

LBRIS

We know
books
LIVIU MIHĂILEANU

COMOARA PIERDUTĂ

ADOPTIA,

Firul roșu

AL EVANGHELIEI



TRITONIC

Tritonic Books

București | 2024

CUPRINS

Transliterări	7
PREFAȚĂ	9
CUVÂNT-ÎNAINTE. REGĂSIREA COMORII PIERDUTE	11
I. URMÂND FIRUL ROȘU	13
Situația orfanilor în antichitate	14
Contextul cultural iudaic	14
Contextul greco-roman	16
Adopția și textele biblice	18
Exemple de adopție în scrierile biblice	19
Aspecte juridice din domeniul adopției în societățile antice	20
Interpretarea scrierilor biblice din perspectiva elementelor de drept în domeniul adopției	22
Concluzii	25
II. DOCTRINA ADOPTIEI	29
De la practică la teologii sistematice și mărturisiri de credință	29
O perspectivă doctrinară holistică a adopției (νιοθεσία)	36
Protologia: asumarea deciziei	38
Legământul: comunicarea deciziei	41
Promisiunea adopției	42

<i>Asumarea costului adopției</i>	44
Soteriologia: procesul adopției	46
Pneumatologia: transformarea interioară	49
<i>Ocurența μετάνοια în Noul Testament</i>	52
<i>Relația dintre μετάνοια și πνεῦμα νόθεσίαις</i>	59
<i>Semnificația transformatoare a Duhului adopției (πνεῦμα νόθεσίαις)</i>	61
Escatologia: împlinirea promisiunii	62
Aspecte comparative între adopția spirituală și adopția umană	63
<i>Decizia adopției</i>	64
<i>Legământul</i>	65
<i>O nouă identitate</i>	66
<i>Un proces transformator</i>	67
<i>Drepturi depline</i>	71
Concluzii	72
III. DIZABILITATEA ȘI INTEGRAREA ÎN COMUNITATE	75
Modele de operare în perspectiva dizabilității	78
Reflecții teologice asupra dizabilității	83
Acceptarea și reciprocitatea în abordarea dizabilității	90
Concluzii	93
IV. CONCLUZII	99
<i>Adopția în România postdecembristă</i>	101
<i>Adopția spirituală și adopția umană</i>	103
<i>Recomandări pentru comunitățile creștine</i>	104
BIBLIOGRAFIE	107

I.

URMÂND FIRUL ROȘU

Adopția în Vechiul Testament evidențiază evenimente care au loc în afara teritoriului iudaic, respectiv în context cultural egiptean și persan, unde adopția era un concept social acceptabil¹. Îi vedem, astfel, pe Efraim și Manase – fii ai lui Iosif născuți în Egipt, adoptați de Iacov în Egipt – Geneza 48; pe Moise, adoptat de fiica lui Faraon – Exod 2:12; pe Ghenubat, adoptat în casa lui Faraon – 1 Împărați 11:20; și pe Estera, adoptată de Mardoheu – Estera 2:7.

Motivul pentru care aceste adopții au loc în afara spațiului iudaic este dat de faptul că prevederile legale ale Vechiului Testament sunt mai degrabă în măsură să ofere protecție categoriilor vulnerabile și să aducă elemente de prevenție². Comparativ, spațiul asiro-babilonian beneficia de reglementări specifice cu privire la adopție scrise încă din secolul al XVIII-lea î.H.³, adopția fiind mai degrabă privită din perspectiva dreptului de moștenire decât din nevoia de protecție socială.

¹ James Orr, John Nuelsen, Edgar Mullins și Morris Evans, „Adoption”, în James Orr *et al.* (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. I (Chicago: Howard-Severance Company, 1915), 58.

² Charles F. Fensham, „Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature”, *Journal of Near Eastern Studies* 21 (1962, 2): 129–139.

³ Kathryn E. Slanski, „The Law of Hammurabi and Its Audience”, *Yale Journal of Law & the Humanities* 24 (2012, 1): 97.

Din acest motiv vă propunem să începem prin a ne uita la situația orfanilor în antichitate. Aici observăm cum nivelul și modul de protecție socială a copiilor derivă din conceptele despre lume și viață. După cum vom arăta pe parcursul acestei cărți, există diferențe semnificative între cultura iudaică, unde viața copiilor era un dar divin și purta o sacralitate intrinsecă, și cultura greco-romană sau spațiul asiro-babilonian, unde viața copiilor era privită utilitarist, atât social cât și familial.

Situația orfanilor în antichitate

Pentru a avea o privire comparativă a perspectivelor îngrijirii orfanilor în spațiul cultural al primelor secole, vă invităm să analizăm atât spațiul iudaic cât și cel greco-roman din perspectiva îngrijirii orfanilor.

Contextul cultural iudaic

În cultura iudaică, copiii erau văzuți ca un dar de la Dumnezeu, iar viața acestora era prețuită și avea un caracter sacru: „Iată, fiii sunt o moștenire de la Domnul, rodul pântecelui este o răsplată dată de El. Ca săgețile în mâna unui războinic, așa sunt fiii făcuți la tinerețe. Ferice de omul care își umple tolba de săgeți cu ei! Căci ei nu vor rămâne de rușine când vor vorbi cu vrăjmașii lor la poartă” (Psalmul 127:3–5)⁴. Această perspectivă este în acord cu practica anterioară scrierii psalmilor. Astfel, în cartea Exodul, vedem cum moașele Șifra și Pua au nesocotit ordinul faraonului de pruncucidere a copiilor întrucât „s-au temut de Dumnezeu” (Exod 1:17).

⁴ Toate referințele biblice din prezenta lucrare sunt din versiunea publicată de Editura Societății Biblice Interconfesionale din România în traducerea lui Dumitru Cornilescu (1929, revizuită în 2016).

Literatura juridică a Vechiului Testament include măsuri protective cu privire la categoriile vulnerabile, văduva și orfanul fiind menționați în mod specific la un nivel de vulnerabilitate similar: „Căci Domnul Dumnezeu vostru este Dumnezeu dumnezeilor, Domnul domnilor, Dumnezeu cel mare, puternic și înfricoșat, care nu caută la fața oamenilor și nu primește daruri; care face dreptate orfanului și văduvei, care iubește pe străin și-i dă hrană și îmbrăcăminte” (Deuteronom 10:17–18).

În acest context, Dumnezeu este evidențiat ca apărător al văduvei și orfanului („Să nu asuprești pe văduvă, nici pe orfan. Dacă-i asuprești, și ei strigă la Mine după ajutor, Eu le voi auzi strigătele” – Exod 21:22–23), iar textul biblic supra-pune consecințe lipsei de protecție socială: „Blestemat să fie cel ce se atinge de dreptul străinului, orfanului și văduvei!” (Deuteronom 27:19). De altfel, nesocotirea protecției oferite orfanilor este menționată printre principalele motive pentru care Dumnezeu îngăduie înfrângerea și înrobirea evreilor în exilul babilonian (vezi Isaia 1, Ieremia 5, Maleahi 3).

Analiza ne arată că, în contextul spiritualității iudeo-creștine, integrarea copiilor orfani se realiza într-o familie (legea leviratului oferind un prim nivel de protecție⁵), abandonul nefiind un concept social acceptabil. Nu întâlnim substitute maternale (familiale sau rezidențiale) ca sistem social și nu vedem încurajate în vreun fel abandonul sau infanticidul, cu atât mai puțin izolarea socială. Singura categorie separată de comunitate este cea a leproșilor, în scopul protejării sănătății publice, riscul epidemiologic al acestora fiind ridicat (vezi Levitic 13); toate celelalte categorii sunt încurajate să rămână integrate social.

⁵ Dvora E. Weisberg, *Levirate Marriage and the Family in Ancient Judaism* (Lebanon: University Press of New England, 2009), 22–44.

Contextul greco-roman

Un aspect pe care îl putem observa atunci când ne uităm comparativ la civilizațiile antice este faptul că nivelul și modul de protecție socială a copiilor derivă din conceptele despre lume și viață. Astfel, dacă în cultura iudaică viața copiilor era un dar divin și purta o sacralitate intrinsecă, în cultura greco-romană viața copiilor era privită utilitarist, atât din perspectivă instituțională cât și socială.

În Grecia antică, de pildă, observăm două tendințe: cea ateniană și cea spartană. În Sparta, la nașterea unui copil un reprezentant al statului decidea dacă acesta rămâne în viață sau este ucis⁶. În Atena, grija față de orfani era considerată o datorie patriotică, însă era limitată la copiii celor uciși în războaie, care primeau acces la educație până la vârsta de 18 ani⁷. În context social mai larg, Euripide menționează acte de abandon și infanticid ca o componentă culturală a societății ateniene, precum aruncarea nou-născuților în râu sau la gropile de gunoi sau abandonarea lor la marginea drumului pentru a fi lăsați pradă animalelor sălbatice⁸.

Pe de altă parte, în Roma antică, abandonul sau uciderea copiilor era un act acceptabil social, adesea aceștia fiind lăsați în locuri publice pentru a fi luați ca sclavi, pentru prostituție sau cerșetorie, după mutilarea lor⁹. Capul familiei (*pater familias*) avea drept de viață și de moarte (*ius vitae ac necis*)

⁶ Joanie F. Gruber, *Orphan Care in the Early Church. A Heritage to Recapture* (Mount Vernon Nazarene University: North American Convention of Social Workers, 2011), 3, <<https://www.nacsw.org/Publications/Proceedings2011/GruberOrphanCareE.pdf>>, accesat la 4.09.2021.

⁷ Ibidem.

⁸ Stanley E. Hoffer, „Violence, Culture, and the Workings of Ideology in Euripides' Ion”, *Classical Antiquity* 15 (1996, 2): 289–318.

⁹ Gruber, *Orphan Care*, 3.

asupra unui nou-născut¹⁰. Soranus, medic ginecolog roman, menționează în manualul său¹¹ faptul că una dintre atribuțiile moașei era inspectia nou-născutului și realizarea unui raport verbal către *pater familias*, care decidea dacă acel copil merită păstrat sau nu. În situația în care decizia era de a nu-l crește, rolul moașei era de a debarasa familia de copil¹².

Modalitatea prin care se rezolva această problemă ducea fie la moartea copiilor, fie la o viață de sclav¹³. Deși sunt autori care susțin preluarea unora dintre copiii respinși de familie în *lactaria colonnia*¹⁴, respectiv locuri în care nou-născuții erau alăptați, dovezile înclină mai degrabă spre grămezi de gunoi unde erau aruncați similar practicilor din Egiptul antic¹⁵, *lactaria colonnia* fiind mai degrabă o „piață” în care aristocrații romani găseau doici care să le alăpteze copiii în locul mamelor naturale decât substitute maternale pentru copiii abandonți¹⁶.

Situația abandonului și a infanticidului a continuat în spațiul greco-roman ca o practică social acceptată până în

¹⁰ Judith Evans-Grubbs, „The Dynamics of Infant Abandonment: Motives, Attitudes and (Unintended) Consequences”, în Katariina Mustakallio și Christian Laes (ed.), *The Dark Side of Childhood in Late Antiquity and the Middle Ages* (Oxford: Oxbow Books, 2011): 22.

¹¹ Soranus, *Gynecology*, trans. Owsei Temkin (London: Johns Hopkins Press, 1956): 79.

¹² Evans-Grubbs, „The Dynamics of Infant Abandonment”, 22.

¹³ Mireille Corbier, „Child Exposure and Abandonment”, în Suzanne Dixon (ed.), *Childhood, Class and Kin in the Roman World* (Oxfordshire: Routledge, 2005): 68–89.

¹⁴ Rosa María Cid López, „The Columna Lactaria, the Nutrices and the Expositio of Children: Nursing Babies and Pietas in the City of Rome”, *Dialogues d'histoire ancienne*, Special Issue 19 (2019): 149–169.

¹⁵ Evans-Grubbs, „The Dynamics of Infant Abandonment”, 22.

¹⁶ Giulia Pedrucci, „Mothers for Sale: The Case of the Wet Nurse in the Greek and Roman World”, *Arenal. Revista de historia de las mujeres* 27 (2020, 1): 128–131.

secolul IV d.H., când infanticidul a fost scos în afara legii de împăratul Valentinian I¹⁷.

Adopția și textele biblice

Mergând pe firul roșu spre perioada bisericii primare, îl vedem pe Apostolul Pavel folosind termenul *huiiothesia* (υιοθεσία, ac, η) în epistolele către Galateni, Romani și Efeseni, ca un meta-concept prin care transmite esența Evangheliei.

Din punct de vedere etimologic, H. G. Liddell și R. Scott susțin apariția termenului ca derivare între forma verbală *huiiotheteo* (a adopta ca fiu) și adjectivul verbal *ludothetos* (adoptat ca fiu)¹⁸, noțiunea aducerii în familie a unui membru care să primească toate drepturile și îndatoririle legale nefiind străină contextului vremii.

Pentru a înțelege mai bine contextul Apostolului Pavel, considerăm necesare câteva observații de fond: de naționalitate evreu (Fapte 22:3; 2 Corinteni 2:12), adept al școlii de gândire fariseice și riguros în respectarea legii mozaice până la momentul convertirii (Fapte 23:6, 22:3), este născut în diaspora (Tarsul Ciliciei – vezi Fapte 9:2; 21:39; 22:3), primește la naștere dreptul de a fi cetățean roman (Fapte 22:7) și beneficiază de o educație religioasă temeinică la Ierusalim ca ucenic al lui Gamaliel (Fapte 22:3).

Prin urmare, nu este de mirare că Apostolul Pavel folosește un termen comun din limba greacă, dar și obiceiurile specifice spațiului greco-roman pentru a explica Evanghelia bisericilor cărora le scria în acest spațiu cultural. Inscricțiuni

¹⁷ Michael Obladen, „From Right to Sin: Laws on Infanticide in Antiquity”, *Neonatology* 109 (2016, 1): 56–61.

¹⁸ Henry G. Liddell, Robert Scott, Henry S. Jones și Roderick McKenzie, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Oxford University Press, 1940), 687.

EBRIS | We know books

grecești ale termenului *huiiothesia* din perioade precreștine¹⁹ arată că noțiunea de adopție și termenul folosit erau bine cunoscute auditoriului Apostolului Pavel.

James Orr și colaboratorii²⁰ subliniază faptul că practica adopției era curentă în cultura greco-romană, chiar dacă nu apare *stricto sensu* în literatura juridică iudaică. Într-un sens mai larg, legea leviratului (Deuteronom 25:5–10) ar părea că scoate din context necesitatea adopției²¹, însă părerile sunt împărțite, Augustin susținând că tocmai această lege este o formă specifică de adopție²².

Exemple de adopție în scrierile biblice

Uitându-ne cu mai multă atenție la exemple precum cel al lui Moise, adoptat de fiica lui Faraon (Exod 2:12), Ghenubat, adoptat în casa lui Faraon (1 Împărați 11:20), sau Estera, adoptată de Mardoheu (Estera 2:7), observăm, după cum menționam anterior, că toate aceste exemple au loc în afara teritoriului iudaic.

În cazul adopției lui Efraim și Manase (fi ai lui Iosif născuți în Egipt) de către Iacov (Geneza 48), avem chiar relatat actul de oficiere al adopției. Textul biblic arată o similaritate izbitoare cu formularea de legitimare pe care o regăsim în Codul lui Hammurabi (par. 170): „Dacă tatăl, în timpul vieții lui, afirmă către fiii născuți dintr-o concubină sclavă «sunteți

¹⁹ Erin M. Heim, *Adoption in Galatians and Romans: Contemporary Metaphor Theories and the Pauline Huiiothesia Metaphors* (Leiden: Brill, 2017), 119.

²⁰ Orr, Nuelsen, Mullins și Morris, *Adoption*, 58.

²¹ Weisberg, *Levirate Marriage*, 32–37.

²² Alain Rauwel, „Le choix de la régularité. Observations sur l'adoption de la règle de saint Augustin dans les diocèses de Langres et Autun au XII^e siècle”, în Carolyn Marino Malone și Clark Maines (ed.), *Consuetudines et Regulae: Sources for Monastic Life in the Middle Ages and the Early Modern Period* (Turnhout: Brepols Publishers, 2014), 291–303.

copiii mei», îi va adăuga la numărul copiilor primei soții. După moartea tatălui, fiii primei soții și ai sclavei vor avea parte la moștenire” (t.n.)²³.

În relatarea din textul biblic, Iacov nu folosește doar expresia «copiii mei», ci le întărește statutul confirmând egalitatea cu Ruben și Simeon: „Acum, cei doi fii care ți s-au născut în țara Egiptului, înainte de venirea mea la tine, în Egipt, vor fi ai mei; Efraim și Manase vor fi ai mei, ca și Ruben și Simeon” (Geneza 48:5).

Codul lui Hammurabi, de altfel, are și o referire directă la adopția unui copil aplicabilă spațiului medo-persan (par. 185): „Dacă un bărbat ia un copil mic pentru adopție și îl crește, acel copil care a fost crescut nu poate fi recuperat” (t.n.)²⁴, atestând faptul că actul adopției are caracter definitiv pentru părți. De altfel, identificăm o practică în rândul asirienilor și babilonienilor de a-și asigura moștenitori prin adopție²⁵.

Având în vedere aceste aspecte și uitându-ne la întreaga istorie a lui Iosif în relațiile lui de familie (abandonat – chiar vândut de frații săi și, apoi, regăsit de tatăl său), observăm că adopția este un act răscumpărător împlinit ca efect al unor evenimente regretabile care nu ar fi trebuit să se întâmple. Reținem acest aspect pentru mai târziu, când vom analiza scrierile Apostolului Pavel.

Aspecte juridice din domeniul adopției în societățile antice

Dacă în Egipt adopția apare ca o alternativă pentru orice copil, inclusiv sclav (Moise), în cultura greco-romană puteau

²³ Isaac Mendelsohn, „A Ugaritic Parallel to the Adoption of Ephraim and Manasseh”, *Israel Exploration Journal* 9 (1959, 3): 180.

²⁴ Ibidem, 182.

²⁵ Robert Paulissian, „Adoption in Ancient Assyria and Babylonia”, *Journal of Assyrian Academic Studies* 13 (1999, 2): 5–34.

fi adoptați, de regulă, cetățeni liberi²⁶. Diferențele nu se opresc aici, adopția în cultura egipteană (*kafala*) asemănându-se mai mult cu tutela (sau plasamentul familial din zilele noastre) decât cu actul adopției în accepțiune greco-romană, nefiind posibilă moștenirea averii sau a numelui familiei adoptive²⁷.

În Roma antică observăm mai multe aspecte ale procesului adopției. Pe de o parte, autoritatea paternă asupra unui fiu (*pairia potestas*) era similară autorității pe care un stăpân o are asupra unui sclav, Orr susținând că sensul specific al unei adopții (*adoptio*) era, în fapt, un transfer de autoritate de la tatăl biologic la tatăl adoptiv, uneori implicând plata unei sume de bani²⁸. În acest context, adopția, odată finalizată, conferea drepturi și obligații depline adoptatului, asemenea unui fiu biologic²⁹.

Pe de altă parte, exista varianta *tutela impuberis*, respectiv tutela instituită asupra unui minor, situație în care familia biologică (*pater familias*) putea numi unul sau mai mulți tutori³⁰. În această situație, chiar în situația decesului părintelui biologic, minorul era moștenitor, însă nu putea dispune de averea sa până la majorat³¹.

Așadar, la care dintre aceste practici face Apostolul Pavel referire? Rossell³² consideră că există teme pentru o instituție

²⁶ Orr, Nuelsen, Mullins și Morris, *Adoption*, 58.

²⁷ Amira Abdel-Aziz, „Assessment of the Alternative Families System in Egypt”, *Scottish Journal of Residential Child Care* 18 (2019, 3): 3–16.

²⁸ Orr, Nuelsen, Mullins și Morris, *Adoption*, 58.

²⁹ Trevor J. Burke, „Adopted as Sons (ΥΙΟΘΕΣΙΑ): The Missing Piece in Pauline Soteriology”, în Stanley E. Porter (ed.), *Paul: Jew, Greek, and Roman* (Leiden: Brill, 2009), 259–287.

³⁰ Hans Dieter Betz, *Galatians, A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 202.

³¹ Ibidem, 203.

³² William H. Rossell, „New Testament Adoption: Graeco-Roman or Semitic?”, *Journal of Biblical Literature* 71 (1952, 4): 233–234.

iudaică a adopției, James Orr³³ pledează pentru sensul grecesc al adopției, pe când J.F. Sollier³⁴ și Sir William Ramsey³⁵ argumentează pentru prevalența aspectelor de drept roman.

Interpretarea scrierilor biblice din perspectiva elementelor de drept în domeniul adopției

Analizând toate caracteristicile, considerăm că, la oricare dintre aceste aspecte ne limităm, pierdem din bogăția semnificației mesajului. Pe de o parte, în cultura iudaică adopția se identifică dreptului de protecție a orfanului fără a o evidenția ca atare, iar din perspectiva culturii grecești o vedem inclusivă în ceea ce privește statusul social al celui adoptat, însă limitată în perspectiva dreptului la moștenire. Pe de altă parte, în cultura romană avem caracteristica definitorie a adopției: deplină din perspectiva dreptului la moștenire, însă limitată în gen și status social. Mai mult, Trevor Burke³⁶ argumentează că nu ne putem baza exclusiv pe elemente de drept grecesc, care nu erau definite într-un corpus coerent, civilizația greacă având la bază orașe-stat cu sisteme juridice proprii.

Schoenberg face un pas mai departe și afirmă că semnificația adopției trebuie să fi fost relevantă nu doar pentru mediul cultural greco-roman, ci și pentru iudeii din diaspora³⁷. Argumentul său stă în textul din Romani 9:4 – „Ei sunt israeliți, au înfierea (ὑιοθεσία), slava, legămintele, darea Legii,

³³ Orr, Nuelsen, Mullins și Morris, *Adoption*, 59.

³⁴ Joseph Francis Sollier, „Supernatural Adoption”, în Charles G. Herbermann *et al.* (ed.), *The Catholic Encyclopedia*, vol. I (New York: The Encyclopedia Press, 1913), 148.

³⁵ William Mitchell Ramsay, *A Historical Commentary of Saint Paul's Epistle to the Galatians* (New York: TheClassics.us, 2013), 339.

³⁶ Trevor J. Burke, „Pauline Adoption: A Sociological Approach”, *Evangelical Quarterly: An International Review of Bible and Theology* 73 (2001, 2): 120.

³⁷ Martin W. Schoenberg, „Huiiothesis: The Word and the Institution”, *Scripture* 15 (1963): 123.