



# Iubirea în viziunea Fericitului Augustin (prolegomene)

Cătălin CRIȘAN

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”  
“Lucian Blaga” University of Sibiu, “Andrei Șaguna” Faculty of Theology  
Personal e-mail: catalincrisan80@yahoo.com

*Love in the vision of Blessed Augustine (prolegomena)*

The following study: *Love in the vision of Blessed Augustine (prolegomena)* presents a few lines of force of thought on love in the thinking of Bishop of Hippo. Surnamed „Docteur of charity” [Doctor Caritatis], author of a treatise whose title refers to love, Augustine (354-430), one of the four great Fathers and Doctors of the Western Church (along with Ambrose, Jerome and Gregory the Great), is the author of a work in which love has a central place. The most notable teaching is his vision in preparing Christian concept of love [caritas] that tried to fit the whole Christianity under the auspices of love, from the doctrine of the Trinity (in the *De Trinitate*) to the ministry neighbor (in the *In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus decem*).

Keywords: love, God, caritas, ordinata dilectio, amor sui, cupiditas, frui, uti etc.



**I. Introducere.** Supranumit „Docteur de la caritate” [*doctor caritatis*]<sup>1</sup>, autor al unui tratat al cărui titlul se referă la iubire<sup>2</sup>, Fer. Augustin (354-430), unul dintre cei patru mari Părinți și doctori ai Bisericii Apusene (alături de Ambrozie, Fer. Ieronim și Grigorie cel Mare), este autorul în operele căruia iubirea deține un loc central. Cea mai notabilă învățătură a sa este *viziunea sa creștină în pregătirea conceptului de iubire [caritas]* prin care a încercat să încadreze în ansamblu creștinismul sub tutela și auspiciul iubirii, de la doctrina Treimii (în *De Trinitate*) până la cea a slujirii aproapelui (în *In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus decem*). Pentru el iubirea [caritas] este „calea excelentă” [*supereminentissima via*]<sup>3</sup> pentru a-L căuta pe Dumnezeu. Nu întâmplător, *scopul întregii Scripturi* (așa cum va demonstra în *De Doctrina Christiana*) este *de a edifica iubirea*<sup>4</sup> iar pasajul biblic cheie este cel de la *1 In 4, 8*, „Dumnezeu este iubire/*Deus dilectio est*”, pasaj pe care-l citează de 58 de ori în operele sale.

Prin strânsa conectare a iubirii la dorința de fericire, Augustin consideră că este posibil să se considere iubirea ca fiind cea mai elementară dintre toate manifestările

vieții umane: nu este nimeni care să nu caute fericirea lui. Pentru Augustin acest lucru este sinonim cu afirmația că nu există nimeni care să nu iubească și că o persoană „este” ceea ce iubește. Aici este baza atât pentru teologia iubirii ordonate [*amor ordinatus/ordo amoris*] prezentată în *De doctrina christiana* și care se va dezvolta în scolastică cât și pentru cea referitoare la mișcarea sufletului spre unirea cu Dumnezeu, exprimată prin misticii medievali<sup>5</sup>. Pe urmele lui Platon Augustin spune că noi dorim doar ceea ce nu avem. Dorim, deoarece credem că obiectul este bun și ne va face fericiți<sup>6</sup>. Vorbim astfel de dorința persoanei umane îndreptată spre ceea ce ea crede că o va împlini. Pe scurt, Augustin percepe că eudaemonismul – mișcarea spre auto-împlinire – a filozofiei antice are o valoare apologetică. Astfel, nu în ultimul rând, teoria lui Augustin despre „iubire” (care pentru el este, de fapt caritas sau agape) este în esență legată de doctrina sa referitoare la harul divin și la liberul arbitru. Datorită harului lui Dumnezeu, oamenii sunt *fințe libere*, adică capabile de a alege dacă vor întoarce sau nu dragostea lui Dumnezeu<sup>7</sup>.

Concepția augustiniană a iubirii a traversat prin tot

Evul Mediu. Toate tratatele de teologie și spiritualitate despre dragoste și caritate fac referire la episcopul de Hippo iar părerile specialiștilor în privința *doctrinei despre iubire* la Fericitul Augustin au fost de-a lungul timpului numeroase, toate arătând modul profund în care marele episcop al Hyponiei a marcat gândirea teologică. Încă din anii 50, Anders Nygren, în monumentală sa lucrare *Agape and Eros*, afirma că

„punctul de vedere a lui Augustin în privința iubirii și-a exercitat de departe cea mai mare influență în întreaga istorie a ideii creștine despre iubire... Încă din timpul său sensul iubirii creștine a fost, în general, exprimat în categoriile pe care el le-a creat, și chiar calitatea emoțională pe care aceasta o poartă în mare măsură i se datorează tot lui”<sup>8</sup>.

De aceea, așa cum sublinia Oliver O'Donovan,

„până la o cercetare mai amănunțită când se va dovedi altfel, trebuie să facem presupunerea că Augustin este responsabil nu numai pentru «iubirea de sine» așa cum o înțelege până acum teologia în Occident, dar, de asemenea, și pentru predominanța «rezumatului» [i.e., a dublei porunci a iubirii] în domeniul eticii creștine occidentale”<sup>9</sup>.

Printre mulți alții, tot A. Nygren, atribuie influenței lui Augustin nu numai geniului său, dar îl pune și în raport cu contextul său de viață aflat „la frontiera dintre două lumi distincte religioase, atât cea a elenisticului *Eros* cât și a creștinului timpuriu *Agape*”<sup>10</sup>.

**II. Terminologia augustiniană a vocabularului iubirii (amor, caritas, dilectio, cupiditas).** În privința terminologiei, vocabularul lui Augustin referitor la iubire era alcătuit din termenii latini *amor*, *caritas*, și *dilectio*. După Hannah Arendt, cei trei termeni grecești din Noul Testament – *eros*, *storge* și *agape* – corespund cu traducerile latine – *amor*, *dilectio* și *caritas* –, termeni pe care Augustin se pare că-i folosește destul de flexibil, frecvent ca sinonime<sup>11</sup>. Pentru Augustin obiectul iubirii definește dragostea: toți trei termenii pot semnifica o iubire bună sau rea, în funcție de obiectul iubit. De aceea Augustin reținând patru obiecte spre care dragostea poate duce (*spre Dumnezeu, spre sine, spre aproapele și spre trup*), el nu uită că toată dragostea, indiferent de numele pe care i-l dăm, își are sursa în ființa lui Dumnezeu. Această origine explică interschimbabilitatea cuvintelor referitoare la iubirea umană aplicate ca expresii ale credinței creștine. Totuși, după părerea specialiștilor, în general, dar nu în mod constant, el tinde să folosească *caritas* și *dilectio* ca echivalente ale grecescului *agape* în timp ce *amor* păstrează/reține mai mult sensul platonician de *eros*<sup>12</sup>. Pe lângă cei trei termeni amintiți mai sus, Augustin folosește și substantivul *cupiditas*. Dacă *caritas* este rădăcina a tot ceea ce este bun, opusul său, rădăcina a tot ceea ce este rău, este *cupiditas*. *Caritas* urcă la

Dumnezeu, Existența de Sine, în timp ce *cupiditas* coboară spre ființe inferioare și apoi în coborârea ei continuă ea ajunge neant, neființă<sup>13</sup>.

În concluzie, la Augustin se disting trei tipuri de iubire care diferă între ele numai în direcția de deplasare a puterii dragostei: 1) dragostea lui Dumnezeu pentru creația sa, și, în special, pentru oameni; 2) dragostea oamenilor pentru Dumnezeu, și 3) dragostea omului pentru sine, pentru semenii săi și pentru lume. Dacă prima iubire este *descendentă*, a doua dragostea este *ascendentă*, iar în al treilea caz de dragoste ambele direcții sunt combinate. Dar totuși, în combinația celor două direcții de dragoste, motivația iubirii *descendentă* domină, și mișcarea ascendentă a lui *amor Dei* este subordonată<sup>14</sup>.

**III. „Deus Dilectio Est”.** Lucrarea care cuprinde doctrina sa cu privire la Sfânta Treime este *De Trinitate*, scrisă între 399–420 în 15 cărți care împreună cu *Comentariul la Prima Epistolă a lui Ioan* – în care esența cărții o constituie ermeneutica expresiei iouneice „Dumnezeu este iubire” – se constituie într-un adevărat expozeu teologic și antropologic, invitându-ne la o înțelegere a Treimii ca *taină a iubirii*, la o reflecție asupra rolului lui Hristos și al Duhului Sfânt, precum și asupra naturii ființei umane, capabilă să primească această iubire<sup>15</sup>. De fapt Augustin încearcă să reveleze comunităților creștine din vremea sa coordonatele fundamentale ale unei *iubiri autentice*, coordonate care se regăsesc în Sfânta Scriptură și care au drept model *relațiile de iubire intratrinitare*. Plecând de aici, el arată că, consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl înseamnă, la nivel comunitar, nu numai relație intratrinitară, ci și *model* de iubire între creștini (cine iubește pe Tatăl, iubește și pe Fiul și invers, întrucât cine iubește pe cel care l-a născut, îl iubește și pe cel care este născut din el)<sup>16</sup>. Astfel o înțelegere autentică a iubirii intratrinitare duce și la o iubire autentică între creștini și la o unitate eclezială (triadologia își găsește expresia maximă în eclesiologie, fiind pentru aceasta un model)<sup>17</sup>. Augustin va lega înțelegerea iubirii intratrinitare și de învățătura sa despre *Filioque*<sup>18</sup>. Speculând pe marginea misterului treimic, Fericitul Augustin îl concepe pe Sfântul Duh, ca fiind însăși *iubirea cu care Tatăl și Fiul se iubesc unul pe altul* (adică o relație), desființând în acest demers pe Duhul Sfânt ca Persoană. Dintre cele trei persoane – Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt – cea din urmă – Duhul Sfânt – *mediază* între Tatăl și Fiul, și *funcționează ca dragoste* [*caritas*]. Aceasta implică *atât dragostea Tatălui pentru Fiul Său cât și dragostea Fiului pentru Tatăl Său*<sup>19</sup>. Fericitul Augustin considera că, *printr-o înțelegere a naturii adevăratei iubiri, se putea ajunge la cunoașterea Treimii* în sensul în care studierea iubirii l-a determinat să ajungă la concluzia că există trei entități: *cel care iubește, cel care este iubit și iubirea însăși*<sup>20</sup>. Astfel, printr-o analiză psihologică, el caută să gândească natura lui Dumnezeu prin analogie cu imaginea pe care

Creatorul și-a lăsat-o în opere [*vestigia Trinitatis*], prin excelență în sufletul omenesc. Sufletul este mai întâi o gândire [*mens*] din care izvorăște o cunoaștere în care se exprimă [*notitia*] și din raportul ei cu această cunoaștere izvorăște dragostea [*amor*] pe care și-o poartă<sup>21</sup>.

**IV. Iubirea lui Dumnezeu pentru creația sa și în special pentru om.** Semnul suprem al iubirii lui Dumnezeu față de oameni este iubirea Fiului manifestată în *răscumpărare*: întrupare, moarte, înviere și înălțare (urmate de *trimiterea Sfântului Duh*). Prin urmare, în viziunea lui Augustin, în Hristos participăm la iubirea Sfintei Treimi, modelul suprem al iubirii, și astfel iubirea desăvârșită este *imitație a lui Hristos*: a avea disponibilitatea de a-ți da viața pentru fratele tău<sup>22</sup>. În această iubire există o *scară* ascendentă care își are începutul în iubirea lui Hristos și sfârșitul tot în Hristos. Mai mult, prin *moarte, învierea și înălțare* (veritabilă matrice creștină), Hristos „ne-a arătat pe deplin cât de conștient și-a dat viața pentru noi, El, Căruia îi stătea în putere să și-o ia înapoi” și astfel „ce mari suferințe a pățimit cineva atât de mare pentru unii care încă nu credeau”<sup>23</sup>. Pătimirile Mântuitorului sunt așadar și ele dovada evidentă a iubirii Lui „pentru noi”. Astfel din iubire Hristos S-a făcut drum mântuitor pentru om și calea către Dumnezeu<sup>24</sup>. Ajunși la Tatăl, „Duhul Sfânt ne înlănțuie și ne lipește, ca să spun așa, ca să putem rămâne mereu în Binele suprem și imuabil”<sup>25</sup>. Scopul ajungerii noastre în Dumnezeu este tocmai *Treimea, obiectul suprem al bucuriei noastre*<sup>26</sup>. Ca o sinteză, Augustin va face următoarea afirmație legată de scopul economiei temporale: „Prin urmare iubirea L-a făcut să ia trup”<sup>27</sup>. Motivul pentru care Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat a fost acela de a *descoperi dragostea lui Dumnezeu pentru creația Sa și în special pentru om*. Fără scopul de a ne învăța cum Dumnezeu ne iubește și că astfel trebuie să învățăm și noi cum să ne iubim aproapele, nu ar exista nici un motiv pentru care Hristos ar fi trebuit să se facă aproapele nostru<sup>28</sup>. Ideea cea mai importantă, susține Augustin, este să se înțeleagă că „împlinirea” și „scopul Legii” și al tuturor Dumnezeieștiilor Scripturi „este dragostea” [*Rm 13, 10 și 1 Tm 1, 5*]<sup>29</sup>. În acest sens, dacă singurul cuvânt al Scripturii rostit de Duhul Sfânt ar fi doar: „Dumnezeu este iubire” [*1 In 4, 8*], ar fi de ajuns și „n-ar trebui să căutăm mai mult decât atât”<sup>30</sup>. Iar dacă Întruparea, ca iubire descendentă, face posibilă ascensiunea omului spre Dumnezeu, mântuirea, atunci, nu este o lucrare umană, ci darul iubirii lui Dumnezeu.

**V. „Ordo Amoris”.** Pe urmele lui Platon, Augustin susține existența unei *ordine ierarhice* în privința *obiectelor iubirii*. Pentru el, un aspect al *iubirii ascendente* este acela că trebuie să fie o *iubire ordonată* [*amor ordinatus/ordinata dilectio*]. Deoarece nici un urcuș nu este posibil fără o *scară*, el trebuie să fie legat de *nivelurile existenței*, astfel în vederea ajungerii la *fericire* toată iubirea umană (de aproapele, de sine însuși și de restul lucrurilor) trebuie *subordonată* iubirii lui Dumnezeu

[*amor Dei*] considerat *proton philon*. După această ordine, *corpul trebuie să asculte de suflet, iar sufletul de Dumnezeu*, așezând printr-o *iubire ordonată corect*, ceea ce e mai înalt deasupra lucrurilor inferioare<sup>31</sup>. În *De Doctrina Christiana*, unde a dezvoltat noțiunea de *ordo amoris* în mod detaliat, el afirmă că *nu* trebuie să iubim toate lucrurile pe care le folosim [*uti*], ci numai acelea care, având în vedere afinitatea lor cu noi *sunt în relație cu Dumnezeu*, ca ființele umane sau lucrurile cu care suntem strâns uniți în mod intim, și care în sine sunt *daruri* de la Dumnezeu, precum trupurile noastre. Aici principiului evanghelic al dragostei e prezentat ca *ordinata dilectio*<sup>32</sup> și prezintă așadar *treptele iubirii*: de rang inferior (de sine și de propriul corp) și de rang superior (pentru aproapele și pentru Dumnezeu) în timp ce reperele spațiale sunt cu valoare figurată (*supra nos* = Dumnezeu, *iuxta nos* = aproapele, *intra nos* = corpul, *quod nos sumus* = omul prin latura sa spirituală) și reprezintă clar tot atâtea obiecte ale iubirii<sup>33</sup>. Interesant este că, deși ne-am așteptat ca pe locul 4 să fie iubirea de celelalte lucruri din lume, totuși Augustin nu face acest pas deoarece din punctul lui de vedere această iubire nu o definește ca dragoste ci ca *dorință excesivă/cupiditas*, fiind o *iubire direcționată greșit*<sup>34</sup>.

Concluzionând, Augustin susține că cel mai înalt bine, Binele Suprem [*summum bonum*] este Dumnezeu Însuși și că toate celelalte bunuri sunt bunuri mai mici – daruri care decurg din bunătatea Lui și sunt menite să ne ducă înapoi la El. Plecând de la viziunea platoniciană a scării iubirii [*scala amoris*], pentru Augustin distincția de bază care stă la baza noțiunii de *ordo amoris* este faptul că între *modul* în care trebuie să îl iubim pe Dumnezeu – considerat *proton philon* – și *modul* în care noi trebuie să iubim orice altceva, *acesta din urmă este subordonat celui dintâi*, deoarece toate lucrurile trebuie să fie iubite *cu referire la Dumnezeu* (după cum pentru Platon toate trebuiau iubite cu referire la Bine). Augustin marchează această distincție în termeni de *frui* (bucurie) și *uti* (utilizare). La fel ca Socrate, el ne avertizează în privința lucrurilor care ne *bucură*, greșit privindu-le ca și cum acestea ar fi *proton philon*, pe care ar trebui să le *folosim* numai în scopul de a obține ceea ce este *singur vrednic de a ne bucura*: Dumnezeu. Căutându-le pe ele *de dragul lor* vom devia de la *destinul/scopul nostru final*. La *frui* Augustin avea să raporteze *doctrina fericirii și a supremului bine*<sup>35</sup>. Altfel spus, în concepție augustiniană, omul nu-și găsește fericirea decât în momentul în care își îndreaptă toată iubirea lui spre Dumnezeu, Binele Suprem. Iată cum deci, întreg sistemul etic al lui Augustin este un rod al acestei convingeri despre *ordinata dilectio* ale cărei ecouri sunt prezente peste tot în scrierile sale<sup>36</sup>.

**VI. Iubirea lui/de Dumnezeu – adevărul „obiect” al dorinței umane.** Augustin, la fel ca Platon care a intuit că există un *principiu al naturii* conform căruia *toată dragostea are ca țintă binele*, se folosește de

*scalla amoris* pentru a-și clădește viziunea lui despre cea mai mare și prima iubire [*proton philon*] pe care omul trebuie s-o manifeste față de Dumnezeu considerat Binele suprem [*summum bonum*], „obiectul” adevărat al iubirii și al dorinței umane. Această iubire are așadar un *statut special* datorită conceptului său de *ordonata dilectio* conform căruia *toate formele umane de dragoste sunt derivate și subordonate iubirii lui Dumnezeu*. El subliniază că la iubirea (*condescendentă*) a lui Dumnezeu, omul trebuie să răspundă cu o iubire asemănătoare (*ascendentă*) manifestată ca *ascensiune a sufletului spre Creator*. *Țelul final al existenței umane trebuie să fie ceva față de care nimic nu este mai bun, și în același timp ceva care nu poate fi pierdut împotriva voinței*. Abordată dintr-un punct de vedere de *eudaemonistic*, ca la Platon, iubirea este, în esență *dorința de fericire supremă*. *Diferența esențială* între cele două viziuni, e aceea că dacă pentru Platon fericirea supremă constă în *cunoașterea Binelui*, pentru Augustin ea constă în *contemplarea/vederea fericită a lui Dumnezeu*. În acest sens, *interogare*, dificilă și constantă căutare a iubirii [*quaestio amoris*] este *o dorință innăscută pentru Dumnezeu*, nerecunoscută inițial ca atare de către om datorită vederii noastre este prea mult acoperite de cele pământești. *A căuta iubirea lui Dumnezeu* nu este numai un lucru corect din punct de vedere moral, ci și cel mai natural posibil: „căci pentru Tine ne-ai zidit, iar inima noastră este neliniștită până să-și afle odihna în Tine”<sup>37</sup>. Apoi Augustin afirmă că Dumnezeu nu trebuie să fie iubit numai pentru răsplata veșnică ci trebuie să fie iubit în mod gratuit [*gratis*] și curat, adică *numai pentru Sine Însuși și pentru nimic altceva* deoarece *ceea ce nu este iubit pentru el însuși nu este iubit deloc*. Mai mult, potrivit conceptului său de *amor ordinatus*, nici o ființă umană *n-ar trebui să fie iubită în același mod cum este [trebuie să fie] iubit Dumnezeu*<sup>38</sup>. Îl putem iubi pe Dumnezeu numai prin Duhul Sfânt Care S-a revărsat în inimile noastre [*Rm 5, 5*] ca *să-L iubim pe Dumnezeu prin Dumnezeu (Amare Deum de Deo)*<sup>39</sup>. Noi înșine suntem *prețul* pentru care merită să-L iubim pe Dumnezeu.

**VII. Iubirea de sine (buna iubire de sine și strânsa ei legătură/emanția ei din iubirea de Dumnezeu).** Augustin *condiționează iubirea de sine în general de dubla poruncă a iubirii* și în special de *iubirea de Dumnezeu*, obiectul adevărat al iubirii. Dacă pentru Augustin în toate acțiunile noastre noi ne căutăm *fericirea*<sup>40</sup>, iar cum Dumnezeu este *obiectul autentic și veșnic al fericirii*, noi ne iubim în mod adevărat și prin *urmare suntem cu adevărați fericiți* doar atunci când renunțăm la noi și când îl *căutăm pe Dumnezeu*. În linii mari, Augustin vede *iubirea de sine* («sinele» adevărat conform lui Augustin fiind sufletul [*anima*]) ca o *subspecie a iubirii ascendente* (alături de iubirea de Dumnezeu, de aproapele, de lucruri și inclusiv de trup) și ea trebuie la rândul ei să fie subordonată *cele*

*mai mari iubiri, care ar trebui să fie îndreptată spre Dumnezeu Însuși*. Cu alte cuvinte, *omul se iubește pe sine în chip adevărat iubindu-l pe Dumnezeu*<sup>41</sup>. Astfel, la Augustin, *iubirea de sine și iubirea lui Dumnezeu trebuie să coincidă*. Apoi, omul recunoscându-se ca o parte a creației lui Dumnezeu, nu numai că acest Dumnezeu este iubit, dar omul se va iubi, de asemenea, pe sine însuși ca o parte a naturii create, împreună cu altă natură creată, pentru a fi legați de aceeași origine și de aceeași finalitate. *Dragostea pentru sine și pentru aproapele, prin urmare, merge mână în mână*, deoarece toți oamenii sunt „chipuri” ale lui Dumnezeu. Așadar, *omul se iubește pe sine în chip adevărat doar iubindu-L pe Dumnezeu în dragostea lui pentru aproapele* pentru că „nu ne putem gândi la nici un pas ca fiind o cale mai sigură spre dragostea lui Dumnezeu decât iubirea de la om la om”<sup>42</sup>. În *De Doctrina Christiana* Augustin va trasa imaginea unei *rele iubiri de sine* în termeni de *cupiditas*<sup>43</sup>, iubire a cărei imagine este poate cel mai clar articulată în *De Civitate Dei*. Aici Augustin subliniază specificul *rele iubiri de sine care stă în aceea că se opune iubirii de Dumnezeu*. Spre deosebire de aceasta, îngrijirea propriului trup se bazează pe o *iubire naturală [affectus]* (întâlnită și la animale) pentru că „nimeni nu se urăște”<sup>44</sup>. Toată lumea iubește în mod natural propria carne [*carnem Suam quisque naturaliter diligit*]. Doar martirii au dominat această iubire, dar fără a disprețuit trupurile lor<sup>45</sup>. *De Doctr. Chr.* 1, 48–53 este textul în care Augustin face o adevărată pledoarie a *bunei iubiri a propriului trup* (arătând însă și riscurile și deraierea de la normalitate) pornind de la textul biblic „nimeni nu și-a urât vreodată trupul” [*Ef 5, 29*]. Concluzionând, *iubirea de sine este bună atunci când nu se opune iubirii lui Dumnezeu*, și tot așa, este rea opunându-se iubirii de Dumnezeu sau aproapei. Prin urmare află cum te iubești iubindu-L pe Dumnezeu.

**VIII. Iubirea aproapei – „cale” spre iubirea de Dumnezeu.** Există trei motive puternice pentru a-i iubi pe toți oamenii: a) au în comun cu noi aceeași natură umană (argumentul filozofic); b) Dumnezeu ne poruncește acest lucru; c) Dumnezeu este prezent în ei. Pentru Augustin *iubirea aproapei este o formă de afecțiune sau un sentiment [affectio] față de celălalt*, care pătrunde și modelează relațiile de dragoste naturale<sup>46</sup> fiind prin excelență „cale” spre *iubirea lui Dumnezeu*, acesta fiind specificul modului în care Augustin înțelege iubirea aproapei<sup>47</sup>. La întrebarea *Cine este aproapele nostru?* Augustin răspunde: „nici un om nu a fost exceptat [*nullum hominum exceperit*] de Acela care a lăsat porunca să ne iubim aproapele” și „orice om trebuie considerat aproapele”, aceasta însemnând că în gândirea lui Augustin *aproapele este orice persoană, creștin sau necreștin, drept sau păcătos*: „Fiecare om este aproapele fiecărui om”<sup>48</sup>. Recunoscând că „*orice om [de omni homine] trebuie considerat aproapele*”, Augustin extinde efectul iubirii spre orice om, creștin

sau de altă religie, prieten sau chiar și asupra dușmanilor [ad inimicos]!, iubirea [caritas] devenind astfel suprema virtute creștină<sup>49</sup>. Așadar și dușmanii sunt obiectul iubirii noastre iar *mila* este de fapt atitudinea pe care Augustin crede că trebuie s-o avem în relație cu ei, mai ales că noi ar trebui să dorim ca toți să ajungă să posede același bine pe care și noi îl căutăm (i.e. Dumnezeu)<sup>50</sup>. Concluzionând, ei nu trebuie iubiți pentru ceea ce sunt ei, ci pentru ceea ce ei pot deveni în Hristos. În privința treptelor și priorităților în iubirea aproapelui, Augustin va spune clar că „suntem datori a-i iubi pe toți la fel” însă cum cronologic nu pot fi ajutați toți deodată, el propune o scară a priorității în sprijinirea lor: 1) trebuie să consideri decis de soartă, modul în care cineva ar putea fi legat mai strâns de tine într-un anumit moment<sup>51</sup> și 2) cum nu-i poți ajuta [prodesse] pe toți, ai datoria de a-i sprijini [consulendum] cel mai mult pe aceia care sunt legați de tine [constrictius tibi] mai strâns, după împrejurările locurilor sau ale timpurilor sau ale oricăror alte lucruri, ca printr-o hotărâre a sorții<sup>52</sup>. Augustin crede că prin iubirea de aproapele omul își poate exprima cel mai bine iubirea față de Dumnezeu deoarece „nu ne putem gândi la nici un pas că există o cale mai sigură spre dragostea lui Dumnezeu decât iubirea de la om la om”<sup>53</sup>. Iubirea aproapelui devine așadar „cale” spre iubirea lui Dumnezeu. Scopul iubirii aproapelui constă în aducerea aproapele la același țel final bun pe care-l dorești tu pentru tine însuși, care în concepția lui Augustin e Dumnezeu<sup>54</sup>. Mai departe, Augustin recunoaște că orice om trebuie iubit nu pentru el însuși (precum Dumnezeu) ci în și pentru Dumnezeu<sup>55</sup>. În acest sens, aproapele (ca și noi înșine), ar trebui să fie pentru noi obiecte de *uti*, mai degrabă decât de *frui*. Totuși, există un sens special în care am putea să „ne bucurăm” de aproapele nostru: ne putem bucura de el „în Dumnezeu”, sinonim cu „a te folosi cu drag”, în sensul în care putem să-l aducem mai aproape de Dumnezeu și, astfel, la fericirea veșnică. Concluzionând, în viziunea lui Augustin, pentru a ajunge să-L iubim pe Dumnezeu, noi trebuie să începem prin a-l iubi pe aproapele nostru, căci este imposibil să-L iubești pe Dumnezeu fără a-l iubi pe aproapele<sup>56</sup>.

**IX. Dubla poruncă iubirii (de Dumnezeu și de aproapele).** Într-unul din studiile sale („*The Problem of Self love in St. Augustine*”), O’Donovan susținea că până la o cercetare mai amănunțită când se va dovedi altfel, trebuie să facem presupunerea că Augustin este responsabil nu numai pentru «iubirea de sine» așa cum o înțelege până acum teologia în Occident, ci, de asemenea, pentru predominanța «rezumatului» Legii și a Proorocilor – i.e. dubla poruncă a iubirii – în domeniul eticii creștine occidentale<sup>57</sup>. Punctul de la care pleacă Augustin în a sublinia deosebita importanță a dublei porunci a iubirii este primatul iubirii lui Dumnezeu și a aproapelui în Scriptură. În *Sermones* 250 va demonstra amănunțit cum dubla iubire (de Dumnezeu și oameni) rezumă poruncile

decalogului prin raportarea directă a fiecăreia dintre ele la una dintre cele două iar în *De Doctrina Christiana* Augustin va sublinia de fapt că scopul întregii Scripturi este edificarea în această lume a domniei iubirii [regnum caritatis] de Dumnezeu și de semenii<sup>58</sup>. Acesta este de fapt și motivul întrupării: fără scopul de a învăța cum Dumnezeu ne iubește, și că trebuie să învățăm și noi să ne iubim aproapele, nu ar exista nici un motiv pentru care Hristos ar fi trebuit să se facă aproapele nostru<sup>59</sup>. Acest accent deosebit al lui Augustin pe dubla poruncă a iubirii este poate motivul pentru care A. Nygren, printre alții, atribuie influenței lui Augustin nu numai geniul său, dar îl pune și în raport cu contextul său de viață aflat „la frontiera dintre două lumi distincte religioase, atât cel al elenisticului Eros cât și a creștinului timpuriu Agape”<sup>60</sup>, adică a eros-ului țâșnitor spre Dumnezeu și a iubirii [agape] aflate în căutarea omului. Importanța împlinirii dublei porunci a iubirii fa fi pentru Augustin, din ansamblul practicilor creștine, adevăratul criteriu al intrării în Împărăție (pentru a ne mântui nu este suficient să-l iubim numai pe Dumnezeu ci și pe aproapele<sup>61</sup>, sau altfel spus, dacă credința și nădejdea trebuie să-l vizeze doar pe Dumnezeu, iubirea îl presupune și pe aproapele).

Rezumând, punctul de vedere a lui Augustin este acela că prima realizare/etapă a iubirii față de Dumnezeu este dragoste autentică pentru aproapele, și că cea din urmă este o emanație sine qua non și firească a celei dintâi. Pentru a ajunge la iubirea lui Dumnezeu/să-L iubim pe Dumnezeu, noi trebuie să începem prin a iubi pe aproapele nostru. Dacă iubirea lui Dumnezeu este pe primul loc în ordinea poruncii [ordo praecipienda], iubirea aproapelui vine prima în practică [ordo faciendi]<sup>62</sup>. Astfel, există un primat temporal de iubirea a aproapelui, care, spus în alți termeni, înseamnă că în viața noastră pe pământ dragostea adevărată<sup>63</sup> de aproapele este prima expresie a dragostei noastre pentru Dumnezeu<sup>64</sup>. Astfel pentru Augustin cele trei iubiri (de Dumnezeu, de sine și de aproapele) se întrepătrund și condiționează reciproc<sup>65</sup> iar viața morală constă în a iubi ceea ce trebuie și a iubi în mod ordonat, adică mai întâi pe Dumnezeu și apoi pe oameni<sup>66</sup>.

**X. Două iubiri opuse.** Augustin atestă teoria celor două forme opuse ale iubirii: iubirea, centrată pe Dumnezeu [amor Dei] și iubirea care are în centrul ei sinele [amor sui]; cea dintâi, în conformitate cu Dumnezeu, se revarsă asupra aproapelui, cea de-a doua e în căutarea interesului său personal și își asumă dreptul de a domina<sup>67</sup>. Aceste două iubiri alcătuiesc două comunități/cetăți [civitates]<sup>68</sup> care sunt amestecate [permixta] până la parusie: „Două iubiri au făcut două cetăți: iubirea de sine până la disprețul lui Dumnezeu a făcut cetatea pământească; iubirea de Dumnezeu dusă până la disprețul de sine a făcut cetatea lui Dumnezeu”<sup>69</sup>. Cupiditas vs caritas sunt la fel alți doi termeni care subliniază o iubire bipolar-antinomică: pentru Augustin dragostea pentru lucrurile din lume

este denunțată ca fiind *cupiditas*, *genul de dragoste care ne trage „în jos”, spre efemer, din cauza că este o „greutate” pe/pentru suflet*<sup>70</sup> în timp ce *dragostea dreaptă, adevărata dragoste, caritas*, este cea care caută *eternitatea și viitorul sigur și absolut (Dumnezeu) fiind capabilă să ne atragă în direcția opusă, și anume „în sus”, spre veșnicie*. Cu toate acestea, atât *dragostea corectă/dreaptă cât și cea și cea greșită* au în comun faptul că sunt *dorința poștei* înflăcărate [*appetitus*]; diferența dintre cele două tipuri de dragoste stând, prin urmare, numai în *obiectul iubirii*. Prin urmare, Augustin avertizează, „iubește, dar fii atent la ceea ce iubești”<sup>71</sup>.

**XI. „Modus Amoris” (Frică sau/și iubire).** Augustin abordează uneori o problematizarea mai veche de origine platoniciană, aceea a *relației dintre iubire și frica de a nu pierde ceea ce iubim*, sau, spus în alți termeni, a posesiei veșnice a obiectului iubirii (sursa fericirii) așa cum transpare ea în dialogul *Sympósion (Banchetul)* lui Platon și căreia îi dă o soluție creștină în termenii în care, urmându-l pe Platon atunci când spune că *noi dorim doar ceea ce nu avem deoarece credem că obiectul dorinței este bun și ne va face fericiți*, adaugă că după ce *vom poseda obiectul iubirii, dorința noastră se termină*, cu excepția cazului în care suntem amenințați cu *pierderea lui*. În acest caz, *dorința de a „avea” se transformă într-o frică de „a [nu] pierde”*. Prin urmare, dacă „*lucrurile de care avem a ne bucura sunt Tatăl și Fiul și Sfântul Duh*”<sup>72</sup> iar astfel obiectul iubirii este veșnic, *frica* (ca posibilitate de pierdere „împotriva voinței tale” și eșec în privința obiectului iubirii și a veșniciei lui posesiunii) dispare. O altă problemă, e aceea că în viața concret spirituală există o dilemă: dacă la Dumnezeu trebuie să ne raportăm din frică sau cu dragoste (sau ambivalent). Augustin tratează de multe ori pe marginea relației dintre *frica și iubire*, respectiv a *motivației iubirii lui Dumnezeu*: *teama de Dumnezeu în sensul frică de pedepsele (temporale sau cele veșnice ale iadului) ori iubirea dezinteresată și curată este aceea care îl motivează în definitiv pe om în relația sa cu Dumnezeu*<sup>73</sup>? Concluziile la care ajunge el sunt următoarele: *teama pregătește locul iubirii care alungă frica de pedeapsă (rostul pozitiv al fricii este acela că aduce după ea mărturisirea păcatelor în urma cărora omul dobândește o liniște interioară care în cele din urmă deschide ușa iubirii care alungă frica); cine iubește nu se teme de Judecată (chiar dacă la început omul încep prin a se teme de Judecată, totuși o „dragoste desăvârșită nu se poate dovedi altfel decât așteptând să vină acea zi”*<sup>74</sup>; *există două feluri/tipuri de frică: teamă necurată (care este alungată de iubirea desăvârșită) și care este o teamă de chinurile iadului și o teamă curată (care „rămâne în vecii vecilor”) și care este „teama de a nu pierde binele însuși” – Dumnezeu*<sup>75</sup>.

**XII. Credința, nădejdea și dragostea.** Deși Augustin amintește în sistemul său de *curajul/tăria, chibzuința/cumpătarea, înțelepciunea/prudența și*

*dreptatea/justiția* – virtuți cardinale prin excelență platonice – el va adera la codul moral-religios al *Noului Testament*, la gândirea evanghelică și paulină, orientată spre alte virtuți, teologice, numite de el „*virtuțile creștine fundamentale*”<sup>76</sup> – *fides, spes et caritas [credința, speranța și dragostea]* – aflate într-o strânsă legătură: „*nici iubire fără speranță nu este, nici speranță fără iubire, nici ambele fără credință [proinde nec amor sine spe est, nec sine amore spes, nec utrumque sine fide]*” (*Enchiridion* 8). Dacă dragostea pentru Dumnezeu are la Augustin un caracter *intelectual*, scopul omului este acela de *a recunoaște pe Dumnezeu, și, în acest scop, virtuțile creștine credința [fides], speranța [spe] și dragostea [caritas] trebuie să se întrepătrundă*, deoarece acestea sunt considerate a fi o *pregătire a sufletului pentru vederea luminii/feței lui Dumnezeu*. De aceea din punctul de vedere al virtuților creștine, *dragostea [caritas] este interpretată ca dorința de a-L vedea pe Dumnezeu, speranța [spe] ca așteptarea realizării acestui lucru și credința [fides] ca o convingere că obiectul de vedere mental corespunde cu modul în care Dumnezeu este cu adevărat*. Deși în această viață iubirea noastră de Dumnezeu constă mai ales în *dorință*, nu în *desfătare*, totuși, spre deosebire de credință și speranță, iubirea are un caracter etern: *ea nu se va termina*. Taina credinței se va sfârși cu vederea „*față către față*”; speranța se va încheia atunci când vom ajunge la obiectul speranței noastre. Nu același lucru se va întâmpla cu dragostea adevărată. Dimpotrivă, iubirea noastră va fi perfectă atunci când vom ajunge la Dumnezeu, *binele nostru suprem*. Deci, iubirea noastră va crește și va deveni mai intensă, mai sigură și solidă<sup>77</sup>. Astfel iubirea fiind cea mai importantă virtute și poruncă creștină, ea include credința și speranța, ca și alte virtuți și porunci. De aceea nimic nu poate lipsi în cazul în celui care iubește. Astfel nimeni nu iubește fără să creadă; nimeni nu iubește fără să sper; nimeni nu iubește pe aproapele său, fără a iubi pe Dumnezeu<sup>78</sup>.

**XIII. Iubirea și cunoașterea.** Una din temele predilecte întâlnite în operele lui Augustin e dorința de cunoaștere. Omul fiind o ființă cugetătoare, una dintre caracteristicile tipice ale sale e *interogarea [quaerere]* – *dificila căutare în mod constant a iubirii [quaestio amoris]*. Interogatoriul investigației intelectuale [*quaerere*] a fost pentru el, în esență, o căutare a lui Dumnezeu în sensul că *adevăratul filosof este în același timp un adevărat iubitor de Dumnezeu [verus philosophus amator Dei]*<sup>79</sup>. Deci, filosofia ca „*iubirea de înțelepciune*” a fost pentru Augustin identică cu *iubirea intelectuală* a lui Dumnezeu, și era înțeleasă ca o *putere mișcătoare (mobilă) [motum animi]* a sufletului care îl poate uni în cele din urmă pe om cu Dumnezeu într-o armonie perfectă<sup>80</sup>. În acest sens, în viziunea augustiniană *quaestio amoris* este o *dorință innăscută pentru Dumnezeu, de aceea a căuta dragostea lui Dumnezeu nu este numai un lucru corect din punct de vedere moral*<sup>81</sup>,

ci *cel mai fresc și necesar. Neliniștea inimii* noastre, care constă dintr-un amestec de ignoranță și cunoaștere, ne conduce în cele din urmă la *căutarea iubirii divine*. Fiind o *mișcare* ascendentă, această căutare trece în viziunea lui Augustin prin *trei stadii*, care sunt (1) lumea exterioară aici pe pământ, (2) lumea interioară a sufletului, și, în final, (3) transcenderea în lumea realităților dumnezeiești *Confessiones*. De aceea pentru el *cunoașterea nu este un dat imuabil al cunoscătorului, ci o relație mereu crescândă cu Dumnezeu*. În mai multe texte, Augustin construiește o *scară* ascendentă cu șapte trepte pe care sufletul urcă până la maturitatea comprehensiunii<sup>82</sup>. Oricum, *dragostea este întotdeauna însoțită de cunoaștere* deoarece iubirea adevărată nu este posibilă fără cunoașterea „formei” obiectului iubit. În acest sens în *De doctrina christiana* Augustin amintește iubirea și cunoașterea ca făcând un cuplu nedespărțit. El crede că *nimic nu poate fi cunoscut dacă nu există o dorință interioară a minții de a fi îndreptată către înțelegerea dorinței. Nu poți iubi ceva despre care nu știi nimic iar înțelegerea are nevoie de iubire pentru a-și atinge țelul*. Astfel orice *investigare a modului în care îl putem cunoaște pe Dumnezeu ne readuce la întrebarea: „Ce înțelegem prin iubire?”*<sup>83</sup>. „Ne îndreptăm către Dumnezeu, nu mergând, ci iubind” [*non ambulando, sed amando*]. În concluzie, dragostea pentru Dumnezeu are fără îndoială un caracter *intelectual*. Scopul omului este acela de a *recunoaște pe Dumnezeu*. În concluzie, Augustin *face din dragoste centrul teoriei sale etice*<sup>84</sup>, care pare a avea o foarte mare valoare, dar subliniază *caracterul epistemologic al iubirii prea mult* (potrivit lui Augustin un obiect *poate fi pe deplin cunoscut, atunci când este complet iubit*<sup>85</sup>) și astfel *iubirea se reduce la o formă de cunoaștere*. Aceasta se datorează și faptului că doctrina lui Augustin rămâne esențial intelectualistă [*intellectum valde ama*]<sup>86</sup> în sensul în care dragostea pentru Dumnezeu are fără îndoială un caracter *intelectual*. În același timp, adevărata cunoaștere nu este posibilă fără dragoste. Această linie de gândire este în mod clar *circulară*, dar trebuie înțeleasă doar în contextul în care *cunoașterea este subordonată credinței*<sup>87</sup>. Astfel, cu cât mai mult crește asemănarea noastră cu Dumnezeu, cu atât mai mult crește dragostea noastră, și cu cât crește dragostea cu atât mai mult percepția noastră de Dumnezeu devine tot mai clară, pentru că Dumnezeu este iubire.

**XIV. Iubirea și îndumnezeirea.** Augustin încearcă să descopere elementele unei relații strânse între iubire și îndumnezeire, mai ales că *spiritul uman aspiră, în ciuda nevoințelor trupului și materiei, la unirea cu Dumnezeu*. Dimensiune eshatologică care pune un accent clar pe rolul iubirii în procesul îndumnezeirii, Dumnezeu – adevăratul scop [*telos*] al existenței umane, voința lui Dumnezeu care vrea ca noi să-L iubim ca pe cel mai mare bine [*summum bonum*] al nostru, dorința omului aflat în căutarea fericirii care ar

trebui să-l facă să ia în considerare ordinea lucrurilor create deoarece doar posesia unui bine nepieritor îl poate face fericit, sunt doar câteva dintre ele. Ideea principală e aceea că dragostea *ne unește* cu Dumnezeu, Binele nostru suprem și veșnic, Care singur poate garanta adevărata fericire (bucurie [*frui*]), în timp ce toate celelalte lucruri create trebuie să facă doar referire la dragostea lui Dumnezeu [*uti*]. Astfel numeroase texte din Augustin descriu limpede mântuirea ca „îndumnezeire”, limbaj mai familiar în antichitate teologilor greci decât celor latini<sup>88</sup>, iar apoi faptul că „suntem *uniți cu Dumnezeu prin iubire*”<sup>89</sup>. În acest sens, *cu cât mai mult crește asemănarea noastră față de Dumnezeu, cu atât mai mult crește dragostea noastră, și cu atât mai mult percepția noastră de Dumnezeu devine tot mai clară, pentru că Dumnezeu este iubire*. De aceea Augustin va spune că a iubi pe Dumnezeu înseamnă o *locuire în comun*: „*Locuiește în iubire și vei fi locuit de ea; rămâi în iubire și ea va rămâne în tine*”<sup>90</sup>. În privința relației dintre iubire și virtuți în procesul îndumnezeirii, Augustin accentuează că centralitatea iubirii în procesul îndumnezeirii stă, de asemenea, și în faptul că *fiecare virtute este o formă de iubire*<sup>91</sup>. Deși în această viață iubirea noastră de Dumnezeu constă mai ales în *dorință*, nu în *desfățare*, totuși, spre deosebire de alte virtuți, precum credința și speranța, iubirea are un caracter etern: *ea nu se va termina*. Taina credinței se va sfârși cu vederea „față către față”. Astfel, pentru Augustin iubirea este cea care dă cu adevărat sens vieții noastre iar aceasta înseamnă a căuta propria noastră orientare în bine, care, din perspectiva unei vieți virtuoză care vizează mântuirea, înseamnă, în esență, o *dragoste bine ordonată* [*ordo caritatis*]<sup>92</sup>. Tot binele și răul depind de dragoste.

**XV. Concluzii generale.** Pentru Augustin, unul din aspectele *iubirii umane (ascendente)* este faptul că este o *iubire ordonată* [*amor ordinatus*]. Deoarece nicio ascensiune nu este posibilă fără o *scară*, aceasta este legată de *nivelurile existenței*, astfel că pentru Augustin *toate formele de iubire sunt derivate și subordonate iubirii lui Dumnezeu*, această iubire având un *statut special* [i.e. *proton philon*]. Astfel, *teoria lui Augustin de dragoste este percepută ca o parte a unui model moral de viață dreaptă*. Conform acestui model, Dumnezeu este conceput ca *summum bonum*, și astfel și ca *obiect spre care ar trebui să fie îndreptate toate mișcările de dragoste*. Toate *normele etice* sunt derivate din acest *obiect al iubirii*. Nu întâmplător, la Augustin ideea de Dumnezeu ca binele nostru suprem duce la teza conform căreia numai Dumnezeu ne poate da bucurie [*frui*], și că toate celelalte lucruri create trebuie să facă referire la dragostea lui Dumnezeu prin raportarea [*uti*] noastră la ele. Acesta este de altfel și motivul pentru care adevărata iubire [*caritas*] îl are în centrul atenției întotdeauna pe Dumnezeu, omul orientându-și sufletul spre bucuria de Dumnezeu pentru El Însuși

și când se orientează spre aproapele și spre sine o face tot pentru Dumnezeu, în timp ce iubirea direcționată greșit [*cupiditas*] nu-l mai are în centru ei pe Dumnezeu ci doar lumea, fiind mișcarea sufletului spre sine, aproapele și celelalte lucruri însă nu pentru Dumnezeu.

Ceea ce vrea Augustin să înțelegem este aceea că pe scara ordonată a iubirii *iubirea aproapei este o parte a iubirii pentru lumea exterioară, care este mai mică decât iubirea pentru sine* (dar încă mai mare decât dragostea pentru lucrurile materiale, cum ar fi îmbrăcămintea și bogățiile). *Dragostea pentru sine* – sinele conform lui Augustin fiind sufletul [*anima*] – este la rândul său să fie subordonată celei mai mari iubiri, care ar trebui să fie îndreptată spre Dumnezeu însuși. Potrivit acestei ordine în iubire, nici o ființă umană n-ar trebui să fie iubită în același mod cum este [trebuie să fie] iubit Dumnezeu<sup>93</sup>. Acesta este un principiu al naturii conform căruia *toată dragostea are ca țintă binele* (i.e. Dumnezeu) iar oamenii de asemenea au *datoria morală de a iubi obiectele iubirii lor, în același mod în care ei sunt iubiți de Dumnezeu*. Acesta este valabil atât pentru dragostea omului pentru aproapele cât și pentru el însuși. Așadar, în forma sa adevărată dragoste este *dragostea pentru bine*, Binele prin excelență fiind Dumnezeu. De aceea, în viziune augustiniană există *trei lucruri care pot fi iubite bine sau rău*, fapt ce ține de voința și orientarea noastră. Aceste trei lucruri sunt inserate în aceeași ordine și ierarhie a bunurilor, așa încât iubirea pe care omul o manifestă tinde spre Binele Suprem, spre Dumnezeul iubirii<sup>94</sup>. Prin urmare cel ce iubește „*apreciază corect lucrurile*” și în felul acesta are o *dragoste ordonată*. Iată cum iubirea structurează întreaga existență umană, *omul este ceea ce este prin puterea iubirii lui, prin greutatea iubirii lui, putere și greutate care sunt direct proporționale cu orientarea iubirii lui. Iubirea omului definește poziția omului*. Doar această ordine îmi orientează corect iubirea. Prin urmare, întreg sistemul etic al lui Augustin este un rod al acestei convingeri despre *ordinata dilectio* ale cărei ecouri sunt prezente mai peste tot în operele sale.

Note:

1. A se vedea J. Brechtken, *Augustinus, doctor caritatis*, Meisenheim am Glan, 1975.
2. Cf. AUGUSTIN, *Enchiridion ad Laurentium seu de fide, ope et caritate liber*, PL 40, col. 231–290.
3. AUGUSTIN, *Enarr. in Ps.*, 103, I, 9.
4. AUGUSTIN, *De doct. chr.*, I, 36, 40.
5. Carter Lindberg, *Love: a brief history through Western Christianity*, First published 2008 by Blackwell Publishing Ltd, p. 60.
6. Nico Nuyens, *What is Love? A Conceptual Analysis of „Love”, focusing on the Love Theories of Plato, St. Augustine and Freud*, GRIPh Working Papers No. 0901, p. 20.
7. *Ibidem*, p. 22.

8. Anders Nygren, *Agape and Eros*, Philip S. Watson, trans., Philadelphia, The Westminster Press, 1953.

9. Oliver O'Donovan, *The Problem of Self love in St. Augustine*, New Haven, Yale University Press, 1980.

10. Anders Nygren, *op. cit.*

11. Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine* (1929), Edited and with an Interpretive Essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark, Chicago, University of Chicago Press, 1996, p. 38.

12. Conform studiului lui Hélène Pétré, *Caritas: Étude sur le Vocabulaire Latin de la Charité Chrétienne*, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1948. Augustin a folosit latinul *caritas* pentru a desemna prin excelență conceptul de „iubire creștină”, respectiv acel principiu fundamental și mentalitate specific creștină care marchează ruptura dintre Antichitate și Evul Mediu.

13. Cf. Carter Lindberg, *op. cit.*, p. 60. În altă ordine de idei, este evident că terminologia augustiniană în domeniul iubirii este direct proporțională cu modul în care Augustin dezvoltă conceptul de „iubire ordonată” [*amor ordinatus/ordo amoris/ordinata dilectio*]. Astfel, el condiționează iubirea de sine nu doar de iubirea lui Dumnezeu, ci și de iubirea aproapei căci aceasta din urmă, ca o poruncă creștină, este *derivată* din iubirea [*caritas*] lui Dumnezeu. Astfel, *iubirea [dilectio] de sine și față de aproapele* este, astfel, o *combinație de dragoste ascendentă și descendentă*, care *nu este o relație de iubire direct între două persoane umane, ci una indirectă, prin dragostea lui Dumnezeu*. Conform acestei viziuni, conceptele de *iubire platonice* între prieteni [*philia*] și dorința sau atracția sexuală [*eros*] nu par a fi corespunzătoare pentru a acoperi sensul augustinianului *dilectio*. De asemenea, *cupiditas*, ca iubirea de lucruri (care se poate pierde împotriva voinței cuiva), este criticată de Augustin ca fiind mult mai ostilă unei „voințe bune” capabile de libertate decât oricare alt lucru (cf. Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 20). De fapt, *cupiditas* nu este altceva decât o *dorință [libido] pentru lucrurile muritoare*. Libertatea în acest context, nu înseamnă nimic altceva decât împlinirea sine-lui, la care se ajunge numai *prin iubirea lui Dumnezeu* (cf. Nico Nuyens, *op. cit.*, p. 24–25).

14. A se vedea Helmut Kuhn, „*Liebe*”, *Geschichte eines Begriffs*, München, 1975, Kösel Verlag, p. 81.

15. Marie-Anne Vannier, *Introducere la Fer. Augustin, Despre iubirea absolută. Comentariu la prima epistolă a lui Ioan*, trad. Roxana Matei, ediție îngrijită de Cristian Bădiliță Editura Polirom, Iași, 2003, p. 16.

16. *In Io. Ep. tr.*, X, 2–3 [trad. rom.: Augustin, *Despre iubirea absolută. Comentariu la prima epistolă a lui Ioan*, trad. Roxana Matei, introd. Marie-Anne Vannier, ediție îngrijită de Cristian Bădiliță Editura Polirom, Iași, 2003, pp. 309–311].

17. Marius-Mihai Ilca, *Teologia iubirii în viziunea Sfinților Părinți și a Scriitorilor Bisericești din primele patru secole patristice, cu referire specială la Fericitul Augustin*, Editura Emia, Deva, 2009, p. 195.

18. În principiu doctrina sa cu privire la purcederea

Duhului Sfânt se poate împărți în două: o parte de *natură psihologică*, ce afirmă că *Duhul Sfânt este Dragostea ce leagă pe Tatăl de Fiul* și deci este comun amândurora, iar cea de-a doua, de *natură teologică*, care interpretează în același sens versetul de la *In 20, 22*.

19. Nico Nuyens, *op. cit.*, p. 22–23. „Duhul Sfânt se cuvine a fi numit *iubire* poate fiindcă prin fire el îi unește pe cei din care purcede” (Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei. Evoluția teologiei medievale (600-1300)*, vol. III, trad. Silvia Palade, Editura Polirom, Iași, 2006, p. 50). Această imagine, pusă în legătură cu ideea că omul este chipul lui Dumnezeu, constituie un fundament al metafizicii Trinității lui Augustin.

20. *Ibidem*, p. 284.

21. Introspecția dezvăluie o altă triadă: a *finței, cunoașterii și voinței*. Aceste trei operații sunt intercorelate mutual și au aceeași semnificație. Mai există și alte triade, precum *memoria, inteligența, voința*; sau *mintea, cunoașterea și iubirea*; sau „*Cel care iubeste, cel iubit și iubirea*” care îi leagă – cea din urmă fiind una dintre comparațiile cele mai reușite. Fer. Augustin consideră și că Duhul Sfânt este Cel care dă naștere iubirii în om sau altfel spus, dragostea ia naștere în om prin Duhul (cf. *In Io. Ep. tr.*, VI, 9; *trad. rom. cit.*, p. 205).

22. Daniel Dideberg, *Saint Augustin et la Première Épître de Saint Jean. Une théologie de l'agapé*, Ed. Beauchesne, Paris, 1975, p. 93.

23. Augustin, *De doctr. chr.*, I, 31 [*trad. rom.*: Augustin, *De doctrina christiana*. Introducere în exegeză biblică, ediție bilingvă, traducere Marian Ciucă, introducere, note și bibliografie de Lucia Wald, Ed. Humanitas, București, p. 75].

24. *Ibidem*, I, 81 [*trad. rom. cit.*, p. 99–101].

25. *Ibidem*, I, 83 [*trad. rom. cit.*, p. 101]. Ca un *dar* al lui Dumnezeu, prezența interioară a Duhului Sfânt în noi este descrisă ca o rădăcină [*radix*], sau ca o viță de vie [*vitis*] a iubirii, în comparație cu noile ramuri (restul virtușilor).

26. *Ibidem*, I, 10 [*trad. rom. cit.*, p. 63].

27. *Idem*, *In Io. Ep. tr.*, VI, 13 [*trad. rom. cit.*, p. 217].

28. *Ibidem*, VI, 13–VII, 2 [*trad. rom. cit.*, p. 215–223].

29. *Idem*, *De doctr. chr.* I, 84, 85 [*trad. rom. cit.*, p. 101–103].

30. *Idem*, *In Io. Ep. tr.*, VII, 4 [*trad. rom. cit.*, p. 229].

31. Constantin C. Pavel, *Introducere în gândirea Fericitului Augustin*, Ed. Anastasia, București, 1998, p. 24.

32. Cf. Lucia Wald, nota 78 în Augustin, *De Doctrina Christiana. Introducere în exegeza biblică...*, p. 386.

33. *Idem*, *De doctr. chr.* I, 45 [*trad. rom. cit.*, p. 81, 83].

34. Augustin va defini virtutea ca „ordinea corectă în iubire” (*De Civ. Dei*, XV, 23). De altfel, ordonarea dreaptă a iubirii a fost o temă laitmotiv în viața și scrierile sale. Pentru Augustin, așa cum recunoaște în *De Doctrina Christiana*, a iubi înseamnă în primul rând a iubi corect (adică ordonat), acest lucru însemnând a trăi într-o stare de dreptate și sfințenie. Prin urmare cel ce iubeste „apreciază corect lucrurile” și în felul acesta are o dragoste ordonată. Augustin contextualizează acest concept de *ordo amoris*

dând exemplul a 5 situații care alcătuiesc cadrele realizării lui *modus amoris*. Cf. *De doctr. chr.*, I, 59 [*trad. rom. cit.*, p. 89]: 1) „să nu iubească ceea ce nu este de iubit” [*ne aut diligit quod non est diligendum*] (sau) 2) „să nu omită să iubească ceea ce este de iubit” [*non diligit quod diligendum est*] (sau) 3) „să iubească prea mult ceea ce este mai puțin de iubit” [*amplius diligit quod minus diligendum est*] (sau) 4) „să iubească în mod egal ceea ce este fie mai mult, fie mai puțin de iubit” [*aeque diligit quod uel minus, uel amplius diligendum est*] (sau) 5) „[să iubească] fie mai mult, fie mai puțin ceea ce este de iubit în mod egal” [*minus uel amplius quod aeque diligendum est*].

35. Cf. Augustin, *De Doctrina Christiana*, *op. cit.*, nota 11, p. 379–380. Prioritatea lui *frui* față de *uti* corespunde aceleia dintre scop și mijloace. Relația își află dezlegarea în Sf. Treime conform *De Trin.*, I, 34, 38. Pentru că Augustin vorbește despre iubire în termeni de [*uti*] și [*frui*], în Ce-l privește pe Dumnezeu, El nu ne iubește „bucurându-se” de noi ci „folosindu-Se”, dar nu face acest lucru în sensul în care folosim noi lucrurile căci El se raportează nu la folosul Lui, ci la al nostru; cu alte cuvinte, din cauza auto-suficienței perfecțiunii a lui Dumnezeu, dragostea lui pentru noi nu poate în nici un fel să fie o formă de *nevoie în iubire ci o iubire în/ca dar, sau agape*.

36. Augustin definește ce înseamnă conceptul de *frui* și *uti* astfel: „a te bucura înseamnă a te atașa de un lucru pentru el însuși [*frui est enim amore inhaerere aii cui rei propter se ipsam*]. Pe de altă parte, a folosi înseamnă a raporta lucrul pe care îl folosești la obținerea a ceea ce iubești — cu condiția să merite a fi iubit, căci utilizarea nepermisă este de numit mai degrabă *abuz ori exces* [*uti autem quod in usum uenerit ad id quod amas optinendum referre - si tamen amandum est. nam usus illicitus, abusus potius uel, abusio nominanda est*] *De doctr. chr.*, I, 8 [*trad. rom. cit.*, p. 63].

37. *Confess.*, I, 1: „*quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*”.

38. Helmut Kuhn, *op. cit.*, p. 92.

39. *Serm.*, 34, 2–3.

40. Pierre Rousselot, *The problem of love in the Middle Ages: a historical contribution*, translated and with an introduction by Alan Vincelette, (Marquette studies in philosophy, no. 24), Milwaukee: Marquette University Press, 2001, p. 17.

41. Frédéric Trautmann, *La place de la notion de charité en éthique au moment du Concile Vatican II*, Thèse de doctorat sous la direction de Marie-Jo Thiel, Université de Strasbourg, 2010, p. 64. Acesta este motivul pentru care adevărata iubire de sine constă în a iubi pe Dumnezeu. *Noi ne iubim în chip autentic pe noi înșine doar iubindu-L pe Dumnezeu* (*Ep.*, 130, 7, 14; Cf. T. J. Van Bavel, „Amour”, în *Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IVe-XXIe siècle* (French Edition, ed. Marie-Anne Vannier, sous la direction de Allan D. Fitzgerald), Preface Serge Lancel, Paris, Cerf, 2005, p. 33).

42. *De mor. Eccl. cath.*, 26, 48.

43. *De doctr. chr.*, III, 37 [*trad. rom. cit.*, p. 219]: „numesc «dorință excesivă» orientarea sufletului spre bucuria

de sine și de aproapele și de orice ființă corporală, nu pentru Dumnezeu [*cupiditatem' autem — motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter Deum*].”

44. *C. Faust*, XXI, 5; *De util. jejun.*, 4, 4–5, 6.

45. *De cura p. m. ger.*, 7, 9; *Serm.*, 277, 3–4.

46. Helmut Kuhn, *op. cit.*, p. 86.

47. *De mor. Eccl. cath.*, 26, 48: „nu ne putem gândi la nici un pas că există o cale mai sigură spre dragostea lui Dumnezeu decât iubirea de la om la om”

48. *De doctr. chr.*, I, 67–68 [*trad. rom. cit.*, p. 93].

49. *Ibidem*, I, 69 [*trad. rom. cit.*, p. 93].

50. *De mor. Eccl. cath.*, I, 26, 49.

51. *Ibidem*, p. 91.

52. *De doctr. chr.*, I, 61 [*trad. rom. cit.*, p. 89–91]]

53. *De mor. Eccl. cath.*, 26, 48.

54. *Ibidem.*, I, 26, 49.

55. *Confess.*, IV, 9, 15 [*trad. rom. cit.*, p. 301–302].

56. *De f. et op.*, 16.

57. Oliver O'Donovan, *op. cit.*, apud Carter Lindberg, *op. cit.*, p. 52.

58. *De doctr. chr.*, *Introducere* [*trad. rom. cit.*, p. 9].

59. *In Io. Ep. tr.*, VI, 13–VII, 2 [*trad. rom. cit.*, p. 217, 223]: „Prin urmare iubirea L-a făcut să ia trup”. Mai mult, dacă singurul cuvânt al Scripturii ar fi doar: „Dumnezeu este iubire” [1 *In* 4, 8], ar fi de ajuns, iar „noi n-ar trebui să căutăm mai mult decât atât” (*cf. In Io. Ep. tr.*, VII, 4; *trad. rom. cit.*, p. 229).

60. Anders Nygren, *Agape and Eros: The Christian Idea of Love*, revised, retranslated by Philip S. Watson and published in one volume (Philadelphia: The Westminster Press, 1953), p. 449.

61. *De cath. rud.*, XXVII, 55 [*trad. rom. cit.*, p. 165].

62. *Serm.*, 265, 8, 9; *In Io. Ev. tr.*, XVII, 8.

63. Augustin recunoaște și o dragostea primejdioasă pentru aproapele de aceea dragostea naturală nu este suficientă: pentru el creștinii trebuie să iubească cu iubirea care este le este dăruită lor prin Duhul Sfânt.

64. Omul care iubește pe aproapele său crește treptat în iubirea lui Dumnezeu. Îl iubește cu adevărat pe aproapele său omul care iubește pe Dumnezeu în el sau pentru că Dumnezeu este în el. Și invers, pentru Augustin este imposibil să iubești pe Dumnezeu fără a iubi pe aproapele tău (T. J. VAN BAVEL, „Amour”, *Saint Augustin, op. cit.*, p. 36).

65. Augustin, *Despre învățătura creștină* III, 3 [*trad. rom.*: Fer. Augustin, *Opuscule*, trad. și note, ierom. Drd. Arsenie Obreja, Editura Oastea Domnului, Sibiu, 2011, p. 121–122].

66. *Epistula 118, ad Dioscorum*, IV, 32; *CSEL*, XXXIV, 1, p. 25.

67. *Cf.* Tarsicius J. Van Bavel, „Amour”, *op. cit.*, p. 29.

68. *De Gen. ad. litt.*, XI, 15.

69. *De civ. Dei* XIV, 28: *Fecerunt civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad Dei contemptum, caelestem vero, amor Dei usque ad contemptum sui.*

70. John M. Rist, *Augustine: Ancient thought baptized*, Cambridge, 1994, Cambridge University Press, p. 173.

71. Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 17.

72. *De doctr. chr.*, I, 10 [*trad. cit.*, p. 63]: *res igitur quibus fruendum est, Pater et Filius et Spiritus sanctus.*

73. Făcând o scurtă investigație motivației iubirii lui Dumnezeu în literatura patristică vom observa că se degajă existența a trei a teorii: teoria motivației egoiste a iubirii lui Dumnezeu pentru interesul unei răsplăți, motivația slujirii lui Dumnezeu din frica față de pedepsele din iad și motivația iubirii dezinteresate a lui Dumnezeu.

74. *In Io. Ep. tr.* IX, 2 [*trad. rom. cit.*, p. 279, 281].

75. *In Io. Ep. tr.* IX, 5 [*trad. rom. cit.*, p. 289]. Astfel, una este „teama pe care o are sufletul de a nu fi osândit” și alta este „teama pe care o are sufletul de a fi părăsit. Prima este teama pe care iubirea o alungă, cea de-a doua este teama care rămâne în vecii vecilor” (*cf. In Io. Ep. tr.* IX, 8; *trad. rom. cit.*, p. 295). *Însuși Dumnezeu vrea să fie iubit cu plăcere și chiar dacă la început se folosește de frică, o face ca „cei delăsători să se întoarcă spre El în cele din urmă cu dragoste”* (*cf. De doctr. chr.* I, 31–32; *trad. rom. cit.*, p. 75).

76. *Solil.*, I, 3 [*trad. rom.*: Augustin, *Solilocvii*, trad. rom. Gheorghe I. Șerban, ediția I, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 47].

77. *Serm.*, 158, 7, 7–9, 9; *De doctr. chr.*, I, 38, 39, 42–43 [*trad. rom. cit.*, p. 79, 81].

78. *In Io. Ev. tr.*, LXXXIII, 3.

79. *De civ. Dei*, VIII, 1.

80. *De doctr. chr.*, III, 37 [*trad. rom. cit.*, p. 219].

81. *Cf. Mt*, 22, 37: „Să iubești pe Domnul, Dumnezeul meu, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău, și cu tot cugetul tău”.

82. *De vera rel.*, 49; *De quant. an.*, 70–76; *De doctr. chr.*, II, 7.

83. *De Trin.*, VIII, 10.

84. *Ibidem*, p. 138.

85. Vezi de asemenea Kurt Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart, 1980, Philipp Reclam jun, p. 135, p. 128, apud Nico Nuyens, *op. cit.*, p. 21.

86. Prin acest demers, Augustin nu face altceva decât „să confunde planurile intelectual și divin misticizând cunoașterea intelectuală și intelectualizând cunoașterea mistică și introducând în teologie pe Dumnezeul filosofilor în locul Dumnezeului Revelației biblice” (*Ibidem*, p. XLVII).

87. Din păcate, claritatea cunoștinței și credinței este acoperită de corupția naturii umane, care duce sufletul uman departe de destinație sa adevărată H. Kuhn, *op. cit.*, p. 90.

88. Henry Chadwick, *Augustin*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 80.

89. *De mor. Eccl. cath.*, I, 20.

90. *In Io. Ep. tr.*, VII, 10 [*trad. rom. cit.*, p. 237].

91. *De mor. Eccl. cath.*, I, 15, 25.

92. *De civ. Dei*, XV, 22.

93. H. Kuhn, *op. cit.*, p. 92.

94. Diac. Ioan I. Ică jr, *Vladimir Lossky și vederea lui Dumnezeu*, studiu introductiv la Vladimir Lossky, *Vederea*



lui Dumnezeu, trad. Maria-Cornelia Oros, Editura Deisis, Sibiu, 1995, pp. 62–63.

#### Bibliography:

- Arendt, Hannah, *Love and Saint Augustine* (1929), Edited and with an Interpretive Essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark, Chicago, University of Chicago Press, 1996.
- Brechtken, J., *Augustinus, doctor caritatis*, Meisenheim am Glan, 1975.
- Chadwick, Henry, *Augustin*, Editura Humanitas, București, 1998.
- Dideberg, Daniel, *Saint Augustin et la Première Épître de Saint Jean. Une théologie de l'agapé*, Ed. Beauchesne, Paris, 1975.
- Fericitul Augustin, *Enchiridion ad Laurentium, de fide, spe et caritate*, lib. I [Manual către Laurentius, despre credință, nădejde și dragoste], PL 40.
- Idem, *De catechizandis rudibus*, lib. I [Despre catehizarea celor simpli].
- Idem, *De doctrina christiana*, lib. IV [Despre învățătura creștină], trad. rom.: Augustin, *De doctrina christiana*. Introducere în exegeză biblică, ediție bilingvă, traducere Marian Ciucă, introducere, note și bibliografie de Lucia Wald, Ed. Humanitas, București, p. 75].
- Idem, *De quantitate animae*, lib. I [Despre mărimea sufletului].
- Idem, *Ennarationes in psalmos* [Expuneri în psalmi].
- Idem, *In Iohannis epistolam ad Parthos tractatus decem* [Comentariu la prima epistolă a lui Ioan (10 omilii)], trad. rom.: AUGUSTIN, *Despre iubirea absolută. Comentariu la prima epistolă a lui Ioan*, trad. Roxana Matei, introd. Marie-Anne Vannier, ediție îngrijită de Cristian Bădiliță Editura Polirom, Iași, 2003].
- Idem, *Despre învățătura creștină*, trad. rom.: Fer. Augustin, *Opuscula*, trad. și note, ierom. Drd. Arsenie Obreja, Editura Oastea Domnului, Sibiu, 2011.
- Idem, *Epistula 118, ad Dioscorum*.
- Idem, *De Genesi ad litteram*, lib. XII [Despre facere ad litteram].
- Idem, *De civitate Dei*, lib. XXII [Despre cetatea lui Dumnezeu].
- Idem, *Soliloquia*, lib. II [Solilocvii], trad. rom.: AUGUSTIN, *Solilocvii*, trad. rom. Gheorghe I. Șerban, ediția I, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 47].
- Idem, *De vera religione*, lib. I [Despre adevărata religie].
- Idem, *De Trinitate*, lib. XV [Despre Sfânta Treime].
- Idem, *Sermones* [Predici/Discursuri].
- Idem, *Confessiones*, lib. XIII [Confesiuni].
- Idem, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, lib. II [Despre obiceiurile Bisericii Universale și despre obiceiurile maniheilor].

- Idem, *Contra Faustum Manichaeum*, lib. XXXIII [Contra lui Faustus maniheul].
- Idem, *De fide et operibus*, lib. I [Despre credință și fapte].
- Flasch, Kurt, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart, 1980.
- Ică, Ioan I. jr, *Vladimir Lossky și vederea lui Dumnezeu*, studiu introductiv la VLADIMIR LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. Maria-Cornelia Oros, Editura Deisis, Sibiu, 1995.
- Ilca, Marius-Mihai, *Teologia iubirii în viziunea Sfinților Părinți și a Scriitorilor Bisericești din primele patru secole patristice, cu referire specială la Fericitul Augustin*, Editura Emia, Deva, 2009.
- Lindberg, Carter, *Love: a brief history through Western Christianity*, First published 2008, by Blackwell Publishing Ltd.
- Nuyens, Nico, *What is Love? A Conceptual Analysis of „Love”, focusing on the Love Theories of Plato, St. Augustine and Freud*, GRIPH Working Papers No. 0901.
- NYGREN, ANDERS, *Agape and Eros: The Christian Idea of Love*, revised, retranslated by Philip S. Watson and published in one volume (Philadelphia: The Westminster Press, 1953).
- O'Donovan, Oliver, *The Problem of Self love in St. Augustine*, New Haven, Yale University Press, 1980.
- Pavel, C. Constantin, *Introducere în gândirea Fericitului Augustin*, Editura Anastasia, București, 1998.
- Pelikan, Jaroslav, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei. Evoluția teologiei medievale (600-1300)*, vol. III, trad. Silvia Palade, Editura Polirom, Iași, 2006.
- Pétre, Hélène, *Caritas: Étude sur le Vocabulaire Latin de la Charité Chrétienne*, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1948.
- Rist, M. John, *Augustine: Ancient thought baptized*, Cambridge, 1994, Cambridge University Press.
- Rousselot, Pierre, *The problem of love in the Middle Ages: a historical contribution*, translated and with an introduction by Alan Vincelette, (Marquette studies in philosophy, no. 24), Milwaukee: Marquette University Press, 2001.
- Trautmann, Frédéric, *La place de la notion de charité en éthique au moment du Concile Vatican II*, Thèse de doctorat sous la direction de Marie-Jo Thiel, Université de Strasbourg, 2010.
- Van Bavel, T. J. „Amour”, în *Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IVe-XXIe siècle* (French Edition, ed. Marie-Anne Vannier, sous la direction de Allan D. Fitzgerald), Preface Serge Lancel, Paris, Cerf, 2005).
- Vannier, Marie-Anne, *Introducere la FER. AUGUSTIN, Despre iubirea absolută. Comentariu la prima epistolă a lui Ioan*, trad. Roxana Matei, ediție îngrijită de Cristian Bădiliță Editura Polirom, Iași, 2003.