestei Octave solemne, iar Liturgia ne invită să repetăm cu fervoare: „Domnul a înviat, aşa cum era prezis; să ne bucurăm cu toţii şi să ne veselim, pentru că El domneşte în veci, aleluia".

Să ne dispunem, aşadar, inimile să primească harul şi bucuria; să înălţăm imnul nostru de laudă victimei pascale, pentru că mielul a răscumpărat turma şi Cel nepătat ne-a împăcat pe noi, păcătoşii, cu Tatăl.

Cristos, Paştele nostru, a înviat, iar noi am înviat împreună cu el; pentru aceasta trebuie să căutăm mereu cele de sus, unde Cristos şade de-a dreapta lui Dumnezeu, şi, de asemenea, trebuie să gustăm lucrurile de sus, conform invitaţiei apostolului Paul[2].

În timp ce Dumnezeu trece de la moarte la viaţă în Cristos, de la întuneric la lumină, pregătindu-ne pentru bunurile cereşti, trebuie să dorim operele luminii, în dreptate şi adevăr. Ceea ce avem de parcurs este un drum lung, dar Dumnezeu întăreşte şi susţine speranţa noastră de neclintit spre victorie: meditarea misterului pascal să ne însoţească în mod special în aceste zile.

1. Să reflectăm acum, în legătură cu cuvintele lui Cristos pronunţate în Predica de pe Munte, asupra problemei *ethosului* trupului uman în operele culturii artistice. Această problemă are rădăcini foarte profunde. E bine să amintim aici seria de analize pe care le-am făcut când am vorbit despre referinţa pe care Isus a făcut-o la „început" şi apoi despre apelul pe care el l-a făcut la „inima" omului în aceeaşi Predică de pe Munte. Trupul uman, trupul uman gol, cu tot ceea ce ţine de realitatea masculinităţii şi a feminităţii sale, *are capacitatea de a se dărui de către persoană persoanei*. *Ethosul* trupului, adică corectitudinea etică a goliciunii sau a nudităţii sale, din

[1] *Insegnamenti*, IV/1 (1981) 986-990.

[2] Cf. *Col* 3,1-2.

cauza demnității subiectului persoană, este strâns legată de acel sistem de referință, *înțeles ca fiind sistemul sponsal*, în care a dărui, pe de o parte, se întâlneşte în mod inevitabil printr-un răspuns adecvat cu cealaltă parte. Un astfel de răspuns presupune tocmai reciprocitatea în a se dărui. Obiectivizarea artistică a trupului uman, în ceea ce priveşte nuditatea sa masculină sau feminină, înainte de a face din el un model şi apoi o temă pentru opera de artă, este mereu un fel de ieşire în afara acestei originare *dăruirii interpersonale*. Aceasta constituie, într-un oarecare fel, o dezrădăcinare a trupului uman de această configurare şi transferarea lui în dimensiunea obiectivizării artistice: este vorba despre dimensiunea specifică operei de artă sau despre reproducerea tipică a tehnicii cinematografice şi fotografice din timpurile noastre.

În fiecare dintre aceste dimensiuni, trupul omenesc pierde acea semnificație profund subiectivă a dăruirii de sine şi devine obiect destinat unei cunoaşteri multiple, prin intermediul căreia cei care privesc asimilează sau, de-a dreptul, într-un oarecare fel, devin chiar stăpâni a ceea ce pot să vadă, ba, mai mult, trebuie să existe în mod esențial la nivel de dăruire de sine, făcut de către persoană persoanei, nu neapărat imaginii ca atare, ci mai degrabă omului viu. Pentru a spune adevărul, acel „*a stăpâni*" se întâmplă la un nivel mult mai înalt, adică la *nivelul obiectului transformării sau reproducerii artistice*; cu toate acestea, este imposibil să nu ne dăm seama că, din punct de vedere al *ethosului* trupului, înțeles în mod profund, apare o *problemă*. Problema este foarte delicată şi are gradele sale de intensitate conform cu motivele şi circumstanțele care provin fie din partea activității artistice, fie din partea cunoaşterii operei de artă sau a reproducerii. Din moment ce se pune această problemă, nu înseamnă că trupul uman, în ceea ce priveşte goliciunea sa, nu poate să devină operă de artă, doar că această problemă nu este strict estetică, dar nici indiferentă din punct de vedere moral.

2. În precedentele noastre analize (mai ales în ceea ce priveşte referința lui Isus la „început"), am dedicat o parte semnificativă ruşinii, încercând să înțelegem diferența dintre ceea ce era ea în mod concret şi starea inocenței originare, în care „amândoi, bărbatul şi femeia lui, erau goi, dar nu se ruşinau unul de altul"[3], şi, imediat, între ceea ce erau ei ca atare şi starea capacității de a păcătui, în care, între bărbat şi femeie, în mod reciproc, *a apărut ruşinea*, sau, cu alte cuvinte, *necesitatea specifică a intimității față de propriul trup*. În inima omului, ca subiect al concupiscenței, această necesitate serveşte, chiar şi în mod indirect, să-i asigure capacitatea

[3] *Gen* 2,25.

de a se dărui ca atare, dar şi în vederea reciprocei dăruiri de sine. O astfel de necesitate formează un mod de a acționa specific omului ca „obiect al culturii", în cea mai profundă semnificație a termenului. Dacă cultura demonstrează o tendință explicită spre a acoperi goliciunea trupului uman, cu siguranță că o face nu doar pentru motive climatice, ci şi în relație cu procesul de creştere a sensibilității personale a omului. Nuditatea anonimă a omului-obiect contrastează cu progresul obiceiurilor culturii autentic umane. În mod probabil, aceasta este posibil să se confirme şi în ceea ce priveşte viața populațiilor aşa-zis primitive. Procesul *de purificare a sensibilității personale umane* este cu siguranță un factor şi un rod al culturii.

În spatele nevoii de ruşine, adică al intimității propriului trup (despre care ne vorbesc cu atâta precizie izvoarele biblice în *Gen* 3), se ascunde o normă şi mai profundă: aceea a dăruirii de sine orientată spre profunzimea însăşi a subiectului personal sau spre cealaltă persoană, în mod special în relația bărbat-femeie, conform cu regularitatea dintotdeauna a dăruirii reciproce de sine. Într-un astfel de mod, în procesele culturii umane înțelese în sens amplu, constatăm, chiar şi în starea de a păcătui moştenită de om, o *continuitate* destul de explicită *a semnificației sponsale a trupului* în masculinitatea şi feminitatea sa. Acea ruşine originară, prezentă deja în primele capitole ale Bibliei, este un element permanent al culturii şi al obiceiurilor. Ea aparține genezei *ethosului* trupului uman.

3. Omul cu o sensibilitate dezvoltată depăşeşte cu dificultate şi cu rezistență interioară limita acestei ruşini. Aceasta iese în evidență chiar şi în situații în care, de altfel, este necesar să-şi dezbrace trupul de îmbrăcăminte, aşa cum se întâmplă în cazul diferitelor examene medicale sau al intervențiilor de acest gen.

În mod necesar, trebuie să mai adăugăm aici şi alte circumstanțe, cum sunt, spre exemplu, lagărele de concentrare sau locurile de exterminare, unde violarea ruşinii trupului este o metodă folosită în mod intenționat pentru a distruge sensibilitatea personală şi simțul demnității umane. Oriunde, chiar dacă în moduri diverse, trebuie reconfirmată aceeaşi linie a normalității. Urmând sensibilitatea personală, *omul nu vrea să devină obiect* pentru alții prin intermediul goliciunii anonime proprii şi *nici nu vrea ca celălalt să devină pentru el un obiect asemănător*. Este clar că „nu vrea" doar dacă se lasă ghidat de simțul demnității trupului uman. În realitate însă, sunt multe motivele care pot să inducă, să incite sau chiar să-l împingă pe om să acționeze în mod contrar a ceea ce presupune demnitatea trupului uman, unită cu sensibilitatea personală. Nu se poate uita că „starea"

interioară a omului „istoric” este influențată de către tripla concupiscență[4]. Această stare se referă, în special, la concupiscența cărnii şi se face simțită în diferite feluri, fie în ceea ce priveşte impulsurile interioare ale inimii umane, fie în tot ceea ce ține de climatul raporturilor umane şi al obiceiurilor sociale.

4. Nu putem uita aici nici realitatea în care se vorbeşte despre cultura artistică, mai ales aceea caracterizată de ceea ce se vede şi de spectacol, ca şi atunci când se vorbeşte despre *cultura de „masă”*, atât de importantă pentru timpurile noastre, alături de folosirea tehnicilor divulgative ale comunicării audiovizuale. În acest caz, trebuie să ne întrebăm: Când şi în care caz această sferă a activității omului, din punctul de vedere al *ethosului* trupului, poate fi acuzată de „*pornoviziune*”, ca, de altfel, şi activitatea literară care era şi este adesea acuzată de „*pornografie*” (acest al doilea termen este mult mai vechi)? Unul sau altul se verifică atunci când se depăşeşte limita ruşinii sau a sensibilității personale privitor la trupul uman, cu goliciunea sa, când prin opera artistică sau prin intermediul tehnicilor de reproducere audiovizuală *este violat dreptul la intimitate al trupului* în masculinitatea şi feminitatea sa şi, în ultimă instanță, atunci când este violată acea *regulă profundă a dăruirii de sine sau a dăruirii reciproce de sine*, care sunt înscrise în această feminitate şi masculinitate prin intermediul întregii structuri specifice ființei umane. Această înscriere profundă, ba, mai mult, incizie, decide asupra semnificației sponsale a trupului, adică asupra acelei chemări fundamentale pe care trupul a primit-o de a forma o „comuniune de persoane” şi să participe la ea.

Întrerupând la acest punct considerația noastră, pe care intenționăm s-o continuăm miercurea viitoare, trebuie să recunoaştem că respectarea sau nerespectarea acestei reguli, atât de profund unită cu sensibilitatea persoanei umane, nu poate să fie indiferentă pentru problema pe care am pus-o, de „a crea un climat favorabil castității” în ceea ce priveşte viața, ca şi educația socială.

[4] Cf. *1In* 2,16.

LIMITELE ETICE ÎN OPERELE DE ARTĂ ŞI ÎN PRODUCŢIA AUDIOVIZUALĂ

62 (29 aprilie 1981)[1]

Dragi fraţi şi surori,

Audienţa de astăzi cade în sărbătoarea sfintei Ecaterina de Siena, alături de sfântul Francisc, patroana Italiei. Amintirea umilei şi înţeleptei fecioare dominicane umple sufletul fiecăruia dintre noi de o bucurie spirituală şi ne face să tresăltăm de bucurie în Duhul Sfânt, pentru că Domnul cerului şi al pământului a făcut cunoscute celor mici misterele Împărăţiei sale[2]. Mesajul Ecaterinei, animat de credinţa ei curată, de iubirea arzătoare şi de dăruirea neobosită Bisericii, ne angajează pe fiecare dintre noi şi ne îndeamnă treptat spre o generoasă imitare. Mă simt onorat să adresez un salut italienilor prezenţi la această întâlnire, ca şi întregului popor italian.

Dragi credincioşi, vă invit să ascultaţi aceste cuvinte ale sfintei Ecaterina: „În lumina credinţei primesc înţelepciunea; în lumina credinţei sper; nu mă las bătută pe acest drum. Această lumină mă învaţă calea”[3].

Prin mijlocirea sa, implorăm o credinţă mereu mai profundă şi arzândă, pentru ca Isus Cristos să fie lumină pentru drumul nostru, lumina familiilor şi a societăţii noastre întregi, asigurând astfel minunatei Italii adevărata pace, bazată pe dreptate şi, mai ales, pe respectul legii divine, care a fost dorinţa cea mai vie a marii sfinte din Siena.

1. Deja am dedicat o serie de reflecţii semnificaţiei cuvintelor pronunţate de Cristos în Predica de pe Munte, prin care el îndeamnă la curăţia inimii, atrăgând atenţia, mai ales, asupra „privirii concupiscente”. Nu putem uita aceste cuvinte ale lui Cristos, chiar dacă se vorbeşte despre sfera amplă a culturii artistice, mai ales aceea cu caracter vizual şi spectacular, ca şi atunci când se vorbeşte despre conţinutul culturii „*de masă*”, atât de importantă în viziunea oamenilor de astăzi, corelată cu folosirea tehnicilor divulgative, specifică comunicaţiilor audiovizuale. Am spus ultima dată că această sferă a activităţii omului, despre care am vorbit mai sus, este acuzată

[1] *Insegnamenti*, IV/1 (1981) 1064-1068.

[2] Cf. *Lc* 10,21.

[3] Ecaterina de Siena, *Dialog*, c. CLXVII.

câteodată de „pornoviziune”, aşa cum, în ceea ce priveşte literatura, este acuzată de „pornografie”. Fie una, fie cealaltă au loc atunci când se depăşeşte limita ruşinii sau a sensibilității persoanei, în privința trupului omenesc, cu goliciunea sa, când în opera artistică, prin intermediul tehnicilor de producție audiovizuală, este *violat dreptul la intimitatea trupului*, în masculinitatea şi feminitatea lui, şi, în ultimă instanță, când *este violată* acea *constantă intimă a dăruirii de sine şi a dăruirii reciproce de sine*, care este înscrisă în feminitatea şi masculinitatea omului, cu tot ceea ce ține de structura omului-ființă. Acea înscriere profundă, ba, mai mult, incizie, decide asupra semnificației sponsale a trupului, adică asupra acelei chemări fundamentale pe care trupul a primit-o de a forma o „comuniune de persoane” şi de a participa la ea.

2. Este evident că în operele de artă sau în produsele audiovizualului, acea aşa-zisă destinație a produsului ca atare „la un după”, vorbim aici despre acea semnificație profundă a trupului uman, este violată într-un oarecare fel în ordinea intențională a reproducerii şi a reprezentării; în acest caz, după cum am mai spus deja, trupul uman nu poate fi folosit decât ca temă pentru opera de artă. Totodată, dacă sensul ruşinii şi al sensibilității personale este ofensat în acest mod, aceasta se întâmplă din cauza transferului în *dimensiunea „comunicației sociale”*, sau, cu alte cuvinte, din cauza faptului că trupul uman se face, dacă se poate spune astfel, proprietate publică, în realitate însă el fiind ceea ce, în modul concret de a fi al omului, aparține şi trebuie să aparțină în mod strict raportului interpersonal, ceea ce *este legat*, după cum a fost prezentat mai degrabă, „*comuniunii însăşi a persoanelor*” şi, în felul său, corespunde adevărului interior al omului, aşadar, şi adevărului integral despre om.

La acest punct nu este posibil să fim de acord cu reprezentanții aşa-zisului naturalism, care reclamă dreptul „la tot ceea ce este uman” în operele de artă şi în produsele producțiilor artistice, afirmând că acționează astfel în numele realismului adevărului omului. Şi tocmai acest adevăr legat de om, al *întregului adevăr despre om*, care presupune să se ia în considerare fie sensul intimității trupului, fie coerența darului corelat cu masculinitatea şi feminitatea trupului însuşi, oglindeşte misterul omului, specific structurii interioare a persoanei. Un astfel de adevăr, legat de om, trebuie să fie luat în considerare şi atunci când se vorbeşte despre actul artistic, dacă vrem să vorbim despre un realism deplin.

3. În acest caz, se constată că realitatea specifică „comuniunii persoanelor” se află într-o profundă concordanță cu sectorul vast şi diferit al „comunicațiilor”. Trupul omenesc în toată goliciunea sa, după cum am afirmat în

analizele anterioare (în care ne-am referit la *Gen* 2,25), înțeleasă ca manifestare a persoanei şi ca darul său, sau ca un semn de încredere şi de dăruire altei persoane, conştientă de dar, aleasă şi decisă să răspundă într-un mod şi mai mult personal, devine izvor al unei „comunicări" interpersonale cu totul speciale. După cum s-a spus deja, aceasta este o comunicare a umanității însăşi. Acea comunicare interpersonală pătrunde în mod profund în sistemul comuniunii (*communio personarum*) şi, în acelaşi timp, creşte din el şi se dezvoltă în mod corect în ceea ce o priveşte. Tocmai din *cauza marii valori a trupului într-un astfel de sistem de „comuniune"* interpersonală, *a folosi trupul* în goliciunea sa, care exprimă tocmai „elementul" darului ca atare, obiectul-temă al operei de artă sau al reproducerii audiovizuale, este o problemă nu numai de natură estetică, ci în acelaşi timp şi de natură etică. De fapt, acel „element al darului" este, dacă se poate spune astfel, suspendat în dimensiunea unei receptări necunoscute şi a unui răspuns imprevizibil şi, prin aceasta, este, într-un oarecare fel, „distrus" în mod intenționat, în sensul că poate să devină obiect anonim de „apropriere", obiect care este abuzat. Tocmai de aceea, adevărul integral privitor la om constituie, în acest caz, baza normei conform căreia se modelează binele sau răul determinatelor acțiuni, al comportamentelor, al obiceiurilor şi al diferitelor situații. Adevărul privitor la om, cu tot ceea ce în el este personal şi interior, tocmai pentru că este un trup care are un sex (masculin sau feminin), creează în acest caz limite pe care nu ne este permis să le depăşim.

4. Aceste limite trebuie să fie recunoscute şi respectate de către artistul care face din trupul omului un obiect, un model sau o temă pentru opera sa de artă sau a reproducerii lui audiovizuale. Nici el şi nici alți responsabili din acest sector nu au dreptul să pretindă, să propună sau să facă astfel încât alți oameni, invitați, îndemnați sau admişi să vadă, să contemple imaginile, să violeze acele limite împreună cu el sau din cauza lor. Se vorbeşte despre imagine, despre tema care în ea însăşi conține valoarea profundă a persoanei, ceea ce aparține de ordinea darului sau de dăruirea reciprocă a persoanelor, dezrădăcinată de propriul substrat autentic, pentru a deveni obiect, prin intermediul „comunicației sociale", sau şi mai mult, obiect anonim.

5. Întreaga problemă a „pornoviziunii" şi a „pornografiei", după cum rezultă din ceea ce am afirmat mai sus, *nu este efectul unei mentalități puritane* şi nici al unui *moralism îngust*, după cum nu este nici produsul unei gândiri pătrunse de maniheism. Se vorbeşte în acest caz mai degrabă despre o *foarte importantă*, fundamentală, sferă a valorilor, în fața căreia

omul, din cauza demnității sale umane, a caracterului său personal şi a elocvenței trupului uman, nu poate să rămână indiferent. Toate aceste conținuturi şi valori, prin intermediul operelor de artă şi al activităților audiovizuale, pot să fie modelate şi aprofundate, în caz contrar, doar deformate şi distruse „*în inima*" *omului*. După cum se vede, ne aflăm în continuare în sfera cuvintelor pronunțate de Cristos în Predica de pe Munte. Şi problemele despre care vorbim aici trebuie examinate în lumina acestor cuvinte, care consideră acțiunea de „a privi", născută din concupiscență, ca fiind un „adulter comis cu inima".

Şi pentru aceasta se pare că reflecția asupra acestor probleme, importante pentru „a crea un climat favorabil educației la castitate", trebuie să constituie o anexă indispensabilă la toate analizele pe care le-am făcut deja pe parcursul numeroaselor noastre întâlniri de miercurea, dedicate acestei teme.

RESPONSABILITATEA ETICĂ A ARTISTULUI ÎN TRATAREA TEMEI TRUPULUI UMAN

63 (6 mai 1981)[1]

1. În Predica de pe Munte, Cristos a pronunțat cuvintele cărora le-am dedicat o serie întreagă de reflecții *pe parcursul acestui an*. Explicându-le ascultătorilor săi semnificația specifică a poruncii „Să nu comiți adulter", Cristos se exprimă astfel: „Eu însă vă spun că oricine priveşte o femeie, dorind-o, a şi comis adulter cu ea în inima lui"[2]. Se pare că abia citatele cuvinte se referă şi la marele sector al culturii umane, mai ales la cele care sunt specifice activității artistice, despre care am tot vorbit în ultimul timp, cu ocazia întâlnirilor noastre de miercurea. Astăzi vom dedica partea finală a acestor reflecții raportului dintre *ethosul* imaginii sau al descrierii şi *ethosul* privirii sau al ascultării, al lecturii sau al altor forme de percepere cognitivă, cu care intră în contact conținutul operei de artă sau al audiovizualului în sens larg.

2. În acest sens, ne vom întoarce la problema semnalată deja mai înainte: dacă trupul uman, înțeles în toată splendoarea adevărului său, cu specificul său masculin şi feminin, poate să constituie o temă a operei de artă, o temă a acelei specifice „comunicări" sociale, la care este destinată o astfel de operă. Această întrebare se referă, mai ales, la cultura de „masă" de astăzi, la care se adaugă tehnicele audiovizuale. Poate să fie trupul omenesc un astfel de model-temă, dat fiind faptul că noi ştim că prin aceasta este corelată acea obiectivitate „fără alegere", pe care la început am numit-o anonimat şi care se pare că aduce cu sine o gravă, o potențială distrugere, a întregii sfere a semnificațiilor, specifice trupului bărbatului şi al femeii, din cauza caracterului personal al subiectului uman şi al caracterului de „comuniune" a raporturilor interpersonale?

La acest punct se poate adăuga că expresiile „pornografie" sau „pornoviziune", în ciuda etimologiei lor vechi, au apărut în limbaj mult mai târziu. Tradiționala terminologie latină se folosea de cuvântul *obscaena*, indicând

[1] *Insegnamenti*, IV/1 (1981) 1105-1110.
[2] *Mt* 5,28.

în acest fel tot ceea ce nu trebuia să se afle în fața ochilor spectatorilor, ceea ce trebuia înconjurat de discreție, ceea *ce nu se putea prezenta privirii umane la întâmplare, fără nici o alegere*.

3. Punându-ne întrebarea anterioară, ne dăm seama că *de facto*, pe parcursul multor etape ale culturii umane şi ale activității artistice în general, trupul uman *a fost şi este un astfel de model-temă* al operelor de artă, care pot fi privite, după cum şi întreaga sferă a iubirii dintre bărbat şi femeie este corelată cu ea; chiar şi „dăruirea reciprocă de sine", în masculinitatea şi feminitatea expresiei lor trupeşti, a fost şi va fi tema povestirilor literare. O astfel de povestire poate fi întâlnită şi în Biblie, mai ales în textul cărții *Cântarea Cântărilor*, pe care o vom relua spre analiză într-o altă circumstanță. Mai mult, trebuie să constatăm că în istoria literaturii sau a artei, în istoria culturii umane, această *temă apare foarte frecvent şi este şi foarte importantă*. De fapt, ea priveşte o problemă care *în sine este de foarte mare importanță*. De aceea, am şi evidențiat-o încă de la începutul reflecțiilor noastre, mergând pe urmele textelor biblice, care ne prezintă adevărata dimensiune a acestei probleme: adică demnitatea omului în ceea ce priveşte corporalitatea sa masculină şi feminină şi semnificația sponsală a feminității şi a masculinității, înscrisă în întreaga structură interioară şi, în acelaşi timp, vizibilă a persoanei umane.

4. Reflecțile noastre anterioare nu au avut intenția de a pune la îndoială dreptul la o astfel de temă. Ele încearcă doar să demonstreze că tratarea ei este corelată cu o responsabilitate particulară, de natură nu numai artistică, ci şi etică. *Artistul* care intră în această temă în indiferent care tip de artă sau cu ajutorul tehnicilor audiovizuale *trebuie să fie conştient* de întreaga plinătate a adevărului care ține de obiect, de toată *scara valorilor* corelată cu el, trebuie să țină cont de aceasta *nu doar la un nivel abstract*, ci el însuşi trebuie să le trăiască la un nivel corect. Aceasta corespunde în acelaşi timp şi acelui principiu al „curăției inimii", care, în cazuri bine determinate, trebuie să fie transferate de la sfera existențială a atitudinilor şi a comportamentelor la sfera intențională a creației sau a reproducerii artistice.

Se pare că procesul unei astfel de creații tinde nu doar la obiectivizarea (şi, într-un oarecare fel, la o nouă „materializare") modelului, ci, în acelaşi timp, *printr-o astfel de obiectivizare*, tinde să exprime ceea ce se poate numi *ideea creativă* a artistului, în care se manifestă tocmai *lumea interioară a valorilor sale*, aşadar, şi modul de a trăi al obiectului. În acest proces se împlineşte o transformare caracteristică a modelului sau a materiei şi, în special, a ceea ce este omul, trupul omenesc în tot adevărul masculinității şi feminității sale (din acest punct de vedere, după cum am menționat deja,

există o diferență relevantă, spre exemplu, între tablou şi sculptură sau între fotografie şi film). Spectatorul invitat de artist să privească opera sa comunică nu doar cu obiectivizarea şi, ca atare, într-un oarecare fel, cu o nouă „materializare" a modelului sau a materiei, ci, în acelaşi timp, comunică şi cu adevărul obiectului autorului, în „materializarea" sa artistică ce a reuşit să se exprime cu ajutorul mijloacelor proprii.

5. Pe parcursul diferitelor etape ale istoriei, începând cu Antichitatea şi trecând în marea perioadă a artelor clasice greceşti, se află opere de artă a căror temă este trupul omenesc gol, pentru a căror contemplație trebuie să te concentrezi într-un oarecare fel asupra adevărului complet al omului, asupra demnității şi a frumuseții, chiar şi cea „suprasenzuală", a masculinității şi feminității lui. Aceste opere *au ascuns în sine un element de sublimizare*, care îl conduce pe spectator, prin intermediul trupului, să pătrundă întregul mister personal al omului. În contact cu o astfel de operă, unde nu ne simțim determinați de conținutul lor spre „a privi pentru a dori", despre care vorbeşte Predica de pe Munte, învățăm, într-un oarecare fel, acea semnificație sponsală a trupului care este corespondentul şi măsura „curăției inimii". Dar sunt şi opere de artă sau, mai degrabă, multe reprezentări care trezesc suspiciuni în ceea ce priveşte sensibilitatea personală a omului, nu din motivul obiectului lor, pentru că trupul uman are dintotdeauna o anumită demnitate inalienabilă, ci din cauza calității sau din cauza modului de a fi reprodus, figurat, reprezentat artistic. De acest mod şi de acea calitate pot să depindă diferitele coeficiente ale operei sau ale reproducerii, ca şi multele circumstanțe, adesea mai degrabă de natură tehnică decât artistică.

Este bine cunoscut cum tocmai prin intermediul acestor elemente opera devine, într-un oarecare fel, accesibilă spectatorului, ca şi ascultătorului sau lectorului, *prin aceeaşi intenționalitate fundamentală* a operei de artă sau a produsului relativei tehnici. Dacă sensibilitatea noastră personală reacționează cu obiecții şi dezaprobări, aceasta se întâmplă pentru că în acea intenționalitate fundamentală, alături de obiectivizarea omului şi a trupului său, descoperim indispensabil pentru opera de artă sau pentru reproducerea sa reducerea pe moment la rangul *de obiect, de obiect „care produce plăcere", destinat plăcerii concupiscenței însăşi*. Şi aceasta se află în opoziție cu demnitatea omului chiar şi doar în ordinea intențională a artei şi a reproducerii. Prin analogie, trebuie să facem aceeaşi referință şi la diversele sectoare de activitate artistică, conform cu specificitatea respectivă, ca şi la diferitele tehnici audiovizuale.

6. Enciclica *Humanae vitae* a Papei Paul al VI-lea[3] subliniază necesitatea de a „crea un climat favorabil educației la castitate". Prin aceasta vrea să spună că, trăind trupul uman în tot adevărul masculinității şi al feminității sale, trebuie să corespundă demnității acestui trup şi semnificației sale în a construi comuniunea de persoane. Se poate spune că aceasta este una dintre dimensiunile fundamentale ale culturii umane, înțeleasă ca *afirmație care înnobilează tot ceea ce este uman*. De aceea, am dedicat această mică parte problemei care, în sinteză, poate fi numită a *ethosului* imaginii. Se vorbeşte despre imaginea care serveşte fiecărei „vizibilizări" a omului, pe care trebuie s-o înțelegem într-un sens mai mult sau mai puțin direct. Imaginea sculptată sau pictată „îl exprimă pe om în mod vizibil". În mod diferit îl „exprimă vizibil" reprezentația teatrală sau spectacolul de balet şi în alt fel un film. Chiar şi opera literară în felul său tinde să prezinte imagini interioare folosindu-se de bogăția fanteziei sau a memoriei umane. Aşadar, ceea ce am denumit aici „*ethosul imaginii*" nu poate fi considerat ca fiind ceva extras din componenta sa corelativă, care ar trebui să se numească „*ethosul privirii*". Între una şi alta dintre componente este prezent întregul proces de comunicare, independent de mărimea cercurilor care descriu această comunicare, şi care, în acest caz, este mereu „socială".

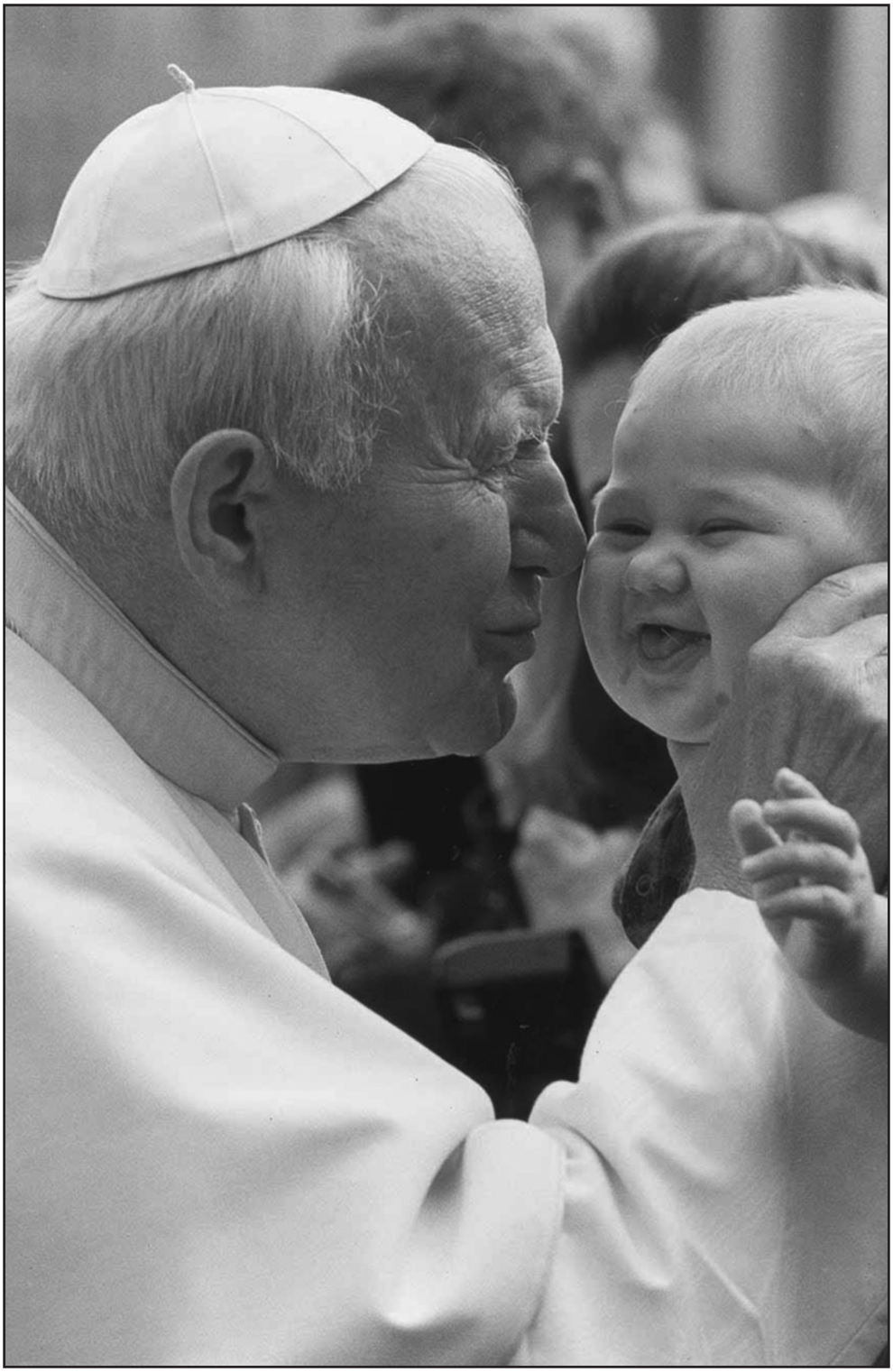
7. Crearea unui climat favorabil educației la castitate conține aceste două componente; priveşte, pentru a spune astfel, un circuit reciproc care are loc între imagine şi privire, între *ethosul imaginii* şi *ethosul privirii*. Cum crearea imaginii în sens amplu şi diferit de termen impune autorului, artistului sau reproducătorului obligații, nu doar de natură estetică, ci şi etică, tot aşa şi „a privi" înțeles conform aceleiaşi ample analogii îi impune obligații celui care este receptiv față de operă.

Autentica şi responsabila activitate artistică tinde să depăşească anonimatul trupului uman care ca obiect este „oferit fără să-l fi ales", încercând, prin intermediul efortului creativ, o astfel de expresie artistică a adevărului asupra omului în corporalitatea sa feminină sau masculină, care este, dacă se poate spune astfel, oferit ca temă spectatorului şi, într-un sens mult mai amplu, receptorului operei ca atare. De el, de data aceasta, depinde dacă va decide să împlinească propriul efort pentru a se alătura unui astfel de adevăr sau dacă vrea să rămână doar un „consumator" superficial al impresiilor, adică unul care foloseşte întâlnirea cu anonima temă-trup doar la nivelul senzualității sale, care de obicei reacționează la obiectul său tocmai „ca fiind ceva oferit fără să fi fost ales".

[3] *Humanae vitae*, 22.

Aici terminăm acest capitol important al reflecțiilor noastre despre teologia trupului, al cărui punct de pornire au fost cuvintele pronunțate de Cristos în Predica de pe Munte: cuvinte valide pentru omul din toate timpurile, pentru omul „istoric”, şi valabile pentru fiecare dintre noi.

Reflecțiile asupra teologiei trupului nu ar fi complete cu adevărat dacă nu luăm în calcul şi alte cuvinte ale lui Cristos, mai ales pe cele în care el se referă la învierea de apoi. Lor, aşadar, ne propunem să dedicăm următorul ciclu de considerații.



CICLUL III

CUVINTELE „COLOCVIULUI CU SADUCEII”, ESENȚIALE PENTRU TEOLOGIA TRUPULUI

64 (11 noiembrie 1981)[1]

1. După o pauză destul de lungă, reluăm astăzi meditațiile pe care le-am început deja de mult timp şi pe care le-am numit reflecții despre teologia trupului.

De data aceasta ne vom opri asupra cuvintelor din evanghelie în care Cristos face referință la înviere: cuvinte care au o importanță fundamentală pentru a înțelege căsătoria în sens creştin, dar şi „renunțarea” la viața conjugală „pentru Împărăția cerurilor”.

Cazuistica destul de complicată a Vechiului Testament în ceea ce priveşte căsătoria i-a determinat nu numai pe farisei să meargă la Cristos pentru a pune problema indisolubilității căsătoriei[2], dar şi pe saducei, pentru a-l întreba asupra aşa-numitei legi a leviratului[3]. Din punctul de vedere al concordanței, această discuție este prezentată de toți sinopticii[4]. Cu toate că cele trei redactări sunt aproape identice, totuşi între ele sunt câteva mici diferențe, în felul lor, destul de semnificative. Chiar dacă discuția este prezentată în cele trei versiuni, ale lui Matei, Marcu şi Luca, fiecare versiune cuprinde în felul ei un anumit conținut care este semnificativ şi chiar esențial pentru teologia trupului, de aceea, este necesară o analiză şi mai profundă.

Alături de alte două discuții, adică aceea în care Cristos face referință la „început”[5] şi alta în care se referă la intimitatea omului (la „inimă”), indicând prin aceasta dorința şi concupiscența cărnii ca izvor al păcatului[6], fragmentul discuției pe care ne propunem să-l analizăm în acest moment

---

[1] *Insegnamenti*, IV/2 (1981) 600-603.

[2] Cf. *Mt* 19,3-9; *Mc* 10,2-12.

[3] Această lege cuprinsă în *Dt* 25,7-10 îi privea pe frații care locuiau sub acelaşi acoperiş. Dacă unul dintre ei murea fără să lase copii, fratele defunctului trebuia s-o ia de soție pe văduva fratelui mort. Copilul născut în urma unei astfel de căsătorii era privit ca fiind fiul defunctului, şi aceasta, pentru a nu-i fi şters neamul şi pentru ca moştenirea să se păstreze în familie (cf. *Dt* 3,9-4,12).

[4] Cf. *Mt* 22,24-30; *Mc* 12,18-27; *Lc* 20,27-40.

[5] Cf. *Mt* 19,3-9; *Mc* 10,2-12.

[6] Cf. *Mt* 5,27-32.

constituie, aş spune, *a treia componentă a tripticului* anunţului lui Cristos: triptic format din cuvinte esenţiale şi constitutive pentru teologia trupului. În această discuţie, Isus se referă la înviere, descoperind astfel o dimensiune complet nouă a misterului omului.

2. Revelarea acestei dimensiuni a trupului, admirabilă în ceea ce priveşte conţinutul şi corelată cu evanghelia privită în ansamblul său, iese în evidenţă şi din discuţia cu saduceii, „care afirmă că nu există înviere”[7] şi care au venit la Isus pentru a-i prezenta un argument în favoarea părerii lor. Acest argument trebuia să contrazică „ipoteza învierii”. Argumentarea saduceilor era următoarea: „Învăţătorule, Moise a scris pentru noi: dacă cineva are un frate care moare şi lasă în urmă soţia fără a avea copii, să o ia fratele lui ca soţie şi să ridice urmaşi fratelui său”[8]. Saduceii se refereau aici la aşa-zisa lege a leviratului[9] şi, referindu-se la această lege veche, *prezintă următorul caz*: „Erau deci şapte fraţi. Primul şi-a luat soţie şi, murind, nu a lăsat urmaşi. Al doilea a luat-o şi a murit fără să lase urmaşi. Tot la fel, al treilea. Şi toţi cei şapte nu au lăsat urmaşi. După ei toţi a murit şi femeia. La înviere, când vor învia, căruia dintre ei îi va fi soţie? Căci toţi şapte au avut-o de soţie”[10].

3. Răspunsul lui Isus este unul dintre răspunsurile-cheie din evanghelie, în care ne este făcută cunoscută, prin intermediul judecăţii umane, dar şi în contrast cu ea, o altă dimensiune a problemei, adică cea care corespunde înţelepciunii şi puterii lui Dumnezeu. În mod asemănător, spre exemplu, a fost prezentat cazul monedei pentru tribut, cu chipul Cezarului, şi raportul corect dintre ceea ce este divin şi uman în raport cu puterea („a Cezarului”)[11]. De această dată, Isus răspunde astfel: „Oare nu vă înşelaţi voi tocmai pentru că nu cunoaşteţi Scripturile şi nici puterea lui Dumnezeu?

---

[7] *Mt* 22,23.

În timpul lui Isus, saduceii formau în cadrul poporului lui Israel o sectă strâns legată în jurul aristocraţiei sacerdotale. Tradiţiei orale şi teologiei elaborate de către farisei, ei i se opuneau prin interpretarea literară a Pentateuhului, pe care îl considerau izvorul principal al religiei jahviste. Dar fiind faptul că în cărţile biblice cele mai vechi nu era menţionat nimic în legătură cu viaţa veşnică, saduceii refuzau să accepte escatologia proclamată de către farisei, afirmând că, de fapt, „sufletul moare împreună cu trupul” (IOSIF FLAVIU, *Antiquitates Iudaicae*, XVII, 1.4, 16).

Concepţiile pe care le aveau saduceii nu ne sunt atât de cunoscute, întrucât toate scrierilor lor au fost pierdute o dată cu distrugerea Ierusalimului din anul 70, când, de altfel, a dispărut şi respectiva sectă. Ca atare, sunt puţine lucrurile pe care le ştim despre saducei şi acestea sunt luate, în general, din scrierile adversarilor lor ideologici.

[8] *Mc* 12,19.

[9] Cf. *Dt* 25,5-10.

[10] *Mc* 12,20-23.

[11] Cf. *Mt* 22,15-22.

Căci atunci când vor învia morții, nici nu se vor însura, nici nu se vor mărita, ci vor fi ca îngerii în ceruri”[12]. Acesta este răspunsul fundamental legat de acest „caz”, adică pe marginea problemei pe care o ridica. Cunoscând concepțiile saduceilor şi intuind intențiile lor autentice, Cristos reia mai departe *problema posibilității învierii*, negată de saduceii înşişi: „Cât despre morți, că vor învia, nu ați citit în cartea lui Moise, în textul despre rug, cum i-a spus Dumnezeu: *Eu sunt Dumnezeul lui Abraham, Dumnezeul lui Isaac şi Dumnezeul lui Iacob*? El nu este Dumnezeul celor morți, ci al celor vii”[13]. După cum se vede, Cristos îl citează pe acelaşi Moise la care s-au referit şi saduceii şi sfârşeşte afirmând: „Vă înşelați amarnic!”[14]

4. Cristos a repetat această afirmație concluzivă. De fapt, pentru prima dată a pronunțat-o la începutul expunerii sale. Spusese atunci: „Vă înşelați, pentru că nu cunoaşteți Scripturile, nici puterea lui Dumnezeu”, astfel citim în Matei[15]. Şi în Marcu: „Oare nu vă înşelați voi, tocmai pentru că nu cunoaşteți Scripturile şi nici puterea lui Dumnezeu?”[16] În schimb, acelaşi răspuns al lui Cristos, în versiunea lui Luca[17], este lipsit de accentul polemic, de acel „vă înşelați”. De altfel, el proclamă acelaşi lucru întrucât introduce în răspunsul său câteva elemente care nu se găsesc nici în Matei şi nici în Marcu. Iată textul: „Isus a răspuns: «Fiii lumii acesteia se însoară şi se mărită; însă cei considerați vrednici de lumea cealaltă şi de învierea din morți nu se vor însura şi nici nu se vor mărita, pentru că nu mai pot de acum să moară; sunt asemenea îngerilor şi sunt fii ai lui Dumnezeu, fiind fii ai învierii»”[18]. Cu privire la posibilitatea însăşi a învierii, Luca, precum şi ceilalți doi sinoptici *fac referință la Moise sau, mai exact, la fragmentul din Ex 3, 2-6*, în care se povesteşte cum marele legislator al Vechii Alianțe a auzit din rugul arzând care „ardea şi nu se consuma” următoarele cuvinte: „Eu sunt Dumnezeul tatălui tău, Dumnezeul lui Abraham, Dumnezeul lui Isaac şi Dumnezeul lui Iacob”[19]. În acelaşi loc, când Moise i-a cerut lui Dumnezeu să-i spună cum se numeşte, a auzit următorul răspuns: „Eu sunt cel care sunt”[20]. Vorbind astfel despre învierea trupurilor, Cristos face referință la puterea însăşi a lui Dumnezeu cel viu. În cele ce vor urma vom lua în considerare într-un mod şi mai special acest argument.

[12] *Mc* 12,24-25.
[13] *Mc* 12,26-27.
[14] *Mc* 12,27.
[15] *Mt* 22,29.
[16] *Mc* 12,24.
[17] *Lc* 20,27-36.
[18] *Lc* 20,34-36.
[19] *Ex* 3,6.
[20] *Ex* 3,14.

DUMNEZEUL CEL VIU, ÎNCHEIND ALIANȚA SA CU OAMENII, REÎNNOIEŞTE ÎN MOD CONTINUU REALITATEA ÎNSĂŞI A VIEȚII

65 (18 noiembrie 1981)[1]

1. „Vă înşelați, pentru că nu cunoaşteți Scripturile, nici puterea lui Dumnezeu”[2], le-a răspuns Cristos saduceilor, care, refuzând credința în învierea viitoare a trupurilor, i-au prezentat următorul caz: „Erau la noi şapte frați. Primul s-a însurat şi a murit, dar nu avea urmaşi şi a lăsat soția fratelui său (conform legii mozaice a leviratului). Tot la fel, şi al doilea şi al treilea, până la al şaptelea. În urma tuturor, a murit şi femeia. Aşadar, la înviere, căruia dintre cei şapte îi va fi soție?”[3] Cristos le-a răspuns saduceilor atât la început, cât şi la sfârşit că se înşală, fără a cunoaşte nici Scripturile şi nici puterea lui Dumnezeu[4]. Dat fiind faptul că discuția cu saduceii este prezentată de către toate cele trei evanghelii sinoptice, vom confrunta pe scurt aceste texte.

2. Versiunea lui Matei[5], deşi nu face referință la rugul care arde şi nu se mistuie, este aproape în întregime în concordanță cu aceea a lui Marcu[6]. Amândouă versiunile conțin două elemente esențiale: 1) anunțul care priveşte învierea viitoare a trupurilor; 2) anunțul asupra situației trupurilor oamenilor înviați[7]. Aceste două elemente se află şi în Luca[8]. Primul element cu privire la învierea viitoare a trupurilor este corelat, mai ales în Matei şi în Marcu, cu cuvintele adresate saduceilor, conform cărora ei nu cunosc

---

[1] *Insegnamenti*, IV/2 (1981) 656-661.

[2] *Mt* 22,29.

[3] *Mt* 22,25-28.

[4] Cf. *Mc* 12,24; *Mt* 22,29.

[5] *Mt* 22,24-30.

[6] *Mc* 12,24-30.

[7] Cu toate că Noul Testament nu cunoaşte expresia „învierea trupurilor” (care va apărea pentru prima dată în sfântul Clement: *2Clem* 9,1 şi în Iustin: *Dial*. 80, 5) şi foloseşte expresia „învierea morților”, înțelegându-se astfel omul în toată integritatea sa, este posibil să găsim în multe texte ale Noului Testament credința în imortalitatea sufletului şi despre existența sa în afara trupului (cf. *Lc* 23,43; *Fil* 1,23-24; *2Cor* 5,6-8).

[8] *Lc* 20,27-36.

„nici Scripturile şi nici puterea lui Dumnezeu”. O astfel de afirmație merită o atenție deosebită, pentru că tocmai pe ea fundamentează Cristos bazele înseşi ale credinței în înviere, la care a făcut referință când a răspuns întrebării puse de către saducei, când s-au referit la legea mozaică a leviratului.

3. Fără îndoială, saduceii tratează problema învierii ca pe un fel de teorie sau de ipoteză oarecum susceptibilă şi greu de crezut[9]. Mai întâi, Cristos îi face să înțeleagă că se află într-o greşeală de metodă: *nu cunosc Scripturile*; şi apoi, o greşeală de merit: nu acceptă ceea ce este revelat de către Scripturi, *nu cunosc puterea lui Dumnezeu* şi nu cred în cel care s-a revelat lui Moise în rugul arzând. Este un răspuns foarte semnificativ şi foarte precis. Cristos are de-a face în acest caz cu oameni care au reputația de experți şi competenți în Scriptură. Acestor oameni, adică saduceilor, Cristos le răspunde că doar cunoaşterea literară a Scripturii nu este de ajuns. Scriptura este mai degrabă un mijloc pentru a cunoaşte puterea Dumnezeului cel viu, care în ea se revelează pe sine, aşa cum s-a revelat şi lui Moise în rugul arzând. În această revelație el s-a numit pe sine ca fiind „Dumnezeul lui Abraham, Dumnezeul lui Isaac şi al lui Iacob”[10], al acelora care

[9] După cum este cunoscut în iudaismul din acea perioadă, nu a fost formulată cu claritate doctrina învierii; erau doar diferite teorii lansate de către diferite şcoli.

Fariseii, care cultivau speculația teologică, au dezvoltat foarte puternic doctrina învierii, văzând aluzii la ea în mai toate cărțile din Vechiul Testament. În felul lor, ei înțelegeau învierea viitoare într-un mod foarte pământesc şi primitiv, anticipând, spre exemplu, o mare creştere a recoltei şi a fertilității în viața de după înviere.

Saduceii, în schimb, polemizau față de o astfel de concepție, pornind de la premisa că Pentateuhul nu vorbeşte despre escatologie. Trebuie să ținem cont că în primul secol încă nu fusese stabilit canonul cărților Vechiului Testament.

Cazul prezentat de saducei atacă în mod frontal concepția fariseică a învierii. Cu toate acestea, saduceii ştiau că Isus crede în înviere.

Răspunsul lui Cristos corectează în acelaşi timp şi concepția fariseilor şi pe cea a saduceilor.

[10] Această expresie nu înseamnă: „Dumnezeu care era cinstit de către Abraham, Isaac şi Iacob”, ci: „Dumnezeu care avea grijă de Patriarhi şi îi elibera”.

O astfel de formulă se găseşte în *Ex* 3,6; 3,15.16; 4,5, mereu în contextul promisiunii eliberării lui Israel: numele Dumnezeului lui Abraham, al lui Isaac şi al lui Iacob este chezăşie şi garanție a acestei eliberări.

„Dumnezeul lui X este sinonim cu ajutorul, cu susținerea şi cu adăpostul lui Israel”. Cu acelaşi sens se găseşte şi în *Gen* 49,24: „Dumnezeul lui Iacob, Păstor şi Piatră pentru Israel, Dumnezeul părinților tăi, care te va ajuta” (cf. *Gen* 49,24-25; cf. *Gen* 24,27; 26,24; 28,13; 32,10; 46,3).

Cf. F. Dreyfus O.P., „Argumentul scripturistic al lui Isus în favoarea învierii morților (Mc 12,26-27)”, *Revue Biblique* 66 (1959) 218.

Formula: „Dumnezeul lui Abraham, Isaac şi Iacob”, în care sunt citate toate cele trei nume ale patriarhilor, indica în exegeza iudaică, contemporană cu Isus, raportul dintre Dumnezeu şi poporul Alianței drept comunitate.

erau strămoşii lui Moise în credința care izvora din revelația Dumnezeului cel viu. Cu toate că erau morți de ceva timp, totuşi Cristos completează referința la ei cu afirmația că Dumnezeu „nu este Dumnezeul celor morți, ci al celor vii". Această afirmație-cheie, în care Cristos interpretează cuvintele adresate lui Moise din mijlocul rugului arzând, poate să fie înțeleasă doar dacă *se admite realitatea unei vieți căreia moartea nu-i pune sfârşit*. Părinții lui Moise în credință, Abraham, Isaac şi Iacob, sunt pentru Dumnezeu persoane vii[11], chiar dacă, potrivit criteriilor umane, trebuie să fie socotiți printre cei morți. A reciti în mod corect Scriptura şi, în special, cuvinte de mai sus ale lui Dumnezeu vrea să spună a cunoaşte şi a primi cu credință puterea Dătătorului de viață, care nu este înlănțuit de legea morții, dominatoare în istoria pământească a omului.

4. Conform versiunii tuturor celor trei sinoptici, se pare că astfel poate fi interpretat răspunsul lui Cristos legat de posibilitatea învierii[12] dat saduceilor. Va veni momentul când Isus va da răspunsul, în această manieră, prin propria înviere; pentru moment, el se referă doar la mărturia Vechiului Testament, din care se poate descoperi adevărul în ceea ce priveşte imortalitatea şi învierea. Trebuie să credem nu doar oprindu-ne la ceea spun cuvintele, ci luând în considerare şi puterea lui Dumnezeu, care este revelată în acele cuvinte. A se referi la Abraham, la Isaac şi la Iacob în acea teofanie pe care a avut-o Moise, despre care citim în *Cartea Exodului*[13], constituie o mărturie că Dumnezeul cel viu dă viață tuturor celor care trăiesc „pentru El", chiar dacă se află încă în dimensiunile istoriei şi pe care ar fi trebuit să-i numărăm deja de mult printre cei morți.

5. Plinătatea semnificației acestei mărturii, la care se referă Cristos în discuția sa cu saduceii, s-ar putea (mereu la lumina Vechiului Testament) înțelege în acest fel: Cel care este, Cel care trăieşte şi care este Viața constituie nesfârşitul izvor al existenței şi al vieții, aşa cum s-a revelat încă de

---

Cf. E. ELLIS, „Jesus, The Sadducees and Qumran", *New Testament Studies* 10 (1963-1964) 275.

[11] Cf. *Lc* 20,38: „pentru că toți trăiesc prin el".

[12] În ceea ce priveşte modul nostru de astăzi de a înțelege acest text evanghelic, prin ceea ce spune Isus se referă doar la imortalitate. Dacă patriarhii trăiesc şi după moartea lor, deja acum înainte de învierea escatologică a trupului, în acest caz, constatarea lui Isus priveşte doar imortalitatea sufletului şi nu vorbeşte despre învierea trupului.

Dar judecata pe care o face Cristos a fost făcută pentru saducei, care nu cunoşteau dualismul trupului şi al sufletului, acceptând doar unitatea biblică psiho-fizică a omului, care este „trup şi suflu de viață". De aceea, conform lor, sufletul moare în acelaşi timp cu trupul. Afirmația lui Isus conform căreia patriarhii trăiesc putea să însemne pentru saducei doar învierea trupului.

[13] *Ex* 3,2-6.

la „început” în *Geneză*[14]. Chiar dacă, din cauza păcatului, moartea trupească a devenit o realitate pentru om[15] şi chiar dacă i-a fost interzis accesul spre pomul Vieții (marele simbol al *Cărții Genezei*)[16], cu toate acestea, Dumnezeul viu, *încheind Alianța sa cu oamenii* (Abraham, Patriarhii, Moise, Israel), *înnoieşte neîncetat* prin intermediul acestei Alianțe *realitatea însăşi a vieții*, îi trezeşte din nou perspectiva şi, într-un oarecare fel, deschide din nou accesul spre pomul Vieții. În urma încheierii Alianței, la această viață, al cărei izvor este Dumnezeu, participă toți acei oamenii care, drept consecință a ruperii primei Alianțe, au pierdut accesul la pomul Vieții şi au fost supuşi morții în dimensiunile istoriei lor pământeşti.

6. Cristos este ultimul cuvânt al lui Dumnezeu în legătură cu acest argument; de fapt, Alianța care cu el şi pentru el a fost stabilită între Dumnezeu şi umanitate deschide o infinită perspectivă de viață: şi accesul la pomul Vieții, conform planului originar al Dumnezeului Alianței, care este revelat oricărui om în definitiva sa plinătate. Aceasta va fi semnificația morții şi a învierii lui Cristos, aceasta va fi mărturia misterului pascal. Cu toate acestea, *discuția cu saduceii are loc în faza prepascală a misiunii mesianice a lui Cristos*. Parcursul discuției conform lui Matei[17], Marcu[18] şi Luca[19] manifestă că Isus, care de mai multe ori, mai ales în discuțiile sale cu apostolii, vorbise despre viitoarea înviere a Fiului omului[20], în discuția cu saduceii nu face referință la acest argument. Motivele sunt evidente şi clare. Discuția are loc cu saduceii, „care afirmă că nu există înviere” (după cum subliniază evanghelistul), adică dubitează că ar fi posibilă şi, în acelaşi timp, se consideră experți în Scriptura Vechiului Testament şi interpreții ei calificați. Pentru aceasta, Isus se referă la Vechiul Testament şi pe baza lui le demonstrează saduceilor că „nu cunosc puterea lui Dumnezeu”[21].

---

[14] Cf. *Gen* 1–3.

[15] Cf. *Gen* 3,19.

Nu ne oprim aici asupra concepției despre moarte în sens veterotestamentar, ci luăm în considerare antropologia teologică în tot ansamblul ei.

[16] Cf. *Gen* 3,22.

[17] *Mt* 22,24-30

[18] *Mc* 12,27-28.

[19] *Lc* 20,27-36.

[20] Cf. *Mt* 17,9.23; 20,19.

[21] Acesta este argumentul determinant care confirmă autenticitatea discuției cu saduceii.

Dacă pericopa constituie „o adăugare postpascală a comunității creştine” (după cum credea R. Bultmann), credința în învierea trupurilor ar fi izvorât din faptul învierii lui Cristos, care se impunea cu o forță irezistibilă, după cum ne face să înțelegem sfântul Paul (cf. *1Cor* 15,12).

Cf. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, I Teil, Gutersloh 1971 (Mohn); cf. I.H. Marshall, *The Gospel of Luke*, The Paternoster Press, Exeter 1978, 738.

7. Cu privire la posibilitatea învierii, Cristos face referință exact la acea putere care merge mână în mână cu mărturia Dumnezeului cel viu, care este Dumnezeu lui Abraham, al lui Isaac, al lui Iacob şi Dumnezeu lui Moise. Dumnezeul pe care saduceii „îl lipsesc" de această putere nu mai este adevăratul Dumnezeu al Părinților lor, ci doar Dumnezeul ipotezelor şi al interpretărilor lor. În schimb, Cristos a venit să dea mărturie despre Dumnezeul vieții, în tot adevărul puterii sale, care se întinde pe tot parcursul vieții omului.

Referința la Pentateuh, în timp ce în Vechiul Testament sunt numeroase texte care vorbesc despre înviere (spre exemplu: *Is* 26, 19 sau *Dan* 12, 2), dă mărturie că discuția a avut loc într-adevăr cu saduceii, care recunoşteau Pentateuhul ca fiind unica autoritate în materie de decizii.

Structura controversei demonstrează că aceasta era o discuție rabinică, după modele clasice în uz în academiile de atunci.

Cf. J. LE MOYNE, OSB, *Les Saducéens,* Paris 1972, Gabalda, 124; E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1959[15], 257; D. DAUBE, *New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956, 158-163; J. RADEMAKERS SJ, *La bonne nouvelle de Jésus selon Sf. Marc,* Bruxelles 1974, Institut d'Etudes Théologique, 313.

DOCTRINA DESPRE ÎNVIERE ŞI FORMAREA ANTROPOLOGIEI TEOLOGICE

66 (2 decembrie 1981)[1]

1. „Atunci când vor învia din morți, nici nu se vor însura, nici nu se vor mărita”[2]. Cristos pronunță *aceste cuvinte, care au o semnificație-cheie pentru teologia trupului*, după ce afirmase, în discuția cu saduceii, că învierea este conformă cu puterea Dumnezeului cel viu. Această realitate este prezentată de către toți cei trei evanghelişti sinoptici, doar că varianta lui Luca se diferențiază puțin de cea a lui Matei şi Marcu. Ceea ce este esențial pentru toți e că, la învierea viitoare, oamenii redobândesc trupurile în plinătatea perfecțiunii specifice chipului şi asemănării cu Dumnezeu, cu masculinitatea şi feminitatea lor specifică; în acelaşi timp, „nici nu se vor însura şi nici nu se vor mărita”. Luca, în capitolul 20, 34-35, exprima aceeaşi idee folosindu-se de următoarele cuvinte: „Fiii lumii acesteia se însoară şi se mărită; însă cei considerați vrednici de lumea cealaltă şi de învierea din morți nu se vor însura şi nici nu se vor mărita”.

2. După cum rezultă din aceste cuvinte, *căsătoria*, acea unire în care, după cum spune *Cartea Genezei*, „bărbatul va lăsa pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia sa şi vor fi un singur trup”[3], unire specifică omului încă de la „început”, aparține *în mod exclusiv doar „acestei lumi*”. Căsătoria şi procrearea, în schimb, nu constituie viitorul escatologic al omului. La învierea de apoi, căsătoria şi procrearea pierd, dacă se poate spune astfel, rațiunea lor de a fi. Acea „lume viitoare”, despre care vorbeşte Luca[4], înseamnă împlinirea definitivă a neamului omenesc, închiderea definitivă a acelei mulțimi de ființe care au fost create conform cu chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, pentru ca prin înmulțire, prin intermediul actului conjugal, prin „unirea trupului” bărbatului cu al femeii, să stăpânească astfel pământul. Acea „lume viitoare” nu este lumea de pe pământ, ci lumea lui

[1] *Insegnamenti*, IV/2 (1981) 805-809.
[2] *Mc* 12,25.
[3] *Gen* 2,24.
[4] *Lc* 20,35.

Dumnezeu, pe care, după cum ştim din *Scrisoarea întâi către Corinteni*, Dumnezeu o va umple în întregime, devenind „totul în toți”[5].

3. În acelaşi timp, acea „lume viitoare”, care, conform revelației, este „Împărăția lui Dumnezeu”, este şi definitiva şi veşnica „patrie” a omului[6], este „casa Tatălui”[7]. Acea „lume viitoare”, ca şi *noua patrie a omului, prin înviere, se va diferenția* de lumea actuală, care este temporală, supusă morții sau distrugerii trupului[8]. Învierea, conform cuvintelor lui Cristos comunicate de către sinoptici, înseamnă nu doar recuperarea trupului şi restabilirea vieții umane în toată integritatea sa, prin intermediul unirii trupului cu sufletul, ci şi o stare cu totul nouă a vieții umane însăşi. Confirmarea acestei noi stări a trupului o găsim în învierea lui Cristos[9]. Cuvintele comunicate de către sinoptici[10] vor suna în acel moment (adică după învierea lui Cristos) celor care le vor auzi, aş spune, aproape ca o nouă forță care dă siguranță şi, în acelaşi timp, vor dobândi caracterul unei promisiuni convingătoare. Cu toate acestea, în acest moment ne vom opri asupra acestor cuvinte în faza lor „prepascală”, folosindu-ne doar de împrejurările în care au fost pronunțate. Nu există nici un dubiu că, deja în răspunsul dat saduceilor, Cristos dezvăluie noua condiție a trupului uman după înviere şi o face tocmai propunând o referință şi o asemănare cu aceeaşi condiție pe care omul o avea încă de la „început”.

4. Cuvintele „nici nu se vor însura şi nici nu se vor mărita” par, în acelaşi timp, să afirme că trupurile umane, recuperate şi, totodată, reînnoite prin înviere, îşi vor menține caracterul masculin sau feminin şi *că modul de a fi în trup, bărbat sau femeie*, va fi „în altă lume” *constituit şi înțeles în mod divers* față de ceea ce a fost „de la început”, ca şi pe tot parcursul existenței pământeşti. Cuvintele *Genezei*: „De aceea, va lăsa bărbatul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia sa şi vor fi un singur trup”[11] au constituit încă de la început acea condiție şi relație a masculinității şi feminității, extinzându-se şi la trup, pe care în mod just trebuie să-l definim ca fiind „conjugal” şi, totodată, „procreativ” şi „generativ”; el este, în schimb, corelat cu binecuvântarea fecundității pronunțate de către Dumnezeu (*Elohim*) la creația omului „bărbat şi femeie”[12]. Cuvintele pronunțate de

[5] *1Cor* 15,28.
[6] Cf. *Fil* 3,20.
[7] *In* 14,2.
[8] Cf. *Gen* 3,19: „în pământ te voi întoarce”.
[9] Cf. *Rom* 6,5-11.
[10] *Mt* 22,30; *Mc* 12,25; *Lc* 20,34-35.
[11] *Gen* 2,24.
[12] *Gen* 1,27.

Cristos în legătură cu învierea ne dau posibilitatea să deducem că dimensiunea masculinității şi a feminității, adică a fi în trup ca bărbat şi ca femeie, va fi din nou constituită o dată cu învierea trupului în „lumea viitoare”.

5. E posibil să se spună ceva şi mai detaliat pe această temă? Fără îndoială, cuvintele lui Cristos prezentate de către sinoptici[13] ne îndreptățesc în acest sens! Aici citim că „cei care sunt considerați vrednici de lumea cealaltă şi de învierea din morți nu se vor însura şi nici nu se vor mărita, pentru că nu mai pot de acum să moară; sunt asemenea îngerilor şi sunt fii ai lui Dumnezeu, fiind fii ai învierii” (Matei şi Marcu spun doar că „vor fi asemenea îngerilor în cer”). Această referință ne face să deducem *o anume spiritualizare a omului conform unei dimensiuni diferite de cea specifică vieții pământeşti* (este diferită până şi cea care se referă la „început”). E clar că nu se vorbeşte în acest caz despre transformarea naturii omului într-una angelică, adică pur spirituală. Contextul indică faptul că omul îşi va păstra în „lumea viitoare” natura umană psihosomatică. Dacă ar fi fost altfel, ar fi fost impropriu să se vorbească despre înviere.

Învierea înseamnă restituirea adevăratei vieți, a trupului uman, care a fost dat morții în faza sa temporală. În expresia lui Luca[14], abia citată (şi în cea din *Mt* 22,30 şi *Mc* 12,25), se vorbeşte cu siguranță despre natura umană, adică psihosomatică. Asemănarea cu ființele cereşti, folosită în acest context, nu constituie nici o noutate pentru Sfânta Scriptură. Printre altele, deja în Psalmi, exaltând omul ca operă a Creatorului, spune: „Cu toate acestea, l-ai făcut mai presus decât pe îngeri”[15]. Trebuie să presupunem că în înviere această asemănare va deveni şi mai mare, nu prin intermediul unei lipsiri de trup a omului, ci prin intermediul unui alt tip (se poate spune chiar prin intermediul unui alt grad) de spiritualizare a naturii somatice, adică prin intermediul unui alt „sistem de forțe” în interiorul omului. Învierea înseamnă o supunere diferită a trupului față de suflet.

6. Mai înainte să începem să dezvoltăm acest argument, ar trebui să amintim că adevărul despre înviere are o semnificație-cheie pentru întreaga antropologie teologică, care ar putea fi considerată în mod simplu ca fiind „antropologia învierii”. Reflecția asupra învierii a făcut ca Toma de Aquino să neglijeze în antropologia sa metafizică (şi, în acelaşi timp, teologică) concepția filosofică a lui Platon asupra raportului dintre suflet şi trup şi s-a apropiat mai mult de concepția lui Aristotel[16].

[13] Mai ales *Lc* 20,27-40.

[14] *Lc* 20,36.

[15] *Ps* 8,6.

[16] Cf., spre exemplu: „Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura; non ita quod uniri

În schimb, învierea atestă, cel puțin indirect, că trupul, în ansamblul său, nu este doar în mod temporal unit cu sufletul (ca „închisoare" pământească, după cum spunea Platon)[17], ci împreună cu sufletul constituie unitatea şi integritatea ființei umane. Astfel învăța Aristotel[18], chiar dacă diferit de Platon. Dacă sfântul Toma, în antropologia sa, a acceptat concepția lui Aristotel, a făcut-o doar având dinainte adevărul legat de înviere. Adevărul despre înviere afirmă, în schimb, cu claritate că perfecțiunea escatologică şi fericirea omului nu pot fi înțelese doar ca o stare a sufletului singur, separat (conform lui Platon: eliberat) de trup, ci trebuie s-o înțelegem ca fiind starea omului în mod definitiv şi în mod perfect „integrat" prin intermediul unei astfel de uniri a trupului cu sufletul, unire ce califică şi asigură în mod definitiv aşa-zisa integritate a perfecțiunii.

La acest punct întrerupem reflecția noastră asupra cuvintelor lui Cristos despre înviere. Marea bogăție a conținuturilor prezente în acest cuvinte ne determină să le reluăm într-o considerație ulterioară.

---

corpori sit ei accidentale, sed per rationem suae naturae corpori unitur..." (TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae,* 1a, q. 89, a. 1).

„Si autem hoc non est ex natura animae, sed per accidens hoc convenit ei ex eo quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt... remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam... Sed, secundum hoc, non esset anima corpori unita propter melius animae...; sed hoc esset solum propter melius corporis: quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, et non e converso ..." (*Ibid*).

„Secundum se convenit animae corpori uniri... Anima humana manet in sue esse cum fuerit a corore separata, habent aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem" (*Ibid* 1a, q. 76. a. 1 ad 6).

[17] *Tò mèn sômá estin hēmîn sêma* (PLATON, *Gorgia* 493 A; cf. şi *Fedone* 66B; *Cratilo* 400 C).

[18] ARISTOTEL, *De anima*, II, 412a, 19-22; cf. şi *Metafisica* 1029 b 11 – 1030 b 14.

ÎNVIEREA VA REALIZA PE DEPLIN PERSOANA

67 (9 decembrie 1981)[1]

1. „La înviere nici nu se vor însura, nici nu se vor mărita, ci vor fi ca îngerii în cer”[2]. „Sunt asemenea îngerilor şi sunt fii ai lui Dumnezeu, fiind fii ai învierii”[3].

Să încercăm să înţelegem aceste cuvinte ale lui Cristos cu privire la învierea de apoi, pentru a trage apoi o concluzie legată de *spiritualizarea* omului, diferită de cea din viaţa pământească. Se poate vorbi aici despre existenţa unui sistem perfect de forţe ce caracterizează raporturile reciproce dintre ceea ce este spiritual şi, în acelaşi timp, trupesc în om. Omul „istoric”, imediat după păcatul originar, experimentează o imperfecţiune multiplă în ceea ce priveşte acest sistem de forţe, care se manifestă în binecunoscutele cuvinte ale sfântului Paul: „Dar văd o altă lege în mădularele mele, care luptă împotriva legii minţii mele”[4].

Omul „escatologic” va fi eliberat de această „opoziţie”. După înviere trupul se va întoarce la unitatea şi armonia perfectă cu sufletul: omul nu va mai experimenta opoziţia dintre ceea ce în el este spiritual şi ceea ce este trupesc. „*Spiritualizarea*” înseamnă nu doar că sufletul va domina trupul, ci, aş spune, *el va pătrunde în mod deplin trupul, forţele sufletului vor pătrunde energiile trupului*.

2. În viaţa pământească, puterea sufletului asupra trupului şi, totodată, simultana supunere a trupului faţă de suflet, ca rod al unei munci perseverente, poate să exprime o personalitate din punct de vedere spiritual matură. Cu toate acestea, faptul că energiile sufletului reuşesc să domine forţele trupului nu ia nimic din posibilitatea existenţei unei posibile opoziţii reciproce. „Spiritualizarea” la care se referă evangheliile sinoptice[5], în textele analizate, se află deja în afara acestei posibilităţi. Aşadar, este vorba despre o spiritualizare perfectă, din care este eliminată în mod complet *posibilitatea*

---

[1] *Insegnamenti,* IV/2 (1981) 880-883.
[2] *Mt* 22,30; *Mc* 12,25.
[3] *Lc* 20,36.
[4] *Rom* 7,23.
[5] *Mt* 22,30; *Mc* 12,25; *Lc* 20,34-35.

ca „o altă lege... să lupte împotriva legii minții mele”[6]. Această stare, care, după cum este evident, se diferențiază în mod esențial (şi nu numai cu privire la grad) de ceea ce experimentăm în viața pământească, nu înseamnă, cu toate acestea, nici „dezincarnare” a trupului şi nici, drept consecință, „dezumanizarea” omului. Din contră, înseamnă perfecta sa „realizare”. De fapt, în ființa compusă, psihosomatică, care este omul, perfecțiunea nu poate consta în opoziția reciprocă dintre suflet şi trup, ci *într-o armonie perfectă dintre ele, în apărarea primatului sufletului*. În „lumea viitoare”, un astfel de primat va fi realizat şi se va manifesta într-o spontaneitate perfectă, lipsită de orice opoziție din partea trupului. Cu toate acestea, nu înseamnă că trebuie înțeleasă ca o „victorie” definitivă a sufletului față de trup. Învierea va consta în perfecta armonie dintre ceea ce este trupesc şi sufletesc în om. În acelaşi timp, va consta în perfecta realizare a ceea ce în om este personal.

3. Cuvintele sinopticilor dovedesc că starea omului în „lumea viitoare” va fi nu doar o stare de perfectă spiritualizare, ci şi de fundamentală „divinizare” a umanității sale. „Fiii învierii”, după cum citim în *Lc* 20,36, nu numai că „sunt egali cu îngerii”, ci sunt şi „fii ai lui Dumnezeu”. De aici se poate trage concluzia că gradul spiritualizării, specific omului „escatologic”, îşi va avea izvorul în gradul „divinizării”, incomparabil superior celui la care se ajunge în viața pământească. Trebuie să spunem că aici se vorbeşte nu doar despre un grad diferit, ci cu siguranță despre un alt gen de „divinizare”. Participarea la natura divină, participarea la viața interioară a lui Dumnezeu însuşi, străpungere şi pătrundere a ceea ce este în esență uman din partea a ceea ce este în esență divin, în acel moment va ajunge la apogeu. Ca atare, viața sufletului omului va ajunge la plinătatea deplină, plinătate care, la început, era în mod absolut inaccesibilă. Această nouă spiritualizare va fi, aşadar, *rodul harului*, adică *al comunicării lui Dumnezeu, al divinității lui*, nu doar sufletului, ci *întregii subiectivități psihosomatice a omului*. Vorbim aici despre „subiectivitate” (şi nu numai despre „natură”), pentru că acea divinizare este înțeleasă nu doar ca o „stare interioară” a omului (adică a subiectului), capabil să-l vadă pe Dumnezeu „față în față”, ci şi ca o nouă formare a întregii subiectivități personale a omului conform măsurii unității lui Dumnezeu în misterul trinitar şi al intimității cu el în comuniunea perfectă a persoanelor. Această intimitate, cu toată intensitatea sa subiectivă, nu va absorbi subiectivitatea personală a omului, ba, din contră, o va face să devină într-o măsură incomparabil mai mare şi mai deplină.

[6] Cf. *Rom* 7,23.

4. „Divinizarea” în „lumea viitoare”, indicată de cuvintele lui Cristos, va aduce sufletului omenesc o atât de mare „gamă de experienţe” ale adevărului şi ale iubirii, că omul nu le-ar fi putut avea niciodată astfel în viaţa pământească. Când Cristos vorbeşte despre înviere, demonstrează în acelaşi timp că la această experienţă escatologică a adevărului şi a iubirii, unită cu vederea lui Dumnezeu „faţă către faţă”, va participa în felul său şi trupul omenesc. Când Cristos spune că cei care vor participa la învierea de apoi „nici nu se vor însura şi nici nu se vor mărita”[7], cuvintele sale, după cum am observat deja, afirmă nu doar sfârşitul istoriei pământeşti în ceea ce priveşte căsătoria şi procrearea, ci par să facă cunoscută şi noua semnificaţie a trupului. Este posibil, în acest caz, să ne gândim, *la nivel de escatologie biblică, la descoperirea semnificaţiei „sponsale”* a trupului, mai ales la semnificaţia „feciorelnică” a fiinţei, mai degrabă decât la trup, ca bărbat şi femeie? Pentru a răspunde la această întrebare, care rezultă din cuvintele prezentate de către sinoptici, este bine să mergem şi mai în profunzimea a ceea ce este viziunea beatifică a Fiinţei Divine, viziunea lui Dumnezeu „faţă către faţă” în viaţa viitoare. În acest caz, va trebui să ne lăsăm călăuziţi şi de acea „gamă de experienţe” ale adevărului şi ale iubirii, care depăşesc limitele posibilităţii spirituale şi de cunoaştere, specifice omului aflat în timp şi la care va participa pe deplin în „lumea viitoare”.

5. Această „experienţă escatologică” a lui Dumnezeu Viu va concentra în sine nu doar toate energiile spirituale ale omului, ci, în acelaşi timp, va trezi în el, în mod viu şi experimental, modul de „*a se comunica*” specific lui Dumnezeu întregii creaţii, în mod special omului, *fiind acesta cel mai personal mod de „a se dărui” din partea lui Dumnezeu, cu toată divinitatea sa omului*: acelei fiinţe care, încă de la început, poartă în sine chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Aşadar, în „lumea viitoare”, obiectul „viziunii” va fi acel mister ascuns din veşnicie la Tatăl, mister care, la timpul potrivit, a fost făcut cunoscut în Cristos, pentru a se împlini neîncetat prin lucrarea Duhului Sfânt; acel mister va deveni, dacă se poate spune astfel, conţinutul experienţei escatologice şi, totodată, „forma” întregii existenţe umane în dimensiunea „altei lumi”. Viaţa veşnică poate fi înţeleasă în sens escatologic, adică o deplină şi perfectă experienţă a acelui har (= *charis*) al lui Dumnezeu, la care omul participă prin intermediul credinţei pe parcursul vieţii pământeşti şi care va trebui să se reveleze nu doar celor care vor participa la „lumea viitoare”, în toată profunzimea sa, ci să fie experimentat în toată realitatea sa beatifică.

[7] *Mc* 12,25.

Ne oprim aici cu reflecția noastră centrată pe cuvintele lui Cristos legate de învierea viitoare a trupurilor. În această „spiritualizare" şi „divinizare", la care omul va participa prin înviere, descoperim, într-o dimensiune escatologică, aceleaşi caracteristici care califică semnificația „sponsală" a trupului; o descoperim în întâlnirea cu misterul lui Dumnezeu cel viu care se face cunoscut prin intermediul vederii lui „față către față".

CUVINTELE LUI CRISTOS DESPRE ÎNVIERE DESĂVÂRŞESC REALITATEA TRUPULUI

68 (16 decembrie 1981)[1]

1. „Când vor învia, nici nu se vor însura, nici nu se vor mărita, ci vor fi ca îngerii în ceruri”[2]. „Sunt asemenea îngerilor şi sunt fii ai lui Dumnezeu, fiind fi ai învierii”[3]. Comuniunea (*communio*) escatologică a omului cu Dumnezeu, constituită de iubirea ce conduce la unirea perfectă şi la vederea „față către față”, se datorează adevăratei *contemplații* a acelei viziuni, care este pur divină şi care este *comuniunea trinitară a Persoanelor divine* în unitatea aceleiaşi dumnezeiri.

2. Cuvintele lui Cristos, prezentate de către sinoptici, ne permit să deducem că participanții la „lumea viitoare” vor păstra, în această unire a lor cu Dumnezeul cel viu, care izvorăşte din viziunea beatifică a unității şi a comuniunii sale trinitare, nu doar subiectivitatea lor autentică, dar o vor dobândi într-o măsură mult mai bună decât au avut-o în viața pământească. Astfel va fi confirmată, în sfârşit, acea ordine integrală care caracterizează persoana, acțiune conform căreia nu doar că perfecționează unitatea persoanei, ci o şi determină. Cei care vor participa la „lumea viitoare”, adică la perfecta comuniune cu Dumnezeul cel viu, se vor bucura de o subiectivitate perfect matură. Dacă în această subiectivitate perfectă, deşi păstrând în trupul lor înviat, adică glorios, masculinitatea şi feminitatea „nu se vor însura şi nici nu se vor mărita”, *aceasta se explică* nu doar prin sfârşitul istoriei, ci, mai degrabă, prin „*autenticitatea* escatologică” *a răspunsului* la acel mod de „a se comunica” specific Subiectului divin, prin care va constitui experiența beatifică a dăruirii de sine din partea lui Dumnezeu, absolut superioară oricărei experiențe specifice vieții pământeşti.

3. Reciproca dăruire de sine, specifică lui Dumnezeu, dar în care omul va concentra şi va exprima toate energiile propriei subiectivități personale şi, totodată, psihosomatice, va fi răspunsul omului la această dăruire din

[1] *Insegnamenti*, IV/2 (1981) 1136-1139.
[2] *Mt* 22,30; *Mc* 12,25.
[3] *Lc* 20 36.

partea lui Dumnezeu[4]. În această reciprocă dăruire de sine din partea omului, care până la urmă şi în mod definitiv va deveni şi beatificant, este ca un răspuns demn de un subiect personal la dăruirea totală de sine din partea lui Dumnezeu, în acest caz, „fecioria" sau, oricum, starea de fecioriе a trupului se va manifesta în mod deplin ca împlinire escatologică a semnificaţiei „sponsale" a trupului, ca fiind semnul specific şi o expresie autentică a întregii subiectivităţi personale. Astfel, acea stare escatologică, în care „nici nu se vor însura şi nici nu se vor mărita", îşi găseşte fundamentul solid în viitoarea stare a subiectului personal, când, imediat după vederea lui Dumnezeu „faţă către faţă", se va naşte în el *o iubire de o aşa profunzime şi forţă de concentrare asupra prezenţei lui Dumnezeu, că va absorbi în mod complet întreaga sa subiectivitate psihosomatică*.

4. Această concentrare a cunoaşterii („viziunii") şi a iubirii faţă de Dumnezeu, concentraţie care nu poate să fie altfel decât deplina participare la viaţa interioară a lui Dumnezeu, adică la însăşi Realitatea Trinitară, va fi în acelaşi timp descoperirea în Dumnezeu a întregii „lumi" a relaţiilor constitutive ale ordinii sale veşnice („cosmos"). O astfel de concentrare va fi, mai ales, descoperirea de sine din partea omului, nu doar în profunzimea propriei persoane, ci şi în acea unire care este specifică lumii persoanelor în constituţia lor psihosomatică. Aceasta nu este altceva decât o unire în comuniune. Concentrarea cunoaşterii şi a iubirii lui Dumnezeu în comuniunea trinitară a persoanelor poate găsi un răspuns dătător de fericire în cei care vor deveni participanţi la „lumea viitoare" *doar prin intermediul realizării comuniunii reciproce, descoperită şi apreciată de către persoanele create*. Şi tocmai de aceea profesăm credinţa în „comuniunea sfinţilor" (*communio sanctorum*) şi o profesăm în deplină legătură cu credinţa în „învierea morţilor". Cuvintele prin care Cristos afirmă că în „altă lume... nu se vor însura şi nici nu se vor mărita" se află la baza acestor conţinuturi ale credinţei noastre şi, în acelaşi timp, presupun o interpretare adecvată tocmai la lumina lor. Trebuie să ne gândim la realitatea „altei lumi" în categoriile descoperirii uneia noi, perfecta subiectivitate a oricăruia dintre

[4] „În concepţia biblică... se vorbeşte despre o imortalitate «dialogică» (resuscitare!), ceea ce vrea să spună că imortalitatea nu derivă în mod simplu de la adevărul evident că ceea ce este indivizibil nu poate muri, ci de la actul salvator al aceluia care iubeşte, care are puterea de a o face; de aceea, omul nu poate să dispară în mod total, pentru că este cunoscut şi iubit de Dumnezeu. Dacă iubirea, în general, tinde spre veşnicie, iubirea lui Dumnezeu nu numai că o vrea, ci o actualizează, el este iubirea…

... dat fiind faptul că imortalitatea prezentată de Biblie nu derivă din propria forţă, pentru că în sine este indistructibilă, ci este consecinţa darului Creatorului, de aceea, pentru acest fapt trebuie numită înviere..." (J. RATZINGER, *Risurrezione della carne – aspetto teologico*, *Sacramentul Mundi*, vol. 7, Brescia 1977, Morceliana, 160-161).

noi şi, totodată, la *redescoperirea* uneia noi, în *perfecta intersubiectivitate a tuturor*. În acest fel, această realitate înseamnă adevărata şi definitiva împlinire a semnificației „sponsale” a trupului. Întreaga concentrație a subiectivității create, răscumpărată şi glorificată, față de Dumnezeu nu-l va îndepărta pe om de la această împlinire, ba, mai mult, din contră, îl va introduce şi îl va consolida în ea. Se poate spune, în sfârşit, că, astfel, realitatea escatologică va deveni izvor al perfectei actualizări a „ordinii trinitare” în lumea creată a persoanelor.

5. Cuvintele prin care se referă la învierea de apoi, cuvinte confirmate în mod special de învierea sa, completează ceea ce în aceste reflecții am numit „revelația trupului”. O astfel de revelație pătrunde în inima însăşi a realității pe care o experimentăm şi această realitate, mai presus de orice, este omul, trupul său, trupul omului „istoric”. În acelaşi timp, această revelație ne dă posibilitatea să depăşim sfera acestei experiențe în două direcții. Mai întâi, în direcția acelui „început” la care s-a referit Cristos în discuția sa cu fariseii, în legătură cu indisolubilitatea căsătoriei[5], şi, în al doilea rând, în direcția „altei lumi”, la care Maestrul îndreaptă atenția ascultătorilor săi în prezența saduceilor care „afirmau că nu există înviere”[6]. Aceste două „amplificări ale sferei” experienței trupului (dacă se poate spune astfel) nu sunt de nepătruns pentru capacitatea noastră de înțelegere (bineînțeles, teologică) a trupului. *Ceea ce este trupul omenesc în domeniul experienței istorice a omului nu este cu totul eliminat de către cele două dimensiuni ale existenței sale*, revelate prin intermediul cuvântului lui Cristos.

6. E clar că în acest caz nu se vorbeşte doar despre „trup” în mod abstract, ci despre omul care este în acelaşi timp şi spiritual şi trupesc. Continuând reflecțiile noastre în cele două direcții indicate de cuvântul lui Cristos şi făcând apel la experiența trupului în dimensiunea existenței noastre pământeşti (adică în dimensiunea istorică), putem face un fel de reconstrucție teologică a ceea ce ar fi putut să fie experiența trupului în baza „începutului” revelat omului, dar şi pe baza a ceea ce el ar putea să fie în dimensiunea „altei lumi”. Posibilitatea unei astfel de reconstrucții care măreşte şi mai mult experiența omului-trup indică, cel puțin în mod indirect, coerența imaginii teologice a omului în aceste trei dimensiuni care concurează la construirea teologiei trupului.

Oprindu-ne pentru astăzi la acest punct, vă invit să vă îndreptați gândurile la zilele Adventului, pe care l-am început deja de câteva zile.

---

[5] Cf. *Mt* 19,3-9.

[6] *Mt* 22,23.

CUVINTELE LUI CRISTOS DESPRE CĂSĂTORIE, UN NOU ÎNCEPUT ÎN CEEA CE PRIVEŞTE REALITATEA CONCRETĂ A OMULUI

69 (13 ianuarie 1982)[1]

1. „Când vor învia, nici nu se vor însura, nici nu se vor mărita, ci vor fi ca îngerii în ceruri”[2]. „Sunt asemenea îngerilor şi sunt fii ai lui Dumnezeu, fiind fii ai învierii”[3].

Cuvintele prin care Cristos se referă la învierea de apoi, cuvinte confirmate, mai ales, prin propria înviere, completează ceea ce, în prezentele cateheze, am numit „revelația trupului”. O astfel de revelație pătrunde, dacă se poate spune astfel, în însăşi realitatea pe care o experimentăm, realitate care este dată mai presus decât orice de existența omului, cu trupul său, cu trupul omului „istoric”. În acelaşi timp, o astfel de revelație ne permite să mergem dincolo de sfera acestei experiențe, şi aceasta, în două direcții. Prima, în direcția acelui „început” la care s-a referit Cristos în discuția sa cu fariseii cu privire la indisolubilitatea căsătoriei[4]; şi, apoi, în direcția „lumii viitoare”, către care Învățătorul orientează sufletele ascultătorilor săi în prezența saduceilor, care „afirmau că nu există înviere”[5].

2. Doar cu ajutorul metodelor empirice şi raționaliste, omul nu poate să atingă nici acea realitate de la „început” şi nici realitatea escatologică despre care vorbeşte Cristos. Cu toate acestea, oare nu-i posibil să spunem că omul are deja în sine aceste două dimensiuni, în profunzimea experienței propriei ființe sau, cu alte cuvinte, că se află pe drum spre ele şi spre dimensiunile care justifică în mod deplin semnificația însăşi a modului lui de a fi trup, sau, şi mai explicit, a modului său de a fi om „trupesc”? Apoi, în ceea ce priveşte dimensiunea escatologică, nu este oare adevărat că moartea însăşi şi distrugerea trupului pot să-i confere omului o semnificație elocventă în legătură cu experiența prin intermediul căreia se realizează sensul

---

[1] *Insegnamenti*, V/1 (1982) 81-85.
[2] *Mt* 22,30; *Mc* 12,25.
[3] *Lc* 20,36.
[4] Cf. *Mt* 19,3-8.
[5] *Mt* 22,23.

personal al existenței? Când Cristos vorbeşte despre învierea de apoi, cuvintele sale nu sunt pronunțate în zadar. Experiența umanității şi, mai ales, experiența trupului îi dau ocazia ascultătorului să îmbine cu acele cuvinte imaginea noii existențe din „lumea viitoare”, căreia experiența pământească îi oferă substratul şi baza. O *reconstrucție teologică* corespunzătoare este posibilă.

3. La construirea acestei imagini, cu al cărei conținut se potriveşte articolul din profesiunea noastră de credință: „cred în învierea morților”, concură şi mod solemn conştientizarea faptului că există o conexiune între experiența pământească şi toată dimensiunea „începutului” biblic specific omului în lume. Dacă, la început, Dumnezeu „i-a creat bărbat şi femeie”[6], şi dacă această dualitate, care se referă la trup, presupune o oarecare unitate, conform căreia cei doi „vor fi un singur trup”[7], şi dacă această unitate este corelată cu binecuvântarea fecundității sau a procreării[8], şi după cum, vorbind în fața saduceilor despre învierea de apoi, Cristos le explică că în „lumea viitoare”... „nici nu se vor însura, nici nu se vor mărita”, în acest caz, este clar că se vorbeşte despre un progres în ceea ce priveşte *realitatea omului ca atare*. Cristos indică identitatea sa, chiar dacă această identitate *se realizează în experiența escatologică într-un mod diferit* față de experiența „începutului” ca atare şi a întregii istorii. Cu toate acestea, omul va fi mereu acelaşi, acelaşi care a ieşit din mâinile Tatălui Creator. Cristos spune doar că „nici nu se vor însura, nici nu se vor mărita”, dar nu afirmă că omul „lumii viitoare” nu va mai fi bărbat sau femeie, aşa cum este încă „de la început”. Este evident, aşadar, că semnificația faptului de a fi în trup bărbat sau femeie, în „lumea viitoare”, se va găsi în afara căsătoriei şi a procreării, dar nu există nici un motiv s-o căutăm în afara a ceea ce (independent de binecuvântarea procreației) derivă din misterul însuşi al creației şi că în continuare formează cea mai profundă structură a istoriei omului pe pământ, dat fiind faptul că această istorie a fost pătrunsă în mod profund de misterul răscumpărării.

4. Aşadar, în situația sa originară, omul este singur şi în acelaşi timp este bărbat şi femeie şi, astfel, devin o unitate. În solitudinea sa „se revelează” sieşi ca persoană pentru „a revela” apoi, în dubla sa unitate, comuniunea persoanelor. Într-o stare sau în cealaltă, ființa umană se constituie ca imagine şi asemănare a lui Dumnezeu. Încă de la început omul este un trup între trupuri, iar în dubla lui unitate devine bărbat şi femeie, descoperind

[6] *Gen* 1,27.
[7] *Gen* 2,24.
[8] Cf. *Gen* 1,29.

astfel semnificația „sponsală” a trupului său, pe măsura subiectului personal. În continuare, modul de a fi ființă-trup şi, în special, faptul de a fi în trup bărbat şi femeie este strâns corelat cu căsătoria şi procrearea (adică cu paternitatea şi maternitatea). Totodată, *semnificația originală* şi fundamentală *a trupului*, ca şi a trupului bărbat sau femeie, adică în semnificația lui „sponsală”, *este din nou corelată cu faptul că omul este creat ca persoană şi este chemat la viață în „comuniunea persoanelor”*. În sine, căsătoria şi procrearea nu determină în mod definitiv semnificația originară şi fundamentală a modului de a fi trup şi a modului de a fi în trup ca bărbat şi femeie. Căsătoria şi procrearea dau doar realitatea concretă a acelei semnificații în dimensiunea ei istorică. Învierea indică sfârşitul dimensiunii istorice. Şi iată cum cuvintele „când vor învia din morți... nici nu se vor însura şi nici nu se vor mărita”[9] exprimă în mod univoc nu doar ce semnificație nu va avea trupul omenesc în „lumea viitoare”, ci ne permit să întrevedem şi că acea semnificație „sponsală” a trupului de după învierea pentru viața viitoare va corespunde în mod perfect omului, fie bărbat sau femeie, ca persoană creată după „imaginea şi asemănarea lui Dumnezeu”, fie faptului că această imagine se realizează în comuniunea persoanelor. Aşadar, acea semnificație „sponsală” a faptului de a fi trup *se va realiza fie în sens personal, fie în sens comunitar*.

5. Vorbind despre trupul glorificat prin intermediul vieții viitoare, avem în minte omul, bărbat şi femeie, în toată realitatea umanității sale: omul care prin intermediul *experienței escatologice a Dumnezeului cel viu* (al vederii „față către față”) *va experimenta tocmai o astfel de semnificație a propriului trup*. Aceasta va fi o experiență cu totul nouă şi, în acelaşi timp, nu va în nici un fel înstrăinată de ceea ce omul a avut parte încă de la „început” şi nici de ceea ce, în dimensiunea istorică a existenței sale, a constituit în el izvorul tensiunii dintre trup şi suflet şi se referă la semnificația procreativă a trupului şi a sexului. În noua experiență a trupului, omul „lumii viitoare” va putea să *împlinească* în sine ceea ce aştepta de multă vreme, ceea ce era din punct de vedere istoric, ceea ce moştenea deja, ceea ce avea ca datorie de împlinit sau ca obiectiv, tot ceea ce înseamnă conținutul *ethosului* său.

6. *Glorificarea trupului*, ca rod escatologic al spiritualizării sale divine, va revela valoarea definitivă a ceea ce trebuia să fie încă de la început, un semn distinctiv al persoanei create în lumea vizibilă, un mijloc special prin care se realizează comunicarea reciprocă dintre persoane şi o expresie autentică

[9] *Mc* 12,25.

a adevărului şi a iubirii, datorită căreia se construieşte *comuniunea persoanelor*. Moştenirea concupiscenței, acea semnificație de după primul păcat, care a marcat existența fiecărui om în parte, a adus cu sine în mod necesar o serie de limitări, de lupte şi suferințe. În schimb, în „lumea viitoare", fiecare participant la ea va avea un trup glorificat, trup care va fi izvor al capacității sale de a se dărui în mod liber. „Libertatea perfectă a fiilor lui Dumnezeu"[10] îl va alimenta cu acel dar pe fiecare dintre participanții care vor constitui marea comunitate a comuniunii sfinților.

7. Este foarte adevărat că, pe baza experiențelor şi a cunoaşterii omului în timp, adică „în această lume", *este dificil de construit o imagine pe deplin adecvată* a „lumii viitoare". Cu toate acestea însă, nu există nici un dubiu că, cu ajutorul cuvintelor lui Cristos, este posibilă şi accesibilă cel puțin o oarecare aproximare a acestei imagini. Ne vom folosi de această aproximare teologică profesând credința noastră în „învierea morților" şi în „viața veşnică", precum şi credința în „comuniunea sfinților" care aparțin realității „lumii viitoare".

8. Pentru a conchide această parte a reflecțiilor noastre, trebuie să mai amintim: cuvintele lui Cristos amintite de evangheliile sinoptice[11] au o semnificație *determinantă* nu doar datorită cuvintelor din *Geneză* (la care se referă Cristos într-o altă circumstanță), dar şi datorită întregii Sfintei Scripturi. Aceste cuvinte ne permit, într-un oarecare fel, să recitim până la capăt toată semnificația revelată de trup, semnificația faptului de a fi om, adică persoană „întrupată", de a fi ca trup, bărbat şi femeie. Aceste cuvinte ne permit să înțelegem ce poate să însemne, în dimensiunea escatologică a „lumii viitoare", acea unitate în umanitate, care a fost constituită „la început" şi pe care cuvintele din *Gen* 2,24 („omul se va uni cu soția sa şi cei doi vor fi un singur trup") pronunțate în actul creației omului ca bărbat şi femeie păreau că se orientează, dacă nu în mod complet, măcar în parte, spre „această lume". Dat fiind faptul că cuvintele *Cărții Genezei* constituiau oarecum începutul teologiei trupului, început pe care s-a bazat şi Cristos în învățătura sa asupra căsătoriei şi a indisolubilității sale, în acest caz trebuie să admitem că cuvintele sale, prezentate de sinoptici, sunt ca *un nou prag al realității omului*, pe care îl găsim în cuvântul revelat de Dumnezeu. Este indispensabil să ne oprim la acest prag, dacă vrem ca teologia trupului, ca şi „spiritualitatea creştină a trupului", să se poată folosi de el ca de o imagine completă.

---

[10] Cf. *Rom* 8,14.

[11] *Mt* 22,30; *Mc* 12,25; *Lc* 20,34-35.

INTERPRETAREA PAULINĂ A DOCTRINEI ÎNVIERII

70 (27 ianuarie 1982)[1]

1. Pe parcursul audiențelor anterioare am reflectat pe marginea cuvintelor lui Cristos legate de „lumea viitoare" care se va manifesta o dată cu învierea trupurilor.

Acele cuvinte au o rezonanță particulară în învățătura sfântului Paul. Înainte de toate, între răspunsul dat saduceilor, transmis de către evangheliile sinoptice[2] şi apostolul Paul, au avut loc învierea lui Cristos şi o serie de întâlniri cu Cel Înviat, printre care merită să amintim, ca pe o ultimă verigă, evenimentul întâmplat în apropierea Damascului. Saul sau Paul din Tars, care în urma convertirii devine „apostolul neamurilor", a avut *propria experiență postpascală*, asemănătoare celorlalți apostoli. La baza credinței sale în înviere, pe care el o exprimă, mai ales, în *Scrisoarea întâi către Corinteni*[3], se află cu siguranță acea întâlnire cu Cel Înviat, care devine începutul şi fundamentul apostolatului său.

2. Este dificil să rezumăm şi să comentăm în mod adecvat minunata şi ampla argumentare din *1Cor* 15 cu toate particularitățile sale. Este semnificativ faptul că, în timp ce Cristos le răspundea saduceilor cu ajutorul cuvintelor prezentate de sinoptici, care „negau că există învierea"[4], în ceea ce îl priveşte pe Paul, răspunde sau mai degrabă polemizează (e specific temperamentului său) cu cei care îl contestă[5]. În răspunsul său (prepascal), Cristos nu a făcut referință la propria înviere, ci se referea doar la realitatea fundamentală a alianței veterotestamentare, la realitatea Dumnezeului cel viu, care se află la baza convingerii legate de posibilitatea învierii: Dumnezeul cel viu „nu este un Dumnezeu al celor morți, ci al celor vii"[6].

---

[1] *Insegnamenti*, V/1 (1982) 227-231.

[2] Cf. *Mt* 22,30; *Mc* 12,25; *Lc* 20,35-36.

[3] Cf. *1Cor* 15.

[4] *Lc* 20,27.

[5] Corintenii erau influențați de curente de gândire care purtau cu sine amprenta dualismului platonic şi a neopitagorismului cu tendințe religioase, de către stoicism şi epicureism; toate, filosofii de origine greacă ce negau învierea trupului. Paul experimentase deja la Atena reacția grecilor față de doctrina învierii, în timpul discursului său din Areopag (cf. *Fap* 17,32).

[6] *Mc* 12,27.

Paul, în argumentația postpascală despre învierea viitoare, face referință, mai ales, la realitatea şi la adevărul învierii lui Cristos. Ba, mai mult, apără un astfel de adevăr, văzându-l ca fiind fundamentul credinței în plinătatea ei: „... dacă Cristos nu a înviat, zadarnică este predica noastră şi zadarnică este credința voastră... Dar acum, Cristos a înviat din morți”[7].

3. În acest caz, ne aflăm pe aceeaşi linie a revelației: *învierea lui Cristos este ultima* şi, totodată, plinătatea cuvântului *autorevelării* Dumnezeului cel viu, care nu este „Dumnezeul celor morți, ci *al celor vii*”[8]. Ea este ultima şi deplina confirmare a adevărului legat de Dumnezeu, care încă de la început se exprimă prin intermediul acestei revelații. Printre altele, învierea este răspunsul Dumnezeului vieții la inevitabilitatea istorică a morții, la care a fost supus omul încă din momentul rupturii primei alianțe şi care, alături de păcat, a intrat în istoria sa. Un astfel de răspuns legat de victoria asupra morții este prezentat de *Scrisoarea întâi către Corinteni*[9] cu o perspicacitate particulară, prezentând învierea lui Cristos ca fiind începutul acelei împliniri escatologice în care prin el şi în el se va întoarce totul la Tatăl, totul îi va fi supus, adică redat în mod definitiv, pentru ca „Dumnezeu să fie totul în toate”[10]. Şi atunci, în această victorie definitivă asupra păcatului, asupra a ceea ce opunea creatura Creatorului, va fi învinsă şi moartea: „Ultimul duşman care va fi nimicit va fi moartea”[11].

4. Într-un astfel de context sunt inserate cuvintele care pot fi considerate ca fiind sinteza *antropologiei pauline*, cu referință directă la *înviere*. Tocmai asupra acestor cuvinte ne vom opri ceva mai mult în continuare. De fapt, legat de învierea morților, în *1Cor* 15,42-46 citim: „Se seamănă în putrezire şi se învie în neputrezire, se seamănă în ruşine şi se învie în mărire; se seamănă în slăbiciune şi se învie în putere; se seamănă în trup firesc şi se învie în trup spiritual, căci dacă există un trup firesc, există şi unul spiritual. Aşa şi este scris: primul om, Adam, a fost făcut cu suflet viu, cel din urmă Adam, cu Duhul dătător de viață. Dar nu cel spiritual (apare) mai întâi, ci cel firesc, apoi cel spiritual”.

5. Între această antropologie paulină a învierii şi cea care rezultă din textul evangheliilor sinoptice[12] există o coerență esențială, doar că textul

[7] *1Cor* 15,14.20.
[8] *Mc* 12,27.
[9] Cf. *1Cor* 15.
[10] *1Cor* 15,28.
[11] *1Cor* 15,26.
[12] *Mt* 22,30; *Mc* 12,25; *Lc* 20,35-36.

din *1Cor* este mult mai amplu. Paul aprofundează ceea ce anunțase Cristos, pătrunzând la un moment dat în diversele aspecte ale acelui adevăr care în cuvintele transmise de către sinoptici era prezentat în mod concis şi substanțial. Pentru textul paulin este semnificativ şi faptul că *perspectiva escatologică* a omului, bazată pe credința „în învierea morților", *este unită cu referința făcută la „început"*, ca şi cu cunoaşterea profundă a *situației „istorice" a omului*. Omul căruia i se adresează Paul în *Scrisoarea întâi către Corinteni* şi care se opune (ca şi saduceii) posibilității învierii are, la rândul său, experiența „istorică" a trupului şi din această experiență rezultă cu toată claritatea că trupul este „coruptibil", „slab", „însuflețit", „josnic".

6. Pe un astfel de om, destinatar al scrisorii sale, aflat fie în comunitatea de la Corint, fie cel din toate timpurile, Paul îl confruntă cu Cristos cel înviat, „ultimul Adam". Făcând astfel, într-un oarecare fel, îl invită să meargă pe urmele propriei experiențe postpascale. În acelaşi timp, îl amintește pe „primul Adam", sau măcar îl provoacă să se gândească la „început", la acel prim adevăr cu privire la om şi la lume, care se află la baza revelației misterului Dumnezeului cel viu. Astfel, Paul *reproduce în sinteza pe care o face tot ceea ce Cristos a anunțat* când s-a referit, cu ocazia celor trei momente diferite, la „început" în discuția sa cu fariseii[13]; la „inima" omului ca loc al luptei cu concupiscența în interiorul omului, în timpul Predicii de pe Munte[14]; şi la înviere ca realitate a „lumii viitoare", în discuția sa cu saduceii[15].

7. Stilului sintetic specific lui Paul îi aparține, aşadar, faptul că el îşi afundă rădăcinile în plinătatea misterului revelat al creației şi al răscumpărării, din care, de altfel, el se dezvoltă şi la a cărui lumină se şi explică. Creația omului, conform cu narațiunea biblică, înseamnă vitalizarea materiei prin intermediul spiritului, datorită căruia „primul om, Adam... a devenit o făptură vie"[16]. Textul paulin repetă în acest caz cuvintele din *Gen* 2,7, adică din a doua povestire a creației omului (aşa-zisa povestire jahvistă). Este bine cunoscut din acelaşi izvor că această „însuflețire originară a trupului" a suferit o decădere din cauza păcatului. Cu toate că în acest punct al *Scrisorii întâi către Corinteni* autorul nu vorbeşte în mod direct despre păcatul originar, seria de definiții atribuite trupului omului istoric, scriind că este „coruptibil... slab... însuflețit... josnic", indică în mod suficient ceea ce, conform cu revelația, este consecința păcatului, ceea ce acelaşi Paul va

[13] Cf. *Mt* 19,3-8; *Mc* 10,2-9.
[14] Cf. *Mt* 5,27.
[15] Cf. *Mt* 22,30; *Mc* 12,25; *Lc* 20,35-36.
[16] *1Cor* 15,45.

numi în altă parte „sclavia stricăciunii”[17]. Acestei *„sclavii a stricăciunii” îi este supusă în mod indirect toată creația din cauza păcatului omului*, care a fost pus de către Creator în mijlocul lumii vizibile, ca să o „stăpânească”[18]. Astfel, păcatul omului are o dimensiune nu doar interioară, ci şi una „cosmică”. Şi, conform unei astfel de dimensiuni, trupul, pe care Paul (conform cu experiența sa) îl caracterizează ca fiind: „coruptibil... slab... însufleţit... josnic”, exprimă în sine starea creației de după păcat. Această creație, de fapt, „suspină şi suferă durerile unei naşteri până în timpul de acum”[19]. Cu toate acestea, după cum durerile naşterii sunt unite cu dorința naşterii, cu speranța apariției unui om nou, tot aşa şi creația aşteaptă „cu nerăbdare revelarea fiilor lui Dumnezeu. Căci creația a fost supusă zădărniciei, nu de bunăvoie, ci din cauza aceluia care a supus-o, cu speranța că şi ea, creația, va fi eliberată de sclavia stricăciunii spre libertatea gloriei fiilor lui Dumnezeu”[20].

8. Prin intermediul unui astfel de context „cosmic” al afirmației conținute în *Scrisoarea către Romani*, într-un oarecare fel, prin intermediul „trupului tuturor creaturilor”, încercăm să înțelegem până la capăt interpretarea paulină a învierii. Dacă această imagine a trupului omului istoric, atât de profund realistă şi adecvată experienței universale a oamenilor, ascunde în sine, conform lui Paul, *nu doar „sclavia stricăciunii”*, ci şi speranța, asemenea celui care însoțeşte „durerile naşterii”, aceasta se întâmplă pentru că apostolul înțelege prin această imagine şi *prezența misterului răscumpărării*. Înțelegerea acelui mister reiese din toate experiențele omului care pot fi definite ca „sclavia stricăciunii”; şi reiese pentru că răscumpărarea operează în sufletul omului prin intermediul *darurilor Duhului*: „... ci şi noi, cei care avem ca prim dar (al lui Dumnezeu) Duhul, şi noi suspinăm în noi înşine, aşteptând învierea şi răscumpărarea trupului nostru”[21]. Răscumpărarea este calea învierii. Învierea constituie împlinirea definitivă a răscumpărării în trup.

Vor relua analiza textului paulin din *Scrisoarea întâi către Corinteni* în reflecțiile noastre următoare.

---

[17] *Rom* 8,21.
[18] Cf. *Gen* 1,28.
[19] *Rom* 8,22.
[20] *Rom* 8,19-21.
[21] *Rom* 8,23.

CONCEPȚIA PAULINĂ DESPRE UMANITATE ÎN LUMINA ÎNVIERII

71 (3 februarie 1982)[1]

1. De la cuvintele lui Cristos despre învierea morților, prezentate de toate cele trei evanghelii sinoptice (Matei, Marcu, Luca), am trecut la antropologia paulină a învierii. Vom analiza acum *1Cor* 15,42-49.

La înviere, trupul uman se va manifesta, conform cuvintelor apostolului, „incoruptibil, glorios, plin de forță, spiritual". Învierea nu este, aşadar, doar o manifestare a vieții care învinge moartea, un fel de întoarcere finală la pomul Vieții, de la care omul a fost îndepărtat în urma păcatului originar, ci este şi o revelație a ultimelor destine ale omului în toată plinătatea naturii sale psihosomatice şi a subiectivității sale personale. Paul din Tars, care, mergând pe urmele apostolilor, a experimentat în întâlnirea cu Cristos cel înviat starea trupului său glorificat, bazându-se pe această experiență, anunță în *Scrisoarea către Romani* „*răscumpărarea trupului*"[2] şi în *Scrisoarea către Corinteni*[3] *împlinirea* acestei mântuiri în *învierea viitoare*.

2. Metoda literară aplicată în această împrejurare de către Paul corespunde în mod perfect cu stilul său. Această metodă se foloseşte de antiteze care, la un moment dat, apropie ceea ce odată se opunea şi, în acest fel, ne ajută să înțelegem gândirea paulină despre înviere; fie în dimensiunea sa „cosmică", fie în ceea ce priveşte caracteristica aceleiaşi structuri interne a omului „pământesc" şi „ceresc". De fapt, contrapunându-i pe Adam şi pe Cristos înviat, sau pe primul Adam şi pe ultimul Adam, arată, într-un oarecare fel, cei doi poli între care, în misterul creației şi al răscumpărării, *a fost situat omul* în cosmos; s-ar putea spune chiar că omul a fost „pus în tensiune" între aceşti doi poli *în perspectiva veşnicelor lui destine*, care încă de la început au în vedere natura omului. Când Paul scrie: „Primul om este făcut din pământ, este pământesc, al doilea om este din cer"[4], îl are în minte fie pe Adam-omul, fie pe Cristos ca om. Între aceşti doi poli,

[1] *Insegnamenti*, V/1 (1982) 288-291.
[2] *Rom* 8,23.
[3] *1Cor* 15,42-49.
[4] *1Cor* 15,47.

între primul şi ultimul Adam, se desfăşoară procesul pe care el îl exprimă cu următoarele cuvinte: „Şi după cum am purtat chipul celui pământesc, vom purta şi chipul celui ceresc”[5].

3. Acest „om ceresc”, omul învierii, al cărui prototip este Cristos înviat, nu este atât antiteză şi negaţie a „omului din pământ” (al cărui prototip este „primul Adam”), ci, mai ales, este împlinirea şi confirmarea sa. Este împlinirea şi confirmarea a ceea ce corespunde constituţiei psiho-somatice a umanităţii, în ceea ce priveşte destinele veşnice, adică în gândirea şi în planul aceluia care de la început l-a creat pe om conform imaginii şi asemănării sale. Umanitatea „primului Adam”, „omul din pământ”, poartă în sine, aş spune, o *potenţialitate particulară* (care constă în capacitatea şi promptitudinea) *de a primi* tot ceea *ce devine „al doilea Adam”*, Omul ceresc sau Cristos: ceea ce el devine prin înviere. Acea umanitate, la care, deşi participă toţi oamenii în calitate de urmaşi ai primului Adam şi care o dată cu moştenirea păcatului, fiind trupeşti, devin „corupţi”, are în sine, cu toate acestea, potenţialitatea „incoruptibilităţii”.

Acea umanitate care în toată constituţia sa psihosomatică se manifestă ca fiind „josnică” şi, totodată, poartă în sine dorinţa interioară a gloriei, adică tendinţa şi capacitatea de a deveni „glorioasă”, conform imaginii lui Cristos cel înviat. În fine, aceeaşi umanitate, despre care apostolul, conform experienţei tuturor oamenilor, spune că este „slabă” şi are „un trup însufleţit”, are în sine aspiraţia de a deveni „plină de forţă” şi „spirituală”.

4. Noi vorbim aici despre natura umană în toată integritatea sa, adică despre umanitate în toată constituţia sa psihosomatică. Paul, în schimb, vorbeşte despre „trup”. Cu toate acestea, putem să admitem, pe baza contextului imediat şi a celui apropiat, că, în ceea ce îl priveşte, nu vorbeşte doar despre trup, ci despre omul întreg în toată corporalitatea sa, aşadar, şi în complexitatea sa ontologică. De fapt, nu există nici un dubiu că, dacă în toată lumea vizibilă (cosmos), acel trup unic este trupul uman, poartă în sine „potenţialitatea învierii”, adică aspiraţia şi capacitatea de a deveni în mod definitiv „incoruptibil, glorios, plin de forţă, spiritual”, aceasta se întâmplă pentru că, persistând încă de la început în unitatea psihosomatică a fiinţei personale, el poate să *adune şi să reproducă în această „pământească” imagine şi asemănare cu Dumnezeu şi imaginea „cerească”* a ultimului Adam, Cristos. Antropologia paulină a învierii este cosmică şi universală în acelaşi timp; orice om poartă în sine imaginea lui Adam şi oricine este chemat să poarte în sine imaginea lui Cristos, imaginea celui Înviat. Această

[5] *1Cor* 15,49.

imagine este realitatea „lumii viitoare”, realitatea escatologică (sfântul Paul scrie: „o vom avea”); dar, în acelaşi timp, ea este deja, într-un oarecare fel, o realitate a acestei lumi, dat fiind faptul că a fost revelată prin intermediul învierii lui Cristos. Este o realitate impregnată în omul „acestei lumi”, realitate care se maturizează în el în vederea desăvârşirii finale.

5. Toate antitezele care se succed în textul lui Paul ne ajută să construim un concept valid al antropologiei învierii. Un astfel de concept este mult mai detaliat decât cel care reiese din textul evangheliilor sinoptice[6], dar, pe de altă parte, este şi unilateral. Cuvintele lui Cristos prezentate de către sinoptici deschid înaintea noastră perspectiva escatologică a trupului supus pe deplin profundității divinizatoare a vederii lui Dumnezeu „față către față”, în care va afla izvorul său nesecat, fie veşnica „curăție” (unită cu semnificația sponsală a trupului), fie veşnica „intersubiectivitate” a tuturor oamenilor care vor deveni (ca bărbați şi femei) participanți la înviere. *Conceptul paulin* al perfecțiunii escatologice şi trupului glorificat par să rămână mai *degrabă în atmosfera aceleiaşi structuri interioare a omului-persoană*. Interpretarea ulterioară a învierii pare să relanseze „dualismul” trup-spirit care constituie izvorul „sistemului interior de forțe” al omului.

6. Acest „sistem de forțe” va suferi la înviere o schimbare radicală. Cuvintele lui Paul care o sugerează în mod explicit nu pot fi înțelese şi interpretate în acelaşi spirit cu antropologia dualistică[7], după cum vom încerca să demonstrăm în continuare în analiza noastră. De fapt, e mai bine să dedicăm încă o reflecție antropologiei învierii în lumina *Scrisorii întâi către Corinteni*.

---

[6] *Mt* 22,30; *Mc* 12,25; *Lc* 20,34-35.

[7] „Paul nu ține absolut deloc cont de dihotomia greacă «trup şi suflet»... Apostolul recurge la un fel de trihotomie conform căreia omul în întregime este trup, suflet şi spirit. Cu toate acestea, aceşti termeni sunt relativi şi această diviziune nu are limite fixe. El insistă pe faptul că trupul şi sufletul sunt capabile să fie «pneumatice», spirituale»” (B. RIGAUX, *Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblioque*, Gembloux 1973, Duculot, 406-408).

SPIRITUALIZAREA TRUPULUI, IZVORUL INCORUPTIBILITĂȚII SALE

72 (10 februarie 1982)[1]

1. După cuvintele lui Cristos despre învierea viitoare a trupurilor, prezentate de către cele trei evanghelii sinoptice (Matei, Marcu, Luca), am trecut în reflecțiile noastre la ceea ce scrie Paul despre această temă în *Scrisoarea întâi către Corinteni*[2]. Analiza noastră se bazează, mai ales, pe ceea ce se poate supranumi „antropologia învierii", conform sfântului Paul. Autorul scrisorii îi opune stării omului „din pământ" starea omului înviat, caracterizând în mod lapidar şi, totodată, penetrant interiorul „sistemului de forțe" specific fiecăreia dintre aceste stări.

2. Că acest sistem interior de forțe va trebui să sufere la înviere o transformare radicală pare indicat mai întâi de contrapunerea trupului „slab" cu trupul „plin de forță". Paul scrie: „Se seamănă în putrezire şi se învie în neputrezire, se seamănă în ruşine şi se învie în mărire; se seamănă în slăbiciune şi se învie în putere"[3]. „Slab" este, aşadar, trupul care, folosind limbajul metafizic, izvorăşte din solul metafizic al umanității. Metafora paulină corespunde în mod egal terminologiei ştiințifice care defineşte începutul omului cu acelaşi termen (*semen*). Dacă în ochii apostolului trupul omenesc care provine din sămânța pământească este „slab", adică nu numai că este „coruptibil", ci supus morții şi la tot ceea ce conduce spre ea, în acelaşi timp, este şi „trup însuflețit"[4]. Trupul „plin de forță", în schimb, pe

---

[1] *Insegnamenti*, V/1 (1982) 336-339.

[2] *1Cor* 15.

[3] *1Cor* 15,42-43.

[4] Originalul grec foloseşte termenul *psychikón*. În sfântul Paul, el apare doar o singură dată în *Scrisoarea întâi către Corinteni* (2,14; 15,44; 15,46), şi *nu în altă parte*, probabil din cauza tendințelor pregnostice ale corintenilor, şi are *o semnificație peiorativă*; cu privire la conținut, corespunde termenului „carnal" (cf. *2Cor* 1,12; 10,4).

Cu toate acestea, în alte scrisori pauline, „psyche" şi derivatele sale înseamnă existența pământească a omului în manifestările sale, modul de a trăi specific individului şi a aceleiaşi persoane în sens pozitiv (spre exemplu, pentru a indica idealul de viață al comunității eclezi-astice: *miâ psychê-i* = „într-un singur suflet": *Fil* 1, 27; *sýmpsychoi* = „împreună cu sufletele voastre": *Fil* 2,2; *isópsychon* = „cu acelaşi suflet": *Fil* 2,20; cf. R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms. A. Study of Their Use in Conflict Settings,* Leiden 1971, Brill, 2, 448-449.

care omul îl va moşteni de la ultimul Adam, Cristos, întrucât este părtaş la învierea viitoare, va fi un trup „spiritual”. El va fi incoruptibil şi nu va mai fi ameninţat cu moartea. Astfel că antinomia „slab-plin de forţă” se referă în mod explicit nu atât la trupul considerat în parte, cât la întreaga constituţie a omului privit în ansamblul corporalităţii sale. Doar în cadrul unei astfel de constituţii trupul poate deveni „spiritual” şi o *atare spiritualizare a trupului va fi izvorul forţei şi al incoruptibilităţii* (sau al imortalităţi) *sale*.

3. Această temă îşi are originile în *Cartea Genezei*. Se poate spune că Paul vede realitatea învierii viitoare ca pe un fel de *restitutio in integrum*, adică precum o reintegrare şi, totodată, ca pe o dobândire a plinătăţii umanităţii. Nu este doar o restituire, pentru că în acest caz învierea ar fi oarecum întoarcerea la aceeaşi stare la care participa sufletul înainte de primul păcat, în afara cunoaşterii binelui şi a răului[5]. O astfel de întoarcere nu ar corespunde logicii interne a întregii economii salvifice, celei mai profunde semnificaţii a misterului mântuirii. *Restitutio in integrum*, unită cu învierea şi realitatea „lumii viitoare”, poate să constituie *introducerea la o nouă plinătate*. Va fi un tip de plinătate care presupune întreaga istorie a omului, formată din drama pomului cunoaşterii binelui şi a răului[6] şi, în acelaşi timp, pătrunsă de misterul răscumpărării.

4. Conform cuvintelor din *Scrisoarea întâi către Corinteni*, omul a cărui concupiscenţă domină asupra spiritualităţii, adică „trupul însufleţit”[7], este condamnat la moarte; trebuie, în schimb, să învie cu un „trup spiritual” omul în care spiritul va obţine supremaţia mult aşteptată asupra trupului, supremaţia spiritualităţii asupra senzualităţii. Este uşor de înţeles că Paul are în acest caz în minte senzualitatea ca sumă a factorilor care constituie limitarea spiritualităţii umane, adică acea forţă care „leagă” spiritul (nu în mod necesar în sens platonic) prin intermediul restricţiei propriei facultăţi de a cunoaşte (de a vedea) adevărul, ca şi facultatea de a voi în mod liber şi de a iubi în adevăr. Nu se poate trata, în schimb, aici despre acea funcţie fundamentală a simţurilor, care slujeşte pentru a elibera spiritualitatea, adică a simplei facultăţi de a cunoaşte şi de a voi, specifică acelui *compositum* psihosomatic al subiectului uman. După cum se vorbeşte despre învierea trupului, adică despre om în corporalitatea sa autentică, în consecinţă, „trupul spiritual” ar trebui să semnifice tocmai *perfecta sensibilitate a simţurilor, perfecta lor armonie, cu activitatea spiritului uman*, în adevăr şi libertate. „Trupul însufleţit”, care este antiteza pământească a „trupului

[5] Cf. *Gen* 1–2.
[6] *Gen* 3.
[7] *1Cor* 15,44.

spiritual", indică, în schimb, senzualitatea ca forță care îl prejudiciază adesea pe om, întrucât, trăind el „în cunoaşterea binelui şi a răului", este provocat şi aproape împins să facă răul.

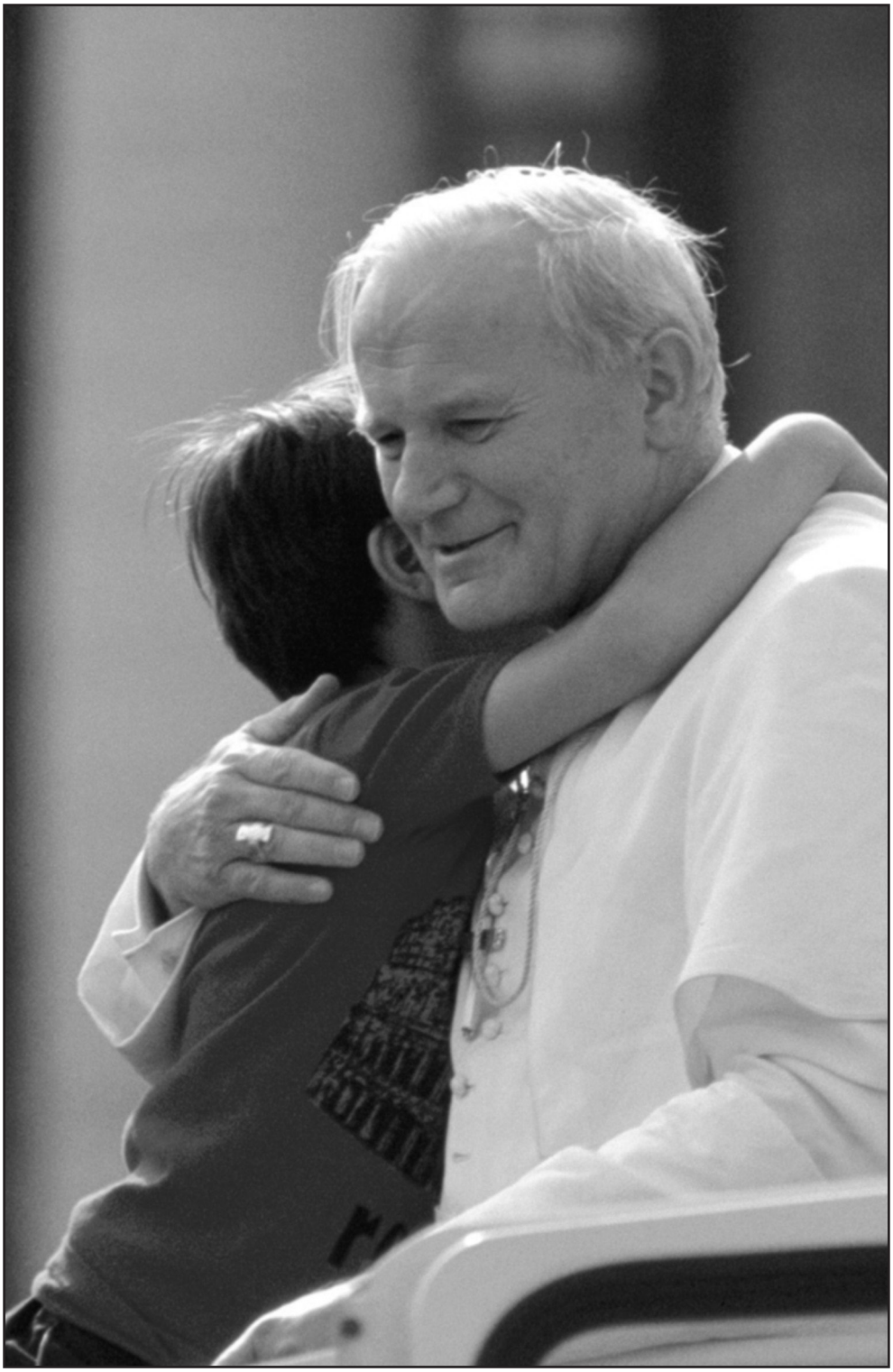
5. Nu se poate uita că aici se află în discuție nu atât dualismul antropologic, cât o antinomie de fond. Din ea face parte nu doar trupul (*hyle* aristotelic), ci şi sufletul: sau omul cu „suflet viu"[8]. Constitutivele sale, în schimb, sunt, pe de o parte, întregul om, împreună cu subiectivitatea sa psihosomatică, întrucât rămâne sub influxul Duhului vivificator al lui Cristos; pe de altă parte, acelaşi om, întrucât rezistă şi se opune acestui Duh. În al doilea caz, omul este „trup însufleţit" (şi lucrările sale sunt „lucrările cărnii"). *Dacă, în schimb, rămâne sub influxul Duhului Sfânt*, omul este „spiritual" („şi produce roadele Duhului").

6. În consecință, se poate sune că nu doar în *1Cor* 15 avem de-a face cu antropologia învierii, ci că întreaga antropologie (şi etica) sfântului Paul este pătrunsă de misterul învierii prin intermediul căruia l-am primit în mod definitiv pe Duhul Sfânt. *1Cor* 15 constituie interpretarea paulină a „lumii viitoare" şi a stării omului în acea lume în care, o dată cu învierea trupului, va participa pe deplin la darul Duhului dătător de viață, adică la rodul învierii lui Cristos.

7. Concluzionând analiza „antropologiei învierii" conform Primei Scrisori a sfântului Paul către Corinteni, ar trebui să mai aruncăm o privire asupra acelor cuvinte ale lui Cristos despre înviere şi despre „lumea viitoare", care ne sunt prezentate de către evangheliştii Matei, Marcu şi Luca. Să amintim că, răspunzând saduceilor, Cristos a unit credința în înviere cu întreaga revelație a Dumnezeului lui Abraham, al lui Isaac, al lui Iacob şi al lui Moise, care „nu este Dumnezeul celor morți, ci al celor vii"[9]. Şi, în acelaşi timp, respingând dificultatea interlocutorilor, a pronunțat aceste cuvinte semnificative: „Când vor învia din morți... nici nu se vor însura şi nici nu se vor mărita"[10]. Tocmai acestor cuvinte, înțelese în contextul lor imediat, le-am dedicat aceste considerații, trecând apoi la analiza *Scrisorii întâi a sfântului Paul către Corinteni*[11].

Aceste reflecții au o semnificație fundamentală pentru întreaga teologie a trupului: pentru *a înțelege fie căsătoria, fie celibatul „pentru Împărăția cerurilor"*. Acestui ultim argument îi vom dedica următoarele analize.

[8] Cf. *Gen* 2,7.
[9] *Mt* 12,32.
[10] *Mc* 12,25.
[11] *1Cor* 15.



CICLUL IV

FECIORIA SAU CELIBATUL CA ANTICIPARE A ÎMPĂRĂȚIEI CERURILOR ŞI SEMN ESCATOLOGIC

73 (10 martie 1982)[1]

În cursul audienței generale, Sfântul Părinte începe un nou ciclu de reflecții asupra fecioriei sau celibatului pentru Împărăția cerurilor. Miilor de credincioşi care umplu Aula „Paul al VI-lea", papa le adresează aceste cuvinte:

1. Începem astăzi să reflectăm asupra fecioriei sau a celibatului „pentru Împărăția cerurilor".

Problema chemării la o dăruire de sine exclusivă lui Dumnezeu în fecioriе sau celibat îşi afundă în mod profund rădăcinile în solul evanghelic al teologiei trupului. Pentru a releva dimensiunile care îi sunt proprii, trebuie să ținem cont de cuvintele prin care Cristos face referință la „început", ca şi pe cele prin care el se referă la învierea trupurilor. Constatarea: „Când vor învia din morți... nici nu se vor însura şi nici nu se vor mărita"[2] indică existența unui tip de viață fără căsătorie, în care omul, bărbat şi femeie, găseşte la un moment dat plinătatea dăruirii personale şi a comuniunii intersubiective în unirea veşnică cu Dumnezeu. Când chemarea la înfrânare „pentru Împărăția cerurilor" găseşte ecou în sufletul omului, în condițiile temporale şi, ca atare, în condițiile în care persoanele de obicei „se însoară şi se mărită"[3], nu este dificil să percepem aici *o sensibilitate particulară a spiritului uman*, care, deja în condițiile temporalității, pare să anticipeze ceea ce omul va deveni atunci când va fi părtaş la învierea viitoare.

2. Cu toate acestea, despre această problemă, despre această vocație particulară, Cristos nu a vorbit în contextul imediat al discuției sale cu saduceii[4], când a făcut referință la învierea trupurilor. În schimb, ne-a vorbit despre aceasta (deja mai înainte) în contextul discuției cu fariseii, când a vorbit despre căsătorie şi indisolubilitatea ei, ca un fel de prelungire

[1] *Insegnamenti*, IV/2 (1981) 600-603.
[2] *Mc* 12,25.
[3] *Lc* 20,34.
[4] Cf. *Mt* 22,23-30; *Mc* 12,18-25; *Lc* 20,27-36.

a acelei discuții[5]. Cuvintele sale conclusive sunt legate de aşa-zisa scrisoare de despărțire, permisă de către Moise în câteva cazuri. Cristos spune: „Din cauza împietririi inimii voastre v-a permis Moise să vă lăsați soțiile. De la început însă nu a fost aşa. Dar eu vă spun: Cine îşi lasă femeia, în afară de desfrânare, şi se căsătoreşte cu alta comite adulter”[6]. Atunci, discipolii, după cum se poate deduce din context, foarte atenți la discuție şi, mai ales, la ultimele cuvinte pronunțate de către Isus, i-au răspuns astfel: „Dacă aşa stau lucrurile cu bărbatul şi cu femeia, este mai bine să nu se căsătorească”[7]. Cristos le dă următorul răspuns: „Nu toți înțeleg cuvântul acesta, *ci numai aceia cărora le-a fost dat*. Există eunuci care s-au născut astfel din sânul mamei lor, există eunuci care au fost făcuți astfel de oameni şi există eunuci care *s-au făcut ei înşişi astfel pentru Împărăția cerurilor*. Cine poate înțelege să înțeleagă!”[8]

3. În privința acestei discuții prezentate de către Matei, se poate pune următoarea întrebare: La ce se gândeau oare discipolii când, după răspunsul pe care l-a dat Isus fariseilor asupra căsătoriei şi a indisolubilității sale, au venit cu această observație: „Dacă aşa stau lucrurile cu bărbatul şi cu femeia, este mai bine să nu se căsătorească”? În orice caz, Cristos foloseşte acea circumstanță oportună pentru a le vorbi despre înfrânarea liberă pentru Împărăția cerurilor. Spunând aceasta, el nu ia în mod direct poziție față de ceea ce au spus discipolii, dar nici nu rămâne pe linia gândirii lor[9]. Aşadar, nu răspunde: „E mai bine să se căsătorească” sau „Nu e mai bine să se căsătorească”. Problema înfrânării pentru Împărăția cerurilor nu este în opoziție cu căsătoria şi nici nu se bazează pe o judecată negativă cu privire la importanța ei. În rest, Cristos, vorbind mai înainte despre indisolubilitatea căsătoriei, s-a referit la „început”, adică la misterul creației, indicând astfel primul şi fundamentalul izvor al valorii sale. În consecință, pentru a răspunde la întrebarea discipolilor sau, mai degrabă, pentru a clarifica problema lor, Cristos *apelează la un alt principiu*. Nu pentru faptul că „Nu e mai bine să se căsătorească” sau, mai degrabă, nu pentru că în sine căsătoria ar avea vreo valoare negativă, este observată înfrânarea de către cei care fac în viața lor o astfel de alegere „pentru Împărăția cerurilor”,

[5] Cf. *Mt* 19,3-9.
[6] Cf. *Mt* 19,8-9.
[7] *Mt* 19,10.
[8] *Mt* 19,11-12.
[9] Asupra problemelor mai detaliate ale exegezei acestui fragment, a se vedea, spre exemplu: L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo. Teologia e Esegesi,* vol. II, Paoline, Roma 1977, 834-836; *The Positivw values of Consecrated Celibacy*, în „The Way”, Supplement 10, summer 1970, 51; J. BLINZLER, „Eisin eunuchoi. Zur Auslegung von Mt 19, 12”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 48 (1957) 268 ş.u.

ci în vederea valorii speciale care este unită cu o astfel de alegere şi pe care trebuie s-o descopere şi s-o împlinească ca pe propria vocaţie la nivel personal. Pentru aceasta, Cristos spune: „Cine poate înţelege să înţeleagă”[10]. În schimb, mai înainte abia spusese: „Nu toţi înţeleg cuvântul acesta, ci numai aceia cărora le-a fost dat”[11].

4. După cum se poate observa în răspunsul pe care Isus îl dă discipolilor, în problema ridicată de ei, el *precizează că pentru a-i fi înţelese cuvintele este nevoie de o reg*ulă. În doctrina Bisericii dăinuie convingerea că aceste cuvinte nu exprimă o poruncă ce îi obligă pe toţi, ci un sfat care priveşte doar anumite persoane[12]: acelora care sunt în măsură să „le înţeleagă”. Şi sunt în măsură să „le înţeleagă” tocmai aceia „cărora le-a fost dat acest dar”. Cuvintele citate indică în mod clar momentul alegerii personale şi, totodată, momentul harului special, adică al harului în virtutea căruia omul face această alegere. Se poate spune că alegerea înfrânării pentru Împărăţia cerurilor este o orientare carismatică spre acea stare escatologică în care oamenii „nici nu se vor însura şi nici nu se vor mărita”. Cu toate acestea, între acea stare a omului de la învierea trupurilor şi alegerea liberă a înfrânării pentru Împărăţia cerurilor în viaţa pământească sau în starea istorică a omului căzut şi mântuit există o diferenţă esenţială. Acel „*nu se vor însura*” *escatologic* va fi o „stare”, adică modul propriu şi fundamental al existenţei fiinţelor umane, bărbaţi şi femei, în trupurile lor glorificate. Înfrânarea pentru Împărăţia cerurilor, *ca rod al unei alegeri carismatice*, este o excepţie faţă de cealaltă stare, adică a acelei stări conform căreia omul, „de la început”, a devenit şi rămâne participant al întregii sale existenţe pământeşti.

5. Este semnificativ faptul că Isus nu leagă în mod direct cuvintele sale despre înfrânarea pentru Împărăţia cerurilor cu anunţul legat de „lumea viitoare”, în care „nici nu se vor însura şi nici nu se vor mărita”[13]. Cuvintele sale, în schimb, se află, după cum am mai spus deja, în continuarea discuţiei cu fariseii, în care Cristos se referă „la început”, arătând că instituţia căsătoriei este dorită de Creator şi amintind caracterul său indisolubil care, în planul lui Dumnezeu, corespunde unităţii conjugale dintre bărbat şi femeie.

---

[10] *Mt* 19,12.

[11] *Mt* 19,1.

[12] „Sfinţenia Bisericii este favorizată în mod special de anumite sfaturi pe care Domnul le propune în evanghelie spre a fi respectate de către discipolii săi. Printre ele iese în evidenţă darul preţios al harului divin, dat de către Tatăl doar câtorva persoane (cf. *Mt* 19,11; *1Cor* 7,7), pentru ca, având o inimă neîmpărţită, să se consacre doar lui Dumnezeu în fecioarie sau celibat” (*Lumen gentium*, 42).

[13] *Mc* 12,25.

Sfatul este, aşadar, alegerea carismatică a înfrânării pentru Împărăția cerurilor, care, în cuvintele lui Cristos, este unit cu maxima recunoştință a ordinii „istorice" a existenței umane, relativă la trup şi la suflet. Pe baza contextului imediat al cuvintelor despre înfrânare pentru Împărăția cerurilor în viața pământească a omului, trebuie să vedem în vocația la o astfel de înfrânare *un tip de excepție de la ceea ce este mai degrabă o regulă comună a vieții*. Cristos scoate în evidență, mai ales, acest aspect. Că apoi acest tip de excepție cuprinde în sine anticiparea vieții escatologice lipsite de căsătorie şi specifice „lumii viitoare" (adică stadiului final al „Împărăției cerurilor"), despre aceasta Cristos nu ne vorbeşte în mod direct. În realitate, se vorbeşte nu despre înfrânare în Împărăția cerurilor, ci despre înfrânare „pentru Împărăția cerurilor". Ideea fecioriei sau a celibatului, ca anticipare şi semn escatologic[14], derivă din asocierea cuvintelor pronunțate în acest loc cu cele pe care Isus le va pronunța într-o altă circumstanță, sau mai degrabă în discuția sa cu saduceii, când proclamă viitoarea înviere a trupurilor.

Vom relua însă această temă pe parcursul următoarelor reflecții de miercurea.

[14] Cf. *LG* 44; *PC*, 12.

VOCAȚIA LA CASTITATE ÎN REALITATEA VIEȚII PĂMÂNTEŞTI

74 (17 martie 1982)[1]

1. Continuăm reflecția asupra fecioriei sau a celibatului pentru Împărăția cerurilor: o temă foarte importantă pentru o completă teologie a trupului.

În contextul imediat al cuvintelor legate de înfrânarea pentru Împărăția cerurilor, Cristos face o confruntare foarte semnificativă; şi aceasta ne convinge o dată în plus că el voia să înrădăcineze şi mai profund vocația la o astfel de înfrânare în realitatea vieții pământeşti, pregătindu-i în acest fel calea, în mentalitatea ascultătorilor săi. De fapt, înşiră trei categorii de eunuci.

În realitate, acest termen priveşte defectele fizice care fac imposibilă procrearea în cadrul căsătoriei. Tocmai aceste defecte explică primele două categorii, când Isus vorbeşte fie despre cele înnăscute: „Există eunuci care s-au născut astfel din sânul mamei lor”[2], fie despre cele căpătate din cauza intervenției umane: „Există eunuci care au fost făcuți astfel de oamenie”[3]. În ambele cazuri se vorbeşte, aşadar, despre *o stare de constrângere ca atare, nu liberă*. Dacă Cristos, în discuția sa, vorbeşte apoi despre cei care „s-au făcut ei înşişi astfel pentru Împărăția cerurilor”[4], ca despre o a treia categorie, cu siguranță *face această distincție pentru a evidenția şi mai mult caracterul său liber şi supranatural*. Liber, pentru că cei care aparțin acestei categorii „s-au făcut ei înşişi eunuci”; supranatural, pentru că au făcut-o „pentru Împărăția cerurilor”.

2. Distincția este foarte puternică şi, în acelaşi timp, foarte clară. Nu mai puțin elocventă este şi confruntarea. Cristos le vorbeşte oamenilor cărora tradiția Vechii Alianțe nu le spunea nimic legat de idealul celibatului şi al fecioriei. Căsătoria era atât de obişnuită, că doar un caz de impotență fizică putea să constituie o excepție de la ea. Răspunsul dat discipolilor în Matei[5]

---

[1] *Insegnamenti*, V/1 (1981) 878-881.
[2] *Mt* 19,12.
[3] *Mt* 19,12.
[4] *Mt* 19,12.
[5] *Mt* 19,10-12.

se referă oarecum la întreaga tradiție a Vechiului Testament. O confirmă un singur exemplu, prezentat de Cartea Judecătorilor, la care ne referim aici nu doar din motiv că trebuie să prezentăm o astfel de faptă, cât mai mult din cauza cuvintelor semnificative care le însoțesc. „Să-mi fie permis... să-mi plâng fecioria”[6], îi spune fiica lui Iefte tatălui său, după ce a aflat de la el că fusese destinată sacrificării din cauza unui vot făcut Domnului (în textul biblic găsim explicația parcursului la cum s-a ajuns aici). „«Mergi!» – citim în continuare – şi a lăsat-o să meargă... Ea s-a dus cu prietenele ei şi a plâns pe munți fecioria sa. La sfârşitul celor două luni s-a întors la tatăl, iar el a făcut cu ea ceea ce a promis în urma votului. Ea nu cunoscuse bărbat”[7].

3. După cum rezultă, în tradiția Vechiului Testament nu există spațiu pentru această semnificație a trupului, pe care Cristos, vorbind despre înfrânarea pentru Împărăția cerurilor, vrea s-o anunțe şi s-o reveleze propriilor discipoli. Printre personajele cunoscute nouă, lideri spirituali ai poporului Vechii Alianțe, nu a fost nici unul care să fi proclamat o astfel de înfrânare prin cuvinte sau prin conduita proprie[8]. Pe atunci căsătoria nu era doar o stare comună, ci mai mult decât atât, în acea tradiție dobândise *o semnificație consacrată a promisiunii făcute lui Abraham de către Dumnezeu*: „Iată, eu (închei) alianța mea cu tine: vei fi tatăl unei mulțimi de popoare. Te voi face rodnic nespus de mult; din tine voi face neamuri şi regi vor ieşi din tine. Voi pune legământul meu între mine şi tine şi sământa ta după tine, din neam în neam: un legământ veşnic. Eu voi fi Dumnezeu pentru tine şi pentru descendența ta care vine după tine”[9]. Pentru aceasta, în tradiția Vechiului Testament, căsătoria, ca izvor al fecundității şi al procreării, în raport cu descendența, era *o stare privilegiată din punct de vedere religios*, privilegiată chiar şi de revelație. Pe fondul acestei tradiții, conform căreia Mesia trebuia să fie „fiul lui David”[10], era dificil să se înțeleagă idealul înfrânării. Totul pleda în favoarea căsătoriei: nu numai motivele de natură umană, ci şi cele care țineau de Împărăția lui Dumnezeu[11].

---

[6] *Jud* 11,37.

[7] *Jud* 11,38-39.

[8] Este adevărat că Ieremia, în urma unei porunci concrete primite din partea Domnului, a respectat celibatul (cf. *Ier* 16,1-2); Dar acesta nu a fost altceva decât un „semn profetic”, care simboliza viitoarea abandonare şi distrugere a țării şi a poporului.

[9] *Gen* 17,4.6-7.

[10] *Mt* 20,30.

[11] E adevărat că, aşa cum găsim în izvoarele extrabiblice, în perioada intertestamentară celibatul era menținut în ambientul iudaismului de către câțiva membri din secta esenienilor (cf. IOSIF FLAVIU, *Bell. Jud*., II, 8, 2: 120-121; FILON DIN ALEXANDRIA, *Hypothet*., 11, 14), dar

4. Într-un astfel de ambient, cuvintele lui Cristos reprezintă în sine o cotitură decisivă. Când le vorbeşte discipolilor săi, pentru prima dată, despre înfrânare în vederea Împărăției cerurilor, îşi dă seama în mod clar că ei, ca fii ai tradiției Vechii Legi, trebuie să asocieze celibatul şi fecioria statutului persoanelor, mai ales de sex masculin, care, din cauza defectelor naturale, nu pot să se căsătorească („eunucii") şi pentru aceasta se şi referă în mod direct la ei. Această referință are o motivație foarte profundă: atât istorică, cât şi psihologică, atât etică, cât şi religioasă. Cu o astfel de referință, *Isus atinge, într-un oarecare sens, toate aceste motivații*, ca şi cum ar vrea să spună: Ştiu că ceea ce vreau să vă spun acum va crea o mare dificultate în conştiința voastră, în modul vostru de a înțelege semnificația trupului; vă voi vorbi, de fapt, despre înfrânare şi aceasta voi o veți asocia fără îndoială cu starea deficienței fizice, fie înnăscută, fie dobândită din cauze umane. Eu, în schimb, vreau să vă spun că înfrânarea poate să fie şi liberă şi aleasă de om „pentru Împărăția cerurilor".

5. În cap. 19, Matei nu notează nici o reacție imediată a discipolilor față de aceste cuvinte. O vom găsi mult mai târziu în Faptele Apostolilor, mai ales în Paul[12]. Aceasta confirmă că astfel de cuvinte s-au imprimat în conştiința primei generații de discipoli ai lui Cristos şi apoi au dat roade în mod repetat şi în mod divers şi în generațiile de mărturisitori ai Bisericii (şi probabil că şi în afara ei). Aşadar, din punctul de vedere al teologiei, adică al revelației semnificației trupului, cu totul nouă față de tradiția Vechiului Testament, acestea sunt *cuvinte de cotitură*. Analizarea lor demonstrează cât de precise şi substanțiale sunt, în ciuda conciziei lor (o vom constata şi mai bine când vom face analiza textului paulin din *Scrisoarea întâi către Corinteni*, capitolul 7). Cristos vorbeşte despre înfrânarea „pentru" Împărăția cerurilor. În acest fel, el vrea să sublinieze că această stare, aleasă în mod conştient de către om în viața temporală, în care de obicei oamenii „se însoară şi se mărită", are o finalitate supranaturală cu totul specială. Înfrânarea, chiar dacă este aleasă în mod conştient şi chiar dacă este decisă în mod personal, dar nu are această finalitate, nu intră în conținutul anunțului făcut de Cristos. Vorbind despre cei care au ales în mod

---

aceasta se întâmpla undeva la sfârşitul iudaismului oficial şi probabil că nu a durat mai mult decât începutul secolului al II-lea.

În comunitatea de la Qumran, celibatul nu era obligatoriu pentru toți, dar anumiți membri ai comunității îl respectau până la moarte, transferând pe terenul conviețuirii pacifice prescripția din *Deuteronom* (23,10-14) cu privire la curăția rituală care devenea obligatorie în timpul războiului sfânt. Conform credințelor qumranienilor, un astfel de război dura mereu „între fiii luminii şi fii întunericului". Aşadar, celibatul era pentru ei expresia pregătirii pentru bătălie (cf. *1Qm* 7,5-7).

[12] Cf. *1Cor* 7,25-40; *Ap* 14,4.

conştient celibatul sau fecioria pentru Împărăția cerurilor (adică „s-au făcut eunuci"), Cristos vrea să spună, cel puțin în mod indirect, că o astfel de alegere în viața pământească este unită cu *renunțarea*, ca şi cu un efort *spiritual determinant*.

6. Aceeaşi *finalitate supranaturală*, „pentru Împărăția cerurilor", *admite o serie de interpretări* mai detaliate, pe care Cristos, în acest fragment, nu le enumeră. Însă se poate afirma că, prin intermediul scurtei formule de care se foloseşte, indică în mod indirect tot ceea ce a fost spus pe această temă în Revelație, în Biblie şi în Tradiție; tot ceea ce a devenit bogăție spirituală a experienței Bisericii, în care celibatul şi fecioria pentru Împărăția cerurilor au dat roade în diferite generații de discipoli şi de urmaşi ai Domnului.

RAPORTUL DINTRE ÎNFRÂNAREA „PENTRU ÎMPĂRĂȚIA CERURILOR” ŞI RODNICIA SUPRANATURALĂ A SPIRITULUI UMAN

75 (24 martie 1982)[1]

1. Continuăm reflecțiile noastre despre celibat şi feciorie „pentru Împărăția cerurilor”.

Înfrânarea *pentru* Împărăția cerurilor se află cu siguranță pe aceeaşi linie cu revelația faptului că *în* Împărăția cerurilor „nici nu se însoară şi nici nu se mărită”[2]. *Este un semn carismatic*. Dacă un om, bărbat sau femeie, care în starea pământească are posibilitatea să „se însoare sau se mărite”[3], alege cu libertate să se înfrâneze „pentru Împărăția cerurilor”, aceasta vrea să spună că în acea Împărăție, care este „lumea viitoare” a învierii, „nici nu se însoară şi nici nu se mărită”,[4] pentru că Dumnezeu va fi „totul în toți”[5]. Un astfel de om, bărbat sau femeie, indică, aşadar, „fecioria” escatologică a omului înviat în care se va revela, aş spune, absoluta şi eterna semnificație sponsală a trupului glorificat în unire cu Dumnezeu însuşi, prin intermediul vederii lui „față către față”; şi glorificat şi prin intermediul unirii intersubiectivității perfecte, care îi va uni pe toți „participanții lumii viitoare”, bărbați şi femei, în misterul comuniunii sfinților. Înfrânarea pământească „pentru Împărăția cerurilor” este, fără îndoială, un semn care indică acest adevăr şi această realitate. Este semnul prin care trupul, al cărui sfârşit nu este moartea, tinde spre glorificare şi este, dacă se poate spune, între oameni, o mărturie care anticipă învierea de apoi. În acelaşi timp, acest semn carismatic al „lumii viitoare” *exprimă forța şi dinamica cea mai autentică* a misterului „răscumpărării trupului”: un mister care a fost înscris şi, totodată, înrădăcinat de către Cristos în istoria pământească a omului. Astfel, înfrânarea „pentru Împărăția cerurilor” poartă, *înainte de toate, amprenta asemănării cu Cristos*, care în opera răscumpărării a făcut el însuşi această alegere „pentru Împărăția cerurilor”.

---

[1] *Insegnamenti*, V/1 (1982) 978-981.

[2] *Mt* 22,30.

[3] *Lc* 20,34.

[4] *Mc* 12,25.

[5] *1Cor* 15,28.

2. Ba, mai mult, întreaga viață a lui Cristos, încă de la început, a fost o distanțare discretă de ceea ce în Vechiul Testament a determinat atât de profund semnificația trupului. Cristos, aproape împotriva oricărei aşteptări veterotestamentare, s-a născut din Maria, care în momentul Bunei-Vestiri spune în mod clar despre sine: „Cum va fi aceasta, de vreme ce eu nu cunosc bărbat?”[6], dând astfel mărturie despre fecioria sa. Şi chiar dacă Isus s-a născut din Maria asemenea oricărui om, ca orice copil din mama sa, şi chiar dacă această venire în lume a fost însoțită de prezența unui bărbat care era soțul Mariei şi înaintea legii şi a oamenilor, era soțul său; cu toate acestea, maternitatea Mariei este feciorelnică; şi acestei maternități feciorelnice a Mariei îi corespunde misterul feciorelnic al lui Iosif, care, urmând vocea îngerului, nu a ezitat „s-o ia la sine pe Maria... pentru că ceea ce s-a zămislit în ea era de la Duhul Sfânt”[7]. Şi chiar dacă *concepția feciorelnică şi naşterea în lume a lui Isus Cristos* au fost ascunse lumii, chiar dacă înaintea ochilor consătenilor săi de la Nazaret el era cunoscut ca fiind „fiul tâmplarului”[8] (*un putabatur filius Joseph*[9]), cu toate acestea, realitatea şi adevărul cu privire la conceperea şi naşterea sa se îndepărtează în sine de ceea ce, în tradiția Vechiului Testament, era cu totul în favoarea căsătoriei şi care făcea înfrânarea de neînțeles şi din punct de vedere social de nedorit. De altfel, cum ar fi putut să fie înțeleasă „înfrânarea pentru Împărăția cerurilor”, dacă Mesia mult aşteptat trebuia să fie „descendent din neamul lui David” şi, ca atare, după cum se credea, „conform trupului”, trebuia să fie fiul unui neam real? Doar Maria şi Iosif, care au trăit misterul conceperii şi al naşterii sale, au devenit primii mărturisitori ai unei rodnicii diferite de cea trupească, adică mărturisitorii rodniciei Duhului: „Căci ceea ce s-a zămislit în ea este de la Duhul Sfânt”[10].

3. Istoria naşterii lui Isus se află pe aceeaşi linie cu revelația acelei „înfrânări pentru Împărăția cerurilor”, despre care Isus le va vorbi într-o zi discipolilor săi. Acest eveniment însă rămâne ascuns oamenilor de atunci, ca şi discipolilor. Doar în mod gradual el se va dezvălui înaintea ochilor Bisericii în urma mărturiilor şi a textelor *Evangheliei lui Matei* şi *Luca*. *Căsătoria Mariei cu Iosif* (în urma căreia Biserica îl onorează pe Iosif ca fiind soțul Mariei, iar Maria ca fiind soția lui Iosif) *ascunde în sine*, în acelaşi timp, *misterul* perfectei comuniuni a persoanelor, a Bărbatului şi a Femeii, în pactul conjugal şi, totodată, misterul acelei *speciale „înfrânări pentru*

[6] *Lc* 1,34.
[7] *Mt* 1,20.
[8] *Mt* 13,55.
[9] *Lc* 3,23.
[10] *Mt* 1,20.

Împărăția cerurilor”: înfrânare care servea în istoria răscumpărării perfectei „*rodnicii din partea Duhului Sfânt*”. Ba, mai mult, ea era, într-un oarecare fel, plinătatea absolută a acelei rodnicii spirituale, dat fiind că, exact în condițiile nazarinene ale pactului dintre Maria şi Iosif în Căsătorie şi în înfrânare, s-a realizat darul întrupării Cuvântului Etern: Fiul lui Dumnezeu, consubstanțial cu Tatăl, conceput şi născut ca Om din Fecioara Maria. Harul unirii ipostatice este unit tocmai cu această, aş spune, plinătate absolută a rodniciei supranaturale, rodnicie în Duhul Sfânt, participată de către o creatură umană, Maria, în ideea „înfrânării pentru Împărăția cerurilor”. Maternitatea divină a Mariei este, într-un oarecare fel, o revelație supraabundentă a acelei rodnicii a Duhului Sfânt, căruia omul îi supune spiritul, când alege în mod liber înfrânarea „în trup”: sau, aşa cum o ştim deja, înfrânarea „pentru Împărăția cerurilor”.

4. O astfel de imagine s-a făcut cunoscută în mod gradual în conştiința Bisericii în generațiile mereu noi ale mărturisitorilor lui Cristos, când, împreună cu evanghelia copilăriei, se consolida în ei siguranța legată de maternitatea divină a Fecioarei, care concepuse prin opera Duhului Sfânt. Chiar dacă în mod indirect, cu toate acestea, în mod esențial şi fundamental, o astfel de siguranță trebuia *să ajute la înțelegerea*, pe de o parte, a sfințeniei căsătoriei, iar pe de altă parte, la dezinteresul față de ea, în vederea „Împărăției cerurilor” despre care Cristos a vorbit discipolilor. Cu toate acestea, când Isus le-a vorbit apostolilor despre înfrânare pentru prima dată (după cum găsim în *Mt* 19, 10-12), acel mare mister al conceperii şi al naşterii sale, lor le era în mod complet necunoscut, le-a fost ascuns şi lor aşa cum le-a fost tuturor ascultătorilor şi interlocutorilor lui Isus din Nazaret. Când Isus vorbea despre cei care „s-au făcut eunuci pentru Împărăția cerurilor”[11], discipolii erau în stare să-l înțeleagă *doar pe baza exemplului* personal. O astfel de înfrânare trebuia să se imprime în conştiința lor ca un fel de asemănare specială cu Isus, care a rămas, aşa cum ştim, el însuşi celib „pentru Împărăția cerurilor”. Distanțarea de la tradiția Vechii Alianțe, în care căsătoria şi rodnicia procreativă „în trup” fuseseră o condiție din punct de vedere religios privilegiată, trebuia să se desfăşoare, mai ales, pe baza exemplului propriu al lui Cristos. Doar puțin câte puțin ar fi putut să se înțeleagă că *„pentru Împărăția cerurilor” are o semnificație specială acea rodnicie spirituală şi supranaturală a omului, care provine de la Duhul Sfânt* (Duhul lui Dumnezeu) şi la care, în sens specific şi în cazuri bine determinate, serveşte tocmai înfrânarea şi că aceasta este în sine înfrânarea „pentru Împărăția cerurilor”.

[11] *Mt* 19,21.

Mai mult sau mai puțin, toate aceste elemente ale înțelegerii evanghelice (adică ale înțelegerii Noii Alianțe în Cristos), cu privire la înfrânare, le regăsim în Paul. Vom încerca s-o dovedim la timpul cuvenit.

Sintetizând, putem spune că tema principală a reflecției de astăzi a fost raportul dintre înfrânarea „pentru Împărăția cerurilor", proclamată de Cristos, şi rodnicia supranaturală a spiritului uman, care provine de la Duhul Sfânt.

ILUMINAREA RECIPROCĂ DINTRE CĂSĂTORIE ŞI CASTITATE

76 (31 martie 1982)[1]

1. Continuăm să reflectăm asupra temei celibatului şi a fecioriei pentru Împărăția cerurilor, bazându-ne pe textul din *Evanghelia sfântului Matei*[2]. Vorbind despre înfrânare pentru Împărăția cerurilor şi fundamentând-o pe exemplul propriei vieți, Cristos dorea, fără îndoială, ca discipolii săi s-o înțeleagă, mai ales, în raport cu „împărăția" pe care el a venit s-o anunțe şi spre care indica şi căile corecte. Înfrânarea despre care vorbea este tocmai una dintre aceste căi şi, după cum rezultă din contextul *Evangheliei lui Matei*, este o cale cu adevărat validă şi privilegiată. De fapt, *acea preferință pentru celibat şi feciorie „pentru Împărăție" era o noutate absolută*, dacă ținem cont de tradiția Vechii Alianțe, şi avea o semnificație determinantă fie pentru *ethos*, fie pentru teologia trupului.

2. În anunțul său legat de celibat şi feciorie, Cristos scoate în evidență, mai ales, finalitatea acestora. Calea înfrânării, după cum va spune şi de care el însuşi dă mărturie prin viața proprie, nu doar că există şi nu doar că este posibilă, ci în acelaşi timp este validă şi importantă „pentru Împărăția cerurilor". Şi aşa trebuie să fie, din moment ce Cristos însuşi a ales-o pentru sine. Şi dacă această cale este atât de validă şi de importantă, înfrânării pentru Împărăția cerurilor i se cuvine o *valoare particulară*. După cum am spus deja mai înainte, Cristos nu punea problema la acelaşi nivel şi pe aceeaşi linie de gândire în care o puneau discipolii săi când spuneau: „Dacă aşa stau lucrurile cu bărbatul şi femeia, este mai bine să nu se căsătorească"[3]. Cuvintele lor trădau, în fond, un fel de utilitarism. În schimb, în răspunsul său, Cristos a indicat în mod indirect că, dacă *căsătoria*, fidelă originarei instituții voite de către Creator (să ne amintim că Învățătorul tocmai la acest punct a făcut referință la „început"), are o coerență şi o valoare deplină pentru Împărăția cerurilor, ca *valoare fundamentală*, universală şi ordinară, în ceea ce priveşte *înfrânarea*, în vederea acestei

[1] *Insegnamenti*, V/1 (1982) 1047-1057.
[2] Cf. *Mt* 19,10-12.
[3] *Mt* 19,10.

împărăției are *o valoare particulară şi „excepțională*". Este clar că se vorbeşte aici despre înfrânarea conştientă pentru motive supranaturale.

3. Dacă Isus scoate în evidență în mesajul său, înainte de toate, finalitatea supranaturală a acelei înfrânări, o face nu doar în sens obiectiv, ci şi în mod explicit subiectiv, adică indică şi *necesitatea unei motivații* care să corespundă în mod adecvat şi deplin finalității obiective care este declarată de expresia „pentru Împărăția cerurilor". Pentru a realiza scopul despre care vorbim, adică pentru a descoperi în înfrânare acea rodnicie spirituală specială care provine de la Duhul Sfânt, trebuie s-o vrem şi să o alegem în virtutea unei credințe profunde, care să nu ne arate doar Împărăția lui Dumnezeu în împlinirea sa viitoare, ci să ne permită şi să ne facă posibil *să ne identificăm cu adevărul şi cu realitatea acelei împărății*, aşa cum este ea revelată de către Cristos în mesajul său evanghelic şi, mai ales, prin exemplul personal al vieții sale şi al comportamentului său. De aceea, s-a spus mai sus că înfrânarea „pentru Împărăția cerurilor", ca semn concret al „lumii viitoare", poartă în sine, mai ales, dinamismul interior al misterului răscumpărării trupului[4] şi în această semnificație posedă şi caracteristica unei asemănări speciale cu Cristos. Cine alege în mod conştient o astfel de înfrânare alege, într-un oarecare fel, *o participare specială la misterul răscumpărării (trupului)*. Vrea s-o completeze, dacă se poate spune astfel, în propriul trup[5], găsind în aceasta şi amprenta unei asemănări cu Cristos.

4. Toate acestea se referă la motivația alegerii (sau la finalitatea sa în sens subiectiv). Alegând înfrânarea pentru Împărăția cerurilor, omul „trebuie" să se lase călăuzit tocmai de o astfel de motivație. În acest caz, Cristos nu spune că omul este obligat (în orice caz, nu se vorbeşte despre datoria care rezultă din necesitatea de a împlini o poruncă); cu toate acestea, fără îndoială, cuvintele sale concise, *în legătură cu înfrânarea* „pentru Împărăția cerurilor", *scot în evidență* în mod special tocmai *motivația sa*. Iar cuvintele o scot în evidență (adică arată finalitatea de care subiectul este conştient) fie în prima parte a mesajului, fie în a doua, arătând, de fapt, că aici este vorba despre o alegere particulară: mai degrabă specifică unei vocații excepționale, decât universală şi ordinară. La început, în prima parte a mesajului său, Cristos vorbeşte despre o înțelegere („Nu toți înțeleg cuvântul acesta, ci numai aceia cărora le-a fost dat")[6]; şi nu se vorbeşte despre o „înțelegere" abstractă, aşa încât să influențeze decizia, în legătură

[4] Cf. *Lc* 20,35.
[5] Cf. *Col* 1,24.
[6] *Mt* 19,11.

cu alegerea personală, în care „darul”, adică harul, trebuie să găsească o rezonanță adecvată în voința umană. O astfel de „*înțelegere*” implică, aşadar, *motivația*. Mai departe, motivația influențează alegerea înfrânării, acceptată după ce i-a înțeles semnificația „pentru Împărăția cerurilor”. Cristos, în a doua parte a mesajului, declară, aşadar, că omul „se face” eunuc când alege înfrânarea pentru Împărăția cerurilor; şi o face într-o situație anume a vieții sau pentru durata întregii sale vieți pământeşti. *Într-o decizie în aşa fel consolidată subzistă motivația* supranaturală din care provine decizia însăşi. Subzistă, aş spune, *reînnoindu-se* în mod continuu.

5. Puțin mai devreme, deja am atras atenția supra semnificației ultimei afirmații. Dacă Cristos, în cazul citat, vorbeşte despre „a se face” eunuc, nu doar că scoate în evidență greutatea acestei decizii, care explică cu motivația unei credințe profunde, dar nu încearcă nici măcar să ascundă *suferința* pe care o presupune o astfel de decizie, ca şi consecințele pe care poate să le aibă asupra omului, din cauza (şi, de altfel, nobile) înclinațiilor sale naturale.

Referința „la început” în problema căsătoriei ne-a permis să descoperim toată frumusețea originară a acelei vocații a omului, bărbat şi femeie: vocație care provine de la Dumnezeu şi corespunde dublei constituții a omului, sau mai degrabă corespunde vocației la „comuniunea persoanelor”. Predicând înfrânarea pentru Împărăția lui Dumnezeu, Cristos nu numai că se pronunță împotriva întregii tradiții a Vechii Alianțe, conform căreia căsătoria şi procrearea erau, după cum am mai spus, privilegiate din punct de vedere religios, ci se pronunță, într-un oarecare fel, şi în contrast cu acel „început” la care el însuşi a făcut referință şi poate că de asta a şi făcut aluzie în cuvintele sale la acea „regulă de înțelegere” despre care am vorbit mai sus. Analiza „începutului” (mai ales, pe baza textului jahvist) a demonstrat, în schimb, că, chiar dacă omul a fost perceput ca fiind singur înaintea lui Dumnezeu, cu toate acestea, Dumnezeu însuşi l-a scos din această „singurătate” când a spus: „Nu este bine ca omul să fie singur. Îi voi face un ajutor pe potriva lui”[7].

6. Cu toată capacitatea lui de a fi dublu, ca bărbat şi femeie, specifică constituției însăşi a umanității, ca şi unitatea celor doi care se bazează pe umanitate, omul rămâne, încă „de la început”, în toată profunzimea lui ontologică, opera lui Dumnezeu. Şi Cristos, vorbind despre înfrânare „pentru Împărăția cerurilor”, are înainte această realitate. Nu fără motiv vorbeşte despre aceasta (conform lui Matei) în contextul imediat în care face referință

[7] *Gen* 2,18.

„la început”, adică la principiul divin al căsătoriei, care se află în constituția însăşi a omului.

Pe baza cuvintelor lui Cristos, se poate susține că nu doar căsătoria ne ajută să înțelegem înfrânarea pentru Împărăția cerurilor, ci înfrânarea ca atare proiectează o lumină specială asupra căsătoriei văzute în misterul Creației şi al Răscumpărării.

„SUPERIORITATEA" ÎNFRÂNĂRII NU ÎNSEAMNĂ DEZAPRECIEREA CĂSĂTORIEI

77 (7 aprilie 1982)[1]

Dragi fraţi şi surori,

Întâlnirea de astăzi cade în „Săptămâna Sfântă", adică în perioada centrală a Anului Liturgic care ne face să retrăim momentele atât de importante şi de fundamentale ale Răscumpărării operate de către Cristos: Ultima Cină, în care Isus a instituit Sacramentul Euharistiei, anticipând în mod mistic şi transmiţând prin intermediul Preoţiei Sacrificiul Crucii; Patima lui Cristos, începând cu agonia din Ghetsemani până la cruda sa răstignire şi moarte pe cruce, şi, în fine, glorioasa sa înviere din Duminica Paştelui.

Sunt zile emoţionante şi mişcătoare, pline de atmosfera pe care o simt şi o cunosc toţi creştinii. Trebuie însă să fie zile de tăcere interioară, de rugăciune intensă şi de meditaţie particulară asupra evenimentelor supreme ale istoriei care au marcat răscumpărarea lumii şi care dau adevărata semnificaţie a existenţei noastre.

Vă îndemn, aşadar, să trăiţi în mod intim cu mare iubire aceste zile sfinte şi să participaţi la celebrările liturgice pentru a pătrunde din ce în ce mai mult conţinutul Credinţei şi pentru a lua hotărâri autentice pentru trăirea de zi cu zi a credinţei creştine. Să parcurgem cu Preasfânta Fecioară Maria calea Pătimirii lui Cristos, privind la tragedia din Vinerea Sfântă în lumina luminii Pascale, pentru a învăţa că orice suferinţă ar trebui să fie acceptată şi interpretată în perspectiva învierii glorioase şi, mai ales, pentru a ne întâlni cu Cristos care ne-a iubit şi s-a oferit pentru noi[2].

1. Cu privirea îndreptată spre Cristos Răscumpărătorul, continuăm acum reflecţiile noastre despre celibat şi feciorie „pentru Împărăţia cerurilor", conform cuvintelor lui Cristos preluate din *Evanghelia după Matei*[3].

Proclamând înfrânarea „pentru Împărăţia cerurilor", Cristos acceptă în mod deplin tot ceea ce a fost săvârşit şi instituit de către Creator încă de la început. În acelaşi timp, pe de o parte, acea înfrânare trebuie să demonstreze

[1] *Insegnamenti*, V/1 (1982) 1126-1131.

[2] Cf. *Gal* 2,20.

[3] *Mt* 19,10-12.

că omul, în cea mai profundă constituție a sa, nu este doar „dublu (ca bărbat şi femeie)", ci şi „singur" înaintea lui Dumnezeu şi cu Dumnezeu. În acelaşi timp, în ceea ce priveşte chemarea la înfrânare „pentru Împărăția cerurilor", ca invitație la solitudine pentru Dumnezeu, în istoricitatea omului rămâne totuşi ca *dimensiune acea comuniune* care este *specifică persoanei*. Acela care, conform cuvintelor lui Cristos, „înțelege" în mod adecvat chemarea la înfrânare pentru Împărăția cerurilor îl urmează şi păstrează astfel integralitatea adevărului propriei umanități, fără a pierde, parcurgând această cale, nici un element esențial specific vocației persoanei create conform „imaginii şi asemănării lui Dumnezeu". Aceasta este importantă pentru ideea însăşi sau mai degrabă pentru ideea înfrânării, adică pentru conținutul său obiectiv, care în învățătura lui Cristos apare ca o noutate radicală. În acelaşi timp, este la fel de importantă pentru actualizarea acelui ideal, adică pentru ca decizia concretă, luată de către om, pentru a trăi în celibat sau în feciorie, pentru Împărăția cerurilor (acela care „se face" eunuc, pentru a folosi cuvintele lui Cristos), să fie pe deplin autentică în motivația sa.

2. Din contextul *Evangheliei lui Matei*[4] rezultă în mod suficient de clar că aici nu se vorbeşte despre diminuarea valorii căsătoriei în avantajul înfrânării şi nici măcar despre a umbri o valoare cu cealaltă. Se vorbeşte, în schimb, despre „a ieşi" cu deplină conştientizare din *ceea ce în om, prin voința aceluiaşi Creator, duce spre căsătorie şi de a merge spre înfrânare*, care se dezvăluie omului concret, bărbat şi femeie, drept chemare şi dar al unei expresivități particulare şi cu o semnificație particulară „pentru Împărăția cerurilor". Cuvintele lui Cristos[5] pornesc de la realismul situației omului şi cu acelaşi realism îl conduc în afară spre chemarea în care, într-un mod nou, rămânând în natura sa ființă „dublă" (ca bărbat înclinat spre femeie şi ca femeie înclinat spre bărbat), el este capabil să descopere în această solitudine a sa, care nu încetează să fie o dimensiune personală a duplicității fiecăruia, o nouă şi, totodată, *o şi mai deplină formă de comuniune intersubiectivă cu alții*. Această orientare a chemării explică şi mai bine expresia „pentru Împărăția cerurilor"; de fapt, realizarea acestei Împărății trebuie să se găsească pe linia dezvoltării autenticei imagini şi asemănări cu Dumnezeu, în semnificația sa trinitară, adică specifică „comuniunii". Alegând înfrânarea pentru Împărăția cerurilor, omul este conştient că poate în acest fel să se realizeze pe sine „în mod diver" şi într-un oarecare fel „şi mai mult" decât în căsătorie, devenind „un dar sincer pentru alții"[6].

[4] *Mt* 19,10-12.
[5] *Mt* 19,11-12.
[6] *GS*, 24.

3. Prin intermediul cuvintelor din Matei[7], Cristos ne face să înțelegem în mod clar că acel „a merge” spre înfrânare pentru Împărăția cerurilor este corelat cu o renunțare liberă la căsătorie, adică la starea în care bărbatul şi femeia (conform semnificației pe care a dat-o Creatorul „la început” unității dintre ei) devin unul pentru celălalt prin intermediul masculinității şi al feminității, ca şi prin intermediul unirii trupurilor. Înfrânarea este *o renunțare conştientă şi liberă* la o astfel de unire şi la tot ceea ce este legat de ea în sensul general al vieții şi al conviețuirii umane. Omul care renunță la căsătorie în acelaşi mod renunță şi la a zămisli, ca fundament al comunității familiare compuse din părinți şi fii. Cuvintele lui Cristos la care ne referim aici indică, fără îndoială, toată această sferă de renunțări, cu toate că nu ne oprim la detalii. Iar modul în care aceste cuvinte au fost pronunțate ne permite să presupunem că Isus înțelege importanța unei astfel de renunțări, nu doar cu privire la părerile pe care le avea societatea israelită de atunci față de o astfel de temă. El înțelege *importanța unei astfel de renunțări şi în raport cu binele* pe care căsătoria şi familia îl constituie în ele însele din cauza originii lor divine. De aceea, în virtutea pronunțării respectivelor cuvinte, ne face să înțelegem că acea ieşire din cercul binelui, la care el însuşi cheamă „pentru Împărăția cerurilor”, este corelată cu un sacrificiu concret de sine. Acea ieşire devine astfel începutul unor renunțări succesive şi de sacrificii libere de sine, care sunt indispensabile, dacă prima şi fundamentala alegere trebuie să fie coerentă în dimensiunea întregii vieți pământeşti; şi doar datorită unei astfel de coerențe este din punct de vedere interior rațională, şi nu contradictorie.

4. În acest fel, în chemarea la înfrânare, aşa cum a fost pronunțată de către Cristos, concisă şi, totodată, cu o mare acuratețe, se precizează *profilul şi, în acelaşi timp, dinamismul misterului Răscumpărării*, după cum s-a spus deja mai înainte. Este acelaşi profil sub care Cristos, în Predica de pe Munte, a pronunțat cuvintele legate de necesitatea de a veghea asupra concupiscenței trupului, asupra dorinței care începe de la „a privi”, şi devine deja în acelaşi moment „adulter comis cu inima”. În spatele cuvintelor din Matei, fie în capitolul 19[8], ca şi în capitolul 5[9], *se află aceeaşi antropologie şi acelaşi ethos*. În invitația la continența liberă pentru Împărăția cerurilor, perspectivele acestui *ethos* sunt şi mai mult scoase în evidență: în orizontul cuvintelor din Predica de pe Munte se află antropologia omului „istoric”; în orizontul cuvintelor despre înfrânarea liberă, rămâne în mod esențial aceeaşi antropologie, dar din ea transpare perspectiva „Împărăției cerurilor”

[7] *Mt* 19,11-12.
[8] Cf. *Mt* 19,11-12.
[9] *Mt* 5,27-28.

sau, de la un moment dat, a viitoarei antropologii a învierii. Nu mai puțin, pe căile acestei înfrânări libere, în viața pământească, antropologia învierii nu înlocuieşte antropologia omului „istoric". Tocmai acest om sau, oricum, acest om „istoric", în care rămân tripla concupiscență, moştenirea păcatului şi, totodată, moştenirea răscumpărării, ia decizia în legătură cu înfrânarea „pentru Împărăția cerurilor": această decizie el trebuie *s-o actualizeze supunând capacitatea de a păcătui specifică naturii sale umane forțelor care izvorăsc din misterul răscumpărării trupului*. Trebuie să o facă precum oricare alt om, care nu ia o decizie similară şi a cărui cale îl poartă spre căsătorie. Diferit este doar tipul de responsabilitate pentru binele ales, după cum diferit este în sine genul binelui ales.

5. Din mesajul său reiese oare că Isus Cristos ar scoate în evidență mai mult superioritatea înfrânării pentru Împărăția cerurilor decât căsătoria? Ceea ce spune el este că aceasta este o vocație „excepțională", nu „ordinară". Printre altele, afirmă că ea este importantă şi necesară pentru Împărăția cerurilor. Dacă înțelegem superioritatea față de căsătorie în acest sens, trebuie să admitem că Cristos o indică în mod implicit; cu toate acestea, nu o exprimă în mod direct. Doar Paul va spune, cu privire la cei care aleg căsătoria, că fac „bine" şi cu privire la cei care sunt disponibili să trăiască înfrânarea liberă, va spune că fac „şi mai bine"[10].

6. La fel spune şi Tradiția, fie doctrinală, fie pastorală. Acea „superioritate" a înfrânării față de căsătorie nu înseamnă niciodată în Tradiția autentică a Bisericii o desconsiderare a căsătoriei sau o micşoare a valorii sale esențiale. Nu înseamnă nici măcar o alunecare, fie şi implicită, în direcția maniheistă sau o susținere în felul de a o cataloga sau de a o trata care să se bazeze pe concepția maniheistă a trupului, a sexului, a căsătoriei şi a generării. Superioritatea evanghelică şi autentic creştină a fecioriei, a înfrânării, este afirmată doar pe baza motivului ce priveşte Împărăția cerurilor. În cuvintele lui Cristos, luate din Matei[11], găsim o bază solidă pentru a afirma doar o astfel de superioritate, în schimb, nu găsim aici nici o bază pentru orice tip de dispreț al căsătoriei, care ar fi putut să fie prezentă în recunoaşterea acelei superiorități.

Despre această problemă însă vom mai vorbi în reflecțiile noastre ulterioare.

---

[10] Cf. *1Cor* 7,38.

[11] Cf. *Mt* 19,11-12.

COMPLEMENTARITATEA CĂSĂTORIEI ŞI A ÎNFRÂNĂRII PENTRU ÎMPĂRĂȚIA CERURILOR

78 (14 aprilie 1982)[1]

Dragi frați şi surori,

Sărbătoarea Paştelui pe care abia am celebrat-o cu solemnitate a umplut inimile noastre în această săptămână şi o va umple pe tot parcursul Timpului Pascal cu acea bucurie care provine din comemorarea învierii glorioase a lui Cristos. Am parcurs calea plină de mărturie a patimii sale, Ultima sa Cină până la agonia şi moartea sa pe cruce; şi am aşteptat apoi în mare tăcere, în Sâmbăta Sfântă a Vigiliei, dangătul plin de bucurie al „Fericitei Nopți".

Paştele nu trebuie să rămână doar la nivel de emoție şi de amintiri; el trebuie să lase o urmă, trebuie să pătrundă în mod continuu în viața noastră, trebuie să fie pentru noi în fiecare zi un motiv de încurajare la coerență şi la mărturie.

Paştele este pentru creştin o invitație la a trăi „noutatea vieții": „Aşadar, dacă ați înviat împreună cu Cristos, căutați cele de sus, unde Cristos şade de-a dreapta lui Dumnezeu. Cugetați la cele de sus, şi nu la cele de pe pământ, căci voi ați murit şi viața voastră este ascunsă împreună cu Cristos în Dumnezeu"[2].

În evenimentele frumoase sau neplăcute ale vieții, în muncă, în şcoală, creştinul trebuie să dea mărturie că Isus Cristos a înviat, urmându-l cu mult curaj şi iubire, punându-şi în el toată încrederea şi speranța.

Vouă, tuturor, vă doresc, aşadar, din inimă, ca gândul sărbătorilor pascale să vă însoțească şi să vă facă să simțiți mereu prezența plină de bucurie a lui Cristos cel Înviat.

1. Continuăm acum reflecția începută în săptămânile trecute pe marginea cuvintelor lui Cristos despre înfrânare „pentru Împărăția cerurilor", pe care Cristos le-a adresat discipolilor săi, conform *Evangheliei lui Matei*[3].

---

[1] *Insegnamenti,* V/1 (1982) 1175-1179.

[2] *Col* 3,1-3.

[3] *Mt* 19,10-12.

Să spunem încă o dată că aceste cuvinte, în toată concizia lor, sunt cu adevărat minunate şi precise, bogate în tot felul de implicaţii, fie de natură doctrinală, fie pastorală, şi tot ele indică şi adevărata limită în acest sector. Astfel că orice *interpretare maniheistă* rămâne în mod clar *în afara acestei limite*, după cum rămâne şi în cazul Predicii de pe Munte, legat de dorinţa concupiscentă „a inimii”[4].

În cuvintele lui Cristos despre înfrânare „pentru Împărăţia cerurilor”, nu se face nici o referinţă la „inferioritatea” căsătoriei cu privire la „trup”, sau cu privire la esenţa căsătoriei, care constă în faptul că bărbatul şi femeia se unesc în cadrul ei, astfel încât devin „un singur trup”[5]. Cuvintele lui Cristos din *Mt* 19,11-12 (ca şi cuvintele lui Paul din *1Cor* 7) nu ne dau nici un motiv să susţinem „inferioritatea” căsătoriei şi nici „superioritatea” fecioriei sau a celibatului, doar pentru că, prin natura lor, acestea constau în abstinenţa de la „unirea” conjugală „în trup”. Legat de acest aspect, cuvintele lui Cristos sunt deosebit de clare. El le propune ucenicilor săi idealul înfrânării, ca şi chemarea la o astfel de stare, nu pentru motivul inferiorităţii sau cu vreo prejudecată *faţă de „unirea” conjugală „în trup”,* ci doar *pentru „Împărăţia cerurilor”*.

2. În această lumină, este foarte util să clarificăm şi mai mult expresia însăşi „pentru Împărăţia cerurilor”; ceea ce vom încerca să facem în continuare, cel puţin într-un mod sumar. Însă, în ceea ce priveşte înţelegerea corectă a raportului dintre căsătorie şi înfrânare despre care vorbeşte Cristos şi despre înţelegerea acestui raport aşa cum l-a înţeles întreaga tradiţie, merită să spunem că acea „*superioritate*” şi acea „*inferioritate*” *sunt prezente în limitele înseşi ale complementarităţii căsătoriei şi ale înfrânării* pentru Împărăţia cerurilor. Căsătoria şi înfrânarea nici nu se opun una faţă de cealaltă şi nici nu împart între ele comunitatea umană (şi creştină) în două părţi (să spunem: a „perfecţilor” din cauza înfrânării şi a „imperfecţilor” sau a mai puţin perfecţilor din cauza realităţii vieţii conjugale). Însă aceste două situaţii fundamentale sau, cum se mai spune, aceste două „stări” se explică şi se completează în mod reciproc, în ceea ce priveşte existenţa şi viaţa (creştină) a acestei comunităţi, care se realizează în totalitatea ei în dimensiunea Împărăţiei lui Dumnezeu şi care are o orientare escatologică, specifică acestei Împărăţii. Ei bine, cu privire la această dimensiune şi la această orientare, la care trebuie să participe în credinţă întreaga comunitate, adică toţi cei care îi aparţin, înfrânarea „pentru Împărăţia cerurilor” are o importanţă deosebită şi, în acelaşi timp, este expresivă şi

[4] Cf. *Mt* 5,27-28.
[5] Cf. *Gen* 2,24.

pentru cei care trăiesc viața conjugală. Este bine cunoscut, de altfel, că aceştia din urmă constituie majoritatea.

3. Aşadar, *complementaritatea aceasta, atât de intensă, îşi află bazele în cuvintele lui Cristos din Mt* 19,11-12 (ca şi în *1Cor* 7). Nu se găseşte, în schimb, aici nici o bază pentru o presupusă contrapoziție, conform căreia celibatarii (sau necăsătoriții), doar pe baza înfrânării, ar constitui clasa „perfecților" şi, în mod contrar, persoanele căsătorite ar constitui clasa „imperfecților" (sau a „mai puțin perfecților"). Dacă într-o oarecare tradiție teologică se vorbeşte despre starea de perfecțiune (*status perfectionis*), aceasta nu se face din cauza înfrânării ca atare, ci cu privire la viața luată în ansamblul ei şi fundamentată pe sfaturile evanghelice (sărăcia, castitatea şi ascultarea), în ideea că şi acest tip de viață corespunde chemării lui Cristos la perfecțiune („Dacă vrei să fii perfect...")[6]. *Perfecțiunea vieții creştine, în schimb, este măsurată cu metrul carității*. De aici rezultă că o persoană care nu trăieşte în „starea de perfecțiune" (adică într-o instituție care să-şi fundamenteze viața pe voturile sărăciei, castității şi ascultării) sau care nu trăieşte într-un Institut religios, ci în „lume", poate să ajungă *de facto* la un grad superior de perfecțiune, a cărui măsură este caritatea, față de persoana care trăieşte în „starea de perfecțiune" cu un grad mai mic de caritate. Cu toate acestea, sfaturile evanghelice ajută, fără îndoială, la trăirea unei carități depline. Astfel, cine o trăieşte, chiar dacă nu se află într-o „stare de perfecțiune" instituționalizată, ajunge la acea perfecțiune care izvorăşte din caritate, *prin intermediul fidelității față de spiritul acestor sfaturi*. O astfel de perfecțiune este posibilă şi accesibilă fiecărui om, fie într-un „institut religios", fie în lume.

4. Cuvintelor lui Cristos prezentate de către Matei[7] îi corespund în mod adecvat complementaritatea căsătoriei şi, în acelaşi timp, a înfrânării pentru „Împărăția cerurilor", cu toată semnificația şi efectele lor diverse. În viața unei comunități autentic creştine, atitudinile şi valorile specifice uneia sau alteia dintre stări, adică uneia sau alteia dintre alegerile esențiale şi conştiente ca vocație pentru întreaga viață pământească şi în perspectiva „Bisericii din cer", *se completează şi oarecum se şi îmbină reciproc*. Iubirea conjugală perfectă trebuie să fie marcată de acea fidelitate şi de acea dăruire unicului Mire (dar şi de fidelitatea şi de dăruirea Mirelui față de unica Mireasă) pe care s-au fundamentat profesiunea religioasă şi celibatul sacerdotal. În definitiv, natura uneia sau a alteia dintre iubiri este „sponsală",

[6] *Mt* 19,21.
[7] *Mt* 19,11-12.

adică evidențiată prin intermediul dăruirii totale de sine, care „de la început" este înscrisă în însăşi structura personală a bărbatului şi a femeii.

Vom relua mai târziu acest argument.

5. Pe de altă parte, iubirea sponsală care îşi găseşte expresia în înfrânarea „pentru Împărăția cerurilor" trebuie să conducă în mersul său obişnuit la „paternitate" sau la „maternitate" în sens spiritual (sau mai exact la acea „rodnicie a Duhului Sfânt" despre care am vorbit deja), în mod asemănător iubirii conjugale care *se maturizează în paternitatea şi maternitatea fizică* şi în ele se confirmă ca fiind iubire sponsală. În ceea ce o priveşte, chiar şi zămislirea fizică răspunde pe deplin semnificației sale, doar dacă este completată de paternitatea sau maternitatea în Duh, a cărei expresie şi a cărei rod este întreaga operă de educare din partea părinților, a copiilor născuți din unirea lor conjugală trupească.

După cum se poate vedea, sunt numeroase aspectele şi sferele complementarității între vocații, în sens evanghelic, ale acelora care „se însoară şi se mărită"[8] şi ale acelora care în mod conştient şi liber aleg înfrânarea „pentru Împărăția cerurilor"[9].

În Prima sa Scrisoare către Corinteni (a cărei analiză o s-o facem în alte reflecții), sfântul Paul va scrie pe această temă: „Fiecare îşi are carisma proprie de la Dumnezeu, unul într-un fel, altul în alt fel"[10].

[8] *Lc* 20,34.
[9] *Mt* 19,12.
[10] *1Cor* 7,7.

CELIBATUL ESTE RENUNȚAREA FĂCUTĂ DIN IUBIRE

79 (21 aprilie 1982)[1]

1. Vom urma reflecțiile începute pe baza mesajului lui Cristos legat de înfrânarea „pentru Împărăția cerurilor".

Nu este posibil să înțelegem semnificația deplină, ca şi caracterul în sine al înfrânării, dacă ultima expresie expusă de Cristos, „pentru Împărăția cerurilor"[2], nu va fi umplută de conținutul său adecvat, concret şi obiectiv. Am spus mai degrabă că această expresie exprimă motivul sau scoate în evidență scopul subiectiv al chemării lui Cristos la înfrânare. Cu toate acestea, expresia are în sine un caracter obiectiv, indică, de fapt, o realitate obiectivă, pentru care orice persoană, fie bărbat, fie femeie, poate „să se facă" (după cum spune Cristos) eunuc. *Realitatea „Împărăției"* în anunțul lui Cristos din *Evanghelia după sfântul Matei*[3] *este definită în mod precis şi, în acelaşi timp, general*, aşa încât să se poată înțelege toate determinările şi semnificațiile particulare care îi sunt proprii.

2. „Împărăția cerurilor" înseamnă „Împărăția lui Dumnezeu", pe care Cristos a predicat-o ca desăvârşire finală, adică escatologică. Cristos *predica* această împărăție în realizarea şi instaurarea sa temporală şi, în acelaşi timp, *o anticipa* în împlinirea sa definitivă. Cristos cheamă la această împărăție şi, într-un oarecare fel, îi invită pe toți la ea (cf. parabola banchetului nupțial[4]). Dacă îi cheamă pe unii la înfrânarea „pentru Împărăția cerurilor", din conținutul acestei expresii rezultă că el îi cheamă să participe într-un mod cu totul special la instaurarea Împărăției lui Dumnezeu pe pământ, unde începe şi, totodată, se pregăteşte faza definitivă a „Împărăției cerurilor".

3. În acest sens, am spus că acea chemare are în sine semnul particular al dinamismului specific misterului răscumpărării trupului. În înfrânarea pentru Împărăția lui Dumnezeu se scoate în evidență, aşa cum am menționat

[1] *Insegnamenti,* V/1 (1982) 1270-1274.
[2] *Mt* 19,12.
[3] Cf. *Mt* 19,11-12.
[4] Cf. *Mt* 22,1-14.

deja, acea renegare de sine, luarea propriei cruci de fiecare zi şi urmarea lui Cristos[5], care poate să ajungă până la renunțarea la căsătorie şi la o familie proprie. Toate acestea derivă din convingerea că, în acest fel, este posibil să se contribuie semnificativ la realizarea Împărăției lui Dumnezeu în dimensiunea sa pământească cu perspectiva împlinirii ei escatologice. Cristos, în mesajul din evanghelia sfântului Matei[6], spune în mod generic că renunțarea la căsătorie are această finalitate, dar nu o specifică în mod expres. În primul său mesaj legat de această temă, el nu precizează *motivele concrete pentru care este necesară* sau indispensabilă o astfel de înfrânare liberă, în perspectiva realizării Împărăției lui Dumnezeu pe pământ şi în pregătirea împlinirii ei viitoare. Ceva mai mult aflăm în acest sens de la Paul din Tars[7], iar restul va fi completat de viața Bisericii în desfăşurarea sa istorică, inspirată de către curentul Tradiției autentice.

4. În mesajul lui Cristos despre înfrânarea „pentru Împărăția cerurilor" *nu găsim nici un indiciu detaliat* în legătură cu înțelegerea acestei „*Împărății*", fie în ceea ce priveşte realizarea ei pe pământ, fie în ceea ce priveşte împlinirea ei definitivă în specifica şi „*excepționala*" sa relație cu cei care pentru ea „se fac" de bunăvoie „eunuci".

Nu se spune nici datorită cărui aspect particular al realității care constituie împărăția îi sunt asociați cei cărora s-au făcut în mod liber „eunuci". Este bine cunoscut însă că Împărăția cerurilor este pentru toți. Sunt în relație cu ea pe pământ (şi în Cer) chiar şi cei care „se însoară sau se mărită". Pentru toți, ea este „via Domnului", în care trebuie să lucreze pe pământ; şi, totodată, este şi „casa Tatălui", în care trebuie să se regăsească cu toții în veşnicie. Ce este, aşadar, această împărăție în vederea căreia mulți sunt cei care aleg înfrânarea de bunăvoie?

5. La această întrebare, cel puțin pentru moment, *nu găsim nici un răspuns* în mesajul lui Cristos, prezentat de către Matei[8]. La fel se întâmplă, de altfel, cu tot mesajul său. Cristos le răspunde discipolilor săi, aşa încât să nu rămână pe linia lor de gândire şi nici în modul lor de a evalua situația, în care se ascunde cel puțin indirect o atitudine utilitaristă în privința căsătoriei („Dacă aşa stau lucrurile cu bărbatul şi femeia, este mai bine să nu se căsătorească")[9]. Învățătorul se îndepărtează în mod explicit de o astfel de punere a problemei şi, pentru aceasta, vorbind despre înfrânarea

[5] Cf. *Lc* 9,23.
[6] Cf. *Mt* 19,11-12.
[7] Cf. *1Cor*.
[8] Cf. *Mt* 19,11-12.
[9] Cf. *Mt* 19,10.

„pentru Împărăția cerurilor”, nu spune de ce merită ca în această manieră să se renunțe la căsătorie, pentru ca acel „este mai bine să nu se căsătorească” să nu sune în urechile discipolilor în această notă utilitaristă. Spune doar că o astfel de înfrânare este de multe ori cerută, dacă nu cumva chiar indispensabilă, pentru Împărăția cerurilor. Şi cu aceasta arată că ea constituie, în împărăția pe care Cristos o predică şi la care îi invită, *o valoare particulară în sine*. Cei care o aleg în mod liber trebuie s-o aleagă având în vedere acea valoare, şi nu ca urmare a vreunui alt calcul.

6. Acest ton esențial al răspunsului lui Cristos, care se referă în mod direct la aceeaşi înfrânare „pentru Împărăția cerurilor”, se poate referi, în mod indirect, şi la precedenta problemă a căsătoriei[10]. Luând, aşadar, în considerare întregul mesaj[11], conform intenției fundamentale a lui Cristos, răspunsul ar fi următorul: Dacă cineva alege căsătoria, trebuie s-o aleagă aşa cum a fost instituită de către Creator „de la început”, trebuie să caute în ea acele valori care corespund planului lui Dumnezeu. Dacă în schimb, cineva decide să urmeze înfrânarea pentru Împărăția cerurilor, în ea trebuie să caute valorile proprii unei astfel de vocații. Cu alte cuvinte: *trebuie să acționeze în conformitate cu vocația aleasă*.

7. „Împărăția cerurilor” este cu siguranță împlinirea definitivă a aspirațiilor tuturor oamenilor, cărora Cristos le adresează mesajul său: este plinătatea binelui, pe care inima omului îl doreşte dincolo de limitele a tot ceea ce poate să fie partea sa în viața pământească, este maxima plinătate a recompensării omului din partea lui Dumnezeu. În discuția sa cu saduceii[12], pe care am analizat-o în ciclul anterior, găsim alte detalii legate de acea „Împărăție” sau despre „lumea viitoare”. Mai multe detalii găsim în tot Noul Testament. Totodată, se pare că, pentru a clarifica ce este Împărăția cerurilor pentru cei care, motivați de ea, aleg înfrânarea liberă, trebuie să spunem că are o semnificație particulară doar în ceea ce priveşte *revelarea raportului sponsal al lui Cristos față de Biserică.* Printre multele texte, decisiv în acest sens este cel din *Scrisoarea către Efeseni* 5, 25, pe care îl vom folosi ca punct de pornire atunci când vom lua în considerare problema sacramentalității Căsătoriei.

Acel text este valabil atât pentru teologia căsătoriei, cât şi pentru teologia înfrânării „pentru Împărăție”, adică teologia fecioriei şi a celibatului. Se pare că tocmai în acel text găsim concretizat ceea ce Cristos le-a spus discipolilor săi, când i-a invitat la înfrânarea liberă „pentru Împărăția cerurilor”.

[10] Cf. *Mt* 19,3-9.
[11] Cf. *Mt* 19,3-11.
[12] Cf. *Mt* 22,24-30; *Mc* 12,18-27; *Lc* 20,27-40.

8. În această analiză am subliniat deja suficient că mesajul lui Cristos, cu toată concizia sa, este fundamental, plin de conținut esențial şi, printre altele, caracterizat şi de o oarecare severitate. Nu este nici un dubiu că Isus pronunță chemarea sa la înfrânare în perspectiva „lumii viitoare", dar în această chemare pune accentul pe tot ceea ce exprimă realismul temporal al deciziei la o astfel de înfrânare, decizie unită cu voința de participare la opera răscumpărătoare a lui Cristos.

Astfel, în lumina acelor cuvinte ale lui Cristos prezentate de către Matei[13], reies, mai ales, profunzimea şi seriozitatea deciziei de a trăi în înfrânare „pentru Împărăție" şi îşi găseşte expresia concretă renunțarea pe care o implică o astfel de decizie.

Fără îndoială, prin intermediul tuturor acestora, prin intermediul seriozității şi al profunzimii deciziei, prin intermediul severității şi al responsabilității pe care ea o presupune, transpare şi străluceşte iubirea, *iubirea ca disponibilitate la dăruirea totală de sine pentru „Împărăția lui Dumnezeu"*. Cu toate acestea, în cuvintele lui Cristos, o astfel de iubire pare să fie umbrită de ceea ce este pus pe primul plan. Cristos nu le ascunde discipolilor săi faptul că alegerea înfrânării „pentru Împărăția cerurilor" este *văzută ca o renunțare în categoriile temporalității*. Acel mod de a vorbi discipolilor, prin care formulează în mod clar adevărul învățăturii şi al exigenței conținute în ea, este semnificativ pentru toată evanghelia. De fapt, acest mod de a vorbi este ceea ce îi conferă, printre altele, o caracteristică şi o forță atât de convingătoare.

[13] Cf. *Mt* 19,11-12.

ÎNFRÂNAREA PENTRU ÎMPĂRĂȚIA LUI DUMNEZEU ŞI SEMNIFICAȚIA SPONSALĂ A TRUPULUI

80 (28 aprilie 1982)[1]

1. „Există eunuci care s-au făcut ei înşişi astfel pentru Împărăția cerurilor”: aşa se exprimă Cristos, conform *Evangheliei lui Matei*[2].

Este specific inimii omului să accepte exigențe, chiar şi dificile, în numele iubirii pentru un ideal şi, mai ales, *în numele iubirii față de o persoană* (de fapt, în esență, iubirea este orientată spre persoană). Şi, de aceea, în invitația la înfrânarea „pentru Împărăția cerurilor”, mai întâi discipolii şi apoi întreaga Tradiție vie a Bisericii descoperă imediat că acea iubire se referă la *Cristos însuşi ca Mire al Bisericii şi Mire al sufletelor*, pentru care el *s-a dat pe sine*, până la moarte, în misterul Paştelui şi al Euharistiei. În acest fel, înfrânarea „pentru Împărăția cerurilor”, alegerea fecioriei sau a celibatului pentru toată viața, a devenit în experiența discipolilor şi a urmaşilor lui Cristos *un act de răspuns special la iubirea* Mirelui Divin şi, de aceea, *a dobândit semnificația unui act de iubire sponsală*, adică a unei dăruiri sponsale de sine sau, altfel spus, un fel de restituire a iubirii sponsale a Răscumpărătorului: o dăruire de sine înțeleasă ca renunțare, dar făcută *din iubire*.

2. Am extras astfel toată bogăția conținutului de care este plin concisul şi, totodată, profundul mesaj al lui Cristos legat de înfrânarea „pentru Împărăția cerurilor”. Ne vom opri pentru moment şi asupra semnificației pe care o au aceste cuvinte pentru teologia trupului, aşa cum am încercat s-o prezentăm şi s-o reconstruim folosind fundamentele biblice ale „începutului”. Tocmai pentru analiza acelui „început” biblic la care a făcut referință Cristos în discuția sa cu fariseii, legat de tema căsătoriei, a unității şi indisolubilității[3] sale, mai înainte de a se adresa ucenicilor săi folosindu-se de cuvintele legate de înfrânare „pentru Împărăția cerurilor”[4], să ne amintim *adevărul profund legat de semnificația sponsală a trupului uman* în

[1] *Insegnamenti*, V/1 (1982) 1344-1348.
[2] *Mt* 19,12.
[3] Cf. *Mt* 19,3-9.
[4] *Mt* 19,10-12.

masculinitatea şi feminitatea sa, după cum am notat la timpul cuvenit, când am făcut *analiza* primelor capitole din *Geneză*[5]. Tocmai în acest fel trebuie să formulăm şi să precizăm ceea ce găsim în acele texte atât de vechi.

3. Mentalitatea contemporană s-a obişnuit să gândească şi să vorbească despre instinctul sexual, transferând pe terenul realității umane ceea ce este specific lumii ființelor umane, *animalia*. Acum, o reflecție aprofundată asupra textului din primele două capitole din *Cartea Genezei* ne permite să stabilim cu siguranță şi convingere că în Biblie, încă de „la început", este pusă o limită foarte clară şi univocă între lumea animalelor (*animalia*) şi omul creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. În acel text, de altfel, şi foarte scurt, este suficient spațiu pentru a demonstra că omul are conştiința clară a ceea ce îl diferențiază în mod esențial de toate ființele vii (*animalia*).

4. Aşadar, *aplicarea la om* a acestei *categorii*, în substanță *naturalistă*, care este cuprinsă în conceptul şi expresia de „*instinct sexual*", nu este *în întregime apropriată şi adecvată*. Este normal ca o astfel de aplicație să poată fi făcută pe baza unei analogii; într-adevăr, particularitatea omului față de toată lumea ființelor vii (*animalia*) nu este într-atât ca omul, înțeles din punct de vedere al speciei, să nu poată fi calificat din punct de vedere fundamental ca *animal*, dar este un *animal rațional*. De aceea, cu toată această analogie, aplicarea conceptului de „instinct sexual" omului, dată fiind dualitatea în care el trăieşte, ca bărbat şi femeie, îl limitează foarte mult şi oarecum îi şi „diminuează" realitatea dată de masculinitatea şi feminitatea lui în dimensiunea personală a subiectivității umane. Limitează şi „diminuează" chiar şi caracteristica datorită căreia cei doi, bărbatul şi femeia, se unesc între ei, aşa încât devin un singur trup[6]. Pentru a exprima aceasta într-un mod mult mai apropriat şi adecvat, trebuie să ne folosim şi de *o analiză diferită de cea naturalistă*. La aceasta ne obligă în mod convingător tocmai studiul „începutului" biblic. Adevărul despre semnificația sponsală a trupului uman, în masculinitatea şi feminitatea lui, arată încă de la primele capitole ale *Genezei*[7], mai exact, o dată cu *descoperirea semnificației sponsale a trupului* în structura personală a subiectivității bărbatului şi a femeii, că în acest sector este un concept-cheie şi, totodată, singurul apropriat şi adecvat.

5. Ei bine, în relație cu acest concept, cu acest adevăr legat de semnificația sponsală a trupului uman, trebuie să recitim şi să înțelegem cuvintele

[5] Cf. *Gen* 2,23-25.
[6] Cf. *Gen* 2,24.
[7] Cf. *Gen* 2,23-25.

lui Cristos legate de înfrânarea „pentru Împărăția cerurilor”, pronunțate în contextul imediat al acelei referințe la „început”, pe care el a fondat doctrina unității şi a indisolubilității căsătoriei. La baza chemării lui Cristos la înfrânare stă nu doar „instinctul sexual”, drept categorie a unei necesități, aş spune, naturalistă, ci şi *conştientizarea capacității de a se dărui în libertate*, care, din punct de vedere organic, este unită cu profunda şi matura *înțelegere a semnificației sponsale a trupului*, în toată structura subiectivității personale a bărbatului şi a femeii. Doar pe baza semnificației masculinității şi a feminității persoanei umane, *chemarea la înfrânarea liberă* „pentru Împărăția cerurilor” *îşi găseşte deplina garanție şi motivație*. Doar, şi în mod exclusiv, într-o astfel de perspectivă Cristos spune: „Cine poate înțelege să înțeleagă”[8]. Cu aceasta el arată că o astfel de înfrânare, chiar dacă este mereu un „dar”, poate să fie şi „întâmplătoare”, adică scoasă şi dedusă din conceptul pe care omul îl are în legătură cu propriul „eu” psihosomatic în ansamblul său şi, mai ales, față de masculinitatea şi feminitatea acestui „eu”, în raportul reciproc care, „din natură”, este înscris în fiecare subiectivitate umană.

6. După cum am afirmat în analizele anterioare făcute pe baza *Cărții Genezei*[9], acel raport reciproc dintre masculinitate şi feminitate, acel reciproc „*pentru*” al bărbatului şi al femeii, poate să fie înțeles în mod apropriat şi adecvat doar ținând cont de totalitatea dinamică a subiectului personal. Cuvintele lui Cristos din Matei[10] arată şi mai mult că acel „*pentru*”, prezent „încă de la început” la baza căsătoriei, poate să se afle şi la baza înfrânării „*pentru*” *Împărăția cerurilor*! Sprijinindu-se pe aceeaşi dispoziție a subiectului personal, datorită căreia omul se regăseşte pe sine prin intermediul unei dăruiri sincere de sine[11], omul (bărbat sau femeie) este capabil să aleagă dăruirea personală de sine, făcută altei persoane în cadrul pactului conjugal, în care ei devin „un singur trup”, şi este capabil în acelaşi timp *să renunțe în mod liber* la o astfel de dăruire de sine altei persoane, pentru ca, alegând înfrânarea „pentru Împărăția cerurilor”, să se poată dărui în totalitate lui Cristos. Pe baza aceleiaşi dispoziții a subiectului personal şi pe baza semnificației sponsale a ființei, ca trup, bărbat şi femeie, poate să-şi făurească iubirea care îl angajează pe om la căsătorie în dimensiunea întregii sale vieți[12], dar poate să-şi făurească şi iubirea care să angajeze

[8] *Mt* 19,12.
[9] *Gen* 2,23-25.
[10] Cf. *Mt* 19,11-2.
[11] *GS*, 24.
[12] Cf. *Mt* 19,3-10.

omul pentru întreaga viață la înfrânare „pentru Împărăția cerurilor”[13]. Tocmai despre aceasta vorbeşte Cristos în ansamblul mesajului său, când se adresează fariseilor[14] şi apoi discipolilor[15].

7. Este evident că alegerea căsătoriei, aşa cum a fost ea instituită de către Creator „de la început”, presupune cunoaşterea şi acceptarea ei din interior şi, mai ales, a semnificației sponsale a trupului, coroborat cu masculinitatea şi feminitatea proprie persoanei umane. Tocmai aceasta este făcut cunoscut într-un mod lapidar în *Cartea Genezei*. Ascultând cuvintele lui Cristos adresate discipolilor asupra înfrânării „pentru Împărăția cerurilor”[16], nu putem să ne gândim decât că cea de-a doua posibilitate de a alege poate să fie făcută în mod conştient şi liber, fără o referință la propria masculinitate şi feminitate şi la acea semnificație sponsală care este specifică omului în masculinitatea şi feminitatea modului de a fi subiect personal. Ba, mai mult, la lumina cuvintelor lui Cristos, trebuie să admitem că *cea de-a doua modalitate de alegere*, adică *înfrânarea pentru Împărăția lui Dumnezeu*, se actualizează şi cu privire la masculinitatea şi feminitatea propriei persoane care face o astfel de alegere, se actualizează *pe baza deplinei înțelegeri* a acelei *semnificații sponsale* pe care masculinitatea şi feminitatea o au în ele însele. Dacă o astfel de alegere s-ar fi actualizat prin intermediul ingeniosului „a face abstracție” de acea bogăție reală a fiecărui subiect uman, ea nu ar răspunde în mod apropriat şi adecvat la conținutul cuvintelor lui Isus din *Mt* 19,11-12.

Cristos pretinde în acest loc o înțelegere deplină când spune: „Cine poate înțelege să înțeleagă”[17].

[13] Cf. *Mt* 19,11-12.
[14] Cf. *Mt* 19,3-10.
[15] Cf. *Mt* 19,11-12.
[16] Cf. *Mt* 19,11-12.
[17] Cf. *Mt* 19,12.

ÎNFRÂNAREA „PENTRU ÎMPĂRĂȚIA CERURILOR” ŞI *ETHOSUL* VIEȚII CONJUGALE ŞI FAMILIALE

81 (5 mai 1982)[1]

1. Când a răspuns întrebărilor fariseilor legate de căsătorie şi de indisolubilitatea ei, Cristos a făcut referire „la început”, adică la instituirea ei de la început, chiar din partea Creatorului. Dat fiind faptul că interlocutorii săi au făcut referință la legea lui Moise, care prevedea posibilitatea aşa-zisei „scrisori de despărțire”, el le-a răspuns: „Din cauza împietririi inimii voastre v-a permis Moise să vă lăsați soțiile. De la început însă nu a fost aşa”[2].

După discuția cu fariseii, discipolii lui Cristos i s-au adresat spunându-i: „Dacă aşa stau lucrurile cu bărbatul şi cu femeia, este mai bine să nu se căsătorească”. Dar el le-a zis: „Nu toți înțeleg cuvântul acesta, ci numai aceia cărora le-a fost dat. Există eunuci care s-au născut astfel din sânul mamei lor, există eunuci care au fost făcuți astfel de oameni şi există eunuci care s-au făcut ei înşişi astfel pentru Împărăția cerurilor. Cine poate înțelege să înțeleagă!”[3]

2. Cuvintele lui Cristos se referă, fără îndoială, la renunțarea conştientă şi liberă la căsătorie. O astfel de renunțare este posibilă doar dacă se ține cont de înțelegerea autentică a acelei valori care este dată de înclinația sponsală a masculinității şi a feminității spre căsătorie. Pentru ca omul să poată fi pe deplin *conştient de ceea ce alege* (înfrânarea pentru Împărăție), trebuie să fie pe deplin *conştient şi la ce renunță* (vorbim aici despre înțelegerea valorii în sens „ideal”, cu toate că această înțelegere este deplin „realistă”). Cu siguranță, în acest caz, Cristos presupune o alegere matură. O dovedeşte din plin modul în care face cunoscută chemarea la înfrânarea pentru Împărăția cerurilor.

3. Cuvintele lui Cristos fac aluzie, fără îndoială, la renunțarea la căsătorie în mod conştient şi liber. În lumina cuvintelor lui Cristos, ca şi în lumina întregii Tradiții creştine, este posibil să deducem că o astfel de *renunțare*

[1] *Insegnamenti*, V/2 (1982) 1405-1408.
[2] *Mt* 19,8.
[3] *Mt* 19,10-12.

este, într-un oarecare fel, şi o formă de afirmare a acelei valori de la care, drept consecinţă, persoana necăsătorită se abţine, urmând sfatul evanghelic. Aceasta poate să pară un paradox. De fapt, e bine cunoscut că paradoxul însoţeşte multe dintre spusele din evanghelie şi, mai ales, pe cele mai cunoscute şi profunde. Acceptând o astfel de semnificaţie a chemării la înfrânare „pentru Împărăţia cerurilor", vom trage o concluzie corectă, susţinând că realizarea acestei chemări răspunde şi la confirmarea semnificaţiei sponsale a trupului uman în masculinitatea şi feminitatea lui. *Renunţarea* la căsătorie pentru Împărăţia lui Dumnezeu scoate în *evidenţă*, în acelaşi timp, acea semnificaţie, în tot ceea ce ţine de adevărul ei intrinsec şi în toată frumuseţea sa personală. Se poate spune că această renunţare din partea anumitor persoane, bărbaţi şi femei, este oarecum indispensabilă, pentru ca semnificaţia sponsală a trupului să fie mai uşor recunoscută în tot ceea ce ţine de *ethosul* vieţii umane şi, mai ales, de *ethosul* vieţii conjugale şi familiale.

4. Astfel, chiar dacă înfrânarea „pentru Împărăţia cerurilor" (fecioria, celibatul) orientează viaţa persoanelor care o aleg în mod liber, în afara vieţii conjugale şi familiale, cu toate acestea, nu rămâne fără semnificaţie în această viaţă: *pentru* stilul său, valoarea sa şi *autenticitatea sa evanghelică*. Să nu uităm că unica cheie pentru a înţelege sacramentalitatea Căsătoriei este iubirea sponsală a lui Cristos faţă de Biserică[4]: în sensul cel mai profund al cuvântului. O să reluăm acest argument ceva mai încolo.

5. La sfârşitul acestor reflecţii mai rămâne totuşi o întrebare concretă: deşi cel căruia „i-a fost adresată" chemarea la înfrânare pentru Împărăţia cerurilor este un om care, în masculinitatea şi feminitatea trupului său, are, la rândul său, o semnificaţie sponsală, totuşi el răspunde unei astfel de chemări? *Cum trăieşte în el această semnificaţie sponsală sau mai degrabă cum o poate „transforma"*? Această întrebare este, în acelaşi timp, fie din punctul de vedere al teologiei trupului, fie din punctul de vedere al dezvoltării persoanei umane, cu caracter personalistic şi în acelaşi timp carismatic. Dacă am vrea să răspundem la o astfel de întrebare într-un mod cât de cât exhaustiv, ţinând cont de dimensiunea tuturor aspectelor şi a tuturor problemelor concrete care sunt cuprinse în ea, ar trebui să facem un studiu adecvat asupra raportului dintre căsătorie şi feciorie şi dintre căsătorie şi celibat. Aceasta însă ar depăşi cu mult limitele acestor reflecţii.

6. Rămânând în atmosfera cuvintelor lui Cristos din *Evanghelia sfântului Matei*[5], trebuie să concluzionăm cele spuse cu ajutorul reflecţiei care

[4] Cf. *Ef* 5,22-23.
[5] *Mt* 19,11-12.

urmează: *Mai întâi*: înfrânarea „pentru Împărăția cerurilor” este, fără îndoială, o renunțare, o renunțare care este în acelaşi timp şi o *afirmare*: aceea care *decurge din descoperirea* „darului”, adică din descoperirea noii perspective a realizării personale de sine „prin intermediul dăruirii de sine”[6]; această descoperire se află astfel într-o profundă armonie interioară cu sensul semnificației sponsale a trupului corelat „cu începutul” masculinității sau al feminității omului ca subiect personal. *Apoi*: chiar dacă înfrânarea „pentru Împărăția cerurilor” se identifică cu renunțarea la căsătorie, care în viața unui bărbat sau a unei femei înseamnă începutul vieții de familie, nu se poate vedea în nici un fel în ea o negare a valorii esențiale a căsătoriei; din contră, înfrânarea *ajută* în mod indirect *să se scoată în evidență* ceea ce în vocația conjugală este dintotdeauna şi foarte personal, ceea ce în dimensiunea temporală (şi, totodată, în perspectiva „lumii viitoare”) *corespunde demnității darului personal*, corelat cu semnificația sponsală a trupului în masculinitatea şi feminitatea lui.

7. În acest fel, chemarea lui Cristos la înfrânarea „pentru Împărăția cerurilor”, asociată în mod corect cu chemarea la viitoarea înviere[7], are o semnificație capitală, nu doar pentru *ethosul* şi spiritualitatea creştină, ci şi pentru antropologia, ca şi pentru toată teologia trupului, pe care o găsim la bazele sale. Să amintim că Isus, făcând referire la învierea trupului în „lumea viitoare”, a spus, conform versiunii celor trei evanghelişti: „Căci atunci când vor învia din morți, nici nu se vor însura, nici nu se vor mărita...”[8] Aceste cuvinte, analizate ceva mai înainte, fac parte din totalitatea considerațiilor noastre despre teologia trupului şi contribuie la consolidarea ei.

[6] *GS*, 24.
[7] Cf. *Mt* 21,24-30; *Mc* 12,18-27; *Lc* 20,27-40.
[8] *Mc* 12,25.

INTERPRETAREA PAULINĂ A FECIORIEI ŞI A CĂSĂTORIEI

82 (23 iunie 1982)[1]

1. După ce am analizat cuvintele lui Cristos transmise de către evanghelistul Matei[2], o să trecem la interpretarea paulină a temei: fecioria şi căsătoria.

Mesajul lui Cristos legat de înfrânarea pentru Împărăția cerurilor este concis şi fundamental. În învățătura lui Paul, după cum o să ne convingem imediat, o să vedem o legătură între concepția sa şi cuvintele lui Isus; cu toate acestea, în ansamblul său, semnificația mesajului[3] său trebuie evaluată în mod diferit. Măreția învățăturii lui Paul constă în faptul că el, prezentând adevărul proclamat de către Cristos în toată autenticitatea şi identitatea sa, îi dă un stil specific sau, mai exact, propria interpretare „personală", extrasă, mai ales, din experiențele activității sale apostolico-misionare şi chiar din răspunsurile pe care el, într-un oarecare fel, era constrâns să le dea oamenilor cărora le slujea. Întâlnim astfel în Paul problema raportului reciproc dintre căsătorie şi celibat sau feciorie, *temă care a pătruns sufletele primei generații de confesori ai lui Cristos*, generația discipolilor apostolilor, ale primelor comunități creştine. Aceasta se întâmpla, mai ales, pentru cei care se converteau de la elenism, adică de la păgânism, mai mult decât celor care se converteau de la iudaism; şi aceasta poate explica şi faptul că tema este prezentă tocmai într-o scrisoare adresată comunității din Corint, prima.

2. Tonul întregului mesaj este, fără îndoială, unul specific învățăturii; cu toate acestea, tonul, ca şi limbajul, este şi pastoral. Paul învață doctrina transmisă de către Învățătorul apostolilor şi, la un moment dat, se pare chiar că întreține un fel de colocviu continuu cu destinatarii scrisorii pe această temă. Vorbeşte ca un clasic învățător de morală, înfruntând şi rezolvând probleme de conştiință, de aceea, moraliştilor, atunci când trebuie să clarifice sau să delibereze ceva pe această temă, le place să facă referință la

[1] *Insegnamenti*, V/2 (1982) 2384-2387.
[2] *Mt* 19,10-12.
[3] *1Cor* 7.

Scrisoarea întâi către Corinteni[4]. Trebuie să amintim că ultimul cuvânt pentru o astfel de deliberare trebuie căutat în viața şi învățătura lui Cristos însuşi.

3. Apostolul subliniază cu mare claritate că fecioria sau înfrânarea liberă *îşi are originea în mod exclusiv dintr-un sfat, şi nu dintr-o poruncă*: „Cât despre fecioare, nu am nici o poruncă de la Domnul, însă le dau un sfat". Paul le dă acest sfat „ca unul care am primit de la Domnul harul de a fi vrednic de crezare"[5]. După cum se vede din cuvintele citate, Apostolul face diferența, ca şi în evanghelie[6], între sfat şi poruncă. Pe baza regulii „doctrinale" a înțelegerii învățăturii proclamate, el vrea să sfătuiască, doreşte să dea sfaturi personale oamenilor care i se adresează. În acest caz, „*sfatul*", în *Scrisoarea întâi către Corinteni*, *are* o *dublă semnificație*. Autorul afirmă că fecioria este un sfat, şi nu o poruncă, şi în acelaşi timp dă sfaturi fie persoanelor deja căsătorite, fie acelora care încă mai trebuie să ia o decizie cu privire la aceasta, ca şi celor care se află în starea de văduvie. Problematica este în mod substanțial egală cu ceea ce întâlnim în mesajul lui Cristos prezentat de Matei[7], mai întâi asupra căsătoriei şi a indisolubilității sale şi apoi asupra înfrânării libere pentru Împărăția cerurilor. Cu toate acestea, *stilul* unei astfel de problematici este cu totul specific: este al lui Paul.

4. „Dacă cineva crede că este o ruşine dacă fecioara lui trece de floarea vârstei, şi aşa trebuie să fie, să facă ce vrea. Nu păcătuieşte. Ei să se căsătorească. Dar dacă cineva a hotărât în inima lui, cu tărie, fără să fie constrâns şi are deplină stăpânire asupra propriei voințe şi a judecat astfel în inima sa, să o păstreze fecioară, va face bine. Aşa încât cel care îşi dă în căsătorie fecioara sa face bine, iar cel care nu o dă în căsătorie va face şi mai bine"[8].

5. Cel care ceruse sfatul putea să fie un tânăr care se afla în situația de a-şi lua soție sau putea să fie un soț tânăr care, în fața curentelor ascetice prezente la Corint, se gândea la linia pe care avea s-o impună căsătoriei sale; putea să fie şi un tată sau un tutore al unei tinere care se interesa despre căsătoria ei. Într-un astfel de caz, s-ar vorbi în mod direct despre decizia care rezultă din drepturile sale tutoriale. Trebuie subliniat că Paul scrie încă în timpurile în care decizia de a se căsători aparținea mai mult

[4] Cf. *1Cor* 7.
[5] *1Cor* 7,25.
[6] Cf. *Mt* 19,11-12.
[7] Cf. *Mt* 19,2-12.
[8] *1Cor* 7,36-38.

părinților sau tutorilor decât tinerilor ca atare. Aşadar, răspunzând întrebării puse în acest sens lui, *încearcă să explice într-o manieră foarte precisă că decizia în legătură cu înfrânarea*, sau în legătură cu viața de feciorie, *trebuie să fie liberă* şi că numai o astfel de înfrânare este mai bună decât căsătoria. Expresiile: „face bine", „face şi mai bine", în acest context, sunt în mod complet univoce.

6. Ei bine, Apostolul învață că fecioria sau înfrânarea liberă, abstinența din partea tânărului de la căsătorie, provine în mod exclusiv de la un sfat şi că în condițiile oportune ea este „mai bună" decât căsătoria. Aici nu intră sub nici o formă problema păcatului: „Eşti legat de femeie, nu căuta să te desparți; nu eşti legat de femeie, nu căuta femeie. Totuşi, dacă nu te căsătoreşti, nu păcătuieşti. Iar dacă o fecioară se căsătoreşte, nu păcătuieşte"[9]. Sigur că nu putem formula judecăți asupra a ceea ce gândea şi învăța Apostolul cu privire la căsătorie, doar pe baza acestor cuvinte. Această temă se va explica deja în parte în contextul *Scrisorii întâi către Corinteni*[10] şi într-o manieră şi mai deplină în *Scrisoarea către Efeseni*[11]. În cazul nostru, se vorbeşte doar despre răspunsul la întrebarea dacă căsătoria este păcat; s-ar putea gândi şi că într-o astfel de întrebare ar fi vreo influență a curentelor dualiste pregnostice, care, mai târziu, s-au transformat în encratism şi maniheism. Paul arată că în acest caz *nu intră în discuție problema existenței păcatului*. Nu se vorbeşte despre *a discerne între „bine" şi „rău", ci doar între „bine" şi „mai bine"*. Imediat motivează pentru ce cel care alege căsătoria „face bine" şi cine alege fecioria sau înfrânarea liberă „face şi mai bine".

De argumentarea paulină ne vom ocupa şi în următoarea noastră reflecție.

[9] *1Cor* 7,27-28.
[10] *1Cor* 7.
[11] *Ef* 5,21-23.

EXALTAREA FECIORIEI ŞI PREOCUPAREA PENTRU LUCRURILE PLĂCUTE DOMNULUI

83 (30 iunie 1982)[1]

1. În *1Cor* 7, explicând problema căsătoriei şi a fecioriei (sau a înfrânării pentru Împărăţia cerurilor), Paul încercă *să motiveze* pentru ce face „bine" cel care alege căsătoria, în schimb, cine nu o alege, cine se decide pentru o viaţă de înfrânare sau o viaţă în feciorie, face „şi mai bine". În acest sens, el scrie astfel: „Fraţilor, eu vă spun aceasta: timpul s-a scurtat. De acum, cei care au femeie să fie ca şi cum nu ar avea..."; şi apoi: „Cei care cumpără ca şi cum nu ar stăpâni, cei care se folosesc de lumea aceasta ca şi cum nu s-ar folosi: *căci chipul acestei lumi trece*. Eu aş vrea ca voi să fiţi fără griji..."[2]

2. Ultimele cuvinte abia citate demonstrează că Paul, în argumentarea sa, *se referă* şi *la propria experienţă*, motiv pentru care argumentarea sa devine şi mai personală. Nu doar că formulează un principiu şi încearcă să-l motiveze ca atare, ci se foloseşte şi de reflecţii şi de convingeri personale, provenite din practica sfatului evanghelic al celibatului. Forţa lui de convingere provine din felul de a vorbi. Apostolul nu doar că le scrie celor din Corint: „Eu aş vrea ca toţi oamenii să fie ca mine"[3], ci merge şi mai departe când scrie cu referire la oamenii care încheie căsătoria: „dar aceştia vor avea suferinţe în trupul lor. Eu însă vreau să vă cruţ"[4]. De altfel, această convingere personală fusese deja făcută cunoscută în primele cuvinte din *1Cor* 7, cu scopul de a schimba părerea corintenilor: „Referitor la cele ce mi le-aţi scris, este bine ca omul să nu se atingă de femeie..."[5]

3. Se poate pune întrebarea: *ce fel de „suferinţe în trup"* avea Paul în minte? Paul vorbea doar despre suferinţe (sau „chinuri") pe care le are o femeie când trebuie să „nască un copil", subliniind în acelaşi timp bucuria[6]

---

[1] *Insegnamenti*, V/2 (1982) 2452-2456.
[2] *1Cor* 7,29.30-32.
[3] *1Cor* 7,7.
[4] *1Cor* 7,28.
[5] *1Cor* 7,1.
[6] Cf. *In* 16,21.

pe care ea o are apoi drept compensație după naşterea copilului: bucuria maternității. Totuşi, Paul scrie despre „suferințele în trup" care îi aşteaptă pe soți. Să fie oare aceasta o expresie a aversiunii personale a Apostolului în ceea ce priveşte căsătoria? În această observare realistă trebuie să întrevedem un avertisment pentru cei care, de multe ori, în cazul tinerilor, cred că unirea şi conviețuirea conjugală trebuie să le aducă doar fericire şi bucurie. Experiența vieții demonstrează de atâtea ori că soții rămân de multe ori deziluzionați față de ceea ce aşteptau. Bucuria unirii dintre cei doi aduce cu sine şi „suferințe în trup", despre care scrie Apostolul în *Scrisoarea către Corinteni*. Acestea sunt adesea „suferințe" de natură morală. Dacă el intenționează să spună prin aceasta că *adevărata iubire conjugală*, specifică celei conform căreia „bărbatul îi va lăsa pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia sa şi vor fi un singur trup",[7] este *şi o iubire dificilă*, sigur, se rămâne pe terenul adevărului evanghelic şi nu este nici un motiv pentru a observa aici simptome ale atitudinii care mai târziu avea să caracterizeze maniheismul.

4. În cuvintele sale legate de înfrânare, Cristos nu încearcă sub nici o formă să orienteze ascultătorii spre celibat sau feciorie, scoțându-le în evidență „suferințele" căsătoriei. Mai degrabă ies în evidență diversele aspecte neplăcute, din punct de vedere uman, ale hotărârii pentru starea de înfrânare: fie motivul social, fie motive de natură subiectivă îl fac pe Cristos să spună că omul ia o astfel de decizie, că se face „eunuc", adică îmbrățişează înfrânarea, în mod liber. Tocmai datorită acestei concepții ies în evidență în mod clar toată semnificația subiectivă, măreția şi caracterul de excepție al unei astfel de *decizii*: semnificația unui astfel de răspuns matur la un dar special al Duhului.

5. Nici Paul nu înțelege în mod diferit sfatul înfrânării în *Scrisoarea către Corinteni*, doar că îl exprimă în mod diferit. De fapt, el scrie: „Fraților, eu vă spun aceasta: timpul s-a scurtat..."[8] şi puțin mai înainte: „Căci chipul acestei lumi trece..."[9] Această constatare asupra caducității existenței umane şi *zădărnicia lumii temporale*, în comparație cu tot ceea ce este creat, trebuie să se facă în aşa fel încât „cei care au femeie să fie ca şi cum nu ar avea"[10] şi împreună să pregătească terenul pentru învățarea înfrânării. În felul său de a gândi, Paul pune în centru fraza-cheie care poate fi corelată cu mesajul lui Cristos, unic în felul său, legat de tema înfrânării pentru Împărăția lui Dumnezeu[11].

[7] *Gen* 2,24.
[8] *1Cor* 7,29.
[9] *1Cor* 7,31.
[10] *1Cor* 7,29; cf. 7,31.
[11] Cf. *Mt* 19,12.

6. În timp ce Cristos scoate în evidență măreția renunțării, inseparabilă față de o astfel de decizie, Paul demonstrează, mai ales, cum trebuie să înțeleagă omul în viața sa „Împărăția lui Dumnezeu”, pentru care a renunțat la căsătorie. Şi în timp ce triplul paralelism al mesajului lui Cristos ajunge în punctul culminant în cuvântul care semnifică măreția renunțării asumată în mod liber („există eunuci care s-au făcut ei înşişi astfel pentru Împărăția cerurilor”)[12], Paul defineşte această situație cu un singur cuvânt: „Cine nu este căsătorit” (*àgamos*); iar ceva mai înainte redă întregul conținut al expresiei „Împărăția cerurilor” într-o sinteză splendidă. Spune de fapt: „Cel care este necăsătorit se îngrijeşte de cele ale Domnului, cum să-i placă Domnului”[13].

Fiecare cuvânt din acest mesaj merită o analiză specială.

7. Contextul verbului „a se preocupa” sau „a căuta” în *Evanghelia după sfântul Luca*, discipolul lui Paul, indică într-adevăr că trebuie căutată numai Împărăția cerurilor[14], ceea ce constituie, de fapt, „partea cea mai bună”, *unum necessarium*[15]. Paul însuşi vorbeşte despre „preocuparea sa pentru toate Bisericile”[16], despre căutarea lui Cristos prin intermediul grijii față de frați, față de membrii Trupului lui Cristos[17]. Deja din acest context reiese vastul câmp al „preocupărilor” la care omul necăsătorit poate să dedice în totalitate întreaga sa gândire, oboseala şi inima sa. De fapt, omul poate „să se preocupe” doar de ceea ce îi stă la inimă.

8. În mesajul lui Paul, cine nu este căsătorit se preocupă cum să-i placă Domnului (*tà toû kyrìou*). Paul îmbrățişează întreaga *realitate obiectivă a Împărăției lui Dumnezeu*.

„Al Domnului este pământul şi plinătatea lui”, va spune ceva mai departe în această scrisoare[18].

Obiectul grijii creştinului este întreaga lume! Dar Paul, prin numele „Domnul” îl numeşte, înainte de toate, pe Isus Cristos[19] şi, pentru aceasta, expresia „cum să-i placă Domnului” înseamnă mai întâi „Împărăția lui Cristos”, Trupul său care este Biserica[20] şi tot ceea ce contribuie la creşterea sa. De toate acestea se preocupă omul necăsătorit. De aceea, Paul,

[12] *Mt* 19,12.
[13] *1Cor* 7,32.
[14] Cf. *Lc* 12,31.
[15] Cf. *Lc* 10,41.
[16] *2Cor* 11,28.
[17] Cf. *Fil* 2,20-21; *1Cor* 12,25.
[18] *1Cor* 10,26; cf. *Ps* 23 (24),1.
[19] Cf. *Fil* 2,11.
[20] Cf. *Col* 1,18.

fiind „apostol al lui Isus Cristos”[21] şi ministru al evangheliei[22] în adevăratul sens al cuvântului, le scrie corintenilor: „Eu aş vrea ca toți oamenii să fie ca mine”[23].

9. Cu toate acestea, zelul apostolic şi activitatea cea mai rodnică nu se termină doar cu ceea ce el propune ca motivație în ceea ce priveşte înfrânarea. S-ar putea spune chiar că rădăcina şi izvorul lor se găsesc în a doua parte a frazei care demonstrează realitatea subiectivă a *Împărăției lui Dumnezeu*: „Cine nu este căsătorit... se preocupă cum să-i placă Domnului”. Această preocupare îmbrățişează întreaga sferă a relațiilor personale ale omului cu Dumnezeu. Expresia „a-i place lui Dumnezeu” se află în cărțile vechi ale Bibliei[24] şi este sinonimă cu viața petrecută în harul lui Dumnezeu, exprimând în acelaşi timp atitudinea celui care îl caută pe Dumnezeu sau a aceluia care se comportă conform voinței sale, astfel încât să-i fie plăcut. Într-una dintre ultimele cărți ale Sfintei Scripturi, această expresie devine sinteza teologică a sfințeniei. Sfântul Ioan o aplică o singură dată lui Cristos: „Eu fac întotdeauna (Tatălui) ceea ce îi place”[25]. Sfântul Paul observă în *Scrisoarea către Romani* că Isus „nu s-a complăcut în sine”[26].

În aceste două constatări se află tot ceea ce constituie conținutul expresiei „a-i plăcea lui Dumnezeu”, înțeles în Noul Testament ca fiind „a merge pe urmele lui Cristos”.

10. Se pare că ambele părți ale expresiei pauline se suprapun. Preocupându-se de ceea ce îi „aparține Domnului”, de „cele care îl privesc pe Domnul”, trebuie „să-i placă Domnului”. Pe de altă parte, cel care îi place lui Dumnezeu nu se poate închide în sine, ci trebuie să se deschidă spre lume şi față de tot ceea ce conduce la Cristos. Acestea sunt în mod evident doar două aspecte ale aceleiaşi realități care îl privesc pe Dumnezeu şi Împărăția sa. Cu toate acestea, Paul trebuia să facă diferența între ele pentru a demonstra în mod şi mai clar natura şi posibilitatea înfrânării „pentru Împărăția cerurilor”.

Vom încerca să mai revenim la această temă.

---

[21] *1Cor* 1,1.
[22] Cf. *Col* 1,23.
[23] *1Cor* 7,7.
[24] Cf. *Dt* 13,19.
[25] *In* 8,29.
[26] *Rom* 15,3.

ROLUL HARULUI LUI DUMNEZEU ÎN OMUL CARE ALEGE FECIORIA SAU CELIBATUL

84 (7 iulie 1982)[1]

1. În timpul întâlnirii de miercurea trecută am încercat să aprofundăm argumentația de care se foloseşte Paul în *Scrisoarea întâi către Corinteni* pentru a-i convinge pe destinatarii săi că cel care alege căsătoria face „bine" şi cine alege fecioria (sau înfrânarea conform sfatului evanghelic) face „şi mai bine"[2]. Continuând astăzi această meditație, să amintim că, potrivit apostolului Paul, „cel care este necăsătorit se îngrijeşte de cele ale Domnului, cum să-i placă Domnului"[3].

„A-i fi pe plac lui Dumnezeu" are ca fond iubirea. Acest fond rezultă dintr-o ulterioară confruntare: cine nu este căsătorit se preocupă cum să-i placă lui Dumnezeu, în timp ce omul căsătorit trebuie să se preocupe şi de faptul că trebuie să-i fie plăcut soției. Aici apare oarecum caracterul sponsal al „înfrânării pentru Împărăția lui Dumnezeu". Omul încearcă mereu să fie pe placul persoanei pe care o iubeşte. „A fi pe placul lui Dumnezeu" nu este lipsit de acest caracter care distinge relația interpersonală dintre soți. Pe de o parte, el este efortul omului care tinde spre Dumnezeu şi caută modalitatea cea mai potrivită spre a-i fi pe plac, adică de a-şi exprima în mod activ iubirea; iar pe de altă parte, acestei aspirații îi corespunde o mulțumire din partea lui Dumnezeu, care, acceptând efortul pe care îl face omul, încoronează propria operă oferindu-i noi haruri: de fapt, încă de la început, această aspirație a fost darul său. „A se preocupa (de) cum îi poate fi pe plac lui Dumnezeu" este, aşadar, o contribuție a omului la continuul dar al răscumpărării care vine de la Dumnezeu. Este evident că la el participă orice creştin care trăieşte credința.

2. Totuşi, Paul observă că omul căsătorit, din cauza datoriilor sale familiale[4], „este împărțit"[5]. În urma acestei constatări rezultă că persoana

---

[1] *Insegnamenti*, V/3 (1982) 28-32.
[2] *1Cor* 7, 38.
[3] *1Cor* 7,32.
[4] Cf. *1Cor* 7,32.
[5] *1Cor* 7,34.

necăsătorită ar trebui să fie caracterizată de o *integrare interioară*, de o unitate care i-ar permite să se dedice în mod complet slujirii Împărăției lui Dumnezeu în toate dimensiunile sale. O astfel de atitudine presupune abstinența de la căsătorie, în mod exclusiv „pentru Împărăția lui Dumnezeu", şi o viață îndreptată în mod special spre acest scop. În acelaşi fel, „împărțirea" se poate cuibări pe furiş şi în viața unei persoane necăsătorite, care, lipsindu-se de o parte a vieții matrimoniale şi de claritatea scopului pentru care a renunțat la ea, se poate găsi în fața unui gol sigur.

3. Apostolul pare să cunoască bine toate acestea şi se grăbeşte să specifice că nu vrea să-i „întindă o cursă" celui pe care îl sfătuieşte să nu se căsătorească, ci o face pentru a-l îndrepta spre ceea ce *este demn şi care îl ține unit cu Dumnezeu fără abatere*[6]. Aceste cuvinte ne amintesc de ceea ce le-a spus Isus apostolilor în timpul Ultimei sale Cine, conform evanghelistului Luca: „Voi sunteți cei care ați rămas cu mine în încercările mele. Şi eu rânduiesc pentru voi o împărăție, aşa cum Tatăl a rânduit-o pentru mine"[7]. Cine nu este căsătorit, „fiind unit cu Domnul", poate fi sigur că greutățile sale găsesc înțelegere: „Căci nu avem un mare preot care să nu poată suferi împreună cu noi în slăbiciunile noastre, ci unul care a fost încercat în toate asemenea nouă, în afară de păcat"[8]. Aceasta îi permite persoanei necăsătorite nu doar să pătrundă în mod exclusiv în eventualele probleme personale, cât mai mult de a le include în marele curent al suferințelor lui Cristos şi al Trupului său, care este Biserica.

4. Apostolul arată cum se poate „trăi în unire cu Domnul": aici se poate ajunge aspirând la o rămânere cu el, la a se bucura în prezența sa (*eupáredron*), fără a se lăsa distras de lucrurile neesențiale (*áperispástōs*)[9].

Paul precizează această realitate într-un mod şi mai clar când vorbeşte despre situația femeii şi despre cea care a ales fecioria, ca şi despre cea care nu mai are soț. În timp ce femeia căsătorită trebuie să se preocupe de „cum să-i placă bărbatului", cea necăsătorită „se preocupă de cele ale Domnului, ca să fie sfântă în trup şi în duh"[10].

5. Pentru a afirma în mod adecvat toată profunzimea gândirii apostolului Paul, trebuie să observăm că „sfințenia", conform concepției biblice, este mai degrabă o stare decât o acțiune; ea are mai degrabă un caracter

[6] Cf. *1Cor* 7,35.
[7] *Lc* 22,28-29.
[8] *Evr* 4,15.
[9] Cf. *1Cor* 7,35.
[10] *1Cor* 7,34.

ontologic şi apoi moral. În special în Vechiul Testament este o „separare" de ceea ce nu este supus grijii lui Dumnezeu, de ceea ce este „*profanum*", *pentru a-i aparţine în mod exclusiv lui Dumnezeu*. Aşadar, „sfinţenia în trup şi în duh" înseamnă şi sacralitatea fecioriei sau a celibatului, acceptată „pentru Împărăţia lui Dumnezeu". Şi, în acelaşi timp, ceea ce-i este oferit lui Dumnezeu trebuie să se diferenţieze prin curăţia morală şi, pentru aceasta, presupune un comportament „fără vreo pată şi rid", „sfântă şi neprihănită", conform cu modelul feciorelnic al Bisericii, care se află înaintea lui Cristos[11].

În acest capitol al *Scrisorii către Corinteni*, apostolul tratează problemele căsătoriei şi ale celibatului sau ale fecioriei în mod profund uman şi realist, ţinând cont de mentalitatea destinatarilor săi. Argumentaţia lui Paul este oarecum *ad hominem*. Lumea nouă, noua ordine a valorilor pe care o anunţă el, trebuie să se întâlnească în ambientul destinatarilor săi din Corint cu o altă „lume" şi cu o altă ordine de valori, diferită chiar şi de cea la care ajunseseră deja pentru prima dată cuvintele pronunţate de Cristos.

6. Dacă Paul, cu doctrina sa legată de căsătorie şi de înfrânare, se referă şi la *zădărnicia lumii* şi a vieţii omului în ea, cu siguranţă o face cu referinţă *la ambientul* care, într-un oarecare fel, era orientat în mod programatic spre „*folosirea acestei lumi*". Cât de semnificativ este din acest punct de vedere mesajul său „faţă de cei care se folosesc de lumea aceasta", pe care îi sfătuieşte să se comporte „ca şi cum nu s-ar folosi"[12]. Din contextul imediat rezultă că şi căsătoria, în acest ambient, era înţeleasă ca *un mod de a „folosi lumea"*, diferit faţă de cum era folosită în toată tradiţia israelită (mai puţin câteva denaturări, pe care Isus le subliniază în discuţia sa cu fariseii sau în Predica de pe Munte). Fără îndoială, toate acestea explică stilul răspunsului lui Paul. Apostolul îşi dădea bine seama, încurajând la a se abţine de la căsătorie, că aceasta era conform cu întreaga ordine evanghelică a valorilor. Şi trebuia s-o facă cu maximum de realism, ţinând cont şi de ambientul căruia i se adresa, ideilor şi modului de a considera lucrurile prezente în el.

7. Oamenilor care trăiau într-un ambient unde căsătoria era considerată, mai ales, ca un mod de a „folosi lumea", Paul li se adresează prin cuvinte semnificative în legătură cu fecioria sau celibatul (după cum am văzut), ca şi în legătură cu căsătoria însăşi: „Celor necăsătoriţi şi văduvelor le spun

[11] *Ef* 5,27.
[12] *1Cor* 7, 31.

că este bine pentru ei dacă rămân ca mine. Dar dacă nu se pot stăpâni, să se căsătorească, pentru că le este mai bine să se căsătorească decât să ardă”[13]. Aproape aceeaşi idee fusese subliniată de Paul şi ceva mai înainte: „Referitor la cele ce mi le-aţi scris, este bine ca omul să nu se atingă de femeie. Totuşi, pentru a evita desfrânările, fiecare (bărbat) să-şi aibă femeia lui şi fiecare (femeie) să-şi aibă bărbatul ei”[14].

8. E posibil ca în *Scrisoarea întâi către Corinteni* apostolul să privească căsătoria în mod *exclusiv din punctul de vedere al „remedium concupiscentiae”*, aşa cum se spune în limbaj teologic? Versetele de mai sus se pare că dau mărturie despre acesta. Oricum, în imediata apropiere a formulărilor exemplificate, citim o frază care ne face să vedem în mod diferit toată învăţătura sfântului Paul şi, mai ales, conţinutul capitolului al şaptelea al *Scrisorii întâi către Corinteni*: „Eu aş vrea ca toţi oamenii să fie ca mine, însă fiecare îşi are carisma proprie de la Dumnezeu, unul într-un fel, altul în alt fel”[15]. Aşadar, chiar şi cei care aleg căsătoria şi trăiesc în ea primesc de la Dumnezeu un „dar”, „un dar specific”, adică harul specific unei altfel de alegeri, al acestui mod de a trăi, al acestei stări. Darul primit de către persoanele care trăiesc în căsătorie este diferit de cel primit de către persoanele care trăiesc în feciorie şi aleg înfrânarea pentru Împărăţia lui Dumnezeu: cu toate acestea, el este un „dar de la Dumnezeu” adevărat, dar „propriu”, destinat persoanelor concrete, şi „specific”, adică adaptat vocaţiei vieţii lor.

9. Aşadar, se poate spune că, în timp ce Apostolul, în caracterizarea sa oarecum „umană” faţă de căsătorie (şi poate şi din cauza situaţiei locale care domina comunitatea din Corint), scoate foarte mult în evidenţă motivaţia care *priveşte concupiscenţa trupului*, în acelaşi timp, scoate în evidenţă, nu cu mai puţină forţă de convingere, şi caracterul său sacramental şi „*carismatic*”. Cu aceeaşi claritate cu care vede situaţia omului în raport cu concupiscenţa trupului, el vede şi acţiunea harului în fiecare om, în cel care trăieşte în căsătorie, ca şi în cel care alege în mod liber înfrânarea, ţinând cont mereu că „chipul acestei lumi trece”.

[13] *1Cor* 7,8-9.
[14] *1Cor* 7,1-2.
[15] *1Cor* 7,7.

„ÎNGĂDUINȚA" PAULINĂ A ABSTINENȚEI ÎNTRE SOȚI ÎN DINAMICA SPIRITUALĂ A TEOLOGIEI TRUPULUI

85 (14 iulie 1982)[1]

1. În timpul considerațiilor noastre anterioare, analizând *1Cor* 7, am încercat să desprindem şi să înțelegem învățăturile şi sfaturile pe care sfântul Paul le dă destinatarilor scrisorii sale în legătură cu căsătoria şi înfrânarea liberă (sau abținerea de la căsătorie). Afirmând că cine alege căsătoria „face bine" şi cine alege fecioria „face şi mai bine", Apostolul se referă la zădărnicia lumii sau la tot ceea ce este temporal.

Este uşor să intuim că motivul vremelniciei şi al labilității a ceea ce este temporal vorbeşte în acest caz şi mai mult decât referința la realitatea „lumii viitoare". Că Apostolul se exprimă în acest caz nu fără dificultate putem să fim de acord; la baza interpretării pauline a temei „căsătorie-feciorie" se găseşte nu atât aceeaşi metafizică a ființei accidentale (aşadar, trecătoare), cât mai degrabă *teologia unei mari aşteptări*, pe care Paul a propus-o într-un mod foarte interesant. Nu „lumea" este destinul veşnic al omului, ci Împărăția lui Dumnezeu. Omul nu se poate lipi de bunuri care sunt pe măsura lumii care oricum va pieri.

2. Chiar şi căsătoria este în directă legătură cu „chipul acestei lumi care trece"; şi aici suntem, într-un oarecare fel, foarte aproape de perspectiva deschisă de Cristos în mesajul său legat de învierea de apoi[2]. Pentru aceasta, creştinul, conform învățăturii lui Paul, trebuie să trăiască căsătoria din punctul de vedere al vocației sale ultime. Şi în timp ce căsătoria este legată de chipul acestei lumi care trece, tocmai de aceea impune, *într-un oarecare fel, necesitatea de „a se închide" în această vremelnicie*. În schimb, abținerea de la căsătorie s-ar putea spune că o eliberează de o astfel de necesitate. Tocmai de aceea, Apostolul declară că „face şi mai bine" cel care alege înfrânarea. Cu toate că argumentația sa continuă pe aceeaşi linie, se pune în mod decis în prim-plan (după cum am mai constatat deja) mai ales problema de „a-i fi pe plac lui Dumnezeu" şi de „a se preocupa pentru cele ale Domnului".

---

[1] *Insegnamenti*, V/3 (1982) 70-74.

[2] Cf. *Mt* 22,23-32; *Mc* 12,18-27; *Lc* 20,27-40.

3. Se poate admite că aceleaşi raţiuni sunt în favoarea a ceea ce le spunea Apostolul femeilor rămase văduve: „O femeie este legată atât timp cât îi trăieşte bărbatul. Dar dacă îi moare bărbatul, este liberă să se căsătorească cu cine vrea, numai în Domnul. Însă, după părerea mea, ar fi mai fericită dacă ar rămâne aşa. Cred că am şi eu Duhul lui Dumnezeu”[3]. Aşadar: *mai bine să rămână văduvă, decât să încheie o altă căsătorie*.

4. Prin intermediul a ceea ce descoperim în urma unei lecturi rapide a *Scrisorii întâi către Corinteni* (mai ales a capitolului 7), ni se dezvăluie tot realismul teologiei pauline a trupului. Dacă Apostolul proclamă în scrisoare că „trupul vostru este templul Duhului Sfânt care locuieşte în voi”[4], în acelaşi timp el este pe deplin conştient de slăbiciunea şi de capacitatea de a păcătui la care omul este supus din cauza concupiscenţei cărnii.

Cu toate acestea, o astfel de înţelegere nu întunecă în nici un fel realitatea darului lui Dumnezeu la care participă fie cei care se abţin de la căsătorie, fie cei care se însoară sau se mărită. În *1Cor* 7 găsim o încurajare clară în favoarea abţinerii de la căsătorie, în favoarea faptului că face „şi mai bine” cel care decide să se abţină de la ea; cu toate acestea, nu găsim nici un fundament pentru a-i considera pe cei care trăiesc în căsătorie ca fiind „carnali” (trupeşti), în schimb, pe cei care din motive religioase aleg înfrânarea, ca fiind „spirituali”. De fapt, într-un fel sau altul de a trăi, am spune astăzi, într-una sau în cealaltă vocaţie, acţionează acel „dar” pe care fiecare îl primeşte de la Dumnezeu, *adică harul care face ca trupul „să fie templul Duhului Sfânt”,* şi rămâne altfel, fie în feciorie (în înfrânare), fie în căsătorie, dacă omul rămâne fidel propriului dar şi conform cu starea sa de viaţă sau cu vocaţia sa, dacă nu „dezonorează” acest „templu al Duhului Sfânt” care este trupul său.

5. În învăţătura lui Paul, cuprinsă mai ales în *1Cor* 7, nu găsim nici o premisă pentru ceea ce se va chema mai târziu „maniheism”. Apostolul este pe deplin conştient că, în ceea ce priveşte înfrânarea pentru Împărăţia lui Dumnezeu, va trebui să rămână mereu demnă de a fi recomandată. În acelaşi timp, harul, adică „darul propriu al lui Dumnezeu”, îi ajută pe soţi în acea convieţuire în care (conform cuvintelor din *Gen* 2,24) sunt atât de uniţi, încât devin „un singur trup”. *Această convieţuire carnală (trupească)* este supusă, aşadar, puterii „*propriului lor dar primit din partea lui Dumnezeu*”. Apostolul scrie despre aceasta cu acelaşi realism care caracterizează întregul său mod de a gândi, aşa cum îl găsim în capitolul 7 al acestei scrisori:

[3] *1Cor* 7,39-40.
[4] *1Cor* 6,19.

„Bărbatul să-şi îndeplinească datoria faţă de soţie, la fel şi soţia faţă de bărbat. Femeia nu este stăpână peste trupul ei, ci bărbatul; la fel, nici bărbatul nu este stăpân peste propriul trup, ci femeia”[5].

6. Se poate spune că aceste formulări sunt un comentariu clar din partea Noului Testament la adresa cuvintelor abia amintite din *Cartea Genezei*[6]. Cu toate acestea, cuvintele folosite aici, mai ales expresiile *„datoria”* şi *„nu este stăpână (stăpân)”*, nu pot fi explicate scoţându-le în afara dimensiunii alianţei matrimoniale, aşa cum am încercat să clarificăm făcând analiza textelor din *Cartea Genezei*; vom încerca s-o facem şi mai mult când vom vorbi despre sacramentalitatea Căsătoriei pe baza *Scrisorii către Efeseni*[7]. Când vom ajunge acolo ne vom întoarce cu siguranţă asupra acestor expresii semnificative care au trecut în toată teologia căsătoriei din vocabularul specific sfântului Paul.

7. Pentru moment, vom încerca să pătrundem şi alte fragmente din *1Cor* 7, în care Apostolul le adresează soţilor următoarele cuvinte: „Să nu vă lipsiţi unul de celălalt decât cu consimţământ, pentru un anumit timp, ca să vă dedicaţi rugăciunii, şi iarăşi să fiţi împreună, ca să nu vă ispitească Satana din cauza nestăpânirii voastre. Vă spun lucrul acesta ca o îngăduinţă, nu ca o poruncă”[8]. Este un text foarte semnificativ, la care va trebui să mai facem referinţă atunci când vom vorbi şi despre alte teme.

Este foarte semnificativ şi faptul că Apostolul, care, în toată argumentarea sa în legătură cu căsătoria şi cu înfrânarea, face, ca şi Cristos, o distincţie clară între poruncă şi sfatul evanghelic, simte nevoia să *se refere şi la „îngăduinţă” ca la o regulă suplimentară*, şi aceasta, *cu referinţă la soţi* şi la reciproca lor convieţuire. Sfântul Paul spune în mod clar: convieţuirea conjugală, atât libera, cât şi periodica abţinere a soţilor, trebuie să fie rodul acelui „dar al lui Dumnezeu” care este „specific” lor; cooperând în mod conştient cu el, aceiaşi soţi pot menţine şi consolida acea legătură reciprocă personală şi, totodată, acea demnitate pe care o conferă trupului lor faptul de a fi „templul Duhului Sfânt”[9].

8. Se pare că regula paulină a „îngăduinţei” indică faptul de a lua în considerare tot ceea ce, într-un oarecare fel, ar corespunde subiectivităţii atât de diferite dintre bărbat şi femeie. Tot ceea ce în această subiectivitate

[5] *1Cor* 7,3-4.
[6] *Gen* 2,24.
[7] Cf. *Ef* 5,22-33.
[8] *1Cor* 7,5-6.
[9] Cf. *1Cor* 6,19.

este de natură nu doar spirituală, ci şi psihosomatică, toată bogăția subiectivă a omului, care, prin intermediul ființei sale spirituale şi al celei corporale se exprimă în sensibilitatea specifică, fie ca bărbat, fie ca femeie, toate acestea trebuie să rămână *sub influxul darului pe care fiecare îl primeşte de la Dumnezeu, darul care îi este propriu*.

După cum se poate observa, în *1Cor* 7, Paul interpretează învățătura lui Cristos cu privire la înfrânarea pentru Împărăția cerurilor în acel mod foarte pastoral care îi este specific, nefăcând rabat în acest sens de la nici un accent personal. El interpretează învățătura legată de înfrânare, de feciorie, în paralel cu cea legată de căsătorie, păstrând în acelaşi timp realismul specific unui păstor şi, totodată, proporțiile pe care le găsim în evanghelie, în cuvintele lui Cristos însuşi.

9. În mesajul lui Paul se poate regăsi acea structură fundamentală care ne conduce spre doctrina revelată cu privire la om, care este destinat la „viața viitoare" chiar şi cu trupul său. Această structură care conduce spre această doctrină se află la baza întregii învățături evanghelice cu privire la înfrânarea pentru Împărăția lui Dumnezeu[10]; în acelaşi timp, se sprijină pe ea şi împlinirea definitivă (escatologică) a doctrinei evanghelice cu privire la căsătorie[11]. Aceste două dimensiuni ale vocației umane nu se opun, ci sunt complementare. Amândouă furnizează un răspuns deplin uneia dintre cele mai importante întrebări ale omului: întrebării cu privire la semnificația faptului de „a fi trup", adică a semnificației masculinității şi a feminității, de a fi „în trup" un bărbat sau o femeie.

10. Ceea ce definim în acest caz ca fiind teologia trupului se demonstrează a fi ceva cu adevărat fundamental şi constitutiv pentru toată *hermeneutica antropologică* şi, în acelaşi timp, fundamental pentru etica şi pentru *teologia ethosului uman*. În fiecare dintre aceste două sectoare trebuie să ascultăm cu atenție nu doar cuvintele lui Cristos, prin intermediul cărora el se referă la „început"[12] sau la „inimă" ca fiind locul interior şi, în acelaşi timp, „istoric" al întâlnirii cu concupiscența cărnii, ci trebuie să ascultăm cu atenție şi cuvintele prin care Cristos a făcut referință la înviere pentru a introduce în aceeaşi neliniştită inimă a omului primele semne ale răspunsului la întrebarea legată de semnificația „cărnii" în perspectiva „lumii viitoare".

[10] Cf. *Mt* 19, 12.
[11] Cf. *Mt* 22, 30; *Mc* 12, 25; *Lc* 20, 36.
[12] *Mt* 19, 4.

ÎN MISTERUL RĂSCUMPĂRĂRII TRUPULUI SE AFLĂ SPERANȚA ÎN VICTORIA ASUPRA PĂCATULUI

86 (21 iulie 1982)[1]

1. „Ci şi noi, cei care avem ca prim dar (al lui Dumnezeu) Duhul, şi noi suspinăm în noi înşine, aşteptând... răscumpărarea trupului nostru”[2]. În *Scrisoarea către Romani*, sfântul Paul vede această „mântuire a trupului” *într-o dimensiune antropologică* şi, totodată, *cosmică*... Creația, „de fapt, a fost supusă zădărniciei”[3]. Întreaga creație vizibilă, tot cosmosul, poartă în sine efectele păcatului omului: „Toată creația suspină şi suferă durerile unei naşteri până în timpul de acum”[4]. Şi, în acelaşi timp, întreaga „creație aşteaptă cu nerăbdare revelarea fiilor lui Dumnezeu” şi „cu speranța că şi ea, creația, va fi eliberată de sclavia stricăciunii spre libertatea gloriei fiilor lui Dumnezeu”[5].

2. Răscumpărarea trupului, conform sfântului Paul, este obiectul speranței. Această speranță a fost pusă în inima omului oarecum imediat după păcatul originar. Este suficient să amintim cuvintele *Genezei*, care sunt numite în mod tradițional şi „proto-evanghelia”[6] şi, ca atare, putem spune, începutul Veştii cele Bune, prima veste a răscumpărării. Răscumpărarea trupului este unită, conform cuvintelor din *Scrisoarea către Romani*, cu această speranță în care, după cum citim, „noi suntem mântuiți”[7]. *Prin intermediul speranței* care apare la începutul existenței omului, răscumpărarea trupului are dimensiunea sa antropologică: este răscumpărarea omului. În acelaşi timp, ea se răsfrânge într-un oarecare fel şi asupra întregii creații, care încă de la început a fost legată în mod special de om şi chiar subordonată lui[8]. Aşadar, răscumpărarea trupului este răscumpărarea lumii: are o dimensiune cosmică.

---

[1] *Insegnamenti,* V/3 (1982) 92-96.
[2] *Rom* 8,23.
[3] *Rom* 8,20.
[4] *Rom* 8,22.
[5] *Rom* 8,19.20-21.
[6] Cf. *Gen* 3,15.
[7] *Rom* 8,24.
[8] Cf. *Gen* 1,28-30.

3. Prezentând în *Scrisoarea către Romani* imaginea „cosmică" a răscumpărării, Paul din Tars îl pune în centru pe om, aşa cum, „la început", acesta fusese pus în centrul imaginii creației. Este tocmai omul, sunt oamenii cei care au „ca prim dar Duhul" şi suspină în ei înşişi, aşteptând... răscumpărarea trupului lor[9]. Cristos, care a venit ca să-l descopere în mod deplin pe om omului, făcându-i cunoscută măreața sa vocație[10], *vorbeşte* în evanghelie *despre aceeaşi profunzime divină a misterului răscumpărării*, care în el îşi găseşte specificitatea subiect „istorică". Aşadar, Cristos vorbeşte în numele aceleiaşi speranțe care a fost pusă în inima omului deja în „proto-evanghelie". Cristos duce la plinătate această speranță, nu doar cu ajutorul cuvintelor învățăturii sale, ci mai ales cu mărturia morții şi a învierii sale. Astfel, răscumpărarea trupului este împlinită deja în Cristos. În el *a fost confirmată* acea *speranță* în care noi „am fost mântuiți". Şi, în acelaşi timp, acea speranță *a fost redeschisă din nou* spre definitiva împlinire escatologică. „Revelarea fiilor lui Dumnezeu" în Cristos a fost în mod definitiv îndreptată spre acea „libertate şi glorie" la care trebuie să participe în mod definitiv „fiii lui Dumnezeu".

4. Pentru a înțelege tot ceea ce comportă „răscumpărarea trupului" conform cu *Scrisoarea către Romani*, este necesară o autentică teologie a trupului. Am încercat s-o construim referindu-ne mai întâi la cuvintele lui Cristos. Elementele constitutive ale teologiei trupului sunt cuprinse în ceea ce spune Cristos referindu-se la „început", în contextul întrebării referitoare la căsătorie[11], în ceea ce spune cu privire la concupiscență, referindu-se la inima omului, în Predica de pe Munte[12], ca şi în ceea ce spune cu privire la înviere[13]. Fiecare dintre aceste mesaje ascunde în sine un conținut bogat de natură fie antropologică, fie etică. Cristos vorbeşte omului şi vorbeşte despre om: despre omul care este „trup" şi care a fost creat ca bărbat şi femeie, conform chipului şi asemănării lui Dumnezeu; vorbeşte despre omul a cărui inimă este supusă concupiscenței şi, în sfârşit, despre omul înaintea căruia se deschide perspectiva escatologică a învierii trupului.

„Trupul" înseamnă (conform *Cărții Genezei*) aspectul vizibil al omului şi apartenența sa la lumea vizibilă. Pentru sfântul Paul, el semnifică nu doar această aparență, ci de multe ori şi îndepărtarea omului față de influxul Duhului lui Dumnezeu. Una şi cealaltă semnificație rămân în relație cu „răscumpărarea trupului".

---

[9] Cf. *Rom* 8,23.
[10] Cf. *GS*, 22.
[11] Cf. *Mt* 19,8.
[12] Cf. *Mt* 5,28.
[13] Cf. *Mt* 22,30.

5. Pentru că în textele analizate anterior Cristos vorbeşte despre profunzimea divină a misterului răscumpărării, *cuvintele sale vin în sprijinul* acelei *speranţe* despre care se vorbeşte în *Scrisoarea către Romani*. „Răscumpărarea trupului", conform Apostolului, este, în definitiv, ceea ce „aşteptăm". În acest fel, aşteptăm tocmai *victoria* escatologică *asupra morţii*, faţă de care Cristos ne-a dat mărturie prin învierea sa. În lumina misterului pascal, cuvintele sale cu privire la învierea trupurilor şi cu privire la realitatea „lumii viitoare", prezentate de către sinoptici, au dobândit frumuseţea lor. Fie Cristos, fie apoi Paul din Tars au proclamat îndemnul la înfrânarea de la căsătorie „pentru Împărăţia cerurilor" tocmai în numele acestei realităţi escatologice.

6. Cu toate acestea, „răscumpărarea trupului" se exprimă nu doar prin intermediul învierii, ca victorie asupra morţii. Ea este prezentă şi în cuvintele lui Cristos îndreptate către omul „istoric", fie atunci când confirmă principiul indisolubilităţii căsătoriei, ca principiu care provine de la Creatorul însuşi, fie atunci când, în Predica de pe Munte, Cristos invită să se înfrunte concupiscenţa în tot ceea ce ţine de interiorul inimii omului. Aceste mesaje-cheie trebuie să spunem că se referă la *moralitatea umană*, au un *sens etic*. Aici se vorbeşte nu despre speranţa escatologică a învierii, ci despre speranţa *victoriei asupra păcatului*, pe care o putem numi şi speranţa de fiecare zi.

7. În viaţa de zi cu zi, omul trebuie să extragă din misterul răscumpărării trupului inspiraţia şi forţa pentru a depăşi răul care s-a cuibărit în el sub forma triplei concupiscenţe. Bărbatul şi femeia, legaţi prin căsătorie, trebuie să trăiască în fiecare zi datoria indisolubilităţii uniunii acelei alianţe pe care au încheiat-o între ei. Dar şi bărbatul sau femeia care au ales în mod liber înfrânarea pentru Împărăţia cerurilor trebuie să dea în fiecare zi o mărturie vie a fidelităţii faţă de o astfel de alegere, ascultând îndemnurile lui Cristos din evanghelie şi pe acelea ale apostolului Paul din *Scrisoarea întâi către Corinteni*. În orice caz, se vorbeşte despre *speranţa de fiecare zi*, care, în funcţie de datoriile fiecăruia şi de dificultăţile inerente vieţii umane, ajută ca „binele să învingă răul"[14]. De fapt, „în speranţă noi am fost mântuiţi": speranţa de fiecare zi îşi manifestă forţa în operele omeneşti şi, în acelaşi timp, în toate mişcările inimii omului, făcând loc, într-un oarecare fel, marii speranţe escatologice corelate cu răscumpărarea trupului.

[14] *Rom* 12,21.

8. Pătrunzând în viața de fiecare zi cu dimensiunea moralei umane, răscumpărarea trupului ajută, înainte de toate, la descoperirea acestui bine în care omul învinge păcatul şi asupra concupiscența. Cuvintele lui Cristos care provin din profunzimea divină a misterului răscumpărării ne permit să descoperim şi să consolidăm acea legătură care există între demnitatea ființei umane (a bărbatului şi a femeii) şi semnificația sponsală a trupului său. Aceste cuvinte ne permit să înțelegem şi să actualizăm, pe baza acelei semnificații, libertatea matură a faptului de a ne dărui, care într-un fel se exprimă în căsătoria indisolubilă şi într-un alt fel prin intermediul înfrânării pentru Împărăția lui Dumnezeu. Pe aceste căi diferite, Cristos îl descoperă pe om omului, făcându-i cunoscută „marea sa vocație". Această vocație este înscrisă în om în toată compoziția sa psiho-fizică, tocmai prin intermediul răscumpărării trupului.

Tot ceea ce am încercat să facem pe parcursul meditațiilor noastre, pentru a înțelege cuvintele lui Cristos, îşi găseşte fundamentul definitiv în misterul răscumpărării trupului.

CICLUL V

CĂSĂTORIA CA SACRAMENT, CONFORM *SCRISORII SFÂNTULUI PAUL CĂTRE EFESENI*

87 (28 iulie 1982)[1]

1. Începem astăzi un nou capitol în legătură cu căsătoria, iar pentru acesta ne vom folosi de cuvintele sfântului Paul din *Scrisoarea către Efeseni*:

„Femeile să se supună bărbaților lor ca Domnul, pentru că bărbatul este capul femeii, aşa cum Cristos este capul Bisericii, *trupul său, al cărui mântuitor şi este*. Şi cum Biserica se supune lui Cristos, tot aşa şi femeile (să fie supuse) bărbaților lor în toate.

Bărbaților, iubiți-vă soțiile aşa cum Cristos a iubit Biserica şi s-a dat pe sine pentru ea pentru a o sfinți, purificând-o prin baia apei în cuvânt, *ca să şi-o prezinte sieşi* ca o Biserică glorioasă, fără să aibă vreo pată sau rid sau ceva asemănător, ci să fie sfântă şi neprihănită. Tot aşa şi bărbații trebuie *să-şi iubească soțiile ca pe propriul trup*. Cine îşi iubeşte soția se iubeşte pe sine. Căci nimeni nu şi-a urât vreodată propriul trup, dimpotrivă, îl hrăneşte şi îl îngrijeşte aşa cum (face) Cristos pentru Biserică. Căci toți suntem mădulare ale trupului său. De aceea, îşi va lăsa omul tatăl şi mama şi se va uni cu soția sa şi cei doi vor fi un singur trup. *Misterul acesta este mare*: eu o spun cu privire la Cristos şi la Biserică, dar şi cu privire la voi: fiecare să-şi iubească soția ca pe sine însuşi, iar soția să aibă respect față de bărbat”[2].

2. O să supunem unei analize aprofundate şi acest text pe care l-am citat din capitolul cinci al *Scrisorii către Efeseni*, aşa cum mai înainte am analizat fiecare dintre cuvintele lui Cristos care au o semnificație-cheie pentru teologia trupului. Vorbim despre cuvintele care se referă la „început”[3], la „inima” omului, din Predica de pe Munte[4], şi la învierea de apoi[5]. Ceea ce conține fragmentul din *Scrisoarea către Efeseni* poate fi considerat ca o „*încoronare*” a celorlalte cuvinte-cheie. Dacă de la ele provine teologia trupului în liniile sale evanghelice, simple şi în acelaşi timp fundamentale,

---

[1] *Insegnamenti*, V/3 (1982) 132-135.

[2] *Ef* 5,22-33.

[3] *Mt* 19,4; *Mc* 10,6.

[4] *Mt* 5,28.

[5] Cf. *Mt.* 22,30; *Mc* 12,25; *Lc* 20,35.

este necesar să desprindem această teologie şi din interpretarea fragmentului din *Scrisoarea către Efeseni*. În acest sens, *dacă vrem să interpretăm acest fragment*, trebuie s-o facem în lumina a ceea ce ne-a spus Cristos cu privire la trupul uman. El a vorbit despre trup nu referindu-se doar la omul „istoric", ci la omul ca atare, la omul „contemporan" al concupiscenței, a vorbit („inimii" sale) prezentând, pe de o parte, perspectivele „începutului" sau ale inocenței originare şi ale dreptății şi, pe de altă parte, perspectivele escatologice ale învierii trupurilor, când „nici nu se vor însura şi nici nu se vor mărita"[6]. Toate acestea fac parte din optica „mântuirii trupului nostru"[7].

3. Şi cuvintele autorului *Scrisorii către Efeseni*[8] sunt centrate pe trup; şi aceasta, fie în *semnificația sa metaforică*, adică cu referință la trupul lui Cristos, care este Biserica, fie în *semnificația lui concretă*, adică trupul omenesc cu masculinitatea şi feminitatea lui, cu destinul său veşnic la unirea conjugală, după cum ne spune *Cartea Genezei*: „De aceea, va lăsa bărbatul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia sa şi vor fi un singur trup"[9].

Cum apar şi cum converg aceste două semnificații ale trupului în fragmentul din *Scrisoarea către Efeseni*? *Pentru ce* apar şi pentru ce converg? Iată întrebările pe care trebuie să ni le punem, aşteptând nu atât răspunsuri imediate şi directe, cât mai mult aprofundate şi „de durată", pentru care deja suntem pregătiți de analizele deja făcute. De fapt, acel fragment din *Scrisoarea către Efeseni* nu poate fi înțeles în mod corect dacă nu se ține cont de *marele context biblic*, considerându-l ca fiind „încoronarea" temelor şi a adevărurilor care, datorită cuvântului lui Dumnezeu revelat în Sfânta Scriptură, se varsă şi se revarsă asemenea unor valuri mari. Sunt teme centrale şi adevăruri esențiale. De aceea, textul din *Scrisoarea către Efeseni* este un text-cheie şi în acelaşi timp „clasic".

4. Este un text foarte cunoscut şi în liturgie, unde apare mereu în raport cu sacramentul Căsătoriei. *Lex orandi* a Bisericii vede în el o referință explicită la acest sacrament: iar *lex orandi* permite şi, în acelaşi timp, exprimă mereu *lex credendi*. Admițând o astfel de premisă, trebuie să ne întrebăm

[6] Cf. *Lc* 20,35.

[7] *Rom* 8,23.

[8] Problema paternității pauline a *Scrisorii către Efeseni*, recunoscută de către câțiva exegeți şi negată de către alții, poate fi rezolvată prin intermediul unei supoziții mediane, pe care în acest caz o acceptăm ca pe o ipoteză de lucru: sau că sfântul Paul a încredințat câteva concepte secretarului său, pe care el le-a dezvoltat apoi.

Aceasta este soluția provizorie pe care o avem în minte atunci când vorbim despre „autorul *Scrisorii către Efeseni*" a „Apostolului" şi „a sfântului Paul".

[9] *Gen* 2,24.

imediat: În acest text „clasic” al *Scrisorii către Efeseni*, cum reiese *adevărul cu privire la sacramentalitatea Căsătoriei*? În ce fel este prezent şi cum este confirmat? Este clar că răspunsul la aceste întrebări nu poate fi imediat şi direct, ci gradual şi „de lungă durată”. Aceasta se confirmă chiar la o simplă privire aruncată peste acest text, care ne duce cu gândul la *Cartea Genezei* şi, ca atare, „la început” şi că, în descrierea raportului dintre Cristos şi Biserică, reia binecunoscuta *analogie a iubirii sponsale* dintre Dumnezeu şi poporul ales, din scrierile profeților din Vechiul Testament. Fără a examina aceste raporturi, ar fi foarte greu să răspundem la întrebarea cu privire la modul în care *Scrisoarea către Efeseni* vorbeşte despre *sacramentalitatea* Căsătoriei. Pentru un răspuns adecvat, trebuie să ținem cont de toate problemele analizate până în acest moment, adică trebuie să ținem cont de teologia trupului.

5. Sacramentul sau sacramentalitatea, în sensul cel mai general al acestui termen, se întâlneşte cu trupul şi presupune „teologia trupului”. De fapt, *sacramentul*, conform semnificației general cunoscute, este un „*semn vizibil*”. În realitate, „trupul” este ceea ce este vizibil, semnifică „vizibilitatea” lumii şi a omului. Aşadar, chiar dacă pare prea general, trupul intră în definiția sacramentului, el fiind „semnul vizibil al realității invizibile”, adică al realității spirituale, transcendentale, divine. În acest semn şi prin intermediul lui, Dumnezeu se oferă omului în adevărata sa transcendență şi iubire. Sacramentul este semnul harului şi este *un semn eficace*. Nu doar îl *indică* şi îl exprimă în mod vizibil, ca un semn, ci îl şi *produce* şi contribuie în mod eficace, aşa încât harul să devină parte a omului şi în el *să se realizeze* şi să se împlinească *opera mântuirii*, opera prestabilită de Dumnezeu încă din veşnicie şi revelată pe deplin în Isus Cristos.

6. Aş spune că deja această primă privire aruncată asupra textului din *Scrisoarea către Efeseni* ne arată direcția în care trebuie să dezvoltăm reflecțiile noastre viitoare. Este necesar ca aceste analize să înceapă de la *înțelegerea preliminară a textului însuşi*; în acelaşi timp, trebuie să ne orienteze, dacă se poate spune astfel, dincolo de limitele sale, pentru a înțelege, pe cât posibil, „până în profunzime” câtă bogăție de adevăr revelat de Dumnezeu este cuprinsă în acea pagină deosebit de frumoasă. Folosindu-ne de binecunoscuta expresie din Constituția *Gaudium et spes*, se poate spune că fragmentul din *Scrisoarea către Efeseni* „îl *dezvăluie*, într-un mod special, *pe om omului* şi îi face cunoscută *măreața sa vocație*”[10]: întrucât participă la

[10] *GS*, 22.

experiența persoanei întrupate. De fapt, Dumnezeu, creându-l conform cu imaginea sa, încă de la început l-a creat „bărbat şi femeie”[11].

Pe parcursul viitoarelor analize vom încerca, mai ales în lumina textului deja citat din *Scrisoarea către Efeseni*, să înțelegem şi mai profund sacramentul (în special Căsătoria ca sacrament): mai întâi în dimensiunea sa de Alianță şi de har şi apoi în dimensiunea semnului sacramental.

[11] *Gen* 1,27.

MISTERUL LUI CRISTOS ÎN BISERICĂ ŞI CHEMAREA LA A FI IMITATORII LUI DUMNEZEU

88 (4 august 1982)[1]

1. În reflecția pe care am făcut-o miercurea trecută, am citat capitolul cinci al *Scrisorii către Efeseni*[2]. Acum, după o privire introductivă asupra acelui text „clasic", o să examinăm modalitatea în care acel fragment, atât de important, se încadrează *în contextul imediat al întregii scrisori*, fie în ceea ce priveşte misterul Bisericii, fie sacramentul Căsătoriei.

Chiar dacă ştim că există o serie de discuții între biblişti cu privire la destinatari, la paternitatea, ca şi la data compunerii scrisorii, trebuie să recunoaştem că *Scrisoarea către Efeseni* are o structură deosebită. Autorul începe această scrisoare prin a prezenta *planul veşnic de mântuire al omului în Isus Cristos*.

„... Dumnezeu şi Tatăl Domnului nostru Isus Cristos, care ne-a binecuvântat cu orice fel de binecuvântare spirituală în cele cereşti, în Cristos, întrucât ne-a ales în el mai înainte de întemeierea lumii, ca să fim sfinți şi neprihăniți înaintea lui. În iubire el ne-a rânduit de mai înainte spre înfiere, prin Isus Cristos, după planul binevoitor al voinței sale, spre lauda gloriei harului său cu care ne-a copleşit în (Fiul) său preaiubit. În el avem răscumpărarea prin sângele său, iertarea păcatelor după bogăția harului său... ca să-l ducă la îndeplinire la împlinirea timpurilor..."[3]

După ce a prezentat prin cuvinte pline de mulțumire planul care încă din veşnicie este în Dumnezeu şi, la un moment dat, a început să se realizeze în viața umană, autorul *Scrisorii către Efeseni* îl roagă pe Dumnezeu ca oamenii (şi, mai ales, destinatarii scrisorii) să-l cunoască pe deplin pe Cristos care este şi capul: „Toate le-a pus la picioarele lui, iar pe el l-a rânduit *cap peste întreaga Biserică, care este trupul său*, plinătatea aceluia care împlineşte toate în toți"[4]. Omenirea păcătoasă este chemată la o viață nouă în Cristos, în care păgânii şi evreii trebuie să se adune ca într-un templu[5].

---

[1] *Insegnamenti*, V/3 (1982) 160-163.
[2] *Ef* 5,22-23.
[3] *Ef.* 1,3.4-7.10.
[4] *Ef* 1,22-23.
[5] Cf. *Ef.* 2,11-21.

Apostolul este vestitorul ministerului lui Cristos printre păgâni, cărora li se adresează în scrisoarea sa, plecându-şi „genunchiul înaintea Tatălui" şi cerându-i să le dea „puterea, după bogăția gloriei sale, de a fi întăriți prin Duhul lui în omul lăuntric"[6].

2. După această dezvăluire atât de profundă şi sugestivă a misterului lui Cristos în Biserică, autorul trece, în a doua parte a scrisorii, *la directive ceva mai speciale*, care tind să definească viața creştină ca vocație care izvorăşte din planul divin, despre care am vorbit mai înainte, adică din Misterul lui Cristos în Biserică. Şi în acest caz, autorul atinge câteva probleme mereu valabile pentru viața creştină. Îndeamnă la a se păstra unitatea, subliniind în acelaşi timp că o astfel de unitate se construieşte pe multitudinea şi diversitatea darurilor lui Cristos. Fiecăruia îi este dat un dar diferit, dar toți, în calitate de creştini, trebuie „să îmbrace *omul nou*, cel creat după (asemănarea lui) Dumnezeu, în dreptatea şi în sfințenia adevărului"[7]. Prin aceasta, el face un apel categoric la a se lăsa la o parte viciile şi la a se îmbrăți*şa* virtuțile corespunzătoare vocației pe care cu toții au obținut-o în Cristos[8]. Autorul scrie: „Aşadar, fiți *imitatorii lui Dumnezeu* ca nişte copii iubiți şi trăiți în iubire, după cum şi Cristos ne-a iubit pe noi şi s-a oferit lui Dumnezeu pentru noi ca ofrandă şi jertfă de bună mireasmă"[9].

3. În *Ef* 5,aceste apeluri devin şi mai pregnante. Autorul condamnă cu severitate abuzurile păgânilor, scriind: „Odinioară erați în întuneric, acum însă lumină în Domnul. Umblați ca nişte fii ai luminii"[10]. Şi apoi: „De aceea, nu deveniți necugetați, ci (căutați) să înțelegeți care este voința Domnului. Nu vă îmbătați cu vin în care este desfrânare, ci *fiți plini de Duhul*. Vorbind între voi în psalmi, imnuri şi cântări sfinte, cântând şi intonând psalmi în inimile voastre pentru Domnul"[11]. Prin aceste cuvinte, autorul scrisorii vrea să ilustreze climatul de viață spirituală care ar trebui să însuflețească fiecare comunitate creştină. La acest punct *trece* la comunitatea domestică, *adică la familie*. De fapt, scrie: „Aduceți mulțumire lui Dumnezeu Tatăl întotdeauna şi pentru toate în numele Domnului nostru Isus Cristos. Fiți supuşi unii altora în frica lui Cristos"[12]. Intrăm astfel exact în acel fragment al lecturii care va constitui tema analizei noastre. Putem să ne dăm cu uşurință seama că ceea ce este esențial în conținutul acestui

[6] *Ef* 3,14.16.
[7] *Ef* 4,24.
[8] Cf. *Ef*. 4,25-32.
[9] *Ef* 5,1-2.
[10] *Ef* 5,8.
[11] *Ef* 5,17-19.
[12] *Ef* 5,20-21.

text „clasic” apare la intersecția dintre *două fire conductoare* foarte importante pentru întreaga *Scrisoare către Efeseni*: primul este acela al misterului lui Cristos, care, ca expresie a planului lui Dumnezeu pentru mântuirea omului, se realizează în Biserică; al doilea, acela al vocației creştine, ca model de viață pentru fiecare botezat ori pentru fiecare comunitate în parte, corespunde misterului lui Cristos sau planului divin pentru mântuirea omului.

4. În contextul imediat al fragmentului citat, autorul scrisorii explică în cel fel trebuie să se realizeze şi să se manifeste în *raporturile dintre toți membrii unei familii* vocația creştină concepută astfel; aşadar, nu doar între soț şi soție (despre care vorbeşte cu precizie fragmentul din capitolul 5,22-23, ales de noi), ci şi între părinți şi fii. Autorul scrie: „Copii, ascultați de părinții voştri, în Domnul, căci aşa este drept. Cinsteşte pe tatăl şi pe mama ta, aceasta este cea dintâi poruncă însoțită de o promisiune: ca să-ți fie ție bine şi să trăieşti mult pe pământ. Iar voi, părinților, să nu-i provocați pe copiii voştri la mânie, ci creşteți-i în disciplina şi învățătura Domnului”[13]. În continuare se vorbeşte despre datoriile pe care servitorii le au față de stăpânii lor şi viceversa, ale stăpânilor față de servitorii lor, adică ale sclavilor[14], aceasta cu referință la realitatea familiei extinse. În realitate însă, familia era constituită nu doar din părinți şi fii (conform succesiunii generațiilor), ci de ea aparțineau în sens larg şi slujitorii de ambele sexe: sclavii şi sclavele.

5.Astfel, textul din *Scrisoarea către Efeseni*, pe care ne propunem să-l analizăm, *se află în contextul imediat al învățăturii cu privire la obligațiile morale ale societății familiale* (aşa-numitele „Hausteflen” sau codice domestice, conform definiției lui Luther). Instrucțiuni asemănătoare găsim şi în alte scrisori[15]. Mai mult, un astfel de context imediat face parte din fragmentul nostru, întrucât textul „clasic” ales de noi tratează despre datoriile reciproce ale soților şi ale soțiilor. Cu toate acestea, trebuie să notăm că fragmentul din 5, 22-33 al *Scrisorii către Efeseni* este centrat în sine în mod exclusiv *pe soți şi pe căsătorie*, ca şi pe familie în sens larg, despre care citim în context. Înainte să trecem la o analiză aprofundată a textului, trebuie să adăugăm că scrisoarea se termină cu o încurajare specială pentru lupta spirituală[16], cu recomandări scurte[17] şi cu un salut final[18]. Acel

[13] *Ef* 6,1-4.
[14] Cf. *Ef* 6,5-9.
[15] Cf. *Col* 3,18-4; *1Pt* 2,13-3,7.
[16] Cf. *Ef* 6,10-20.
[17] Cf. *Ef* 6,21-22.
[18] Cf *Ef* 6,23-24.

îndemn la lupta spirituală pare fundamentat în mod logic pe argumentaţia întregii scrisori. El este, dacă se poate spune astfel, împlinirea explicită a principalelor fire conductoare.

Având dinaintea ochilor întreaga structură a *Scrisorii către Efeseni*, vom încerca în prima analiză să clarificăm semnificaţia cuvintelor: „Fiţi supuşi unii altora în frica lui Cristos”[19], adresate soţilor şi soţiilor.

[19] *Ef* 5,21.

CRISTOS, IZVORUL ŞI MODELUL RAPORTURILOR DINTRE SOȚI

89 (11 august 1982)[1]

1. Începem astăzi o analiză ceva mai specială a fragmentului *Scrisorii către Efeseni* 5,21-33. Adresându-se soților, autorul le recomandă să fie „*supuşi unii altora în frica lui Cristos*”[2].

În acest caz, se vorbeşte despre un raport între cele două dimensiuni sau despre *dublul grad*: reciproc şi comunitar. Unul îl precizează şi îl caracterizează pe celălalt. Relațiile reciproce dintre soț şi soție trebuie să izvorască din relația lor comună cu Cristos. Autorul scrisorii vorbeşte despre „frica față de Cristos” într-un sens analog ca şi atunci când vorbeşte despre „frica de Dumnezeu”. În acest caz, nu se vorbeşte despre teamă sau frică în sens strict, care este o atitudine defensivă înaintea amenințării unui rău, ci se vorbeşte, mai ales, despre respect pentru sfințenie, pentru *sacrum*; se vorbeşte despre *pietas*, care în limbajul Vechiului Testament a fost numită cu termenul „frică de Dumnezeu”[3]. În realitate, o astfel de *pietas*, izvorâtă din *înțelegerea profundă a misterului lui Cristos, trebuie să constituie baza relațiilor reciproce dintre soți*.

2. Ca şi contextul imediat, la fel şi textul ales de noi are un caracter „parenetic”, adică de instruire morală. Autorul scrisorii doreşte să le arate soților cum trebuie să fie relațiile lor reciproce, ca şi comportamentul lor. El deduce propriile indicații şi directive din misterul lui Cristos prezentat încă de la începutul scrisorii. Acest mister trebuie să fie prezent în mod spiritual în raportul reciproc dintre soți. Pătrunzându-le inima, generând în ei acea „frică sfântă față de Dumnezeu” (adică acea *pietas*), misterul lui Cristos trebuie să-i conducă la a fi „supuşi unul altuia”; misterul lui Cristos, adică acel mister al alegerii încă din veşnicie, a fiecăruia dintre ei în Cristos „de a fi fii adoptivi” ai lui Dumnezeu.

---

[1] *Insegnamenti*, V/3 (1982) 204-207.

[2] *Ef* 5,21.

[3] Cf. *Ps* 103,11; *Prov* 1,7; 23,17; *Sir* 1,11-16.

3. Expresia care deschide fragmentul din *Ef* 5,21-33, de care ne-am apropiat făcând deja analiza contextului apropiat şi imediat, are o particularitate specială. Autorul vorbeşte despre supunerea reciprocă a soților, soț şi soție, şi în acest fel ne face să înțelegem şi în ce fel trebuie să înțelegem cuvintele pe care le va scrie în continuare *cu privire la supunerea soției față de soț*. De fapt, citim: „Femeile să se supună bărbaților ca Domnului”[4]. Exprimându-se astfel, autorul nu vrea să spună că soțul este „stăpânul” soției şi că pactul interpersonal specific căsătoriei este un pact prin care soțul s-o stăpânească pe soție. Exprimă, în schimb, un alt concept: adică faptul că soția, în raportul său cu Cristos, care este pentru amândoi soții unicul Domn, poate şi trebuie să găsească motivația acelui raport cu soțul, care izvorăşte din existența însăşi a căsătoriei şi a familiei. Un astfel de raport nu este supunere unilaterală. Căsătoria, conform doctrinei *Scrisorii către Efeseni*, exclude acea componentă a pactului care apăsa şi care de multe ori încă mai apasă asupra acestei instituții. Soțul şi soția sunt, de fapt, „supuşi unul altuia”, sunt subordonați unul altuia în acelaşi timp. *Izvorul* acestei supuneri reciproce se află în *pietas* creştină, *a cărei expresie este iubirea*.

4. Autorul scrisorii, referindu-se la soți, subliniază în mod special această iubire. De fapt, el scrie: „Şi voi, bărbaților, iubiți-le pe femeile voastre...” şi cu acest mod de a se exprima îndepărtează orice frică pe care avea s-o trezească (dată fiind sensibilitatea de astăzi) următoarea frază: „Femeile să se supună bărbaților lor”. Iubirea exclude orice formă de supunere, de aceea, femeia nu poate deveni slujitoarea sau sclava bărbatului, obiect de supunere unilaterală. Iubirea face în aşa fel încât, în acelaşi timp, şi *soțul este supus soției sale şi prin aceasta şi Domnului însuşi*, aşa cum soția este supusă soțului. Comunitatea sau unitatea pe care trebuie s-o constituie aceştia în urma căsătoriei se realizează prin intermediul unei oferiri reciproce, care în acelaşi timp este şi o supunere reciprocă. Cristos este izvor şi, totodată, model al acelei supuneri care, fiind reciprocă „în frica lui Cristos”, conferă unirii conjugale un caracter profund şi matur. Nenumărați factori de natură psihologică sau care constituie anumite obiceiuri sunt în acest izvor şi în fața acestui model transformați în totalitate, aşa încât rezultă, aş spune, o nouă şi prețioasă „fuziune” a comportamentelor şi a raporturilor bilaterale.

5. Autorul *Scrisorii către Efeseni* nu se teme să preia acele concepte care erau specifice mentalității şi obiceiurilor din acel timp; nu se teme să vorbească despre supunerea soției față de soț; nu se teme apoi (în ultimul

[4] *Ef* 5,22.

verset al textului citat) să-i recomande soției „să fie respectuoasă față de soț”[5]. De fapt, e sigur că atunci când soțul şi soția vor fi supuşi unul celuilalt „în frica lui Cristos”, totul va găsi un echilibru, adică în aşa fel încât să corespundă vocației lor creştine în misterul lui Cristos.

6. Cu siguranță, mentalitatea de astăzi este diferită, diferite sunt mentalitățile şi obiceiurile şi diferită este şi poziția socială a femeii în relația ei cu bărbatul. Cu toate acestea, principiul parenetic fundamental, pe care îl găsim în *Scrisoarea către Efeseni*, rămâne acelaşi şi aduce multe roade. Supunerea reciprocă „în frica lui Cristos”, supunerea care se naşte din *pietas* creştină, formează mereu acea structură profundă şi solidă care conduce de la *comunitatea soților* la „*comuniunea*” *persoanelor*.

7. Autorul textului către efeseni, care şi-a început scrisoarea cu o superbă viziune asupra planului veşnic al lui Dumnezeu față de omenire, nu se limitează să scoată în evidență numai aspectele tradiționale ale obiceiurilor sau cele etice ale căsătoriei, ci merge dincolo de ceea ce ține de învățământ şi, scriind asupra raportului reciproc dintre persoane, descoperă în el dimensiunea misterului lui Cristos, al cărui vestitor şi apostol este. „Femeile să se spună bărbaților lor ca Domnului, pentru că bărbatul este capul femeii, aşa cum şi Cristos este capul Bisericii, trupul său, al cărui mântuitor şi este. Şi cum Biserica se supune lui Cristos, tot aşa şi femeile (să fie supuse) bărbaților lor în toate. Bărbaților, iubiți-vă soțiile aşa cum Cristos a iubit Biserica şi s-a dat pe sine pentru ea...”[6] Astfel, *învățătura* specifică acestei părți parenetice a lecturii este oarecum *înscrisă în însăşi realitatea misterului* ascuns din veacuri în Dumnezeu şi revelată omenirii în Isus Cristos. În *Scrisoarea către Efeseni* suntem martori, aş spune, la o întâlnire specială dintre acel mister şi esența însăşi a căsătoriei. Dar cum trebuie să înțelegem această întâlnire?

8. În textul *Scrisorii către Efeseni* el se prezintă sub forma unei mari *analogii*. De fapt, citim: „Femeile să se spună bărbaților lor *ca* Domnului...”: iată prima componentă a analogiei. „Bărbatul este capul femeii, aşa cum şi Cristos este capul Bisericii...”: iată a doua componentă care constituie clarificarea şi motivarea celei dintâi. „Şi cum Biserica se supune lui Cristos, tot aşa şi femeile (să fie supuse) bărbaților lor în toate...”: raportul dintre Cristos şi Biserică, prezentat mai sus, este prezentat ca fiind raportul dintre Biserică şi Cristos şi aici se află următoarea componentă a analogiei. În

[5] *Ef* 5,33.
[6] *Ef* 5,22-25.

sfârşit: „Bărbaților, iubiți-vă soțiile aşa cum Cristos a iubit Biserica şi s-a dat pe sine pentru ea...": iată ultima componentă a analogiei. În continuare, textul scrisorii dezvoltă gândirea fundamentală cuprinsă în fragmentul abia citat. De fapt, aproape tot capitolul cinci din *Scrisoarea către Efeseni*[7] este pătruns de aceeaşi analogie; adică: raportul reciproc dintre soți, soț şi soție, este înțeles de către creştini ca *imagine a raportului dintre Cristos şi Biserică*.

[7] *Ef* 5,21-23.

DIN *SCRISOAREA CĂTRE EFESENI* IZVORĂŞTE O ŞI MAI PROFUNDĂ ÎNŢELEGERE A BISERICII ŞI A CĂSĂTORIEI

90 (18 august 1982)[1]

1. Analizând miercurea trecută câteva componente ale *Scrisorii către Efeseni*, am constatat că raportul reciproc dintre soți, din punctul de vedere al creştinilor, este perceput ca fiind după imaginea raportului dintre Cristos şi Biserică.

Acest raport reprezintă revelarea şi realizarea în timp a misterului mântuirii, a alegerii iubirii „ascunse" din veşnicie în Dumnezeu. În această revelație şi realizare, misterul mântuirii cuprinde trăsătura specială a iubirii sponsale în raportul lui Cristos cu Biserica sa şi pentru aceasta se poate exprima într-un mod şi mai adecvat făcând referință la analogia raportului care există şi care trebuie să fie între soț şi soție, în căsătorie. O astfel de *analogie clarifică misterul* cel puțin până la un anumit nivel. Mai mult, se pare că, potrivit autorului *Scrisorii către Efeseni*, această analogie este în totalitate aceea a „Trupului Mistic"[2] când încercăm să exprimăm misterul raportului dintre Cristos şi Biserică şi, mergând mai departe, misterul iubirii veşnice a lui Dumnezeu față de om şi față de omenire: misterul care se exprimă şi se realizează în timp prin intermediul raportului dintre Cristos şi Biserică.

2. Dacă, după cum am mai spus, această analogie luminează misterul, ea însăşi *este luminată de acel mister*. Raportul sponsal care îi uneşte pe soți trebuie, conform autorului *Scrisorii către Efeseni*, să ne ajute să înțelegem iubirea care îl uneşte pe Cristos cu Biserica sa sau acea iubire reciprocă dintre Cristos şi Biserică, în care se realizează planul veşnic şi divin al mântuirii omului. Cu toate acestea, semnificația analogiei nu se epuizează aici. Analogia folosită în *Scrisoarea către Efeseni*, clarificând raportul care există între Cristos şi Biserică, *dezvăluie în acelaşi timp adevărul esențial cu privire la căsătorie*, conform căruia căsătoria corespunde vocației

[1] *Insegnamenti*, V/3 (1982) 245-248.
[2] Cf. *Ef* 1,22-23.

creştinilor doar când se reflectă în ea iubirea pe care Cristos-Mirele o oferă Bisericii, mireasa sa, şi pe care Biserica (asemenea soției „supuse", aşadar, pe deplin gata să se ofere) încercă s-o întoarcă lui Cristos. Aceasta este iubirea mântuitoare, salvatoare, iubirea prin care omul, încă din veşnicie, este iubit de Dumnezeu în Cristos: „Întrucât ne-a ales în el mai înainte de întemeierea lumii, ca să fim sfinți şi neprihăniți înaintea lui..."[3]

3. Căsătoria corespunde vocației creştinilor doar dacă această iubire se reflectă şi se actualizează mereu între soți. Aceasta rezultă şi mai clar dacă vom încerca să *revedem analogia* paulină *în sens invers*, adică pornind de la raportul dintre Cristos şi Biserică şi să ne întoarcem apoi la raportul dintre soț şi soție în căsătorie. În text este folosit tonul exortativ: „Femeile să fie supuse bărbaților lor... după cum Biserica este supusă lui Cristos". Iar pe de altă parte: „Voi, bărbaților, iubiți-le pe femeile voastre, după cum Cristos a iubit Biserica sa..." Aceste expresii demonstrează că în acest caz avem de-a face cu o obligație morală. Cu toate acestea, pentru a putea recomanda o astfel de obligație, trebuie să admitem că în esența însăşi a căsătoriei este cuprinsă *o părticică din misterul însuşi*. În caz contrar, toată această analogie ar fi zadarnică. Invitația autorului *Scrisorii către Efeseni* îndreptată către soți, pentru a-şi modela raportul reciproc conform cu raportul dintre Cristos şi Biserică („*după cum*" – „*tot astfel*"), ar fi lipsită de o bază reală, ca şi cum i-ar lipsi pământul de sub picioare. Aceasta este logica analogiei folosite în textul citat din *Scrisoarea către Efeseni*.

4. După cum se poate observa, această analogie acționează în două direcții. Dacă, pe de o parte, ne permite să înțelegem mai bine esența raportului dintre Cristos şi Biserică, pe de altă parte, ne permite să pătrundem şi mai profund esența căsătoriei, la care sunt chemați creştinii. Ea manifestă, într-un oarecare fel, modalitatea în care această căsătorie, în esența sa cea mai profundă, *rezultă din misterul* iubirii eterne a lui Dumnezeu față de om şi față de omenire în general: din acel mister salvific care se împlineşte în timp prin intermediul iubirii sponsale a lui Cristos față de Biserică. Pornind de la cuvintele *Scrisorii către Efeseni*[4], putem să dezvoltăm în continuare gândirea prezentă în marea analogie paulină în două direcții: fie în direcția unei înțelegeri şi mai profunde a Bisericii, fie în direcția unei înțelegeri şi mai profunde a căsătoriei. În ceea ce priveşte considerațiile noastre, o vom urma, mai ales, pe aceasta din urmă, fără a uita că la baza înțelegerii căsătoriei în esența ei se află raportul sponsal dintre Cristos şi Biserica sa.

[3] *Ef* 1,4.
[4] *Ef* 5,22-33.

Acel raport o să fie analizat şi mai mult, pentru a putea stabili, presupunând analogia cu căsătoria, în ce fel aceasta devine *semnul vizibil al misterului divin*, conform cu imaginea Bisericii unite cu Cristos. În acest fel, *Scrisoarea către Efeseni* ne conduce la însăşi *baza sacramentalităţii Căsătoriei*.

5. Vom începe, aşadar, o analiză cu totul specială a textului. Când citim în *Scrisoarea către Efeseni* că „bărbatul... este capul femeii aşa cum şi Cristos este capul Bisericii, trupul său, al cărui mântuitor şi este”[5], putem presupune că autorul, care a clarificat deja mai întâi că supunerea soţiei faţă de soţ, în calitate de cap, trebuie înţeleasă ca supunere reciprocă „în frica lui Cristos”, se referă la conceptul înrădăcinat în mentalitatea timpului, pentru a exprima, înainte de toate, adevărul cu privire la raportul dintre Cristos şi Biserică: Cristos este capul Bisericii. Este cap şi „mântuitor al trupului său”. Biserica este tocmai acel trup care, fiind supus în toate lui Cristos, care este capul său, primeşte de la el tot ceea ce o face să devină şi să fie trupul său: adică plinătatea mântuirii ca dar al lui Cristos care „s-a dat pe sine pentru ea” până la capăt. „Dăruirea” lui Cristos Tatălui prin intermediul ascultării până la moartea pe cruce dobândeşte în acest caz un sens strict ecleziologic: „*Cristos a iubit Biserica şi s-a dat pe sine pentru ea*”[6]. Prin intermediul unei oferte totale de sine, din iubire *a format* Biserica *drept trupul său* şi o edifică în mod continuu, devenind astfel capul ei. În calitate de cap, este mântuitorul trupului ei şi, în acelaşi timp, ca Mântuitor, este şi cap. Asemenea Mântuitorului, care este capul Bisericii, este şi mirele pentru mireasa lui.

6. Oricum, Biserica în ea însăşi, ca trup, primeşte de la Cristos capul său, tot darul mântuirii ca rod al iubirii lui Cristos şi al oferirii sale pentru Biserică: rod al oferirii lui Cristos până la capăt. Acea dăruire de sine Tatălui prin intermediul ascultării până la moarte[7] este în acelaşi timp, conform *Scrisorii către Efeseni*, un „a se oferi pe sine Bisericii”. În această expresie, *iubirea mântuitoare* se transformă, aş spune, în *iubire sponsală*: Cristos, oferindu-se pe sine Bisericii, cu acelaşi act mântuitor se uneşte, totodată, pentru totdeauna cu ea, asemenea mirelui cu mireasa lui, asemenea soţului cu soţia lui, oferindu-se prin intermediul a tot ceea ce o dată pentru totdeauna este cuprins în acel „a se da pe sine” pentru Biserică. În acest fel, misterul mântuirii trupului ascunde în sine oarecum misterul „nunţii Mielului”[8]. Întrucât Cristos este capul trupului, întregul dar salvific al

[5] *Ef* 5,23.
[6] *Ef* 5,25.
[7] Cf. *Fil* 2,8.
[8] Cf. *Ap* 19,7.

mântuirii pătrunde Biserica drept trupul acelui cap şi formează în mod continuu cea mai profundă şi esențială substanță a vieții sale. O formează în mod sponsal, dat fiind faptul că în textul citat analogia trup-cap trece la analogia mire-mireasă sau mai degrabă soț-soție. Aceasta o demonstrează părțile succesive ale textului, la care o să ne oprim în continuare.

BI-SUBIECTIVITATA ESENȚIALĂ ÎN RAPORTURILE CRISTOS-BISERICĂ ŞI SOȚ-SOȚIE

91 (25 august 1982)[1]

1. În considerațiile precedente asupra capitolului al cincilea din *Scrisoarea către Efeseni*[2], am atras atenția în mod special asupra raportului cu privire la analogia care există între Cristos şi Biserică şi între aceea care există între soț şi soție, care sunt uniți prin legământul căsătoriei. Mai înainte de a ne ocupa de analiza fragmentelor următoare, trebuie să luăm aminte asupra ambientului fundamental al analogiei pauline: Cristos şi Biserica, pe de o parte, bărbatul şi femeia, ca soți, pe de altă parte. Mai există o analogie suplimentară: analogia *capului şi a trupului*. Această analogie conferă o semnificație cu adevărat ecleziologică mesajului analizat de noi. Biserica este formată de către Cristos: este constituită de către el în partea sa esențială, ca şi trupul de către cap. Unitatea trupului cu capul este, mai ales, de natură organică, este, în cuvinte simple, unitatea somatică a organismului uman. Pe această unitate organică se fundamentează, în mod direct, unitatea biologică, întrucât se poate numi „trupul viu al capului" (chiar dacă în acelaşi timp, dar în alt fel, capul trăieşte din trup). Chiar dacă se vorbeşte despre om, pe această unitate organică se bazează unitatea psihică, înțeleasă în integritatea sa şi, în definitiv, în unitatea integrală a persoanei.

2. După cum am spus deja (mai mult sau mai puțin în fragmentul analizat), autorul *Scrisorii către Efeseni* a introdus analogia secundară a capului şi a trupului în ceea ce priveşte analogia căsătoriei. De fapt, se pare că a conceput prima analogie, „cap-trup", într-o manieră cu adevărat centrală din punctul de vedere al adevărului privitor la Cristos şi la Biserică, proclamat de el. Cu toate acestea, trebuie afirmat că *nu a pus-o alături sau în afara analogiei căsătoriei*, înțeleasă ca legătură sponsală. Ba, din contră! În tot textul *Scrisorii către Efeseni*[3] şi mai ales în prima parte, de care ne

[1] *Insegnamenti*, V/3 (1982) 284-288.
[2] *Ef* 5,21-33.
[3] *Ef* 5,22-33.

ocupăm în acest moment[4], autorul vorbeşte ca şi cum în căsătorie soţul ar fi „capul soţiei" şi soţia „trupul soţului", cu toate că soţii formează o singură unitate organică. Aceasta îşi poate găsi fundamentul în *Cartea Genezei*, în care se vorbeşte despre „un singur trup"[5], sau în acelaşi text la care autorul *Scrisorii către Efeseni* se va referi imediat în cadrul marii lui analogii. Nu este mai puţin adevărat că în textul *Cărţii Genezei* este scos în mod clar în evidenţă că se vorbeşte despre bărbat şi despre femeie ca despre doi subiecţi personali, distincţi, care decid în mod conştient unirea lor conjugală, definită de acel text vechi prin cuvintele „un singur trup". În *Scrisoarea către Efeseni*, aceasta iese în evidenţă şi mai pregnant. Înainte să ilustreze cu claritate *natura unirii dintre Cristos şi Biserică*, autorul se foloseşte de o dublă analogie: cap-trup, soţ-soţie. Într-un oarecare fel, mai ales în această primă parte a textului din *Ef* 5,22-33, dimensiunea escatologică pare a fi decisivă şi dominantă.

3. „Femeile să se supună bărbaţilor lor ca Domnului, pentru că bărbatul este capul femeii aşa cum şi Cristos este capul Bisericii, trupul său, al cărui mântuitor şi este. Şi cum Biserica se supune lui Cristos, tot aşa şi femeile (să fie supuse) bărbaţilor lor în toate. Bărbaţilor, iubiţi-vă soţiile aşa cum Cristos a iubit Biserica şi s-a dat pe sine pentru ea..."[6] Această analogie suplimentară „cap-trup" face în aşa fel încât în ansamblul fragmentului din *Scrisoarea către Efeseni* să avem de-a face cu doi subiecţi diferiţi, care, în virtutea unui raport special, *devin oarecum un singur subiect*: capul constituie împreună cu trupul un subiect (în sens fizic şi metafizic), un organism, o persoană umană, o fiinţă. Nu există nici o îndoială că Cristos este un subiect diferit de Biserică, cu toate acestea, în virtutea unui raport special, se uneşte cu ea, ca într-o unitate organică a capului şi a trupului. În virtutea unirii (mistice) cu Cristos, Biserica este cu atât mai puternic şi esenţial ea însăşi. Putem spune acelaşi lucru şi în legătură cu soţii, cu bărbatul şi cu femeia? Dacă autorul *Scrisorii către Efeseni* vede *analogia unirii capului cu trupul* şi în căsătorie, această analogie pare că se raportează la căsătorie ţinând cont de unitatea pe care Cristos o constituie cu Biserica şi a Bisericii cu Cristos. Aşadar, analogia priveşte, mai ales, căsătoria însăşi, dar şi acea unitate datorită căreia „amândoi vor forma un singur trup"[7].

4. Cu toate acestea, această analogie *nu umbreşte individualitatea subiecţilor*: aceea a soţului şi a soţiei, adică existenţa bi-subiectivă care stă la

[4] *Ef* 5,22-23.
[5] *Ge*n 2,24.
[6] *Ef* 5,22-25.
[7] *Ef* 5,31; cf. *Gen* 2,24.

baza imaginii „unui singur trup”. Din contră, bi-subiectivitatea esențială a soțului şi a soției în căsătorie, care face din ei „un singur trup”, ca şi imaginea Bisericii-trup, unită cu Cristos drept Cap, traversează întregul text pe care îl examinăm[8]. Aceasta se poate observa, mai ales, în continuarea acestui text, unde autorul, folosindu-se de imaginea raportului dintre soț şi soție, descrie raportul lui Cristos cu Biserica. În această descriere, Biserica-trup al lui Cristos apare în mod clar ca subiect al unirii conjugale, căreia primul subiect, Cristos, îi manifestă iubirea prin care a iubit-o când s-a dat „pe sine pentru ea”. Acea iubire este imagine şi, mai ales, model al iubirii pe care soțul trebuie s-o manifeste față de soție în căsătorie, când amândoi sunt supuşi unul altuia „în frica lui Cristos”.

5. Citim de fapt: „Bărbaților, iubiți-vă soțiile aşa cum Cristos a iubit Biserica şi s-a dat pe sine pentru ea, pentru a o sfinți, purificând-o prin baia apei în cuvânt, ca să şi-o păstreze sieşi ca o Biserică glorioasă, fără să aibă vreo pată sau rid sau ceva asemănător, ci să fie sfântă şi neprihănită. Tot aşa şi bărbații trebuie să-şi iubească soțiile ca pe trupul propriu. Cine îşi iubeşte soția se iubeşte pe sine. Căci nimeni nu şi-a iubit vreodată propriul trup, dimpotrivă, îl hrăneşte şi îl îngrijeşte aşa cum (face) Cristos pentru Biserică. Căci toți suntem mădulare ale trupului său. De aceea, îşi va lăsa omul tatăl şi mama şi se va uni cu soția sa şi cei doi vor fi un singur trup”[9].

6. Este uşor de observat că în această parte a textului din *Ef* 5,22-33 „prevalează” în mod clar *bi-subiectivitatea*: este prezentă fie în raportul Cristos-Biserică, fie în raportul soț-soție. Aceasta nu vrea să spună că dispare imaginea unui singur subiect: imaginea unui „singur trup”. Ea se păstrează şi în fragmentul textului nostru şi, într-un oarecare fel, este şi mai bine explicată. Aceasta se va vedea cu o şi mai mare claritate când vom supune textul citat mai sus unei analize speciale. Astfel că autorul *Scrisorii către Efeseni* vorbeşte despre iubirea lui Cristos față de Biserică explicând modul în care se exprimă acea iubire şi prezentând în acelaşi timp fie acea iubire, fie expresiile ei ca model pe care soțul trebuie să-l urmeze în ceea ce o priveşte pe soție. Iubirea lui Cristos față de Biserică are în mod esențial ca scop sfințirea sa: „Cristos a iubit Biserica şi s-a dat pe sine pentru ea… pentru a o sfinți”[10]. *La începutul* acestui drum de sfințire se află *botezul*, primul şi esențialul rod al oferirii de sine pe care Cristos a făcut-o pentru Biserică. În acest text, botezul nu este numit cu numele lui specific,

[8] *Ef* 5,22-33.
[9] *Ef* 5,25-32.
[10] *Ef* 5,25-26.

ci este definit ca fiind purificarea „prin baia apei în cuvânt”[11]. Această baie, cu puterea care provine din oferirea răscumpărătoare de sine, pe care Cristos a făcut-o pentru Biserică, opera purificatoare fundamentală datorită căreia iubirea lui față de Biserică, în ochii autorului scrisorii dobândeşte un caracter sponsal.

7. Este cunoscut că la sacramentul botezului în Biserică participă un subiect individual. Cu toate acestea, autorul scrisorii, prin intermediul acelui subiect individual al botezului, vede întreaga Biserică. Iubirea sponsală a lui Cristos se referă la ea, la Biserică, ori de câte ori o persoană primeşte în ea purificarea fundamentală prin intermediul botezului. Cine primeşte botezul în virtutea iubirii mântuitoare a lui Cristos devine în acelaşi timp participant la iubirea sa sponsală față de Biserică. „Baia apei în cuvânt”, în textul nostru, este *expresia iubirii sponsale*, în sensul că pregăteşte mireasa (Biserica) pentru mire, face Biserica mireasa lui Cristos, aş spune, „în primul act”. Câțiva studioşi ai Bibliei observă aici că în textul citat de noi „baia” aminteşte de baia rituală care preceda logodna şi care constituia un rit religios foarte important chiar şi pentru greci.

8. Ca şi sacramentul botezului, „baia apoi în cuvânt”[12] o face pe Biserică mireasă, nu doar „în primul act”, ci şi în perspectiva cea mai îndepărtată, sau *în perspectiva escatologică*. Aceasta se deschide înaintea noastră când, în *Scrisoarea către Efeseni*, citim că „baia în apă” ajută în ceea ce îl priveşte pe mire, „ca să şi-o prezinte sieşi ca o Biserică glorioasă, fără să aibă vreo pată sau rid sau ceva asemănător, ci să fie sfântă şi neprihănită”[13]. Expresia „ca să şi-o prezinte” pare să indice acel moment al nunții în care mireasa este condusă la mire, deja îmbrăcată în haina nupțială şi împodobită pentru ceremonia propriu-zisă. Textul citat ne arată că însuşi Cristos-mirele are grijă să împodobească mireasa-Biserica, are grijă să fie frumoasă de har, frumoasă în virtutea darului mântuirii în toată plinătatea sa, deja primit prin sacramentul botezului. Botezul însă este abia începutul de la care ar trebui să provină figura Bisericii glorioase (după cum citim în text), ca rod definitiv al iubirii mântuitoare şi sponsale, doar cu ultima venire a lui Cristos (parusie).

Vedem cât de profund pătrunde autorul *Scrisorii către Efeseni* realitatea sacramentală proclamându-i marea analogie. Atât comuniunea lui Cristos cu Biserica, cât şi comuniunea sponsală a bărbatului şi a femeii în căsătorie sunt luminate de o lumină cu totul specială.

[11] *Ef* 5,26.
[12] *Ef* 5,26.
[13] *Ef* 5,27.

IUBIREA CONDIȚIONEAZĂ ŞI CONSTITUIE UNITATEA MORALĂ A SOȚILOR

92 (1 septembrie 1982)[1]

1. Proclamând analogia dintre legătura sponsală care îl uneşte pe Cristos cu Biserica şi aceea care îi uneşte pe soț şi pe soție în căsătorie, autorul *Scrisorii către Efeseni* scrie astfel: „Bărbaților, iubiți-vă soțiile aşa cum Cristos a iubit Biserica şi *s-a dat pe sine pentru ea* pentru a o sfinți, purificând-o prin baia apei în cuvânt, ca să şi-o păstreze sieşi ca o Biserică glorioasă, fără să aibă vreo pată sau rid sau ceva asemănător, ci să fie sfântă şi neprihănită”[2].

2. Este semnificativ că *imaginea Bisericii glorioase* este prezentată în textul citat *ca o mireasă frumoasă la nivelul întregului trup*. Sigur, aceasta este o metaforă; dar este foarte elocventă şi dă mărturie profunzimea trupului în ceea ce priveşte analogia iubirii sponsale. Biserica „glorioasă” este aceea „fără pată sau rid”. „Pata” poate fi înțeleasă ca un semn al urâțeniei, „ridul” ca un semn al îmbătrânirii şi al senilității. În sens metaforic, fie una, fie cealaltă expresie indică defecte morale, păcatul. Se poate adăuga că, la sfântul Paul, „omul vechi” înseamnă omul păcatului[3]. Aşadar, Cristos, cu iubirea sa mântuitoare şi sponsală, face ca Biserica nu doar să devină fără păcat, dar o şi întinereşte pentru a rămâne „mereu tânără”.

3. Conținutul metaforei este, după cum se vede, foarte vast. Expresiile care se referă în mod direct şi imediat la trupul uman, caracterizându-l în raporturile sale reciproce dintre mire şi mireasă, dintre soț şi soție, indică în acelaşi timp atribute şi calități de ordin moral, spiritual şi supranatural. Aceasta este esențial pentru o astfel de analogie. Aşadar, autorul scrisorii poate defini starea „glorioasă” a Bisericii în raport cu starea trupului miresei, fără semne de urâțenie sau de îmbătrânire („sau ceva semănător”), în mod simplu, doar ca sfințenie şi absența păcatului: aşa este Biserica „*sfântă şi curată*”. Aşadar este clar despre ce frumusețe a miresei se vorbeşte, în ce

[1] *Insegnamenti,* V/3 (1982) 350-354.
[2] *Ef* 5,25-27.
[3] Cf. *Rom* 6,6.

fel Biserica este trupul lui Cristos şi în ce fel acel trup-mireasă primeşte darul mirelui care „a iubit Biserica şi s-a dat pe sine pentru ea”. Cu toate acestea, este semnificativ că sfântul Paul explică toată această realitate, care în esență este spirituală şi supranaturală, prin intermediul analogiei trupului şi a iubirii datorită căreia soții, soțul şi soția, devin „un singur trup”.

4. În ansamblul fragmentului citat, este foarte clar păstrat principiul *bi-subiectivității*: Cristos-Biserică, mire-mireasă (soț-soție). Autorul prezintă iubirea lui Cristos față de Biserica sa, acea iubire care face din Biserică trupul lui Cristos al cărui cap este el, ca model al iubirii dintre miri şi ca model al nunții mirelui şi a miresei. Iubirea îl obligă pe mirele-soț să se îngrijească de binele miresei-soție, îl provoacă la a-i dori mereu frumusețea şi, în acelaşi timp, să simtă această frumusețe de care să aibă şi grijă. Vorbim aici şi despre frumusețea vizibilă, despre frumusețea fizică. Mirele o studiază cu mare atenție pe mireasă, aş spune, aproape cu creativitate iubitoare, aşa încât să-i dorească tot ceea ce este bun şi frumos, tot ceea ce el îi doreşte. Acel bine pe care îl creează cel care iubeşte, cu iubirea sa, în cine este iubit, este ca o verificare a aceleiaşi iubiri şi a aceleiaşi măsuri. Oferindu-se pe sine în modul cel mai dezinteresat, cel care iubeşte nu o face în afara acestei măsuri şi în afara acestei verificări.

5. Când autorul *Scrisorii către Efeseni*, în versetele următoare ale textului[4], îşi îndreaptă mintea în mod exclusiv spre soți, analogia raportului dintre Cristos cu Biserica sa răsună şi mai profund şi îl face să se exprime astfel: „Soții trebuie să-şi iubească soțiile ca pe propriul trup”. Aici revine motivul „unui singur trup”, care în fraza citată, ca şi în frazele succesive, nu doar că este reluat, ci şi clarificat. Dacă soții trebuie să-şi iubească soțiile ca pe propriul trup[5], aceasta înseamnă că acea *uni-subiectivitate* se fundamentează pe baza *bi-subiectivității* şi nu are un caracter real, ci intențional: trupul soției nu este trupul soțului, ci doar trebuie iubit ca pe propriul trup. Se vorbeşte, aşadar, despre unitate, nu în sens ontologic, ci moral: *despre unitate pentru iubire*.

6. „Cine îşi iubeşte soțiq se iubeşte pe sine”. Această frază confirmă şi mai mult acel caracter de unitate. Într-un oarecare fel, iubirea face din „eul” altuia propriul „eu”: „eul” soției devine prin iubire „eul” bărbatului. Trupul este expresia acelui „eu” şi fundamentul identității sale. Unirea

[4] *Ef* 5,28-29.
[5] *Ef* 5,28.

dintre soț şi soție în iubire se exprimă şi prin intermediul trupului. Se exprimă în raportul reciproc, chiar dacă autorul *Scrisorii către Efeseni* îl indică, mai ales, ca parte a căsătoriei. Aceasta rezultă din structura totală a imaginii. Chiar dacă soții trebuie să fie „supuşi unii altora în frica lui Cristos" (aceasta a fost scos în evidență deja în primul text citat), cu toate acestea, în continuare, mai ales soțul este cel care iubeşte, iar soția este cea care este iubită. Am putea îndrăzni să spunem chiar că ideea de „supunere" a soției față de soț, înțeleasă în contextul întregului fragment[6] al *Scrisorii către Efeseni*, ar însemna, mai ales, „probarea iubirii". Cu atât mai mult că această „supunere" se referă la imaginea supunerii Bisericii lui Cristos, care, cu siguranță, constă în a proba iubirea sa. Biserica-mireasă, fiind obiect al iubirii mântuitoare a lui Cristos-mirele, devine trupul său. Soția, fiind obiect al iubirii sponsale a soțului, devine „un singur trup" cu el: într-un oarecare fel, „propriul" lui trup. Autorul va repeta această idee încă o dată în ultima frază a fragmentului analizat aici: „dar şi cu privire la voi: fiecare să-şi iubească soția ca pe sine însuşi, iar soția să aibă respect față de bărbat"[7].

7. Acesta este unitatea morală, condiționată şi constituită de iubire. Iubirea nu doar că uneşte doi subiecți, ci le permite să se întrepătrundă în mod reciproc, făcându-i să-şi aparțină în mod spiritual unul altuia, până în punctul în care autorul spune: „Cine îşi iubeşte soția se iubeşte pe sine"[8]. „Eul" devine, într-un oarecare fel, „tu-ul", iar „tu-ul" devine „eul" (se înțelege, în sens moral). De aceea, continuarea textului analizat sună astfel: „Căci nimeni nu şi-a urât vreodată propriul trup, dimpotrivă, îl hrăneşte şi îl îngrijeşte aşa cum (face) Cristos pentru Biserică. Căci toți suntem mădulare ale trupului său"[9]. Fraza care la început se referea la raportul dintre soți în faza următoare se referă din nou în mod explicit la raportul dintre Cristos şi Biserică şi, astfel, în lumina acelui raport, putem defini sensul întregii fraze. După ce a explicat felul în care soțul şi soția formează „un singur trup", autorul vrea să forțeze şi mai mult afirmația precedentă („cine îşi iubeşte soția se iubeşte pe sine") şi oarecum *o susține cu negația şi excluderea posibilității opuse* („căci nimeni nu şi-a urât vreodată trupul")[10]. În unirea din iubire, trupul „altuia" devine „propriu", în sensul că se are grijă pentru binele trupului altuia ca şi cum ar fi al său. Cuvintele spuse mai sus, caracterizând iubirea „trupească" ce trebuie să-i unească pe

[6] *Ef* 5,28.
[7] *Ef* 5,33.
[8] *Ef* 5,28.
[9] *Ef* 5,29-30.
[10] *Ef* 5,29.

soți, exprimă, dacă se poate spune, conținutul lor general şi esențial. Se pare că ele vorbesc despre această iubire în limbajul iubirii înțelese ca „agape".

8. Expresia conform căreia omul „îşi hrăneşte şi îngrijeşte" propriul trup, adică soțul „hrăneşte şi îngrijeşte" trupul soției ca pe al său, pare să arate mai degrabă grija părinților, raportul tutelat, decât grija conjugală dintre soți. Motivarea unui astfel de caracter trebuie să fie căutată în faptul că autorul trece aici în mod diferit de la raportul care îi uneşte pe soți la raportul dintre Cristos şi Biserică. Expresiile care se referă la grija față de trup şi, mai ales, la *hrănirea* lui, la *alimentarea* lui, le sugerează multor studioşi ai Sfintei Scripturi referința lui Cristos *la Euharistie*, care, în iubirea sa sponsală, „hrăneşte" Biserica. Dacă aceste expresii, fie şi în ton minor, arată caracterul specific al iubirii conjugale, mai ales al acelei iubiri conform căreia soții „devin un singur trup", totodată, ele ajută şi la înțelegerea, cel puțin în mod general, a demnității trupului şi a imperativului moral de a avea grijă de propriul bine: de acel bine care corespunde demnității sale. Legătura cu Biserica drept trup al lui Cristos, trupul iubirii sale mântuitoare şi în acelaşi timp trupul sponsal, trebuie să lase în conştiința destinatarilor *Scrisorii către Efeseni* un sens profund al „*sacralității*" *trupului* uman, în general, şi în căsătorie, în mod special, ca „loc" în care un astfel de sens „sacru" determină raporturile reciproce dintre persoane şi, mai ales, pe acelea dintre bărbat şi femeie, înțeleasă ca soție şi mamă.

RAPORTUL DINTRE SACRAMENTALITATEA BISERICII ŞI SACRAMENTUL CEL MAI VECHI: CĂSĂTORIA

93 (8 septembrie 1982)[1]

1. Autorul *Scrisorii către Efeseni* scrie: „Căci nimeni nu şi-a urât vreodată propriul trup, dimpotrivă, îl hrăneşte şi îl îngrijeşte aşa cum (face) Cristos pentru Biserică. Căci toţi suntem mădulare ale trupului său”[2]. După acest verset consideră oportun să citeze ceea ce în întreaga Biblie poate fi considerat textul fundamental cu privire la căsătorie, textul din *Geneză* 2,24: „De aceea, va lăsa bărbatul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia sa şi vor fi un singur trup”[3]. Este posibil să deducem din contextul imediat al *Scrisorii către Efeseni* că citarea *Cărții Genezei*[4], în acest caz, este necesară, nu doar pentru a aminti unitatea soților, dorită încă de „la început”, în opera creației, ci pentru a prezenta misterul lui Cristos față de Biserica sa, de la care autorul deduce adevărul cu privire la unitatea soților. Acesta este punctul principal al întregului text şi, într-un oarecare fel, *cheia sa de înțelegere*. Autorul *Scrisorii către Efeseni* cuprinde în aceste cuvinte tot ceea ce a spus mai înainte, folosindu-se de analogie şi prezentând asemănarea dintre unitatea soților şi unitatea dintre Cristos şi Biserica sa. Reluând cuvintele *Cărții Genezei*[5], autorul afirmă că bazele unei astfel de analogii trebuie căutate *pe linia care, în planul salvific al lui Dumnezeu, uneşte căsătoria ca pe cea mai veche revelație* cu acel plan dorit pentru lume, *cu revelarea* şi „manifestarea” *definitivă*, revelația conform căreia „Cristos a iubit Biserica şi s-a dat pe sine pentru ea”[6], conferindu-i iubirii sale sponsale un caracter şi un sens sponsal.

2. Astfel, această analogie care pătrunde textul *Scrisorii către Efeseni*[7] îşi are fundamentul ultim în planul salvific al lui Dumnezeu. Acesta va deveni şi mai clar şi evident când vom lua în calcul textul analizat în ansamblul

---

[1] *Insegnamenti*, V/3 (1982) 389-394.
[2] *Ef* 5,29-30.
[3] *Ef* 5,31; *Gen* 2,24.
[4] *Gen* 2,24.
[5] *Gen* 2,24.
[6] *Ef* 5,25.
[7] *Ef* 5,22-23.

întregii *Scrisorii către Efeseni*. Atunci se va înțelege şi mai uşor motivul pentru care autorul, după ce a citat cuvintele *Cărții Genezei*[8], scrie: „Misterul acesta este mare: eu o spun cu privire la Cristos şi la Biserică”[9].

În contextul global al *Scrisorii către Efeseni* sau, şi mai mult, în contextul cuvintelor Sfintei Scripturi care ne dezvăluie planul salvific al lui Dumnezeu „de la început”, trebuie să admitem că termenul „*mysterion*” *semnifică în acest caz misterul*, mai întâi ascuns în planul divin şi apoi făcut cunoscut în istoria omului. De fapt, se vorbeşte despre un „*mare*” mister, dată fiind importanța sa: acel mister, ca plan al lui Dumnezeu, în ceea ce priveşte omenirea, este oarecum tema centrală a întregii revelații, realitatea sa centrală. Aceasta, de fapt, este ceea ce Dumnezeu, în calitate de Creator şi Tată, doreşte să transmită oamenilor prin cuvântul său.

3. Se vorbea despre transmiterea nu doar a „Veştii cele Bune” cu privire la mântuire, ci despre a *începe în acelaşi timp opera mântuirii*, ca rod al harului care sfințeşte omul pentru viața veşnică în unire cu Dumnezeu. Tocmai pe linia acestei revelări-actualizări, sfântul Paul scoate în evidență continuitatea dintre alianța veche, pe care Dumnezeu a stabilit-o constituind căsătoria deja în opera creației, şi alianța definitivă, în care Cristos, după ce a iubit Biserica şi s-a dat pe sine pentru ea, se uneşte cu ea într-un mod sponsal, ceea ce corespunde imaginii soților. Această *continuitate a inițiativei salvifice* a lui Dumnezeu constituie baza esențială a marii analogii prezente în *Scrisoarea către Efeseni*. Continuitatea inițiativei salvifice a lui Dumnezeu înseamnă continuitate şi chiar identitatea misterului, a „marelui mister”, în diferitele faze ale revelației sale, adică a „manifestării” sale şi, totodată, a actualizării; în faza „cea mai veche” din punctul de vedere al omului şi al mântuirii, în faza „plinătății timpului”[10].

4. Este posibil să înțelegem acest „mare mister” ca sacrament? Autorul *Scrisorii către Efeseni* vorbeşte oare în textul pe care l-am citat despre sacramentul Căsătoriei? Dacă nu vorbeşte despre el în mod direct şi în sens strict, aici trebuie să fim de acord cu opinia destul de răspândită a biblişti-lor şi a teologilor, care afirmă că totuşi în acest text se vorbeşte despre *bazele sacramentalității* întregii vieți creştine şi, mai ales, despre bazele sacramentalității Căsătoriei. Vorbeşte, aşadar, despre sacramentalitatea întregii existențe creştine a Bisericii şi, în special, a căsătoriei *în mod indirect*, şi aceasta, în modul cel mai fundamental posibil.

[8] *Gen* 2,24.
[9] *Ef* 5,32.
[10] *Gal* 4,4.

5. „Sacrament” nu este sinonim cu „mister”[11]. Misterul, de fapt, rămâne „ascuns”, ascuns în Dumnezeu însuşi, astfel încât, chiar şi după proclamarea

[11] „Sacramentul”, drept concept central pentru considerațiile noastre, a făcut pe parcursul secolelor o cale destul de lungă. Trebuie să începem istoria semantică a termenului „sacrament” de la termenul grec „*mistèrion*”, care, pentru a spune adevărul, în *Cartea Iuditei* încă mai înseamnă planurile militare ale regelui („sfaturile secrete”, cf. *Iud* 2,2), dar deja în cartea Înțelepciunii (*Înț* 2,22) şi în profeția lui Daniel (*Dan* 2,27) înseamnă planurile creatoare ale lui Dumnezeu, ca şi sfârşitul conform căruia el va duce lumea la plinătate, planuri care sunt revelate doar credincioşilor fideli.

În acest fel, „*mistèrion*” apare doar o singură dată în evanghelii: „Vouă vă este dat misterul Împărăției lui Dumnezeu” (*Mc* 4,11). În marile scrisori ale sfântului Paul, acest termen revine de şapte ori, având punctul culminant în *Scrisoarea către Romani*: „... potrivit cu evanghelia mea şi cu predicarea lui Isus Cristos, potrivit cu descoperirea misterului care a fost ascuns din timpuri veşnice, dar care a fost descoperit acum prin scrierile profetice...” (*Rom* 16,25-26).

În scrierile posterioare are loc identificarea termenului „*mistèrion*” cu cel din evanghelie (cf. *Ef* 6,19) şi chiar şi cu Isus Cristos (cf. *Col* 2,2; 4,3; *Ef* 3,4), ceea ce constituie o etapă în plus în înțelegerea termenului; „*mistèrion*” nu mai reprezintă doar planul veşnic al lui Dumnezeu, ci şi realizarea pe pământ a acelui plan revelat în Isus Cristos.

De aceea, în perioada patristică încep să se numească „*mistèrion*” şi evenimentele istorice prin intermediul cărora se manifestă voința divină de a-l salva pe om. Deja în sec. al II-lea, în scrierile sfântului Ignațiu din Antiohia, ale sfântului Iustin şi Meliton, misterele vieții lui Isus, profețiile şi figurile simbolice ale Vechiului Testament sunt definite cu termenul „*mistèrion*”.

În sec. al III-lea încep să apară cele mai vechi versiuni în latină ale Sfintei Scripturi, în care termenul grec este tradus fie cu termenul „*mistèrion*”, fie cu termenul „*sacramentum*” (*Înț* 2,22; *Ef* 5,32), poate pentru a arăta simpla distanțare de riturile misterice ale păgânilor sau de mistagogia neoplatonică gnostică.

Cu toate acestea, la origini „sacramentum” însemna jurământul militar făcut de către soldații legiunilor romane. Dat fiind faptul că în el se putea distinge aspectul de „inițiere la o nouă formă de viață”, „dăruirea fără rezerve”, „slujirea fidelă până la a-şi risca viața”, Tertulian prezintă aceste dimensiuni în sacramentul creştin al Botezului, al Mirului şi al Euharistiei. În al treilea secol este aplicat termenul „sacramentum” fie misteriosului plan salvific al lui Dumnezeu în Cristos (cf. *Ef* 5,32), fie realizării lui concrete prin intermediul celor şapte izvoare ale harului, numite astăzi „sacramentele Bisericii”.

Sfântul Augustin, folosindu-se de diferitele semnificații ale acestui termen, a numit sacramente riturile religioase din Vechiul sau din Noul Testament, simbolurile şi figurile biblice, ca, de altfel, şi religia creştină revelată. Toate aceste „sacramente”, conform sfântului Augustin, aparțin marelui sacrament: misterul lui Cristos şi al Bisericii. Sfântul Augustin a avut o influență deosebită asupra precizării ulterioare a termenului „sacrament”, subliniind că sacramentele sunt semne sacre care au în sine asemănarea cu ceea ce semnifică şi conferă ceea ce semnifică. A contribuit cu analizele sale la elaborarea unei definiții scolastice concise cu privire la sacrament: „*signum efficax gratiae*”.

Sfântul Isidor din Sevilia (sec. al VII-lea) subliniază un alt aspect: misterioasa natură a sacramentului care sub vălul speciilor materiale ascunde acțiunea Duhului Sfânt în sufletul omului.

Sumele teologice din sec. al XII-lea şi al XIII-lea formulează deja definiții sistematice ale sacramentelor, dar o semnificație aparte are definiția sfântului Toma: „Non omne signum rei sacrae est sacramentum, sed solum ea quae significant perfectionem sanctitatis humanae” (III, qu. 60 a. 2).

Ca „sacrament” a fost înțeles de atunci în mod exclusiv unul dintre cele şapte izvoare ale harului, iar studiile teologice s-au oprit apoi să aprofundeze esența şi acțiunea celor

sa (sau după revelarea sa), nu încetează să se numească „mister”. Sacramentul presupune revelarea misterului şi presupune şi acceptarea sa prin intermediul credinței din partea omului. În acelaşi timp, el este ceva mai mult decât simpla proclamare a misterului şi acceptarea lui prin intermediul credinței. Sacramentul constă în „*manifestarea*” acelui *mister într-un semn* care ajută, nu doar la proclamarea misterului, ci la *actualizarea* lui în om. Sacramentul este semnul vizibil şi eficace al harului. Prin intermediul lui se actualizează în om acel mister ascuns din veşnicie în Dumnezeu, despre care se vorbeşte încă de la începutul *Scrisorii către Efeseni*[12]; misterul chemării la sfințenie, din partea lui Dumnezeu, a omului în Cristos şi misterul predestinării sale spre a deveni fiu adoptiv. El se actualizează în mod misterios, sub vălul unui semn; cu toate acestea, acel semn este pentru totdeauna un „a face vizibil” acel mister supranatural care acționează în om sub semnul vălului.

6. Luând în considerare fragmentul din *Scrisoarea către Efeseni*, analizat până în acest moment, şi mai ales cuvintele: „Acest mister este mare; o spun referindu-mă la Cristos şi la Biserică”, trebuie să constatăm că autorul scrisorii scrie nu doar despre marele mister ascuns în Dumnezeu, ci şi, sau mai ales, despre misterul care se realizează pentru faptul că Isus Cristos, care printr-un act de iubire mântuitoare a iubit Biserica şi s-a dat pe sine pentru ea, prin intermediul aceluiaşi act, s-a unit cu Biserica în mod sponsal, aşa cum se unesc în mod reciproc soțul cu soția în căsătoria instituită de către Creator. Se pare că vorbele din *Scrisoarea către Efeseni* motivează destul de mult ceea ce citim la începutul Constituției *Lumen gentium*: „*… Biserica este în Cristos ca un sacrament sau semn* şi instrument al intimei uniri cu Dumnezeu şi al unității întregului neam omenesc”[13]. Acest text din Conciliul al II-lea din Vatican nu spune: „Biserica este sacrament”, ci „că este ca un sacrament”, indicând prin aceasta că despre sacramentalitatea

---

şapte sacramente, elaborând, pe cale sistematică, liniile principale conținute în tradiția scolastică.

Doar în ultimul secol s-a dat atenție aspectelor sacramentului nesubliniate de-a lungul timpului, spre exemplu, dimensiunii sale ecleziale şi întâlnirii personale cu Cristos, care şi-au găsit expresie în Constituția liturgică a Conciliului al II-lea din Vatican (nr. 59). Cu toate acestea, Conciliul al II-lea din Vatican se întoarce, mai ales, la semnificația originară de „sacrament-mistèrion”, numind Biserica „semn universal de mântuire” (*Lumen gentium*, 48), sacrament sau „semn şi instrument al unirii intime cu Dumnezeu şi al unității întregului neam omenesc” (*LG*, 1).

Sacramentul este înțeles în acest caz, conform cu semnificația sa originară, ca realizare a planului divin cu privire la mântuirea omenirii.

[12] Cf. *Ef* 1,9.

[13] *LG*, 1.

Bisericii trebuie să se vorbească în mod analogic, şi nu identic față de ceea ce înțelegem când ne referim la cele şapte sacramente administrate de către Biserică prin instituirea ei de către Cristos. Dacă există bazele pentru a vorbi despre Biserică drept un sacrament, astfel de baze sunt indicate tocmai în *Scrisoarea către Efeseni*.

7. Se poate spune că o astfel de sacramentalitate a Bisericii este constituită de toate sacramentele prin intermediul cărora ea îşi împlineşte misiunea sfințitoare. Mai mult, se poate spune că sacramentalitatea Bisericii este izvorul sacramentelor şi, mai ales, al Botezului şi al Euharistiei, după cum rezultă din fragmentul deja analizat al *Scrisorii către Efeseni*[14]. În sfârşit, trebuie spus că *sacramentalitatea Bisericii rămâne într-un raport special cu căsătoria, sacramentul cel mai vechi*.

[14] Cf. *Ef* 5,25-30.

ASPECTELE MORALE ALE VOCAȚIEI CREŞTINILOR

94 (15 septembrie 1982)[1]

1. Avem înaintea ochilor textul din *Scrisoarea către Efeseni* 5,22-33, pe care deja de ceva timp îl analizăm datorită importanței sale în ceea ce priveşte problema căsătoriei şi a sacramentului. În ansamblul conținutului său, începând cu primul capitol, scrisoarea tratează, mai ales, despre misterul „*ascuns în Dumnezeu*”, *„din veacuri”, ca dar veşnic destinat omului*. „Binecuvântat să fie Dumnezeu şi Tatăl Domnului nostru Isus Cristos, care ne-a binecuvântat cu orice fel de binecuvântare spirituală în cele cereşti, în Cristos, întrucât ne-a ales în el mai înainte de întemeierea lumii, ca să fim sfinți şi neprihăniți înaintea lui. În iubire el ne-a rânduit de mai înainte spre înfiere, prin Isus Cristos, după planul binevoitor al voinței sale, spre lauda gloriei harului său cu care ne-a copleşit în (Fiul) său preaiubit”[2].

2. Până aici se vorbeşte doar despre misterul ascuns „din veşnicie”[3] în Dumnezeu.

Frazele succesive îl introduc pe cititor în faza actualizării acestui mister în istoria omului: *darul*, destinat lui „din veşnicie” în Cristos, *devine parte reală din om, în acelaşi Cristos* „... în care avem răscumpărarea prin sângele său, iertarea păcatelor după bogăția harului său pe care l-a revărsat cu prisosință asupra noastră în toată înțelepciunea şi priceperea. El ne-a făcut cunoscut misterul voinței sale după planul binevoitor pe care l-a hotărât de mai înainte în el, ca să-l aducă la îndeplinire la împlinirea timpurilor: (şi anume) să fie reunite toate lucrurile cele din cer şi cele de pe pământ sub un singur cap, Cristos”[4].

3. Astfel, veşnicul mister a trecut de la starea de „ascuns în Dumnezeu” la faza de revelație şi actualizare. Cristos, în care umanitatea a fost „din veşnicie” aleasă şi binecuvântată „cu orice binecuvântare spirituală” de către Tatăl, Cristos, destinat, conform „planului” veşnic al lui Dumnezeu,

---

[1] *Insegnamenti*, V/3 (1982) 459-463.

[2] *Ef* 1,3-6.

[3] *Ef* 3,9.

[4] *Ef* 1,7-10.

pentru ca în el, în calitate de Cap, „să fie recapitulate toate lucrurile, cele din cer şi cele de pe pământ”, *în perspectivă escatologică*, revelează veşnicul mister şi îl actualizează printre oameni. De aceea, autorul *Scrisorii către Efeseni*, în continuarea scrisorii, îi îndeamnă pe cei la care au ajuns această revelaţie şi care au primit-o în credinţă să-şi modeleze viaţa în spiritul adevărului făcut cunoscut lor. La acelaşi lucru îi îndeamnă în mod special şi pe soţii creştini.

4. În cea mai mare parte a sa, scrisoarea devine instruire sau pareneză (îndemn). Autorul pare să vorbească, mai ales, despre aspectele morale ale vocaţiei creştine, mereu însă cu referinţă la *misterul care deja este prezent şi lucrează în ei*, în virtutea mântuirii lui Cristos, şi lucrează cu eficacitate mai ales în virtutea botezului. De fapt, scrie: „În el, şi voi, ascultând cuvântul adevărului, evanghelia mântuirii voastre în care aţi crezut, aţi fost însemnaţi cu sigiliul Duhului Sfânt, cel promis”[5]. Astfel, *aspectele morale* ale vieţii creştine rămân *unite* nu doar cu revelaţia misterului divin în Cristos şi cu acceptarea lui în credinţă, ci şi în *ordinea sacramentală*, care, deşi nu se pune pe primul loc în ansamblul scrisorii, cu toate acestea, pare să fie prezentă în mod discret. În rest, nu are cum să fie diferit, mai ales că Apostolul le scrie creştinilor care, prin intermediul botezului, erau deja membri ai comunităţii ecleziale. Din acest punct de vedere, fragmentul din *Scrisoarea către Efeseni* 5,22-33, analizat până în acest moment, se pare că are o importanţă cu totul specială. Explică într-un oarecare fel esenţa raportului misterului cu sacramentul şi, mai ales, sacramentalitatea Căsătoriei.

5. *În centrul misterului se află Cristos*. În el, chiar în el, umanitatea a fost binecuvântată din veşnicie „cu orice binecuvântare spirituală”. În el, în Cristos, omenirea a fost aleasă „înainte de crearea lumii”, aleasă „în caritate” şi predestinată la înfiere. În ceea ce priveşte continuarea, cu „plinătatea timpurilor”, acest mister veşnic este realizat în timp şi se actualizează în el şi prin el; în Cristos şi prin Cristos. Prin intermediul lui Cristos este revelat misterul Iubirii divine. Prin el şi în el, este împlinit: în el „avem răscumpărarea prin intermediul sângelui, răscumpărarea păcatelor…”[6]. În acest fel, oamenii care acceptă prin credinţă darul oferit lor de către Cristos devin într-adevăr participanţi la misterul veşnic, chiar dacă el lucrează în ei sub vălul credinţei. Această *conferire supranaturală a roadelor mântuirii* împlinită de către Cristos dobândeşte, conform *Scrisorii către Efeseni* 5, 22-33, caracterul unei oferiri de sine a lui Cristos însuşi Bisericii,

[5] *Ef* 1,13.
[6] *Ef* 1,7.

conform cu asemănarea raportului sponsal dintre soț şi soție. Deci dar sunt nu doar roadele, ci dar este, mai ales, Cristos: el se dă pe sine Bisericii ca miresei sale.

6. Trebuie să ne întrebăm dacă în acest punct o astfel de *analogie nu ne permite să pătrundem* şi mai profund şi cu o şi mai mare precizie *în conținutul esențial al misterului*. Trebuie să ne punem această întrebare cu atât mai mult cu cât acel text „clasic" din *Scrisoarea către Efeseni*[7] nu pare să fie izolat şi abstract, ci constituie o unitate, oarecum *o urmare a îndemnurilor* Vechiului Testament care prezentau iubirea lui Dumnezeu-Jahve față de poporul-Israel, ales de către el conform cu aceeaşi analogie. Se vorbeşte, mai ales, despre textele din profeți, care în discursurile lor au introdus asemănarea iubirii sponsale pentru a caracteriza în mod special iubirea pe care Jahve o avea față de Israel, iubirea care, în ceea ce îl priveşte pe poporul ales, nu găseşte înțelegere şi contraschimb; mai mult, întâlneşte infidelitate şi trădare. Infidelitatea şi trădarea se referă, înainte de orice, la idolatrie, la cultul adus zeilor străini.

7. Pentru a spune adevărul, în cea mai mare parte a cazurilor, acea trădare şi acea fidelitate nu prezentau altceva decât dramaticul „adulter" al lui Israel; *cu toate acestea, la baza tuturor acestor îndemnuri* ale profeților se află *convingerea* explicită că iubirea lui Jahve față de poporul ales poate şi trebuie să fie asemănată cu iubirea care îi uneşte pe mire şi pe mireasă, iubirea care trebuie să-i unească pe soți. Am putea aminti aici doar câteva fragmente din Isaia, Osea, Ezechiel (câteva dintre ele au fost deja amintite când am analizat conceptul de „adulter", ținând cont de cuvintele pronunțate de Cristos în Predica de pe Munte). Nu se poate uita că patrimoniului Vechiului Testament îi aparține şi *Cântarea Cântărilor*, în care imaginea iubirii sponsale a fost scoasă în evidență, este adevărat, fără a se folosi de analogia specifică profeților, care prezentau prin acea iubire imaginea iubirii lui Jahve față de Israel, dar şi fără acel element negativ care, în alte texte, constituie motiv de „adulter" sau de infidelitate. Astfel, *analogia mirelui şi a miresei*, care i-a permis autorului *Scrisorii către Efeseni* să definească raportul dintre Cristos şi Biserică, are *o tradiție bogată* în cărțile Vechii Alianțe. Analizând această analogie în „clasicul" text al *Scrisorii către Efeseni*, nu putem să nu ne referim la acea tradiție.

8. Pentru a ilustra o astfel de tradiție, ne vom limita pentru moment să citățm un fragment din Isaia. Profetul spune: „Nu te teme, pentru că nu

[7] Cf. *Ef* 5,22-33.

mai trebuie să roşeşti; nu te mai ruşina, pentru că nu o să mai fii lipsită de onoare; ba, mai mult, uită ruşinea tinereții tale şi nu-ți mai aminti de lipsa de onoare a văduviei tale. Pentru că mirele este creatorul tău, Domnul oştirilor este numele său. Mântuitorul tău este Sfântul lui Israel, este numit Dumnezeul întregului pământ. Ca şi o femeie abandonată şi cu sufletul mâhnit, Domnul te-a chemat din nou la sine. Este oare alungată femeia căsătorită în tinerețea sa? Spune Dumnezeu: pentru moment te-am abandonat, dar vei fi a mea cu o iubire infinită. (...) Nu se va mai îndepărta de tine iubirea mea şi nu se va mai clătina alianța mea de pace; spune Domnul care este milostiv față de tine”[8].

Pe parcursul viitoarei noastre întâlniri vom începe analiza textului pe care l-am citat din Isaia.

[8] *Is* 54,4-7.10.

IUBIREA SPONSALĂ ŞI ALIANŢA ÎN TRADIŢIA PROFEŢILOR

95 (22 septembrie 1982)[1]

1. *Scrisoarea către Efeseni*, prin intermediul asemănării raportului dintre Cristos şi Biserică cu raportul sponsal al soților, se referă şi la tradiția profeților din Vechiul Testament. Pentru a-l ilustra, vom cita următorul text din Isaia: „Nu te teme, pentru că nu mai trebuie să roşeşti; nu te mai ruşina, pentru că nu o să mai fii lipsită de onoare; ba, mai mult, uită ruşinea tinereții tale şi nu-ți mai aminti de lipsa de onoare a văduviei tale. Pentru că mirele este creatorul tău, Domnul oştirilor este numele său. Răscumpărătorul tău este Sfântul lui Israel, este numit Dumnezeul întregului pământ. Ca şi o femeie abandonată şi cu sufletul mâhnit, Domnul te-a chemat din nou la sine. Este oare alungată femeia căsătorită în tinerețea sa? Spune Dumnezeu: pentru moment te-am abandonat, dar vei fi a mea cu o iubire infinită. Într-un exces de furie mi-am ascuns pentru un moment fața de la tine; dar m-am milostivit apoi de tine cu o iubire veşnică, spune răscumpărătorul, Domnul. Acum, pentru mine este ca în zilele lui Noe, când am jurat că nu voi mai revărsa lui Noe niciodată apă pe pământ; la fel jur şi acum că nu mă voi mai mânia niciodată față de tine şi nu te voi mai amenința niciodată. Chiar dacă munții s-ar muta din loc şi dealurile ar lua-o la fugă, nu se va mai îndepărta de la tine iubirea mea şi nu se va mai clătina alianța mea de pace; spune Domnul care este milostiv față de tine”[2].

2. *Textul din Isaia* nu conține în acest caz reproşuri la adresa Israelului, asemenea miresei infidele, după cum rezultă cu atâta forță din alte texte, mai ales cele din Osea sau din Ezechiel. Datorită acestui aspect, devine mai transparent conținutul esențial al analogiei biblice: iubirea lui Dumnezeu-Jahve față de Israel-poporul ales este prezentată ca fiind iubirea bărbatului-mire față de femeia aleasă pentru a-i fi soție prin intermediul pactului conjugal. În acest fel, Isaia explică evenimentele care compun parcursul istoriei Israelului, ajungând până la misterul ascuns aproape în inima însăşi a lui Dumnezeu. Într-un oarecare fel, el ne conduce *în aceeaşi direcție* în

[1] *Insegnamenti*, V/3 (1982) 517-522.
[2] *Is* 54,4-10.

care ne va conduce, după mai multe secole, autorul *Scrisorii către Efeseni*, care, bazându-se pe mântuirea deja înfăptuită de către Cristos, va face cunoscută mult mai deplin profunzimea aceluiaşi mister.

3. Textul Profetului are toate ingredientele tradiției şi mentalității oamenilor Vechiului Testament. Profetul, vorbind în numele lui Dumnezeu şi aproape cu cuvintele sale, se adresează Israelului asemenea mirelui miresei lui alese. Aceste cuvinte sunt pline de o iubire autentică şi, în acelaşi timp, scot în evidență toată calitatea specifică, fie a situației, fie a mentalității specifice acelei epoci. Ele subliniază că *alegerea femeii din partea bărbatului* îi ia acesteia „ruşinea", care, conform opiniei publice, era cumva o componentă a statutului de nemăritată sau a originarei (feciorii), sau a consecinței (văduviei), sau cea specifică femeii alungate sau a celei neiubite[3], sau eventual a celei infidele. Cu toate acestea, textul din Isaia nu se referă la infidelitate; scoate, în schimb, în evidență motivul „iubirii milostive"[4], indicând prin el nu doar *caracterul* social al căsătoriei în Alianța Veche, ci şi *caracterul* specific al *darului*, care este iubirea lui Dumnezeu față de Israel-mireasa: dar care provine în întregime din inițiativa lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte: scoate în evidență *dimensiunea harului*, care încă de la început este cuprinsă în acea iubire. Aceasta este cu siguranță cea mai frumoasă „declarație de iubire" din partea lui Dumnezeu, unită cu jurământul solemn al fidelității veşnice.

4. În acest fragment este foarte prezentă analogia iubirii care îi uneşte pe soți. Isaia spune: „...Mirele tău este creatorul tău, Domnul oştirilor este numele său; răscumpărătorul tău este Sfântul lui Israel, este numit Dumnezeul întregului pământ"[5]. În acest fel, în acest text, Dumnezeu însuşi, în toată splendoarea sa de Creator şi Domn al creației, este numit în mod explicit „mirele" poporului ales. Acest „mire" vorbeşte despre marea sa „iubire" care nu se va „îndepărta" de la Israel-mireasa, ci va constitui un fundament stabil al „alianței păcii" cu el. Astfel, motivul *iubirii sponsale şi al căsătoriei* este unit cu motivul alianței. Pe lângă aceasta, „Domnul oştirilor" se numeşte pe sine nu doar „creator", ci şi „răscumpărător". Textul are un conținut teologic de o bogăție extraordinară.

5. Confruntând textul din Isaia cu *Scrisoarea către Efeseni* şi constatând continuitatea cu privire la analogia iubirii sponsale şi a căsătoriei,

[3] Cf. *Dt* 24,1.

[4] În textul ebraic, acest concept este exprimat prin cuvintele *hesed-rahamim*, care apar împreună de mai multe ori.

[5] *Is* 54,5.

trebuie să scoatem în evidență, în acelaşi timp, o oarecare diferență de optică teologică. Autorul *Scrisorii către Efeseni* vorbeşte deja în primul capitol despre misterul iubirii şi al alegerii, prin care „Dumnezeu, Tatăl Domnului nostru Isus Cristos", îmbrățişează oamenii în Fiul său, ceea ce constituie misterul „ascuns în mintea lui Dumnezeu". Acesta este misterul iubirii paterne, misterul alegerii la sfințenie („pentru a fi sfinți şi neprihăniți înaintea lui")[6] şi al adopției ca fii în Cristos („el ne-a rânduit de mai înainte spre înfiere, prin Isus Cristos")[7]. Într-un astfel de context, deducerea analogiei cu privire la căsătorie, pe care am găsit-o şi în Isaia („mirele tău este şi Creatorul tău, Domnul oştirilor este numele său")[8], se pare că este o reminiscență care face parte din perspectiva teologică. *Prima dimensiune a iubirii şi a alegerii*, ca mister ascuns din veşnicie în Dumnezeu, *este o dimensiune paternă, şi nu „conjugală"*. Conform *Scrisorii către Efeseni*, prima notă caracteristică a acelui mister se referă la paternitatea însăşi a lui Dumnezeu, scoasă în evidență în mod deosebit de către profeți[9].

6. Analogia iubirii sponsale şi a căsătoriei apare doar când „Creatorul" şi „Sfântul lui Israel" din textul lui Isaia se manifestă ca „Răscumpărător". Isaia spune: „Mirele tău este creatorul tău, Domnul oştirilor este numele său; răscumpărătorul tău este Sfântul lui Israel"[10]. Deja în acest text este posibil, într-un oarecare fel, să citim paralelismul dintre „mire" şi „Răscumpărător". Trecând din nou la *Scrisoarea către Efeseni*, trebuie să observăm că această gândire este dezvoltată pe larg. Figura Răscumpărătorului[11] este evidențiată deja din primul capitol, prezentându-se ca fiind primul, „Fiul predilect" al Tatălui[12], *dorit din veşnicie* de cel în care cu toții am fost iubiți de către Tatăl „din veşnicie", aşa cum spune sus-numita

[6] *Ef* 1,4.

[7] *Ef* 1,5.

[8] *Is* 54,5.

[9] Cf. *Os* 11,1-4; *Is* 63,8-9; 64,7; *Mal* 1,6.

[10] *Is* 54,5.

[11] Cu toate că în textele mai vechi ale Bibliei „răscumpărătorul" (ebr. *gō'ēl*) însemna persoana obligată prin legături de sânge să răzbune ruda ucisă (cf. *Num* 35,19), să ajute ruda care se afla în necaz (cf. *Rut* 4,6) şi, mai ales, s-o răscumpere din sclavie (cf. *Lev* 25,48), cu trecerea timpului această analogie este aplicată lui Jahve, „care l-a răscumpărat pe Israel din condiția de sclav, din mâinile faraonului, regele Egiptului" (*Dt* 7, 8).

Mai ales în Deutero-Isaia, accentul se schimbă, ajungându-se de la faptul în sine de a răscumpăra la persoana Răscumpărătorului, care îl salvează în mod personal pe Israel, chiar şi prin simpla sa prezență, „fără bani şi fără daruri" (*Is* 45,13).

Pentru aceasta, trecerea de la „Răscumpărătorul" din profeția lui Isaia 54 la *Scrisoarea către Efeseni* are aceeaşi motivație a aplicării, în scrisoarea mai sus amintită, a textelor din Cântecul servitorului lui Jahve (cf. *Is* 53,10-12; *Ef* 5,23.25-26).

[12] *Ef* 1,6.

Scrisoare. Fiul este din aceeaşi substanţă cu Tatăl: „*În el avem răscumpărarea* prin sângele său, iertarea păcatelor după bogăţia harului său”[13]. Acelaşi Fiu, fiind Cristos (sau ca Mesia), „a iubit Biserica şi s-a dat pe sine pentru ea”[14].

Această formulare deosebită a *Scrisorii către Efeseni* rezumă în sine şi în acelaşi timp scoate în evidenţă elementele din Cântecul Slujitorului lui Jahve şi din Cântecul Sionului[15].

Doar astfel oferirea de sine Bisericii echivalează cu împlinirea operei de mântuire. În acest fel, „creatorul, Domnul oştirilor” din textul lui Isaia, devine „Sfântul lui Israel” sau Răscumpărătorul. În *Scrisoarea către Efeseni*, perspectiva teologică a textului profetic este păstrată şi, în acelaşi timp, aprofundată şi transformată. Aici intră şi alte realităţi revelate: realitatea trinitară, cea cristologică[16] şi, în sfârşit, cea escatologică.

7. Astfel, sfântul Paul, scriind *Scrisoarea către Poporul lui Dumnezeu din Noua Alianţă* sau, mai exact, Bisericii din Efes, nu va mai repeta: „Mirele tău este creatorul tău”, ci va arăta în ce mod „Răscumpărătorul”, care este Fiul primul născut şi din veşnicie „predilectul Tatălui”, revelează în acelaşi timp *iubirea sa salvifică*, ce constă în oferirea de sine pentru Biserică, prin intermediul *iubirii sponsale, Miresei-Biserica pe care şi-o face propriul Trup*. Astfel, analogia textelor profetice din Vechiul Testament (mai ales în cazul cărţii lui Isaia) rămâne în *Scrisoarea către Efeseni* păstrată şi în acelaşi timp, în mod evident, transformată. Analogiei îi corespunde misterul care prin intermediul ei este făcut cunoscut şi oarecum şi explicat. În textul lui Isaia, acest mister este abia făcut cunoscut, aproape „întrevăzut”; în schimb, în *Scrisoarea către Efeseni* este descoperit în toată plinătatea lui (se înţelege, fără însă a înceta să continue să fie mister). În *Scrisoarea către Efeseni* se poate distinge dimensiunea veşnică a misterului, întrucât este ascuns în Dumnezeu („Tatăl Domnului nostru Isus Cristos”), ca şi dimensiunea realizării sale istorice, conform cu dimensiunea sa

---

[13] *Ef* 1,7.

[14] *Ef* 5,25.

[15] Cf. *Is* 42,1; 53,8-12; 54,8.

[16] În locul relaţiei „Dumnezeu-Israel”, Paul introduce raportul „Cristos-Biserică”, aplicând lui Cristos tot ceea ce în Vechiul Testament se referă la Jahve (Adonai-Kýrios). Cristos este Dumnezeu, dar Paul îi aplică tot ceea ce se referă la Slujitorul lui Jahve în cele patru cântece (*Is* 42; 49; 50; 52-53) interpretate în perioada intertestamentară în sens mesianic.

Motivul „Capului” şi al „Trupului” nu este de proveniență biblică, ci probabil elenistică (stoică?). În *Scrisoarea către Efeseni*, această temă este folosită în contextul căsătoriei (în timp ce în *Scrisoarea întâi către Corinteni* tema „Trupului” este folosită pentru a demonstra ordinea care domneşte în societate).

Din punct de vedere biblic, introducerea acestui motiv este o noutate absolută.

cristologică şi, totodată, ecleziologică. Analogia căsătoriei se referă, mai ales, la cea de-a doua dimensiune. Şi în profeți (în Isaia) analogia căsătoriei se referea în mod direct la *o dimensiune istorică*: era unită cu dimensiunea istorică a poporului ales al Vechii Alianțe, cu istoria Israelului; în schimb, *dimensiunea cristologică şi ecleziologică*, în actualizarea veterotestamentară a misterului, se află doar într-o fază embrionară; a fost doar preanunțat.

Cu toate acestea, este clar că textul din Isaia ne ajută să înțelegem şi mai bine *Scrisoarea către Efeseni* şi marea analogie a iubirii sponsale a lui Cristos şi a Bisericii.

ANALOGIA IUBIRII SPONSALE ARATĂ CARACTERUL RADICAL AL HARULUI

96 (29 septembrie 1982)[1]

1. În *Scrisoarea către Efeseni*[2], ca şi în profeții Vechiului Testament (spre exemplu, în Isaia), găsim marea analogie a căsătoriei sau a iubirii sponsale dintre Cristos şi Biserică.

Ce rol joacă această analogie în privința misterului revelat în Vechiul şi în Noul Testament? La această întrebare trebuie să răspundem în mod gradual. Mai întâi, analogia iubirii conjugale sau sponsale ne ajută să pătrundem în esența însăşi a misterului. Ajută să-l înțelegem până într-un oarecare punct, se înțelege, în mod analogic. Este clar că analogia iubirii pământeşti umane, a soțului față de soție, a iubirii sponsale umane, nu poate oferi o înțelegere adecvată şi completă a acelei Realități absolut transcendentale care este misterul divin, fie în ascunderea sa de veacuri în Dumnezeu, fie în realizarea sa „istorică" în timp, când „Cristos a iubit Biserica şi s-a dat pe sine pentru ea"[3]. *Misterul* rămâne *transcendent cu privire la această analogie*, cu privire la oricare altă analogie cu ajutorul căreia am încerca să-l exprimăm în limbaj uman. În acelaşi timp, o astfel de analogie oferă posibilitatea unei „pătrunderi" sigure spre a cunoaşte esența însăşi a misterului.

2. Analogia iubirii sponsale ne dă posibilitatea să înțelegem, într-un oarecare fel, misterul care este ascuns de veacuri în Dumnezeu şi care la timpul potrivit a fost realizat de Cristos sub forma iubirii particulare a dăruirii totale şi irevocabile de sine din partea lui Dumnezeu omului, în Cristos. Vorbim aici despre „om" în dimensiunea lui personală şi, totodată, comunitară (această dimensiune comunitară este prezentată de cartea profetului Isaia, dar şi de alți profeți, ca fiind „Israelul", iar în *Scrisoarea către Efeseni*, ca fiind „Biserica"; se poate spune: poporul lui Dumnezeu al Vechii şi Noii Alianțe). Să adăugăm că, în ambele concepții, dimensiunea comunitară este pusă oarecum în prim-plan, nu însă pentru a dezvălui în totalitate

[1] *Insegnamenti*, V/3 (1982) 626-630.
[2] *Ef* 5,22-33.
[3] *Ef* 5,25.

dimensiunea personală, care, de altfel, aparține esenței însăşi a iubirii sponsale. În ambele cazuri avem mai degrabă de-a face cu o „*reducere semnificativă a comunității la nivelul persoanei*”[4]. Israel şi Biserica sunt considerate ca şi mireasa-persoană din partea mirelui-persoană („Jahve” şi „Cristos”). Fiecare „eu” concret trebuie să se regăsească pe sine în acel biblic „noi”.

3. Astfel, analogia despre care vorbim ne dă posibilitatea să înțelegem într-un oarecare grad misterul revelat de Dumnezeul cel viu, care este Creator şi Răscumpărător (şi, ca atare, în acelaşi timp este şi Dumnezeul Alianței); ne dă posibilitatea să înțelegem un astfel de mister în felul iubirii sponsale, aşa cum ne dă posibilitatea să-l înțelegem şi în stilul unei iubiri „milostive” (conform cu textul din Isaia) sau în stilul unei iubiri „paterne” (conform cu *Scrisoarea către Efeseni*, mai ales primul capitol). Diferitele moduri de a înțelege misterul prezentate mai sus sunt şi ele, fără îndoială, analogice. Analogia iubirii sponsale conține în sine o caracteristică a misterului care nu este scoasă în evidență nici de analogia iubirii milostive, nici de analogia iubirii paterne (sau de vreo altă analogie folosită în Biblie, la care am putea face referință).

4. Analogia iubirii mirilor (sau iubirea sponsală) *se pare că scoate în evidență*, mai ales, *momentul dăruirii de sine* din partea lui Dumnezeu omului „din veşnicie” ales în Cristos (în mod literar: „Israelului”, „Bisericii”; dăruire totală (sau mai degrabă „radicală”) şi irevocabilă în caracterul său esențial sau ca dar. Acest dar este, fără îndoială, „radical” şi, de aceea, „total”. Nu se poate vorbi aici despre „totalitate” în sens metafizic. Omul, în schimb, în calitate de creatură, nu este capabil să „primească” darul lui Dumnezeu în plinătatea transcendentală a divinității sale. Un astfel de „dar total” (nu creat) este participat doar de Dumnezeu însuşi în „comuniunea trinitară a Persoanelor”. În schimb, dăruirea de sine din partea lui Dumnezeu omului, despre care vorbeşte analogia iubirii sponsale, *poate avea doar forma participării la natura divină*[5], după cum clarifică cu mare precizie teologia. Deşi, conform unei astfel de măsuri, darul făcut omului din partea lui Dumnezeu în Cristos este un dar „total” sau „radical”, după cum indică tocmai analogia iubirii sponsale: este oarecum „tot” ceea ce

[4] Nu se vorbeşte doar despre personificarea societății umane, care constituie un fenomen suficient de comun în literatura mondială, ci despre Wpersonalitatea corporativăW, specifică Bibliei, însoțită de un continuu raport reciproc al individului din partea grupului (cf. H. WHEELER ROBINSON, „The Hebrew Conception of Corporate Personality”, *BZAW* 66 (1936) 49-62; cf. J.L.MCKENZIE, „Aspects of Old Testament Thought”, în *The Jerome Biblical Commentary*, vol. 2, London 1970, 748).

[5] Cf. *2Pt* 1,4.

Dumnezeu „a putut” da din sine omului, date fiind facultățile limitate ale omului-creatură. În acest fel, analogia iubirii sponsale indică deci caracterul „radical” al harului: în tot ceea ce ține de ordinea harului creat.

5. Tot ceea ce aparent se poate spune cu referință la prima funcție a analogiei noastre, care a trecut de la scrierile profeților din Vechiul Testament la *Scrisoarea către Efeseni*, cum s-a mai spus deja, a suferit o transformare semnificativă. Analogia căsătoriei, ca realitate umană în care este întrupată iubirea sponsală, ajută într-un oarecare grad şi într-un oarecare mod *la înțelegerea misterului harului* ca realitate veşnică în Dumnezeu şi ca rod „istoric” al mântuirii umanității în Cristos. Totodată, am spus mai înainte că această analogie biblică nu doar că „explică” misterul, dar că, pe de altă parte, misterul este cel care defineşte şi determină modul adecvat de a înțelege analogia şi, mai precis, această componentă a sa, în care autorii biblici văd „*imaginea şi asemănarea*” misterului divin. Astfel, comparația căsătoriei (din cauza iubirii sponsale) cu raportul dintre „Jahve-Israel” în Vechea Alianță şi a lui „Cristos-Biserică” în Noua Alianță decide în acelaşi timp *şi modul de a înțelege căsătoria* şi, totodată, determină acest mod.

6. Aceasta este *a doua funcție* a marii noastre analogii. Şi în perspectiva acestei funcții ne apropiem, de fapt, de problema „sacramentului şi a misterului” sau, în sens general şi fundamental, de problema sacramentalității căsătoriei. Aceasta este motivată, mai ales, la lumina analizei *Scrisorii către Efeseni*[6]. De fapt, prezentând raportul dintre Cristos şi Biserică conform cu imaginea unirii sponsale a soțului cu soția sa, autorul acestei scrisori vorbeşte în modul cel mai general şi, totodată, fundamental nu doar despre realizarea veşnicului *mister* divin, ci şi despre modul în care a manifestat acest mister în *ordinea vizibilă*, al modului în care a devenit vizibil şi pentru aceasta *a intrat în sfera Semnului*.

7. Prin termenul „semn” înțelegem aici, simplu de tot, „vizibilitatea Invizibilului”. Misterul ascuns din veacuri în Dumnezeu sau invizibil a devenit vizibil, înainte de toate, *în însuşi evenimentul istoric al lui Cristos*. Şi raportul dintre Cristos cu Biserica, ce în *Scrisoarea către Efeseni* este definit ca fiind „*mysterium magnum*”, constituie împlinirea şi concretizarea vizibilității aceluiaşi mister. De altfel, faptul că autorul *Scrisorii către Efeseni* aseamănă indisolubilitatea raportului dintre Cristos cu Biserica sa cu raportul dintre soț şi soție, adică cu căsătoria, făcând în acelaşi timp

[6] *Ef* 5,22-33.

referință la cuvintele *Genezei*[7], care, prin actul creator al lui Dumnezeu, instituie în mod originar căsătoria, îndreaptă reflecția noastră spre ceea ce a fost prezentat deja, în contextul misterului însuşi al creației, ca „vizibilitatea Invizibilului" față de „originea" însăşi a istoriei teologice a omului.

Se poate spune că semnul vizibil al căsătoriei „la început", întrucât este unit cu semnul vizibil al lui Cristos şi al Bisericii în conținutul economiei salvifice a lui Dumnezeu, transpune planul veşnic al iubirii *în dimensiunea „istorică"* şi face din el *fundamentul întregii ordini sacramentale*. Un merit deosebit al autorului *Scrisorii către Efeseni* este acela că a apropiat aceste două semne, făcând din ele *un unic mare semn, adică un mare sacrament (sacramentum magnum)*.

[7] *Gen* 2,24.

CĂSĂTORIA – PARTE INTEGRANTĂ DIN SACRAMENTUL CREAȚIEI

97 (6 octombrie 1982)[1]

1. Continuăm analiza clasicului text din capitolul 5 al *Scrisorii către Efeseni*, versetele 22-23. Apropo de aceasta, trebuie să citățm şi câteva fraze conținute în una dintre analizele anterioare dedicate acestei teme: „Omul este în lumea vizibilă cea mai mare expresie a darului divin, pentru că are în sine dimensiunea interioară a acestui dar. Şi cu el duce în lume asemănarea sa specială cu Dumnezeu, cu ajutorul căruia el transcende şi domină şi vizibilitatea sa în lume, corporalitatea sa, masculinitatea sau feminitatea, goliciunea sa. Un reflex al acestei asemănări este şi conştientizarea primordială a semnificației sponsale a trupului, pătrunsă de misterul inocenței originare”[2]. Aceste fraze rezumă în câteva cuvinte rezultatul analizelor centrate pe primele capitole ale *Cărții Genezei*, în raport cu cuvintele pe care Cristos, în discuția sa cu fariseii asupra temei căsătoriei şi a indisolubilității sale, s-a referit „la început”. Alte fraze ale aceleiaşi analize pun *problema sacramentului primordial*: „Astfel, în această dimensiune se constituie un sacrament primordial, înțeles ca fiind semnul ce transmite în mod eficace în lumea vizibilă misterul invizibil ascuns în Dumnezeu din veşnicie. Şi acesta este misterul Adevărului şi al Iubirii, misterul vieții divine la care omul participă în mod real… Este vorba despre inocența originară care începe această participare…”[3]

2. Trebuie să revedem conținutul acestei afirmații *în lumina doctrinei pauline din Scrisoarea către Efeseni*, ținând prezent, mai ales, fragmentul din 5,22-33, localizat în contextul întregii Scrisori. În rest, scrisoarea ne dă posibilitatea să facem aceasta, pentru că autorul însuşi, în capitolul 5, versetul 31, se referă „la început” şi mai precis la cuvintele instituirii Căsătoriei din *Cartea Genezei*[4]. În ce fel putem întrevedea în aceste cuvinte o referință la sacrament, la sacramentul primordial? Analizele precedente ale

[1] *Insegnamenti*, V/3 (1982) 697-701.
[2] *Iubirea umană în planul lui Dumnezeu*, Città del Vaticano 1980, 90.
[3] *Iubirea umană în planul lui Dumnezeu*, 90.
[4] *Gen* 2,24.

„începutului" biblic au condus în mod gradual la aceasta, în considerarea stării de inocență şi de dreptate originară. *Scrisoarea către Efeseni* ne îngăduie să ne referim la această situație sau mai degrabă la starea omului de dinainte de păcatul originar, din punctul de vedere al misterului ascuns din veşnicie în Dumnezeu. De altfel, citim în primele fraze ale Scrisorii: „Binecuvântat să fie *Dumnezeu şi Tatăl* Domnului nostru Isus Cristos, *care ne-a binecuvântat cu orice binecuvântare spirituală* în cele cereşti, în Cristos, întrucât ne-a ales *în el mai înainte de întemeierea lumii, ca să fim sfinți şi neprihăniți* în fața lui"[5].

3. *Scrisoarea către Efeseni* deschide înaintea noastră lumea supranaturală a veşnicului mister, a veşnicelor planuri ale lui Dumnezeu Tatăl în ceea ce îl priveşte pe om. Aceste planuri preced „creația lumii", aşadar, şi creația omului. În acelaşi timp, acele planuri divine încep să se realizeze deja în toată realitatea creației. Dacă misterului creației îi aparține şi starea inocenței originare a omului creat, ca bărbat şi femeie, conform cu imaginea lui Dumnezeu, aceasta înseamnă că darul primordial, conferit omului din partea lui Dumnezeu, cuprindea deja în sine *rodul alegerii* despre care citim în *Scrisoarea către Efeseni*: „Ne-a ales… *pentru a fi sfinți şi neprihăniți* înaintea lui"[6]. Această realitate este prezentată oarecum şi de către cuvintele din Geneză, când Creatorul-Elohim găseşte în om, bărbat şi femeie, apărut „înaintea lui", un bine demn de a fi plăcut: „Şi Dumnezeu a privit toate cele pe care le făcuse şi, iată, erau foarte bune"[7]. Doar după păcat, după ruptura alianței originare cu Creatorul, omul simte nevoia să se ascundă „de Domnul Dumnezeu": „Am auzit glasul tău în grădină şi mi-a fost frică, pentru că sunt gol şi m-am ascuns"[8].

4. În schimb, înainte de păcat, omul avea în sufletul său rodul veşnicei alegeri din partea lui Cristos, Fiul veşnic al Tatălui. Prin intermediul harului acestei alegeri, omul, bărbat şi femeie, era „sfânt şi neprihănit" înaintea lui Dumnezeu. Acea primordială (sau originară) sfințenie şi curăție se exprima şi prin faptul că, deşi amândoi erau „goi… nu se ruşinau"[9], după cum am încercat deja să scoatem în evidență în analizele precedente. Confruntând mărturia „începutului", despre care ne vorbesc primele capitole ale *Cărții Genezei*, cu mărturia *Scrisorii către Efeseni*, trebuie să deducem că *realitatea creației omului* era deja *pătrunsă* de alegerea veşnică a omului

[5] *Ef* 1,3-4.
[6] *Ef* 1,4.
[7] *Gen* 1,31.
[8] *Gen* 3,10.
[9] *Gen* 2,25.

în Cristos: *chemarea la sfinţenie prin intermediul harului înfierii* – „el ne-a rânduit de mai înainte spre înfiere, prin Isus Cristos, după planul binevoitor al voinţei sale, spre lauda gloriei harului său cu care ne-a copleşit în (Fiul) său preaiubit”[10].

5. Omul, bărbat şi femeie, devine încă de la „început” participant la acest dar supranatural. Un astfel de dar i-a fost dat în funcţie de Cristos, care din veşnicie a fost „ales” ca Fiu, chiar dacă în dimensiunea timpului şi a istoriei ea a precedat întruparea acestui „Fiu ales”, ca şi „răscumpărarea” pe care o avem prin el, „prin sângele său”[11].

Răscumpărarea trebuia să devină izvorul gratificării supranaturale a omului după păcat şi, într-un oarecare fel, în ciuda păcatului. Această gratificare supranaturală, care a avut loc înainte de păcatul originar, adică harul justificării şi al inocenţei originare, gratificare care a fost rodul alegerii omului în Cristos mai înainte de veacuri, *s-a împlinit cu privire la el, la acel unic Ales*, chiar şi anticipând în mod cronologic venirea sa în trup. În dimensiunile misterului creaţiei, alegerea filiaţiunii adoptive a fost doar a „primului Adam”, adică a omului creat conform cu imaginea şi asemănarea lui Dumnezeu, ca bărbat şi femeie.

6. *Cum se verifică în acest context realitatea sacramentului*, a sacramentului primordial? În analiza „începutului” din care am citat mai înainte o bucată de text, am spus că „sacramentul ca semn vizibil se constituie cu omul, întrucât este «trup», prin intermediul «vizibilităţii» masculine şi feminine. Trupul, de fapt, şi doar el, este în stare să facă vizibil ceea ce este invizibil: spiritualul şi divinul. El a fost creat pentru a transfera în realitatea vizibilă a lumii misterul ascuns din veşnicie la Dumnezeu şi, astfel, să-i fie semn”[12].

Acest semn are pe deasupra şi eficacitatea sa, după cum spuneam: „Inocenţa originară unită cu experienţa semnificaţiei sponsale a trupului” face astfel încât „omul să se simtă, în trupul său, bărbat şi femeie, subiect al sfinţeniei”[13]. „Se simte” şi este încă de la „început”. Acea sfinţenie oferită încă de la început omului din partea Creatorului aparţine realităţii „sacramentului creaţiei”. *Cuvintele din Gen 2,24*, „va lăsa bărbatul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia sa şi va fi un singur trup”, pronunţate pe fondul acestei realităţi originare în sens teologic, *constituie căsătoria ca parte integrantă* şi, într-un oarecare fel, centrală a „*sacramentului creaţiei*”.

[10] *Ef* 1,5-6.
[11] *Ef* 1,7.
[12] *Iubirea umană în planul lui Dumnezeu*, 90.
[13] *Iubirea umană în planul lui Dumnezeu*, 91.

Ele constituie sau mai degrabă confirmă în mod simplu caracterul originii sale. Conform cu aceste cuvinte, căsătoria este sacrament întrucât este parte integrantă şi, aş spune, punctul central al „sacramentului creației". În acest sens, este sacrament primordial.

7. *Instituirea căsătoriei*, conform cuvintelor din *Gen* 2,24 exprimă nu doar începutul comunității umane fundamentale, care, prin intermediul forței „procreatoare" ce îi este specifică („fiți rodnici şi înmulțiți-vă")[14], ajută la continuarea operei creatoare, ci, în acelaşi timp, exprimă *inițiativa salvifică a Creatorului*, corespunzătoare cu veşnica alegere a omului, despre care vorbeşte *Scrisoarea către Efeseni*. Acea inițiativă salvifică provine de la Dumnezeu-Creatorul şi eficacitatea sa supranaturală se identifică cu actul însuşi al creării omului în stare de inocență originară. În această stare, încă din actul creației omului, a dat roade alegerea sa veşnică în Cristos. În acest fel, trebuie să recunoaştem că sacramentul originar al creației *îşi trage eficacitatea din „Fiul preaiubit"*[15]. Dacă apoi se vorbeşte despre căsătorie, se poate deduce că a fost instituită în contextul sacramentului creației în globalitatea sa sau în starea de inocență originară sau a procreării, spre a răspândi şi spre generațiile ulterioare de oameni acelaşi sacrament al creației, adică roadele supranaturale ale veşnicei alegeri a omului din partea lui Dumnezeu în Fiul său veşnic: acele roade cu care omul a fost copleşit de Dumnezeu în însuşi actul creației.

Scrisoarea către Efeseni se pare că ne dă posibilitatea să înțelegem în acest fel *Cartea Genezei* şi adevărul asupra „începutului" omului şi al căsătoriei cuprinse în ea.

[14] *Gen* 1,28.

[15] Cf. *Ef* 1,6: unde se vorbeşte despre „harul pe care ni l-a dat prin Fiul său ales".

PIERDEREA SACRAMENTULUI ORIGINAL, REINTEGRATĂ CU RĂSCUMPĂRAREA CĂSĂTORIEI-SACRAMENT

98 (13 octombrie 1982)[1]

1. În precedenta considerație am încercat să aprofundăm, în lumina *Scrisorii către Efeseni*, „începutul" sacramentului omului şi al căsătoriei în starea de dreptate (sau inocență) originară.

Este cunoscut că moştenirea harului a fost respinsă de inima omului în momentul rupturii primei alianțe cu Creatorul. Perspectiva procreării, *în loc să fie luminată de moştenirea harului originar*, oferit de Dumnezeu sufletului rațional, a fost întunecată *de moştenirea păcatului originar*. Se poate spune astfel: căsătoria, ca sacrament primordial, a fost privată de acea eficacitate supranaturală care, în momentul instituirii, era parte componentă a sacramentului creației în ansamblul său. Chiar şi în această stare, adică având capacitatea de a păcătui, moştenită de către om, *căsătoria nu a încetat să fie figura acelui sacrament*, despre care citim în *Scrisoarea către Efeseni*[2] şi pe care autorul aceleiaşi scrisori nu ezită s-o definească „marele mister". Nu putem oare să presupunem următorul fapt: căsătoria a rămas ca platformă pentru punerea în practică a planurilor veşnice ale lui Dumnezeu, la care sacramentul creației i-a apropiat pe oameni şi i-a pregătit pentru Sacramentul Răscumpărării, introducându-i în dimensiunea operei mântuirii? Analiza *Scrisorii către Efeseni*, şi mai ales a textului „clasic" din capitolul 5, versetele 22-33, se pare că înclină spre o astfel de concluzie.

2. Când autorul, în versetul 31, face referință la cuvintele instituirii căsătoriei, conținute în *Geneză* (2,24: „De aceea, va lăsa bărbatul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia sa şi vor fi un singur trup") şi imediat după declară: „Misterul acesta este mare: eu o spun cu privire la Cristos şi la Biserică"[3], pare să indice nu doar identitatea Misterului ascuns în Dumnezeu din veşnicie, ci şi acea continuitate a actualizării sale care există între sacramentul primordial unit cu gratificarea supranaturală a omului în creația însăşi şi noua gratificare începută când „Cristos a iubit

[1] *Insegnamenti*, V/3 (1982) 810-814.

[2] *Ef* 5,22-33.

[3] *Ef* 5,32.

Biserica şi s-a dat pe sine pentru ea pentru a o sfinți, purificând-o prin baia apei în cuvânt”[4], *gratificare care poate fi definită în ansamblul său ca fiind Sacramentul Răscumpărării*. În acest dar răscumpărător de sine „pentru” Biserică este cuprinsă, conform gândirii pauline, şi dăruirea de sine din partea lui Cristos Bisericii, conform imaginii raportului sponsal care îi uneşte pe soț şi pe soție în căsătorie. În acest fel, Sacramentul Răscumpărării îmbracă, într-un oarecare fel, figura şi forma sacramentului primordial. Căsătoriei primului bărbat şi a primei femei ca semn al gratificării supranaturale a omului în sacramentul creației îi corespunde nunta, sau mai degrabă nunta lui Cristos cu Biserica, ca fundament al „marelui” semn al gratificării supranaturale a omului în Sacramentul Răscumpărării, al gratificării în care se reînnoieşte în mod definitiv Alianța harului alegerii, ruptă la „început” prin păcat.

3. Imaginea cuprinsă în fragmentul citat al *Scrisorii către Efeseni* pare să vorbească, mai ales, despre Sacramentul Răscumpărării ca fiind *definitiva actualizare a Misterului ascuns din veşnicie în Dumnezeu*. În acest *mysterium magnum* se realizează în mod definitiv tot ceea ce aceeaşi *Scrisoare către Efeseni* a amintit în capitolul I. De fapt, după cum ne amintim, ea spune nu numai: „Întrucât ne-a ales în el (adică în Cristos) (Dumnezeu) mai înainte de întemeierea lumii, ca să fim sfinți şi neprihăniți înaintea lui”[5], ci şi: „În el aveam răscumpărarea prin sângele său, iertarea păcatelor după bogăția harului său pe care l-a revărsat cu prisosință asupra noastră în toată înțelepciunea şi priceperea”[6]. Noua gratificare supranaturală a omului în „Sacramentul Răscumpărării” este şi o nouă actualizare a Misterului ascuns din veşnicie în Dumnezeu, nouă în raport cu sacramentul creației. În acest moment, gratificarea este, într-un oarecare sens, o „nouă creație”. Se diferențiază însă de sacramentul creației, întrucât este gratificare originară, unită cu creația omului, care constituia acel om „de la început” prin intermediul harului, în starea inocenței şi a dreptății originare. Noua gratificare a omului în Sacramentul Răscumpărării îi dă, în schimb, mai ales, „iertarea păcatelor”. Cu toate acestea, chiar şi aici poate să „supraabunde harul”, după cum, de altfel, se exprimă şi sfântul Paul: „Unde s-a înmulțit păcatul, s-a revărsat cu prisosință harul”[7].

4. Sacramentul Răscumpărării, rodul iubirii răscumpărătoare a lui Cristos, devine, *în baza iubirii sale sponsale* față de Biserică, *o dimensiune*

[4] *Ef* 5,25-26.
[5] *Ef* 1,4.
[6] *Ef* 1,7-8.
[7] *Rom* 5,20.

permanentă a vieții Bisericii însăşi, dimensiune fundamentală şi dătătoare de viață. Este *mysterium magnum* al lui Cristos şi al Bisericii: misterul veşnic realizat de către Cristos care „s-a dat pe sine pentru ea”[8], mister care se actualizează în mod continuu în Biserică, pentru că Cristos „a iubit Biserica”[9], unindu-se cu ea printr-o iubire indisolubilă, aşa cum se unesc mirii, soțul şi soția, în căsătorie. În acest fel, Biserica trăieşte din Sacramentul Răscumpărării şi, la rândul său, completează acest sacrament ca şi soția, în virtutea iubirii sponsale care îl completează pe propriul soț care este scos în evidență oarecum încă de la „început”, când primul om a găsit în prima femeie „un ajutor pe potriva lui”[10]. Chiar dacă analogia din *Scrisoarea către Efeseni* nu o precizează, putem adăuga că şi Biserica unită cu Cristos, asemenea soției cu propriul soț, extrage din Sacramentul Răscumpărării toată rodnicia şi maternitatea ei spirituală. Despre aceasta dau mărturie, într-un oarecare fel, cuvintele din *Scrisoarea sfântului Petru*, când scrie că am fost „renăscuți nu dintr-o sămânță pieritoare, ci nepieritoare, prin cuvântul viu şi veşnic al lui Dumnezeu”[11]. La fel, şi Misterul ascuns din veşnicie în Dumnezeu-Misterul, care „la început”, în sacramentul creației, devine *o realitate vizibilă prin intermediul unirii* primului om şi a primei femei în perspectiva căsătoriei, devine în Sacramentul Răscumpărării o *realitate vizibilă în unirea indisolubilă a lui Cristos cu Biserica*, pe care autorul *Scrisorii către Efeseni* o prezintă ca unirea sponsală dintre soți – soț şi soție.

5. *Sacramentum magnum* (textul grec spune: *tò mysterion toûto méga estín*) al *Scrisorii către Efeseni* vorbeşte despre noua realizare a Misterului ascuns din veşnicie în Dumnezeu; realizare definitivă din punctul de vedere al istoriei pământeşti a mântuirii. Vorbeşte, printre altele, despre „a face (misterul) vizibil”: despre vizibilitatea Invizibilului. Această vizibilitate nu se face aşa încât misterul să înceteze să fie mister. Aceasta se referă la căsătoria constituită astfel încă de la „început”, în starea inocenței originare, în contextul sacramentului creației. Aceasta se referă şi la unirea dintre Cristos cu Biserica, fiind „marele mister” al sacramentului Răscumpărării. Vizibilitatea Invizibilului nu înseamnă, dacă se poate spune astfel, o clarificare totală a misterului. El, ca obiect al credinței, rămâne acoperit în ciuda a toate cele prin intermediul cărora se exprimă şi se actualizează. Vizibilitatea Invizibilului aparține, aşadar, ordinii semnelor şi „semnul” indică doar realitatea misterului, dar nu o „dezvăluie”. După cum „primul

[8] *Rom* 5,20.
[9] *Rom* 5,20.
[10] *Gen* 2,20.
[11] *1Pt* 2,3.

Adam", omul, bărbat şi femeie, creat în starea de inocenţă originară, a fost chemat în această stare la unirea conjugală (în acest sens, vorbim despre sacramentul creaţiei), a fost semn al veşnicului Mister, tot la fel, „al doilea Adam", Cristos, unit cu Biserica prin intermediul Sacramentului Răscumpărării, prin intermediul unei legături indisolubile, analogă indisolubilităţii alianţei dintre soţi, este semnul definitiv al aceluiaşi Mister veşnic. *Vorbind, aşadar, despre realizarea veşnicului mister*, vorbim *şi despre faptul că el devine vizibil cu ajutorul vizibilităţii semnului*. De aceea, vorbim şi despre sacramentalitatea întregii moşteniri a Sacramentului Răscumpărării şi cu atât mai mult cu referinţă la căsătoria instituită în contextul sacramentului creaţiei, ca şi cu referinţă la Biserică drept Mireasă a lui Cristos, dotată cu o alianţă aproape conjugală cu el.

CĂSĂTORIA ESTE PARTE INTEGRANTĂ A NOII ECONOMII SACRAMENTALE

99 (20 octombrie 1982)[1]

1. Miercurea trecută am vorbit despre moştenirea integrală a Alianței cu Dumnezeu şi despre harul corelat în mod originar cu opera divină a creației. Din această moştenire integrală, după cum se poate deduce din *Scrisoarea către Efeseni* 5, 22-33, făcea parte şi căsătoria, ca sacrament primordial, instituit încă de la „început" şi unit cu sacramentul creației în ansamblul său. Sacramentalitatea Căsătoriei nu este doar *modelul şi figura* sacramentului Bisericii (al lui Cristos şi a Bisericii), ci constituie şi partea esențială a noii moşteniri: aceea a sacramentului Răscumpărării, pe care Biserica îl primeşte de la Cristos. Trebuie să ne întoarcem la cuvintele lui Cristos din *Mt* 19, 3-9[2], în care *Cristos*, răspunzând la întrebarea fariseilor cu privire la căsătorie şi la caracterul său specific, *se referă doar şi exclusiv la instituirea originară* a ei din partea Creatorului „la început". Reflectând asupra semnificației acestui răspuns în lumina *Scrisorii către Efeseni* şi, mai ales, în lumina versetelor 22-33 din capitolul 5, ajungem la un dublu raport al căsătoriei, cu toată ordinea sacramentală care rezultă din sacramentul însuşi al Răscumpărării, în Noua Alianță.

2. Căsătoria ca sacrament primordial constituie, pe de o parte, *figura* (şi ca atare: asemănarea, analogia) conform căreia este constituită structura fundamentală ce rezultă din noua economie a mântuirii şi a ordinii sacramentale, care îşi trage originea de la gratificarea sponsală pe care Biserica o primeşte de la Cristos, împreună cu toate bunurile Răscumpărării (s-ar putea spune, folosindu-ne de cuvintele inițiale ale *Scrisorii către Efeseni*: „Cu orice binecuvântare spirituală")[3]. În acest fel, căsătoria, ca sacrament primordial, este asumată şi introdusă în structura integrală a noii economii sacramentale, rezultată din Răscumpărarea *în formă, aş spune, „de prototip"*: este scoasă şi introdusă aproape din înseşi bazele sale. Cristos

[1] *Insegnamenti*, V/3 (1982) 857-861.
[2] Cf. şi *Mc* 10,5-9.
[3] *Ef* 1,3.

însuşi, în discuţia cu fariseii[4], reconfirmă, înainte de toate, existenţa sa. Pentru a reflecta şi mai bine asupra acestei dimensiuni, ar trebui să conchidem că toate sacramentele Noii Alianţe îşi găsesc oarecum în căsătorie, ca sacrament primordial, prototipul lor. Aceasta pare să reiasă din citatul din *Scrisoarea către Efeseni*, după cum vom spune imediat.

3. Cu toate acestea, raportul dintre căsătorie şi restul ordinii sacramentale, rezultat în urma gratificării Bisericii cu bunurile Răscumpărării, nu se limitează doar la dimensiunea modelului. Cristos, în discuţia sa cu fariseii[5], nu doar confirmă existenţa căsătoriei instituite de la „început" de către Creator, ci o declară *parte integrantă a noii economii sacramentale*, a noii ordini a „semnelor" salvifice, care îşi trage originea din sacramentul Răscumpărării, aşa cum economia originară este rezultată din sacramentul creaţiei; în realitate, Cristos se limitează la unicul Sacrament care este căsătoria, instituit în starea inocenţei şi a dreptăţii originare a omului, creat ca bărbat şi femeie „după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu".

4. Noua economie sacramentală, care se constituie pe baza Sacramentului Răscumpărării, rezultă din gratificarea sponsală a Bisericii din partea lui Cristos, *diferită de economia originară*. Ea, în schimb, este îndreptată nu spre omul dreptăţii şi al inocenţei originare, ci spre omul marcat de moştenirea păcatului originar şi de starea sa de a păcătui (*status naturae lapsae*). Este îndreptată spre *omul triplei concupiscenţe*, conform clasicelor cuvinte din *Scrisoarea întâi a lui Ioan*[6], omul al cărui „trup doreşte împotriva duhului, iar duhul împotriva trupului"[7], conform teologiei (şi antropologiei) pauline, căreia i-am dedicat mult spaţiu în precedentele noastre cateheze.

5. Aceste consideraţii făcute în urma analizelor profunde ale semnificaţiei mesajului lui Cristos din Predica de pe Munte, relativ la „privirea concupiscentă" considerată ca fiind „adulter în inimă", ne determină să înţelegem căsătoria ca făcând parte integrantă din noua ordine sacramentală care îşi trage originea din Sacramentul Răscumpărării sau din acel „mare mister" care, ca mister al lui Cristos şi al Bisericii, determină sacramentalitatea Bisericii însăşi. Aceste consideraţii, printre altele, ne pregătesc să înţelegem *Căsătoria ca sacrament al Noii Alianţe*, a cărei operă salvifică este unită în mod organic cu ansamblul întregului *ethos*, pe care în analizele

[4] *Mt* 19,3-9.
[5] Cf. *Mt* 19.
[6] Cf. *1In* 2,16.
[7] *Gal* 5,17.

precedente l-am definit ca fiind *ethosul* mântuirii. *Scrisoarea către Efeseni* exprimă în modul său acelaşi adevăr: vorbeşte despre căsătorie ca sacrament „mare" în marele context parenetic, adică în contextul exortaţiilor cu caracter moral, cu privire, cum am mai spus deja, la *ethosul* care trebuie să califice viaţa creştinilor, adică a oamenilor conştienţi de alegerea care se realizează în Cristos şi în Biserică.

6. Asupra acestui mare fond de reflecţii care rezultă din *Scrisoarea către Efeseni*[8], se poate şi trebuie să se atingă şi problema sacramentelor Bisericii. Textul citat din *Efeseni* vorbeşte despre acestea în mod indirect şi, aş spune, secundar, chiar dacă suficient pentru ca această problemă să găsească un loc în consideraţiile noastre. Cu toate acestea, trebuie să precizăm, cel puţin în fugă, sensul *pe care îl adoptăm în folosirea termenului „sacrament"*, care este semnificativ pentru consideraţiile noastre.

7. Până în acest moment, ne-am folosit de termenul „sacrament" (de altfel, ne-am conformat întregii tradiţii biblico-patristice)[9], într-un sens mult mai amplu decât cel care este specific acestei terminologii teologice tradiţionale şi contemporane, care prin cuvântul „sacrament" indică semnele instituite de către Cristos şi administrate de către Biserică, ce exprimă şi conferă harul divin persoanei care primeşte respectivul sacrament. În acest sens, fiecare dintre cele şapte sacramente ale Bisericii este caracterizat de o acţiune liturgică determinată, este constituit din cuvinte (forma) şi din „materia" specifică sacramentală, conform teoriei hilemorfice atât de răspândite, care provine de la Toma de Aquino şi de la întreaga tradiţie scolastică.

8. În raport cu această semnificaţie astfel circumscrisă, ne-am folosit în reflecţiile noastre de o *semnificaţie ceva mai largă şi poate chiar mai veche şi mai fundamentală* a termenului „sacrament"[10]. *Scrisoarea către Efeseni*, în mod special 5,22-23, pare să autorizeze aceste afirmaţii. Sacrament înseamnă aici misterul însuşi al lui Dumnezeu, care este ascuns din veşnicie, cu toate acestea, nu ascuns pentru veşnicie, ci, mai ales, în revelaţia şi punerea sa în practică (şi: în revelaţia prin intermediul punerii sale în practică). În acest sens, s-a vorbit şi despre sacramentul creaţiei şi al Răscumpărării. Pe baza sacramentului creaţiei, trebuie să înţelegem sacramentalitatea originară a căsătoriei (sacrament primordial). În continuare,

[8] Cf. *Ef* 5,22-33.

[9] Cf. Leon al XIII-lea, *Acta*, vol. II, 1881, 22.

[10] Cf. Ioan Paul al II-lea, *Allocutio in Audientia Generali*, die 8 sept. 1982, adnot. 1, 389.

pe baza sacramentului Răscumpărării, se poate înțelege sacramentalitatea Bisericii sau mai degrabă sacramentalitatea unirii dintre Cristos cu Biserica, pe care autorul *Scrisorii către Efeseni* o prezintă în asemănarea sa cu căsătoria, a unirii sponsale dintre soț şi soție. O analiză atentă a textului demonstrează că în acest caz nu se vorbeşte doar despre o asemănare în sens metaforic, ci despre o *reînnoire* reală (sau mai degrabă despre o „re-creare, adică despre o nouă creație") *a ceea ce constituia conținutul salvific* (şi, într-un oarecare fel, „substanța salvifică") a sacramentului primordial. Această constatare are o semnificație esențială, fie pentru a clarifica sacramentalitatea Bisericii (şi la aceasta se referă cuvintele foarte semnificative ale primului capitol din Constituția *Lumen gentium*), fie pentru a înțelege sacramentalitatea Căsătoriei, înțeleasă ca unul dintre sacramentele Bisericii.

INDISOLUBILITATEA SACRAMENTULUI CĂSĂTORIEI ÎN MISTERUL „RĂSCUMPĂRĂRII TRUPULUI”

100 (27 octombrie 1982)[1]

1. Textul *Scrisorii către Efeseni*[2] vorbeşte despre sacramentele Bisericii, în mod special despre Botez şi Euharistie, dar doar într-un mod indirect şi într-un oarecare fel doar făcând aluzie la ele, dezvoltând analogia căsătoriei cu referinţă la Cristos şi la Biserică. Astfel, citim că Isus Cristos a fost primul care „a iubit Biserica şi s-a dat pe sine pentru ea”[3], a făcut aceasta „pentru a o sfinţi, purificând-o prin intermediul băii apei în cuvânt”[4]. În acest caz, vorbim, fără îndoială, despre existenţa *sacramentului Botezului*, care prin instituirea din partea lui Cristos este conferit încă de la început acelora care se convertesc. Cuvintele citate demonstrează cu mare plasticitate în ce fel Botezul ajunge la semnificaţia sa esenţială şi la forţa sa sacramentală din partea acelei iubiri sponsale a Răscumpărătorului, prin intermediul căruia se constituie, mai ales, sacramentalitatea Bisericii însăşi, *sacramentum magnum*. Acelaşi lucru se poate spune cu siguranţă şi despre *Euharistie*, care, după cum se pare, este indicată de următoarele cuvinte privitoare la hrana propriului trup, pe care fiecare om îl hrăneşte şi îl îngrijeşte „după cum face Cristos pentru Biserica, pentru că suntem membrele trupului său”[5]. De fapt, Cristos hrăneşte Biserica cu Trupul său tocmai în Euharistie.

2. Cu toate acestea, după cum se vede, nici în primul şi nici în al doilea caz nu putem vorbi despre o sacramentalitate amplu dezvoltată. Despre aceasta nu se poate vorbi nici măcar când se tratează *despre sacramentul Căsătoriei ca unul dintre sacramentele Bisericii*. *Scrisoarea către Efeseni*, exprimând raportul sponsal al lui Cristos cu Biserica, ne face să înţelegem că, în baza acestui raport, Biserica însăşi este „marele sacrament”, noul semn al alianţei şi al harului, care îşi are rădăcinile în profunzimea sacramentului

[1] *Insegnamenti*, V/3 (1982) 936-939.
[2] *Ef* 5,22-33.
[3] *Ef* 5,25.
[4] *Ef* 5,26.
[5] *Ef* 5,29-30.

Răscumpărării, aşa cum din profunzimile sacramentului creației a ieşit sacramentul Căsătoriei, semnul primordial al alianței şi al harului. Autorul *Scrisorii către Efeseni* proclamă că acel sacrament primordial se realizează într-un mod nou în „sacramentul" lui Cristos şi al Bisericii. Şi pentru acest motiv, Apostolul, în acelaşi text „clasic" din *Ef* 5,21-33, se adresează soților, ca să fie „supuşi unii altora în frica lui Cristos"[6] şi să-şi modeleze viața conjugală bazând-o pe sacramentul instituit „la început" de către Creator: sacrament care şi-a găsit definitiva măreție şi sfințenie în alianța sponsală a harului dintre Cristos şi Biserică.

3. Chiar dacă *Scrisoarea către Efeseni nu vorbeşte în mod direct şi imediat* despre căsătorie ca fiind unul dintre sacramentele Bisericii, *sacramentalitatea Căsătoriei* este prezentă în ea, *confirmată şi aprofundată*. În „marele sacrament" al lui Cristos şi al Bisericii, soții creştini sunt chemați să-şi modeleze viața şi vocația pe fundamentul sacramental.

4. După analiza clasicului text din *Ef* 5,21-33, adresat soților creştini, în care Paul le prezintă „marele mister" (*sacramentum magnum*) al iubirii sponsale al lui Cristos şi al Bisericii, ar fi indicat să ne întoarcem la acele cuvinte semnificative din evanghelie, pe care deja mai înainte le-am supus analizei, văzând în ele mesaje-cheie pentru teologia trupului. *Cristos pronunță aceste cuvinte, pentru a spune astfel, din profunzimea divină a „mântuirii trupului"*[7]. Toate aceste cuvinte au o semnificație fundamentală pentru om, tocmai pentru că este trup şi tocmai pentru că este bărbat şi femeie. Ele sunt semnificative şi pentru căsătorie, în care bărbatul şi femeia se unesc în aşa fel încât cei doi devin „un singur trup", conform expresiei din *Cartea Genezei*[8], chiar dacă, în acelaşi timp, cuvintele lui Cristos indică şi vocația la înfrânarea „pentru Împărăția cerurilor"[9].

5. În fiecare dintre aceste căi, „răscumpărarea trupului" nu este doar o mare aşteptare a acelora care posedă „plinătatea darurilor Duhului"[10], ci şi un permanent izvor de speranță că creația va fi „eliberată de sclavia stricăciunii, pentru a ajunge la libertatea gloriei fiilor lui Dumnezeu"[11]. Cuvintele lui Cristos, pronunțate din profunzimea divină a misterului Răscumpărării şi a „răscumpărării trupului", poartă în sine aluatul acestei

[6] *Ef* 5,21.
[7] *Rom* 8,23.
[8] *Gen* 2,24.
[9] *Mt* 19,12.
[10] *Rom* 8,23.
[11] *Rom* 8,21.

speranțe: îi deschid perspectiva, fie în dimensiunea escatologică, fie în dimensiunea vieții cotidiene. De fapt, cuvintele adresate ascultătorilor imediați sunt îndreptate în acelaşi timp şi către omul „istoric” din diferite timpuri şi din diferite locuri. Tocmai *acel om*, *care are „plinătatea darurilor Duhului*… geme… aşteptând mântuirea… trupului”[12]. În el se concentrează şi speranța „cosmică” a întregii creații, care în el, în om, „aşteaptă cu nerăbdare revelarea fiilor lui Dumnezeu”[13].

6. Cristos vorbeşte cu fariseii care îi cer: „Îi este permis unui om să-şi lase soția pentru orice motiv?”[14]; ei îl întreabă astfel tocmai pentru că legea atribuită lui Moise admitea aşa-zisa „scrisoare de despărțire”[15]. Răspunsul lui Cristos este acesta: „Nu ați citit că, de la început, Creatorul i-a făcut bărbat şi femeie? Şi a zis: *De aceea, omul îşi va lăsa tatăl şi mama şi se va uni cu soția lui şi cei doi vor fi un singur trup*? Prin urmare, ceea ce Dumnezeu a unit, omul să nu despartă”[16]. Apoi, vorbindu-se despre „scrisoarea de despărțire”, Cristos le răspunde astfel: „Din cauza împietririi inimii voastre v-a permis Moise să vă lăsați soțiile. De la început însă nu a fost aşa. Dar eu vă spun: Cine îşi lasă femeia, în afară de desfrânare, şi se căsătoreşte cu o alta comite adulter”[17]. „Cine se însoară cu una lăsată de bărbat comite adulter”[18].

7. Orizontul „răscumpărării trupului” se deschide cu aceste cuvinte care constituie răspunsul la o întrebare concretă cu caracter juridico-moral; se deschide, înainte de toate, pentru faptul că *Cristos se află în sfera acelui sacrament primordial*, pe care interlocutorii săi îl moştenesc în mod personal, dat fiind faptul că moştenesc şi revelația misterului creației, cuprinsă în primele capitole ale *Cărții Genezei*.

Aceste cuvinte conțin la un moment dat un răspuns universal, adresat omului „istoric” din toate timpurile şi locurile, pentru că sunt decisive pentru căsătorie şi pentru indisolubilitatea sa: de fapt, fac referință la ceea ce este omul, bărbat şi femeie, care a devenit în mod ireversibil pentru simplul fapt că a fost creat „după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu”: omul care nu încetează să fie astfel chiar şi după păcatul originar, deşi aceasta l-a privat de inocența originară şi de dreptate. Cristos, care, pentru

[12] *Rom* 8,23.
[13] *Rom* 8,19.
[14] *Mt* 19,3.
[15] *Dt* 24,1.
[16] *Mt* 19,4-6.
[17] *Mt* 19,8-9.
[18] *Lc* 16,18.

a răspunde întrebării fariseilor, se referă la „început”, pare că în acest fel subliniază în mod special faptul că el vorbeşte despre profunzimea misterului Răscumpărării şi despre răscumpărarea trupului. Răscumpărare înseamnă, de fapt, aproape o „*nouă creaţie*”, înseamnă *înălţarea a tot ceea ce este creat*, pentru a exprima în creaţie plinătatea justificării, a dreptăţii şi a sfinţeniei, dorită de Dumnezeu şi pentru a exprima acea plinătate mai ales în om, creat ca bărbat şi femeie, „conform cu chipul şi asemănarea lui Dumnezeu”.

În optica cuvintelor lui Cristos adresate fariseilor cu privire la ceea ce însemna căsătoria „de la început”, recitim şi clasicul text din *Scrisoarea către Efeseni*[19] ca mărturie a sacramentalităţii căsătoriei, bazată pe „marele mister” al lui Cristos şi al Bisericii.

[19] *Ef* 5,22-23.

CĂSĂTORIEI OMULUI CONCUPISCENȚEI ÎI ESTE DAT „*ETHOSUL* RĂSCUMPĂRĂRII TRUPULUI”

101 (24 noiembrie 1982)[1]

1. Am analizat *Scrisoarea către Efeseni* şi, mai ales, fragmentul din 5,22-33, din punctul de vedere al sacramentalității căsătoriei. Acum examinăm acelaşi text în optica cuvintelor din evanghelie.

Cuvintele lui Cristos adresate fariseilor[2] se referă la căsătorie ca sacrament sau la revelația primordială a voinței şi a acțiunii salvifice a lui Dumnezeu „la început” în misterul însuşi al creației. În virtutea acelei voințe şi acțiuni salvifice a lui Dumnezeu, omul, bărbatul şi femeia, unindu-se între ei aşa încât să devină „un singur trup”[3], erau destinați să fie uniți „în adevăr şi în caritate” ca fii ai lui Dumnezeu[4], fii adoptivi în Fiul întâiul născut, iubit încă din veşnicie. La o astfel de unitate şi spre o astfel de comuniune de persoane, conform cu asemănarea unirii persoanelor divine[5], sunt dedicate cuvintele lui Cristos care se referă la căsătorie ca sacrament primordial şi în acelaşi timp confirmă acel sacrament pe baza misterului Răscumpărării. De fapt, originara „unitate a trupului” bărbatului şi a femeii nu încetează să construiască istoria omului pe pământ, chiar dacă a pierdut limpezimea sacramentului, a semnului mântuirii, pe care o avea „la început”.

2. Dacă Cristos, în fața interlocutorilor săi, în *Evanghelia lui Matei* şi a lui Marcu[6], *confirmă Căsătoria ca sacrament instituit de către Creator „la început”* dacă în conformitate cu aceasta pretinde indisolubilitatea căsătoriei, prin aceasta deschide căsătoria acțiunii salvifice a lui Dumnezeu, *forțelor care izvorăsc „din răscumpărarea trupului”* şi care ajută la depăşirea consecințelor păcatului şi la construirea unității bărbatului şi a femeii conform planului Creatorului. Acțiunea salvifică ce derivă din misterul Răscumpărării

---

[1] *Insegnamenti*, V/3 (1982) 1431-1435.
[2] Cf. *Mt* 19.
[3] *Gen* 2,24.
[4] Cf. *GS*, 24.
[5] Cf. *GS*, 24.
[6] Cf. *Mt* 19; *Mc* 10.

asumă în sine originara acțiune sfințitoare a lui Dumnezeu în misterul însuşi al Creației.

3. Cuvintele din Evanghelia lui Matei[7] au cu toate acestea o elocvență mult mai expresivă. Aceste cuvinte confirmă, în baza misterului Răscumpărării, sacramentul primordial şi, în acelaşi timp, *stabilesc un ethos adecvat*, pe care deja în catehezele precedente l-am numit „*ethosul răscumpărării*". *Ethosul* evanghelic şi creştin, în esența sa teologică, este *ethosul răscumpărării*. Putem cu siguranță să găsim pentru acel *ethos* o interpretare rațională, o interpretare filosofică cu caracter personalist; cu toate acestea în esența sa teologică, el este un *ethos* al răscumpărării, mai mult: *un ethos al răscumpărării trupului*. Răscumpărarea devine la un moment dat baza pentru a înțelege demnitatea specială a trupului uman, înrădăcinat în demnitatea personală a bărbatului şi a femeii. Motivul acestei demnități se află tocmai la rădăcina indisolubilității alianței conjugale.

4. Cristos se referă la caracterul indisolubil al căsătoriei ca sacrament primordial şi, confirmând acest sacrament pe baza misterului răscumpărării, trage din el în acelaşi timp şi concluzii de natură etică: „Oricine îşi lasă femeia şi se însoară cu alta comite adulter cu ea. Şi dacă ea, lăsându-şi bărbatul, se mărită cu un altul comite adulter"[8]. Se poate afirma că, în acest fel, *răscumpărarea este dată* omului *ca har* al noii alianțe cu Dumnezeu în Cristos şi, totodată, îi este *încredințată ca ethos*: ca forma moralei corespunzătoare acțiunii lui Dumnezeu în misterul Răscumpărării. În cazul în care Căsătoria ca sacrament este un semn eficace al acțiunii salvifice a lui Dumnezeu încă „de la început", în acelaşi timp, în lumina cuvintelor lui Cristos, meditate aici, acest sacrament constituie *un îndemn* adresat omului, *bărbat şi femeie, pentru a participa în mod conştient la răscumpărarea trupului*.

5. Dimensiunea etică a răscumpărării trupului iese în evidență, în mod special, când medităm asupra cuvintelor pronunțate de Cristos în Predica de pe Munte în raport cu porunca „Să nu comiți adulter". „Ați auzit că s-a spus: *Să nu comiți adulter*. Eu însă vă spun că oricine priveşte o femeie, dorind-o, a şi comis adulter cu ea în inima lui"[9]. Acestui mesaj categoric al lui Isus i-am dedicat un comentariu amplu, în convingerea că el are o semnificație fundamentală pentru toată teologia trupului, mai ales în dimensiunea omului „istoric". Chiar dacă aceste cuvinte nu se referă în mod direct

[7] Cf. *Mt* 19,3-9; *Mc* 10,2-12.
[8] *Mc*10,11; Cf. *Mt* 19,9.
[9] *Mt* 5,27-28.

şi imediat la căsătorie ca sacrament, cu toate acestea, *este imposibil să le separăm de întregul substrat sacramental*, în care, în ceea ce priveşte pactul conjugal, a fost aşezată existenţa omului, ca bărbat şi femeie: fie în contextul originar al misterului Creaţiei, fie chiar şi în contextul misterului Răscumpărării. Acest substrat sacramental priveşte mereu persoanele concrete, pătrunde în ceea ce sunt bărbatul şi femeia (sau mai degrabă în ceea ce sunt bărbatul şi femeia) în propria demnitate originară a imaginii şi a asemănării cu Dumnezeu dobândite prin creaţie şi, totodată, în însăşi demnitatea moştenită în ciuda păcatului şi în continuare marcată ca datorie a omului prin intermediul Răscumpărării.

6. Cristos, care *în Predica de pe Munte* dă propria *interpretare poruncii „Să nu comiţi adulter”*, interpretarea constitutivă a noului *ethos*, cu aceleaşi cuvinte lapidare încredinţează ca datorie fiecărui bărbat demnitatea fiecărei femei; şi, în acelaşi timp (chiar dacă din text aceasta rezultă doar în mod indirect), şi fiecărei femei îi încredinţează demnitatea fiecărui bărbat[10]. În fine, îi încredinţează fiecăruia, fie bărbatului, fie femeii, propria demnitate: *într-un oarecare fel, „sacrum” persoanei şi ceea ce este specific feminităţii sau masculinităţii*, ceea *ce este specific „trupului”*. Nu este dificil de intuit că vorbele pronunţate de Cristos în Predica de pe Munte privesc *ethosul*. În acelaşi timp, nu este dificil de afirmat, în urma unei reflecţii aprofundate, că astfel de cuvinte izvorăsc din aceeaşi profundă răscumpărare a trupului. Deşi ele nu se referă în mod direct la căsătorie ca sacrament, nu este dificil să constatăm că dobândesc specifica şi deplina semnificaţie în raport cu sacramentul: fie cel primordial, care este unit cu misterul Creaţiei, fie cel în care omul „istoric”, după păcatul originar şi din cauza moştenirii capacităţii de a păcătui, trebuie să-şi regăsească demnitatea şi sfinţenia unirii conjugale „în trup”, în baza misterului Răscumpărării.

7. În Predica de pe Munte, ca şi în discuţia cu fariseii cu privire la indisolubilitatea căsătoriei, Cristos vorbeşte din profunzimea acelui mister divin. Şi în acelaşi timp pătrunde în profunzimea însăşi a misterului uman. De aceea, se referă la „inimă”, la acel „loc intim” în care se înfruntă în om atât binele, cât şi răul, păcatul şi dreptatea, concupiscenţa şi sfinţenia. Vorbind despre concupiscenţă (despre privirea concupiscentă)[11], Cristos conştientizează ascultătorii că oricare are în sine, o dată cu misterul păcatului, dimensiunea interioară „a omului concupiscenţei” (care este triplă: „concupiscenţa

[10] Textul din sfântul Marcu ce vorbeşte despre căsătorie afirmă cu claritate că şi femeia devine subiect de adulter când îl alungă pe bărbat şi se căsătoreşte cu un altul (cf. *Mc* 10,12).

[11] Cf *Mt* 5,28.

cărnii, concupiscența ochilor şi trufia vieții”)[12]. Tocmai acestui om al concupiscenței îi este oferit în căsătorie sacramentul Răscumpărării ca har şi semn al alianței cu Dumnezeu şi îi este încredințat ca *ethos*. Şi, în acelaşi timp, în raport cu Căsătoria ca sacrament, el este încredințat ca *ethos* fiecărui om, bărbat şi femeie: este încredințat „inimii” sale, conştiinței sale, privirilor sale şi comportamentului său. Căsătoria, conform cuvintelor lui Cristos[13], este „începutul” ca atare şi, în acelaşi timp, în baza capacității de a păcătui „istorice” a omului, este sacramentul misterul „răscumpărării trupului”.

[12] *1In* 2,16.
[13] Cf. *Mt* 19,4.

CĂSĂTORIA CA SACRAMENT SE ÎMPLINEŞTE ÎN PERSPECTIVA SPERANȚEI ESCATOLOGICE

102 (1 decembrie 1982)[1]

1. Am analizat *Scrisoarea către Efeseni* şi, mai ales, fragmentul din capitolul 5,22-33, din perspectiva sacramentului Căsătoriei. Acum vom încerca să mai considerăm încă o dată acelaşi text, dar în lumina cuvintelor din evanghelie şi a scrisorilor pauline către Corinteni şi către Romani.

Căsătoria, ca sacrament născut din misterul Răscumpărării şi renăscut, într-un oarecare fel, din iubirea sponsală a lui Cristos şi a Bisericii, este o expresie eficace a puterii salvifice a lui Dumnezeu, care realizează planul său veşnic chiar şi după păcat şi chiar şi în ciuda triplei pofte, ascunsă în inima fiecărui om, bărbat sau femeie. Ca *expresie* sacramentală *a acelei puteri salvifice, căsătoria este şi un îndemn la a domina concupiscența* (după cum ne spune Cristos în Predica de pe Munte). Rodul unei astfel de dominări este unitatea şi indisolubilitatea căsătoriei şi, printre altele, aprofundatul sens al demnității femeii în inima bărbatului (ca şi demnitatea bărbatului în inima femeii), fie în convieţuirea conjugală, fie în oricare alt ambient al raporturilor lor reciproce.

2. Adevărul conform căruia căsătoria, ca sacrament al răscumpărării, este dată „omului concupiscenței", ca har şi în acelaşi timp ca *ethos*, şi-a găsit expresia specială şi în învățătura apostolului Paul, în mod special în capitolul 7 *din Scrisoarea întâi către Corinteni*. Apostolul, confruntând căsătoria cu fecioria (sau cu „înfrânarea pentru Împărăția cerurilor") şi declarându-se pentru „superioritatea" fecioriei, constată în acelaşi timp că „fiecare are darul său specific de la Dumnezeu, care într-un fel, care în alt fel"[2]. Pe baza misterului Răscumpărării, *căsătoriei îi corespunde*, aşadar, *un „dar" particular sau harul*. În acelaşi context, Apostolul, dând sfaturi destinatarilor săi, le recomandă căsătoria „pentru a evita desfrânarea"[3] şi în continuare le recomandă soților ca „bărbatul să-şi împlinească datoriile

[1] *Insegnamenti*, V/3 (1982) 1485-1490.
[2] *1Cor* 7,7.
[3] *1Cor* 7,2.

față de soție, la fel şi soția față de bărbat”[4]. Şi continuă astfel: „Este mai bine să se căsătorească decât să ardă”[5].

3. Pe aceste mesaje pauline s-a format opinia conform căreia căsătoria constituie un oarecare *remedium concupiscentiae*. Cu toate acestea, sfântul Paul, care, după cum am putut constata, învață în mod explicit: căsătoria corespunde unui „dar” special şi în misterul Răscumpărării căsătoria este dată bărbatului şi femeii ca har, exprimă în cuvintele sale sugestive şi, totodată, paradoxale, simplu de tot: căsătoria este încredințată soților ca *ethos*. În cuvintele pauline „Este mai bine să se căsătorească decât să ardă”, *verbul „a arde” semnifică dezordinea patimilor* provenite de la aceeaşi poftă a cărnii (în mod asemănător este prezentată şi concupiscența în Vechiul Testament în *Cartea lui Ben Sirah*)[6]. „Căsătoria”, în schimb, înseamnă *ordinea etică* introdusă în mod conştient în acest spațiu. Se poate spune astfel: căsătoria este locul întâlnirii *erosului* cu *ethosul*, ca şi în toate raporturile lor reciproce.

4. Acest adevăr – Căsătoria ca sacrament izvorăşte din misterul Răscumpărării, este dat omului „istoric” ca har şi, totodată, ca *ethos* – determină, printre altele, caracterul căsătoriei ca fiind unul dintre sacramentele Bisericii. *Ca sacrament al Bisericii*, Căsătoria are caracterul de indisolubilitate. Ca sacrament al Bisericii, ea este şi cuvântul Duhului care îi îndeamnă pe bărbat şi pe femeie să-şi modeleze întreaga conviețuire extrăgând forța din misterul „răscumpărării trupului”. În acest fel, ei sunt chemați la castitate ca şi în starea de viață „conform Duhului”, care le este şi lor specifică[7]. Răscumpărarea trupului înseamnă în acest caz şi acea „speranță” că, în dimensiunea căsătoriei, poate să fie definită speranța fiecărei zile, speranța temporalității. *Pe baza unei astfel de speranțe este dominată concupiscența cărnii* ca izvor al tendinței spre satisfacerea egoistă şi aceeaşi „carne” în alianța sacramentală a masculinității şi feminității devine „substratul” specific al unei comuniuni permanente şi indisolubile dintre persoane (*communio personarum*), un mod demn de a fi al persoanelor.

5. Cei care, ca soți, conform planului veşnic divin, se unesc aşa încât între ei *devin* „un singur trup”, sunt, la rândul lor, *chemați, prin intermediul sacramentului*, la o viață „conform Duhului”, în aşa fel încât să corespundă „darului” primit în sacrament. În virtutea acelui „dar”, trăind ca

[4] *1Cor* 7,3.
[5] *1Cor* 7,9.
[6] Cf. *Sir* 23,17.
[7] Cf. *Rom* 8,4-5; *Gal* 5,25.

soți o viață „conform Duhului”, sunt capabili să redescopere particulara gratificare la care au devenit părtaşi. Când „concupiscența” întunecă orizontul vizualității interioare, îndepărtează din inimă limpezimea dorințelor şi a aspirațiilor, în timp ce viața „conform Duhului” (sau harul sacramentului Căsătoriei) le permite bărbatului şi femeii să regăsească adevărata libertate a dăruirii, unită cu conştientizarea sensului sponsal al trupului, în masculinitatea şi feminitatea lui.

6. Viața „conform Duhului” se exprimă, aşadar, şi prin intermediul reciprocului „a se uni”[8], prin care soții, devenind „un singur trup”, supun feminitatea şi masculinitatea lor binecuvântării procreării: „Adam a cunoscut-o pe Eva, soția sa, şi ea a zămislit şi l-a născut pe Cain. Şi a spus: «Am dobândit un om de la Domnul!»”[9]

Viața „conform Duhului” se exprimă şi aici în conştientizarea gratificării, căreia îi corespunde demnitatea aceloraşi soți în calitate de părinți, adică se exprimă *în profunda conştientizare a sfințeniei vieții (sacrum)*, la originea căreia se află împreună, participând ca născători la forțele misterului creației. În lumina acelei speranțe care este unită cu misterul răscumpărării trupului[10], această nouă viață umană, omul nou, conceput şi născut în urma unirii conjugale dintre tatăl său şi mama sa, se deschide „darurilor Duhului”[11] „pentru a intra în libertatea gloriei fiilor lui Dumnezeu”[12]. Şi dacă „întreaga creație suspină şi suferă durerile unei naşteri”[13], o speranță particulară însoțeşte durerile naşterii care au cuprins-o pe mama care naşte, adică speranța „revelării fiilor lui Dumnezeu”[14], speranța din care orice nou născut care vine în lume poartă cu sine o scânteie.

7. Această speranță care este „în lume”, pătrunzând, cum ne învață sfântul Paul, toată creația, nu este în acelaşi timp „din lume”. Şi mai mult: ea trebuie să lupte în inima omului cu ceea ce este „din lume”, cu ceea ce este „în lume”. „Pentru că tot ceea ce este în lume, concupiscența trupului, concupiscența ochilor şi trufia vieții, nu este de la Tatăl, ci de la lume”[15]. *Căsătoria ca sacrament primordial* şi, totodată, ca sacrament născut în misterul răscumpărării trupului din iubirea sponsală a lui Cristos şi a

[8] Cf. *Gen* 4,1.
[9] *Gen* 4,1.
[10] Cf. *Rom* 8,19-23.
[11] *Rom* 8,23.
[12] *Rom* 8,21.
[13] *Rom* 8,22.
[14] *Rom* 8,19.
[15] *1In* 2,16.

Bisericii „vine de la Tatăl”. Nu este „din lume”, ci „de la Tatăl”. În consecință, şi Căsătoria ca sacrament constituie baza speranței pentru persoană, adică pentru bărbat şi pentru femeie, pentru părinți şi pentru fii, pentru generațiile omeneşti. Pe de o parte, „lumea şi concupiscența ei trec”, pe de alta, „cine împlineşte voința lui Dumnezeu rămâne în veci”[16]. Cu Căsătoria, ca sacrament, este unită originea omului în lume şi în ea este înscris şi viitorul său, şi aceasta, nu doar în dimensiunile istorice, ci şi în cele escatologice.

8. La aceasta fac aluzie *cuvintele lui Cristos în care se referă la învierea trupurilor*, cuvinte amintite de cei trei sinoptici[17]. „La înviere nici nu se vor însura, nici nu se vor mărita, ci vor fi ca îngerii în cer”: asemenea lui Matei este şi Marcu; şi iată-l şi pe Luca: „Isus le-a răspuns: «Fiii lumii acesteia se însoară şi se mărită, însă cei considerați vrednici de lumea cealaltă şi de învierea din morți nu se vor însura şi nici nu se vor mărita, pentru că nu mai pot de acum să moară; ei sunt asemenea îngerilor şi sunt fii ai lui Dumnezeu, fiind fii ai învierii»”[18]. Aceste texte au fost deja supuse unei analize particulare.

9. Cristos afirmă despre *Căsătorie, sacramentul originii* omului în lumea vizibilă temporală, că ea *nu aparține* de realitatea escatologică a „*lumii viitoare*”. Cu toate acestea, omul, chemat să participe la acest viitor escatologic, prin intermediul învierii trupului, este acelaşi om, bărbat şi femeie, a cărui origine în lumea vizibilă temporală este unită cu Căsătoria ca sacrament primordial al misterului însuşi al creației. Mai mult, fiecare om, chemat să participe la realitatea viitoarei învieri, poartă cu sine în lume această vocație, pentru faptul că în lumea vizibilă temporală îşi *are originea prin intermediul căsătoriei părinților săi*. Tot aşa, cuvintele lui Isus, care exclud căsătoria din „lumea viitoare”, în acelaşi timp, descoperă în mod indirect semnificația acestui sacrament în vederea *participării* oamenilor, fii şi fiice, *la învierea viitoare*.

10. Căsătoria, care este sacrament primordial, renăscut oarecum din iubirea sponsală dintre Cristos şi Biserica, nu aparține „învierii trupurilor” în dimensiunea speranței escatologice[19]. Aceeaşi căsătorie oferită omului ca har, ca „dar” destinat de Dumnezeu tocmai părinților şi, în acelaşi timp, încredințat lor, prin cuvintele lui Cristos, ca *ethos*, acea căsătorie sacramentală *se împlineşte* şi se realizează *în perspectiva speranței escatologice*.

[16] *Rom* 2,17.
[17] Cf. *Mt* 22,23-32; *Mc* 12,18-27; *Lc* 20,34-39.
[18] *Lc* 20,34-36.
[19] Cf. *Rom* 8,23.

Ea are o semnificație esențială pentru „mântuirea trupului” în dimensiunea acestei speranțe. Provine, de fapt, de la Tatăl şi lui îi datorează originea sa în lume. Şi dacă această „lume trece”, şi dacă o dată cu ea trec şi concupiscența trupului, concupiscența ochilor şi trufia vieții care vin „din lume”, Căsătoria ca sacrament ajută fără doar şi poate ca omul, bărbat şi femeie, dominând concupiscența, să împlinească voința Tatălui. Şi cine „împlineşte voința lui Dumnezeu rămâne în veci”[20].

11. În acest fel, Căsătoria ca sacrament are în sine germenul viitorului escatologic al omului, adică perspectiva „răscumpărării trupului” în dimensiunea speranței escatologice, căreia îi corespund cuvintele lui Cristos cu privire la înviere: „La înviere... nici nu se vor însura, nici nu se vor mărita”[21]; cu toate acestea, chiar şi cei care, „fiind fii ai învierii... sunt asemenea îngerilor şi sunt fii ai lui Dumnezeu”[22], datorează propria origine în lumea vizibilă temporală căsătoriei şi procreării bărbatului şi femeii. Căsătoria, ca sacrament al „începutului” omului, ca sacrament al temporalității omului istoric, împlineşte în acest fel o slujire de neînlocuit față de viitorul ei extratemporal, cu privire la misterul „răscumpărării trupului” în dimensiunea speranței escatologice.

[20] *1In* 2, 17.
[21] *Mt* 22, 30.
[22] *Lc* 20, 36.

CĂSĂTORIA CA SACRAMENT CLARIFICĂ SEMNIFICAȚIA SPONSALĂ ŞI RĂSCUMPĂRĂTOARE A IUBIRII

103 (15 decembrie 1982)[1]

1. Autorul *Scrisorii către Efeseni*, după cum am văzut deja, vorbeşte despre un „mare mister" care este unit cu sacramentul primordial prin intermediul continuității planului salvific al lui Dumnezeu. Şi el se referă la „început", după cum a făcut Cristos în discuția cu fariseii[2], atunci când citează aceleaşi cuvinte: „De aceea, va lăsa bărbatul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia sa şi vor fi un singur trup"[3]. Acel „mare mister" este, mai ales, misterul unirii lui Cristos cu Biserica, pe care Apostolul îl prezintă ca analogie cu unitatea dintre soți: „O spun gândindu-mă la Cristos şi la Biserică"[4]. Ne aflăm aici în spațiul marii analogii în care *Căsătoria ca sacrament*, pe de o parte, este *presupusă*, iar pe de alta, este redescoperită. Este presupusă ca sacrament al „începutului" omului, corelat cu misterul creației. În schimb, este redescoperită ca rod al iubirii sponsale dintre Cristos şi Biserică şi corelat cu misterul Răscumpărării.

2. Autorul *Scrisorii către Efeseni*, adresându-se în mod direct soților, îi îndeamnă să construiască raportul lor reciproc pe modelul unirii sponsale dintre Cristos şi Biserică. Se poate spune că, presupunând sacramentalitatea Căsătoriei în semnificația ei primordială, îi îndeamnă *să înțeleagă într-un mod nou acest sacrament* al unirii sponsale dintre Cristos şi Biserică: „Bărbaților, iubiți-vă soțiile aşa cum Cristos a iubit Biserica şi s-a dat pe sine pentru ea pentru a o sfinți, purificând-o prin baia apei în cuvânt"[5]. Această invitație făcută soților din partea Apostolului îşi are deplina motivație în faptul că ei, prin intermediul căsătoriei ca sacrament, participă la iubirea salvifică a lui Cristos, care se exprimă în acelaşi timp ca iubire sponsală dintre El şi Biserică. În lumina *Scrisorii către Efeseni*, *tocmai prin intermediul participării la această iubire salvifică a lui Cristos, este confirmată*

---

[1] *Insegnamenti*, V/3 (1982) 1602-1606.
[2] Cf. *Mt* 19,8.
[3] *Gen* 2,24.
[4] *Ef* 5,32.
[5] *Ef* 5,25-26.

şi, în acelaşi timp, reînnoită Căsătoria ca sacrament al „începutului" omului, deci ca sacrament în care bărbatul şi femeia, chemaţi să devină „un singur trup", participă la iubirea lui Dumnezeu însuşi. La aceasta participă fie pentru faptul că, creaţi după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, au fost chemaţi în virtutea acestei imagini la o unire specială (*communio personarum*), fie pentru că această unire a fost binecuvântată încă de la început cu binecuvântarea rodniciei[6].

3. Toată această structură originară şi stabilă a căsătoriei ca sacrament al misterului creaţiei, conform „clasicului" text al *Scrisorii către Efeseni*[7], se reînnoieşte în misterul Răscumpărării, când acel mister asumă aspectul gratificării sponsale a Bisericii din partea lui Cristos. Acea formă originară şi stabilă a căsătoriei se reînnoieşte când mirii o primesc ca sacrament al Bisericii, ajungând la noua profunzime a gratificării omului din partea lui Dumnezeu care s-a revelat şi s-a deschis odată misterului Răscumpărării, când: „Cristos a iubit Biserica şi s-a dat pe sine pentru ea pentru a o sfinţi..."[8] *Se reînnoieşte* astfel acea originară şi stabilă imagine a Căsătoriei ca sacrament, când soţii creştini, conştienţi de profunzimea autentică a „mântuirii trupului", se unesc „în frica lui Cristos"[9].

4. Imaginea paulină a căsătoriei, înscrisă în „marele mister" al lui Cristos şi al Bisericii, duce dimensiunea răscumpărătoare a iubirii la dimensiunea sponsală. Într-un oarecare fel, uneşte aceste două dimensiuni în una singură. Cristos a devenit mirele Bisericii, s-a căsătorit cu Biserica drept mireasa sa, pentru că „s-a dat pe sine pentru ea"[10]. Prin intermediul Căsătoriei ca sacrament (ca fiind unul dintre sacramentele Bisericii), *amândouă aceste dimensiuni ale iubirii, cea sponsală şi cea răscumpărătoare*, împreună cu harul sacramentului, pătrund în viaţa soţilor. Semnificaţia sponsală a trupului în masculinitatea şi feminitatea lui, care s-a manifestat pentru prima dată în misterul creaţiei pe fondul inocenţei originare a omului, este corelată în imaginea *Scrisorii către Efeseni* cu semnificaţia răscumpărătoare şi astfel confirmată şi „creată din nou".

5. Aceasta este important cu privire la căsătorie, ca şi la vocaţia creştină a soţilor şi a soţiilor. Textul *Scrisorii către Efeseni*[11] se adresează în mod

---

[6] Cf. *Gen* 1,28.
[7] *Ef* 5,21-33.
[8] *Ef* 5,25-26.
[9] *Ef* 5,21.
[10] *Ef* 5,25.
[11] *Ef* 5,21-33.

direct lor şi le vorbeşte mai ales lor. Cu toate acestea, acea corelare a semnificației sponsale a trupului cu semnificația sa „răscumpărătoare" este în acelaşi timp esențială şi *validă pentru hermeneutica omului* în general: pentru fundamentala problemă a înțelegerii lui şi a auto-înțelegerii modului său de a fi în lume. Este adevărat că nu putem să excludem din această problemă întrebarea asupra sensului de a fi trup, în sensul de a fi ca trup, bărbat şi femeie. Aceste întrebări au fost puse pentru prima dată în raport cu analiza „începutului" omului, în contextul *Cărții Genezei*. A fost contextul ca atare care ne-a determinat să punem o astfel de întrebare. În mod asemănător ne determină şi „clasicul" text al *Scrisorii către Efeseni*. Şi dacă „marele mister" al unirii lui Cristos cu Biserica ne obligă să unim *semnificația sponsală a trupului cu semnificația răscumpărătoare*, într-o astfel de unire, soții găsesc răspunsul la întrebarea asupra sensului de „a fi trup", şi nu numai ei, cu toate că mai ales lor le-a fost adresat acest text din scrisoarea Apostolului.

6. Imaginea paulină a „marelui mister" dintre Cristos şi Biserică vorbeşte în mod indirect şi despre „înfrânarea pentru Împărăția cerurilor", în care amândouă dimensiunile iubirii, sponsală şi răscumpărătoare, se unesc reciproc într-un mod diferit de cea matrimonială, doar că în alte proporții. Oare nu *este* acea *iubire* sponsală *prin care Cristos „a iubit Biserica"*, mireasa sa, „şi s-a dat pe sine pentru ea", în acelaşi fel cu deplina *întrupare* a idealului *„înfrânării pentru Împărăția cerurilor"?*[12] Nu găsesc sprijin în ea chiar toți cei care, bărbați sau femei, aleg acelaşi ideal, dorind să coreleze dimensiunea sponsală a iubirii cu dimensiunea răscumpărătoare, conform cu modelul lui Cristos însuşi? Ei doresc să arate prin viața lor că semnificația sponsală a trupului, a masculinității şi a feminității sale, în mod profund inclusă în structura esențială a persoanei umane, a fost deschisă într-un mod nou, din partea lui Cristos şi cu exemplul propriei vieți, la speranța unită cu răscumpărarea trupului. Aşadar, harul misterului Răscumpărării dă roade încă, sau, şi mai mult, dă roade în mod particular, prin vocația la înfrânarea „pentru Împărăția cerurilor".

7. Textul *Scrisorii către Efeseni*[13] nu vorbeşte despre aceasta în mod explicit. El este adresat soților şi constituit conform imaginii căsătoriei, care prin intermediul analogiei explică unirea dintre Cristos cu Biserica sa: unire în iubirea răscumpărătoare şi, totodată, sponsală. Oare nu este tocmai aceasta iubirea care este expresia vie şi eficace a misterului Răscumpărării, care

[12] Cf. *Mt* 19,12.
[13] *Ef* 5,22-23.

depăşeşte cercurile destinatarilor scrisorii circumscrişi de analogia căsătoriei? Nu îmbrăţişează fiecare om şi, într-un oarecare fel, întreaga creaţie, după cum rezultă din textul paulin despre „răscumpărarea trupului" în *Scrisoarea către Romani*? „Sacramentum magnum", în acest fel, este de-a dreptul un *nou sacrament* al omului în Cristos şi în Biserică: „sacramentul *omului şi al lumii*", aşa după cum creaţia omului, bărbat şi femeie, conform cu imaginea lui Dumnezeu, a fost sacramentul originar al omului şi al lumii. În acest nou sacrament al răscumpărării este înscrisă în mod organic căsătoria, aşa cum a fost înscrisă în ordinea sacramentului creaţiei.

8. Omul, care „de la început" este bărbat şi femeie, trebuie să-şi caute sensul existenţei prin intermediul realităţii Răscumpărării. Aici se află şi răspunsul esenţial la întrebarea asupra semnificaţiei trupului uman, asupra semnificaţiei masculinităţii şi feminităţii persoanei umane. Unirea lui Cristos cu Biserica ne permite să înţelegem în ce fel semnificaţia sponsală a trupului se completează cu semnificaţia răscumpărătoare, şi aceasta, pe diferite căi ale vieţii şi în diferite situaţii ale vieţii: nu doar în căsătorie sau în „înfrânare" (sau în feciorie sau celibat), ci şi, spre exemplu, în diferitele forme de *suferinţă omenească*, mai mult, în chiar *naşterea şi moartea omului*. Prin intermediul „marelui mister" despre care vorbeşte *Scrisoarea către Efeseni*, prin intermediul noii alianţe dintre Cristos şi Biserică, căsătoria este înscrisă din nou în acel „sacrament al omului" care îmbrăţişează Universul, în sacramentul omului şi al lumii, care, datorită forţelor „răscumpărării trupului", se modelează conform iubirii sponsale a lui Cristos şi a Bisericii până la împlinirea sa definitivă în Împărăţia Tatălui.

Căsătoria ca sacrament rămâne parte vie şi dătătoare de viaţă a acestui proces salvific.

„LIMBAJUL TRUPULUI" ESTE SUBSTRATUL ŞI CONȚINUTUL SEMNULUI SACRAMENTAL AL COMUNIUNII MIRILOR

104 (5 ianuarie 1983)[1]

1. „EU... TE IAU PE TINE... ca soție»; „eu... te iau pe tine... ca soț»: aceste cuvinte sunt în centrul liturgiei căsătoriei ca sacrament al Bisericii. Aceste cuvinte le pronunță mirii ca parte a formulei consimțământului: „Promit să-ți fiu credincios în orice împrejurare, fericită sau nefericită, în caz de boală, ca şi în timp de sănătate, să te iubesc şi să te respect în toate zilele vieții mele". Cu astfel de cuvinte mirii încheie căsătoria şi, în acelaşi timp, o primesc ca sacrament, la care participă amândoi ca miniştri. *Amândoi, bărbatul şi femeia, administrează sacramentul*. O fac înaintea naşilor. Martor calificat este preotul care în acelaşi timp binecuvântează şi căsătoria şi prezidează şi liturgia celebrării sacramentului. Printre altele, martori sunt, într-un oarecare fel, toți participanții la ritul căsătoriei şi, în mod „oficial", câțiva dintre ei (de obicei doi), numiți special pentru aceasta. Ei trebuie să dea mărturie astfel: căsătoria este încheiată înaintea lui Dumnezeu şi este confirmată de către Biserică. În ordinea normală a lucrurilor, căsătoria sacramentală este un act public, prin intermediul căruia două persoane, un bărbat şi o femeie, devin înaintea societății şi a Bisericii soț şi soție, adică subiect concret al vocației şi al vieții matrimoniale.

2. Căsătoria ca sacrament este încheiată prin intermediul *cuvântului* care este *semn sacramental în conformitate cu conținutul său*: „Te iau pe tine ca soție... ca soț… şi promit să-ți fiu credincios în orice împrejurare, fericită sau nefericită, în caz de boală, ca şi în timp de sănătate, să te iubesc şi să te respect în toate zilele vieții mele". Cu toate acestea, acest cuvânt sacramental este în sine doar semnul încheierii căsătoriei. Încheierea căsătoriei este diferită de consumarea sa până la punctul în care, fără această consumare, căsătoria nu este încă constituită în deplina sa realitate. Constatarea că o căsătorie a fost din punct de vedere juridic încheiată, dar neconsumată (*ratum – non consummatum*), corespunde constatării că ea nu a fost constituită pe deplin drept căsătorie. De fapt, chiar cuvintele: „te iau

[1] *Insegnamenti*, VI/1 (1983) 41-45.

pe tine ca soție… ca soț” se referă nu doar la o realitate determinată, ci pot să se împlinească doar prin intermediul *împerecherii conjugale*. O astfel de realitate (*împerecherea conjugală*) este definită, printre altele, încă de la început prin instituirea de către Creator: „De aceea, va lăsa bărbatul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia sa şi vor deveni un singur trup”[2].

3. Aşadar, *de la cuvintele* prin care bărbatul şi femeia îşi exprimă disponibilitatea spre a deveni „un singur trup”, conform cu veşnicul adevăr stabilit în misterul creației, trecem la *realitatea* care corespunde acestor cuvinte. Unul şi celălalt element sunt importanți *cu privire la structura semnului sacramental*, căruia îi vom dedica o parte din considerațiile prezente. Dat fiind faptul că sacramentul este un semn prin intermediul căruia se exprimă şi, în acelaşi timp, se actualizează realitatea salvifică a harului şi a alianței, trebuie să-l considerăm în acest moment sub aspectul semnului, în timp ce precedentele reflecții au fost dedicate realității harului şi a alianței.

Căsătoria ca sacrament al Bisericii este încheiată prin intermediul cuvintelor miniştrilor, adică ale mirilor: cuvinte care semnifică şi indică în ordinea intențională ceea ce au decis amândoi să fie din acel moment unul pentru celălalt şi unul cu celălalt. Cuvintele noilor soți fac parte din structura integrală a semnului sacramental, nu doar *pentru ceea* ce semnifică, ci, într-un oarecare fel, şi *cu ceea ce* ele semnifică şi determină. Semnul sacramental se constituie în ordinea intențională, întrucât în acelaşi moment este constituit şi în ordinea reală.

4. Drept consecință, semnul sacramental al căsătoriei este constituit prin intermediul cuvintelor noilor soți, întrucât lor le corespunde „realitatea” pe care ele însele o conțin. *Amândoi, ca bărbat şi femeie*, fiind miniştri ai sacramentului în momentul încheierii căsătoriei, *constituie* în acelaşi timp *deplinul şi realul semn vizibil al sacramentului însuşi*. Cuvintele pronunțate de ei nu ar constitui prin ele însele semnul sacramental, dacă nu le-ar corespunde subiectivitatea umană a logodnicului şi a logodnicei şi, în acelaşi timp, înțelegerea trupului, corelată cu masculinitatea şi feminitatea mirelui şi a miresei. În acest caz, trebuie să ne aducem aminte de întreaga serie de analize pe care am făcut-o mai înainte cu privire la *Cartea Genezei*[3]. Structura semnului sacramental rămâne, de fapt, în esența sa aceeaşi ca „la început”. O determină *oarecum „limbajul trupului”*, care ca bărbat şi femeie, prin intermediul căsătoriei, doresc să devină un singur trup,

[2] *Gen* 2,24.
[3] Cf. *Gen* 1–2.

exprimând prin acest semn darul reciproc al masculinității şi al feminității, ca fundament al unirii lor conjugale.

5. Semnul sacramental al căsătoriei este constituit prin faptul că cuvintele pronunțate de noii miri reiau acelaşi „limbaj al trupului" ca şi la „început" şi îi dau oarecum o expresie concretă şi irepetibilă.

Le dau o expresie intențională pe planul intelectului şi al voinței, al conştiinței şi al inimii. Cuvintele: „Eu te iau pe tine ca soție… ca soț" au în sine tocmai acel veşnic şi perpetuu „limbaj al trupului" şi, în acelaşi timp, îl situează în contextul comuniunii persoanelor: „Promit să-ți fiu credincios în orice împrejurare, fericită sau nefericită, în caz de boală, ca şi în timp de sănătate, să te iubesc şi să te respect în toate zilele vieții mele". În acest fel, veşnicul şi mereu noul „limbaj al trupului" este *nu numai „substratul", ci, într-un oarecare fel, conținutul constitutiv al comuniunii persoanelor*. Persoanele, bărbatul şi femeia, devin una pentru cealaltă un dar reciproc. Devin acel dar în masculinitatea şi feminitatea lor, descoperind semnificația sponsală a trupului şi îndreptându-l în mod reciproc spre ei înşişi în mod ireversibil: în dimensiunea întregii lor vieți.

6. Astfel, sacramentul Căsătoriei, ca semn, dă posibilitatea să se înțeleagă cuvintele noilor soți, cuvinte care conferă vieții şi dimensiunii lor strict personale un nou aspect (şi interpersonal: *communio personarum*), pe baza „limbajului trupului". Administrarea sacramentului constă în aceasta: că, în momentul în care se încheie căsătoria, bărbatul şi femeia, cu ajutorul cuvintelor adecvate şi în recitirea veşnicului „limbaj al trupului", formează un semn, un semn irepetabil, care are şi o semnificație de perspectivă: „toate zilele vieții mele", adică până la moarte. Acesta este un *semn* vizibil şi eficace al alianței cu Dumnezeu în Cristos, adică al *harului, care într-un astfel de semn trebuie să devină partea lor, drept „carismă proprie"* (conform cu *Scrisoarea întâi către Corinteni*)[4].

7. Formulând problema în categorie socio-juridică, se poate spune că între noii soți este stipulat un pact conjugal cu un conținut bine determinat. Printre altele, se poate spune că, în continuarea acestui pact, ei devin soți într-un mod social recunoscut şi că în acest fel este constituită în germen şi familia ca fundamentala celulă socială. Un astfel de mod de a înțelege este cu siguranță în consens cu realitatea umană a căsătoriei, ba, mai mult, fundamental este şi în sens religios, ca şi religios-moral. Cu toate acestea, din punctul de vedere al teologiei sacramentului, *cheia pentru a*

[4] *1Cor* 7,7.

înțelege căsătoria rămâne *realitatea semnului*, prin care căsătoria este constituită pe baza alianței omului cu Dumnezeu în Cristos şi în Biserică: este constituită în ordinea supranaturală prin intermediul legăturii sacre care rezultă din har. În această ordine, căsătoria este un semn vizibil şi eficace. Proiectată în misterul creației, ea îşi trage noua origine din misterul Răscumpărării, folosind la „unirea fiilor lui Dumnezeu în adevăr şi iubire”[5]. Liturgia sacramentului Căsătoriei dă formă acelui semn: în mod direct, în timpul ritului sacramental, în baza tuturor expresiilor sale deosebite şi, în mod indirect, în spațiul întregii vieți. Bărbatul şi femeia, ca soți, poartă cu ei acest semn pe parcursul întregii vieți şi rămân acel semn până la moartea lor.

[5] *GS*, 24.

SEMNIFICAȚIA SPONSALĂ A TRUPULUI OMENESC CORESPUNDE SEMNIFICAȚIEI SPONSALE A ALIANȚEI

105 (12 ianuarie 1983)[1]

1. Analizăm în acest moment sacramentalitatea Căsătoriei sub aspectul semnului.

Când afirmăm că în structura căsătoriei ca semn sacramental intră în mod esențial şi „limbajul trupului", ne referim la *lunga tradiție biblică*. Aceasta îşi are originea în *Cartea Genezei*[2] şi îşi află încoronarea definitivă în *Scrisoarea către Efeseni*[3]. Profeții Vechiului Testament au avut un rol esențial în formarea acestei tradiții. Analizând textele din Osea, Ezechiel, Deutero-Isaia şi ale altor profeți, ne-am aflat pe calea acelei mari analogii a cărei expresie ultimă este proclamarea noii alianțe sub forma căsătoriei dintre Cristos şi Biserică[4]. Pe baza acestei lungi tradiții, este posibil să se vorbească *despre un anume „profetism al trupului"*, fie pentru faptul că întâlnim această analogie, înainte de toate, în profeți, fie cu privire la conținutul ca atare al ei. În acest caz, „profetismul trupului" înseamnă, fără îndoială, „limbajul trupului".

2. *Analogia* pare să aibă *două straturi. În primul şi fundamentalul strat*, profeții *prezintă comparația alianței*, stabilită între Dumnezeu şi Israel, *ca pe o căsătorie* (care ne va da posibilitatea să înțelegem şi mai mult căsătoria însăşi ca o alianță între soț şi soție)[5]. În acest caz, Alianța provine din inițiativa lui Dumnezeu, Domnul Israelului. Faptul că, în calitate de Creator şi Domn, el încheie mai întâi alianța cu Abraham şi apoi cu Moise vorbeşte deja despre o alegere particulară. Pentru aceasta, profeții, presupunând tot conținutul juridico-moral al Alianței, merg mult mai în profunzime, revelându-ne o dimensiune incomparabil mai profundă, chiar decât cea a „pactului". Dumnezeu, alegându-l pe Israel, s-a unit cu poporul său prin intermediul iubirii şi al harului. S-a legat prin legătura specială profund

[1] *Insegnamenti*, VI/1 (1983) 100-104.
[2] În special, în *Gen* 2,23-25.
[3] Cf. *Ef* 5,21-33.
[4] Cf. *Ef* 5,21-33.
[5] Cf. *Prov* 2,17; *Mal* 2,14.

personală şi, pentru aceasta, Israel, chiar dacă este un popor, este prezentat în această viziune profetică a Alianței ca „mire” sau ca „mireasă”, aşadar, cumva ca persoană: „... Mirele tău este Creatorul tău, Domnul oştirilor este numele lui; răscumpărătorul tău şi Sfântul lui Israel este numit Dumnezeul întregului pământ... Dumnezeul tău spune: Nu se va îndepărta de la tine iubirea mea şi nici nu se va clătina alianța mea de pace”[6].

3. *Jahve este Domnul lui Israel, dar devine şi mirele său*. Cărțile Vechiului Testament atestă completa originalitate a „dominației” lui Jahve asupra poporului. Altor aspecte ale acestei dominații din partea lui Jahve, Domnul Alianței şi Tatăl lui Israel, le adaugă unul nou, istorisit de către profeți: este vorba despre dimensiunea extraordinară a acestei „dominații”, care este dimensiunea sponsală. În acest fel, din dominația absolută rezultă iubirea absolută. În raport cu un astfel de absolut, ruptura Alianței înseamnă nu doar trădarea „pactului”, corelat cu autoritatea supremă a Legislatorului, ci infidelitate şi trădare: o lovitură care străpunge inima Tatălui, a Mirelui şi a Domnului.

4. Dacă în analogia folosită de profeți se poate vorbi despre straturi, acesta este oarecum stratul principal şi fundamental. Dat fiind că Alianța lui Jahve cu Israelul are caracter de legătură sponsală, conform cu asemănarea pactului conjugal, *acel prim strat al analogiei îl prezintă pe al doilea*, care este tocmai „limbajul trupului”. Avem aici în minte, în primul rând, *limbajul în sens obiectiv*: Profeții compară Alianța cu căsătoria, cu referință la acel sacrament primordial despre care se vorbeşte în *Gen* 2,24, în care bărbatul şi femeia devin, în urma unei alegeri libere, „un singur trup”. Cu toate acestea, este caracteristic modului de a se exprima specific profeților faptul că presupun „limbajul trupului” în sens obiectiv, ei trec, la un moment dat, la *semnificația lui subiectivă*: adică lasă, dacă se poate spune astfel, *trupul însuşi să vorbească*. În textele profetice ale Alianței, în baza analogiei unirii sponsale a soților, trupul însuşi „vorbeşte”; vorbeşte prin intermediul masculinității şi al feminității, vorbeşte cu misteriosul limbaj al dăruirii personale, în sfârşit, vorbeşte, şi aceasta se întâmplă foarte des, fie cu limbajul fidelității, adică aL iubirii, fie cu cel al infidelității conjugale, adică al „adulterului”.

5. Este bine cunoscut faptul că păcatele poporului ales au fost diferite, şi mai ales multe infidelități cu privire la cultul față de Dumnezeu Unul, adică diferite forme de idolatrie, care le-au oferit profeților ocazia pentru a

[6] *Is* 54,5.6.10.

transmite mesajele mai sus amintite. *Profetul „adulterului" lui Israel este, fără îndoială, Osea*, care îl stigmatizează, nu doar prin cuvintele sale, ci, într-un oarecare fel, şi prin acte cu o semnificaţie vădit simbolică: „Mergi şi ia ca soţie o prostituată şi să ai cu ea fii în urma prostituţiei, pentru că ţara nu face altceva decât să se prostitueze îndepărtându-se de Domnul"[7]. Osea scoate în evidenţă toată splendoarea alianţei, a acelei căsătorii în care Jahve se prezintă ca fiind mire-soţ sensibil, iubitor, dispus să ierte şi, în acelaşi timp, exigent şi sever. „Adulterul" şi „prostituţia" lui Israel constituie *un contrast evident cu legătura sponsală* pe care se bazează Alianţa, dar şi, în mod analogic, cu căsătoria dintre bărbat şi femeie.

6. În mod asemănător stigmatizează şi *Ezechiel* idolatria, folosindu-se de simbolul adulterului Ierusalimului[8] şi, într-un alt fragment, al Ierusalimului şi al Samariei[9]: „Am trecut pe lângă tine şi te-am văzut; şi iată că vârsta ta era vârsta iubirii...; am făcut o alianţă cu tine, spune Domnul Dumnezeu, ca să devii a mea"[10]. „Tu însă, îngâmfată din cauza frumuseţii tale şi profitând de faima ta, te-ai prostituat, cedând dorinţelor tale păcătoase oricărui trecător"[11].

7. În textele profetice, trupul omenesc vorbeşte un „*limbaj*" al cărui autor nu este el. *Autorul său este omul*, ca bărbat şi femeie, ca mire şi mireasă: omul cu veşnica vocaţie la comuniunea persoanelor. Cu toate acestea, într-un oarecare fel, omul *nu este capabil să exprime fără trup* acest limbaj specific al existenţei sale personale şi al vocaţiei sale. El a fost constituit astfel deja de la „început", aşa încât cele mai profunde cuvinte ale spiritului, cuvintele de iubire, de dăruire, de fidelitate, presupun un „limbaj adecvat al trupului". Şi fără el aceste cuvinte nu pot fi pronunţate pe deplin. Ştim deja din evanghelie că aceasta se referă fie la căsătorie, fie la înfrânarea „pentru Împărăţia cerurilor".

8. Profeţii, ca portavoce inspirată a Alianţei lui Jahve cu Israelul, încearcă, prin intermediul acestui „limbaj al trupului", să exprime fie profunzimea sponsală a aşa-zisei Alianţe, fie tot ceea ce o contrazice. Elogiază fidelitatea, stigmatizând, în schimb, infidelitatea ca „adulter": vorbesc, aşadar, conform cu categoriile etice, contrapunând în mod reciproc binele şi răul moral. Contrapunerea dintre bine şi rău este esenţială pentru *ethos*.

---

[7] *Os* 1,2.
[8] Cf. *Ez* 16.
[9] Cf. *Ez* 23.
[10] *Ez* 16,8.
[11] *Ez* 16,16.

După cum am spus deja în reflecțiile noastre precedente, textele profetice au în acest sens o semnificație esențială. Pare însă că „limbajul trupului”, conform profeților, nu este doar un limbaj specific *ethosului*, un elogiu al fidelității şi al curăției, ci şi o condamnare a „adulterului” şi a „prostituției”. De fapt, pentru orice limbaj, ca expresie a cunoaşterii, categoriile adevărului şi ale non-adevărului (sau ale falsului) sunt esențiale. În textele profeților, din care provine analogia alianței lui Jahve cu Israelul în căsătorie, *trupul spune adevărul* prin intermediul fidelității şi al iubirii conjugale şi când comite „adulterul” spune minciuni, *comite falsitatea*.

9. Nu vorbim aici despre înlocuirea diferenței etice cu cea a logicii. Dacă textele profetice arată fidelitatea conjugală şi castitatea ca „adevăr” şi adulterul, în schimb, sau prostituția, ca non-adevăr, ca „falsitate” a limbajului trupului, aceasta se întâmplă pentru că în primul caz subiectul (= Israelul ca mireasă) este în concordanță cu semnificația sponsală care corespunde trupului omenesc (din cauza masculinității şi a feminității) în structura integrală a persoanei; în al doilea caz, în schimb, acelaşi obiect este în contradicție şi în coliziune cu această semnificație.

Putem, aşadar, să spunem că esențial pentru căsătorie ca sacrament este „limbajul trupului” recitit în adevăr. De fapt, tocmai prin intermediul lui se constituie în realitate semnul sacramental.

ÎN CUVINTELE CONSIMȚĂMÂNTULUI CONJUGAL SE AFLĂ SEMNUL „PROFETISMULUI TRUPULUI”

106 (19 ianuarie 1983) [1]

1. Textele profetice au o mare importanță pentru a înțelege căsătoria ca fiind alianța dintre persoane (conform cu imaginea Alianței dintre Jahve şi Israel) şi, mai ales, pentru a înțelege alianța sacramentală dintre bărbat şi femeie în dimensiunea semnului. „Limbajul trupului” intră, după cum a fost spus deja mai degrabă, în structura integrală a semnului sacramental, în care principalul subiect este omul, bărbat şi femeie. Cuvintele consimțământului conjugal *constituie acest semn*, pentru că în ele îşi găseşte expresie semnificația sponsală a trupului, cu masculinitatea şi feminitatea care îl caracterizează. O astfel de semnificație este evidențiată, mai ales, prin cuvintele: „Eu... te iau pe tine... ca soție... ca soț”. Şi mai mult, cu aceste cuvinte *este confirmat „adevărul”* esențial al limbajului trupului şi este (cel puțin în mod indirect) *exclus* esențialul *„non-adevăr”*, falsitatea limbajului trupului. Trupul, în schimb, spune adevărul prin intermediul iubirii, al fidelității, al onestității conjugale, aşa cum non-adevărul sau falsitatea sunt făcute cunoscute prin tot ceea ce este negare a iubirii, a fidelității, a onestității conjugale. Se poate spune, aşadar, că, în momentul pronunțării cuvintelor consimțământului conjugal, noii soți se pun *pe linia „acelui profetism al trupului”* a cărui portavoce au fost vechii profeți. „Limbajul trupului”, făcut cunoscut prin intermediul gurii miniştrilor Căsătoriei ca sacrament al Bisericii, instituie acelaşi semn vizibil al Alianței şi al harului, care, ajungând prin înființarea sa la misterul creației, se alimentează în mod continuu cu forța „răscumpărării trupului”, oferită de către Cristos Bisericii.

2. Conform textelor profetice, trupul omenesc vorbeşte un „limbaj” al cărui autor nu este el. Autorul acestui limbaj este *omul*, care, ca bărbat şi femeie, mire sau mireasă, reciteşte într-un mod corect semnificația *acestui „limbaj”*. Reciteşte, aşadar, acea semnificație sponsală a trupului ca fiind în mod integral înscrisă în structura masculinității şi a feminității subiectului

[1] *Insegnamenti*, VI/1 (1983) 155-159.

personal. O recitire corectă „în adevăr” este condiția indispensabilă pentru a proclama un astfel de adevăr, sau pentru a institui semnul vizibil al Căsătoriei ca sacrament. Mirii proclamă acest „limbaj al trupului”, recitit în adevăr, drept conținut şi început al noii lor vieți în Cristos şi în Biserică. Pe baza „profetismului trupului”, miniştrii sacramentului Căsătoriei *împlinesc un act cu caracter profetic*. În acest fel, confirmă participarea lor la misiunea profetică a Bisericii, primită de la Cristos. „Profet” este cel care exprimă prin cuvinte omeneşti adevărul care provine de la Dumnezeu, care face cunoscut acest adevăr în locul lui Dumnezeu, în numele său şi, într-un oarecare fel, cu autoritatea lui.

3. Toate acestea se referă la noii soți, care, ca miniştri ai sacramentului Căsătoriei, instituie semnul vizibil prin cuvintele consimțământului conjugal, proclamând „limbajul trupului”, recitit în adevăr, drept conținut şi, în acelaşi timp, ca început al noii lor vieți în Cristos şi în Biserică. Această *proclamare* „profetică” *are un caracter complex*. Consimțământul conjugal este în acelaşi timp şi condiție că, de acum înainte, cei doi vor fi înaintea Bisericii şi a societății ca soț şi soție (un astfel de anunț îl înțelegem ca „indicație” în sensul ordinar al termenului). Cu toate acestea, consimțământul conjugal are, mai ales, *caracterul unei profesiuni reciproce* a noilor soți, făcută înaintea lui Dumnezeu. Este suficient să ne oprim cu atenție asupra textului, pentru a ne convinge că acea proclamare profetică a limbajului trupului, recitit în adevăr, este în mod imediat şi în mod direct adresată de la „eu” la „tu”: de la bărbat la femeie şi de la el la ea. Un loc central în consimțământul conjugal au tocmai cuvintele care indică subiectul personal, pronumele „eu” şi „tu”. „Limbajul trupului”, recitit în adevărul semnificației lui sponsale, constituie prin intermediul cuvintelor noilor soți unirea-comuniune a persoanelor. Dacă consimțământul conjugal are caracter profetic, dacă este *proclamarea adevărului* care provine de la Dumnezeu şi, oarecum, enunțul acestui adevăr în numele lui Dumnezeu, aceasta se actualizează, mai ales, *în dimensiunea comuniunii interpersonale* şi doar indirect „înaintea” altora şi „pentru” alții.

4. Pe fondul cuvintelor pronunțate de miniştrii sacramentului Căsătoriei, se află veşnicul „limbaj al trupului” căruia Dumnezeu i-a „dat început” creând omul, ca bărbat şi femeie: limbaj care a fost reînnoit de către Cristos. Acest „limbaj veşnic al trupului” poartă în sine toată bogăția şi profunzimea Misterului: mai întâi al creației şi apoi al răscumpărării. Mirii actualizează semnul vizibil al sacramentului prin intermediul cuvintelor consimțământului lor conjugal, exprimă prin el „limbajul trupului”, cu toată profunzimea misterului creației şi al răscumpărării (liturgia sacramentului

Căsătoriei ne oferă un context bogat în acest sens). Recitind astfel „limbajul trupului", soții nu doar cuprind în cuvintele consimțământului conjugal plinătatea subiectivă a profesiunii, indispensabilă în a actualiza semnul propriu al acestui sacrament, *ci se adaugă, într-un oarecare fel, la izvoarele ca atare*, de la care acel semn își scoate de fiecare dată expresivitatea profetică şi în acelaşi timp forța sacramentală. Nu este permis să uităm că „limbajul trupului", mai înainte să fie pronunțat de buzele mirilor, miniştrii Căsătoriei, ca sacrament al Bisericii, a fost pronunțat de cuvântul lui Dumnezeu cel viu, începând cu *Cartea Genezei*, trecând prin profeții Vechii Alianțe, până la autorul *Scrisorii către Efeseni*.

5. Am folosit aici de mai multe ori expresia „limbajul trupului", cu referință la textele profetice. În aceste texte, după cum am spus deja, trupul uman vorbeşte un „limbaj" al cărui autor nu este el în adevăratul sens al cuvântului. Autorul este omul, bărbat şi femeie, care reciteşte adevăratul sens al acelui „limbaj", scoțând în evidență semnificația sponsală a trupului, ca fiind în mod integral înscrisă în structura însăşi a masculinității şi a feminității subiectului personal. *O astfel de relectură „în adevăr" a limbajului trupului deja prin sine conferă un caracter profetic* cuvintelor consimțământului conjugal, prin intermediul căruia bărbatul şi femeia actualizează semnul vizibil al căsătoriei ca sacrament al Bisericii. Aceste cuvinte păstrează, totodată, ceva mai mult decât o simplă recitire în adevăr a acelui limbaj despre care vorbesc feminitatea şi masculinitatea noilor soți în raportul lor reciproc: „Eu te iau pe tine ca soție… ca soț". În cuvintele consimțământului conjugal sunt cuprinse: propunerea, hotărârea şi alegerea. Amândoi soții *hotărăsc* să acționeze în conformitate cu limbajul trupului, recitit în adevăr. Dacă omul, bărbat sau femeie, este autorul acelui limbaj, este mai ales pentru că vrea să confere şi, într-adevăr, conferă comportamentului şi acțiunilor lor semnificația conformă cu expresivitatea recitită în adevărul masculinității şi al feminității în reciprocitatea raportului conjugal.

6. În acest sector, *omul* este protagonistul acțiunilor care au în sine semnificații bine precizate. Aşadar, este *protagonistul acțiunilor şi, totodată, autorul semnificațiilor lor*. Suma acelor semnificații constituie oarecum totalitatea „limbajului trupului" prin intermediul căruia soții decid să vorbească între ei ca miniştri ai sacramentului Căsătoriei. Semnul pe care ei îl actualizează prin cuvintele consimțământului conjugal nu este doar un semn imediat şi trecător, ci un semn cu perspectivă, care produce un efect de durată, adică legătura conjugală, unică şi indisolubilă („în toate zilele vieții mele", adică până la moarte). *În această perspectivă, ele trebuie să*

umple acel semn plin de conținut oferit de comuniunea conjugală şi familială a persoanelor, dar şi de acel conținut care, provenind din „limbajul trupului", este mereu recitit în adevăr. În acest fel, „adevărul" esențial al semnului va rămâne din punct de vedere organic legat de *ethosul* comportamentului conjugal. În acest adevăr al semnului şi, în continuare, în *ethosul* comportamentului conjugal este inserată ca *perspectivă semnificația procreativă a trupului*, adică paternitatea şi maternitatea, despre care am vorbit ceva mai înainte. La întrebarea: „Sunteți dispuşi să primiți cu bucurie copiii pe care Dumnezeu va binevoi să vi-i dea şi să-i creşteți în legea lui Cristos a Bisericii?", bărbatul şi femeia răspund: „Da".

O să revenim cu altă ocazie, spre a aprofunda mai mult şi această temă.

MODUL CORECT DE A FOLOSI „LIMBAJUL TRUPULUI” ESTE MĂRTURIA DEMNĂ A ADEVĂRAȚILOR PROFEȚI

107 (26 ianuarie 1983)[1]

1. Semnul Căsătoriei ca sacrament al Bisericii este constituit de fiecare dată conform cu acea dimensiune care îi este specifică de la „început” şi, în acelaşi timp, este constituit pe baza fundamentului iubirii sponsale a lui Cristos şi a Bisericii, ca unică şi irepetabilă expresie a alianței dintre „acest” bărbat şi „această” femeie, care sunt miniştrii Căsătoriei, sacrament al vocației şi al vieții lor. Pentru a spune că semnul căsătoriei ca sacrament al Bisericii se constituie în baza „limbajului trupului”, *ne vom folosi de analogia* (*analogia attributionis*) pe care am încercat s-o clarificăm mai înainte. Este clar că trupul ca atare nu „vorbeşte”, ci vorbeşte omul recitind ceea ce pretinde că este, tocmai în baza „trupului”, a masculinității şi a feminității subiectului personal, ba, mai mult, pe baza a ceea ce poate să facă cunoscut omul în mod unic prin intermediul trupului.

În acest sens, omul, bărbat şi femeie, nu doar că vorbeşte cu limbajul trupului, ci, într-un oarecare fel, autorizează trupul să vorbească „pentru el” şi „din partea lui”: aş spune, în numele său şi cu autoritatea sa personală. În acest fel, conceptul de „profetism al trupului” pare să fie fundamentat: „profetul”, în schimb, este cel care vorbeşte „pentru” şi „din partea”: în numele şi cu autoritatea unei persoane.

2. Soții abia căsătoriți sunt conştienți de aceasta când, încheind căsătoria, prin ea instituie şi semnul ei vizibil. În perspectiva vieții în comun şi a vocației conjugale, acel semn inițial, semn originar al căsătoriei, ca sacrament al Bisericii, va fi în mod continuu umplut de „profetismul trupului”. Trupurile soților *vor vorbi „pentru” şi „din partea”* fiecăruia dintre ei, vor vorbi *în numele şi cu autoritatea persoanei*, a fiecărei persoane, punând astfel bazele dialogului conjugal, specific vocației lor, fundamentat pe limbajul trupului, recitit, la rândul său, în mod oportun şi în mod continuu. Ceea ce este necesar e ca el să fie recitit în adevăr! Soții sunt chemați să formeze viața şi convieţuirea lor ca o „comuniune de persoane” pe baza

[1] *Insegnamenti*, VI/1 (1983) 247-249.

acestui limbaj. Dat fiind faptul că *limbajului îi corespunde un complex de semnificații*, soții, prin intermediul modului lor de a se comporta, prin intermediul acțiunilor şi al gesturilor lor („gesturi de tandrețe”)[2], sunt chemați să devină autorii unor astfel de semnificații ale „limbajului trupului”, în urma cărora îşi construiesc şi îşi dezvoltă în mod continuu iubirea, fidelitatea, onestitatea conjugală şi acea unire care rămâne indisolubilă până la moarte.

3. Semnul căsătoriei ca sacrament al Bisericii se formează tocmai în vederea acestor semnificații ai căror autori sunt soții ca atare. Toate aceste semnificații îşi au începutul şi oarecum sunt „programate” în mod sintetic, în consimțământul conjugal, pentru ca, într-un final, să construiască, într-un mod mai analitic, zi după zi, acelaşi semn, identificându-se cu el în dimensiunea întregii vieți. *Există o legătură organică între a reciti* în adevăr semnificația integrală a „limbajului trupului” şi logica folosire a acelui limbaj în viața conjugală. În acest ultim context, ființa umană, bărbat şi femeie, este autoarea semnificațiilor „limbajului trupului”. Aceasta presupune ca acest limbaj, al cărui autor este, să corespundă adevărului în care a fost recitit. Pe baza tradiției biblice, vorbim aici despre „profetismul trupului”. Dacă ființa umană, bărbat şi femeie, în căsătorie (şi în mod indirect în toate sectoarele conviețuirii de zi cu zi) *conferă comportamentului lor o semnificație conformă cu adevărul* fundamental al *limbajului trupului*, în acest caz, ea însăşi „*se află în adevăr*”. În caz contrar, ea spune minciuni şi falsifică limbajul trupului.

4. Dacă tratăm lucrurile din punctul de vedere al perspectivei consimțământului conjugal, care, după cum am spus deja, le oferă soților o participare specială la misiunea profetică a Bisericii, transmisă de către Cristos însuşi, în acest caz, din punct de vedere biblic, se poate distinge şi între profeții „adevărați” şi profeții „falşi”. Prin intermediul Căsătoriei ca sacrament al Bisericii, bărbatul şi femeia sunt în mod explicit chemați să dea, folosindu-se în mod corect de „limbajul trupului”, mărturia iubirii sponsale şi procreatoare, o *mărturie demnă de nişte „adevărați profeți”*. În aceasta constă adevărata semnificație şi măreție a consimțământului conjugal în sacramentul Bisericii.

5. Problematica semnului sacramental al căsătoriei are un caracter cu adevărat antropologic. O construim pe baza antropologiei teologice şi, în special, pe baza a ceea ce, încă de la începutul acestor considerații, am numit

[2] Cf. *GS*, 49.

„teologia trupului". De aceea, în continuarea acestor analize, trebuie să avem mereu înaintea ochilor considerațiile precedente, care se referă la analiza cuvintelor-cheie ale lui Cristos (spunem „cuvinte-cheie" pentru că ele deschid, precum o cheie, fiecare dimensiune a antropologiei teologice, mai ales a teologiei trupului). Construind pe această bază analiza semnului sacramental al Căsătoriei, la care, chiar şi după păcatul originar, omul, bărbat şi femeie, poate să participe în continuare, în calitate de „om istoric", trebuie să amintim în mod constant faptul că acel om „istoric", bărbat şi femeie, *a devenit la un moment dat „omul concupiscenței"*. Ca atare, orice bărbat şi orice femeie intră în istoria mântuirii şi în ea sunt provocați mereu prin intermediul sacramentului, care este semnul vizibil al alianței şi al harului.

De aceea, în contextul acestor reflecții despre structura sacramentală a semnului căsătoriei, trebuie să ținem cont nu doar de ceea ce a spus Cristos în legătură cu indisolubilitatea căsătoriei, când s-a referit la „început", ci şi (poate chiar mai mult) de ceea ce a spus în Predica de pe Munte, când s-a referit la „inima omului".

CAPACITATEA DE A POFTI (CONCUPISCENȚA) NU ÎMPIEDICĂ SĂ SE RECITEASCĂ „LIMBAJUL TRUPULUI” ÎN ADEVĂR

108 (9 februarie 1983)[1]

1. Am spus nu de mult că, în contextul prezentelor reflecții cu privire la structura căsătoriei ca semn sacramental, trebuie să ținem cont nu doar de ceea ce declară Cristos în legătură cu unitatea şi indisolubilitatea când se referă la „început”, ci şi (sau şi mai mult) de ceea ce a spus în Predica de pe Munte, când s-a adresat „inimii omului”. Referindu-se la porunca „Să nu comiți adulter”, Cristos a vorbit despre „adulterul în inimă”: „Oricine priveşte o femeie, dorind-o, a şi comis adulter cu ea în inima lui”[2].

Tot astfel, în a afirma că semnul sacramental al Căsătoriei, *semnul alianței conjugale* dintre bărbat şi femeie, se formează în baza „limbajului trupului”, odată recitit în adevăr (şi recitit în mod continuu), ne dăm seama *de cel care reciteşte acest „limbaj” şi apoi îl exprimă*, nu conform cu exigențele proprii ale Căsătoriei ca pact şi sacrament, că este din punct de vedere natural şi moral omul concupiscenței: bărbat şi femeie, înțeleşi împreună ca „omul concupiscenței”. Profeții Vechiului Testament aveau cu siguranță înaintea ochilor acest om, când, folosindu-se de o analogie, au stigmatizat „adulterul dintre Israel şi Iuda”. Analiza cuvintelor pronunțate de Isus în Predica de pe Munte ne face să înțelegem şi mai profund „adulterul” ca atare. Şi, în acelaşi timp, ne face să fim convinşi că „inima” omului nu este atât de „acuzată şi condamnată” de către Cristos din cauza faptului că pofteşte (*concupiscentia carnis*), cât, mai ales, este „chemată” la convertire. În acest caz, avem de-a face cu un fel de divergență între antropologia (sau hermeneutica antropologiei) evangheliei şi câțiva reprezentanți influenți ai hermeneuticii contemporane a omului (aşa-zişii maeştri ai suspiciunii).

2. Trecând pe terenul prezentei noastre analize, putem constata că, chiar dacă omul, în ciuda semnului sacramental al căsătoriei, în ciuda consimțământului conjugal şi a actualizării sale, rămâne în mod natural „omul concupiscenței”, el este în acelaşi timp şi *omul „chemării”*. Este chemat

[1] *Insegnamenti*, VI/1 (1983) 365-368.
[2] *Mt* 5,28.

prin intermediul misterului răscumpărării trupului, mister divin, care este în Cristos şi pentru Cristos, în orice om, în realitatea lui umană. Printre altele, acel mister comportă un *ethos* determinat care prin esența sa este „uman" şi pe care ceva mai înainte l-am numit *ethosul* răscumpărării.

3. În lumina cuvintelor pronunțate de către Cristos în Predica de pe Munte, în lumina întregii evanghelii şi a Noii Alianțe, tripla *poftă* (şi mai ales concupiscența trupului) *nu distruge capacitatea de a reciti în adevărul „limbajului trupului"* şi de a reciti în mod continuu în mod matur şi pe deplin. De aceea, semnul sacramental este constituit, fie în primul său moment liturgic, fie în continuare, în dimensiunea întregii vieți. În această lumină trebuie să constatăm că, dacă concupiscența prin ea însăşi naşte „păcatul", răul moral, contrar virtuții castității (fie conjugală, fie extraconjugală), cu toate acestea, în contextul *ethosului* răscumpărării rămâne mereu posibilitatea de a trece de la „greşeală" la „adevăr", după cum există şi posibilitatea de a se întoarce sau de a se converti de la păcat la castitate, ca expresie a unei vieți conforme Duhului[3].

4. În acest mod, în optica evanghelică şi creştină a problemei, omul „istoric" (după păcatul originar), în baza „limbajului trupului", recitit în adevăr, este capabil, ca bărbat şi femeie, *să constituie semnul sacramental al iubirii*, al fidelității şi al onestității conjugale, şi aceasta, ca *semn perpetuu*: „Să-ți fiu credincios în orice împrejurare, fericită sau nefericită, în caz de boală, ca şi în timp de sănătate, să te iubesc şi să te respect în toate zilele vieți mele". Aceasta înseamnă că omul, în mod real, este autorul semnificațiilor prin intermediul cărora, după ce a recitit în adevărul „limbajului trupului", este capabil să formeze în adevăr acel limbaj în comuniunea conjugală şi familială a persoanelor. În acest sens, este capabil chiar şi ca „om al poftei", fiind în acelaşi timp „chemat" la realitatea Răscumpărării lui Cristos (*simul lapsus et redemptus*).

5. Prin intermediul dimensiunii semnului, care este specific căsătoriei ca sacrament, este confirmată antropologia teologică, hermeneutica specifică a omului, care în acest caz s-ar putea numi „*ermeneutica sacramentului*", pentru că ne dă posibilitatea *să înțelegem omul în baza analizelor semnului sacramental*. Omul, bărbat şi femeie, ca ministru al sacramentului, autor (co-autor) al semnului sacramental, este subiect conştient şi capabil de autodeterminare. Doar pe această bază el poate fi autorul „limbajului trupului", poate să fie şi autorul (co-autor) căsătoriei ca semn: semn al divinei

[3] Cf. *Gal* 5,16.

creației şi al „mântuirii trupului”. Faptul că omul (bărbat şi femeie) este omul concupiscenței nu prejudiciază cu nimic faptul că el poate să fie în stare să recitească limbajul trupului în adevăr. Este „omul concupiscenței”, dar în acelaşi timp este şi omul capabil să discearnă adevărul de falsitate în limbajul trupului şi poate să fie autor al diferitelor semnificații adevărate (sau false) ale acelui limbaj.

6. Este omul concupiscenței, *dar nu* este determinat în mod complet de „instinctul sexual” (în sensul în care este folosit foarte des acest termen). O astfel de determinare ar însemna că totalitatea comportamentelor omului – până şi, spre exemplu, alegerea înfrânării pentru motive religioase – s-ar explica doar prin anumite transformări ale acestui „instinct sexual”. În acest caz, în contextul limbajului trupului, omul ar fi, într-un oarecare fel, condamnat să falsifice esențialul: ar fi doar cel care exprimă o determinare specifică din partea „instinctului sexual”, dar nu ar exprima adevărul (sau falsitatea) iubirii sponsale sau a comuniunii persoanelor, chiar dacă vrea s-o manifeste. În consecință, el ar fi astfel condamnat să se suspecteze pe sine şi pe alții cu privire la adevărul limbajului trupului. Din cauza poftei trupului ar putea doar să fie „acuzat”, dar nu poate să fie cu adevărat „chemat”.

„Hermeneutica sacramentului” ne dă posibilitatea să tragem concluzia că omul este mereu *în mod esențial „chemat”, şi nu doar „acuzat”*, şi aceasta, întrucât este şi „om al concupiscenței”.

PAPA REÎNCEPE SĂ VORBEASCĂ DESPRE TEMA IUBIRII UMANE ÎN PLANUL LUI DUMNEZEU

109 (23 mai 1984)[1]

1. În timpul Anului Sfânt am suspendat tratarea temei iubirii umane în planul lui Dumnezeu. Aş vrea acum să conchid acel argument făcând câteva considerații, mai ales, pe marginea învățăturii enciclicei *Humanae vitae*, evidențiind câteva reflecții pe marginea *Cântării Cântărilor* şi a *Cărții lui Tobia*. Ceea ce vreau de fapt prin aceste reflecții, din săptămânile care vor urma, e să fie o încoronare a ceea ce am ilustrat deja pe această temă până în acest moment.

Tema iubirii sponsale, care uneşte bărbatul şi femeia, conectează oarecum această parte a Bibliei cu toată tradiția „marii analogii" care traversează scrierile profeților, pătrunde în Noul Testament, şi mai ales în *Scrisoarea către Efeseni*[2], a cărei explicație am întrerupt-o la începutul Anului Sfânt.

Ea a devenit obiectul numeroaselor studii exegetice, comentarii şi ipoteze. Pe baza conținutului său, în aparență „profan", pozițiile au fost diferite: în timp ce, pe de o parte, nu era încurajată citirea, pe de alta, a constituit izvorul din care au sorbit cei mai mari mistici, ajungându-se până acolo că versete din *Cântarea Cântărilor* au fost introduse în Liturgia Bisericii[3].

---

[1] *Insegnamenti*, VI/1 (1983) 1470-1475.

[2] Cf. *Ef* 5,21-23.

[3] „*Cântarea* trebuie luată în calcul exact aşa cum este, pentru că este în mod evident un cântec de iubire umană". Această frază a lui J. Winandy, OSB, exprimă convingerea exegeților din ce în ce mai numeroşi (J. Winandy, *Le Cantique des cantiques. Poème d'amour mué en écrit de Sagesse,* Maredsous 1960, 26).

M. Dubarle adaugă: „Exegeza catolică, care s-a întrebat mereu în legătură cu sensul acestor texte biblice, mai ales ale anumitor fragmente de o mare importanță dogmatică, a ajuns la concluzia că nu trebuie să-l abandoneze, ci chiar şi când este vorba despre *Cântarea Cântărilor*, să-l citească". Referindu-se la fraza lui G. Gerleman, Dubarle continuă: „*Cântarea Cântărilor* celebrează iubirea bărbatului şi a femeii fără a introduce nici un element mitologic, ci considerându-l simplu de tot la nivelul şi cu specificitatea sa. Acesta este, fără să se insiste prea mult din punct de vedere didactic, echivalentul credinței jahviste (deoarece capacitățile sexuale nu erau puse sub patronajul divinităților străine şi nici nu erau atribuite lui Jahve, care în text apare ca fiind ființa transcendentă). Poemul este, aşadar, în armonie tacită cu convingerile fundamentale ale credinței lui Israel".

„Aceeaşi atitudine deschisă, obiectivă şi nu neapărat religioasă, în ceea ce priveşte frumusețea fizică şi iubirea sexuală, se regăseşte în câteva povestiri ale documentului jahvist.

De fapt, chiar dacă analiza acestui text ne obligă să-i considerăm conținutul în afara marii analogii profetice, *nu este posibil să-l scoatem în afara realității sacramentului primordial*. Nu este posibil să-l citim, dacă nu pe linia a ceea ce este scris în primele capitole ale *Genezei*, ca mărturie a „începutului", a acelui „început" la care a făcut referință Cristos în discuția sa decisivă cu fariseii[4]. *Cântarea Cântărilor* se află cu siguranță pe aceeaşi linie cu acel sacrament care, prin intermediul „limbajului trupului", a constituit semnul vizibil al participării bărbatului şi a femeii la alianța harului şi a iubirii, oferită de către Dumnezeu omului. *Cântarea Cântărilor* demonstrează bogăția acestui „limbaj", a cărui primă expresie se află deja în *Gen* 2,23-25.

2. Deja primele versete ale *Cântării* ne introduc imediat în atmosfera întregului „poem", în care mirele şi mireasa par să se mişte în cercul trasat de iradierea iubirii. Cuvintele mirilor, mişcările lor, gesturile lor corespund mişcărilor interioare ale inimii. Doar prin prisma unei astfel de mişcări este posibil să se înțeleagă „limbajul trupului" în care se actualizează *acea descoperire căreia i-a dat expresie primul bărbat* în fața celei care fusese creată ca „un ajutor pe măsură"[5] şi care a fost scoasă, după cum ne spune textul biblic, din una dintre „coaste" („coasta pare să indice şi inima").

Această descoperire, deja analizată pe baza textului din *Gen* 2, în *Cântarea Cântărilor* este îmbrăcată cu toată bogăția limbajului iubirii umane.

Aceste asemănări diferite arată că această carte mică nu este atât de izolată în ansamblul lecturii biblice, după cum se afirmă uneori" (A.-M. Dubarle, „Le Cantique des cantiques dans l'exégèse recente", în *Aux grands carrefours de la Révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament*, Recherches bibliques VIII, Louvain 1967, 149, 151).

[4] *Mt* 19,4.

În mod evident, aceasta nu exclude posibilitatea să se vorbească despre o „semnificație deplină" în *Cântarea Cântărilor*.

Spre exemplu: „Îndrăgostiții în extazul iubirii par că ocupă şi umplu întreaga carte, ca protagonişti unici... În acest sens, Paul, citând cuvintele din *Geneză*: «De aceea, îşi vă lăsa omul tatăl şi mama şi se va uni cu soția sa şi cei doi vor fi un singur trup» (*Ef* 5,31) nu neagă sensul real şi imediat al cuvintelor care se referă la căsătoria umană; însă acestui prim sens îi adaugă unul mai profund, cu o referință imediată: «O spun cu privire la Cristos şi la Biserică», spunând în acelaşi timp că «acest mister este mare» (*Ibid* 5,32)

Câțiva cititori ai *Cântării Cântărilor* s-au grăbit să citească în cuvintele ei o iubire dezincarnată. Au uitat de îndrăgostiți sau i-a pietrificat în ficțiune, în cheie intelectuală... au multiplicat micile amănunte alegorice prezente în orice frază, cuvânt sau imagine... Nu este aceasta calea cea bună. Cine nu crede în iubirea umană a mirilor, cine trebuie să ceară iertare trupului nu are dreptul să se înalțe... Cu afirmarea iubirii umane, în schimb, este posibil să descoperim în ea revelarea lui Dumnezeu" (L. Alonso-Schökel, „Cantico dei Cantici – Introduzione", în *La Bibbia, Parola di Dio scristta per noi.* Testo ufficiale della CEI, vol. II, Torino 1980, Marietti, 425-427).

[5] Cf. *Gen* 2,20-23.

Ceea ce s-a spus în *Gen* 2[6], în puține cuvinte, simple şi esențiale, aici se dezvoltă sub forma unui dialog amplu sau mai degrabă a unui duet, în care cuvintele mirelui se întâlnesc cu ale miresei şi se completează reciproc. Primele cuvinte ale bărbatului, din *Gen* 2,23, la vederea femeii create de Dumnezeu, exprimă stupoarea şi admirația sau, şi mai mult, exprimă fascinația. Este vorba *despre o fascinație care în acelaşi timp este stupoare şi admirație*, care se regăsesc şi în versetele *Cântării Cântărilor*. Ele curg încet şi omogen de la începutul până la sfârşitul poemului.

3. Chiar şi o analiză sumară a textului *Cântarea Cântărilor* ne dă posibilitatea să descoperim acea fascinație reciprocă a „limbajului trupului". Atât punctul de pornire, cât şi cel de sosire al acestei fascinații, reciproca stupoare şi admirație, exprimă, de fapt, feminitatea miresei şi masculinitatea mirelui în experiența directă a întâlnirii lor. Cuvintele de iubire, pronunțate de amândoi, se concentrează, aşadar, pe „trup", nu doar pentru că el constituie un izvor de fascinație reciprocă, ci şi, sau mai degrabă, pentru că asupra lui se opreşte în mod direct şi imediat acea atracție spre cealaltă persoană, spre un alt „eu", feminin sau masculin, care în interiorul impulsului inimii naşte iubirea.

Iubirea, printre altele, dezlănțuie o experiență specială a frumosului, care se concentrează pe ceea ce este vizibil, dar îmbrățişează în acelaşi timp întreaga persoană. Experiența frumosului naşte satisfacția, care, de altfel, este reciprocă.

„O, cea mai frumoasă dintre femei..."[7], spune mirele şi îi răsună cuvintele miresei: „Sunt brunetă, dar frumoasă, o, fiice ale Ierusalimului![8] Cuvintele entuziasmului masculin se repetă în mod continuu, se regăsesc în toate cele cinci cântece ale poemului. Lor le răspund ca un ecou expresiile asemănătoare ale miresei.

4. Vorbim aici despre *metafore* care astăzi par să ne surprindă. Multe dintre ele au fost luate din viața păstorilor, iar altele par să indice statutul regal al mirelui[9]. Analiza acelui limbaj poetic trebuie lăsată experților.

---

[6] Cf. *Gen* 2,23-25.

[7] *Ct* 1,8.

[8] *Ct* 1,5.

[9] Pentru a explica introducerea unui cântec de iubire în canonul biblic, exegeții evrei deja din primele secole d.C. au văzut în *Cântarea Cântărilor* o alegorie a iubirii lui Jahve față de Israel sau o alegorie a istoriei poporului ales, în care se manifestă această iubire, iar în Evul Mediu alegoria Înțelepciunii divine şi a omului care o caută.

Exegeza creştină, încă de la primii Părinți ai Bisericii, a extins o astfel de idee până la Cristos şi la Biserica sa (cf. Hipolit şi Origene), la sufletul individual al creştinului (cf. sfântul Grigore de Nissa), la Maria (sfântul Ambroziu) sau la Neprihănita Zămislire (cf. Riccardo

Faptul însuşi de a adopta metafora demonstrează în cazul nostru cum *„limbajul trupului» caută sprijin şi confirmare în tot ceea ce este vizibil*. Acesta este, fără îndoială, un „limbaj" care vine din recitirea în acelaşi timp cu inima şi cu ochii mirelui, în actul unei concentrări speciale asupra a tot ceea ce înseamnă întregul „eu" feminin al miresei. Acest „eu" îi vorbeşte lui prin intermediul oricărei trăsături feminine, trezind acea stare de suflet care poate fi definită ca fiind fascinație, încântare. Acest „eu" feminin se exprimă aproape fără cuvinte; cu toate acestea, „limbajul trupului" care se manifestă fără cuvinte îşi găseşte un ecou bogat în cuvintele mirelui, în modul său de a vorbi plin de patos poetic şi de metafore, care dă mărturie despre experiența frumosului, o iubire caracterizată de satisfacție. Dacă

---

di Saint Victor). Sfântul Bernard a văzut în *Cântarea Cântărilor* un dialog între Cuvântul lui Dumnezeu şi sufletul omului şi aceasta a condus la conceptul sfântului Ioan al Crucii de „nuntă mistică".

Unica excepție în această lungă tradiție a fost în sec. al IV-lea, cu Teodor din Mopsuestia, care a văzut în *Cântarea Cântărilor* un poem care cântă iubirea umană a lui Solomon față de fiica faraonului.

Luther, în schimb, s-a referit la alegoria dintre Solomon şi regatul său. În ultimele secole au apărut noi ipoteze. S-a considerat, spre exemplu, *Cântarea Cântărilor* ca o dramă a fidelității, menținută de către o mireasă față de un păstor, în ciuda tuturor ispitelor, sau ca o colecție de cântece cântate în timpul riturilor populare ale nunții sau ale anumitor mituri-rituale ce caracterizau cultul lui Adonis-Tammuz. S-a văzut în *Cântare* până şi descrierea unui vis, cu referință fie la ideile antice cu privire la semnificația viselor, fie la psihanaliză.

Sec. XX s-a întors la cele mai vechi tradiții alegorice (cf. Bea), văzând din nou în *Cântarea Cântărilor* istoria lui Israel (cf. Jouon, Ricciotti) şi un *midrash* dezvoltat (după cum îl numeşte Robert în comentariul său, care constituie o „summa" a interpretării *Cântării*).

În acelaşi timp, cu toate acestea, s-a început citirea cărții în semnificația ei cea mai evidentă ca un poem care exaltă naturala iubire umană (cf. Rowley, Young, Laurin).

Primul care a demonstrat în ce mod o astfel de semnificație se poate uni cu contextul biblic al cap. 2 din *Geneză* a fost Karl Barth. Dubarle porneşte de la premisa că iubirea umană fidelă şi fericită îi revelează omului atributele iubirii divine, iar Van den Oudenrijn vede în *Cântarea Cântărilor* antitipul acelui sens tipic care apare în *Scrisoarea către Efeseni* 5, 23. Mufphy, excluzând orice explicație alegorică şi metaforică, subliniază că iubirea umană, creată şi binecuvântată de către Dumnezeu, poate să fie tema unei cărți biblice inspirate.

D. Lys constată că ceea ce conține *Cântarea Cântărilor* este în acelaşi timp sexual şi sacral. Când se porneşte de la a doua caracteristică, se ajunge la considerarea *Cântării* ca o compoziție erotică pur laică şi când se ignoră prima, se cade în alegorism. Doar punându-se împreună aceste două aspecte, este posibil ca această carte să se citească într-un mod corect.

Alături de operele autorilor citați, mai ales în ceea ce priveşte o parte din istoria exegezei *Cântării Cântărilor*, a se vedea: cf: H.H. Rowley, „The interpretation of the Song of Songs", în *The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament*, London 1952 (Lutterworth), 191-233; A.-M. Dubarel, „Le cantique des Cantiques dans l'exégèse de l'Ancien Testament", în *Aux grands carrefour de la Révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament*, Recherches bibliques VIII, Louvain 1967, Desclée de Brouwer, 139-151; D. Lys, *Le plus beau chant de la création – Commentaire du Cantique des Cantiques*, Lectio divina, 51, Paris 1968, Éditions du Cerf, 31-35; M.H. Pope, *Song of Songs*, The Anchor Bible, garden City N. Y. 1977, Doubleday, 113-234.

metaforele *Cântării Cântărilor* caută prin acest frumos o analogie în lucrurile diferite ale lumii vizibile (în această lume care este „lumea specifică" a mirelui), în acelaşi timp, pare să arate insuficiența fiecăreia dintre sintagmele *„Toată frumoasă eşti, prietena mea, şi în tine nu este nici o pată"*[10]. Cu această afirmație, mirele termină cântul său, abandonând toate metaforele pentru a se adresa doar prin una singură, prin intermediul căreia „limbajul trupului" pare să exprime tot ceea ce este specific feminității şi întregii ei persoane.

Vom continua analiza *Cântării Cântărilor* în următoarea audiență generală.

[10] *Ct* 4, 7.

CONTINUAREA CATEHEZEI CU PRIVIRE LA SEMNUL SACRAMENTAL AL CĂSĂTORIEI

110 (30 mai 1984)[1]

În fragmentul din *Faptele Apostolilor*, textul citit, am ascultat despre Înălțarea lui Isus la cer. După cum ştiți deja, mâine se va celebra, conform cu calendarul Bisericii universale, solemnitatea Înălțării.

Este o sărbătoare care ne invită să privim spre înălțimi, să privim la destinul nostru ultraperen şi să ne rugăm cu insistență şi statornicie să vină Împărăția lui Dumnezeu.

Mâine după-amiază voi consacra 77 de preoți noi. Vă invit să vă rugați, ca să devină, prin intermediul sacramentului Preoției, călăuze pentru cer, păstori de oameni care să se dăruiască în mod generos pentru gloria lui Dumnezeu şi slujirea fraților.

1. Reluăm analiza noastră despre *Cântarea Cântărilor*, pentru a înțelege într-un mod cât mai adecvat şi mai complet semnul sacramental al Căsătoriei, manifestat de limbajul trupului, care este un limbaj special de iubire, generat de inimă.

La un moment dat, mirele exprimă o *experiență particulară de valori* care se reflectă asupra a tot ceea ce se află în raport cu persoana iubită, spunând: „Tu mi-ai răpit inima, sora mea, mireasa, tu mi-ai răpit inima doar cu o singură privire, cu o singură perlă din şiragul tău. Cât de suave sunt mângâierile tale, sora mea, mireasa...”[2]

Din aceste cuvinte rezultă că este de o importanță esențială pentru teologia trupului, ca şi pentru teologia semnului sacramental al căsătoriei, *să ştim ce este femininul „tu” pentru masculinul „eu” şi invers*.

Mirele din *Cântarea Cântărilor* exclamă: „Toată frumoasă eşti, prietena mea!”[3] şi o numeşte „sora mea, mireasa”[4]. Nu o numeşte cu un nume propriu, ci foloseşte expresii care spun mult mai mult.

---

[1] *Insegnamenti*, VII/1 (1984) 1560-1563.

[2] *Ct* 4,9-10.

[3] *Ct* 4,7.

[4] *Ct* 4,9.

Sub un oarecare aspect, față de apelativul „prietenă”, acela de „soră”, folosit pentru mireasă, pare să fie mai elocvent şi, în acelaşi timp, e înrădăcinat în întreaga *Cântare* şi *se manifestă ca iubirea revelată altuia*.

2. *Termenul „prietena”* indică ceea ce este dintotdeauna esențial pentru iubire, care îl pune pe *cel de-al doilea „eu” lângă propriul „eu”*.Prietenia, iubirea specifică prieteniei (*amor amicitiae*), înseamnă în *Cântare* o apropiere specială, simțită şi experimentată ca o forță interioară care uneşte. Faptul că în această apropiere acel „eu” feminin se prezintă mirelui ca fiind „sora” şi că tocmai *pentru că este soră este şi mireasă*, toate acestea au o importanță deosebită. Expresia „soră” vorbeşte despre unirea în umanitate şi, totodată, despre diferența şi originalitatea feminină, aceeaşi în privința nu doar a sexului, ci a însuşi modului de a fi persoana, vrea să spună „a fi subiect” sau „a fi în raport”. Termenul „soră” pare să exprime, în modul cel mai simplu, subiectivitatea „eului” feminin în raportul personal cu bărbatul, adică *în deschiderea lui față* de alții, care sunt *înțeleşi şi percepuți ca fiind frați*. „Sora”, într-un oarecare fel, ajută bărbatul să se definească şi să se conceapă ca atare, fiind pentru el un fel de provocare în acest sens.

3. Mirele din *Cântare* acceptă provocarea şi caută trecutul comun, ca şi cum el şi femeia lui ar fi provenit din aceeaşi familie, ca şi cum încă din copilărie ar fi fost uniți de amintirile comune ale aceluiaşi adăpost. Aşa se simt apropiați în mod reciproc, ca frate şi soră care datorează existența lor aceleiaşi mame. De aici rezultă un sens specific al apartenenței comune. Faptul că se simt frate şi soră le permite să trăiască în siguranță apropierea reciprocă şi s-o manifeste în acelaşi timp, găsind în ea sprijin, fără să se teamă de judecata nedreaptă a altor oameni.

Cuvintele mirelui, prin intermediul apelativului „soră”, tind să reproducă, aş spune, istoria feminității persoanei iubite; o vede încă în timpul copilăriei şi îi îmbrățişează întregul ei „eu”, suflet şi trup, cu o *mângâiere dezinteresată*. De aici provine acea pace despre care vorbeşte mireasa. Aceasta este „pacea trupului”, care în aparență se aseamănă cu somnul („n-o treziți, să nu o sculați din somn pe iubita mea, pentru că nu vrea asta”). Aceasta este, mai ales, *pacea întâlnirii* în umanitatea creată conform cu imaginea lui Dumnezeu şi întâlnirea *prin intermediul unui dar reciproc şi dezinteresat* („Aşa sunt în ochii tăi, asemenea celei care a găsit pacea”)[5].

4. În relație cu scena precedentă, care ar putea fi numită scena „fraternă”, reiese în duetul amoros al *Cântării Cântărilor* o altă scenă, aş spune: un alt substrat al conținutului. Putem s-o analizăm pornind de la anumite

[5] *Ct* 8, 10.

alocuțiuni care în poem par să aibă o semnificație-cheie. Această scenă nu reiese niciodată în mod explicit, ci doar prin intermediul întregii compuneri, şi se manifestă în mod special doar în anumite pasaje. Iată, vorbeşte mirele: *„Grădină închisă eşti tu, sora mea, mireasă, grădină închisă, fântână sigilată”*[6].

Metaforele abia citate, „grădină închisă, fântână sigilată”, revelează *prezența unei alte viziuni al aceluiaşi „eu” feminin, stăpân al propriului mister*. Se poate spune că amândouă metaforele exprimă demnitatea personală a femeii care, ca subiect spiritual, se posedă şi poate să decidă nu doar în legătură cu profunzimea metafizică, ci şi în legătură cu adevărul esențial şi cu autenticitatea dăruirii de sine, orientată spre acea unire despre care vorbeşte *Cartea Genezei*.

Limbajul metaforelor, limbajul poetic, pare să fie în acest sector, într-un mod special, apropiat şi precis. „Sora-mireasa” este pentru bărbat stăpâna misterului său, ca o „grădină închisă” şi ca o „fântână sigilată”. „Limbajul trupului” recitit în adevăr merge mână în mână *cu descoperirea inviolabilității interioare a persoanei*. În acelaşi timp, tocmai această descoperire exprimă profunzimea autentică a apartenenței reciproce a mirilor conştienți că-şi aparțin în mod reciproc, că sunt destinați unul pentru celălalt: „Alesul meu este pentru mine şi eu pentru el”[7].

5. Această conştiință a apartenenței reciproce răsună, mai ales, în gura miresei. Oarecum ea răspunde cu aceste cuvinte la cuvintele mirelui, prin care el a recunoscut-o ca stăpână a propriului mister. Când mireasa spune: „Alesul meu este pentru mine”, vrea să spună în acelaşi timp: este cel căruia mă încredințez pe mine însămi şi, de aceea, spune: „şi eu pentru el”[8]. Adjectivele „meu” şi „mea” afirmă în acest caz întreaga *profunzime a acelei încredințări* care corespunde adevărului interior al persoanei.

Corespunde, printre altele, şi semnificației sponsale a feminității în relația cu „eul” masculin, adică cu „limbajul trupului” recitit în adevărul demnității personale.

Acest adevăr a fost pronunțat de mire prin metafora „grădină închisă” şi „fântână sigilată”. Mireasa, în schimb, a răspuns prin cuvintele dăruirii de sine, adică ale încredințării de sine. Ca stăpână a propriei alegeri, spune: „Eu sunt pentru alesul meu”. *Cântarea Cântărilor* reliefează în mod subtil *adevărul* interior al acestui răspuns. Libertatea darului este răspunsul la profunda înțelegere a dăruirii de sine făcută cunoscută de către mire. Prin intermediul unui astfel de adevăr şi libertăți, se construieşte iubirea, față de care trebuie să afirmăm că este o iubire autentică.

---

[6] *Ct* 4,12.

[7] *Ct* 2,16; cf. 6,3.

[8] *Ct* 2,16.

ÎNCHEIEREA CATEHEZEI DESPRE IUBIRE DIN PERSPECTIVA *CÂNTĂRII CÂNTĂRILOR*

111 (6 iunie 1984)[1]

Am ascultat în textul din *Faptele Apostolilor*, abia proclamat, povestirea acelui eveniment fundamental al vieții Bisericii, reprezentat de Rusalii. Coborârea Duhului Sfânt asupra Mariei şi a apostolilor, adunați în Cenacol, este semnul naşterii oficiale a Bisericii şi al predestinării ei de a merge în toată lumea.

Pregătindu-ne să retrăim duminica viitoare acel moment decisiv, să-l rugăm pe Duhul Sfânt să dispună inimile credincioşilor să primească cu bucurie o nouă revărsare a darurilor sale. Însoțiți de focul iubirii sale, să ştie să fie martori curajoşi ai evangheliei, ducând şi acestei generații de astăzi mesajul lui Cristos Răscumpărătorul.

Reluăm acum argumentul audienței de miercurea trecută.

1. O să reflectăm şi astăzi asupra *Cântării Cântărilor*, pentru a înțelege şi mai mult semnul sacramental al căsătoriei.

Adevărul iubirii, proclamat de *Cântarea Cântărilor*, nu poate fi separat de „limbajul trupului". Adevărul iubirii *face în aşa fel încât „limbajul trupului" să fie citit în adevăr*. Acesta este şi adevărul apropierii progresive dintre miri, adevăr care creşte prin intermediul iubirii: iar apropiere înseamnă şi intrarea în misterul persoanei, fără însă a implica violarea ei[2].

Adevărul progresivei apropieri dintre miri, prin iubire, se dezvoltă în dimensiunea subiectivă „a inimii", a afectului şi a sentimentului, care îi permite să-l descopere în sine pe celălalt ca dar şi, într-un oarecare fel, să-l „guste"[3].

Prin intermediul acestei apropieri, mirele trăieşte mai deplin experiența acelui dar care din partea „eului" feminin se uneşte cu expresia şi semnificația sponsală a trupului. Cuvintele bărbatului[4] nu conțin doar o descriere poetică a iubitei, despre frumusețea sa feminină, asupra căreia se opresc simțurile, ci vorbesc *despre dar şi despre a se dărui persoanei*.

---

[1] *Insegnamenti*, VII/1 (1984) 1615-1619.

[2] Cf. *Ct* 1,13-14.16.

[3] Cf. *Ct* 2,3-6.

[4] Cf. *Ct* 7,1-8.

Mireasa ştie că spre ea este „râvna” mirelui şi îi iese în întâmpinare prin intermediul dăruirii de sine[5], pentru că iubirea care îi uneşte este în acelaşi timp de natură spirituală şi senzuală. Şi în baza acestei iubiri se actualizează recitirea în adevăr a semnificației trupului, pentru că bărbatul şi femeia trebuie să constituie împreună acel semn al reciprocei dăruiri de sine, care poartă *sigiliul întregii lor vieți*.

2. În *Cântarea Cântărilor*, „limbajul trupului” este prezent în fiecare proces al atracției reciproce a bărbatului şi a femeii, care este făcut cunoscut prin intermediul frecventelor refrene care vorbesc despre căutarea plină de nostalgie, de grijă afectuoasă[6] şi de regăsirea reciprocă a mirilor[7]. Aceasta le aduce bucurie şi linişte şi pare că-i induce spre o căutare continuă. Exisă impresia că, întâlnindu-se, stând împreună, experimentând propria apropiere, *continuă fără încetare să tindă spre ceva*: cedează chemării spre ceva care depăşeşte conținutul momentului şi depăşeşte limitele erosului, recitite în cuvântul reciprocului „limbaj al trupului”[8]. Această căutare are dimensiunea ei interioară: „inima veghează”, chiar şi în somn. Această aspirație născută din iubire pe baza „limbajului trupului” este o căutare a frumosului în integralitatea lui, a curăției eliberată de orice pată: este o căutare a perfecțiunii care conține, aş spune, *sinteza frumuseții umane, frumusețea sufletului şi a trupului*.

În *Cântarea Cântărilor*, erosul uman dezvăluie fața iubirii pe care o determină să caute, fără a fi satisfăcută vreodată. Ecoul acestei nelinişti parcurge strofele poemului: „Atunci m-am destăinuit alesului meu, alesul meu deja a plecat, a dispărut. Eu l-am căutat, dar nu l-am găsit, l-am chemat, dar nu mi-a răspuns”[9]. „Vă jur, fiice ale Ierusalimului, dacă îl găsiți pe alesul meu, ce o să-i povestiți? Că sunt bolnavă de iubire”[10].

3. Aşadar, câteva strofe din *Cântarea Cântărilor* prezintă erosul sub forma iubirii umane, în care sunt prezente energiile dorinței. De fapt, în ele se înrădăcinează conştiința sau certitudinea subiectivă a reciprocei, fidelei şi exclusivei apartenențe. În acelaşi timp însă, multe alte strofe ale poemului ne determină să reflectăm asupra cauzei căutării şi a nelinişti care însoțesc conştiința de a fi unul pentru celălalt. Această nelinişte face parte, la rândul ei, din natura erosului? Dacă ar fi aşa, această nelinişte ar indica

[5] Cf. *Ct* 7,9-10.11-13.
[6] Cf. *Ct* 2,7.
[7] Cf. *Ct* 5,2.
[8] Cf. *Ct* 1,7-8; 2,17.
[9] *Ct* 5,6.
[10] *Ct* 5,6.

şi *necesitatea autodepăşirii*. Adevărul iubirii se exprimă în conştiinţa aparţinerii reciproce, rodul aspiraţiilor şi al căutării reciproce şi al necesităţii aspiraţiilor, al căutării, ca răspuns la apartenenţa reciprocă.

Într-o astfel de necesitate interioară, într-o astfel de dinamică a iubirii, apare în mod indirect *imposibilitatea de a se apropia şi de a stăpâni persoana din partea celeilalte persoane*. Persoana este cineva care ştie să ia toate măsurile în privinţa apropierii şi a stăpânirii, a posesiei şi a satisfacerii, care rezultă din „limbajul trupului" ca atare. Dacă mirele sau mireasa recitesc acest „limbaj" în deplinul adevăr al persoanei şi al iubirii, vor ajunge şi mai profund la convingerea că amploarea apartenenţei lor constituie acel dar reciproc în care iubirea se revelează „tare ca moartea", adică ajung până la ultimele limite ale „limbajului trupului", pentru a le depăşi. Adevărul iubirii interioare şi adevărul dăruirii reciproce presupun oarecum în mod continuu existenţa mirelui şi a miresei, prin intermediul mijloacelor de expresie a apartenenţei reciproce şi chiar şi îndepărtându-se de acele mijloace, pentru a *ajunge* la ceea ce constituie nucleul dăruirii de la persoană la persoană.

4. Urmând căile trasate de către cuvintele strofelor din *Cântarea Cântărilor*, se pare că ne apropiem de dimensiunea în care erosul încearcă să se integreze, prin intermediul unui alt adevăr al iubirii. Câteva secole mai târziu, în lumina morţii şi a învierii lui Cristos, acest adevăr va fi proclamat de către Paul din Tars, prin cuvintele *Scrisorii către Corinteni*: „Iubirea este îndelung răbdătoare, iubirea este binevoitoare, nu este invidioasă, iubirea nu se laudă, nu se mândreşte. Ea nu se poartă necuviincios, nu caută ale sale, nu se mânie, nu ţine cont de răul (primit). Nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr. Toate le suportă, toate le crede, toate le speră, toate le îndură. Iubirea nu încetează niciodată"[11].

Adevărul cu privire la iubire, făcut cunoscut în strofele *Cântării Cântărilor*, *poate fi confirmat în lumina acestor cuvinte pauline*? În *Cântare* citim, spre exemplu, despre iubire, că „gelozia" sa este „tare ca porţile morţii"[12] şi în scrisoarea paulină citim că „iubirea nu este invidioasă". În ce raport se află aceste două expresii despre iubire? În ce raport se află iubirea „care este tare ca moartea", conform *Cântării Cântărilor*, cu iubirea care „nu se va sfârşi niciodată", conform scrisorii pauline? Nu vom multiplica aceste întrebări şi nici nu vom începe o analiză comparativă. Cu toate acestea, se pare că iubirea se deschide înaintea noastră în două perspective: ca şi cum erosul uman ar păstra în sine propriul orizont şi s-ar deschide, conform cuvintelor pauline, spre un alt orizont de iubire care vorbeşte un alt limbaj;

[11] *1Cor* 13,4-8.
[12] *Ct* 8,6.

iubirea care pare să iasă dintr-o altă dimensiune a persoanei, spre a chema, a invita, la o altă comuniune. *Acest mod de a iubi a fost numit „agape”*, iar *agape* duce la împlinire erosul, purificându-l.

Încheiem astfel aceste scurte meditații despre *Cântarea Cântărilor*, înțelese ca aprofundare ulterioară a temei „limbajului trupului”. În acest sector, *Cântarea Cântărilor* are o semnificație cu totul aparte.

IUBIREA CREDE ÎN VICTORIA BINELUI

112 (27 iunie 1984)[1]

1. Comentând săptămânile trecute *Cântarea Cântărilor*, am subliniat cum semnul sacramental al căsătoriei se constituie pe baza „limbajului trupului" pe care bărbatul şi femeia îl exprimă în adevărul care le este propriu. În aceeaşi ordine de idei, intenționez astăzi să analizez câteva fragmente din *Cartea lui Tobia*.

În povestirea căsătoriei dintre Tobia şi Sara se găseşte, dincolo de expresia „sora", care pare să fie înrădăcinată în iubirea sponsală, datorită caracterului ei fratern, şi o altă expresie analogă celei din *Cântarea Cântărilor*.

După cum vă amintiți, între cei doi miri, *iubirea*, pe care şi-o declarau în mod reciproc era „tare ca moartea"[2]. *Cartea lui Tobia*, unde găsim fraza prin care el spune că o iubeşte pe Sara „până în punctul în care nu poate să-şi mai desprindă inima de la ea"[3], prezintă o situație care confirmă adevărul cuvintelor despre iubire, care este „tare ca moartea".

2. Pentru a înțelege şi mai bine această realitate, trebuie să ne referim la câteva particularități care îşi găsesc explicația pe fondul specific caracterului *Cărții lui Tobia*. Citim aici că Sara, fiica lui Raguel, mai înainte fusese dată „ca soție la şapte bărbați"[4], dar cu toții au murit înainte să se „unească" cu ea. Aceasta s-a întâmplat prin intervenția spiritului rău şi în acest caz şi tânărul Tobia se temea de o moarte asemănătoare.

Astfel, iubirea lui Tobia trebuia să înfrunte *încă de la început această probă a vieții şi a morții*. Cuvintele despre iubirea „tare ca moartea" pronunțate de către mirii din *Cântarea Cântărilor*, din inima lor, în acest caz asumă caracterul unei adevărate încercări. Dacă iubirea este tare ca moartea, aceasta se întâmplă doar în sensul că Tobia şi împreună cu el şi Sara merg fără să ezite spre această probă. Dar în această probă dintre viață şi moarte învinge viața, pentru că, în timpul probei din prima noapte a nunții, *iubirea, izvorâtă din rugăciune, se prezintă ca fiind mai puternică decât moartea*.

---

[1] *Insegnamenti,* VII/1 (1984) 1939-1942.

[2] *Ct* 8,6.

[3] *Tob* 6,19.

[4] *Tob* 6,14.

3. Această probă a vieții şi a morții are şi o altă semnificație care ne face să înțelegem iubirea şi căsătoria noilor miri. De fapt, unindu-se ei ca soț şi soție, se află în situația în care *forțele binelui şi ale răului se luptă şi se măsoară în mod reciproc*. Cei doi miri din *Cântarea Cântărilor* se pare că nu percep această dimensiune a realității. Mirii din *Cântare* trăiesc şi se exprimă într-un mod ideal sau „abstract", ca şi cum nu ar fi fost lupta dintre forțele obiective, dintre bine şi rău. Şi poate că este chiar forța proprie sau adevărul interior al iubirii care atenuează lupta ce se desfăşoară în om şi în interiorul lui?

Plinătatea acestui adevăr şi a acestei forțe specifică iubirii pare să fie diferită şi pare să tindă, mai ales, acolo unde conduce experiența *Cărții lui Tobia*. Adevărul şi forța iubirii se manifestă în capacitatea de a se pune între forțele binelui şi ale răului, care luptă în om şi în jurul lui, pentru că iubirea este încrezătoare în victoria binelui şi este gata să facă orice pentru ca binele să învingă. Drept consecință, adevărul iubirii mirilor din *Cartea lui Tobia* nu este confirmat cu ajutorul cuvintelor făcute cunoscute de iubirea dintre cei doi ca în *Cântarea Cântărilor*, ci de alegerile şi de actele care asumă toată greutatea existenței umane în unirea celor doi. „Limbajul trupului", în acest caz, pare să folosească alegeri şi acte care izvorăsc din iubire, care învinge pentru că se roagă.

4. Rugăciunea lui Tobia[5], care este, înainte de toate, rugăciune de laudă şi de mulțumire, apoi de invocație, situează „limbajul trupului" pe terenul termenilor esențiali ai teologiei trupului. Este un limbaj „obiectivizat", cuprins nu atât de forța emotivă a experienței, cât de profunzimea şi gravitatea adevărului existenței însăşi.

Mirii profesează acest adevăr împreună, la unison, înaintea Dumnezeului Alianței: „Dumnezeul părinților noştri". Se poate spune că, sub acest aspect, „limbajul trupului" devine *limbajul miniştrilor sacramentului*, conştienți că în pactul conjugal se exprimă şi se actualizează misterul care îşi are originea în Dumnezeu însuşi. Pactul lor conjugal este, de fapt, imaginea şi sacramentul primordial al Alianței lui Dumnezeu cu omul, cu neamul omenesc, ale acelei alianțe din care îşi trage originea Iubirea veşnică.

Tobia şi Sara îşi termină rugăciunea cu următoarele cuvinte: „Învredniceşte-ne de milostivirea ta, pe mine şi pe ea, şi fă să ajungem împreună la bătrânețe"[6].

Se poate admite (pe baza contextului) că ei au înaintea ochilor perspectiva de a persevera în comuniune până la sfârşitul zilelor lor, perspectivă

[5] *Tob* 8,5-8.
[6] *Tob* 5,7.

care se deschide înaintea lor prin intermediul probei pe care au avut-o în legătură cu moartea şi cu viața, deja în prima noapte a nunții. În acelaşi timp, ei văd cu ochii credinței sfințenia acestei vocații, în care, prin intermediul unirii lor şi construită pe baza adevărului reciproc al „limbajului trupului", trebuie să *răspundă la chemarea lui Dumnezeu însuşi*, cuprinsă în misterul începutului. Şi de aceea cer: „Învredniceşte-ne de milostivirea ta, pe mine şi pe ea".

5. Mirii din *Cântarea Cântărilor* îşi declară la unison, prin cuvinte arzătoare, iubirea lor umană. Noii miri din *Cartea lui Tobia* îi cer lui Dumnezeu să-i învețe să ştie să răspundă acestei iubiri. Atât unii, cât şi ceilalți îşi găsesc locul în ceea ce constituie semnul sacramental al căsătoriei, atât unii, cât şi ceilalți participă la formarea acestui semn.

Se poate spune că, *prin intermediul unora şi al celorlalți*, „limbajul trupului", recitit fie în dimensiunea subiectivă a adevărului inimilor umane, fie în dimensiunea „obiectivă" a adevărului de a trăi în comuniune, *devine limba liturgiei*.

Rugăciunea noilor miri din *Cartea lui Tobia* pare să confirme într-un mod diferit de *Cântarea Cântărilor*, ba, mai mult, într-un mod care, fără îndoială, impresionează şi mai profund.

„MARELE MISTER" AL IUBIRII SPONSALE

113 (54 iulie 1984)[1]

1. Ne întoarcem astăzi la clasicul text din capitolul 5 al *Scrisorii către Efeseni*, care ne prezintă rădăcinile veşnice ale Alianţei în iubirea Tatălui şi, totodată, noua şi definitiva ei instituire în Isus Cristos.

Acest text ne conduce la o atare dimensiune a „limbajului trupului", încât se poate numi şi limbaj „mistic". De fapt, vorbeşte despre căsătorie ca despre un „mare mister". „Acest mister este mare"[2]. Şi chiar dacă acest mister se împlineşte în unirea sponsală a lui Cristos Răscumpărătorul cu Biserica şi a Bisericii ca Mireasă cu Cristos („O spun gândindu-mă la Cristos şi la Biserică")[3], chiar dacă se împlineşte în mod definitiv în dimensiunile escatologice, cu toate acestea, autorul *Scrisorii către Efeseni* nu ezită să extindă analogia unirii lui Cristos cu Biserica la iubirea sponsală, prezentată într-un mod atât de „absolut" şi „escatologic" în semnul escatologic al pactului sponsal dintre bărbat şi femeie, care sunt „supuşi unul altuia în frica lui Cristos"[4]. Nu ezită *să extindă acea analogie mistică a „limbajului trupului"*, recitit în adevărul iubirii sponsale şi al unirii conjugale a celor doi.

2. Trebuie să recunoaştem logica acestui text extraordinar, care eliberează în mod radical modul nostru de a gândi influenţat de elementele maniheiste sau de o consideraţie non-personalistă a trupului care apropie „limbajul trupului", cuprins în semnul sacramental al căsătoriei de dimensiunea *adevăratei sfinţenii*.

Sacramentele transferă sfinţenia pe terenul umanităţii omului: pătrund sufletul şi trupul, feminitatea şi masculinitatea subiectului personal, cu forţa sfinţeniei. Toate acestea sunt făcute cunoscute în limbajul liturgic, unde se exprimă şi se actualizează.

Liturgia, limba liturgică, *înalţă pactul conjugal* dintre bărbat şi femeie, bazat pe „limbajul trupului" recitit în adevăr la *dimensiunea misterului*,

[1] *Insegnamenti*, VII/2 (1984) 7-10.
[2] *Ef* 5,32.
[3] *Ef* 5,32.
[4] *Ef* 5,21.

şi, în acelaşi timp, face ca acel pact să se realizeze în sus-numitele dimensiuni prin intermediul „limbajului trupului”.

Tocmai despre aceasta ne vorbeşte semnul sacramental al căsătoriei, care, în limba liturgică, exprimă un eveniment interpersonal, bogat în conținut personal, încredințat celor doi „până la moarte”. Semnul sacramental înseamnă nu doar ceva ce trebuie „*să fie*”, ceva ce trebuie să provină din căsătorie, ci îşi construieşte el însuşi „*existența*”, ca şi modul de a dura: unul şi altul ca realitate sacră şi sacramentală, înrădăcinată în dimensiunea Alianței şi a Harului, în dimensiunea Creației şi a Răscumpărării. În acest fel, limba liturgică atribuie amândurora, bărbatului şi femeii, iubirea, fidelitatea şi onestitatea conjugală prin intermediul „limbajului trupului”. Le atribuie unitatea şi indisolubilitatea căsătoriei în „limbajul trupului”. *Le atribuie ca datorie tot ceea ce ține de „sacrum” persoanei şi a comuniunii persoanelor* şi, totodată, de feminitatea şi masculinitatea lor, *tocmai în acest limbaj*.

3. În acest fel, afirmăm că limba liturgică devine „limbaj al trupului”. Aceasta se concretizează printr-o serie de fapte şi de datorii care formează „*spiritualitatea*” căsătoriei, „*ethosul*” său. În viața de fiecare zi a soților, aceste fapte devin datorii şi datoriile devin fapte. Aceste fapte, ca şi diversele lor implicații, sunt de natură spirituală, cu toate acestea, de la un timp, se exprimă prin intermediul „limbajului trupului”.

Autorul *Scrisorii către Efeseni* scrie în acest sens: „bărbații trebuie să-şi iubească soțiile ca pe propriul trup...”[5] („ca pe sine însuşi”)[6] „şi soția să fie respectuoasă față de soțul său”[7]. Amândoi, de altfel, să fie „supuşi unii altora în frica lui Cristos”[8].

„Limbajul trupului”, în continuitatea sa neîntreruptă cu limba liturgică, se exprimă nu doar prin intermediul *fascinației şi al complăcerii reciproce* ca în *Cântarea Cântărilor*, ci şi ca o profundă experiență a „*sacrum*” (sacrului), care pare să fie *prezent* în masculinitate şi feminitate prin intermediul *dimensiunii* „*mysterium*” (misterului): „*mysterium magnum*” al *Scrisorii către Efeseni*, care îşi trage rădăcinile tocmai din „început”, adică din misterul creației omului: bărbat şi femeie, conform cu imaginea lui Dumnezeu, chemați încă de la „început” să fie semnul vizibil al iubirii creative a lui Dumnezeu.

4. Astfel, acea „frică a lui Cristos” şi „respectul” despre care vorbeşte autorul *Scrisorii către Efeseni* nu reprezintă altceva decât *o formă matură,*

[5] *Ef* 5,28.
[6] *Ef* 5,33.
[7] *Ef* 5,33.
[8] *Ef* 5,21.

din punct de vedere spiritual, a acelei *fascinații* reciproce: vrea să spună, a bărbatului față de feminitate şi a femeii față de masculinitate, care se prezintă pentru prima dată în *Cartea Genezei*[9]. În continuare, aceeaşi fascinație pare să curgă ca pe albia unui râu printre versetele *Cântării Cântărilor*, pentru a găsi, în circumstanțe cu totul diferite, concisa şi concentrata sa expresie în *Cartea lui Tobia*.

Maturitatea spirituală a acestei fascinații nu este altceva decât *fructificarea darului fricii*, unul dintre cele şapte daruri ale Duhului Sfânt, despre care a vorbit sfântul Paul în *Scrisoarea întâi către Tesaloniceni*[10].

De altfel, doctrina lui Paul cu privire la castitate, ca „viață conform Duhului”[11], ne dă posibilitatea (mai ales pe baza textului din *1Cor* 6) să interpretăm acel „*respect*” în sens carismatic, drept dar al Duhului Sfânt.

5. În a-i îndemna pe soți să fie supuşi unul față de celălalt în „frica lui Cristos”[12] şi în a-i stimula, ca urmare a „respectului” în raportul conjugal, *Scrisoarea către Efeseni* pare să prezinte, conform cu tradiția paulină, castitatea ca virtute şi, în acelaşi timp, ca dar.

În acest fel, *prin intermediul virtuții* sau, şi mai mult, *prin intermediul darului* („viața conform Duhului”), *se maturizează în mod spiritual fascinația* reciprocă a masculinității şi a feminității. Amândoi, bărbatul şi femeia, ținându-se departe de concupiscență, găsesc adevărata dimensiune a libertății darului, corelată cu feminitatea şi masculinitatea în adevărata semnificație sponsală a trupului.

Astfel, limba liturgică, adică limba sacramentului şi a „*mysterium*” (misterului), devine în viața şi în conviețuirea lor „limbajul trupului”, în toată profunzimea, simplitatea şi frumusețea lor, până în cele mai necunoscute momente.

6. Aceasta pare să fie *semnificația integrală a semnului* sacramental al căsătoriei. În acel semn, prin intermediul „limbajului trupului”, bărbatul şi femeia ies în întâmpinarea „*mysterium*” (misterului), pentru a transfera lumina acestui mister, lumina adevărului şi a frumuseții, făcută cunoscută în limba liturgică, în „limbajul trupului”, în limbajul trăirii concrete a iubirii, a fidelității şi a onestității conjugale sau în *ethosul* înrădăcinat în „răscumpărarea trupului”[13]. Pe această cale, viața conjugală devine, într-un oarecare fel, liturgie.

---

[9] *Gen* 2,23-25.
[10] *1Tes* 4,4-7.
[11] Cf. *Rom* 8,5.
[12] *Ef* 5,21.
[13] Cf. *Rom* 8,23.

NU SE POATE SEPARA ACTUL CONJUGAL DE FINALITATEA LUI UNITIVĂ ŞI PROCREATIVĂ

114 (11 iulie 1984)[1]

1. Reflecțiile făcute până în acest moment cu privire la iubirea umană în planul lui Dumnezeu ar rămâne incomplete, dacă nu am încerca să le vedem aplicarea concretă în contextul moralei conjugale şi familiale. Vrem să desăvârşim acest pas care ne va duce la concluziile itinerarului nostru, deja lung, sub călăuzirea unui document important al Magisteriului recent: enciclica *Humanae vitae*", pe care Papa Paul al VI-lea a publicat-o în iulie 1968. O să recitim acest document în lumina rezultatelor la care am ajuns după ce am analizat planul divin şi cuvintele lui Cristos care fac aluzie la acest plan.

2. „*Biserica învață* că orice act matrimonial trebuie să rămână în sine deschis spre transmiterea vieții..."[2] „O astfel de doctrină, expusă de mai multe ori de către Magisteriu, este bazată pe legătura inseparabilă, pe care Dumnezeu a vrut-o şi pe care omul nu o poate rupe din inițiativa sa, dintre cele *două semnificații ale actului conjugal*: semnificația unitivă şi semnificația procreativă"[3].

3. Considerațiile pe care doresc să le fac vor privi în mod deosebit fragmentul din enciclica *Humanae vitae* care vorbeşte despre cele „*două semnificații* ale actului conjugal" şi despre „legătura lor inseparabilă". Nu intenționez să prezint un comentariu al întregii enciclice, ci mai degrabă să ilustrez şi să aprofundez un fragment. Din punctul de vedere al doctrinei morale cuprinse în documentul citat, acel fragment are o semnificație centrală. În acelaşi timp, este un fragment care este strict legat cu precedentele noastre reflecții cu privire la *căsătorie în dimensiunea semnului (sacramental)*.

Pentru că, aşa cum am spus, este un fragment central al enciclicei, este normal ca el să fie inserat foarte profund în întreaga sa structură: ca atare, analiza sa trebuie să se orienteze spre diferitele componente ale acelei structuri, chiar dacă intenția este de a nu comenta întregul text.

---

[1] *Insegnamenti*, VII/2 (1984) 85-88.

[2] *Humanae vitae*, 11.

[3] *Humanae vitae*, 12.

4. În reflecțiile făcute cu privire la semnul sacramental, a fost spus de mai multe ori că el se bazează pe *„limbajul trupului" recitit în adevăr*. Se vorbeşte despre un adevăr afirmat mai întâi la începutul căsătoriei, când noii miri, promițându-şi în mod reciproc „să fie fideli..., să se iubească şi să se respecte în toate zilele vieții lor", devin miniştri ai Căsătoriei ca sacrament al Bisericii.

Vorbim apoi despre un adevăr care este, dacă se poate spune astfel, afirmat în mod continuu. De fapt, bărbatul şi femeia, trăind în căsătorie „până la moarte", repropun în mod continuu, într-un oarecare fel, acel semn pe care l-au încheiat, prin intermediul liturgiei sacramentului, din ziua căsătoriei lor.

Cuvintele citate mai sus din enciclica Papei Paul al VI-lea privesc acel moment al vieții comune a soților, în care, unindu-se în actul conjugal, amândoi devin, conform expresiei biblice, „un singur trup"[4]. Tocmai *într-un astfel de moment, atât de bogat în semnificații*, este foarte important să se recitească „limbajul trupului" în adevăr. O astfel de lectură devine condiție indispensabilă pentru *a acționa în adevăr* sau pentru a se comporta *conform cu valoarea şi cu norma morală*.

5. Enciclica nu doar că aminteşte această normă, ci încearcă să-i şi ofere adevăratul fundament. Pentru a clarifica şi mai profund acea „legătură inseparabilă pe care Dumnezeu a vrut-o... printre cele două semnificații ale actului conjugal", Paul al VI-lea scrie astfel în fraza următoare: „Prin structura sa intimă, actul conjugal, în timp ce îi uneşte în mod profund pe soți, îi face apți spre a da naştere la noi vieți, conform cu legile înscrise în modul lor de a fi bărbat şi femeie"[5].

Observăm că în frazele precedente textul abia citat tratează, mai ales, despre „*semnificație*" şi în fraza succesivă despre „*structura intimă*" (adică a naturii) a raportului conjugal. Definind această „structură intimă", textul se referă „la legile înscrise în modul lor de a fi bărbat şi femeie".

Trecerea de la frazele care exprimă norma morală la frazele care explică şi motivează este deosebit de semnificativă. Enciclica îndeamnă la a se căuta fundamentul normei, care determină moralitatea acțiunilor bărbatului şi ale femeii în actul conjugal, în natura acestui act în el însuşi sau, şi mai mult, în natura *însăşi a subiecților* care acționează astfel.

6. În acest fel, „*structura intimă» (sau natura*) actului conjugal constituie *baza necesară pentru o lectură şi o descoperire adecvată a semnificațiilor*

[4] *Gen* 2,24.

[5] *Humanae vitae*, 12.

care trebuie să se transfere în conştiinţa şi în deciziile persoanelor care acţionează, ca bază necesară pentru a stabili raportul adecvat al acestor semnificaţii, adică inseparabilitatea lor. Pentru că „actul conjugal", la un moment dat, „îi uneşte în mod profund pe cei doi soţi" şi, totodată, „îi face apţi să genereze noi vieţi", şi una şi cealaltă atitudine au loc „din cauza structurii lor intime", rezultă că persoana umană (cu necesitatea propriei judecăţi, cu necesitatea logică) „trebuie" să înţeleagă *în acelaşi timp cele „două semnificaţii* ale actului conjugal", ca şi *„legătura inseparabilă* dintre cele două semnificaţii ale actului conjugal".

De nimic altceva nu se tratează în acest caz, decât despre a înţelege în adevăr „limbajul trupului", după cum a fost subliniat de atâtea ori în precedentele analize biblice. Norma morală, învăţată în mod constant de către Biserică, în acest sector, aminteşte şi reconfirmă ceea ce Papa Paul al VI-lea, în enciclica sa, face să izvorască din înţelegerea „limbajului trupului" în adevăr.

Se vorbeşte în acest caz despre adevăr, mai întâi în *dimensiunea lui ontologică* („structura intimă"), şi apoi, drept consecinţă, în dimensiunea *subiectivă şi psihologică* („semnificaţia"). Textul enciclicei subliniază că în cazul în discuţie se vorbeşte despre o normă a legii naturale.

NORMA ENCICLICEI *HUMANAE VITAE* ÎŞI ARE IZVORUL ÎN LEGEA NATURALĂ

115 (18 iulie 1984)[1]

1. În enciclica *Humanae vitae* citim: „Invitându-i pe oameni să observe normele legii naturale, interpretată de doctrina sa constantă, Biserica învață că orice act matrimonial trebuie să rămână în sine deschis spre transmiterea vieții”[2].

În acelaşi timp, acelaşi text consideră şi, totodată, scoate în evidență dimensiunea subiectivă şi psihologică, atunci când vorbeşte despre „semnificație” sau, mai exact, despre „cele două semnificații ale actului conjugal”.

„*Semnificația*” apare în conştiință o dată *cu recitirea adevărului (ontologic al) obiectului*. Prin intermediul unei astfel de recitiri, adevărul (ontologic) intră, pentru a spune astfel, în dimensiunea cognoscibilă: subiectivă şi psihologică.

Humanae vitae pare să ne atragă atenția spre această ultimă dimensiune. Aceasta se confirmă, printre altele, şi prin următoarea frază: „Noi credem că oamenii timpului nostru sunt în mod special în măsură să înțeleagă caracterul profund rațional şi uman al acestui principiu fundamental”[3].

2. Acel „caracter rațional” priveşte nu doar adevărul în dimensiunea lui ontologică sau ceea ce corespunde structurii reale a actului conjugal. El priveşte şi adevărul însuşi în dimensiunea lui subiectivă şi psihologică, vrea să spună, în *adevărata înțelegere* a structurii intime a actului conjugal, adică în recitirea adecvată a semnificațiilor corespunzătoare unei astfel de structuri şi a legăturii lor inseparabile, în vederea unui comportament corect din punct de vedere moral. Tocmai în aceasta constă norma morală şi corespunzătoarea potrivire a actelor umane în sfera sexualității. În acest fel, putem spune că norma se identifică cu recitirea în adevăr a „limbajului trupului”.

3. Enciclica *Humanae vitae* conține, aşadar, norma morală şi motivația sa sau, cel puțin, o aprofundare a ceea ce constituie motivația normei. Pen-

[1] *Insegnamenti*, VII/2 (1984) 101-104.
[2] *Humanae vitae*, 11.
[3] *Humanae vitae*, 12.

tru că, printre altele, valoarea morală se exprimă prin intermediul normei într-un mod care angajează persoana, de aici rezultă că actele care sunt conforme cu norma sunt din punct de vedere moral bune, în schimb, din punct de vedere intrinsec, actele contrare sunt ilicite. Autorul enciclicei subliniază că o astfel de normă *aparține „legii naturale”*, ceea ce vrea să spună că ea este conformă cu rațiunea ca atare. Biserica învață că această normă, chiar dacă nu este făcută cunoscută în mod formal (adică în mod literar) în Sfânta Scriptură, ne face să înțelegem că intră în competența Magisteriului să interpreteze astfel de precepte.

Cu toate acestea, putem spune şi mai mult. Chiar dacă norma morală, formulată astfel de enciclica *Humanae vitae*, nu se găseşte în mod literar în Sfânta Scriptură, ea este prezentă în Tradiție şi, după cum scrie Papa Paul al VI-lea, a fost „de multe ori expusă de către magisteriu”[4] credincioşilor, ca atare, rezultă că această normă *corespunde ansamblului doctrinei revelate, cuprinsă în izvoarele biblice*[5].

4. Vorbim aici nu doar despre ansamblul doctrinei morale cuprinse în Sfânta Scriptură, despre premisele sale esențiale şi despre caracterul general al conținutului său, ci despre acel complex mult mai amplu, căruia i-am dedicat deja numeroase analize când am vorbit despre „teologia trupului”.

Tocmai pe fondul unui complex atât de amplu, reiese că norma morală menționată aparține nu doar legii morale naturale, ci şi *ordinii morale revelate de către Dumnezeu*: iar din acest punct de vedere, ea nu poate fi diferită, ci este exact aşa cum o transmit Tradiția şi Magisteriul şi, în zilele noastre, enciclica *Humanae vitae*, ca document contemporan al acestui Magisteriu.

Papa Paul al VI-lea scrie: „Noi credem că oamenii timpului nostru sunt în mod special în măsură să înțeleagă caracterul profund rațional şi uman al acestui principiu fundamental”[6]. Se poate adăuga: ei sunt în măsură să înțeleagă şi conformitatea sa profundă cu tot ceea ce este transmis de către tradiția care provine de la izvoarele biblice. Bazele acestei conformități trebuie căutate, mai ales, în antropologia biblică. De altfel, este cunoscută semnificația pe care antropologia o are pentru etică, adică pentru doctrina morală. Pare pe deplin rațional să se caute *fundamentul adevărului normelor* care privesc problematica atât de fundamentală a omului ca „trup” tocmai în „teologia trupului”: „iar cei doi vor fi un singur trup”[7].

---

[4] *Humanae vitae*, 12.
[5] Cf. *Humanae vitae*, 4.
[6] *Humanae vitae*, 12.
[7] *Gen* 2,24.

5. Norma enciclicei *Humanae vitae* îi priveşte pe toţi oamenii, întrucât este norma legii naturale şi se bazează pe conformitatea cu raţiunea umană (se înţelege, când aceasta caută adevărul). Pe bună dreptate, ea se adresează tuturor credincioşilor, membri ai Bisericii; caracterul raţional al acestei norme îşi găseşte în mod indirect confirmarea şi susţinerea solidă în ansamblul „teologiei trupului". Despre acest punct de vedere am vorbit în analizele precedente, când am tratat despre „*ethosul*" răscumpărării trupului.

Norma legii naturale, bazată pe acest „*ethos*", găseşte nu doar o nouă expresie, ci şi un fundament deplin antropologic şi etic, fie în cuvintele evangheliei, fie în acţiunile purificatoare şi colaboratoare ale Duhului Sfânt.

Aici se găsesc toate motivele pentru care orice credincios şi, mai ales, orice teolog trebuie să recitească şi să înţeleagă şi mai profund doctrina morală a enciclicei în acest context integral.

Reflecţiile pe care le facem deja de ceva timp constituie tocmai o astfel de recitire.

ÎN ENCICLICA *HUMANAE VITAE* SE GĂSEŞTE RĂSPUNSUL LA ÎNTREBĂRILE OAMENILOR DE ASTĂZI

116 (25 iulie 1984)[1]

1. Reluăm reflecţiile care au rolul de a corela enciclica *Humanae vitae* cu ansamblul teologiei trupului.

O astfel de enciclică nu se limitează doar să amintească faptul că norma morală se adresează convieţuirii conjugale, reconfirmând-o în faţa noilor circumstanţe. Când s-a pronunţat prin enciclica din 1968, prin intermediul Magisteriului autentic, Papa Paul al VI-lea a avut înaintea ochilor binecunoscutul mesaj al Conciliului al II-lea din Vatican, cuprins în Constituţia *Gaudium et spes* (1965).

Enciclica nu se află doar pe linia învăţăturii conciliare, ci constituie şi *dezvoltarea şi, totodată, completarea* problemelor cuprinse aici, mai ales cu privire la problema „acordului dintre iubirea umană şi problema vieţii". Asupra acestui punct citim în *Gaudium et spes* următoarele cuvinte: „Biserica aminteşte că nu poate să fie o contradicţie reală între legile divine ale transmiterii vieţii şi necesitatea de a favoriza autentica iubire conjugală"[2].

2. Constituţia pastorală a Conciliului al II-lea din Vatican *exclude orice „contradicţie reală"* în ordinea normativă, de aceea, în ceea ce îl priveşte pe Papa Paul al VI-lea, el încearcă să facă lumină asupra acelei „non-contradicţii", motivând, astfel, respectiva normă morală şi demonstrându-i conformitatea cu raţiunea.

Cu toate acestea *Humanae vitae* vorbeşte nu atât despre „*non-contradicţie*" în ordinea normativă, cât despre „*legătura de nepătruns*" dintre transmiterea vieţii şi autentica iubire conjugală din punctul de vedere al celor „două semnificaţii ale actului conjugal: semnificaţia unitivă şi semnificaţia procreativă"[3], despre care am vorbit deja.

3. Ne-am putea opri şi mai mult asupra analizei normei ca atare, dar caracterul unuia şi al celuilalt document ne conduce la reflecţii, cel puţin

[1] *Insegnamenti,* VII/2 (1984) 121-124.
[2] *GS*, 51.
[3] *Humanae vitae*, 12.

în mod indirect, pastorale. De fapt, *Gaudium et spes* este o constituție pastorală şi enciclica Papei Paul al VI-lea, cu valoarea sa doctrinară, tinde să aibă aceeaşi orientare. Ea vrea să fie în realitate *răspunsul la întrebările omului contemporan*. Acestea sunt întrebări cu caracter demografic, care vin drept consecință a întrebărilor cu caracter socio-economic şi politic, în raport cu creşterea populației pe globul pământesc. Sunt întrebări care pornesc din zona ştiințelor particulare, şi în acelaşi timp, sunt întrebările moraliştilor contemporani (teologi-moralişti). Sunt, înainte de toate, întrebările soților, care se găsesc deja în centrul atenției Constituției conciliare şi pe care enciclica le reia cu toată precizia dorită. De fapt, citim în ea: „Date fiind condițiile vieții de astăzi şi dată fiind semnificația pe care relațiile conjugale le au pentru armonia dintre soți şi pentru fidelitatea lor reciprocă, *nu ar fi fost oare indicată o revizuire* a normelor etice în uz până astăzi, mai ales dacă se consideră că ele nu pot fi respectate fără sacrificii, câteodată eroice?”[4]

4. În această formulare este evident cu câtă grijă încearcă autorul enciclicei să facă față întrebărilor omul contemporan, cu tot ceea ce presupun ele. Importanța acestor întrebări presupune un răspuns proporțional ponderat şi profund. Dacă, pe de o parte, este drept să se aştepte la o tratare acută a normei, pe de altă parte, se poate aştepta ca o astfel de greutate, nu mică, *să fie încredințată argumentelor pastorale*, care sunt îndreptate mai mult spre viața oamenilor concreți, ale acelora care pun astfel de întrebări menționate la început.

Papa Paul al VI-lea i-a avut mereu dinaintea ochilor pe aceşti oameni. Despre aceasta, printre altele, ne vorbeşte următorul fragment din *Humanae vitae*: „Doctrina Bisericii cu privire la regularizarea naşterilor, care promulgă legea divină, va apărea cu uşurință multora dificilă şi de-a dreptul imposibil de respectat. Şi cu siguranță, ca, de altfel, toate realitățile mari şi benefice, ea presupune o implicare serioasă şi multe eforturi individuale, familiale şi sociale. Ba, mai mult, nu ar fi posibilă fără ajutorul lui Dumnezeu, care sprijină şi uneşte bunăvoința oamenilor. Dar, dacă ne gândim bine, un astfel de efort *l-ar înnobila pe om* şi ar putea să fie un beneficiu atât pentru om, cât şi pentru comunitatea umană”[5].

5. La acest punct nu se mai vorbeşte despre „non-contradicția” normativă, ci mai degrabă despre „*posibilitatea respectării legii divine*”, adică despre un argument, cel puțin indirect, pastoral. Faptul că legea trebuie să

[4] *Humanae vitae*, 3.
[5] *Humanae vitae*, 20.

fie cel puțin „posibil” de pus în practică aparține în mod direct naturii legii ca atare şi este conținut în cadrul „non-contradicției normative”. Cu toate acestea, „posibilitatea”, *înțeleasă ca „punere în practică”* a normei, aparține sferei practice şi pastorale. În textul citat, Predecesorul meu vorbeşte cu siguranță din acest punct de vedere.

6. Se mai poate adăuga o considerație: se poate spune că tot *complexul biblic* numit „teologia trupului” ne oferă, chiar dacă în mod indirect, confirmarea adevărului normelor morale cuprinse în *Humanae vitae*, ne pregăteşte să considerăm şi mai mult aspectele practice şi pastorale ale problemei în ansamblul ei. Principiile şi presupozițiile generale ale „teologiei trupului” nu erau oare extrase din răspunsurile pe care Cristos le-a dat la întrebările concrete ale interlocutorilor săi? Şi textele lui Paul, cum sunt, spre exemplu, cele din *Scrisoarea către Corinteni*, nu sunt oare un mic manual care priveşte problemele vieții morale ale primilor urmaşi ai lui Cristos? Şi în aceste texte găsim cu siguranță acea „regulă a înțelegerii” care pare atât de indispensabilă în fața problemelor despre care vorbeşte *Humanae vitae* şi care sunt prezente în această enciclică.

Cine crede că Conciliul şi enciclica nu țin suficient de mult cont de dificultățile prezente ale vieții concrete nu înțelege preocupările pastorale care s-au aflat la originea acestor documente. Preocuparea pastorală înseamnă căutarea adevăratului bine al omului, promovarea valorilor puse de către Dumnezeu în persoana sa; înseamnă, aşadar, punerea în practică a acelei „reguli de înțelegere” care îndeamnă la descoperirea şi mai clară a planului lui Dumnezeu cu privire la iubirea umană, în convingerea că unicul şi adevăratul bine al persoanei umane constă în punerea în practică a acestui plan divin.

S-ar putea spune că tocmai în numele citatei „reguli de înțelegere” Conciliul a pus problema „acordului dintre iubirea umană cu respectul pentru viață”[6] şi enciclica *Humanae vitae* a amintit în continuare nu doar normele morale care obligă în acest sector, ci se ocupă, printre altele, în ansamblu, şi de problema „posibilității respectării legii divine”.

Prezentele reflecții asupra caracterului documentului *Humanae vitae* ne pregătesc să tratăm în continuare tema „paternității responsabile”.

[6] *GS*, 51.

CICLUL VI

PATERNITATEA ŞI MATERNITATEA RESPONSABILĂ ÎN LUMINA ENCICLICEI *HUMANAE VITAE*

117 (1 august 1984)[1]

1. Pentru astăzi am ales tema „paternității şi maternității responsabile" în lumina Constituției *Gaudium et spes* şi a enciclicei *Humanae vitae*.

Când pune problema acestui argument, *Constituția conciliară* se limitează să amintească doar premisele fundamentale; *documentul pontifical* însă merge mai departe, oferind acestor premise conținuturi şi mai concrete.

Textul conciliar sună astfel: „Când se vorbeşte despre completarea iubirii umane cu transmiterea responsabilă a vieții, caracterul moral al comportamentului nu depinde doar de sincera intenție şi de luarea în calcul a motivelor, ci este determinat de criterii obiective, care îşi au fundamentul în natura însăşi a persoanei umane şi a actelor sale şi sunt destinate să mențină într-un context de adevărată iubire sensul complet al dăruirii reciproce de sine şi al procreării umane: iar aceasta nu ar fi posibil dacă nu este cultivată cu suflet sincer *virtutea castității conjugale*"[2].

Iar în continuare acelaşi Conciliu adaugă: „Fiii Bisericii, înrădăcinați pe aceste principii, în cazul *reglării naşterilor*, nu pot să urmeze căi care sunt condamnate de către magisteriu"[3].

2. Mai înainte de fragmentul citat[4], Conciliul învață că soții „împlinesc datoria lor cu o omenească şi creştinească *responsabilitate* şi cu o docilă reverență față de Dumnezeu"[5]. Aceasta vrea să spună că, „prin reflecție şi implicare comună, se va forma o judecată corectă, ținând cont fie de binele personal, fie de cel al fiilor, atât al celor deja născuți, cât şi al celor care trebuie să se nască, ținând cont de condițiile de viață specifice timpului şi al propriului statut de viață, în aspectul lor, atât material, cât şi spiritual, şi, în sfârşit, protejând scara valorilor binelui comunității familiare, a societății temporale şi a Bisericii ca atare"[6].

---

[1] *Insegnamenti*, VII/2 (1984) 144-147.
[2] *GS*, 51.
[3] *GS*, 51.
[4] Cf. *GS*, 50.
[5] *GS*, 50.
[6] *GS*, 50.

La acest punct urmează cuvinte cu adevărat importante pentru a determina cu o şi mai mare precizie *caracterul moral al „paternității şi al maternității responsabile”*. Citim: „Această judecată, în ultimă instanță, trebuie s-o formuleze înaintea lui Dumnezeu soții înşişi”[7].

Şi continuând: „Însă pe linia comportamentului lor, soții creştini trebuie să fie conştienți că nu pot să decidă conform dorinței lor, ci trebuie să fie ghidați mereu de o conştiință care să fie conformă cu legea divină ca atare, docili Magisteriului Bisericii, care interpretează acea lege în lumina evangheliei. O astfel de lege divină manifestă semnificația deplină a iubirii conjugale, o protejează şi o orientează spre perfecțiunea sa cu adevărat umană”[8].

3. Constituția conciliară, limitându-se să amintească premisele necesare pentru o „paternitate şi o maternitate responsabile”, le-a prezentat *într-o manieră cu totul univocă*, precizând *elementele constitutive* ale unei astfel de paternități şi maternități, adică judecata matură a conştiinței personale în raportul său cu legea divină, în mod autentic interpretată de către magisteriul Bisericii.

4. Enciclica *Humanae vitae*, bazându-se pe aceleaşi premise, merge şi mai departe, oferind în acest sens indicații concrete. Aceasta se vede mai întâi *în modul de a defini „paternitatea responsabilă”*[9]. Papa Paul al VI-lea încearcă să precizeze acest concept ajungând la diferitele sale aspecte şi excluzând încă de la început reducerea sa la unul dintre aspectele „parțiale”, după cum fac cei care vorbesc în mod exclusiv despre controlul naşterilor. De fapt, încă de la început, Papa Paul al VI-lea este ghidat în argumentația sa de o concepție integrală cu privire la om[10] şi la iubirea sa conjugală[11].

5. Se poate vorbi despre responsabilitate în exercițiul funcțiunii paterne şi materne sub diverse aspecte. În acest sens, el scrie: „În raport cu *procesele biologice*, paternitatea responsabilă înseamnă cunoaşterea şi *respectul* folosirii lor: inteligența descoperă, în puterea capacității de a da viață, legi biologice care fac parte din persoana umană”[12]. Când se vorbeşte apoi despre dimensiunea psihologică, *despre „tendințele instinctului şi despre patimi*, paternitatea responsabilă înseamnă stăpânirea necesară pe care judecata şi voința trebuie s-o exercite asupra lor”[13].

---

[7] *GS*, 50.
[8] *GS*, 50.
[9] *Humanae vitae*, 10.
[10] Cf. *Humanae vitae*, 7.
[11] Cf. *Humanae vitae*, 8-9.
[12] *Humanae vitae*, 10.
[13] *Humanae vitae*, 10.

Pe lângă aspectele interpersonale despre care am spus adineaori, la care adăugăm „condițiile economice şi sociale”, trebuie să recunoaştem că „paternitatea responsabilă se exercită fie cu o deliberare ponderată şi generoasă, dacă se vrea o familie numeroasă, fie cu decizia, luată din motive grave şi în respectul legii morale, de a evita pentru un timp şi chiar şi pentru un timp nedeterminat o nouă naştere”[14].

De aici rezultă că în concepția „paternității responsabile” este conținută *dispoziția nu doar de a evita „o nouă naştere”, ci şi de a face să crească* familia după criteriile prudenței. În această lumină, în care trebuie să examinăm şi să decidem problema „paternității responsabile”, rămâne mereu în centru „*ordinea morală obiectivă*, stabilită de Dumnezeu şi a cărei interpretă fidelă este conştiința dreaptă”[15].

6. Soții împlinesc în acest sector „datoriile proprii față de Dumnezeu, față de ei înşişi, față de familie şi față de societate, într-o corectă ierarhie de valori”[16]. Aşadar, nu se poate vorbi în acest caz despre „a merge înainte conform propriei voințe”. Din contră, soții trebuie „să-şi conformeze modul de a acționa cu intenția creatoare a lui Dumnezeu”[17].

Pornind de la acest principiu, enciclica îşi fundamentează argumentația pe „structura intimă a actului conjugal” şi pe „legătura inseparabilă a celor două semnificații ale actului conjugal”[18]; ceea ce a fost deja subliniat. Principiul relativ al moralei conjugale rezultă ca fiind mai degrabă fidelitatea față de planul lui Dumnezeu, manifestat în „structura intimă a actului conjugal” şi în „legătura inseparabilă a celor două semnificații ale actului conjugal”.

[14] *Humanae vitae*, 10.
[15] *Humanae vitae*, 10.
[16] *Humanae vitae*, 10.
[17] *Humanae vitae*, 10.
[18] Cf. *Humanae vitae*, 12.

REAFIRMAREA ILICEITĂȚII AVORTULUI, A CONTRACEPTIVELOR ŞI A STERILIZĂRII DIRECTE

118 (8 august 1984)[1]

1. Am spus în analiza precedentă că principiul moralei conjugale, învățat de către Biserică (Conciliul al II-lea din Vatican, Papa Paul al VI-lea), este criteriul fidelității față de planul divin.

În conformitate cu acest principiu, enciclica *Humanae vitae distinge în mod riguros* între ceea ce constituie modul ilicit, *din punct de vedere moral*, al reglementării naşterilor sau, cu o şi mai mare precizie, al reglementării fertilității, *de cel corect, din punct de vedere moral*.

În primul rând, din punct de vedere moral ilicit, „întreruperea directă a procesului generativ deja inițiat" („avortul")[2], „sterilizarea directă" şi „orice acțiune care/sau în vederea actului conjugal sau în împlinirea lui, sau în desfăşurarea consecințelor lui naturale, îşi propune ca scop sau ca mijloc să facă imposibilă procrearea"[3], aşadar, toate mijlocele contraceptive. În schimb, este licită din punct de vedere moral „*recurgerea la perioadele nefertile*"[4]. „Dacă, pentru distanțarea naşterilor, există motive serioase, care provin fie de la condițiile fizice sau psihologice ale soților sau de la circumstanțe exterioare, Biserica învață că este licit să se țină cont de ritmurile naturale imanente ale funcțiilor generative pentru uzul căsătoriei doar în perioadele nefertile şi, astfel, să se regularizeze natalitatea fără a ofensa principiile morale..."[5]

2. Enciclica subliniază în mod special că „între cele două cazuri există o diferență esențială"[6] şi, aşadar, o *diferență de natură etică*: „În primul caz, soții se folosesc în mod legitim de o dispoziție naturală; în celălalt caz, ei împiedică mersul normal al proceselor naturale"[7].

---

[1] *Insegnamenti*, VII/2 (1984) 169-171.
[2] *Humanae vitae*, 14.
[3] *Humanae vitae*, 14.
[4] *Humanae vitae*, 16.
[5] *Humanae vitae*, 16.
[6] *Humanae vitae*, 16.
[7] *Humanae vitae*, 16.

De aici derivă două acțiuni cu o calificare etică diferită, mai mult, de-a dreptul opusă: reglementarea naturală a fertilității este din punct de vedere moral corectă, contracepția, în schimb, nu este corectă. Această diferență esențială între cele două acțiuni (moduri de a acționa) priveşte intrinseca lor calificare etică, chiar dacă Predecesorul meu, Papa Paul al VI-lea, a afirmat: „În unul şi în celălalt dintre cazuri, soții se pun de acord în voința lor pozitivă să evite copilul *pentru motive plauzibile*" şi scrie în continuare: „şi căutând siguranța că nu va veni"[8]. În aceste cuvinte, documentul admite că, chiar dacă chiar şi cei care folosesc practici anticoncepționale sunt inspirați de „motive plauzibile", *nu schimbă calificarea morală care se bazează pe structura însăşi a actului conjugal ca atare*.

3. În acest punct s-ar putea observa că soții care recurg la reglementarea naturală a fertilității ar putea să fie privați de motivele valide despre care s-a vorbit mai înainte: aceasta constituie însă *o problemă etică diferită* când se vorbeşte despre sensul moral al „paternității şi al maternității responsabile".

Presupunând că motivele pentru a decide de a nu procrea sunt din punct de vedere moral corecte, rămâne problema *morală* a modului de a acționa în acest caz şi aceasta se exprimă într-un act care, conform doctrinei Bisericii, transmisă de enciclică, posedă o intrinsecă calificare morală pozitivă sau negativă. Prima, cea pozitivă, corespunde reglementării „naturale" a fertilității; a doua, cea negativă, corespunde „contracepției artificiale".

4. Toată argumentația precedentă se rezumă *în expunerea doctrinei* conținute de *Humanae vitae*, arătându-ne caracterul ei normativ şi, totodată, pastoral. În dimensiunea normativă se vorbeşte despre precizarea şi clarificarea principiilor morale ale modului de a acționa; în dimensiunea pastorală se vorbeşte, mai ales, despre ilustrarea posibilității de a acționa conform acestor principii („posibilitatea respectării legii divine")[9].

Trebuie să ne oprim asupra interpretării conținutului enciclicei. Pentru un astfel de scop, trebuie să vedem acel conținut, acel ansamblu normativ-pastoral în lumina teologiei trupului, care rezultă din analiza textelor biblice.

5. Teologia trupului nu este atât o teorie, cât mai degrabă o pedagogie a trupului, în acelaşi timp, specifică, evanghelică şi creştină. Aceasta derivă din caracterul Bibliei, şi mai ales din evanghelie, care, ca mesaj salvific, *revelează care este adevăratul bine al omului*, pentru ca la sfârşit să-i modeleze viața pe pământ pe măsura acestui bine, în perspectiva speranței vieții viitoare.

[8] *Humanae vitae*, 16.
[9] *Humanae vitae*, 20.

Enciclica *Humanae vitae*, urmând această linie, răspunde acestui bine adevărat al omului ca persoană, bărbat sau femeie; asupra a ceea ce corespunde demnității bărbatului şi a femeii, când se vorbeşte despre problema importantă a transmiterii vieții în conviețuirea conjugală.

Acestei probleme îi vom dedica reflecțiile următoare.

REAFIRMAREA ESENȚEI DOCTRINEI BISERICII CU PRIVIRE LA TRANSMITEREA VIEȚII

119 (22 august 1984)[1]

1. Care este esența doctrinei Bisericii cu privire la transmiterea vieții în comunitatea conjugală din doctrina care a fost amintită deja, în Constituția pastorală a Conciliului *Gaudium et spes* şi din enciclica *Humanae vitae* a Papei Paul al VI-lea?

Problema se pune în a reuşi să se mențină *un raport adecvat* între ceea ce este definit ca fiind „*stăpânirea... forțelor naturii*”[2] şi „*stăpânirea de sine*”[3], indispensabile persoanei umane. Omul de astăzi manifestă tendința de a transfera metodele specifice primului context celui de-al doilea: „Omul a făcut progrese destul de mari în domeniul şi în organizarea rațională a forțelor naturii, citim în enciclică, aşa încât tinde să extindă această dominație asupra modului său de a fi în general: asupra trupului, a vieții psihice, a vieții sociale şi până şi asupra legilor care reglementează transmiterea vieții”[4].

O astfel de extindere a sferei mijloacelor de „dominare... a forțelor naturii” amenință persoana umană, pentru care metoda „stăpânirii de sine” este şi rămâne specifică. Ea, stăpânirea de sine, corespunde, de fapt, constituției fundamentale a persoanei umane: este o metodă „naturală”. Schimbarea ordinii în ceea ce priveşte „mijloacele artificiale” *încalcă* dimensiunea constitutivă a persoanei, îl privează pe om de subiectivitatea care îi este proprie şi face din el un *obiect care poate fi manipulat*.

2. Trupul omenesc nu este doar un câmp de reacții cu caracter sexual, ci este în acelaşi timp şi mijlocul de expresie al omului integral, al persoanei, care se revelează pe sine prin intermediul „limbajului trupului”. Acest „limbaj” are o semnificație importantă interpersonală, mai ales când se vorbeşte despre raporturile reciproce dintre bărbat şi femeie. Şi mai mult, analizele noastre precedente arată că în acest caz „limbajul trupului” trebuie *să*

[1] *Insegnamento*, VII/2 (1984) 227-230.
[2] *Humanae vitae*, 2.
[3] *Humanae vitae*, 21.
[4] *Humanae vitae*, 2.

exprime adevărul sacramentului la un nivel determinat. În schimb, participând la Planul veşnic de Iubire („*Sacramentum absconditum in Deo*"), „limbajul trupului" devine aproape un fel de „profetism al trupului".

Se poate spune că enciclica *Humanae vitae* conduce la consecinţe extreme acest adevăr cu privire la trupul uman în masculinitatea şi feminitatea lui, consecinţe nu doar logice şi morale, ci şi practice şi pastorale.

3. Unitatea celor două aspecte ale problemei, a *dimensiunii sacramentale* (sau teologică) *şi cea personalistă*, corespunde întregii „revelări a trupului". De aici rezultă şi conexiunea viziunii teologice cu cea etică, care se referă la „legea naturală".

Subiectul legii naturale este, de faptk omul, nu doar în aspectul „natural" al existenţei sale, ci şi în adevărul integral al subiectivităţii sale. El se manifestă în Revelaţie, ca bărbat şi femeie, în deplina sa vocaţie temporală şi escatologică. Este chemat de către Dumnezeu să fie martor şi interpret al planului veşnic al iubirii, devenind ministrul sacramentului, care „de la început" a fost constituit în semnul „unirii trupului".

4. Ca miniştri ai unui sacrament care se constituie prin intermediul consensului şi se perfecţionează prin intermediul unirii conjugale, bărbatul şi femeia sunt chemaţi să exprime acel *„limbaj" misterios al trupurilor lor în tot adevărul care le este specific*. Prin intermediul gesturilor şi al reacţiilor, prin intermediul întregului dinamism, condiţionat în mod reciproc, al tensiunii şi al bucuriei, al căror izvor direct este trupul în masculinitatea şi feminitatea lui, trupul în acţiunea şi interacţiunea lui, *omul, ca persoană,* „vorbeşte" prin toate acestea.

Bărbatul şi femeia dezvoltă în „limbajul trupului" acel dialog care, conform *Gen* 2,24-25, îşi are începutul în ziua creaţiei. Şi tocmai la nivelul acestui „limbaj al trupului", care este ceva mai mult decât doar o reacţie sexuală şi care, ca limbaj autentic al persoanei, este supus exigenţelor adevărului, adică normelor morale obiective, bărbatul şi femeia se exprimă în mod reciproc pe ei înşişi în modul cel mai deplin şi mai profund, întrucât le este permis s-o facă, din cauza dimensiunii somatice ca atare a masculinităţii şi a feminităţii: bărbatul şi femeia se exprimă pe ei înşişi o dată cu întregul adevăr al persoanei lor.

5. *Omul este persoană tocmai pentru că este stăpân pe sine şi se domină pe sine*. Întrucât este stăpân pe sine, se poate „oferi" altuia. Şi aceasta este dimensiunea libertăţii dăruirii, care este esenţială şi decisivă pentru acel „limbaj al trupului" în care bărbatul şi femeia se exprimă în mod reciproc în unirea lor conjugală. Dat fiind că aceasta înseamnă comuniunea de

persoane, „limbajul trupului” trebuie să fie judecat după criteriul adevărului. Tocmai un astfel de criteriu face referință la enciclica *Humanae vitae*, după cum s-a spus mai înainte.

6. *Conform cu acest criteriu al adevărului*, care trebuie să se exprime în „limbajul trupului”, actul conjugal „semnifică” nu doar iubirea, ci şi fecunditatea potențială, şi, de aceea, nu poate fi privat de deplina şi adecvata semnificație prin intermediul intervențiilor artificiale. În actul conjugal nu este licit să se separe în mod artificial semnificația unitivă de semnificația procreativă, pentru că atât una, cât şi cealaltă aparțin adevărului intim al actului conjugal: unul este pus în practică împreună cu celălalt. Astfel învață enciclica[5]. Aşadar, într-un astfel de caz, actul conjugal, *lipsit de adevărul său interior*, pentru că este privat în mod artificial de capacitatea sa procreativă, *încetează să mai fie şi un act de iubire*.

7. Se poate spune că în cazul unei separații artificiale a acestor două semnificații, în actul conjugal se împlineşte o unire trupească reală, dar ea nu corespunde adevărului interior şi demnității comuniunii personale: *communio personarum*. O astfel de comuniune presupune, în schimb, ca „limbajul trupului” să fie făcut cunoscut în mod reciproc în adevărul integral al semnificației sale. Dacă lipseşte acest adevăr, nu se poate vorbi nici despre adevărul stăpânirii de sine, nici despre adevărul dăruirii reciproce şi despre acceptarea reciprocă de sine din partea persoanei. O astfel de violare a ordinii interioare a comuniunii conjugale, care îşi găseşte rădăcinile în ordinea însăşi a persoanei, *constituie răul esențial al actului contraceptiv*.

8. Interpretarea doctrinei morale expuse în enciclica *Humanae vitae* se situează pe vastul fond al reflecțiilor corelate cu teologia trupului. În mod special valide în ceea ce priveşte această interpretare sunt reflecțiile cu privire la „semn”, în conexiune sa cu căsătoria înțeleasă ca sacrament. Şi absența violării care deranjează ordinea interioară a actului conjugal nu poate fi înțeleasă în mod adecvat, din punct de vedere teologic, fără reflecțiile asupra temei „concupiscenței trupului”.

[5] *Humanae vitae*, 12.

REGLEMENTAREA NAŞTERILOR ESTE RODUL CURĂȚIEI SOȚILOR

120 (29 august 1984)[1]

1. Enciclica *Humanae vitae*, demonstrând răul moral al contracepției, *în acelaşi timp aprobă în mod deplin reglementarea naturală a fertilității* şi, în acest caz, aprobă *paternitatea şi maternitatea responsabilă*. Trebuie să excludem aici că poate fi calificată ca „responsabilă", din punct de vedere etic, acea procreare în care se recurge la contraceptive pentru a pune în practică reglementarea fertilității. Adevăratul concept de „paternitate şi maternitate responsabilă" este, în schimb, corelat cu reglementarea fertilității oneste din punct de vedere etic.

2. În acest sens, citim: „O practică onestă a reglementării naşterilor cere, înainte de toate, din partea soților să dobândească şi să posede convingeri solide cu privire la *adevăratele valori ale vieții de familie* şi care tind să dobândească o perfectă stăpânire de sine. Dominarea instinctului, prin intermediul rațiunii şi al libertății voinței, impune, fără îndoială, o asceză, pentru ca manifestările afective ale vieții conjugale să fie conforme cu ordinea corectă şi, în mod special, cu respectarea continenței periodice. Dar această disciplină, specifică curăției soților, în loc să dăuneze iubirii conjugale, îi conferă, în schimb, o valoare mult mai umană. Aceasta presupune un efort continuu, dar, datorită beneficiului adus, soții îşi dezvoltă în mod integral personalitatea, îmbogățind-o cu valori spirituale"[2].

3. Enciclica enunță apoi consecințele unui astfel de comportament, nu doar pentru soții ca atare, ci şi pentru întreaga familie, înțeleasă în acest caz drept comunitate de persoane. Va trebui să reluăm în considerare acest argument. Ea subliniază că reglementarea etică şi onestă a fertilității presupune din partea soților, înainte de toate, *un determinat comportament familiar şi procreativ*: adică presupune „să dobândească şi să posede convingeri solide cu privire la valorile vieții şi ale familiei"[3]. Pornind de la

[1] *Insegnamenti*, VII/2 (1984) 271-274.
[2] *Humanae vitae*, 21.
[3] *Humanae vitae*, 21.

această premisă, a fost necesar să se ajungă la o considerare globală a problemei, aşa cum a făcut *Sinodul Episcopilor din 1980*[4]. În continuare, doctrina cu privire la această problemă specială a moralei conjugale şi familiale, despre care vorbeşte *Humanae vitae*, şi-a găsit locul potrivit şi optica oportună în ansamblul contextului exortaţiei apostolice *Familiaris Consortio*. Teologia trupului, înţeleasă în mod special ca pedagogia trupului, *îşi află rădăcinile, într-un oarecare fel, în teologia familiei şi oarecum la ea conduce*. O astfel de pedagogie a trupului, a cărei cheie este astăzi enciclica *Humanae vitae*, se explică numai în contextul deplin al unei viziuni a valorilor vieţii şi a familiei.

4. În textul citat mai sus, Papa Paul al VI-lea face referinţă la castitatea conjugală, scriind că respectarea continenţei periodice este forma stăpânirii de sine în care se manifestă „curăţia soţilor”[5].

Pentru a întreprinde acum o analiză şi mai aprofundată a acestei probleme, trebuie să avem în vedere întreaga doctrină cu privire la curăţie, înţeleasă ca viaţa Duhului[6], considerată deja în analizele noastre precedente, pentru a înţelege astfel respectivele indicaţii ale enciclicei cu privire la tema „continenţei periodice”. Acea doctrină *rămâne de fapt adevărata motivaţie* prin care învăţătura Papei Paul al VI-lea defineşte reglementarea naşterilor şi *paternitatea şi maternitatea responsabilă, ca fiind oneste* din punct de vedere etic.

Chiar dacă „periodicitatea” continenţei este în acest caz aplicată aşaziselor „ritmuri naturale”[7], *continenţa* însăşi este o determinată şi o permanentă atitudine morală, *este virtute* şi, de aceea, orice tip de comportament, ghidat de către ea, dobândeşte un caracter virtuos. Enciclica subliniază destul de clar că în acest caz nu se vorbeşte doar despre o „tehnică” determinantă, ci despre etică în sensul strict al termenului, *ca moralitatea unui comportament*.

Aşadar, în mod oportun, enciclica scoate în evidenţă, pe de o parte, necesitatea de a respecta în comportamentul amintit ordinea stabilită de către Creator, iar pe de alta, necesitatea motivării imediate a caracterului etic.

5. *Cu privire la primul aspect*, citim: „Profitând... de darul iubirii conjugale şi respectând legile procesului generativ, înseamnă a se recunoaşte nu arbitri ai izvoarelor vieţii umane, ci mai degrabă miniştri ai planului stabilit de către Creator”[8]. „Viaţa umană este sacră, după cum a amintit predecesorul

[4] Synodi Episcoporum, *De muneribus familiae christianae*.
[5] *Humanae vitae*, 21.
[6] Cf. *Gal* 5,25.
[7] *Humanae vitae*, 16.
[8] *Humanae vitae*, 13.

nostru Papa Ioan al XXIII-lea în enciclica *Mater et Magistra*, şi, începând cu plămădirea ei, implică în mod direct acțiunea creatoare a lui Dumnezeu”[9]. *În ceea ce priveşte motivația imediată*, enciclica *Humanae vitae* presupune ca „pentru distanțarea naşterilor să existe motive serioase, care să provină fie din cauza motivelor fizice sau psihologice ale soților, fie din cauza circumstanțelor exterioare”[10].

6. În cazul unei regularizări corecte din punctul de vedere moral al fertilității care se pune în practică prin intermediul continenței periodice, în mod concret se vorbeşte despre *practicarea castității* conjugale, adică despre o determinată atitudine etică. În limbaj biblic, am spune că se pune problema trăirii vieții în Duh[11].

Reglementarea corectă din punct de vedere moral mai este numită şi „*reglementarea naturală a fertilității*”, care se poate explica ca fiind o conformare la „legea naturală”. Prin „lege naturală” înțelegem în acest caz „ordinea naturii” în sectorul procreării, întrucât ea este corelată cu rațiunea dreaptă: o astfel de ordine este expresia planului Creatorului cu privire la om. Şi tocmai aceasta este subliniat în mod special de către enciclică, împreună cu întreaga tradiție a doctrinei şi a practicii creştine: caracterul virtuos al atitudinii care se exprimă în reglementarea „naturală” a fertilității este determinat nu atât de către fidelitatea față de o *„lege naturală” impersonală, cât de Creatorul-persoană*, subiect şi Domn al ordinii care se manifestă printr-o astfel de lege.

Din acest punct de vedere, reducerea doar la *reglementarea biologică*, desprinsă de „ordinea naturii”, adică de „planul Creatorului”, deformează gândirea autentică a enciclicei *Humanae vitae*[12].

Documentul urmează cu siguranță acea regularizare biologică, mai mult îndeamnă persoanele competente să o studieze şi să o aplice într-un mod şi mai aprofundat, dar înțelege mereu o astfel de regularizare ca *fiind expresia „ordinii naturii”, adică a Planului providențial al Creatorului*, în a cărei fidelă punere în practică constă adevăratul bine al persoanei umane.

[9] IOAN AL XXIII-LEA, Scrisoarea enciclică *Mater et Magistra*; cf. *Humanae vitae*, 13.
[10] *Humanae vitae*, 16.
[11] Cf. *Gal* 5,25.
[12] *Humanae vitae*, 14.

„METODA NATURALĂ”, INSEPARABILĂ DE SFERA ETICĂ

121 (5 septembrie 1984)[1]

1. Am vorbit în considerația anterioară despre reglementarea onestă a fertilității, conform cu doctrina conținută în enciclica *Humanae vitae*[2] şi în exortația apostolică *Familiaris Consortio*. Calificativul de „natural” care se atribuie reglementării din punctul de vedere moral corect al fertilității (conform ritmurilor naturale)[3] se explică prin faptul că relativul mod de a se comporta corespunde adevărului persoanei şi, aşadar, demnității sale: o demnitate care „prin natură” îi aparține omului ca ființă rațională şi liberă. Omul, ca ființă rațională şi liberă, poate şi trebuie să recitească cu perspicacitate acel ritm biologic care aparține ordinii naturale. Poate şi trebuie să se conformeze lui, mai înainte să exercite acea „paternitate şi acea maternitate responsabile”, care, conform planului Creatorului, sunt înscrise în ordinea naturală a fecundității umane. Conceptul de regularizare din punct de vedere moral corect al fertilității nu este altceva decât recitirea în adevăr a „limbajului trupului”. Aceleaşi „ritmuri naturale imanente ale funcțiilor generative” *aparțin adevărului obiectiv al acelui limbaj* pe care persoanele interesate ar trebui să-l recitească în deplinul său conținut obiectiv. Trebuie să fim convinşi că „trupul vorbeşte”, nu doar prin deplina şi veşnica expresie a masculinității şi a feminității, ci şi cu structurile interne ale organismului, ale reactivității somatice şi psihosomatice. Toate acestea trebuie să găsească un loc care le revine în acel limbaj, prin care dialoghează soții, ca persoane chemate la comuniunea „unirii trupului”.

2. Toate eforturile care tind spre cunoaşterea mereu mai precisă a acelor „ritmuri naturale” care se manifestă în raport cu procrearea umană, apoi toate eforturile consultorilor familiari şi, în sfârşit, ale soților ca atare nu țintesc spre „biologizarea” limbajului trupului (spre „biologizarea etică”, după cum înțeleg unii în mod greşit), ci în mod exclusiv să *asigure adevărul integral al acelui „limbaj al trupului”* prin care soții trebuie să se exprime în mod matur în fața exigențelor paternității şi ale maternității responsabile.

---

[1] *Insegnamenti*, VII/2 (1984) 320-323.

[2] *Humanae vitae*, 19.

[3] Cf. *Humanae vitae*, 16.

Enciclica *Humanae vitae* subliniază de mai multe ori că „paternitatea responsabilă" este corelată cu un efort şi cu o implicare continuă şi că este pusă în practică cu preţul unei asceze concrete[4]. Toate acestea, ca şi alte expresii, arată că, în cazul „paternităţii responsabile" sau al reglementării din punct de vedere moral corecte, ceea ce este în joc *este adevăratul bine al persoanei umane, ca şi ceea ce corespunde adevăratei demnităţi a persoanei*.

3. Folosirea „perioadelor infertile" în convieţuirea conjugală poate deveni subiect de abuzuri, dacă soţii încearcă astfel încât, fără motive bine întemeiate, să îndepărteze orice raţiune a procreării, coborând-o sub nivelul din punct de vedere moral corect al naşterilor în familia lor. Este necesar ca acest nivel corect să fie stabilit ţinându-se cont nu doar de binele propriei familii, dar şi de cel al stării sănătăţii şi al posibilităţilor concrete ale soţilor, ca şi de binele societăţii cărora aparţin, al Bisericii, ca şi de al omenirii întregi.

Enciclica *Humanae vitae* prezintă „paternitatea responsabilă" ca fiind expresia unei înalte valori etice. *În nici un fel* ea *nu poate fi folosită în mod unilateral* la limitarea sau, şi mai rău, la excluderea copilului; ea înseamnă şi disponibilitatea de a primi şi un număr mai mare de copii. Mai ales, conform enciclicei *Humanae vitae*, „paternitatea responsabilă" pune în practică „un şi mai profund raport al ordinii morale numit obiectiv, stabilit de Dumnezeu şi de a cărui înţelegere corectă este un fidel interpret"[5].

4. Adevărul paternităţii şi al maternităţii responsabile şi punerea lui în practică este unit cu maturitatea morală a persoanelor şi tocmai aici este prezentă divergenţa dintre ceea ce enciclica îi atribuie în mod explicit *primatul* şi ceea ce îi este atribuit în mentalitatea comună.

În enciclică este pusă pe primul loc dimensiunea etică a problemei, subliniindu-se rolul *virtuţii prudenţei, înţeleasă în mod corect*. În sectorul acestei dimensiuni este şi o „metodă" adecvată, rezultată din dimensiunea etică ce îi este specifică, este pusă în act în mod pur şi simplu, funcţional şi chiar şi utilitar. Separând „metoda naturală" de dimensiunea etică, în acest caz încetează să se perceapă diferenţa care se află între ea şi alte „metode" (mijloace artificiale) şi se ajunge să se vorbească ca şi cum s-ar trata numai de o formă diferită de contracepţie.

5. Aşadar, din punctul de vedere al doctrinei autentice, făcută cunoscută de către enciclica *Humanae vitae*, este importantă o prezentare corectă a

[4] *Humanae vitae*, 21.
[5] *Humanae vitae*, 10.

metodei ca atare, despre care aminteşte acelaşi document[6]; mai ales, este importantă *aprofundarea dimensiunii etice*, în care sector metoda, ca „naturală", dobândeşte semnificaţia de metodă „corectă din punct de vedere moral". Şi de aceea, în cadrul prezentelor analize, o să ne îndreptăm atenţia în mod special spre ceea ce enciclica aminteşte cu privire la tema stăpânirii de sine şi cu privire la *continenţă*. Fără o interpretare pătrunzătoare a acelei teme, nu vom ajunge nici la nucleul adevărului moral, nici la nucleul adevărului antropologic al problemei. După cum s-a spus deja mai înainte, rădăcinile acestei probleme se găsesc în teologia trupului. Când aceasta devine, la rândul ei, pedagogie, din punct de vedere moral, constituie „metoda" cea mai onestă a reglementării natalităţii.

6. Caracterizând în continuare valorile specific morale ale reglementării natalităţii „naturale" (adică onestă sau, din punct de vedere moral, corectă), autorul enciclicei *Humanae vitae* se exprimă astfel: „Această disciplină... aduce vieţii familiale roade de seninătate şi de pace şi înlesneşte rezolvarea altor probleme; favorizează atenţia faţă de celălalt soţ, ajută soţii să înlăture egoismul, duşmanul adevăratei iubiri, şi să aprofundeze sensul lor de responsabilitate. Părinţii dobândesc prin ea capacitatea unui influx mai profund şi eficace pentru educarea fiilor; copiii şi tinerii cresc în corecta stimă a valorilor umane şi în dezvoltarea senină şi armonioasă a facultăţilor lor spirituale şi sensibile"[7].

7. Frazele citate *completează cadrul* a ceea ce enciclica *Humanae vitae* înţelege prin „practica onestă a reglementării naşterilor"[8]. Aceasta este, după cum se vede, nu doar un „mod de a se comporta" într-un determinat câmp, ci o atitudine care se bazează pe *maturitatea morală integrală a persoanei* şi, totodată, o completează.

[6] Cf. *Humanae vitae*, 16.
[7] *Humanae vitae*, 21.
[8] *Humanae vitae*, 21.

PATERNITATEA ŞI MATERNITATEA RESPONSABILĂ DREPT COMPONENTE ALE ÎNTREGII SPIRITUALITĂȚI CONJUGALE ŞI FAMILIALE

122 (3 octombrie 1984)[1]

1. Referindu-ne la doctrina conținută în enciclica *Humanae vitae*, vom încerca în continuare să scoatem în evidență viața spirituală a soților.

Iată în acest sens cuvintele cele mai importante: „Biserica, în timp ce învață exigențele inviolabile ale legii divine, anunță mântuirea şi deschide căile harului cu ajutorul sacramentelor, care fac din om o nouă creatură, capabilă să corespundă în iubire şi în adevărata libertate planului suprem al Creatorului şi Răscumpărătorului şi de a face plăcut jugul lui Cristos.

Aşadar, soții creştini, docili la glasul său, să-şi amintească de faptul că vocația lor creştină începută prin Botez s-a concretizat şi s-a întărit prin sacramentul Căsătoriei. *Prin el soții sunt întăriți şi oarecum consacrați* pentru împlinirea cu fidelitate a propriilor datorii, pentru punerea în practică a propriei vocații până la perfecțiune şi pentru o mărturie creştină specifică lor, în fața lumii. Lor Domnul le încredințează datoria să facă vizibilă oamenilor sfințenia şi suavitatea legii care uneşte iubirea reciprocă a soților cu cooperarea lor la iubirea lui Dumnezeu, autorul vieții omeneşti”[2].

2. Arătând răul moral al actului contraceptiv şi delimitând în acelaşi timp un cadru aproape integral al practicii „oneste” a reglementării fertilității sau a paternității şi maternității responsabile, enciclica *Humanae vitae* creează premisele care ne dau posibilitatea să trasăm marile linii ale *spiritualității creştine a vocației şi a vieții conjugale şi, în acelaşi timp, pe aceea a părinților şi familiei*.

Mai mult, se poate spune că enciclica presupune întreaga tradiție a acestei spiritualități, care îşi găseşte rădăcinile în izvoarele biblice deja analizate în catehezele anterioare, oferind ocazia de a reflecta din nou asupra lor şi de a construi o sinteză pe măsură.

Trebuie să amintim aici ceea ce a fost spus cu privire la raportul organic ce se află între teologia trupului şi pedagogia trupului. De fapt, o astfel de

---

[1] *Insegnamenti*, VII/2 (1984) 728-731.

[2] *Humanae vitae*, 25.

„teologie-pedagogie” constituie în sine nucleul esențial al spiritualității conjugale. Aceasta este indicată şi de frazele citate mai sus din enciclică.

3. Cu siguranță ar reciti şi interpreta în mod eronat enciclica *Humanae vitae* cel care ar vedea în ea doar reducerea „paternității şi a maternității responsabile” la „ritmurile biologice ale fecundității”. Autorul enciclicei dezaprobă şi contrazice în mod energic orice formă de interpretare reductivă (şi în acest fel „parțială”) şi repropune cu insistență înțelegerea ei integrală. *Paternitatea şi maternitatea responsabilă, înțelese în mod integral*, nu reprezintă altceva decât o *componentă importantă a întregii spiritualități conjugale şi familiale*, a acelei vocații despre care vorbeşte textul citat din *Humanae vitae*, când afirmă că soții trebuie să pună în practică „propria vocație până la perfecțiune”[3]. Sacramentul Căsătoriei este cel care îi întăreşte şi oarecum îi consacră spre a o împlini[4].

În lumina doctrinei, făcută cunoscută în enciclică, trebuie să ne dăm bine seama de acea „forță care îi întăreşte”, care este unită cu „consacrarea ca atare” în sacramentul Căsătoriei.

Pentru că analiza problematicii etice a documentului Papei Paul al VI-lea era centrată, mai ales, pe corectitudinea *acelei norme*, conceptul spiritualității conjugale, care se află în ea, scoate în evidență tocmai aceste „forțe” care fac posibilă autentica mărturie creştină a vieții conjugale.

4. „Nu vrem să ascundem în mod intenționat dificultățile inerente şi de multe ori grave ale vieții conjugale creştine: pentru soți, ca şi pentru oricine, „strâmtă este poarta şi îngustă *calea ce duce la viață*”[5]. „Dar *speranța acestei vieți* trebuie să le lumineze calea, în timp ce se străduiesc cu mult curaj să trăiască înțelepciunea, dreptatea şi mila în timpul prezent, ştiind că imaginea acestei lumi este trecătoare”[6].

În enciclică, viziunea vieții conjugale este contrasemnată de realismul creştin prezent la orice pas şi tocmai acest fapt are rolul de a ajuta într-o măsură foarte mare la dobândirea acelor „forțe” care permit să se formeze spiritualitatea soților şi a părinților în spiritul unei autentice pedagogii a inimii şi a trupului.

Înțelegerea „vieții viitoare” ca atare este *în legătură cu un astfel de orizont amplu al acelor forțe* care trebuie să-i călăuzească prin calea îngustă[7] şi să-i conducă prin poarta strâmtă[8] a vocației evanghelice.

---

[3] *Humanae vitae*, 25.
[4] Cf. *Humanae vitae*, 25.
[5] Cf. *Mt* 7, 14.
[6] *Humanae vitae*, 25.
[7] Cf. *Humanae vitae*, 25.
[8] Cf. *Humanae vitae*, 25.

Enciclica spune: „Soții să înfrunte eforturile necesare, impulsionați de credință şi de speranța care «nu înşală, pentru că iubirea lui Dumnezeu a fost revărsată în inimile noastre prin Duhul Sfânt care ne-a fost dat»”[9].

5. Iată „forța” esențială şi fundamentală: *iubirea pusă în inimă* („vărsată în inimi”) de Duhul Sfânt. În continuare, enciclica arată cum trebuie să implore soții o astfel de „forță” esențială, ca şi orice alt „ajutor divin”, prin intermediul rugăciunii; cum trebuie să depăşească „cu perseverență umilă” propriile lipsuri şi propriile păcate, în sacramentul pocăinței.

Acestea sunt mijloacele *infailibile şi indispensabile* pentru formarea spiritualității creştine a vieții conjugale şi familiale. Cu ajutorul lor, acea esențială şi, din punct de vedere spiritual, creativă „forță” a iubirii ajunge în inimile oamenilor şi, în acelaşi timp, în trupurile lor, în subiectivitatea lor masculină şi feminină. Această iubire, în schimb, permite să se construiască întreaga conviețuire a soților conform cu acel „*adevăr al semnului*”, prin intermediul căruia este construită căsătoria şi în demnitatea sa sacramentală, după cum ne prezintă punctul central al enciclicei[10].

[9] *Humanae vitae*, 25.
[10] *Humanae vitae*, 12.

IUBIREA UNITĂ CU CASTITATEA CARE SE MANIFESTĂ CA ABSTINENȚĂ

123 (10 octombrie 1984)[1]

1. Continuăm să prezentăm spiritualitatea conjugală în lumina enciclicei *Humanae vitae*.

Conform doctrinei prezente în ea, conform izvoarelor biblice, ca şi Tradiției, *iubirea* este, din punct de vedere subiectiv, „*forța*", capacitatea spiritului uman, cu *caracter* „teologic" (sau, oricum, „teologal"). Aceasta este, aşadar, *forța dată omului pentru a participa* la acea iubire prin care Dumnezeu însuşi iubeşte în misterul Creației şi al Răscumpărării. Este acea iubire care „se bucură de adevăr"[2], prin care se exprimă bucuria spirituală („frui" augustinian) a oricărei valori: bucurie asemănătoare cu bucuria Creatorului însuşi, care, la început, a văzut că toate „erau foarte bune"[3].

Dacă forțele concupiscenței tind să *îndepărteze* „limbajul trupului" de adevăr, tind, cu alte cuvinte, *să-l falsifice, în schimb, forța iubirii îl readuce la acel adevăr*, până când misterul răscumpărării trupului aduce roade prin el.

2. Aceeaşi iubire, care face posibil dialogul sau, şi mai mult, face astfel încât dialogul conjugal să fie pus în practică conform adevărului deplin al vieții soților, *la un moment dat este forța sau capacitatea caracterului moral*, care orientează în mod activ spre plinătatea binelui şi, ca atare, spre orice bine adevărat. De aceea, pe undeva, sarcina sa constă în apărarea legăturii de nedespărțit a „celor două semnificații ale actului conjugal", despre care vorbeşte enciclica[4], ceea ce vrea să spună că protejează fie paternitatea, fie maternitatea responsabile (în forma matură şi demnă pe care o poate avea un om).

3. Conform limbajului tradițional, iubirea, ca „forță" superioară, coordonează acțiunile persoanei, ale soțului şi ale soției, în ceea *ce priveşte*

---

[1] *Insegnamenti*, VII/2 (1984) 845-848.

[2] *1Cor* 13,6.

[3] *Gen* 1,31.

[4] *Humanae vitae*, 12.

sfera efectelor căsătoriei. Cu toate acestea, nici Constituția conciliară şi nici enciclica, în abordarea argumentului, nu folosesc un limbaj obişnuit şi, cu toate acestea, ele tratează totuşi argumentul folosindu-se de expresii tradiționale.

Iubirea, ca forță superioară pe care bărbatul şi femeia o primesc de la Dumnezeu o dată cu „consacrarea" specială a sacramentului Căsătoriei, *comportă o coordonare* corectă a efectelor, conform cărora, în învățătura tradițională a Bisericii, *se constituie ordinea morală* (sau mai degrabă „teologală sau morală") a vieții soților.

Doctrina Constituției *Gaudium et spes*, ca şi cea a enciclicei *Humanae vitae*, clarifică aceeaşi ordine morală cu referință la iubirea înțeleasă ca forță superioară care conferă un conținut adecvat şi, în acelaşi timp, valoare actelor conjugale, *conform cu adevărul* ambelor semnificații, cea unitivă şi cea procreativă, ținându-se cont de imposibilitatea separării lor.

În această nouă punere a problemei, tradiționala învățătură cu privire la efectele căsătoriei (şi asupra ierarhiei lor) este confirmată şi, totodată, aprofundată din punctul de vedere al vieții interioare a soților sau al spiritualității conjugale şi familiare.

4. Misiunea iubirii care este „revărsată în inimile"[5] soților ca forță spirituală fundamentală a pactului lor conjugal constă, după cum s-a mai spus, în a proteja fie valoarea comuniunii soților, fie pe cea a paternității-maternității cu adevărat responsabile. Forța iubirii, autentică în sens teologic şi etic, se exprimă în aceasta: că iubirea *uneşte în mod corect „cele două semnificații ale actului conjugal"*, excluzând nu doar în teorie, ci mai ales în practică, „contradicția" care se poate verifica în acest sector. O astfel de „contradicție" constituie cel mai frecvent motiv care provoacă obiecții față de enciclica *Humanae vitae* şi față de învățătura Bisericii. Trebuie o analiză foarte aprofundată, nu doar teologică, ci şi antropologică (ceea ce am încercat să facem pe parcursul întregii acestei reflecții), pentru a demonstra că nu trebuie să se vorbească aici despre *„contradicție", ci doar despre „dificultate»"*. Ei bine, enciclica subliniază o astfel de „dificultate" în mai multe părți ale ei.

Şi aceasta provine de la faptul că *forța iubirii este întipărită în omul cuprins de concupiscență*: în subiecții umani iubirea se întâlneşte cu tripla concupiscență a trupului, care deformează adevărul „limbajului trupului". De aceea, iubirea nu este în măsură să se realizeze în adevărul „limbajului trupului" decât prin intermediul supunerii concupiscenței.

[5] *Rom* 5,5.

5. Dacă elementul-cheie al spiritualității soților şi al părinților, acea „forță" esențială pe care soții trebuie să o dobândească prin „consacrarea" sacramentală, este *iubirea*, această iubire, după cum rezultă din enciclică[6], este prin natura *sa unită cu castitatea care se manifestă ca stăpânire de sine sau ca abstinență*: mai ales, ca abstinență periodică. În limbajul biblic, pare să se refere la ceea ce autorul *Scrisorii către Efeseni* susținea când, în textul său „clasic", îi îndemna pe soți să fie „supuşi unii altora în frica lui Cristos"[7].

Se poate spune că enciclica *Humanae vitae* constituie tocmai dezvoltarea acestui adevăr biblic cu privire la spiritualitatea creştină conjugală şi familială. Totuşi, pentru a evidenția şi mai mult această realitate, este necesară *o analiză şi mai profundă a virtuții cumpătării* şi a semnificației ei speciale pentru adevărul „limbajului reciproc al trupului" în conviețuirea conjugală şi, în mod indirect, în ampla sferă a raporturilor dintre bărbat şi femeie.

Vom face această analiză pe parcursul următoarei reflecții de miercuri.

[6] *Humanae vitae*, 20.

[7] *Ef* 5,21.

ABSTINENȚA PROTEJEAZĂ DEMNITATEA ACTULUI CONJUGAL

124 (24 octombrie 1984)[1]

1. În conformitate cu ceea ce am anunțat deja, vom face astăzi o analiză a virtuții abstinenței. „Abstinența", care este parte a virtuții ceva mai generale a cumpătării, constă în *capacitatea de a se stăpâni, a se controla şi a orienta impulsurile cu caracter sexual* (pofta trupului) şi consecințele ei, în subiectivitatea psihosomatică a omului. O astfel de capacitate, ca dispoziție constantă a voinței, merită să fie numită virtute.

Ştim din analizele precedente: concupiscența trupului şi relativa „dorință" cu caracter sexual suscitată de către ea se exprimă printr-o impulsionare specifică în sfera reactivității somatice şi, printre altele, ca o excitare psihoemotivă a impulsului sexual.

Pentru a ajunge să stăpânească astfel de impulsuri şi excitări, subiectul personal trebuie să se implice într-o educare progresivă a autocontrolului voinței, a sentimentelor, a emoțiilor pe care le dezvoltă, începând cu gesturile cele mai simple, în care este relativ uşor să se traducă în act decizia interioară. Aceasta presupune, după cum este şi de aşteptat, perceperea concretă a valorilor prezente în normă şi maturizarea consecventă în convingeri solide care, dacă sunt însoțite de *respectiva dispoziție* a voinței, dau naştere virtuții corespunzătoare. Aceasta este tocmai virtutea abstinenței (a stăpânirii de sine), care se prezintă în mod fundamental drept condiție fie pentru ca limbajul reciproc al trupului să rămână în adevăr, fie pentru ca soții „să fie supuşi unii altora în frica lui Cristos", conform cuvintelor biblice[2]. Această „supunere reciprocă" *înseamnă grija reciprocă pentru adevărul „limbajului trupului"*, supunerea, în schimb, „în frica lui Cristos" indică darul fricii față de Dumnezeu (darul Duhului Sfânt), care însoțeşte virtutea abstinenței.

2. Aceasta este foarte importantă pentru o înțelegere adecvată a virtuții abstinenței şi, mai ales, a aşa-zisei „abstinențe periodice", despre care vorbeşte enciclica *Humanae vitae*. Convingerea că *virtutea abstinenței* „se opune"

[1] *Insegnamenti*, VII/2 (1984) 1013-1017.

[2] *Ef* 5,21.

concupiscenței trupului este corectă, dar nu este în întregime completă. Nu este completă, mai ales, dacă ținem cont de faptul că această virtute nu apare şi nu acționează în mod abstract şi, ca atare, în mod izolat, ci mereu împreună cu altele (*nexus virtutum*), aşadar, în conexiune cu prudența, dreptatea, tăria şi, *mai ales, cu caritatea*.

În lumina acestor contradicții, este uşor să înțelegem că abstinența nu se limitează să opună rezistență concupiscenței trupului, ci prin intermediul acestei rezistențe *se deschide în mod egal acelor valori mai profunde şi mai mature* care aderă la semnificația sponsală a trupului în feminitatea şi masculinitatea lui, ca şi la libertatea dăruirii raportului reciproc dintre persoane. Concupiscența cărnii ca atare, întrucât caută mai întâi plăcerea trupească şi senzuală, îl face pe om, într-un oarecare fel, orb şi insensibil la valorile cele mai profunde care izvorăsc din iubire şi care în acelaşi timp constituie iubirea în adevărul interior care îi este specific.

3. În acest fel se manifestă şi caracterul esențial al castității conjugale în legătura sa organică cu „forța" iubirii care este revărsată în inimile soților o dată cu „consacrarea" sacramentului Căsătoriei. Devine evident, printre altele, că invitația îndreptată către soți, pentru a fi „supuşi unii altora în frica lui Cristos"[3], pare să fie acel spațiu interior în care *amândoi devin mereu mai sensibili la valorile cele mai profunde şi mai mature* care sunt unite cu semnificația sponsală a trupului şi cu adevărata libertate a dăruirii de sine.

Dacă castitatea conjugală (şi castitatea în general) se manifestă mai întâi ca fiind capacitatea de a rezista concupiscenței trupului, în continuare, ea, în mod gradual, se prezintă ca fiind *singura capacitate* de a percepe, a iubi şi a pune în practică acele semnificații ale „limbajului trupului" care rămân cu totul necunoscute concupiscenței ca atare şi care în mod progresiv îmbogățesc dialogul sponsal al soților, purificându-l, aprofundându-l şi, în acelaşi timp, simplificându-l.

Pentru aceasta, acea asceză a abstinenței, despre care vorbeşte enciclica[4], *nu aduce cu sine o împovărare a „manifestărilor afective"*, ba, mai mult, din punct de vedere spiritual, o face şi mai intensă şi, ca atare, aduce cu sine o *îmbogățire*.

4. Analizând din acest punct de vedere abstinența, în dinamica specifică a acestei virtuți (antropologică, etică şi teologică), ne vom da seama că dispare acea aparentă „contradicție" care este de obicei adusă enciclicei *Humanae*

[3] *Ef* 5,21.

[4] *Humanae vitae*, 21.

vitae şi doctrinei Bisericii cu privire la morala conjugală. Dacă ar exista „contradicție" (conform celor care aduc această obiecție) între cele două semnificații ale actului conjugal, semnificația unitivă şi aceea procreativă[5], astfel încât, dacă nu ar fi fost licit să se poată disocia, soții ar fi fost privați de dreptul unirii conjugale, când nu şi-ar putea permite să procreeze în mod responsabil.

La această aparentă „contradicție" *dă răspuns enciclica Humanae vitae*, dacă este studiată în profunzimea ei. Papa Paul al VI-lea confirmă, în schimb, că nu există o astfel de „contradicție", ci doar o „dificultate" corelată cu toată situația interioară a „omului concupiscenței". În schimb, ținând cont de această *„dificultate", adevărata ordine a conviețuirii conjugale este încredințată efortului interior şi ascetic al soților*, având în vedere că prin sacramentul Căsătoriei ei sunt „întăriți şi oarecum consacrați"[6].

5. Acea ordine a conviețuirii conjugale înseamnă, printre altele, armonia subiectivă dintre paternitatea (responsabilă) şi comuniunea personală, armonia creată de castitatea conjugală. În ea, în realitate, se maturizează roadele interioare ale abstinenței. Prin intermediul acestei maturizări interioare, *actul conjugal ca atare* dobândeşte importanța şi demnitatea care sunt specifice în semnificația potențial procreativă: în acelaşi timp, dobândesc o semnificație adecvată toate *„manifestările afective"*[7] care ajută la exprimarea comuniunii personale a soților în aceeaşi proporție cu bogăția subiectivă a feminității şi a masculinității.

6. În conformitate cu experiența şi cu tradiția, enciclica afirmă că actul conjugal este şi o „manifestare a iubirii"[8], dar o *„manifestare a iubirii" speciale*, pentru că *în acelaşi timp* are o semnificație potențial procreativă. De obicei, el exprimă unirea personală, dar nu numai pe ea. În acelaşi timp, enciclica, fie şi doar în mod indirect, indică multiplele „manifestări ale iubirii", eficace *în mod exclusiv* doar pentru a exprima unirea personală a soților.

Misiunea castității conjugale şi, mai exact, aceea a abstinenței *nu* se află *doar* în a proteja importanța şi demnitatea actului conjugal în raport cu semnificația potențial creativă, *ci şi* în a tutela importanța şi demnitatea specifică a actului conjugal, ca expresie a unirii interpersonale, dezvăluind conştiinței şi experienței soților toate celelalte posibile „manifestări de iubire" care exprimă o astfel de comuniune profundă.

[5] Cf. *Humanae vitae*, 12.
[6] *Humanae vitae*, 25.
[7] *Humanae vitae*, 21.
[8] *Humanae vitae*, 16.

Se încearcă astfel *să nu se aducă daune comuniunii soților* în cazul în care, pentru motive adevărate, ei trebuie să se abțină de la actul conjugal. Şi, mai mult, pentru ca o astfel de comuniune, construită încontinuu, zi după zi, prin intermediul „manifestărilor afective", să constituie, dacă se poate spune astfel, *un teren vast*, pe care, în condiții potrivite, să se maturizeze decizia unui act conjugal, corect, din punct de vedere moral.

ABSTINENȚA CA VIRTUTE ESTE UNITĂ CU SPIRITUALITATEA CONJUGALĂ ÎN ANSAMBLUL EI

125 (31 octombrie 1984)[1]

1. Continuăm să analizăm abstinența în lumina învățăturii cuprinse în enciclica *Humanae vitae*.

Se gândeşte mereu că abstinența provoacă tensiuni interioare, de care omul trebuie să se elibereze. În lumina analizelor făcute deja, abstinența, înțeleasă în mod integral, este mai degrabă *unicul mod pentru a-l elibera pe om de astfel de tensiuni*. Ea înseamnă nimic mai mult decât efortul spiritual care are ca scop să exprime „limbajul trupului", nu doar în adevăr, ci şi în bogăția autentică a „manifestărilor de iubire".

2. *Este posibil acest efort?* Cu alte cuvinte (sau sub un alt aspect), revine în acest caz întrebarea cu privire la „obişnuința normei morale", amintită şi confirmată de *Humanae vitae*. Ea constituie una dintre întrebările esențiale (şi astăzi una dintre cele mai urgente) în sectorul spiritualității conjugale.

Biserica este pe deplin convinsă de corectitudinea principiului care afirmă paternitatea şi maternitatea responsabilă, în sensul explicat în catehezele precedente, şi aceasta, nu doar din motive „demografice", ci şi din rațiuni esențiale. *Responsabile numim paternitatea şi maternitatea care corespund demnității personale a soților* ca părinți, adevărului persoanei lor, ca şi actului lor conjugal. De aici provine strictul şi directul raport care uneşte această dimensiune cu toată spiritualitatea conjugală.

Papa Paul al VI-lea, în *Humanae vitae*, a făcut cunoscut ceea ce, de altfel, au făcut mai mulți autori şi oameni de ştiință cunoscuți, mulți care nu sunt catolici[2], mai exact, ceea ce în acest sector, atât de profund şi esențial uman şi personal, trebuie, înainte de toate, să facă referință la omul ca

---

[1] *Insegnamenti*, VII/2 (1984) 1069-1072.

[2] Conform, spre exemplu, declarațiilor făcute de către „Bund fur evangelischkatolische Wiedervereiningung" (O.R. 19.09.1968, pag. 3); de doctorul F. King, anglican (O. R. 5.10.1968, pag. 3), şi de către musulmanul Mohammed Chérif Zeghoudu (în acelaşi număr); semnificativă este şi scrisoarea scrisă în 28.11. 1968 Cardinalului Cicognani de către K. Barth, în care acesta elogiază marele curaj al Papei Paul al VI-lea.

persoană, la subiectul care decide referitor la sine, şi nu cu privire la „mijloacele" care îl fac „obiect" (de manipulat) şi îl „depersonalizează". Se vorbeşte în acest caz despre o semnificaţie autentic „umanistă" a dezvoltării şi a progresului civilizaţiei umane.

3. Este posibil acest efort? Întreaga *problematică a enciclicei Humanae vitae* nu se reduce în mod simplu la dimensiunea biologică a fertilităţii umane (la chestiunea „ritmurilor biologice ale fecundităţii"), ci *se adresează subiectivităţii însăşi a omului*, acelui „eu" personal datorită căruia el este bărbat şi femeie.

Deja *în timpul discuţiilor din Conciliul al II-lea din Vatican*, în relaţia făcută în capitolul *Gaudium et spes* cu privire la „Demnitatea căsătoriei şi a familiei şi la valorizarea ei", se vorbea despre necesitatea *unei analize profunde a reacţiilor* (şi a emoţiilor) *corelate cu influenţa reciprocă a masculinităţii şi a feminităţii* subiectului uman[3]. Această problemă aparţine nu atât biologiei, cât mai mult psihologiei: de la biologie la psihologie, trece apoi în sfera spiritualităţii conjugale şi familiale. Aici, în realitate, problema se află într-un strâns raport cu modul de a înţelege virtutea abstinenţei, sau a stăpânirii de sine, în special a abstinenţei periodice.

4. O analiză atentă a psihologiei umane (care este în acelaşi timp şi o autoanaliză subiectivă şi mai apoi devine o analiză a unui „obiect" accesibil ştiinţei umane) ne dă posibilitatea să ajungem la unele afirmaţii esenţiale. De fapt, în relaţiile interpersonale în care se exprimă influxul reciproc al masculinităţii şi al feminităţii, se eliberează în *subiectul psiho-emotiv*, în „eul" uman, alături de o reacţie calificabilă ca „excitare", o *altă reacţie* care poate şi trebuie să fie numită „*emoţie*". Cu toate că aceste două tipuri de reacţie apar împreună, este posibil să le distingem în mod experimental şi să le „diferenţiem", dacă ţinem cont de conţinutul sau de „obiectul" lor[4].

Diferenţa obiectivă dintre unul şi celălalt tip de reacţie constă în faptul că *excitarea*, înainte de toate, este „trupească" şi, în acest caz, „senzuală"; emoţia, în schimb, chiar dacă este suscitată de reacţia reciprocă a masculinităţii şi a feminităţii, se referă, mai ales, la cealaltă persoană, privită în „integralitatea" sa. Se poate spune că aceasta este o „*emoţie cauzată de către persoană*", în raport cu masculinitatea sau feminitatea sa.

---

[3] Cf. intervenţia cardinalului Leo Suenens la Congregaţia Generală 138 din 29.09.1965: „Acta Synodalia S. Concilii Oecumenici Vaticani II", vol. 4, pars. 3, pag. 30.

[4] Cu privire la aceasta se poate aminti ceea ce spune sf. Toma într-o analiză extrem de fină a iubirii umane în raport cu „concupiscenţa" şi cu voinţa (cf. *Summa Theologica*, I-II, q. 26, art. 2).

5. Ceea ce afirmăm în acest caz relativ la psihologia reacțiilor reciproce ale masculinității şi feminității ne ajută să înțelegem funcționarea virtuții abstinenței despre care am vorbit mai devreme. Aceasta nu este doar şi nici în mod special *capacitatea de „a se stăpâni"*, adică stăpânirea multiplelor reacții care se întâlnesc în influxul reciproc al masculinității şi al feminității: o astfel de funcție (pe care o putem numi „pozitivă") a stăpânirii de sine este *capacitatea de a dirija* respectivele *reacții*, fie în ceea ce priveşte conținutul lor, fie în ceea ce priveşte caracterul lor.

A fost spus deja că, în sectorul reacțiilor reciproce ale masculinității şi feminității, „excitația" şi „emoția" apar nu doar ca experiențe distincte şi diferite ale „eului" uman, ci mai degrabă apar în experiența ca atare, ca fiind două componente ale acesteia. De diferite circumstanțe de natură interioară şi exterioară depinde proporția reciprocă în care aceste două componente apar într-o experiență determinată. Uneori prevalează în mod categoric una dintre componente, iar alteori se află într-un adevărat echilibru.

6. Abstinența drept capacitate de a orienta „excitația" şi „emoția" în sfera influxului reciproc al masculinității şi al feminității are misiunea esențială de a menține echilibrul între comuniunea în care soții doresc să exprime în mod reciproc doar unirea lor intimă şi aceea în care (cel puțin în mod implicit) primesc paternitatea responsabilă. De fapt, „excitarea" şi „emoția" pot să prejudicieze din partea subiectului orientarea şi caracterul „limbajului reciproc al trupului".

Excitarea caută, înainte de toate, să se exprime sub forma plăcerii senzuale şi trupeşti sau tinde spre actul conjugal care (depinde de „ritmurile naturale ale fecundității") comportă posibilitatea procreării. În schimb, emoția provocată de o altă ființă umană ca persoană, chiar dacă în conținutul său emotiv este condiționată de feminitatea sau masculinitatea „altuia", nu tinde prin ea însăşi la actul conjugal, ci se limitează la alte „manifestări de iubire", în care se exprimă semnificația sponsală a trupului şi care în acelaşi timp nu conține semnificația (potențial) procreativă.

Este uşor de înțeles ce consecințe rezultă de aici cu privire la problema paternității şi a maternității responsabile. Aceste consecințe sunt de natură morală.

ABSTINENȚA DEZVOLTĂ COMUNIUNEA PERSONALĂ DINTRE BĂRBAT ŞI FEMEIE

126 (7 noiembrie 1984)[1]

1. Continuăm analiza virtuții abstinenței în lumina doctrinei cuprinse în enciclica *Humanae vitae*.

Trebuie să amintim că marii clasici ai gândirii etice (şi antropologice), fie precreştini, fie creştini (sfântul Toma de Aquino), văd în virtutea abstinenței (nota trad. – continenței) nu doar capacitatea de a „stăpâni" reacțiile trupeşti şi senzuale, ci ceva mult mai mult, şi anume capacitatea de a controla şi de a orienta întreaga sferă a sexualității şi a emotivității omului. În cazul respectiv se vorbeşte despre *capacitatea de a orienta fie ceea ce ține de excitare* spre dezvoltarea ei normală, *fie ceea* ce ține *de emoțiile* ca atare, orientându-le spre aprofundarea şi intensificarea interioară a caracterului lor „curat" şi oarecum „dezinteresat".

2. Această diferență între ceea ce ține de excitare şi emoție este o contrapoziție. Ea nu înseamnă că actul conjugal, ca efect al excitării, nu trebuie să țină cont şi de emoția celeilalte persoane. Cu siguranță este astfel sau, oricum, *nu ar trebui să fie altfel*.

În actul conjugal, unirea intimă ar trebui să țină seama de o intensificare particulară a emoțiilor, mai mult, şi de emoțiile celeilalte persoane. Aceasta se află şi în *Scrisoarea către Efeseni*, sub forma îndemnului adresat soților: „Fiți supuşi unii altora în frica lui Cristos"[2].

Diferența dintre „excitare" şi „emoție", prezentată în această analiză, confirmă doar *subiectiva bogăție reactivo-emotivă* a „eului" uman; această bogăție exclude orice reducție unilaterală şi face astfel încât virtutea abstinenței să poată fi pusă în practică drept capacitate de a orienta modul de a se manifesta fie al excitării, fie al emoției, rezultate din reacția reciprocă a masculinității şi a feminității.

3. Virtutea abstinenței, înțeleasă astfel, are un rol esențial în menținerea echilibrului interior dintre cele două semnificații, unitivă şi procreativă,

---

[1] *Insegnamenti*, VII/2 (1984) 1173-1175.

[2] *Ef* 5,21.

ale actului conjugal[3], în vederea unei paternități şi maternități cu adevărat responsabile.

Enciclica *Humanae vitae* datorează succesul său atenției față de aspectul biologic al problemei, caracterului ritmic al fecundității umane. Chiar dacă o astfel de „*periodicitate*" poate să fie numită, în lumina enciclicei, *un semn providențial* pentru o paternitate şi o maternitate responsabile, *nu doar la acest nivel* se rezolvă o problemă ca aceasta, care are o semnificație atât de profundă din punct de vedere personalist şi sacramental (teologic).

Enciclica caracterizează paternitatea şi maternitatea responsabile „ca fiind proba unei iubiri conjugale mature" şi, de aceea, are nu doar răspunsul la întrebarea concretă care se pune în ceea ce priveşte etica vieții conjugale, ci, aşa cum s-a mai spus deja, indică de asemenea şi traseul spiritualității conjugale, pe care vrem cel puțin să-l amintim.

4. Modul corect de a *înțelege şi practica abstinența periodică drept virtute* (sau, conform enciclicei *Humanae vitae*, nr. 21, „stăpânire de sine") hotărăşte în mod esențial cu privire la „naturalitatea" metodei, numită şi „metodă naturală": aceasta este „naturalitatea" înțeleasă la nivelul persoanei. Aşadar, nu se poate gândi la o aplicare mecanică a legilor biologice. Cunoaşterea ca atare a „ritmurilor fecundității", chiar dacă este indispensabilă, nu creează încă acea libertate interioară a capacității de a se dărui, care este de natură explicit spirituală şi depinde de maturitatea omului interior. Această libertate presupune o capacitate capabilă să orienteze reacțiile sexuale şi emotive, care să facă posibilă *dăruirea* de sine celuilalt „eu" *pe baza posedării* mature a propriului „eu", în subiectivitatea lui trupească şi emotivă.

5. După cum ştim deja din analizele biblice şi teologice făcute deja, trupul omenesc, în masculinitatea şi feminitatea lui, este orientat din interior spre comuniunea persoanelor (*communio personarum*). În aceasta constă semnificația sa sponsală.

Tocmai semnificația sponsală a trupului a fost deformată de către concupiscență, aproape de la rădăcinile ei (mai ales de către concupiscența trupului, dar şi de „tripla concupiscență" în general). Virtutea abstinenței în forma sa matură dezvăluie în mod gradual aspectul „curat" al semnificației sponsale a trupului. În acest fel, abstinența dezvoltă *comuniunea personală* a bărbatului şi a femeii, comuniune care *nu se poate forma* şi nu se poate dezvolta în deplinul adevăr al posibilităților sale, *doar pe terenul concupiscenței*. Tocmai aceasta o afirmă enciclica *Humanae vitae*. Un astfel de adevăr are două aspecte: unul personalist şi altul teologic.

[3] *Humanae vitae*, 12.

REGLEMENTAREA ONESTĂ A FERTILITĂȚII FACE PARTE DIN SPIRITUALITATEA CREŞTINĂ A SOȚILOR ŞI A FAMILIEI

127 (14 noiembrie 1984)[1]

1. În lumina doctrinei cuprinse în enciclica *Humanae vitae*, elementul fundamental al spiritualității conjugale este iubirea prezentă în inimile soților, ca dar al Duhului Sfânt[2]. Soții primesc acest dar prin intermediul sacramentului prin care, într-un oarecare fel, sunt şi „consacrați". Iubirea este unită cu castitatea conjugală, care, manifestându-se ca abstinență, realizează ordinea interioară a conviețuirii conjugale.

Castitatea înseamnă a trăi cu inima împăcată, în ordine. Această ordine permite dezvoltarea „manifestărilor afective" în proporția şi în semnificația specifică lor. În acest fel, este confirmată şi *castitatea conjugală ca „viață conform Duhului"*[3], conform cu expresia sfântului Paul. Apostolul avea în minte nu doar energiile imanente ale spiritului uman, ci, în primul rând, influxul sfințitor al Duhului Sfânt, ca şi darurile lui speciale.

2. Aşadar, în centrul spiritualității conjugale se află castitatea, nu doar ca virtute morală (dată de iubire), ci şi ca virtute unită cu darurile Duhului Sfânt, *mai ales cu darul respectului față de ceea ce vine de la Dumnezeu* (*„donum pietatis"*). Acest dar se afla în mintea autorului *Scrisorii către Efeseni*, când îi îndemna pe soți să fie „supuşi unul altuia în frica lui Cristos"[4]. Astfel, ordinea interioară a conviețuirii conjugale, care permite „manifestărilor afective" să se dezvolte în mod proporțional, nu este dată doar de rodul *virtuții în care soții se exercită*, ci şi de *darurile* Duhului Sfânt, *cu care ei colaborează*.

Enciclica *Humanae vitae*, în câteva fragmente (mai ales la numerele 21 şi 26), vorbind despre specifica asceză conjugală sau despre implicarea asiduă pentru a dobândi virtutea iubirii, a castității şi a abstinenței, vorbeşte în mod indirect despre darurile Duhului Sfânt, față de care soții devin sensibili în măsura maturizării în virtute.

---

[1] *Insegnamenti*, VII/2 (1984) 1208-1211.
[2] Cf. *Rom* 5,5.
[3] Cf. *Gal* 5,25.
[4] *Ef* 5,21.

3. Aceasta corespunde vocației omului destinat la căsătorie. Cei „doi”, care, conform expresiei biblice foarte vechi, „vor fi un singur trup”[5], nu pot să pună în practică o astfel de unire la nivelul persoanelor (*communio personarum*) decât *prin intermediul forțelor care provin din partea spiritului* sau, mai exact, *din partea Duhului Sfânt*, care purifică, vivifică, întăreşte şi perfecționează forțele spiritului uman. „Este Duhul care dă viață, trupul nu ajută la nimic”[6].

De aici rezultă că liniile esențiale ale spiritualității conjugale sunt „încă de la început” înscrise în adevărul biblic legat de căsătorie. O astfel de spiritualitate este „de la început” *deschisă spre darurile Duhului Sfânt*. Dacă enciclica *Humanae vitae* îi îndeamnă pe soți la o „rugăciune asiduă” şi la viața sacramentală (spunând: „să scoată, mai ales, din Euharistie izvorul harului şi al castității”; „să recurgă cu perseverență şi cu umilință la milostivirea lui Dumnezeu, care este revărsată în sacramentul Pocăinței”)[7], ea o face întrucât este recunoscătoare Duhului care „dă viață”[8].

4. Darurile Duhului Sfânt, mai ales darul respectului față de ceea ce este sacru, pare să aibă în acest caz o semnificație fundamentală. Un astfel de dar susține de fapt şi dezvoltă în soți aceeaşi sensibilitate față de tot ceea ce, în vocația şi în conviețuirea lor, poartă *semnul misterului creației şi al răscumpărării*: a tot ceea ce este un reflex creat al înțelepciunii şi al iubirii lui Dumnezeu. Aşadar, acel dar pare să-i inițieze atât pe bărbat, cât şi pe femeie la acel respect profund față de cele două semnificații de nedespărțit ale actului conjugal, despre care vorbeşte enciclica[9] în raport cu sacramentul Căsătoriei. Respectul față de cele două semnificații ale actului conjugal se poate dezvolta în mod deplin doar pe baza unei referințe profunde la *demnitatea personală*, a ceea ce în persoana umană este intrinsec *masculinității şi feminității* şi de nedespărțit, cu referință la *demnitatea personală a noii vieți* care poate să rezulte din unirea conjugală a bărbatului şi a femeii. Darul respectului față de ceea ce este creat de Dumnezeu se exprimă tocmai prin intermediul unei astfel de referințe.

5. Respectul dublei semnificații a actului conjugal în căsătorie, care se naşte din darul respectului pentru creația lui Dumnezeu, se manifestă şi ca teamă salvifică: teamă de a frânge sau de a degrada ceea ce poartă în sine semnul misterului divin al creației şi al răscumpărării. Despre o astfel

[5] *Gen* 2,24.
[6] *In* 6,63.
[7] *Humanae vitae*, 25.
[8] *2Cor* 3,6.
[9] Cf. *Humanae vitae*, 12.

de teamă vorbeşte tocmai autorul *Scrisorii către Efeseni*: „Fiți supuşi unii față de alții în frica lui Cristos”[10].

Dacă o astfel de *teamă salvifică* este asociată imediat cu funcția „negativă” a abținerii (sau cu rezistența în ceea ce priveşte concupiscența trupului), ea se manifestă şi într-o măsură progresivă, pe măsură ce o astfel de virtute se maturizează, ca sensibilitate plină de venerație față de *valorile esențiale ale unirii conjugale*: pentru cele „două semnificații ale actului conjugal” (sau, vorbind în limbajul analizelor precedente, pentru adevărul interior reciproc al „limbajului trupului”).

Pe baza unei referințe profunde la aceste două valori esențiale, ceea ce înseamnă unirea soților, este armonizat în subiect cu ceea ce înseamnă *paternitate şi maternitate* responsabilă. Darul respectului față de ceea ce este creat de către Dumnezeu face astfel încât aparenta „contradicție” în această sferă să dispară, iar dificultatea rezultată din concupiscență să fie în mod gradual depăşită datorită maturizării virtuții şi forței darului Duhului Sfânt.

6. Dacă se vorbeşte despre problematica aşa-zisei abțineri periodice (sau despre recurgerea la „metodele naturale”), darul respectului pentru opera lui Dumnezeu ajută, în mare parte, la concilierea demnității umane cu „*ritmurile naturale ale fecundității*”, adică cu dimensiunea biologică a feminității şi masculinității soților; dimensiune care are şi semnificație proprie pentru adevărul reciprocului „limbaj al trupului” în conviețuirea conjugală.

În acest fel, şi ceea ce, nu atât în sens biblic, cât mai mult în cel „biologic”, se referă la „unirea conjugală a trupului” îşi găseşte, din punct de vedere uman vorbind, forma matură datorită vieții „conform Duhului”.

Întreaga *practică a reglementării oneste a fertilității*, atât de strâns unită cu paternitatea şi maternitatea responsabilă, *face parte din spiritualitatea creştină, conjugală şi familială*; şi doar trăind „conform Duhului” devine din punct de vedere interior adevărată şi autentică.

[10] *Ef* 5,21.

RESPECTUL FAȚĂ DE OPERA LUI DUMNEZEU, IZVORUL SPIRITUALITĂȚII CONJUGALE

128 (21 noiembrie 1984)[1]

1. Pe fondul doctrinei conținute în enciclica *Humanae vitae*, vrem să trasăm o schiță a spiritualității conjugale. În viața spirituală a soților sunt prezente şi acționează şi darurile Duhului Sfânt, în special „*donum pietatis*", adică darul respectului față de ceea ce este opera lui Dumnezeu.

2. Acest dar, alături de iubire şi castitate, ajută la *identificarea*, în ansamblul convietuirii *acelui act*, în care, cel puțin la nivel potențial, semnificația sponsală a trupului este corelată cu semnificația procreativă. Ea orientează spre înțelegerea între posibilele „manifestări ale iubirii" a fiecărei semnificații în parte, ba, mai mult, a excepționalității acelui act: demnitatea sa, ca şi responsabilitatea gravă care rezultă din ea. Ca atare, antiteza spiritualității conjugale este constituită, într-un oarecare fel, de către lipsa subiectivă a unei astfel de înțelegeri, strâns legat de practica şi de mentalitatea anticoncepțională. Dincolo de toate, aceasta este o daună enormă, din punctul de vedere al interiorului culturii omului. Virtutea castității conjugale este şi mai mult darul respectului pentru ceea ce vine de la Dumnezeu, modelează spiritualitatea soților, pentru ca la sfârşit *să protejeze demnitatea specială a acestui act*, a acestei „manifestări de iubire", în care adevărul „limbajului trupului" poate să fie manifestat doar evidențiind potențialitatea procreativă.

Paternitatea şi maternitatea responsabile înseamnă evaluarea spirituală, conform adevărului, a actului conjugal în conştiința şi în voința ambilor soți, care, în această „manifestare a iubirii", după ce au luat în calcul circumstanțele interioare şi exterioare, mai ales pe cele biologice, îşi exprimă matura lor disponibilitate față de paternitate şi maternitate.

3. Respectul față de opera lui Dumnezeu, în ansamblul convietuirii conjugale, contribuie la a face ca actul conjugal să nu fie diminuat şi privat de interioritatea lui, *ca să nu devină „obişnuință"* şi doar ca prin intermediul

[1] *Insegnamenti*, VII/2 (1984) 1257-1259.

lui să se exprime plinătatea adecvată a conținuturilor personale şi etice, ca şi a conținuturilor religioase, adică venerația maiestății Creatorului, unicul şi ultimul depozitar al izvorului vieții şi al iubirii sponsale a Răscumpărătorului. Toate acestea creează şi lărgesc, dacă se poate spune astfel, spațiul interior al libertății reciproce a dăruirii de sine, în care se manifestă pe deplin semnificația sponsală a masculinității şi a feminității. Obstacolul acestei libertăți este dat de *constrângerea interioară a concupiscenței*, îndreptată spre un alt „eu", ca obiect de plăcere. Respectul față de ceea ce este creat de Dumnezeu eliberează de această constrângere, eliberează de tot ceea ce reduce celălalt „eu" la un simplu obiect: aceasta însă implică libertatea interioară a dăruirii de sine.

4. În conviețuirea lor reciprocă, aceasta se poate realiza doar prin intermediul unei *înțelegeri profunde a demnității personale*, fie a „eului" feminin, fie al celui masculin. O astfel de înțelegere spirituală este rodul fundamental al darului Duhului care îndeamnă persoana să respecte opera lui Dumnezeu. De o astfel de înțelegere şi, ca atare, în mod indirect, de acel dar depinde adevărata semnificație sponsală şi toate „manifestările iubirii", care constituie ansamblul a ceea ce face să dureze unirea conjugală. Această unire se exprimă prin intermediul actului conjugal doar în circumstanțe bine determinate, dar poate şi trebuie să se manifeste în mod continuu, în fiecare zi, prin intermediul diferitelor „manifestări de iubire" care sunt determinate de capacitatea unei „emoții" dezinteresate a „eului" în raport cu feminitatea şi în acelaşi timp în raport cu masculinitatea.

Atitudinea *de respect față de opera lui Dumnezeu*, pe care Duhul o trezeşte în soți, are o *semnificație* foarte mare pentru acele „manifestări afective", pentru că în acelaşi timp merg mână în mână cu ea şi plăcerea profundă a admirației, a atenției dezinteresate a „vizibilei" frumuseți a feminității şi a masculinității şi, în fine, o apreciere profundă a aprecierii dăruirii dezinteresate față de „celălalt".

5. Toate acestea decid asupra identificării spirituale a ceea ce este masculin sau feminin, a ceea ce este „trupesc" şi, în acelaşi timp, spiritual. Din această identificare spirituală rezultă *conştientizarea unirii „prin intermediul trupului"* în protejarea libertății interioare a dăruirii de sine. Prin intermediul „manifestărilor afective", soții se ajută reciproc spre a se menține în unire şi, în acelaşi timp, aceste „manifestări" protejează în fiecare acea „pace a profunzimii" care este, într-un oarecare fel, rezonanța interioară a castității, ghidată de către darul respectului pentru ceea ce este creat de Dumnezeu.

Acest dar comportă o profundă şi universală *atenție față de persoană*, în masculinitatea şi feminitatea sa, creând astfel clima interioară potrivită comuniunii personale. Doar într-o astfel de climă, a comuniunii personale a soților, se maturizează în mod corect acea procreare pe care o numim ca fiind „responsabilă".

6. Enciclica *Humanae vitae* ne dă posibilitatea să trasăm deja o schiță a spiritualității conjugale. Acesta este climatul uman şi supranatural în care, ținând cont de ordinea „biologică" şi, la un moment dat, de baza castității, susținută de către „*donum pietatis*", se formează *armonia interioară a căsătoriei* în respectul față de ceea ce enciclica numeşte „dubla semnificație a actului conjugal"[2]. Această armonie înseamnă că soții trăiesc împreună în interiorul adevărului „limbajului trupului". Enciclica *Humanae vitae* proclamă de nedespărțit conexiunea dintre „adevăr" şi iubire.

[2] *Humanae vitae*, 12.

RĂSPUNSURILE LA ÎNTREBĂRILE DESPRE CĂSĂTORIE ŞI PROCREARE ÎN SPAȚIUL BIBLICO-TEOLOGIC

129 (28 noiembrie 1984)[1]

1. Ansamblul catehezelor pe care le-am început deja de patru ani şi pe care astăzi le voi încheia poate fi înțeles sub titlul: „Iubirea umană în planul lui Dumnezeu" sau, cu o şi mai mare precizie: „Răscumpărarea trupului şi sacramentalitatea Căsătoriei". Ele se împart în două.

Prima parte este dedicată *analizei cuvintelor lui Cristos*, care rezultă ca fiind adaptate să deschidă o astfel de temă. Aceste cuvinte au fost analizate destul de mult în ansamblul textului evanghelic: în continuare, prin multele reflecții am încercat să scoatem în evidență, în mod special, trei texte pe care le-am supus analizelor tocmai în prima parte a catehezelor.

Înainte de toate, avem textul în care Cristos se referă „la început" în discuția sa cu fariseii cu privire la indisolubilitatea căsătoriei[2]. În continuare, avem cuvintele pronunțate de Cristos în Predica de pe Munte, cu privire la „concupiscență" ca „adulter comis în inimă"[3]. În final avem cuvintele transmise de către toți sinopticii, în care Cristos se referă la învierea trupurilor în „lumea viitoare"[4].

A doua parte a catehezelor am dedicat-o *analizei sacramentului* pe baza *Scrisorii către Efeseni*[5], care se referă, la rândul ei, la „începutul" biblic al căsătoriei din *Cartea Genezei*: „... De aceea, va lăsa bărbatul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia sa şi vor fi un singur trup"[6].

Catehezele din prima şi a doua parte folosesc foarte des expresia „*teologia trupului*". Acesta este oarecum un termen „de lucru". Introducerea termenului şi a conceptului de „teologie a trupului" era necesară pentru a fundamenta tema „Răscumpărarea trupului şi sacramentalitatea Căsătoriei" pe o bază mai amplă. Trebuie, de fapt, să observăm imediat că termenul „teologia trupului" depăşeşte cu mult conținutul reflecțiilor făcute.

---

[1] *Insegnamenti*, VII/2 (1984) 1316-1320.
[2] Cf. *Mt* 19,8; *Mc* 10,6-9.
[3] Cf. *Mt* 5,28.
[4] Cf. *Mt* 22,30; *Mc* 12,25; *Lc* 20,35.
[5] *Ef* 5,22-33.
[6] *Gen* 2,24.

Aceste reflecţii, în ceea ce priveşte obiectul lor, nu dezbat multe probleme care ar aparţine teologiei trupului (ca, spre exemplu, problema suferinţei şi a morţii, atât de prezentă în mesajul biblic). Trebuie s-o spunem în mod clar. Trebuie să recunoaştem în mod explicit că reflecţiile cu privire la tema: „Răscumpărarea trupului şi sacramentalitatea Căsătoriei" pot să fie dezvoltate într-un mod corect doar pornind de la momentul în care lumina Revelaţiei atinge realitatea trupului uman (sau pe baza „teologiei trupului"). Acest adevăr este confirmat, printre altele, şi de cuvintele din *Cartea Genezei*: „şi vor fi un singur trup", cuvinte care din punct de vedere originar şi tematic se află la baza argumentului nostru.

2. În considerarea reflecţiilor cu privire la sacramentul Căsătoriei ne-am lăsat călăuziţi de cele *două dimensiuni* esenţiale ale acestui *sacrament* (ca, de altfel, ale oricărui alt sacrament), adică de dimensiunea alianţei şi a harului şi de dimensiunea semnului.

Prin intermediul acestor două dimensiuni am revenit mereu la reflecţiile cu privire la teologia trupului, unite cu cuvintele-cheie ale lui Cristos. La aceste reflecţii ne-am întors şi atunci când, la sfârşitul acestui ciclu de cateheze, am făcut analiza enciclicei *Humanae vitae*.

Doctrina conţinută în acest document al învăţăturii contemporane a Bisericii rămâne într-un raport organic fie cu sacramentalitatea Căsătoriei, fie cu toată problematica biblică a teologiei trupului, centrată pe „cuvintele-cheie" ale lui Cristos. Într-un oarecare fel, se poate spune că toate reflecţiile care vorbesc despre „răscumpărarea trupului şi sacramentalitatea Căsătoriei" *par* să constituie *un comentariu amplu* al doctrinei conţinute în enciclica *Humanae vitae*.

Un astfel de comentariu pare destul de necesar. De fapt, enciclica, în timp ce, pe de o parte, a dat răspunsuri la multe dintre întrebări, a trezit în acelaşi timp şi altele. Şi acestea însă (sau, mai bine spus, înainte de toate) *sunt de natură teologică*, aparţin domeniului antropologiei şi teologiei, pe care l-am numit „teologia trupului".

Reflecţiile făcute constau în a aborda întrebările puse în raport cu enciclica *Humanae vitae*. Reacţia pe care a trezit-o enciclica confirmă importanţa şi dificultatea acestor întrebări. Ele sunt reafirmate şi de ulterioarele mesaje ale Papei Paul al VI-lea, în care prezintă posibilitatea de a aprofunda expunerea adevărului creştin în acest sector.

A făcut-o, printre altele, exortaţia *Familiaris consortio*, rodul Sinodului Episcopilor din anul 1980: „De muneribus familiae christianae". Documentul conţine un îndemn direct, îndreptat mai ales către teologi, să elaboreze într-un mod cât mai complet *aspectele biblice şi personaliste ale doctrinei* conţinute în *Humanae vitae*.

Dacă am aduna întrebările pe care le-a suscitat enciclica, dincolo de efortul mare care trebuie depus, fără a lua în calcul teologia trupului, multe ar rămâne fără răspuns. Doctrina conținută în „Familiaris consortio" cere ca fie formularea întrebărilor, fie căutarea unor răspunsuri adecvate să se concentreze, mai ales, pe aspectele biblice şi personaliste. O astfel de doctrină arată şi soarta teologiei trupului, direcția dezvoltării ei şi, mai ales, direcția completării şi aprofundării ei progresive.

3. Analiza *aspectelor biblice* vorbeşte despre modul de a înrădăcina doctrina proclamată de către Biserica contemporană în Revelație. Aceasta este important şi pentru *dezvoltarea teologiei*. Dezvoltarea sau mai degrabă progresul în teologie se actualizează, de fapt, prin intermediul unei reluări continue în studiu a depozitului revelat.

Înrădăcinarea doctrinei proclamate de către Biserică în întreaga tradiție şi în Revelația divină ca atare,este mereu deschisă întrebărilor puse de omul de astăzi. Pare că în acest sector dezvoltarea intensivă a antropologiei filosofice (mai ales a antropologiei care se află la baza eticii) *se întâlneşte foarte aproape cu întrebările* pe care le-a provocat enciclica *Humanae vitae* cu privire la teologie şi, mai ales, la etica teologică.

Analiza *aspectelor personaliste* ale doctrinei conținute în acest document are o semnificație esențială pentru a stabili în ce anume constă *adevăratul progres*, adică dezvoltarea *omului*. Există, de fapt, în toată civilizația actuală, mai ales în civilizația occidentală, o ascunsă şi în acelaşi timp destul de explicită tendință să se măsoare acest progres cu măsura „lucrurilor", adică a bunurilor materiale.

Analiza aspectelor personaliste ale doctrinei Bisericii, cuprinse în enciclica Papei Paul al VI-lea, scoate în evidență un îndemn foarte ferm pentru a măsura progresul omului cu măsura „persoanei" sau a ceea ce este un bine al omului ca om, care corespunde demnității sale esențiale.

Analiza *aspectelor personaliste* duce la convingerea că enciclica prezintă ca *problemă fundamentală* punctul de vedere al *dezvoltării autentice a omului*; o astfel de dezvoltare se măsoară de fapt, în linii mari, cu măsura etică, şi nu doar cu cea „tehnică".

4. Catehezele dedicate enciclicei *Humanae vitae* constituie nu doar o parte, partea finală a celor în care am vorbit despre răscumpărarea trupului şi despre sacramentalitatea Căsătoriei.

Dacă mă refer în mod special la aceste ultime cateheze, o fac nu doar pentru că tema tratată în ele este foarte strâns unită cu ceea ce se întâmplă astăzi, ci, înainte de toate, pentru faptul că *din ea provin întrebările* care parcurg, într-un oarecare fel, toate reflecțiile noastre. De aici rezultă

că această parte finală nu este adăugată în mod artificial, ci este unită cu restul catehezelor în mod organic şi omogen. Într-un oarecare fel, acea parte care în parcursul ei este pusă la sfârşit se află în acelaşi timp la începutul acestui ansamblu. Acest lucru este important, mai ales, din punctul de vedere al structurii şi al metodei.

Chiar şi momentul istoric pare să aibă semnificaţia sa: de fapt, aceste cateheze au fost începute în perioada pregătirilor pentru *Sinodul episcopilor din anul 1980* şi se termină după publicarea exortaţiei *Familiaris consortio*, care este rodul lucrărilor acestui Sinod. Este cunoscut tuturor că Sinodul din 1980 a făcut referinţă şi la enciclica *Humanae vitae* şi i-a reconfirmat pe deplin doctrina.

Cu toate acestea, momentul cel mai important şi care pare să fie esenţial în ansamblul reflexiilor făcute poate fi precizat astfel: pentru a răspunde întrebărilor pe care le-a trezit enciclica *Humanae vitae*, mai ales în teologie, pentru a formula astfel de întrebări şi a încerca să le răspundem, trebuie găsit *acel spaţiu biblico-teologic* la care se face referinţă când se vorbeşte despre „răscumpărarea trupului şi despre sacramentalitatea Căsătoriei". În acest spaţiu se găsesc răspunsurile la veşnicele întrebări ale conştiinţei bărbaţilor şi femeilor, ca şi la dificilele întrebări ale lumii contemporane cu privire la căsătorie şi la procreare.