

## *Despre dimensiunile spirituale ale Judecării și Eshatologiei în viziunea Părinților apostolici și a apologeților...*

Ca un **preambul** la această lucrare ce cuprinde această temă cât se poate de pretențioasă, vom susține că actul divin al creării trebuie să fie pe măsura lui Dumnezeu, este necesar să reprezinte întreaga putere și iubire a Sa. Este normal deci, să înțelegem că facerea lumii, ca act al Iubirii absolute, înseamnă un destin etern și fericit al creaturii, intrată prin creație definitiv în iubirea lui Dumnezeu. *Condiția istorică a ființei umane ne obligă să recunoaștem realitatea răului ca trecere din istorie în eternitate.* Însă realitatea Întrupării lui Dumnezeu și condiția orginară a persoanei omenești revendică și evocă într-un mod imbatabil providența continuă și existența veșnică a creaturii. Natura fapturilor are în fața ei inexistența iar faptul de a exista pentru totdeauna sau a nu exista sălășluiește în puterea Celui ce există cu adevărat. Totuși, fiindcă El nu-și ia darurile înapoi (Rom. 11, 29) ea este și va fi pururi, fiind susținută prin puterea atotțiitoare... Așa stând lucrurile, vom spune că diferența sau deosebirea dintre sensul primordial și starea actuală a ființei impune credința că mântuirea pe care a început-o Fiul lui Dumnezeu în istorie, prin Întrupare, va fi încununată cu restaurarea ființei în condiția ei finală, împlinită și desăvârșită. Această credință – după cum susține și Pr. Prof. Dr. George Remete – este învățătură fundamentală în Teologie și în Biserică, cu convingere unanimă. Înțelegerea și descrierea exactă a mântuirii, a condiției eterne și veșnice a ființei ca fiind restaurată și răscumpărată de Dumnezeu nu este însă uniformă și omogenă în Teologie și în Biserică, de aceea nu a fost dogmatizată oficial în amănunte, reclamând permanent întrebări noi și răspunsuri diferite.

În cele ce urmează, mai exact spus, în partea de **introducere** vom arăta că Eshatologia este o componentă fundamentală și determinantă a Teologiei creștine, dimensiunile ei fiind esențial hristologice, eclesiale și cosmice. Prin atribuirea titlului de Mesia – Hristos Mântuitorului, Biserica primară a identificat Persoana Domnului datorită speranței și nădejzii milenare a poporului lui Israel – cu Împărăția lui Dumnezeu. În acest fel Iisus – Cel Care a predicat venirea Împărăției lui Dumnezeu, a devenit „Hristos” – Cel ce a întrupat Împărăția în *kerygma Bisericii*. „De când este prezentă în Iisus și în iconomia Lui Împărăția lui Dumnezeu, cu toată puterea ei mântuitoare, Revelația completă și perfectă din viitor este deja asigurată. Dar această împlinire este încă o cauză, un efect și un scop al speranței, și desăvârșirea mântuirii în acest timp prezent este doar o sugestie, un început sau un semn, o anticipare a ceea ce va veni”

Eshatologia este prin excelență locul unde timpul se deschide eternității, veșniciei: istoria eshatologiei este *Sfânta Liturghie, și în mod deosebit Euharistia*. Pentru a înțelege și pricepe morala Domnului nostru Iisus Hristos este necesar să cunoaștem și să recunoaștem conținutul mesajului Său, care face comprehensivă și imperativă proclamarea și realizarea voinței lui Dumnezeu. Acest miez, care este în același timp centru și punct de legătură, și care constituie totodată semnul, motivul și scopul începerii iconomiei Mântuitorului, este mesajul venirii iminente a Împărăției lui Dumnezeu, marcând în acest mod perioada eshatologică. *Eshatologia constă în cunoașterea faptului că ne aflăm în posesia realităților finale.* Însă, Împărăția lui Dumnezeu nu constă doar într-un fapt eshatologic, într-un act al lui Dumnezeu Răscumpărătorul, ci și în

binecuvântarea cea mai înaltă a mântuirii, adică esența tuturor binecuvântărilor, „ideea centrală a Fericirilor”. Expresia cea mai frecvent utilizată de rabini, care cuprinde binecuvântările mântuirii la sfârșitul timpului, este „lumea ce vine” (ha-olam-ha-ba), ce este aici prezentă, deja inaugurată, și care conduce mersul istoriei, și numai în lumina ei poate fi corect înțeleasă istoria.

Împărăția lui Dumnezeu nu poate fi luată ca bază de calcul a unui program apocaliptic, și nici nu poate fi descrisă în detalii speculative. Cea mai importantă observație pentru morală constă în aceea că *Împărăția lui Dumnezeu nu reprezintă numai dimensiunea transcendenței, ci și o „prezență inaugurată în această lume”*. Mai presus de orice, preocuparea lui Iisus Hristos pentru un mesaj religios, moral, unificat, al acestei noutăți (Împărăția lui Dumnezeu) a rezultat din importanța momentului împlinit deja în istoria mântuirii umanității. „Zilele de pe urmă” sunt aici inaugurate. Acestui fapt îi corespunde - afirmă Sfântul Ignatie Teoforul - „o chemare consecventă pentru o alegere morală radicală”. Adevărul Învierii Domnului și nădejdea pentru viața viitoare are implicații ontologice pentru viața moral-spirituală. Unicitatea mesajului hristic a constat în faptul surprinzător că El nu a derivat etica Împărăției lui Dumnezeu din Tora și nici nu a apelat la autoritatea lui Moise, indiferent cât de compatibile ar fi fost cele două. Sfântul Ioan Damaschin a spus că „Dumnezeu nu se supune Legii; și ceea ce vrea, aceea e bun, nu ce socotim noi, fiindcă nu suntem noi judecătorii lui Dumnezeu”. Aceasta este o afirmație clară și limpede a superiorității Persoanei lui Dumnezeu față de Lege. Tot el spune: „Virtutea este împlinirea Legii lui Dumnezeu. Iar Legea lui Dumnezeu este voia lui... Iar voia lui Dumnezeu este binele neschimbat, mereu același... chiar când este... desființarea a ceea ce este”. Ceea ce este cu adevărat important constă în recunoașterea Persoanei dumnezeiești ce Își proclamă voința în Revelație.

*Voința dumnezeiască* este mai importantă decât litera Legii, decât acțiunea exterioară, formală, ori sentimentele umane naturale. Dumnezeu este criteriul valorilor și forul suprem care decide ce este bine și ce este rău. Criteriul suprem al binelui și al adevărului nu-l poate cunoaște decât Acela ce este El Însuși Binele și izvorul vieții, Calea, Adevărul și Viața sau Lumina lumii. În această ordine de idei, proclamarea Împărăției este proclamarea voinței divine, iar condițiile de accedere la ea sunt, de asemenea o proclamare a voinței Lui. Împărăția lui Dumnezeu nu putea fi impusă prin acțiunea zeloților, și nici nu putea fi limitată la un naționalism politic. Trăsătura sa caracteristică este *dialectica temporală a prezentului și a viitorului*. Aceasta înseamnă, de pildă, că poporul poate vorbi despre ea ca fiind iminentă și poate invoca rugăciuni pentru venirea ei desăvârșită (așa cum facem în partea a doua a Rugăciunii Domnești „Tatăl nostru”), dar poate proclama și venirea ei în prezent (aici și acum), odată cu Domnul și Stăpânul (cf. Mat. 12, 38; Lc. 17, 20). Mântuitorul nostru Iisus Hristos a conceput și întrupat întreaga Sa economie, în cuvânt și faptă, ca semn al apariției ei, „*ca o prezență proleptică a viitorului*. Dar există o prezență neîntreruptă a Împărăției lui Dumnezeu în cursul istoriei”. Rudolf Schnackenburg exprimă această idee în următoarele afirmații: „Că o împărăție vizibilă, Împărăția Eshatologică a lui Dumnezeu este încă așteptată, însă ea anunță deja venirea ei în manifestările de putere pe care Apostolul Pavel, și cu el întreaga Biserică primară, le experiază în lucrarea Duhului lui Dumnezeu”. Este remarcabil însă că Împărăția lui Dumnezeu nu se reduce la relația dintre Biserica primară și cea apostolică. Dimpotrivă, Sfinții Părinți ai Bisericii au mărturisit și experimentat

aceeași prezență a ei în lucrarea Duhului Sfânt, arătând relația vie dintre morală și Împărăția lui Dumnezeu.

Cuvioșii Părinți ai Patericului se pregătesc pentru fericirea Împărăției printr-o fidelitate, o consecvență și o credincioșie față de poruncile Evangheliei și printr-un ascetism transfigurator, desăvârșitor. Mucenicia și martiriul prin „voință” și „fără de sânge” este perceput și tâlcuit tocmai printr-un astfel de ascetism, curățitor, purificator și sfințitor. Literatura Părinților Deșertului cuprind de fapt, un element substanțial și fundamental al „eshatologiei prezente”, în demersurile lor de a exprima și comunica valoarea și nădejdea unei vieți ascetice în toată Biserica. Prin crearea unei „comuniuni și a unei comunități” între ucenici, Sfântul Părintele nostru Antonie cel Mare relatează fraților că „Iisus Hristos a desăvârșit deja învierea minților noastre pe pământ”. Învierea lui Iisus Hristos nu este numai o asigurare, o promisiune ci și o certitudine a învierii noastre în viitor - spunea Sfântul Pahomie cel Mare călugărilor, fraților și ucenicilor - căci deja acum „noi am înviat cu El” printr-o „înviere spirituală a unei credințe vii”. Asceții care tânjesc și aspiră după Sfântul Duh, care dobândesc harismele Lui și acordă atenție însuflărilor sale, „vor fi deja ca un popor metamorfozat Împărăției, chiar în timp ce mai sunt încă în trup”. Această lucrare a Sfântului Duh – Cel de viață dătător, abordată ca prezență a Împărăției lui Dumnezeu și ca realitate a unei eshatologii prezente, este o caracteristică a moralei Părinților bisericești de-a lungul timpului. Fericirea către care aleargă cei ce L-au dobândit și L-au avut pe Domnul Iisus Hristos în ei reprezintă deplinătatea descoperită împreună cu El, dar și o continuare a comuniunii cu El pe parcursul vieții pământești. Acest fapt l-a exprimat foarte elocvent, Sfântul Simeon Noul Teolog, care susține „că la credincioși venirea Domnului s-a produs deja și se produce fără încetare, cum s-a produs la toți cei ce voiesc... și nu numai în veacul viitor, ci mai întâi în viața prezentă și apoi în cea viitoare. Deși aici într-un fel mai obscur și acolo mai desăvârșit, totuși credincioșii văd și primesc încă de aici pârga tuturor celor de acolo. Ei nu primesc totul de aici, nici nu rămân aici nepărtași și fără gustarea bunătăților de acolo, nădăjduind să ia totul acolo. Dar fiindcă Dumnezeu a rânduit să ne dea prin moarte și înviere nestrăciunea și viața veșnică, ne facem încă de aici, în chip neîndoielnic, părtași ai bunătăților viitoare, adică incoruptibili și nemuritori și fii ai lui Dumnezeu și fii ai luminii, moștenitori ai Împărăției Cerurilor, având-o pe aceasta în lăuntrul nostru (Lc. 17, 3)...”

Eshatologia este inaugurată odată cu întruparea, în vreme ce „simfonia completă” va începe odată cu a doua Venire a lui Iisus Hristos. Prin întrupare, Domnul Iisus Hristos a cuprins întreaga creație, a atins toate cele create, așa încât toată creație reflectă o valoare în planul dumnezeiesc. El alege „un optimism fundamental deși tragic” și deci, un fel de continuitate între lumea prezentă, actuală, și Împărăția lui Dumnezeu, care „nu este din lumea aceasta”. La temelia acestei convingeri este așezată încredințarea că există o mișcare ireversibilă în istorie, ce este condusă de Duhul lui Iisus Hristos.

Dodd afirmă că în Predica lui Iisus Hristos Împărăția lui Dumnezeu nu este prezentată ca „ceva ce vine în viitorul apropiat, ci ca o problemă a experienței prezente”. Acesta respinge ideea că există o dezvoltare dinamică a istoriei. Pentru Congar lumea este în căutarea integrității eshatologice. Istoria este dinamică, progresivă și teleologică: „Planul lui Dumnezeu a prevăzut în faza ultimă sau eshatologică adunarea tuturor lucrurilor în Sine, precum și guvernarea lor, astfel încât toate lucrurile să își găsească împlinirea în Împărăția lui Dumnezeu sub Iisus Hristos – Care este Capul și totodată

Principiul unificator ce cuprinde și desăvârșește toate, nu numai umanitatea, ci lumea în întregimea ei”. Congar vorbește despre „structurile creaționale” ale cosmosului, care vor conduce lumea către unitate și în fond, către ordinea pentru care au fost create. Corespunzător acestor structuri ale creației există „vocațiile creaționale ale lumii”, prin care omul depune un efort către dezvoltarea „energiilor latente ale creației”. Congar înserează toate aceste idei fiindcă nu a fost mulțumit de expunerea lui Culmann; deși „ciclurile concentrice” ale lui Culmann îngăduiau reflectarea Bisericii în lume, ele nu au permis autonomia lumii ca realitate în care lucrează Împărăția lui Iisus Hristos. Ca să asigure această autonomie, Congar „restaurează” teologia creației și antropologia. Aici Congar vede „pregătirea Împărăției lui Dumnezeu” în desăvârșirea cosmosului. Desăvârșirea creației este abordată ca fiind o „condiție necesară” pentru participarea finală la Împărăția lui Dumnezeu. Însă Congar nu dă explicații cu privire la tipul continuității existente între lume și Împărăție. El susține un lucru important, și anume că *eforturile umane nu produc Împărăția lui Dumnezeu*. Împărăția nu vine ca rezultat al progresului istoric. Sfânta Scriptură arată că ea este prezentă ca *dar al puterii Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos*. Vorbind în mod tehnic și concret, nici lumea și nici Biserica nu sunt în stare să o aducă. Ea este dată de sus. Iisus Hristos este Acela care o realizează cu puterea sa cea răscumpărătoare și mântuitoare, deci *caracterul ei este unul transcendent*. Eforturile umane, atât în lume cât și în Biserică, sunt de asemenea roadele Harului Divin. Omul are vocația de a lucra în lume cu scopul de a o pregăti pentru Împărăția lui Dumnezeu. Dar această lucrare, precum și rezultatul acestei lucrări intrinsece, sunt neputincioase și incapabile de a produce Împărăția. Suveranitatea lui Dumnezeu nu doar că supraveghează și coordonează istoria, adică mersul lucrurilor pe fața acestui pământ, în virtutea dragostei și purtării Sale de grijă proniatoare, dar și lucrează la modul cel propriu la împlinirea și la desăvârșirea ei. Unul și același Dumnezeu transformă sfârșitul și înalță și inspiră de-a lungul istoriei. Mântuirea nu este în primul rând o restaurare a ordinii create, ci împlinirea sensului și ființei acestei Împărăției, care aduce „un surplus de a fi”.

Pentru Dodd categoria de „progres” este „numai parțial aplicabilă istoriei biblice și Noului Testament. Venirea Împărăției lui Dumnezeu nu este identificată cu un scop îndepărtat al istoriei”. Sfârșitul istoriei nu are nici o consecință majoră, deoarece: „unicul eveniment ce dă semnificație tuturor celorlalte a intrat odată pentru totdeauna în procesul istoriei. Noi nu trebuie să așteptăm sfârșitul istoriei pentru a descoperi semnificația istoriei; pentru că în viața, moartea și Învierea lui Iisus Hristos planul lui Dumnezeu pentru întreaga istorie a fost desăvârșit revelat. Împărăția lui Dumnezeu a fost desăvârșit revelată. În concepția lui Congar, Parusia este consumarea istoriei, este evenimentul care va aduce revelația cea mai desăvârșită a planurilor lui Dumnezeu. Congar dezvoltă o teologie a istoriei – ca tradiție vie. Problema de importanță foarte mare a acestei teologii se referă la aspectul continuității dintre Biserică Nouului Testament și cea din perioada post apostolică, patristică și neopatristică. În mod special se pune următoarea problemă: Cum este realizată în timpul istoriei puterea mântuitoare a lui Iisus Hristos? Ce înseamnă, cu alte cuvinte, „a fi contemporan cu Iisus Hristos” - conform expresiei lui Sorren Kierkegaard. Congar răspunde acestei probleme cu ajutorul conceptului de tradiție vie ca teologie a istoriei. Ca predecesor și precursor al său, Congar îl are pe Maurice Blondel, cel care în anul 1904 a redactat o seamă de articole împotriva mișcării moderniste din Biserica Franței. Blondel a dezvoltat o noțiune proprie a tradiției, aceasta fiind, în

acceptiunea sa, tocmai concordanta „unei relatii armonioase între istorie și dogmă”, dar nu insistăm prea mult deoarece aceste aspecte nu intră în tematica acestui material.

În sfârșit, au existat factori destul de importanți care să contribuie la o reșezare a eshatologiei în cadrul preocupărilor teologice. Cel mai important dintre aceștia pare a fi conștientizarea intensă a revelației viitorului pentru vremea de acum, pentru timpul prezent. Această conștientizare a viitorului a fost descrisă de G. Gutierrez în lucrarea „O teologie a eliberării” și de E. Schillebeeck în lucrarea „Problema eshatologiei”. Referitor la poziția eshatologiei în teologie, este important de amintit și lucrarea lui E. Kasemann: „Apocalipsa este mama întregii teologii creștine”. Alături de toate aceste dezbateri trebuie să facem trimitere și la interpretarea conceptului de „eshatologie totală”. În acest sens, este complet eronat să consideri toate afirmațiile privitoare la prezent ca interpretări post – pascale. Așa cum am afirmat deja, simultaneitatea prezentului și a viitorului este o caracteristică a lui Iisus Hristos. Parabola, pericopa evanghelică de la Sf. Ap. Și Ev. Marcu 4, 30 – 32 și Sf. Ap. Și Ev. Luca 13, 18 – 19 se revelează ca fiind drept o „parabolă – contrast”, în care se opune începutul insignifiant cu un sfârșit măreț și grandios, în slavă, fără a se preciza o dezvoltare intermediară, biologică ori istorică. Este o relație vadită între un început și un sfârșit. Drept urmare, Împărăția lui Dumnezeu nu crește organic sau permanent fără un început, și este cu neputință să desparți ori să disociezi începutul de sfârșit. Este posibil să vezi aici semnele unui dinamism eshatologic. Acest dinamism arată că „istoria este, prin ființa ei, drum, nu odihnă finală: ea este tensiune neajunsă la capăt... Din această tensiune nu se poate ajunge evolutiv la odihnă, ci doar printr-un salt care nu stă în puterile celor ce se află în tensiune, în mișcare, în puterile și resursele istoriei. Este neaparat nevoie a se ajunge la o oprire, la o staționare a istoriei efectuată ori săvârșită de sus pentru ca umanitatea să fie trecută, transbordată la o existență supraistorică”. De aceea, mesajul Mântuitorului este acela de a arăta că „*Împărăția lui Dumnezeu, veșnică și transcendentă, este vie și lucrătoare aici și acum*”. Pentru etica lui Iisus Hristos este foarte important faptul că *El a proclamat și trăit venirea mântuitoare a Împărăției lui Dumnezeu și că El a cerut pentru ea o morală corespunzătoare*, chiar radicală, de la cei ce voiesc să intre într-ânsa. Morala Lui presupune atât începerea trăirii Împărăției lui Dumnezeu, cu darul mântuirii ei, cât și încrederea și așteptarea realizării ei desăvârșite.

În altă ordine de idei, trăind în imediata apropiere temporală aghiografilor Noului Testament, și creând o literatură creștină care este element de legătură între scrierile acestora și cele ale apologetilor, cei care încep să teologhisească mai consistent<sup>[1]</sup>, Părinții Apostolici au dezvoltat învățătura creștină fundamentând-o evident pe instrumentarul Sfintei Scripturi mai ales a Noului Testament cu destul de puține tangențe iudaice și elenistice<sup>[2]</sup>. Ei au îmbogățit-o cu o cunoaștere reală nouă despre Dumnezeu și despre lucrurile Sale, cunoaștere plină de adevăr<sup>[3]</sup>. În acest demers al lor s-au folosit continuu de referiri la fapte scripturistice, de citarea deloc parcimonioasă a unor texte biblice și de sublinierea deosebitei importanțe a unor termeni sau sintagme rostite de Mântuitorul Iisus Hristos.

Noul Testament vorbește deseori, printre altele, și de apropiata venire a Domnului pe care Însuși stăruie dar și Sfântul Apostol Pavel. Biserica post-apostolică a moștenit această așteptare și ea e prezentă în unele opere din această perioadă, spre exemplu, în capitolul 16 al Didahiei, sau în capitolul 21 al Scrisorii lui Pseudo-Barnaba, fiindcă autorii lor, dar și alții, se simt obligați să atragă atenția asupra acestui moment crucial din

viața Bisericii: Venirea Domnului întru mărire. Dar, din nefericire, curând, se adaugă și un amănunt capital la această credință în Parusia Domnului, și anume că, prin venirea Sa, Domnul va întemeia o împărăție în care va stăpâni cu sfinții Săi „o mie de ani”, învățătură cunoscută sub numele de hiliasm sau milenarism. Papias este primul din scriitorii ce aparțin perioadei Părinților Apostolici care formulează și propagă această doctrină, dar ea apare, sub o formă sau alta, și la ceilalți scriitori. Autorii acestor opere cu caracter ocazional nu puteau lăsa nesemnalată și nesublinită în fața credincioșilor creștini, o problemă eshatologică de talia acesteia, pe care o mai credeau și iminentă, mai ales că ea includea, evident, și perspective ale mântuirii sau osândirii lor veșnice.

Dar cu toate că se află printre cauzele deosebite ale apariției literaturii Părinților Apostolici, Parusia ca și parte a eshatologiei universale împreună cu evenimentele care o preced și urmează, precum și cele ce țin de eshatologia particulară, nu sunt analizate în mod deosebit de către aceștia. Declanșarea persecuțiilor profețite de Mântuitorul i-a determinat pe Părinții Apostolici să insiste, în schimb, asupra a ceea ce ține de pregătirea creștinilor pentru întâmpinarea cum se cuvine a Mântuitorului intens așteptat, și de asemenea pregătirea pentru viața veșnică, deci să sublinieze valoarea credinței și a vieții creștine în perspectivă eshatologică. Astfel, accentul este pus corect pentru că ei îl aduc în prim-plan pe „Cel ce vine” și nu „ceea ce vine”, conștienți fiind că inversarea ordinii ar crea o eshatologie alarmistă, a groazei, neconformă cu Sfânta Scriptură, așa cum au creat mai târziu unele denominațiuni neoprotestante.

Apologeții, în schimb, atât cei greci cât și cei latini, au așezat între „problemele cardinale”<sup>[4]</sup> dezbătute în domeniul eshatologiei care ține în același timp și de antropologie, învierea morților. Astfel, toți de la care ne-au rămas opere întregi, sau numai fragmente, vorbesc într-un moment sau altul, despre învierea trupurilor. Unii dintre ei au consacrat, chiar, tratate întregi acestei probleme, precum Sfântul Iustin Martirul și Filozoful „Despre Înviere”, păstrat numai în fragmente, în special în prima parte, Atenagora Atenianul, „Despre învierea morților”, tratat în 25 de capitole, „cel mai complet și mai încheșat din cât ne-a lăsat antichitatea creștină în acest domeniu”<sup>[5]</sup> și Tertulian, „Despre învierea trupului”, una din piesele cele mai solide în tratarea acestei probleme.

## **A. Preliminarii**

**Originea morții.** Sfântul Clement Romanul, îndemnându-i pe corinteni să practice virtuțile creștine, spune că numai ele pot îndepărta din suflete invidia care nu numai că dă naștere oricând tulburărilor, ci stă chiar la originea morții: „fiecare merge după poftele inimii sale rele, purtând în suflet invidia nedreaptă și necuviincioasă, prin care și moartea a intrat în lume”<sup>[6]</sup>.

Sfântul Iustin Martirul și Filozoful este mai exact când precizează originea morții – deși plasează ca și alți scriitori bisericești ai timpului căderea diavolului ce a luat chip de șarpe spre a ispiti pe Eva, după căderea protopărinților ca o pedeapsă pentru fapta sa : „neascultarea oamenilor, adică a lui Adam și a Evei”<sup>[7]</sup>.

Sfântul Teofil al Antiohiei este foarte categoric când ajunge la această temă și bazându-se pe textul Genezei, spune că: „din pricina neascultării, omul a adus asupra lui osteneală, durere și la sfârșit a fost doborât de moarte”<sup>[8]</sup>. Astfel, originea morții nu trebuie căutată nici la Dumnezeu și nici în natura pomului cunoștinței binelui și răului: „cât privește pomul cunoștinței, era bun și pomul și era bun și rodul lui. Că nu-i așa,

precum socotesc unii, că pomul acesta cuprindea în el moartea; nu cuprindea moartea, ci neascultarea”<sup>[9]</sup>. Prin urmare, „omul a fost făcut la mijloc: nici cu totul muritor, nici desăvârșit nemuritor; în el erau cu puțință amândouă;...dacă l-ar fi făcut dintru început nemuritor, l-ar fi făcut Dumnezeu; și iarăși dacă l-ar fi făcut muritor, s-ar fi crezut că Dumnezeu este pricina morții lui. Așadar, nu l-a făcut nici nemuritor nici muritor, ci capabil și de una și de alta. Dacă omul înclina spre nemurire, păzind porunca lui Dumnezeu, avea să primească de la Dumnezeu ca plată nemurirea și avea să ajungă Dumnezeu; și iarăși dacă se îndrepta spre faptele morții (așa precum a și făcut, n.n ), neascultând de Dumnezeu, el însuși avea să fie pricina morții sale, că Dumnezeu l-a făcut pe om liber, cu voință liberă”<sup>[10]</sup>.

Cel căruia Biserica primară îi datorează cea dintâi operă enciclopedică de Psihologie creștină, „De anima”, Tertulian, fiind împotriva celor ce văd cauza morții în natura omului și implicit în Dumnezeu creatorul, scrie în acest sens următoarele: „Aceasta este lucrarea morții: separarea trupului și a sufletului. Cei care cunoaștem însă primele începuturi ale omului, afirmăm cu hotărâre că moartea îl urmează pe om nu din natură, ci din culpă, aceasta nefiind naturală. Căci dacă omul ar fi fost făcut de la început direct pentru moarte, numai atunci moartea ar fi fost pusă pe seama naturii. Dar, că n-a fost făcută pentru moarte dovedește însuși legământul condițional cu amenințarea pentru om că-l așteaptă moartea dacă nu-l va respecta. Căci dacă nu l-ar fi călcat, n-ar fi devenit muritor”<sup>[11]</sup>.

***Învieria lui Iisus Hristos și transformarea morții în trecere spre viața veșnică.*** Dintre Părinții Apostolici cel care amintește despre această consecință fundamentală a Învierii lui Hristos, adică schimbarea sensului morții, din sfârșit înfiorător și implacabil al omului, în „trecere de la viața temporală la viața eternă”<sup>[12]</sup>, este Barnaba: „Profeții având de la El harul, au profețit despre El; iar El pentru că trebuia să se arate în trup, a îndurat spre a nimici moartea și a arăta învierea din morți, spre a împlini făgăduința dată părinților și spre a arăta că El, Care a săvârșit învierea, va și judeca”<sup>[13]</sup>. Dintre apologeții de limbă greacă, Sfântul Iustin amintește și el acest adevăr: „după cum pe cei din Egipt i-a mântuit sângele paștelui, tot așa și pe cei ce-au crezut, îi va smulge din moarte sângele lui Hristos”<sup>[14]</sup>. Iar dintre cei latini, Tertulian confirmă: „Soldatul lui Dumnezeu nu este părăsit în durere, nici nu sfârșește odată cu moartea”<sup>[15]</sup>.

***Atitudinea martirilor în fața morții.*** Învierea Mântuitorului Iisus Hristos, prin faptul că transformă moartea în punte de trecere spre Împărăția lui Dumnezeu, schimbă radical atitudinea creștinilor, conștienți de această realitate, în fața acesteia. Astfel, ei nu mai sunt persoane timorate și stăpânite de frica implacabilei morți, ci devin purtători ai bucuriei ce le iradiază din suflete la gândul apropiatei întâlniri cu biruitorul morții. Această atitudine o descoperim în chip deosebit la mulțimea martirilor creștini din primele secole prezentată în special în lucrările apologetice din această perioadă.

Sfântul Iustin, ce a devenit el însuși martir, recunoaște faptul că nimeni nu a crezut în Socrate, în așa fel ca să moară pentru ceea ce acesta a învățat. Dar Iisus Hristos a fost crezut nu numai de filosofi și de oameni culți, ci și de oameni simpli „care pentru El au disprețuit și slava, și teama și moartea”<sup>[16]</sup>. Evident, nimeni nu este scutit de moarte și creștinii se socotesc fericiți fiindcă se achită de această datorie, dar, în timp ce necreștinilor le este frică de ea și caută să fugă de acest gând, „creștinii o disprețuiesc pentru fericirea ce urmează.”<sup>[17]</sup> Sfântul Iustin, pe când nu era creștin, a rămas uimit de atitudinea creștinilor în fața morții, atitudine ce a dat pentru el legitimitate credinței lor și

chiar a stat la baza convertirii lui: „eu însumi, pe când mă găseam împărtășind învățăturile lui Platon, auzind de modul în care creștinii erau defăimați și văzându-i că sunt fără de teamă în fața morții, am înțeles că este cu neputință ca ei să trăiască în răutate și în pofta plăcerilor”<sup>[18]</sup>.

De asemenea, un alt mare apologet, Tertulian, precizează faptul că, decât să se lepede de Dumnezeu, creștinii preferă să moară în chinuri, groaza morții prefăcându-se pentru ei în biruință și în bucuria de a sluji lui Dumnezeu și de a moșteni viața veșnică: „ Poporul în zadar se bucură de chinurile noastre. Căci bucuria, pe care și-o socotește numai a lui, este în întregime a noastră, ca unii care voim mai bine să îndurăm chinul decât să ne lepădăm de Dumnezeu.”<sup>[19]</sup>

**Pregătirea pentru viața de după moarte.** Atât Părinții Apostolici, cât și apologeții insistă foarte mult, în aproape toate lucrările lor asupra importanței pe care o are modul în care creștinul înțelege să-și trăiască viața pământească, viața de până la moartea fizică pentru cea care urmează după aceea. Poate s-ar putea obiecta că citatele de care ne vom folosi în cele ce urmează ar argumenta foarte bine un subiect ce ține mai degrabă de soteriologia particulară, însă nu se poate vorbi de mântuirea subiectivă și de cele ce țin de ea eliminând perspectiva eshatologică cu totul și aceasta se poate înțelege foarte ușor din aceste texte.

Didahia, încă de la început, ține să spună: „Sunt două căi: una a vieții și alta a morții; și este mare deosebire între cele două căi”<sup>[20]</sup>. Apoi, în toate cele șase prime capitole, care alcătuiesc partea I a acestei lucrări, se arată, folosindu-se din abundență texte din Vechiul Testament dar mai ales din Noul Testament, care este deosebirea dintre acestea. Calea vieții ține de respectarea poruncii iubirii universale și a regulii de aur: „Mai întâi să iubești pe Dumnezeu, Creatorul tău, al doilea, pe aproapele tău ca pe tine însuși și toate câte voiești să nu ți se facă ție, nu le face nici tu altora”<sup>[21]</sup>. Iar calea morții, care este rea și plină de blestem<sup>[22]</sup>, ține, evident, de nerespectarea poruncilor dumnezeiești ce duce la o mulțime de fapte rele și neplăcute lui Dumnezeu, pe care autorul le înșiră în capitolul V.

Sfântul Clement îi îndeamnă pe corinteni în epistola sa astfel: „Noi să ne luptăm să fim găsiți în numărul celor ce-L așteaptă, ca să avem parte de darurile cele făgăduite. Dar cum va fi aceasta iubiților? Dacă va fi întărită mintea noastră cu credința în Dumnezeu, dacă vom căuta cele bine plăcute Lui și bine primite de El, dacă vom săvârși cele potrivite voinței Lui și dacă vom merge pe calea adevărului...”<sup>[23]</sup>.

Autorul omiliei, numită și a doua epistolă către corinteni, comparând efortul depus de creștinii în această viață pentru apropierea de Iisus Hristos cu o competiție sportivă, spune: „la întrecerile acestea de pe pământ mulți aleargă, dar nu toți sunt încununați, ci numai aceia care s-au ostenit mult și au luptat bine. Să luptăm, așadar, și noi, ca toți să fim încununați. Să alergăm pe calea cea dreaptă, în întrecerea cea nestrăicătoare; să intrăm mulți în această întrecere și să ne luptăm, ca să fim încununați; iar dacă nu putem fi toți încununați, să fim cel puțin aproape de cunună.”<sup>[24]</sup> De asemenea, confirmând formula soteriologică creștină, potrivit căreia viața terestră a omului este unică și ireversibilă, autorul aceleiași lucrări ține să amintească câtă valoare primește ea în acest caz, tot printr-o comparație: „după cum olarul, dacă face un vas și vasul pe care îl face iese rău, sau se strică în mâinile lui, îl poate face din nou, dar dacă apucă de-l bagă în cuptorul de foc, nu-l mai poate îndrepta, tot așa și noi, câtă vreme



suntem în această lume, să ne pocăim din toată inima... cât avem vreme de pocăință. După ce ieșim din lume, dincolo nu ne mai putem mântui sau pocăi.”<sup>[25]</sup>

Asemenea Didahiei, care vorbea despre „calea vieții” și „calea morții”, epistola zisă a lui Barnaba vorbește despre „calea luminii” și „calea întunericului”. „Calea luminii” ține, evident, de iubirea lui Dumnezeu și a aproapelui, iar cel ce o urmează „va fi slăvit în împărăția lui Dumnezeu”<sup>[26]</sup>. „Calea întunericului” este strâmbă și plină de blestem, că este întru totul calea morții veșnice cu pedeapsă [...] iar cel ce o alege va pieri împreună cu faptele lui<sup>[27]</sup>.

Pentru Sfântul Ignatie Teoforul, prima condiție spre a învinge moartea este pentru creștini, credința: „crezând în moartea Lui, să scăpați de moarte”<sup>[28]</sup>; a doua este pocăința: „și toți câți se vor pocăi, vor fi și ei ai lui Dumnezeu, ca să fie vii după Iisus Hristos”<sup>[29]</sup>; iar a treia, cea pe care el o numește „leacul nemuririi”, Sfânta Euharistie: „pentru ca voi să vă supuneți cu mintea neîmpărțită episcopului și preoțimii – le transmite el efesenilor – frângând o pâine, care este leacul nemuririi și doctorie pentru a nu muri, ci a trăi veșnic în Iisus Hristos”<sup>[30]</sup>.

Sfântul Policarp, propunându-le filipenilor modele de viață creștină, precum Sfinții Apostoli, amintește virtutea răbdării și pe cea a dreptății ca necesare spre dobândirea vieții veșnice, dar subliniază necesitatea credinței și a dragostei pentru Iisus Hristos: „Că n-au iubit veacul de acum (Apostolii), ci pe Cel care a murit pentru noi și pe Care Dumnezeu L-a înviat pentru noi”<sup>[31]</sup>.

Păstorul lui Herma este prin excelență o pledoarie pentru pocăință asupra căreia autorul stăruie ca asupra condiției esențiale pentru „trăirea în Dumnezeu”, cum o numește el. Autorul face și o aluzie la botez și necesitatea lui ca primă condiție pentru mântuire, prin turnul (Biserica) care este zidit pe apă din vedenia a treia și pilda a noua<sup>[32]</sup>. Sfântul Iustin, la rândul său, este convins de necesitatea pregătirii pentru viața de după moarte: „noi, însă, am fost învățați că se vor bucura de nemurire numai cei ce trăiesc în cuvioșie și în chip virtuos în apropierea lui Dumnezeu”<sup>[33]</sup>. Iar viața virtuoasă nu poate fi întreținută decât de Sfintele Taine, între care amintește botezul<sup>[34]</sup>, Euharistia<sup>[35]</sup> și Pocăința<sup>[36]</sup>, mai ales pe patul de moarte, fiindcă păcătoșii: „fără să se pocăiască înainte de moarte, nu se pot nicidecum mântui”<sup>[37]</sup>.

Asupra atenției deosebite și lucidității cu care trebuie tratate ultimele clipe ale vieții pământești stăruie Sfântul Iustin și în momentul în care face o tâlcuire la psalmul profeție –mesianică Ps 21, 21 spunând: „iar dacă cere să-I mântuiască sufletul din sabia, din gura leilor și din laba câinilor, face această cerere, pentru ca nimeni să nu mai stăpânească asupra sufletului Său și pentru ca și noi atunci când ne găsim pe pragul ieșirii din viață, să cerem aceleași lucruri lui Dumnezeu, Care poate să împiedice pe orice înger nerușinat și rău, să ia sufletul nostru”<sup>[38]</sup>.

Un alt mare apologet de limbă greacă, Sfântul Teofil al Antiohiei propune ca armă de luptă împotriva morții, credința, credința în Dumnezeu și în făgăduințele făcute omului cu privire la evenimentele eshatologice: „Tu, însă, nu crezi în învierea morților. Când va fi învierea morților, atunci vrând nevrând vei crede : dar credința ta de atunci va fi socotită necredință, dacă nu crezi acum”<sup>[39]</sup>, fiindcă „ce lucru mare este, dacă crezi, după ce ai văzut săvârșită învierea”<sup>[40]</sup>.

Credința întărită de nădejde este și pentru Atenagora Atenianul izbânda în fața morții: „credem că după ce vom pleca din viața aceasta, vom trăi o altă viață, mai fericită decât cea de aici, una cerească și nepământească”<sup>[41]</sup>, prin urmare, „de dragul nădejdi în

viața veșnică, noi suntem în stare să disprețuim nu numai bunurile vieții pământești ci chiar și unele plăceri îngăduite...”<sup>[42]</sup>.

Autorul epistolei către Diognet, face în capitolele șase și șapte, apologia vieții curate și minunate a creștinilor și a înaltei lor moralități în cuvinte deosebite: „Ce este sufletul în trup, aceea sunt creștinii în lume [...]. Sufletul nevăzut este închis în trupul văzut; și creștinii sunt văzuți, pentru că sunt în lume, dar credința lor în Dumnezeu rămâne nevăzută [...]. Sufletul nemuritor locuiește în cort muritor; și creștinii locuiesc vremelnice în cele stricăcioase, dar așteaptă în ceruri nestrucăciunea”<sup>[43]</sup>.

Starea de spirit în fața morții pentru un adevărat creștin ne-o descrie astfel Tertulian: „Aceia care credem în învierea lui Hristos credem și în învierea noastră, a celor pentru care El a murit și a înviat. Deci, unde este învierea morților, acolo lipsește durerea morții, lipsește și nerăbdarea durerii. De ce să fii îndurerat dacă nu crezi că ai pierit? De ce să suferi cu nerăbdare că s-a dus pentru un timp cel despre care crezi că se va întoarce? Ceea ce socotești moarte este plecare. Nu este de plâns cel care pleacă înainte, ci de regretat că lipsește. Și trebuie stăpânit și acest regret. De ce să-ți pierzi cumpătul că a plecat cel pe care în curând îl vei urma?”<sup>[44]</sup>.

Iar Minucius Felix și mai plastic: „În liniștea în care trăim, în aceeași liniște ne pregătim înmormântările. Nu împletim coroane de flori, care s-ar usca, fiindcă purtăm o coroană mereu verde, din florile veșniciei, pe care ne-a dat-o Dumnezeu. Liniștiți, modești și fără griji prin dărnicia Dumnezeului nostru, ne întărim nădejdea în fericire și în viața viitoare, crezând mereu în prezența și în măreția Lui. Renaștem și trăim de pe acum o viață fericită, când privim la viitor”<sup>[45]</sup>.

## **B. Sufletele între moarte și Parusie (Eshatologia particulară)**

*Sufletul după moarte.* Trăind, precum se știe, în plină perioadă a persecuțiilor și așteptând Parusia cu nerăbdare, Părinții Apostolici nu s-au ocupat în operele lor în mod special de a doua etapă a vieții omului și anume cea intermediară, ce ține de la moartea fizică până la învierea de apoi, adică de viața cea fără de trup. Aceasta, pentru că în mod firesc, pentru contemporanii evenimentelor finale, cum se socoteau ei, eshatologia particulară este înglobată în cea universală, și chiar anulată în forma în care o trăim cei mai mulți dintre noi. Astfel, viața sufletului fără trup este desființată ca stare, oamenii trecând în acest caz direct de la viața în trupul muritor, viața terestră, la viața cu trupul transfigurat, viața veșnică.

Chiar dacă la Părinții Apostolici nu găsim referiri clare la viața sufletului după moartea fizică, le găsim la cei mai importanți dintre apologeți.

Astfel, Sfântul Iustin scrie: „Dacă moartea ar duce la nesimțire, ea ar fi un avantaj pentru toți cei nedrepti. Dar, întrucât și simțământul le rămâne tuturor celor ce au trăit și pedeapsa veșnică îi așteaptă, nu neglijați de a fi convinși și de a crede că acestea sunt adevărate..., că sufletele, și după moarte, sunt în simțire.”<sup>[46]</sup> Iar în altă parte: „Sufletele celor pioși rămân într-un loc mai bun, iar cele nedrepte și rele într-unul mai rău, așteptând acolo momentul judecății. Sufletele vrednice de Dumnezeu nu vor muri, pe când celelalte vor fi pedepsite după voința lui Dumnezeu”<sup>[47]</sup>. Chiar dacă Sfântul Iustin s-a corectat de unele influențe și a aprofundat doctrina despre suflet<sup>[48]</sup>, el nu acceptă sintagma de „suflet nemuritor”, dar nu pentru că ar fi crezut, după cum am văzut din citatele de mai sus, că sufletul ar avea un sfârșit, ci pentru că, potrivit lui, nemuritor ar însemna și nenăscut<sup>[49]</sup>, învățătură neconformă cu Ortodoxia.

Tațian Asirianul susține că sufletul omenesc în sine nu este nemuritor, ci muritor, dar este capabil și să nu moară. El moare și se dizolvă împreună cu trupul dacă nu cunoaște adevărul, dar la sfârșitul lumii va învia pentru a-și primi pedeapsa, împreună cu trupul, moartea în nemurire. Dacă însă, a primit cunoștința de Dumnezeu, nu moare, chiar dacă a fost dizolvat pentru un timp. Prin el însuși, sufletul e întuneric, iar dacă rămâne singur se înfundă în materie și moare cu trupul, dar dacă e ajutat de duhul divin, urcă spre regiunile unde acesta îl călăuzește, adică în înălțime unde își are sălașul<sup>[50]</sup>. Remarcăm la acest apologet un ecou al luptei filosofice între dihotomism și trihotomism cu reminiscențe stoice, doctrină departe de învățătura ortodoxă.

Deși amintește despre plecarea sufletului invizibil din trup, căruia îi dă viață și-l menține cât timp este în el, Meliton de Sardes nu ne spune ce se întâmplă apoi cu sufletul omenesc<sup>[51]</sup>, sau cel puțin nu avem mărturii de la el în acest sens, fiindcă s-au pierdut toate operele sale.

Atenagora, spre deosebire de Sfântul Iustin, acceptă sintagma „suflet nemuritor” și-i precizează și sensul: „dănuirea veșnică a sufletului”<sup>[52]</sup> fiind prima condiție pentru învierea trupului.

Citându-i pe apostolii Pavel (2 Co 5, 1) și Petru (2 Ptr 1, 13), epistola către Diognet amintește, la rândul ei, cea mai importantă însușire a sufletului, nemurirea: „Sufletul nemuritor locuiește în corp muritor”<sup>[53]</sup>.

Pentru apologetul martir, Apoloniu nimic nu este mai de cinste decât viața, viața veșnică, care este nemurirea sufletului, care a trăit frumos în viața aceasta<sup>[54]</sup>.

Iar Tertulian, într-un dialog imaginar cu sufletul omenesc la care găsește nenumărate mărturii pentru veridicitatea învățăturii creștine, spune: „Rămâi nepărtinitor, suflete, fie că ești un lucru divin și etern, precum afirmă cei mai mulți filosofi, ..., fie că începi odată cu corpul și după moartea corpului te duci în altă parte, oriunde și oricum, tu faci pe om ființă rațională, capabilă de simțire și de știință.”<sup>[55]</sup> Astfel, „noi afirmăm că tu ești și după dezlegarea de viață, că te așteaptă ziua judecării, că după meritele tale ești destinat ori chinului, ori mângâierii.”<sup>[56]</sup> Deci sufletul și după moarte ca „separare a trupului de suflet”<sup>[57]</sup>, trăiește și își păstrează calitățile sale spirituale: „sufletul va putea pleca din casa pe care o va părăsi nevătămat de lipsa vreunui ajutor, fiindcă el are întăriturile sale și hrana condiției proprii, anume imortalitatea, raționalitatea, sensibilitatea, intelectualitatea, libertatea propriei hotărâri.”<sup>[58]</sup> Și mai mult decât atât, el devine chiar mai lucid în cunoașterea adevăratelor realități și mai pregătit pentru judecată: „departe de orice îndoială, când prin puterea morții iese din unirea cu carnea și prin această ieșire se purifică, atunci scapă, fără îndoială, din închisoarea corpului în loc deschis la lumina sa cea pură și curată, pe dată se recunoaște pe sine scăpat de substanța materială, în libertate primește divinitatea, ca și cum de la vedeniile din vis s-a ridicat la cunoașterea adevărului. Atunci vorbește și vede, atunci tresaltă de bucurie sau tremură de teamă, după cum simte că-i este pregătită găzduirea, după chipul îngerului însuși, care adună sufletele, Mercur al poezilor”<sup>[59]</sup>. Nemurirea îi este asigurată sufletului, potrivit lui Tertulian, de faptul că el este „unic, simplu, neconstituit din părți, indivizibil și inseparabil”<sup>[60]</sup>.

**Judecata particulară.** Puținele referiri ale Părinților Apostolici la judecata lui Dumnezeu ne pot duce cu gândul atât la judecata particulară, cât și la cea universală. Astfel, Clement Romanul scrie: „Pentru că Dumnezeu le vede și le aude pe toate, să ne temem de El și să părăsim poftelile urâte ale faptelor rele, ca mila Lui să ne acopere la

judicata ce va să fie.”<sup>[61]</sup> Realitatea judecării o afirmă și Epistola lui Barnaba care face și precizarea că Cel care va judeca va fi Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos: „...El, Care a săvârșit învierea, va și judeca.”<sup>[62]</sup> Citându-l pe Sfântul Apostol Pavel, Sfântul Policarp scrie același lucru: „că suntem înaintea ochilor Domnului și ai lui Dumnezeu și toți trebuie să ne înfățișăm la scaunul de judecată al lui Hristos și fiecare are să dea cuvânt pentru el”<sup>[63]</sup>.

Sfântul Iustin îi avertizează pe iudeii neconvertiți la creștinism, în fața cărora își apără credința, de faptul că-i așteaptă judecata lui Dumnezeu pentru modul greșit în care îndrăznesc să interpreteze atât Sfânta Scriptură, cât și celelalte scrieri ale creștinilor: „pentru că aveți a da socoteală, când veți fi judecați de Dumnezeu, cu o judecată asemănătoare, cu mult mai mult pentru marile îndrăzneli, fie că acestea sunt fapte rele, fie că sunt explicări greșite, pe care falsificându-le, le explicați”<sup>[64]</sup>. Această interpretare este de fapt și criteriul după care Iisus Hristos îi va judeca, adevăr pe care Sfântul Iustin îl afirmă folosindu-se de un verset din „Predica de pe Munte”, de fapt un aforism din Talmud bine cunoscut de evrei: „Căci cu aceeași judecată cu care judecați, (scripturile n.n.), este drept ca să fiți judecați și voi înșivă.”<sup>[65]</sup> Salvarea poate veni numai prin credință, botez și pocăință, adică prin: „Prin apă, prin credință, cei ce se pregătesc și se pocăiesc, vor scăpa de judecata lui Dumnezeu”<sup>[66]</sup>, fiindcă „fără să se pocăiască înaintea de moarte, nu se pot nicidecum mântui”<sup>[67]</sup>.

Numele autorului judecării este amintit și de „Epistola către Diognet”<sup>[68]</sup> după ce mai întâi folosește sintagma „suflet nemuritor”<sup>[69]</sup>.

Tertulian este convins de faptul că însuși sufletul omenesc este cel care dă o mărturie ontologică cu privire la existența lui Dumnezeu ca Creator, dar și ca Judecător: „tu există și după dezlegarea de viață și te așteaptă ziua judecării”<sup>[70]</sup>.

Această mărturie ține de revelația naturală și coincide cu revelația biblică creștină, cel puțin în acest caz, făcându-i pe păgâni ca în momentul în care din răutate și invidie îi persecută și omoară pe creștini să se teamă de judecata lui Dumnezeu și de pedeapsa Lui<sup>[71]</sup>. Prezența îngerilor sau a diavolilor alături de suflete spre a le conduce după moartea trupească la judecata particulară și participarea lor la această judecată, o amintește tot Tertulian, iar reacția sufletelor diferă de la caz la caz: „... tresaltă de bucurie sau tremură de teamă, după cum simte că-i este pregătită găzduirea, după chipul îngerului însuși, care adună sufletele”<sup>[72]</sup>.

Dar la judecata particulară, Dumnezeu se folosește nu numai de îngeri și de duhurile rele ca martori sau acuzatori, ci și de conștiința luminată a omului, prezentă în suflet după despărțirea acestuia de trup, după cum scrie același Tertulian: „când prin puterea morții ( sufletul) iese din unirea cu carnea și prin această ieșire se purifică, atunci scapă, fără îndoială, din închisoarea corpului în loc deschis la lumina sa cea pură și curată...și în libertate privește divinitatea... și s-a ridicat la cunoașterea adevărului”<sup>[73]</sup>.

**Raiul și iadul pentru suflete.** Ideea de răsplată și pedeapsă este prezentă în pilda întâi din Păstorul lui Herma prin cele două cetăți, cea trecătoare de pe pământ și cea veșnică, din ceruri, cea din ceruri fiind superioară celei dintâi și dedicată celor ce păzesc poruncile lui Dumnezeu<sup>[74]</sup>. Dar mai cu seamă în pildele a treia și a patra, a copacilor verzi și a copacilor uscați, unde citim că iarna, toți copacii sunt la fel; așa se întâmplă și cu oamenii, aici pe pământ, unde e permanent sezon de iarnă, nu poți să-i deosebești pe cei buni de cei răi; în viața ce urmează morții și judecării lui Dumnezeu, unde este vară permanentă, dreptii vor fi recunoscuți ( în rai) după verdețea și fructele lor, pe când cei

păcătoși ( în iad) vor rămâne pomi uscați, tocmai buni pentru aruncat în foc<sup>[75]</sup>. Cu siguranță, aceste pilde se pot interpreta cu referire și la stările provizorii de rai și iad, dintre judecata particulară și cea universală, cât și cu referire la stările veșnice ce urmează judecății de apoi.

Sfântul Iustin este, însă, foarte precis când scrie despre pedepsele și recompensele ce urmează morții, ele dându-se sufletelor între cele două judecăți: „sufletele celor nedrești, găsindu-se și după moarte în simțire, sunt pedepsite, iar sufletele celor drești, eliberate de pedepse, duc o viață fericită...”<sup>[76]</sup>.

Iar filosoful atenian Atenagora scrie plin de convingere: „...credem că după ce vom pleca din viața aceasta, vom trăi o altă viață, mai fericită decât cea de aici, una cerească și nepământească dacă avem, bineînțeles sufletele îndreptate spre Dumnezeu și cu Dumnezeu și dacă ne vom ridica deasupra patimilor și nu vom rămâne numai trupuri, ci vom cădea într-o viață mai rea decât cea omenească, vrednică de toată pedeapsa focului.”<sup>[77]</sup>

Renumitul apologet african, Tertulian, face în mai multe din operele sale referiri la cele două stări și locuri în care ajung sufletele după moarte, până la Parusie. Astfel, în celebrul „Apologeticum”, lucrare care a forțat dintru început Biserica să ierte greșeala autorului – montanismul – și să-l mențină între fiili ei iubiți, respingând obiecțiile păgânilor împotriva eshatologiei creștine, numește locul de pedeapsă „gheenă”, „care este un izvor de foc ascuns sub pământ”<sup>[78]</sup>, iar pe cel de răsplătire „paradis”, sau „locul desfătării divine, rânduie a primi sufletele neprihănite.”<sup>[79]</sup> Iar „mărturia sufletului” din lucrarea cu același nume, este în această privință următoarea: „...noi afirmăm că tu exiști și după dezlegarea de viață (moartea) că te așteaptă ziua judecății, că după meritele tale ești destinat ori chinului, ori mângâierii...”<sup>[80]</sup>. În lucrarea „Despre suflet”, este și mai: „pentru noi infernul nu este nici vreo peșteră goală, nici o apă murdară a lumii de pe pământ, ci o întindere vastă în adâncul pământului, o adâncime ascunsă în măruntaiele lui...”<sup>[81]</sup>, unde Iisus Hristos a petrecut intervalul de timp dintre moarte și înviere, printre Patriarhii și Profetii Vechiului Testament<sup>[82]</sup>; acolo, mai sus, stau dreptii în sânul lui Avraam<sup>[83]</sup>, de unde așteaptă învierea. Citându-l pe Sfântul Ioan (Ap 6, 9) și pe Sfânta Perpetua, Tertulian crede paradisul dedicat până la Parusie numai martirilor<sup>[84]</sup>, fiindcă cei doi au văzut acolo numai martiri: „Toată cheia paradiselui e sângele tău.”<sup>[85]</sup> Deci, cât timp trâmbița arhanghelului care anunță a doua venire a Domnului n-a sunat în cosmos<sup>[86]</sup>, raiul rămâne închis pentru ceilalți creștini<sup>[87]</sup>. Aceasta era de fapt credința în epoca în care a trăit Tertulian, epocă de crunte persecuții, credință probabil influențată de ele<sup>[88]</sup>. Prin urmare, sufletele celorlalți creștini, ca toate celelalte suflete, între cele două judecăți, rămân în infern, în așteptarea învierii de apoi, unde sunt supuse pedepsei ori răsplătii temporare: „De ce nu crezi că sufletul este pedepsit sau răsplătit în infern până la ziua judecății, ca o recunoaștere anticipată a vinovăției sau nevinovăției?”<sup>[89]</sup>

**Intervenția celor vii pentru cei răposați din iad.** Numai Tertulian, dintre părinții și scriitorii bisericești pe care îi cităm în acest capitol, are câteva paragrafe care se referă la posibila legătură între cei vii și cei morți cu efecte benefice pentru cei din urmă, legătură pe care Biserica noastră nu numai că o găsește legitimă, ci și indicată. Astfel, cu privire la importanța și eficiența rugăciunii, în general, inclusiv când îi are în vedere pe cei răposați, scrie: „numai rugăciunea este cea care îl înduplecă pe Dumnezeu. Iisus Hristos a voit ca ea să nu săvârșească nimic rău, i-a dat toată puterea de a face bine. Astfel, nimic nu știe altceva decât să cheme înapoi de pe drumul morții sufletele celor

decedați...”<sup>[90]</sup>. Sintagma „drumul morții” de pe care sunt întoarse sufletele celor adormiți, prin rugăciunile celor vii, nu se poate referi decât la moartea spirituală, pedeapsa sufletelor în iad, care, iată, se poate ameliora și chiar anula în această stare intermediară, de până la judecata universală, prin scoaterea din iad în așa-numitul „refrigerium” un loc răcoros, după care nu se mai poate schimba nimic<sup>[91]</sup>. Este de fapt o datorie firească a celor vii să se roage pentru cei adormiți, datorie despre care sufletul omenesc însuși dă o mărturie ontologică de necontestat: „Când datorezi cuiva recunoștință te rogi pentru mângâierea oaselor și a cenușii lui, și-i dorești bună odihnă la zeii din infern”<sup>[92]</sup>. Dar intervenția pozitivă a celor vii la Dumnezeu pentru sufletele răposaților se face potrivit aceleiași mărturii, nu numai prin rugăciune, ci și prin agapele de pomenire și prin milosteniile speciale în contul lor: „Îi numești scăpați de griji dacă, făcând pomenirea morților mai degrabă în afara porților, cu mâncăruri și cu cărnuri, te duci la morminte și de la morminte te întorci mai ușurat”<sup>[93]</sup>.

Evident, ca și în cazul aghiografilor Noului Testament, autorii de care ne ocupăm, sunt în lucrările lor total împotriva legăturilor celor vii cu sufletele celor răposați prin mijlocirea duhurilor rele și a practicilor oculte care au existat și înainte de apariția creștinismului, dar și după. Chiar dacă sunt o dovadă a existenței sufletului și după moartea trupului, invocările sufletelor morților, potrivit Sfântului Iustin<sup>[94]</sup>, sunt nelegitime și necreștinești.

Și Tertulian se ocupă de practicile magice, (necromanție, spiritism, vrăjitorie), care pretind că pot chema sufletele celor morți prematur, sau chiar de moarte naturală. Dar el le găsește practici idolatre, curse diavolești ce defaimă sufletele răposaților<sup>[95]</sup> și produc confuzie în privința adevărului judecării de apoi și învierii generale. Așa trebuie interpretate, spune el, episoadele corespunzătoare din Vechiul Testament precum și așa-numitele apariții în vis. Și pentru a argumenta faptul că nimeni după moarte nu se mai întoarce pe pământ, amintește pilda bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr (*Lc 16*), în care bogatul nu s-a mai putut întoarce din iad<sup>[96]</sup>. În lucrarea sa memorabilă „Despre suflet”, Tertulian introduce și un paragraf despre metempsihoză și metemsomatoză, profesate la vremea aceea de mulți dintre păgâni, chiar dintre cei iluștri. Astfel, Pitagora, adeptul unei astfel de doctrine, spre a fi persuasiv, a recurs la o înșelătorie deloc nevinovată: s-a ascuns sub pământ timp de șapte ani simulându-și moartea, ca apoi să iasă și să se proclame înviat din morți<sup>[97]</sup>. Prin urmare, aceste teorii sunt, evident, în contradicție nu numai cu învățătura creștină, ci și cu ce se poate înțelege din experiența și din observațiile ce se pot face asupra vieții<sup>[98]</sup>. Iar metemsomatoza este chiar absurdă prin transformarea oamenilor în animale și a animalelor în oameni, după moarte, și imposibile dacă reflectăm la modul de viață, educație, hrană etc., la tot felul de consecințe<sup>[99]</sup>. De aceea, Tertulian exclamă la sfârșitul expunerii lor: „O, judecăți divine după moarte, mai mincinoase decât cele umane, mai demne de dispreț sub raportul pedepselor, mai dezgustătoare pentru plăcerile pe care le oferă, de care nici cei mai răi nu se tem, pe care nici cei mai buni nu le dovedesc, către care vor alerga mai degrabă nelegiuții decât sfinții, cei dintâi ca să scape mai repede de dreptatea veacului, iar cei din urmă ca să primească mai târziu!...”<sup>[100]</sup>.

### **C. Evenimentele finale (Eshatologia universală)**

***Parusia și sfârșitul lumii acesteia.*** Simbolul Apostolic, mărturisește spre finalul său, printr-o formulare concisă dar substanțială, credința în Parusia Domnului, care vine

să judece viii și morții. Prezentul *erhetai* = vine, din originalul grec indică însă, sosirea dintr-o clipă în alta a Mântuitorului, precum Însuși o spusese în Evanghelie<sup>[101]</sup>.

Didahia, la rândul ei, vorbește despre zilele cele din urmă în ultimul capitol, unde se spune, în conformitate cu afirmația Mântuitorului, că ziua Parusiei nu se știe, însă perspectiva ei este apropiată și această iminență contribuie la producerea și menținerea unei tensiuni spirituale în sufletele creștinilor. De aceea, ei trebuie să se ducă des la biserică și să fie pregătiți întotdeauna fiindcă „nu vă va fi de folos tot timpul credinței voastre, dacă nu veți fi desăvârșiți în timpul cel din urmă”<sup>[102]</sup>. Semnele apropierei Parusiei sunt de fapt cele pe care le-a amintit Mântuitorul în „Marea cuvântare eshatologică”, adică: „se vor înmulți profeții falși și cei ce știu că se vor schimba oile în lupi și dragostea se va schimba în ură. Sporind fărădelegea, se vor urî unii pe alții, și se vor prizoni și se vor vinde și atunci se va arăta înșelătorul lumii, ca fiu al lui Dumnezeu (Antihrist), și va face semne și minuni; și pământul va fi dat în mâinile lui și va face lucruri nelegiuite, care nu s-au făcut niciodată din veac. Atunci va merge făptura oamenilor în focul cercării și se vor sminti mulți și vor pieri, iar cei care vor stăruî în credința lor vor fi mântuiți. Atunci se vor arăta semnele adevărului; mai întâi semnul deschiderii cerului, apoi semnul glasului trâmbiței și al treilea, învierea morților... Atunci lumea va vedea pe Domnul, venind pe norii cerului”<sup>[103]</sup>.

Iminența venirii Domnului și așteptarea înfrigurată a ei în vremea Părinților Apostolici o pune în evidență și Epistola a doua către Corinteni: „Să așteptăm, dar, în orice ceas, împărăția lui Dumnezeu în dragoste și dreptate, pentru că nu știm ziua arătării lui Dumnezeu.”<sup>[104]</sup> Sfârșitul provocat de Parusie va fi potrivit acestei omilii „când vor fi cele două una, când partea din afară va fi cea dinăuntru, iar bărbatul cu femeia nu vor fi nici bărbat, nici femeie”<sup>[105]</sup>. Este vorba de un text pe care îl pune pe seama Mântuitorului însă nu este identificat în Noul Testament. Apoi îi face și tâlcuirea: „cele două sunt una”, când spunem unii altora adevărul și când în două trupuri locuiește, fără fățarnicie, un singur suflet. Din expresia „ceea ce e în afară ca ceea ce e înăuntru”, termenii „ce e înăuntru” exprimă sufletul, iar „ceea ce e în afară” desemnează trupul, fiindcă după cum trupul tău se vede așa și sufletul tău să se manifeste în fapte bune. „Bărbatul cu femeia nu vor fi nici bărbat nici femeie”, adică un frate (creștin), când vede o soră (femeie) să nu se gândească la ea ca la o femeie și nici sora (femeia) când vede un frate (bărbat) să nu se gândească la el ca la un bărbat. Când veți face acestea, spune Domnul, va veni împărăția Tatălui Meu”<sup>[106]</sup>.

Iar în ziua venirii Domnului, când va aduna toate neamurile, semințiile și limbile, va răsplăti pe fiecare după faptele sale. Atunci cei necredincioși vor primi slava și puterea Lui văzând în Iisus reședința împărătească a lumii și vor regreta că n-au crezut în El, nedând ascultare predicii preoților despre mântuire.”<sup>[107]</sup> Iminența venirii Domnului o mărturisește și epistola lui Barnaba: „aproape este ziua în care vor pieri toate împreună cu cel viclean. Aproape este Domnul și plata Lui.”<sup>[108]</sup> Pentru el, această zi a Parusiei, care coincide iată cu sfârșitul lumii și judecata finală, este ziua a opta „care este începutul altei lumi”<sup>[109]</sup>, fiindcă „atunci când va veni Fiul, va pune capăt timpului fărădelegii, va judeca pe cei necredincioși și va schimba soarele, luna și stelele”<sup>[110]</sup>.

Sfântul Iustin, făcând exegeza textului de la Facere 49,10: „Și el va fi așteptarea neamurilor”, este de părere că aici patriarhul Iacob face nu o simplă profeție mesianică ci se referă în chip simbolic la „cele două venituri ale Domnului”, fiindcă – scrie el – „noi, care dintre toate neamurile, prin credința în Hristos, am devenit pioși și drepiți, Îl așteptăm

să vină iarăși”<sup>[111]</sup>. Și el crede în iminența Parusiei pentru faptul că s-au împlinit deja, potrivit lui, câteva din semnele apropierii venirii Domnului: devastarea și pustiirea Ierusalimului<sup>[112]</sup>, persecuțiile asupra creștinilor, apariția profeților mincinoși și a hristoșilor mincinoși, rătăcirea multora de la credință<sup>[113]</sup>, apariția omului apostasiei ce va săvârși nelegiuiri cu privire la creștini și va rosti cuvinte nebune chiar și la adresa Celui Preaînalt<sup>[114]</sup>. Iar Parusia „Celui prin care Tatăl va reînnoi cerul și pământul și va străluci în Ierusalim lumină veșnică”<sup>[115]</sup>, Sfântul Iustin, o pune în antiteză totală cu prima Sa venire, astfel încât, dacă aceasta din urmă a fost ca a unui om disprețuit și pătimator, în care accentul s-a pus pe chenoza Sa, Parusia îl pune în lumină pe Iisus Hristos ce va veni pe norii cerului înconjurat de slavă dumnezeiască și de sfinții îngeri, gata pentru judecata tuturor”<sup>[116]</sup>. „Și atunci în Ierusalim va fi geamăt mare; geamăt nu din guri sau din buze, ci geamăt din inimă și nu-și vor mai sfâșia veșmintele lor ci cugetele lor. Se va tângui trib către trib și atunci Îl vor vedea pe Acela pe care L-au împuns”<sup>[117]</sup>, scrie Sfântul Iustin, citând Sfânta Scriptură.

Tertulian, la rândul lui, pune în antiteză cele două venituri ale lui Hristos<sup>[118]</sup>, iar a doua, Parusia, a cărei dată o știe numai Tatăl<sup>[119]</sup>, este cea care deschide seria evenimentelor finale și le declanșează pe celelalte: sfârșitul lumii, învierea trupurilor, judecata universală și viața veșnică sau focul veșnic<sup>[120]</sup>. Însă, dacă în Apologeticum, autorul scrie că creștinii se roagă pentru întârzierea sfârșitului lumii, care ar aduce cea mai mare catastrofă asupra întregii lumi<sup>[121]</sup>, persecuțiile sângeroase din vremea sa, l-au determinat să înțeleagă cererea a doua din rugăciunea domnească, și anume „Vie Împărăția Ta”, - așa cum mărturisește în „De oratione”, - ca o dorință arzătoare de răzbunare a sângelui martirilor, care depinde de sfârșitul lumii, de fapt și sfârșitul acestor persecuții: „Să vină, Doamne, cât mai repede Împărăția Ta, care este dorința creștinilor, tulburarea neamurilor, tresăltarea îngerilor, pentru ea suferim, pentru ea, mai ales, ne rugăm.”<sup>[122]</sup>

Minucius Felix argumentează posibilitatea venirii sfârșitului și a celor ce urmează după aceea prin schimbările și manifestările naturii înseși<sup>[123]</sup>.

**Hiliasmul.** Spuneam în introducere că Parusia sau credința în iminența Parusiei, mai bine zis, s-a aflat printre cauzele deosebite ale apariției literaturii Părinților Apostolici, fiindcă autorii acestor opere s-au simțit obligați să atragă permanent atenția creștinilor și nu numai asupra acestui moment crucial din viața Bisericii: venirea Domnului întru mărire. Dar, din păcate, destul de curând, la această credință legitimă, în Parusie, s-a adăugat un amănunt fără nici o bază în Sfânta Scriptură, și anume că, odată cu venirea Sa, Mântuitorul va întemeia după o primă înviere a dreptilor, o împărăție în care va stăpâni cu ei, pe pământ, fix o mie de ani; această învățătură greșită s-a numit hiliasm sau milenarism (*hilia; millenium*). Evident, o problemă eshatologică de talia acesteia nu putea rămâne nesemnificativă și nesublinită în fața credincioșilor deoarece scriitorii se simțeau datori să trateze și această problemă iminentă și ea, care includea și perspectivele mântuirii sau pedepsirii lor. Chiar dacă mărturisește, spre finalul său, credința în iminența Parusiei Domnului, ce vine să judece viii și morții (*erhetai*), nu putem spune că s-ar simți vreo urmă de milenarism în Simbolul Apostolic<sup>[124]</sup>.

Didahia, spre sfârșitul său, în capitolul șaisprezece, vorbind despre momentul Parusiei, scrie: „Apoi se vor arăta semnele adevărului: deschiderea cerului, glasul trâmbiței și învierea morților”<sup>[125]</sup>. Apoi precizează: „dar nu a tuturor, ci după cum s-a zis: „Va veni Domnul și toți sfinții cu El.”<sup>[126]</sup> Să fie oare aici o urmă de hiliasm?



Despre Epistola lui Pseudo-Barnaba, s-a zis că susține venirea împărăției de o mie de ani a lui Hristos<sup>[127]</sup>, în capitolul cincisprezece. Aici, autorul, vorbind despre cinstirea zilei a șaptea, susține că Domnul va termina toate de făcut în șase mii de ani, fiindcă o zi pentru El înseamnă o mie de ani, potrivit spuselor sale: „Iată ziua Domnului va fi ca o mie de ani” (Ps 89, 4). Iar „S-a odihnit Dumnezeu în ziua a șaptea” (Fc 2, 2), are, potrivit autorului, sensul că Fiul Său venind va desființa timpul nedreptății, va judeca pe nelegiuiți, va schimba soarele, luna și stelele, și se va odihni cu slavă în ziua a șaptea<sup>[128]</sup> (15, 4-5). S-ar putea spune, însă, că aici am avea cel mult premisele milenarismului, autorul neputând fi socotit milenarist fiindcă nu se precizează că ar urma împărăția de o mie de ani, mai ales că în context se arată pregătirea pentru ziua a opta.

S-a afirmat că urme de milenarism lângă ideea de iminență a Parusiei s-ar găsi și în Păstorul lui Herma<sup>[129]</sup>.

Însă, Papias este primul dintre scriitorii perioadei Părinților Apostolici care formulează și propagă doctrina milenaristă. Acest „om cu spiritul foarte îngust”<sup>[130]</sup>, cum îl numește Eusebiu de Cezareea, probabil din cauza acestei învățături greșite, bazându-se pe tradiția orală, introduce în lucrarea sa „Explicarea cuvintelor Domnului”, acum dispărută, pe lângă unele parabole și învățături ciudate puse pe seama Mântuitorului, și alte lucruri cu totul mitice, așa cum se exprimă istoricul amintit, ca spre exemplu, că după învierea morților, va fi o împărăție de o mie de ani a lui Hristos, care va ființa „trupește” pe acest pământ, concepție ieșită dintr-o greșită înțelegere a spuselor Apostolilor<sup>[131]</sup>. Din păcate, având în vedere vechimea lui, mulți scriitori bisericești de mai târziu, între care Sfântul Iustin, Sfântul Irineu și Tertulian, s-au inspirat de la el împrumutând și hiliasmul.

Deși nu este absolut necesară pentru puritatea mărturisirii creștine fiindcă mulți dintre creștinii autentici nu o cunosc, totuși, potrivit Sfântului Iustin, ortodoxia desăvârșită presupune credința în împărăția de o mie de ani în Ierusalim, credință pe care el o îmbrățișase cu entuziasm<sup>[132]</sup>: „Eu, însă, ca și toți aceia care sunt întru totul creștini dreptcredincioși, știm că va fi atât învierea trupului, cât și o împărăție de o mie de ani în Ierusalimul construit din nou, împodobit și lărgit, după cum mărturisesc profeții Iezechiel, Isaia și alții”<sup>[133]</sup>.

Tertulian este însă, intransigent în ce privește credința în mileniu, el socotind că cel ce se atinge de ea devine vinovat, fiind un adept convins al hiliasmului. Susține această doctrină mai ales în opera sa pierdută „De spe fidelium”, cu ecouri în „Adversus Marcionem”, cartea a III-a<sup>[134]</sup>. Astfel, potrivit lui, venirea împărăției lui Dumnezeu va fi precedată de împărăția lui Hristos cu dreptii înviați care va dura o mie de ani în Noul Ierusalim, venit din cer. Chiar dacă este vorba de o învățătură împărtășită și de Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, Sfântul Irineu și alții, la Tertulian ea a luat proporții dramatice prin căderea lui în erezia montanistă<sup>[135]</sup>.

**Învierea trupurilor.** Cea mai veche mărturisire de credință creștină, primul catehism al creștinismului și în consecință primul manual de doctrină<sup>[136]</sup>, Simbolul Apostolic, exprimă la finele său credința în „învierea trupului și viața veșnică”<sup>[137]</sup>.

Didahia include între cele trei semne ale adevărului și „învierea morților”<sup>[138]</sup>, ca ultimul dintre ele, strâns legat de venirea Domnului pe norii cerului.

Sfântul Clement Romanul are toate motivele pastoral-misionare să inaugureze partea dogmatică a epistolei sale adresate corintenilor, cu cea mai mare dogmă a credinței creștine, învierea morților, dat fiind faptul că această dogmă, problemă în acest caz, a intrat în ansamblul disputelor de la Corint, ce l-au obligat și pe Sfântul Apostol Pavel s-o

încadreze între obiectivele principale ale primei sale scrisori către aceiași corinteni. Autorul nostru, însă, după ce spune că învierea trupurilor este garantată de învierea Domnului Hristos, aduce ca argumente în favoarea învierii morților elemente de ordin natural: „Ziua și noaptea ne arată învierea: noaptea se culcă, ziua se scoală; ziua pleacă, noaptea sosește. Să luăm fructele: sămânța cum și în ce fel se face? A ieșit semănătorul și a aruncat în pământ fiecare sămânță; cele care au căzut pe pământ fiind uscate și goale putrezesc. Apoi din stricăciunea lor măreția providenței Stăpânului le înviază și dintr-una se face mai multe și produc roade”<sup>[139]</sup>.

În aceeași lucrare, Sfântul Clement se folosește spre a argumenta realitatea învierii morților și de celebra legendă a păsării phoenix, culeasă de el din tradiția culturii orientale și greco-latine: „există o pasăre care se numește phoenix. Aceasta trăiește 500 de ani și când e să moară își alcătuește din tămâie, smirnă și alte arome un cuib, în care intră după trecerea acestui număr de ani, și moare. Din trupul ei intrat în putreziciune se naște un vierme căruia îi cresc aripi din humoarea cadavrului. Apoi, sporindu-i puterile, viermele înaripat își ia cuibul în care se află oasele predecesorului său și purtându-le, le duce din părțile Arabiei până în Egipt, în orașul Heliopolis. În timpul zilei, în fața ochilor tuturor, zburând pe deasupra altarului soarelui, el depune osemintele acolo și astfel se reîntoarce de unde a venit. Preoții cercetează cu atenție cronicile și găsesc că pasărea phoenix se reîntoarce exact după 500 de ani.”<sup>[140]</sup> Sensul acestei legende îl arată autorul în capitolul următor: „Mai putem socoti oare mare și minunat lucru dacă Creatorul lumii va învia pe toți aceia care I-au slujit cu cuvioșie în încrederea bunei credințe, când chiar printr-o pasăre ne arată măreția făgăduinței Lui?”<sup>[141]</sup> Astfel, învierea nu e posibilă decât prin experiența morții, ar fi concluzia noastră.

Sfântul Ignatie Teoforul, mărturisind învierea viitoare, are ca și garanție la rândul lui Învierea Domnului: „Care cu adevărat a înviat din morți, înviindu-L pe El Tatăl Lui; după asemănare, Tatăl Lui ne va învia în Hristos Iisus și pe noi, care credem în El și fără de care nu avem viața cea adevărată.”<sup>[142]</sup>

Sfântul Policarp îl numește pe cel ce neagă învierea viitoare, primul născut al lui satana<sup>[143]</sup>.

Învierea morților a fost inclusă între problemele cardinale dezbătute în domeniul antropologiei și eshatologiei de către apologeți. Toți apologeții de la care ne-au rămas opere întregi sau măcar fragmente, au scris într-un moment sau altul despre învierea trupurilor, iar unii au consacrat întregi tratate acestei probleme.

Astfel, Aristide din Atena scrie în apologia sa despre marea așteptare a creștinilor: învierea morților<sup>[144]</sup>.

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, iată ce scrie în tratatul său „Despre înviere” păstrat, din păcate, numai fragmentar: „Ce este omul, decât o ființă rațională alcătuită din suflet și trup? Oare sufletul prin sine însuși este om? Nu este! Ci el este sufletul omului! Oare trupul ar putea fi numit om? Nu! Ci el se numește trupul omului! Deci, dacă nici unul dintre acestea în mod separat nu este om, ci ceea ce rezultă din îmbinarea ambelor se numește om, iar Dumnezeu a chemat la viață și înviere pe om, El nu a chemat om partea, ci întregul, adică sufletul și trupul.”<sup>[145]</sup> În prima sa „Apologie” este și mai plastic: „noi așteptăm ca morții care au fost îngropați în pământ, să-și reia trupurile lor, socotind că nimic nu este cu neputință la Dumnezeu”<sup>[146]</sup>. Iar în „Dialog cu iudeul Trifon”, referindu-se la gnostici și marcioniți, spune: „Dacă totuși veți întâlni pe oarecare dintre aceia care se numesc creștini, dar care nu vor mărturisi acestea...și vor spune că nu există învierea

morților...să nu-i socotiți creștini.... Eu, însă, ca și toți aceia care sunt întru totul creștini dreptcredincioși, știm că va fi învierea trupului...”<sup>[147]</sup>.

Combătând platonismul și stoicismul în privința nemuririi, Tațian Asirianul susține învierea morților pe care încearcă să o explice filosofic: „Se zice, că sufletul singur este nemuritor. Eu zic că el va împărtăși nemurirea cu trupul cu care este unit.”<sup>[148]</sup> Face și precizarea: „...orice i s-ar întâmpla trupului, consumarea prin foc, dispariția în apa fluviului sau a mării, sfâșierea de fiare sălbatice, el, trupul, se găsește în depozit, la un stăpân bogat, Dumnezeu, care la momentul ales de El, va reconstitui în starea de la început substanța, care nu e vizibilă decât pentru El.”<sup>[149]</sup> De fapt, e vorba de un argument filosofic folosit pe larg în secolul II și de alți gânditori creștini, în frunte cu Atenagora Atenianul.

Teofil al Antiohiei, ca și majoritatea apologetilor, crede și predică învierea morților: „Dumnezeu înviază trupul tău nemuritor, îi spune lui Autolic, împreună cu sufletul; și atunci, pentru că vei fi nemuritor, vei vedea pe Cel nemuritor, dacă vei crede de acum în El”<sup>[150]</sup>. „Tu, însă, nu crezi în învierea morților. Dar de ce nu crezi? Nu știi oare că credința premerge tuturor lucrurilor pe care le face omul? Un agricultor nu poate recolta înainte de a încredința pământului sămânța. Poate cineva traversa marea, fără a avea încredere mai întâi în corabie și apoi în căpitanul corabiei? Un bolnav se poate el vindeca, dacă nu are întâi încredere în doctor? Ce artă, ce știință, poate cineva să-și însușească, dacă nu se încrede într-un învățător?”<sup>[151]</sup> Asemenea Sfântului Clement, spre a argumenta faptul că omul prin moarte va fi găsit întreg la înviere, imaculat, drept și nemuritor<sup>[152]</sup>, Teofil se folosește de argumente naturale: „luna, însă, în fiecare lună se micșorează și ca să spunem așa, moare, ca și omul, apoi renaște și crește, spre dovedirea învierii viitoare.”<sup>[153]</sup>

Una dintre cele mai originale lucrări<sup>[154]</sup> scrise asupra acestei teme este tratatul „Despre învierea morților” al lui Atenagora, tratat în 25 de capitole, probabil „cel mai complet și mai încheșat din câte ne-a lăsat antichitatea creștină în acest domeniu”<sup>[155]</sup>. Autorul își sprijină demonstrația învierii pe argumente teologice în prima sa parte (cap. 2-11), iar apoi pe argumente antropologice (cap. 12-25). Este prima lucrare creștină care prezintă și dezbate dogma învierii morților în cadru filosofic și cu material exclusiv de această natură în scopul de a răspunde acelor cercuri filosofice păgâne sau cvasicreștine, care ironizau sau respingeau această dogmă. În acest tratat autorul aduce, ca și în apologia sa, argumente din domeniul biologiei, fiziologiei și medicinei „cu multă știință și nuanță elenică, îngemănate cu o metodă sobră care dă o deosebită pondere tratatului”<sup>[156]</sup>.

Atenagora este total împotriva analogiilor, evident, nepotrivite pe care le fac cei ce sunt împotriva învierii trupurilor, analogii în care lucrările lui Dumnezeu sunt puse pe picior de egalitate cu cele omenești: „oamenii aceștia ar vrea să spună că, așa cum nici olarul, nici un alt meșter nu ar putea reface așa cum a fost înainte un obiect care s-a stricat, tot așa nici Dumnezeu nu ar vrea și, chiar dacă ar vrea, nu ar putea să reînvie pe omul odată așezat în groapă și, mai puțin pe cel intrat în descompunere. Ei nu-și dau seama că, prin aceasta, aduc cea mai mare hulă lui Dumnezeu, atunci când pun alături forțe și existențe total deosebite una de alta, sau și mai mult, firi cu totul diferite, care acționează una prin sine, iar cealaltă doar prin lucrări, care se mărginesc numai la cadrul natural [...]. E limpede ca lumina soarelui că învierea nu e deloc un lucru cu neputință, căci desigur ea nu e în nici un chip potrivnică voii lui Dumnezeu”<sup>[157]</sup>. Scopul pentru care a fost creat omul de către Dumnezeu, desăvârșirea, este o dovadă a necesității învierii:

„Dumnezeu n-ar fi creat o astfel de ființă și n-ar fi prevăzut-o cu toate condițiile de supraviețuire, dacă El n-ar fi dorit continuarea acestei existențe [...]. Scopul creării omului confirmă deci dănuirea lui pentru veșnicie, iar în această dănuire este implicată și învierea, fără de care omul n-ar putea supraviețui”<sup>[158]</sup>. Egalitatea valorică a celor două componente ale ființei umane, trupul și sufletul, este încă un argument pentru înviere: „Prețuirea deopotrivă a sufletului și a trupului postulează în mod obligatoriu și învierea trupurilor moarte și descompuse”<sup>[159]</sup>. Darurile și virtuțile pe care Dumnezeu i le-a dăruit omului prin actul creației ar fi o risipă fără sens dacă omul nu dănuiește veșnic: „Zadarnică ar fi activitatea rațiunii, zadarnică funcționarea minții, zadarnică înțelepciunea, dreptatea, practicarea oricărei virtuți..., zadarnic ar fi tot ce poate fi măreț și frumos în viața oamenilor și pentru oameni... fără prelungirea vieții trupești prin corolarul ei firesc, învierea”<sup>[160]</sup>.

Ca și Sfântul Iustin și Atenagora, Tertulian – deși găsim texte sau capitole întregi și în alte opere ale sale, care se ocupă de învierea viitoare, - este autorul unui tratat cu titlul „Despre Învierea trupului”, în care tratează, am putea spune, exhaustiv dogma de care ne ocupăm. Tratatul ce are 63 de capitole a fost scris împotriva saducheilor și a gnosticilor Marcion, Basilide, Valentin, Apelles și împotriva urmașilor lor care tăgăduiau învierea trupurilor. Părțile componente ale acestei lucrări ne sunt semnalate de autorul însuși: autoritatea și prestigiul deosebit al trupului, puterea lui Dumnezeu, în măsură să realizeze învierea morților și cauzele învierii<sup>[161]</sup>. Potrivit lui Tertulian credința în învierea trupurilor este un adevăr de origine divină pe care păgânii îl ironizau, deși cât privește mântuirea, potrivit autorului nostru, credința în învierea trupului e mai de rigoare decât credința într-o singură divinitate<sup>[162]</sup> și nu poate fi creștin cel ce tăgăduiește învierea morților pe care creștinii adevărați o mărturisesc<sup>[163]</sup>.

Învierea se bazează pe faptul că trupul omului a primit o valoare de mare preț, fiindcă este operă a mâinilor lui Dumnezeu și prefață pe care Tatăl o creează pentru Întruparea Fiului<sup>[164]</sup>. Apoi pe faptul că trupurile au o mulțime de rosturi și prestigiu în viața oamenilor și sunt legate de iconomia dumnezeiască; astfel, învierea trupului e posibilă, fiindcă e cu neputință ca opera mâinilor lui Dumnezeu, obiectul grijii Sale, instrumentul suflării Sale, piscul lucrării Sale, moștenitorul liberalității Sale, preotul religiei Sale, soldatul mărturiei Sale, fratele Hristosului Său, să piară pentru totdeauna<sup>[165]</sup>. Prin acest miracol deosebit, al învierii trupurilor, Hristos va pune în practică El însuși față de aproapele, dragostea pe care ne-o recomandă nouă unora față de alții și va iubi trupul nostru care îi este aproape în toate felurile. Chiar dacă Vechiul Testament, Evangheliile, și Sfântul Pavel critică deseori trupul, îl și prețuiesc și îi doresc mântuirea<sup>[166]</sup>.

Dar este posibil acest miracol deosebit? Aici pe lângă argumentul dragostei lui Dumnezeu, probabil cel mai important, Tertulian invocă și pe acela al puterii divine. Astfel, Dumnezeu are puterea de a reedifica tabernacolul acesta, trupul omului, fiindcă dacă, chiar după filosofi și aproape toți ereticii, Dumnezeu a făcut lumea din nimic, (materie inexistentă), El trebuie să fie în măsură să refacă trupul și din alt element, pentru că creatorul poate și restaura<sup>[167]</sup>.

Ca și Clement Romanul și Teofil al Antiohiei, Tertulian integrează învierea în evoluția însăși a lucrurilor naturii. Astfel, succesiunea zilelor și a nopților și cea a anotimpurilor arată că prin dispariție, nimic nu pierde: „Condiția universală este renașterea. Ceea ce vei întâlni a mai fost. Ceea ce vei pierde va fi. Nu e nimic care să nu

fie iarăși. Toate câte au plecat se întorc la starea lor. Toate când încetează încep. Sfârșesc pentru a fi. Nimic nu pierde decât pentru a fi salvat. Toată această ordine nevalabilă a lucrurilor dă mărturie pentru învierea morților [...]. Dumnezeu ți-a pus în față natura ca învățătoare. Ți-a pus apoi la îndemână profeția ca să admiți ceea ce auzi și vezi în jur și să nu te îndoiești că Dumnezeu care restaurează toate poate să învieze și trupul omenesc”<sup>[168]</sup>. Citează și el, ca și Clement Romanul, legenda păsării phoenix ce ar învia din propria cenușă după ce moare<sup>[169]</sup>. Reluând ideea din „Apologetic” și din „Despre pocăință”, spune apoi că Dumnezeu ca Judecător va judeca omul întreg, trup și suflet, judecarea numai a sufletului ar fi o nedreptate<sup>[170]</sup>. Citează numeroase texte biblice pentru susținerea învierii<sup>[171]</sup>, Învierea lui Hristos fiind model pentru învierea trupurilor noastre<sup>[172]</sup>.

În polemica și controversele aprinse ale epocii lui, care așezau trupul sub autoritatea și nivelul sufletului, Tertulian precizează că trupul nu este numai un vas al sufletului, un instrument sau slujitor al acestuia, ci e însuși omul. Soarta sufletului și a trupului e comună atât la judecată cât și după ea, în rai sau în iad. Vorbește când de o înviere spirituală, când de una corporală<sup>[173]</sup>. Și cei devorați de pești și de fiare vor învia, precum Iona, care după trei zile a ieșit din pântecul chitului<sup>[174]</sup>. Nimic din ce a primit Hristos de la Tatăl nu va pieri, nici cea mai mică parte a trupului pentru că mântuirea se acordă și trupului prin care a fost văzut Mântuitorul și sufletului prin care s-a crezut în El<sup>[175]</sup>.

Natura și situația trupului după înviere este inspirată de gândirea Sfântului Apostol Pavel (*I Co* 15) și dezbătută pe larg de Tertulian. Morții mântuiți, la înviere, primesc un trup de la Dumnezeu care este același ca substanță dar cu adaosuri de la Dumnezeu. Deci, va fi un trup schimbat nu prin eliminarea a ceva, ci prin adaos, ca și în cazul semănării unui grăunte, care e semănat neîmbrăcat, fără baza spicului, fără întăritura paiului, fără tijă, dar răsare dobândă multă, cu structură și ordine încheată, întărită și îmbrăcat elegant<sup>[176]</sup>. Înviază deci ce a fost semănat, precum spune și Sfântul Apostol Pavel, „se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc”, dar întâi e trupul animal și apoi trupul duhovnicesc, fiindcă primește duhul<sup>[177]</sup>. Astfel, nu pierde trupul, ci se schimbă numai, dar e vorba de o schimbare ce nu aduce pierderea identității: „Nu devine altul, ci altceva”<sup>[178]</sup>. Schilozii, orbii, șchiopii, paralizații vor învia întregi pentru că suntem redați naturii nu infirmității. Dar, deși trupul, prin el însuși, e pătimitor, după înviere nu mai pătimește, pentru că a fost eliberată de aceasta prin Hristos<sup>[179]</sup>.

Deci trupul va învia întreg același pentru că el este în depozit la Dumnezeu pentru totdeauna, prin Iisus Hristos, cel mai fidel mijlocitor al lui Dumnezeu și al oamenilor. Iisus Hristos va reda și omului pe Dumnezeu și lui Dumnezeu pe om și duhului trupul și trupului pe duh, căci El le-a unit pe amândouă în Sine, pregătind mireasa pentru mire și mirele pentru mireasă. Dacă cineva ar contesta sufletului calitatea de mireasă, trupul va urma, totuși, sufletul ce zestre. Sufletul nu va fi dezbrăcat, ci are haina lui, trupul. Trupul îi e sufletului ca un frate de lapte. Sufletul n-are, după Dumnezeu, pe nimeni mai apropiat decât trupul său<sup>[180]</sup>.

Minucius Felix, după ce combate, ca și Tertulian, metempsihoza și metemsmatoza susținute de Pitagora și Platon, spune că învierea trupurilor este afirmată și de filosofi<sup>[181]</sup> și se întrebă retoric: „Dacă Dumnezeu a putut să-l facă de prima dată pe om, n-ar putea să-l facă din nou? Omul s-a născut din nimic și după moarte devine nimic? După cum s-a putut crea din nimic va putea fi refăcut din nimic. Nu este, cu alte cuvinte,

mai greu să începi ceea ce nu este, decât să repeți ceea ce a fost?”<sup>[182]</sup> Învierea se bazează pe puterea lui Dumnezeu: „Corpul chiar dacă s-ar usca și s-ar preface în praf, dacă s-ar descompune în apă, dacă ar deveni cenușă numai pentru noi se pierde, nu mai există, dar pentru Dumnezeu se păstrează, căci Lui îi este dată paza elementelor.”<sup>[183]</sup> De aceea creștinii preferă incinerării, înhumarea.

Precum Clement, Teofil și Tertulian, Minucius Felix demonstrează această dogmă prin schimbările din natură: „Întreaga natură, spre mângâierea noastră, arată învierea viitoare. Soarele apune și răsare. Stelele dispar și reapar. Florile se usucă, dar renasc. Arborii, chiar cei bătrâni, înfrunzesc din nou. Semințele, dacă nu sunt stricate, dau rod. Așa este și cu corpul nostru în lumea aceasta, ca și cu arborii, care iarna își ascund verdeța sub o aparentă stricăciune. De ce s-ar grăbi să rodească iarăși și să înfrunzească în toiu iernii? Așa trebuie să așteptăm și noi, concluzionează Minucius Felix, primăvara corpului.”<sup>[184]</sup>

**Judecata universală și viața veșnică.** Simbolul Apostolic amintește realitatea judecății și numește și Judecătorul (Iisus Hristos): „...care va veni să judece viii și morții”<sup>[185]</sup>.

Sfântul Clement propune corintenilor despătimirea pentru „ca mila Lui să ne acopere la judecata ce va să fie. Că cine dintre noi poate scăpa de mâna Lui cea puternică.”<sup>[186]</sup> Judecătorul este, evident, Iisus Hristos<sup>[187]</sup>, care „va veni să ne răscumpere pe fiecare după faptele sale.”<sup>[188]</sup>

Barnaba scrie în Epistola sa că cel ce a pățimit și a suferit pentru noi, Fiul lui Dumnezeu, fiind Domn va judeca viii și morții<sup>[189]</sup>.

Sfântul Policarp este categoric în ce privește afirmarea acestor realități ultime: „cel ce întoarce cuvintele Domnului spre poftele sale și spune că nu e nici înviere, nici judecată, acela este primul născut al lui satana.”<sup>[190]</sup>

Ideea de judecată și răsplată sau pedeapsă o găsim prezentă și în pildele întâi, a treia și a patra din Păstorul lui Herma<sup>[191]</sup>.

Sfântul Iustin amintește de foarte multe ori, în operele sale, realitatea judecății viitoare ce va fi făcută de Hristos „primul născut al Dumnezeului celui nenăscut”<sup>[192]</sup>, dar nu ne dă amănunte în acest sens. La fel și Teofil al Antiohiei<sup>[193]</sup>.

Atenagora afirmă despre credința creștinilor următoarele: „Noi suntem convinși că în fața lui Dumnezeu nimic nu va rămâne necercetat și că trupul care a servit poftelor nebunești și fără de frâu ale sufletului va fi judecat și el împreună cu sufletul...”<sup>[194]</sup>

Mărturie pentru realitatea judecății viitoare dă însuși sufletul omului, potrivit lui Tertulian<sup>[195]</sup>. Și „Unicul Judecător”<sup>[196]</sup> va ține seama de „orice cuvânt deșert sau mai mult decât deșert”<sup>[197]</sup>, va judeca păcatele săvârșite atât cu trupul cât și cu sufletul, fie cu fapta fie cu gândul, cu privirea, ori prin omisiune („n-ai îndeplinit binele”)<sup>[198]</sup>, astfel încât judecata să fie completă și definitivă. De aceea este atât de necesară pocăința, exomologheza, pentru ca Dumnezeu să șteargă pedeapsa veșnică printr-o vremelnică remușcare<sup>[199]</sup>.

Pocăința omului aduce multă întristare și durere diavolului fiindcă „îl doare faptul că pe el și pe îngerii lui îi va judeca păcătosul devenit serv al lui Hristos”<sup>[200]</sup>.

Sentința judecății universale este definitivă<sup>[201]</sup> și Tertulian caută s-o demonstreze prin analogia cu vulcanii de pe pământ: „Cei mai înalți munți se despică sub presiunea focului din interiorul lor și ceea ce ne dovedește veșnicia judecății, oricât s-ar crăpa ei, oricât s-ar măcina, niciodată nu se sfârșesc”<sup>[202]</sup>. Oricum, judecata are o „rânduială

îngrozitoare”<sup>[203]</sup>, poate de aceea în termeni liturgici ea se numește „înfricoșătoarea judecată”. Criteriul judecății este cât se poate de drept potrivit lui Minucius Felix: „Dumnezeu, când pedepsește, nu are în vedere sufletul așa cum s-a născut, ci felul lui în trecerea prin viață”<sup>[204]</sup>.

Judecata universală fiind completă și definitivă va împărți mulțimea oamenilor și a îngerilor în două: cei destinați fericirii veșnice ce vor primi făgăduințele făcute de Mântuitorul și cei care vor merge la nefericire de asemenea veșnică.

Simbolul Apostolic se exprimă simplu: „(cred) în viața veșnică”<sup>[205]</sup>, fără să dea amănunte.

Pentru Sfântul Clement viața veșnică este părășie la „marile și slăvitele făgăduințe”<sup>[206]</sup>.

Sfântul Iustin numește locul de fericire „împărăția lui Dumnezeu”<sup>[207]</sup>, „împărăția veșnică”<sup>[208]</sup>, „loc de odihnă”<sup>[209]</sup> și de părășie la „bunătățile cele așteptate”<sup>[210]</sup> etc., iar pe cel de chin „focul cel veșnic”<sup>[211]</sup>, „pedeapsa veșnică, prin foc”<sup>[212]</sup>, și este destinat celui ce se numește „șarpe și satan și diavol”<sup>[213]</sup>, „oștirii lui și oamenilor ce-l urmează pentru a fi pedepsiți în veacul cel nesfârșit”<sup>[214]</sup>.

Epistola către Diognet distinge „moartea aparentă”, care este de fapt moartea trupului, de „adevărata moarte” care îi așteaptă pe cei osândiți la focul cel veșnic<sup>[215]</sup>.

Intransigentul Tertulian afirmă că ereziile sunt cele care „aduc moartea veșnică și văpaia focului mistuitor”<sup>[216]</sup>, pe când creștinii adevărați vor moșteni „împărăția cerurilor”<sup>[217]</sup>. „Ce să mai spunem de imensitatea focului veșnic?”<sup>[218]</sup> se întreabă el, mai ales că, „hotărârea este eternă, atât a chinului, cât și a mângâierii”<sup>[219]</sup>.

Minucius Felix este și mai precis: „Aceste chinuri n-au nici măsură, nici sfârșit. Focul cel veșnic arde și preface trupurile, le consumă și totodată le menține. După cum focul fulgerelor atinge, dar nu consumă corpurile, după cum focul Etniei, al Vezuviului și al tuturor vulcanilor, arde, dar nu se termină, tot așa acel foc de pedeapsă nu se întreține prin distrugerea corpurilor, ci prin descompunerea lor care nu se termină niciodată.”<sup>[220]</sup>

## Concluzii

Eshatologia Părinților Apostolici s-a axat pe ideea iminenței Parusiei Domnului moștenită din perioada apostolică și accentuată de înțelegerea persecuțiilor. Prin urmare, ei au stăruit asupra evenimentelor finale și mai ales asupra necesității pregătirii pentru întâmpinarea lor și nu pe cele ce țin de eshatologia particulară.

Din nefericire, Papias, „cel cu spiritul foarte îngust”, a formulat și a propagat o doctrină nebiblică și deci, greșită, cunoscută sub numele de hiliasm sau milenarism, dar ea apare, sub o formă sau alta și la ceilalți scriitori.

Apologetii, în schimb, au adus clarificări și unor aspecte ce țin de eshatologia particulară, în special Sf. Iustin și Tertulian, însă ei s-au remarcat prin faptul că au așezat între problemele cardinale dezbătute în domeniul eshatologiei, învierea trupurilor. Toți cei de la care ne-au rămas opere întregi, sau numai fragmente, vorbesc într-un moment sau altul, despre acest eveniment și unii au consacrat tratate întregi acestei probleme (Sf. Iustin, Atenagora și Tertulian).

Hiliasmul este și el prezent la Sf. Iustin, însă, cel mai convins în acest sens este Tertulian.

În **încheiere**, voi susține adevărul că „trebuie să recunoaștem că gândirea religioasă în special și orice gândire în general nu poate funcționa, nu există decât

afirmând victoria deplină a binelui; a accepta o dăinuire a răului – în orice fel – este un compromis, un cal troian în miezul gândirii, dinamitând-o. Dar nu numai cugetarea noastră nu se împacă și nu dă nici un loc răului ci și Revelația, care ne spune că toată ființa a fost creată „bună foarte” de către Dumnezeu, că „toată suspină așteptând mântuirea”, că toată e în mâna lui Dumnezeu și, în calitate de creator și proniator, El rămâne etern și total responsabil pentru destinul definitiv – și deci fericit – al ființei”. Atât măsura cugetării omenești cât și cea a Revelației par a fi obligate – pe baza creaționalității și a Providenței Divine – să elaboreze împlinirea veșnică pentru toți. Nu poate fi evitat adevărul că orice pierdere din ființă Îl privește în final pe Dumnezeu și este, deci „o pierdere în Dumnezeu”. Gândirea și cugetarea, în acest sens, este consecventă și autentică numai dacă are permanent în vedere totalitatea ființei. A gândi ființa pe fragmente, așa cum am mai spus, și nu ca pe o unitate de origine și destin înseamnă a nu gândi, de fapt. În acest înțeles, pare firească observația că „excluderea, fie și a unui singur suflet, din miraculosul concert al lumii e de neconceput, ar fi un pericol pentru armonia universală”, și un pericol pentru unitatea, integralitatea și ideea ființei, am zice noi. Având așadar, în vedere, determinarea totală a creaturii în Dumnezeu, originea și sensul ei divin, „cugetarea creștină nu poate exista decât ca afirmare a destinului bun al creaturii, a reușitei plenului creațional divin. Dumnezeu fiind prin firea sa iubire, iubirea este însăși firea sau existența; de aceea, este necesar să biruiască în cele din urmă. Fără îndoială că acest final, atotcuprinzător al ființei l-a avut în vedere Sf. Ap. Pavel atunci când a ținut să sublinieze, exultând, că „Iisus Hristos va fi totul în toate” (I Cor. 15, 28)”.

În altă ordine de idei, numai prin iubirea lui Dumnezeu se poate afirma și conserva sau permanentiza ființa. Ea este lumina ființei, singura prin care se explică și se țin toate căci „întru lumina Ta vom vedea lumină!”. Iar această Lumină, ce ne scoate pe noi din umbra păcatului și din întunericul morții, este totuna cu nădejdea și cu viața. „A rămâne în nădejde înseamnă a rămâne în ființă, adică în Dumnezeu. *Ființa lumii rămâne în nădejdea lui Dumnezeu în măsura în care se smereste, adică se pocăiește. Nădejdea înseamnă această minimă deschidere spre Dumnezeu, care este smerenia sau pocăința. Orice ființă păstrează deci șansa în și la Dumnezeu dacă păstrează minimul acestei nădejdi.* Dar cine refuză smerenia sau pocăința față de Dumnezeu refuză orice deschidere, se închide de bună voie față de Dumnezeu prin mândrie”. Fiindcă mândria este închiderea absolută față de ființa Lui, smerenia, în schimb, fiind deschiderea totală față de El, *în aceasta constând, până la urmă, toată etica și tot sensul soteriologiei, judecății și, mai cu seamă, al eshatologiei!*...

### **Rezumat**

În studiul de față am căutat să prezint cu argumente, felul și modul în care noi trebuie să ne raportăm la dimensiunea soteriologică a vieții noastre și la aspectul eshatologic a realizării comuniunii noastre cu Domnul nostru Iisus în viața cea veșnică a Împărăției Cerurilor.

Doresc să menționez faptul că am folosit foarte multă bibliografie de specialitate, străină, pe care am procurat-o în timpul șederii mele la Thessalonic – Grecia.



De-a lungul acestui studiu se pot observa diferitele păreri și concepții ale mai multor părinți apostolici, apologeți și teologi străini cu privire la această problemă esențială și fundamentală a vieții noastre duhovnicești, și anume cea a dobândirii mântuirii și a intrării noastre în viața cea veșnică, unde, împreună fiind cu Mântuitorul nostru Iisus Hristos, vom trăi pururea în Împărăția lui Dumnezeu.

Ideea de bază sau firul roșu al acestei lucrări constă în necesitatea existenței mentalității soteriologice și a concepției noastre eshatologice, ambele având posibilitatea de a se împlini și consolida (și) cu ajutorul eticii.

Concluzia la care am ajuns la sfârșitul acestui material este aceea că viața noastră nu poate fi împlinită cu jumătăți de măsură; ea trebuie trăită ori pentru, ori împotriva lui Dumnezeu. Dumnezeu trebuie să fie ascultat într-un mod vrednic de Dumnezeu (Sf. Vasile cel Mare, *Moralia* 16 și 18) căci există numai o singură morală a Evangheliei, și această Evanghelie este a desăvârșirii pentru Împărăția lui Dumnezeu.

Cu alte cuvinte, numai prin iubirea lui Dumnezeu se poate afirma și conserva sau dăinui ființa. Ea este lumina ființei, singura prin care se explică și se țin toate căci „întru lumina Ta vom vedea lumină!”. Iar această Lumină, ce ne scoate pe noi din umbra păcatului și din întunericul morții, este totuna cu nădejdea și cu viața. „A rămâne în nădejde înseamnă a rămâne în ființă, adică în Dumnezeu. Ființa lumii rămâne în nădejdea lui Dumnezeu în măsura în care se smerește, adică se pocăiește. Nădejdea înseamnă această minimă deschidere spre Dumnezeu, care este smerenia sau pocăința. Orice ființă păstrează deci șansa la Dumnezeu dacă păstrează minimumul acestei nădejdi. Dar cine refuză smerenia sau pocăința față de Dumnezeu refuză orice deschidere, se închide de bună voie față de Dumnezeu prin mândrie”<sup>1</sup>. Fiindcă mândria este închiderea absolută față de ființa Lui, smerenia, în scimb, fiind deschiderea totală față de El, în aceasta constând, până la urmă, toată etica, tot sensul judecății, soteriologiei și, mai cu seamă, al eshatologiei!...

### ***Note bibliografice:***

[1] Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. 1, EIBMBOR, București, 1984, p.67.

[2] Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, „Hristologia Părinților Apostolici”, *Ortodoxia* XIII (1961), nr. 2, p. 405.

[3] *Ibidem*.

[4] Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p.235.

[5] *Ibidem*.

[6] Sfântul Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, III, 4, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. Părinți și Scriitori Bisericești [PSB], vol. 1, traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1979, p. 48.

---

<sup>1</sup> Pr. Dr. George Remete, *Suferința omului și iubirea lui Dumnezeu – o introducere*, ediția a II – a, revizuită și adăugită, editura “Reîntregirea”, Alba Iulia, 2006, p. 126.

[7] Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Dialog cu iudeul Trifon* CXXIV, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B., vol. 2, traducere, introducere, note și indici de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1980, p. 238.

[8] Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Autolic*, Cartea a II-a, XXV, XXVIII, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B., vol. 2, p. 314-315.

[9] *Ibidem*, p. 313.

[10] *Ibidem*, p. 315.

[11] Tertulian, *Despre suflet*, LII, 2, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B., vol. 3, traducere de Prof. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol și Prof. David Popescu; introducere, note și indicii de Prof. Nicolae Chițescu, EIBMBOR, București 1981, p. 327.

[12] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă* vol. 3, EIBMBOR, București, 1978, p. 213.

[13] Barnaba, *Epistolă V, 7*, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B., vol. 1, p. 119.

[14] Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *op. cit.*, CXI, p. 222.

[15] Minucius Felix, *Octavius*, XXXVII, 3, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B., vol. 3, p. 391.

[16] Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia a II-a*, X, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 85.

[17] *Ibidem*.

[18] *Ibidem*, p. 86

[19] Tertulian, *Apologeticul*, XLIX, 6, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B., vol. 3, p. 107.

[20] *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, I, 1, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B., vol. 1, p. 25.

[21] *Ibidem*.

[22] *Ibidem*, V, p. 28.

[23] Sfântul Clement Romanul, *op. cit.*, XXXV, p. 64.

[24] Idem, *A doua epistolă către Corinteni*, VII, 3, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B. vol. 1, p. 97.

[25] *Ibidem*, VIII, 2-3, p. 97.

[26] Barnaba, *op. cit.*, XVIII, XIX, XX, XXI, p. 135, 136, 137.

[27] *Ibidem*.

[28] Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Tralieni*, II, 1, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B. vol. 1, p. 170.

[29] Idem, *Epistola către Filadelfieni*, III, 2, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B. vol. 1, p. 179.

[30] Idem, *Epistola către Efeseni* XX, 2, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B. vol. 1, p. 164.

[31] Sfântul Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni*, IX, 2, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B. vol. 1, p. 112.

[32] Herma, *Păstorul*, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P S B , vol. 1 pp. 233-234; 290-291.

- [33] Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâi*, XXI, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 40.
- [34] Idem, *Dialog cu iudeul Trifon*, CXXXVIII, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 254.
- [35] Idem, *Apologia întâi*, LXV, LXVI, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 70-71.
- [36] Idem, *Dialog cu iudeul Trifon*, , CXVIII, CXXXVIII, CXLI, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B., vol. 2, p. 230, 254, 256.
- [37] *Ibidem*, XLVII, p. 144.
- [38] *Ibidem*, CV, p. 216.
- [39] Teofil al Antiohiei, *op. cit.*, VIII, p. 286.
- [40] *Ibidem*, XIII, p. 290.
- [41] Atenagora Atenianul, *Solie în favoarea creștinilor*, XXXI, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B., vol. 2, p. 379.
- [42] *Ibidem*, XXXIII, p. 380.
- [43] *Epistola către Diognet*, VI, 8, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B. vol. 1, p.341.
- [44] Tertulian, *Despre răbdare*, IX, în *Apologeți de limbă latină*, în col. P.S.B. vol. 3, p. 191.
- [45] Minucius Felix, *op. cit.*, XXXVIII, 4, p. 393.
- [46] Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâi*, XVIII, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B., vol. 2, p. 37.
- [47] Idem, *Dialog cu iudeul Trifon*, V, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 98.
- [48] Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, vol. I, p. 303.
- [49] Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Dialog cu iudeul Trifon*, V, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 98.
- [50] Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 319.
- [51] *Ibidem*, p. 334.
- [52] Atenagora Atenianul, *Despre învierea morților*, XV, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B., vol. 2, p. 386.
- [53] *Epistola către Diognet*, VI, 8, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B., vol. 1, p. 341.
- [54] Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, vol. I, p. 373.
- [55] Tertulian, *Despre mărturia sufletului*, I, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B. vol. 3, p. 119.
- [56] *Ibidem*, p. 121.
- [57] Idem, *Despre suflet*, LII, 1, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B., vol. 3, p. 327.
- [58] *Ibidem*, XXXVIII, 6, p. 313.
- [59] *Ibidem*, LIII, 6, p. 329.
- [60] *Ibidem*, XIV, 1, p. 276.
- [61] Sfântul Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, XXVIII, 1, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B., vol. 1, p. 61.
- [62] Barnaba, *op. cit.*, V, 7, p. 119.

- [63] Sfântul Policarp al Smirnei, *op. cit.*, VI, 2 (cf. Romani 14,10 și II Corinteni 5,10), p. 211.
- [64] Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Dialog cu iudeul Trifon*, CXV, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 228.
- [65] *Ibidem*, cf. Matei 7, 2.
- [66] *Ibidem*, CXXXVIII, p. 254.
- [67] *Ibidem*, XLVII, p. 144.
- [68] *Epistola către Diognet.*, VII, 6, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B. vol. 1, p. 342.
- [69] *Ibidem*, VI, 8, p. 341
- [70] Tertulian, *Despre mărturia sufletului*, IV, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B. vol. 3, p. 121
- [71] *Ibidem*, II, VI, p. 120, 125.
- [72] Idem, *Despre suflet*, LIII, 16, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B., vol. 3, p. 329.
- [73] *Ibidem*.
- [74] Herma, *op. cit.*, Pilda I, p. 267-268.
- [75] *Ibidem*, Pilda a III-a și Pilda a IV-a, p. 269-271.
- [76] Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâi*, XX, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 39.
- [77] Atenagora Atenianul, *Solie în favoarea creștinilor*, XXXI, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 379.
- [78] Tertulian, *Apologeticul*, XLVII, 12, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B. vol. 3, p. 104
- [79] *Ibidem*, XLXII,13.
- [80] Idem, *Despre mărturia sufletului*, IV, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B. vol. 3, p. 121.
- [81] Idem, *Despre suflet*, LV, 1, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B. vol. 3, p. 330.
- [82] *Ibidem*, cf. Efeseni 4, 9; I Petru 3, 19.
- [83] *Ibidem*, cf. Luca 16, 22
- [84] *Ibidem*, p. 331.
- [85] *Ibidem*.
- [86] *Ibidem*, cf. I Tes 4, 16.
- [87] *Ibidem*.
- [88] *Ibidem*, p. 258.
- [89] *Ibidem*, LVIII, 2, p. 335.
- [90] Tertulian, *Despre rugăciune*, XXIX, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B. vol. 3, p. 245-246.
- [91] Tertulian, *Despre monogamie*, X, apud Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Editura Sfânta Mânăstire Derwent, 2000, p. 54.
- [92] Idem, *Despre mărturia sufletului*, IV, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B. vol. 3, p. 122.
- [93] *Ibidem*.
- [94] Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâi*, XVIII, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 37.

- [95] Tertulian, *Apologeticul*, XXIII, 1, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B. vol. 3, p. 75.
- [96] Idem, *Despre suflet*, în *Apologeți de limbă latină* LVII, în col. P.S.B. vol. 3, EIBMBOR, București, 1981, p. 333-335.
- [97] *Ibidem*, XXVIII, p. 299.
- [98] *Ibidem*, XXXI, p. 302.
- [99] *Ibidem*, XXXII, p. 303-305.
- [100] *Ibidem*, XXXIII, 10, p. 307.
- [101] Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 92.
- [102] *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, XVI, 2, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B. vol. 1, p. 32.
- [103] *Ibidem*.
- [104] Sfântul Clement Romanul, *A doua Epistolă către Corinteni*, XII, 1, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B. vol. 1, p. 99.
- [105] *Ibidem*, XII, 2.
- [106] *Ibidem*.
- [107] *Ibidem*, XVII, 4,5, p. 102.
- [108] Barnaba, *op. cit.*, XXI, 3, p. 137.
- [109] *Ibidem*, XV, 8, p. 133.
- [110] *Ibidem*, XV, 5, p.133.
- [111] Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Dialog cu iudeul Trifon*, LII, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 149-150.
- [112] Idem, *Apologia întâi*, XLVII, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 56.
- [113] Idem, *Dialog cu iudeul Trifon*, LXXII, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 190.
- [114] *Ibidem*, CX, p. 220-221.
- [115] *Ibidem*, CXIII, p. 225.
- [116] Idem, *op.cit.*, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 59; 124; 125; 141; 145; 149, 220; 247.
- [117] Idem, *Apologia întâi*, LIII, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 60; cf. *In* 19, 37.
- [118] Tertulian, *Apologeticul*, XXI, 15, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B. vol. 3, p. 71.
- [119] Idem, *Despre suflet*, XXXIII, 11, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B. vol. 3, p. 307.
- [120] Idem, *Apologeticul*, XVIII, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B. vol. 3, p. 65 și XLVIII, p. 106.
- [121] *Ibidem*, p. 86,92.
- [122] Idem, *Despre rugăciune*, V, în *Apologeți de limbă latină*, din col. P.S.B. vol. 3, p. 232.
- [123] Minucius Felix, *op. cit.*, XI, XXXIV, p. 362, 388.
- [124] Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, vol. I, p. 92.
- [125] *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, XVI, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B. vol. 1, p. 32.
- [126] *Ibidem*.

- [127] Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, vol. I, p. 172.
- [128] Barnaba, *op. cit.*, XV, 4-5, p. 133.
- [129] Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Dr. Milan Şesan, Pr. Prof. Dr. Teodor Bodoş, *Istoria Bisericească Universală* vol. I, EIBMBOR, Bucureşti 1987, p. 198.
- [130] Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, vol. I, p. 163.
- [131] *Ibidem.*
- [132] *Ibidem*, p. 286.
- [133] Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Dialog cu iudeul Trifon*, LXXX, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 188.
- [134] Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, vol. I, p. 509.
- [135] Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Editura Sfânta Mănăstire Dervent, 2000, p. 32.
- [136] Idem, *Patrologie* vol. I, p. 92.
- [137] *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, XVI, 6, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B. vol. 1, p. 32.
- [138] *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, XVI,6, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B. vol. 1, p. 32.
- [139] Sfântul Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, XXIV, 1-5, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B. vol. 1, p. 59.
- [140] *Ibidem*, XXV, 1-5, p. 59-60.
- [141] *Ibidem* XXVI, p. 60.
- [142] Sfântul Ignatie Teoforul, *Către Tralieni*, IX, 1-2, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. P.S.B., vol. 1, p. 172.
- [143] Sfântul Policarp al Smirnei, *op. cit.*, VII, 1, p. 211.
- [144] Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. 1, p. 256.
- [145] *Ibidem*, p. 301.
- [146] Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâi*, XVIII și LII, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, pp. 38, 59.
- [147] Idem, *Dialog cu iudeul Trifon*, LXXX, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 188.
- [148] Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op.cit.*, p. 320.
- [149] *Ibidem*, p. 321.
- [150] Teofil al Antiohiei, *op. cit.*, VII, p. 286.
- [151] *Ibidem*, p. 286, 287, 291.
- [152] *Ibidem*, II, 26, p. 314.
- [153] *Ibidem*, II, 15, p. 307.
- [154] Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op.cit.*, p. 348.
- [155] *Ibidem*, p. 235.
- [156] *Ibidem*, p. 348.
- [157] Atenagora Atenianul *Despre învierea morților*, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. P.S.B. vol. 2, p. 384, 385.
- [158] *Ibidem*, p. 385.
- [159] *Ibidem*, p. 386.
- [160] *Ibidem.*
- [161] Tertulian, *Despre învierea trupului*, apud Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman., *Patrologie*, vol. 1, *op. cit.*, p. 424-425.

- [162] *Ibidem*, p. 510.
- [163] *Ibidem*.
- [164] *Ibidem*, p. 425
- [165] *Ibidem*, p. 510.
- [166] *Ibidem*.
- [167] *Ibidem*.
- [168] *Ibidem*, p. 510-511.
- [169] *Ibidem*, p. 511.
- [170] *Ibidem*, p. 425.
- [171] *Ibidem*.
- [172] *Ibidem*.
- [173] *Ibidem*, p. 511.
- [174] *Ibidem*.
- [175] *Ibidem*.
- [176] *Ibidem*.
- [177] *Ibidem*.
- [178] *Ibidem*.
- [179] *Ibidem*, p. 511-512.
- [180] *Ibidem*, p. 512.
- [181] Minucius Felix, *op. cit.*, XXXIV, 6, p. 388.
- [182] *Ibidem*, XXXIV, 9-10, p. 388.
- [183] *Ibidem*, p. 389.
- [184] *Ibidem*, XXXIV, 11-12. p. 389.
- [185] Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op.cit.*, p. 89.
- [186] Sfântul Clement Romanul, *Către Corinteni*, XXVIII, 1, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. PSB, vol. 1, p. 89.
- [187] Idem, *Către Corinteni II*, I ,1, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. PSB, vol. 1, p. 94.
- [188] *Ibidem*, XVII, p. 102.
- [189] Barnaba, *op. cit.*, p. 122.
- [190] Sfântul Policarp al Smirnei, *op. cit.* VII, 1, p. 211.
- [191] Herma, *op. cit.*, p. 267-271.
- [192] Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâi*, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. PSB, vol. 2, p. 60.
- [193] Teofil al Antiohiei, *op. cit.* II, p. 324-325.
- [194] Atenagora Atenianul, *Solie în favoarea creștinilor*, XXXVI, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. PSB, vol. 2, p. 383.
- [195] Tertulian, *Despre mărturia sufletului*, VI, în *Apologeți de limbă latină*, din col. PSB, vol. 3, p. 125.
- [196] Idem, *Despre răbdare*, X, în *Apologeți de limbă latină*, din col. PSB, vol. 3, p. 192.
- [197] *Ibidem*, VIII, p. 190.
- [198] Idem, *Despre pocăință*, III, în *Apologeți de limbă latină*, din col. PSB, vol. 3, p. 210.
- [199] *Ibidem*, XI, p. 218.
- [200] *Ibidem*, VII, p. 216.

- [201] Idem, *Despre suflet* XXXIII, 11, în *Apologeți de limbă latină*, din col. PSB, vol. 3, p. 307
- [202] Idem, *Despre pocăință*, VII, 3, în *Apologeți de limbă latină*, din col. PSB, vol. 3, p. 220.
- [203] Idem, *Despre suflet*, LVIII, 3, în *Apologeți de limbă latină*, din col. PSB, vol. 3, p. 336.
- [204] Minucius Felix, *op. cit.* XXXVI, 1-2, p. 390.
- [205] Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie* vol. 1, p. 89.
- [206] Sfântul Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, XXXIV,7, în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. PSB, vol. 1, p. 64.
- [207] Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâi*, XI, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. PSB, vol. 2, p. 31.
- [208] Idem, *Dialog cu iudeul Trifon*, CXVI, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. PSB, vol. 2, p. 228.
- [209] *Ibidem* CXXI, p. 235.
- [210] Idem, *Apologia întâi*, XXI, în *Apologeți de limbă greacă*, din col. PSB, vol. 2, p. 40.
- [211] *Ibidem*, 45, p. 55.
- [212] *Ibidem*, XXVIII, p. 43.
- [213] *Ibidem*.
- [214] *Ibidem*.
- [215] *Epistola către Diognet*, X, 7 în *Scrierile Părinților Apostolici*, din col. PSB, vol. 1, p. 344.
- [216] Tertulian, *Prescripție contra ereticilor*, II,4, în *Apologeți de limbă latină* col. PSB, vol. 3, p. 138.
- [217] *Ibidem*, XIII, p. 148.
- [218] Idem, *Despre pocăință*, XII, 2, în *Apologeți de limbă latină*, din col. PSB, vol. 3, p. 220.
- [219] Idem, *Despre suflet*, XXXIII,11, în *Apologeți de limbă latină*, din col. PSB, vol. 3, p. 307.
- [220] Minucius Felix, *op. cit.* XXXV, 3, p. 389.

***Drd. Stelian Gomboș***