

Puerals
Me

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A III-A, ANUL VI, NR 3, IULIE-SEPTEMBRIE 2010, BUCUREȘTI



TUDII EOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

Revistă fondată în anul 1929 de către
Prof. dr. Teodor M. Popescu

SERIA A III-A, ANUL VI, NR. 3, IULIE-SEPTEMBRIE, 2010
BUCUREȘTI

COLEGIUL DE REDACȚIE:

Președinte: Preafericitul Părinte DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

Membri de onoare: Acad. pr. prof. dr. Mircea PĂCURARIU (SIBIU); Acad. prof. dr. Emilian POPESCU (IAȘI); PS dr. Hilarion ALFEYEV (VIENA); Pr. prof. dr. John BEHR (CRESTWOOD NY); Pr. prof. dr. John MCGUCKIN (NEW YORK); Pr. prof. dr. Eugen J. PENTIUC (BROOKLINE MA); Prof. dr. Tudor TEOTEOI (BUCUREȘTI).

Membri: Pr. prof. dr. Ștefan BUCHIU, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București; Pr. prof. dr. Viorel SAVA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dimitrie Stăniloae” din Iași; IPS prof. dr. Laurențiu STREZA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu; IPS prof. dr. Irineu POPA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova; Pr. prof. dr. Ioan CHIRILĂ, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca; Pr. prof. dr. Ioan TULCAN, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad.

Redactori corespondenți: Asist. dr. Vasile CARABĂ, București; Pr. conf. dr. Ion VICOVAN, Iași; Conf. dr. Paul BRUSANOWSKI, Sibiu; Pr. asist. drd. Cristian-Sebastian SONEA, Cluj-Napoca; Conf. dr. Mihai-Valentin VLADIMIRESCU, Craiova; Lect. dr. Caius CUȚARU, Arad; Pr. lect. dr. Ionuț HOLUBEANU, Constanța; Pr. lect. dr. Radu TASCOVICI, Pitești; Pr. conf. dr. Ștefan FLOREA, Târgoviște; Pr. lect. dr. Jan NICOLAE, Alba Iulia; Pr. lect. dr. Viorel POPA, Oradea; Pr. conf. dr. Ionel ENE, Galați; Pr. lect. dr. Teofil STAN, Baia-Mare; Dr. Mihai GRIGORE, Erfurt; Marius PORTARU, Roma; Dr. Marian SIMION, Boston; Alexandru PRELIPCEAN, Tesalonic.

Redactor șef: Prof. dr. Remus RUS

Redactori: Prof. dr. Adrian MARINESCU, Lect. dr. Alexandru MIHĂILĂ, Asist. drd. Sebastian NAZĂRU

Secretar de redacție: Lect. dr. Ionuț-Alexandru TUDORIE

Corectură: Lect. dr. Constantin GEORGESCU (filolog)

Traducere în lb. engleză: Asist. Maria BÂNCILĂ (filolog)

Tehnoredactare: Lect. dr. Alexandru MIHĂILĂ

Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă

Director: Vasile BĂNESCU, consilier patriarhal

Secretar General Editură: Ion-Dragoș VIĂDESCU

Tipografia Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă

Director: Pr. Valer ULICAN, consilier patriarhal

Coperta și viziunea grafică a revistei: Doina DUMITRESCU

Redacția: Str. Sf. Ecaterina, Nr. 2-4, cod 040155, București, sect. 4, România

Tel. (+40) 722 620 172; (+40) 21 335 61 17; Fax: (+40) 21 335 07 75;

Adresă de corespondență: OP 53, CP 125, sect. 4, București, România

e-mail: studiiteologice@yahoo.com / studiiteologice_expeditie@yahoo.com

www.studiiteologice.ro

Materialele trimise la redacție nu se înapoiază.

Redacția își rezervă dreptul de a opera modificări atât asupra formei, cât și a conținutului materialelor trimise spre publicare și roagă să fie respectate recomandările postate electronic la următoarea adresă web: www.studiiteologice.ro – rubrica „Condiții de publicare”.

CUPRINS

Prolog 5

✓ **Studii**

Pr. Viorel IONIȚĂ

Die Apostolizität der Kirche aus der Sicht der Rumänischen Orthodoxen Kirche 9

✓ Pr. Georgian PĂUNOIU

Scrierile Sfântului Isaac Sirul și circulația lor în lumea creștină 31

✓ Pr. George V. PALADE

«Botezul Domnului» în iconografia bisericilor din nordul Moldovei și «Zapisul lui Adam» 63

✓ Daniela BOLOZAN

Femeia în referatul creației – elemente de antropologie 81

✓ Ilie CHIȘCARI

Ponțiu Pilat – persecutor sau mărturisitor al lui Hristos? Ponțiu Pilat în simbolurile de credință ale Bisericii primare 101

✓ Justin A. MIHOC

The Ascension Narratives in Luke-Acts 155

✓ Teodora TECULESCU

Perspectiva biblică asupra practicilor funerare în Israelul antic 185

Din Sfinții Părinți ai Bisericii

SF. MAXIM MĂRTURISITORUL

Tâlcuire la Psalmul LIX (trad. Marius PORTARU) 215**Eveniment teologic**

Arhid. Ioan I. ICĂ jr

Cea de-a XII-a Sesiune plenară a Comisiei Mixte Internaționale pentru Dialogul Teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică. Viena, 20–27 septembrie 2010 243**Recenzii**† DANIEL, *Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Teologie și spiritualitate*, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2010, 318 p. (pr. Ioan C. Teșu) 253*Michael FIEDROWICZ, Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion [Teologia Părinților Bisericii. Fundamente ale reflectării credinței în creștinismul timpuriu]*, Herder, Freiburg/Basel/Wien, 2010, 448 p. (pr. Ioan MOGA) 264*Hans G. ULRICH, Wie Geschöpfe Leben*, Lit Verlag, Berlin, 2007, 754 p. (Mihai-D. GRIGORE) 268*Paul RICOEUR, Răul. O sfidare a filozofiei și teologiei*, trad. Bogdan Ghiu, Ed. Art, Cluj, 2007, 62 p. (Nicolae DRĂGUȘIN) 270*Ιωάννης Γ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, Λόγος Θεολογίας Μελέτες Θεολογικοῦ προβληματισμοῦ, τόμος Α', Εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2009, 467σσ. [Ioannis G. Kourempeles, Rațiunea de a fi a teologiei. Studii privind problematica teologică, Primul volum, Ed. P. Pournaras, Tesalonic, 2009, 467pp.] (Alexandru PRELIPCEAN) 272**Ken PARRY (ed.), The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, Blackwell Publishing Ltd., Oxford, 2010, 508 p. (Adrian AGACHI) 281

P ROLOG

Prezentul număr al *Studiilor Teologice* (3/2010) debutează cu studiul Părintelui Profesor Viorel Ioniță intitulat „Die Apostolizität der Kirche aus der Sicht der Rumänischen Orthodoxen Kirche”, la origine un referat susținut la cea de a XII-a întrunire de dialog dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania, cu tema: *Apostolicitatea Bisericii și mărturia ei în Europa de astăzi*, desfășurată la Mănăstirea Brâncoveanu de la Sămbăta de Sus (11-15 martie 2010). Studiul de față constituie o nouă contribuție a teologiei ortodoxe românești pe tema apostolicității Bisericii, o contribuție ce aprofundează, valorifică și sistematizează reflecțiile celor mai importanți teologi români privind această însușire a Bisericii.

Părintele Georgian Păunoiu dedică un amplu studiu circulației scrierilor Sf. Isaac Sirul în lumea creștină. Opera Sf. Isaac de Ninive, cel mai mare teolog mistic de limbă siriacă, a marcat decisiv spiritualitatea creștină, mulțimea manuscriselor și a edițiilor de text stând mărturie că scrierile sale s-au bucurat de o largă circulație începând din secolul al IX-lea, când monahii Patrikios și Abramios din lavra palestiniană Sfântul Sava au purces la traducerea lucrărilor sale în grecește, până în contemporaneitate.

Secțiunea *Studiilor* se continuă cu analiza frescelor din mănăstirea Sucevița care reprezintă „Botezul Domnului”, compoziții unice în iconografia bizantină prin reprezentarea „zapisului lui Adam” ținut de Mântuitorul și afundat în apele Iordanului. „Zapisul lui Adam reprezintă un simbol iconografic atât pentru păcatul strămoșesc, cât și pentru faptul soteriologic al restaurării chipului lui Dumnezeu în om de către Noul Adam, Mântuitorul nostru Iisus Hristos”. Aceasta fiind explicația integrării acestui element în programul iconografic de la mănăstirea Sucevița, este evident că istoricii artei medievale românești și cercetătorii literaturii române vechi s-au aflat în eroare explicând prezența „zapisului lui Adam” printr-o influență a legendei apocrife *Viața lui Adam și Eva*. Studiul aparține părintelui George Palade și se intitulează „Botezul Domnului” în iconografia bisericilor din Nordul Moldovei și „zapisul lui Adam”.

Următorul studiu aparține dnei Daniela Bolozan și poartă titlul „Femeia în referatul creației – elemente de antropologie”. Pornind de la exegeza obiectivă a referatului ebraic al creației, autoarea condamnă gândirea androcentrică tradițională a teologilor și gânditorilor creștini care consideră femeia inferioară ontologic bărbatului și subordonată acestuia. Autoarea evidențiază egalitatea ontologică a bărbatului și a femeii, pusă în lumină de calitatea acesteia de a fi purtătoare a *imago Dei* deopotrivă cu bărbatul, întrucât termenul *'adam* din referatul creației nu este un nume

propriu, ci semnifică „ființa umană, umanitatea, având astfel un sens colectiv, generic”. A fi „ajutor” bărbatului nu presupune subordonarea sau inferioritatea femeii, întrucât acest „ajutor” este „pe potriva lui”, fiind evident faptul că la creare se „stabilește o relație non-ierarhică între bărbat și femeie...”.

În aceeași secțiune, vă propunem studiul dlui Ilie Chișcari intitulat provocator *Ponțiu Pilat – persecutor sau mărturisitor al lui Hristos? Ponțiu Pilat în simbolurile de credință ale Bisericii primare*. Vineri, 7 aprilie 30 (sau 33) d.Hr., spre prânz, procesul sumar extraordinar împotriva lui Iisus din Nazaret se încheia cu procedura juridică *pro tribunali*. În fața mulțimii strânse în porticul pretoriului, prefectul provinciei Iudeea, Pilat din Pont, pronunța sentința: declarat vinovat de crima de lezma-jestate, Iisus Nazarineanul era condamnat la moarte prin crucificare. Acest obscur prefect al provinciei romane Iudeea a devenit celebru prin participarea la procesul Mântuitorului, momentul crucial din istoria umanității și unul dintre evenimentele fondatoare ale creștinismului. Studiul de față încearcă să recompună chipul evanghelic al lui Pilat și să explice metamorfoza suferită de acesta în anumite tradiții creștine ce-l canonizează ca martir.

În continuare, Dl Justin Mihoc oferă o „analiză a textelor lucane ce descriu Înălțarea Mântuitorului (Lc 24, 50-53; FA 1, 9-11), precum și o interpretare teologică a pericopelor ce urmează modelul exegezei patristice”. Între cele două relatări lucane ale secvenței Înălțării Mântuitorului la cer există diferențe notabile: în primul rând, perspectivele sunt diferite. Dacă prima pericopă (Lc 24, 50-53) este relatarea succintă a sfârșitului misiunii pământești a Mântuitorului, încheiere firească Evangheliei sale, al doilea text lucan (FA 1, 9-11) înleșnește înțelegerea „semnificației Înălțării lui Hristos ca început al misiunii Bisericii”: Înălțarea constituie condiția Cinzecimii, reprezintă „o necesitate în istoria mântuirii pentru că deschide calea pogorării Duhului Sfânt”. Teologia patristică vede în Înălțare „o ridicare la cer a umanității lui Hristos și, cu aceasta, a întregii naturi umane restaurate și îndumnezeite” și „o promisiune a celei de-a doua veniri în slavă a Mântuitorului la Parusie”.

Dna Teodora Teculescu semnează un foarte interesant studiu despre practicile funerare israelite oglindite îndeosebi de Vechiul Testament, demersul său valorificând și informația strict istorică și datele arheologice.

La secțiunea ***Din Sfinții Părinți ai Bisericii***, vă propunem traducerea adnotată a *Tălcuirii la Psalmul LIX* [Ἑρμηνεία εἰς τὸν νθ΄ ψαλμὸν] a Sf. Maxim Mărturisitorul, traducere ce i se datorează dlui Marius Portaru, împreună cu densul studiu introductiv ce o prefațează.

La rubrica ***Eveniment teologic***, arhid. Prof. Ioan Ică Jr. ne prezintă cadrul desfășurării și concluziile celei de-a XII-a Sesiuni plenare a Comisiei Mixte Internaționale pentru Dialogul Teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, găzduită de Arhiepiscopia Romano-Catolică a Vienei între 20–27 sept. 2010. Comisia a continuat discuția proiectului de document „Rolul episcopului Romei în comuniunea Bisericilor în primul mileniu”, pregătit de Comitetul mixt de coordonare întrunit la Aghios Nikolaos (Eleounda, Creta) între 27 sept.–3 oct. 2008, a cărui analiză și revizuire începuse în cadrul celei de-a XI-a Sesiuni plenare a Comisiei Mixte de la Paphos (oct. 2009). Deficiențele acestui document au întărit convingerea participanților că este imperios necesară revizuirea sa și că nu poate fi considerat decât un

document de lucru. În consecință, s-a decis constituirea unei subcomisii „care să înceapă analiza aspectelor teologice și ecleziologice ale primatului în legătură cu sinodalitatea”.

La rubrica **Recenzii**, pr. Ioan Teșu prezintă lucrarea Preafericirii Sale, Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, intitulată *Teologie și spiritualitate*, versiunea „restructurată și condensată” a tezei de doctorat a Preafericirii Sale. Recenzentul apreciază că: „prezenta lucrare ... este o lucrare de referință pentru teologia și spiritualitatea ortodoxă românească actuală. Calitățile de excepție ale acesteia sunt: profunzimea viziunii asupra temei cercetate, cunoașterea extrem de precisă a situației teologiei contemporane, atât occidentală, cât și răsăriteană, largul recurs la textele Sfintei Scripturi și la operele fundamentale ale teologiei creștine a celor două milenii, argumentațiile solide și juste, aprofundările largi și bogate în nuanțe, caracterul sintetic și sistematizat, la care se adaugă o exprimare de un lirism aparte, ce îi oferă un plus important de valoare științifică”. În aceeași rubrică, pr. Ioan Moga recenzează lucrarea *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion* a teologului catolic Michael Fiedrowicz, „foarte bun manual de propedeutică patristică, puternic centrat pe paradigma eclezialității și a continuității teologice a tradiției”. Tot aici, Mihai-D. Grigore ne prezintă tratatul de etică luterană *Wie Geschöpfe Leben* al profesorului Hans G. Ulrich de la Universitatea din Erlangen-Nürnberg, iar Nicolae Drăgușin recenta contribuție a lui Paul Ricoeur în chestiunea răului: *Răul. O sfidare a filozofiei și teologiei*. Urmează prezentarea recentei lucrări semnate de dl Ioannis G. Kourempeles, conferențiar la catedra de Teologie dogmatică a Facultății de Teologie din Tesalonic, intitulată *Rațiunea de a fi a teologiei. Studii privind problematica teologică*. Recenzia este semnată de dl Alexandru Prelipcean. În sfârșit, dl Adrian Agachi prezintă sumar *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, volum colectiv coordonat de Ken Parry ce oferă „o vastă cantitate de material cu privire la istoria, teologia și expresiile culturale ale comunităților creștine” ortodoxe și necalcedonene.

S.N.

S TUDII

Pr. Viorel IONIȚĂ

Facultatea de Teologie Ortodoxă – București

DIE APOSTOLIZITÄT DER KIRCHE AUS DER SICHT DER RUMÄNISCHEN ORTHODOXEN KIRCHE*

Keywords: *apostolicity, church, mission, ecumenical dialogue.*

Abstract

Die Frage der Apostolizität der Kirche steht im direkten Zusammenhang mit den Themen der letzten zwei Begegnungen in dem Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Der Verfasser zeigt, dass auf Grund des patristischen Erbes und in seiner Auseinandersetzung mit der modernen Welt auf der einen Seite und mit anderen theologischen Traditionen innerhalb der ökumenischen Bewegung auf der anderen Seite, die orthodoxe Theologie im Hinblick auf die ekklesiologische Frage während des XX. Jahrhunderts sich hervorragend entwickelt hat. Unter den Theologen des XX. Jahrhunderts, die zu dieser Entwicklung einen entscheidenden Beitrag geleistet haben, dürfen wir Priester Prof. Dumitru Stăniloae.

Das Thema für diese Dialogrunde zwischen unseren Kirchen wurde nicht zufällig gewählt. Die Frage der Apostolizität der Kirche steht zunächst im direkten Zusammenhang mit den Themen der letzten zwei Begegnungen in diesem Dialog, auf denen die folgenden Fragen behandelt wurden: „Das Wesen und die Einheit der Kirche Christi – die Verschiedenheit der Kirchen in der

* Dieser Vortrag wurde auf der XII. Versammlung des Dialogs zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland gehalten, mit dem Thema: „Die Apostolizität der Kirche in heutigen Europa“, die im Brâncoveanu Kloster in Sâmbăta de Sus vom 11. bis 15. März 2010 stattgefunden hat.

Geschichte“ (2002) bzw. „Die Ökumenischen Konzilien und die Katholizität der Kirche“ (2006). Die Delegierten unserer Kirchen hatten bei ihrem letzten Treffen (1.-7. April 2006, Eisenach, Deutschland) „für die nächsten Begegnungen“ das Thema „Das Verständnis der Apostolizität der Kirche wie auch die Frage des Amtes in der Kirche“ dringend empfohlen.

Hinsichtlich der Thematik dieses Treffens hatte die Heilige Synode der Rumänischen Orthodoxen Kirche am 29. November 2008 empfohlen, dass die im Rahmen dieses Dialogs zu besprechenden Themen aus einer pastoralen und missionarischen Perspektive behandelt werden sollen, und dass dieser Dialog eine Methodologie anwenden soll, die die praktische Zusammenarbeit zwischen unseren Kirchen, wie auch eine Anwendung des Dialogs auf die konkrete Situation der rumänischen Diaspora in Deutschland berücksichtigen soll. Auf der rumänischen orthodoxen Seite sind wir der Leitung der Evangelischen Kirche in Deutschland dankbar, dass sie diesem Dialog die gleiche Orientierung geben wollte. So kam es dazu, dass die Frage der Apostolizität der Kirche auf unserer Begegnung nicht abstrakt theologisch, sondern auf das Zeugnis unserer Kirchen im heutigen Europa bezogen zu behandeln ist. Dadurch stellt diese Begegnung auf der einen Seite eine klare Fortsetzung der vorangegangenen Gespräche dar, und auf der anderen Seite wird dieser Dialog in einer konkreteren und praktischeren Perspektive als bisher fortgeführt.

Bevor wir die Frage der Apostolizität aus der Sicht unserer Kirchen erörtern, wollen wir uns zuerst eine Vorstellung über die Art und Weise machen, wie diese Frage in dem breiteren ökumenischen Dialog, an dem unsere Kirchen beteiligt waren, behandelt wurde. Es geht hier nicht um eine ausführliche Darstellung der Apostolizität in allen multilateralen oder bilateralen Dialogen mit orthodoxer oder evangelischer Beteiligung, sondern nur um einige Texte, die für unser Gespräch hilfreich sein könnten. Wenn wir die bedeutendsten Ergebnisse der Diskussion über das Thema Apostolizität im breiteren ökumenischen Kontext zur Kenntnis nehmen, haben wir die Chance, den Beitrag unserer Kirchen im Rahmen dieses breiteren Kontextes genauer zu formulieren.

Die Frage der Apostolizität im breiteren ökumenischen Dialog

In dem bekannten „Lima-Papier“ mit dem Titel „Taufe, Eucharistie und Amt“, das von der Plenarsitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) im Jahre 1982 angenommen wurde, wird im Teil über das Amt der Kirche betont, dass die Bischöfe „der Apostolizität und Einheit der Lehre, des Gottesdienstes und des sakramentalen Lebens der Kirche“¹ dienen. Dieser Text ist einer der am meisten

¹ *Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung No. 111*, Absatz Nr. 29, siehe: <http://www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-kommissionen/glauben-und-kirchenverfassung-kommission-fuer/i-einheit-die-kirche-und-ihr-auftrag/taufe-eucharistie-und-amt-studie-der-kommission-fuer-glauben-und-kirchenverfassung-no-111lima-papier.html>.

verbreiteten und diskutierten ökumenischen Texte weltweit, und dadurch hat dieses Dokument alle Kirchen der Welt auf die Verbindung zwischen dem Bischofsamt und der Apostolizität der Kirche aufmerksam gemacht. In einem anderen Absatz² des gleichen Dokuments wird behauptet, dass bereits damals³ „sich Kirchen einschließlich solcher, die an Unionsverhandlungen beteiligt sind“, bereit erklärt hätten, „die bischöfliche Sukzession als ein Zeichen der Apostolizität des Lebens der ganzen Kirche zu akzeptieren“. Aus dem Kontext dieser Behauptung verstehen wir, dass es sich dabei auch um Kirchen gehandelt haben soll, die kein Bischofsamt hatten, die aber bereit waren, „die bischöfliche Sukzession als ein Zeichen, jedoch nicht als eine Garantie der Kontinuität und Einheit der Kirche zu schätzen“. Die Frage der Apostolizität der Kirche wird hier vor allem in ihrem Verhältnis zum Bischofsamt, wie auch als ein Ausdruck der Kontinuität und der Einheit der Kirche gestellt, auch wenn die Frage der apostolischen Sukzession von Anfang an umstritten war.

Ein anderes Papier, veröffentlicht von der gleichen Kommission des ÖRK, das die Frage der Apostolizität kurz behandelt, heißt „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“. Dieses Dokument untersucht „die Bedeutung des Nizānums als Grundlage für den Glauben der Christen und Kirchen in der heutigen Zeit“⁴. Nach diesem Dokument bringt die Apostolizität der Kirche die Identität der Christen als Erben der Tradition zum Ausdruck, die von denjenigen, die als erste Zeugen erwählt wurden, gepredigt und erlebt wurde. Die Apostolizität ist nach diesem Dokument weiterhin eine Berufung der Kirchen in Kontinuität mit dem Glauben, Leben, Zeugnis und Dienst der apostolischen Gemeinschaft und mit allen Gläubigen, die ihnen in der Gemeinschaft der Heiligen folgten. Die neue Dimension der Apostolizität, die von diesem Dokument hervorgehoben wird, bezieht sich auf eine unmittelbare Kontinuität der Kirche mit der apostolischen Gemeinde, wie auch auf den Hinweis auf die Bedeutung der Gemeinschaft der Heiligen für die Frage der Apostolizität. In diesem Kontext geht es nicht so sehr um eine Rückkehr zu etwas, was irgendwie außerhalb der heutigen Kirche oder lange hinter ihnen liegt, sondern um eine Beziehung zu etwas, das durch die Gemeinschaft der Heiligen innerhalb der Kirche zu finden ist.

Ein weiteres Dokument, das wir kurz berücksichtigen wollen, ist „Das Wesen und der Auftrag der Kirche“, das auch von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im Jahre 2005 in seiner zweiten englischen Originalfassung veröffentlicht wurde. Dieser Text, der nur als „Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung“ verstanden wird und der noch von keiner Autorität weder innerhalb des ÖRK noch in den Kirchen angenommen worden ist, stellt das umfassendste ekklesiologische Dokument aller Zeiten dar.

² Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung No. 111, Absatz Nr. 38.

³ Das heißt um das Jahr 1982.

⁴ *Towards Sharing the One Faith, A Study Guide for Discussion Groups*, coll. *Faith and Order Paper* 173, World Council of Churches, Geneva, 1996, S. 21.

Dieses Dokument soll nun im Lichte der Stellungnahmen der Kirchen auf das Ziel hin weiter bearbeitet werden, zu einem gemeinsamen ekklesiologischen Text entwickelt zu werden.

Von den verschiedenen Bemerkungen in diesem Dokument hinsichtlich der Apostolizität der Kirche sollen wir zuerst die folgende kurz in Betracht nehmen: „Die Kirche ist dazu berufen, ständig zur apostolischen Wahrheit zurückzukehren und sich in ihrem Gottesdienst und ihrer Mission, die sich aus ihrem apostolischen Ursprung ergeben (vgl. Apg. 2,42-47), erneuern zu lassen“⁵. Das Apostolische an der Kirche ist also eine Art ständige Besinnung auf den Ursprung, eine ständige Rückkehr zu der Wahrheit der Apostel. Dieses Dokument macht keinen Hinweis darauf, wie diese Rückkehr stattfindet, oder wo die apostolische Wahrheit zu finden ist; wie wurde diese Wahrheit von den Aposteln bis heute aufbewahrt?

Eine zweite Dimension der Apostolizität, diesmal gemeinsam mit der Katholizität der Kirche, besteht nach dem erwähnten Dokument darin, dass diese zwei Dimensionen als „lebendige Elemente“ betrachtet werden, die die Gemeinschaft der Ortskirchen zusammenhalten. Diese beiden Gaben werden auch als „Bande der Gemeinschaft“ betrachtet, und sie dienen „der authentischen Kontinuität des Lebens der ganzen Kirche und helfen mit, die Ortskirchen in einer Gemeinschaft von Wahrheit und Liebe zusammenzuhalten. Diese Gaben dienen dazu, die Kirche in ihrer Integrität als die eine Kirche Jesu Christi zu bewahren, dieselbe gestern, heute und morgen“⁶. Die Apostolizität ist somit eine Garantie der Kontinuität des Lebens der ganzen Kirche, wie auch eine wichtige Verbindung zwischen der lokalen Kirche und der einen Kirche Jesu Christi. Die Apostolizität ergänzt sich somit wechselseitig mit der Einheit sowie mit der Katholizität der Kirche, und diese drei Dimensionen sind bei der Gestaltung der Kirche nicht zu trennen.

Hinsichtlich der Verbindung zwischen der Apostolizität und dem Bischofsamt weist das Dokument über „Das Wesen und der Auftrag der Kirche“ darauf hin, dass die Kirchen in der Frage gespalten bleiben, „ob der historische Episkopat – im Sinne von Bischöfen, die in apostolischer Sukzession ordiniert sind, zurückgehend bis auf die allerersten Generationen der Kirchen, – eine notwendige Komponente der Kirchenordnung ist, wie sie Christus für seine Gemeinschaft wollte, oder lediglich eine Form kirchlicher Struktur, die, weil dies so Tradition ist, für die heutige Gemeinschaft besonders vorteilhaft, aber nicht wesentlich ist“⁷. Die Frage ist mit anderen Worten, ob die persönliche Sukzession

⁵ Englische Originalfassung: *The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement*, coll. *Faith and Order Paper* 198, World Council of Churches, Geneva 2005. Deutsche Übersetzung: Sprachendienst des ÖRK, siehe http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p2/FO2005_198_ge.pdf, Absatz Nr. 56.

⁶ *The Nature and Mission of the Church*, Absatz Nr. 66.

⁷ *The Nature and Mission of the Church*, Absatz Nr. 66.

der Bischöfe von den Aposteln bis heute zur *esse*, oder zur *bene esse* der Kirche gehört.

Schließlich sollte hier auch von den bilateralen Dialogen ein Beispiel angeführt werden, und zwar aus dem Dialog zwischen den Orthodoxen Kirchen und den Kirchen der Utrechter Union⁸. Im Jahre 1977 wurde im Rahmen dieses Dialogs eine gemeinsame Erklärung zur Frage der Ekklesiologie verabschiedet, die „nach der Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Alt-katholischen Kirche“⁹ wiedergibt, was die Besonderheit dieses Dialogs ausmacht. In dieser Erklärung findet man einige Überlegungen zur Frage der Apostolizität der Kirche, die für unseren Dialog von Interesse sein könnten. Eine erste Feststellung betont anhand biblischer Zitate, dass die Kirche „apostolisch“ ist, „da ihr göttlicher Stifter der erste ‚Apostel‘ war“ (Hebr. 3, 1; vgl. Gal. 4,4) und da sie erbaut ist „auf dem Grund der Apostel und Propheten, wobei Christus Jesus der Eckstein ist“ (Eph. 2, 20). Dabei wird darauf hingewiesen, dass Jesus Christus selbst gesandt wurde, so war er auch ein Apostel gesandt vom Vater in die Welt. Zum zweiten wird hier zwischen dem Stifter und dem Grund der Kirche unterschieden, bzw. zwischen Jesus Christus als dem eigentlichen Stifter der Kirche und den Aposteln als Grund der Kirche, deren Eckstein Jesus Christus selbst ist.

Die erwähnte alt-katholisch-orthodoxe Erklärung begründet also die Apostolizität der Kirche zuerst in der Sendung des Sohnes in die Welt durch den Vater und dann in der Sendung der Apostel durch den menschengewordenen Sohn Gottes¹⁰. Der Herr selbst sagte zu Seinen Aposteln: „wer euch hört, hört mich“ (Luk. 10, 16). Dadurch wird eine enge Verbindung zwischen der Sendung des Herrn und der Sendung der Apostel hergestellt, und die Apostolizität in einen klaren christologischen Kontext gestellt. Nach dem Tod der Apostel wird diese Sendung „von der Kirche fortgeführt, die das vom Herrn den Aposteln anvertraute Gut der Wahrheit festhält und weitergibt im geistlichen Leben, im Vollzug der Sakramente und in der Lehre“¹¹. Im Hinblick auf die Weitergabe der „Sendung“ von der Kirche und in der Kirche unterscheidet nun diese Erklärung zwischen zwei Seiten der Apostolizität: einer inneren und einer äußeren. Die erste bezieht sich auf „von der Kirche bewahrte apostolische Wahrheit“ und die zweite auf „die von den Aposteln ausgehende ununterbrochene Reihe und

⁸ Siehe auch Viorel IONITA, „The Vision of Unity in the Multilateral Dialogues and in the Bilateral Dialogues of the Orthodox Churches with other Churches“, in: *Studii Teologice*, Seria a III-a, IV (2008), besonders die Seiten 29-31.

⁹ *Koinonia auf Alt-kirchlicher Basis*. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-alt-katholischen Dialogs 1975-1987 mit französischer und englischer Übersetzung, herausgegeben von Urs von Arx, Beiheft zur *Internationalen Kirchlichen Zeitschrift*, 79 (1989), 4, S. 62.

¹⁰ *Koinonia auf Alt-kirchlicher Basis*, S. 62.

¹¹ *Koinonia auf Alt-kirchlicher Basis*, S. 62.

Nachfolge der Hirten und Lehrer der Kirche“¹². Dennoch, diese „beiden Elemente der Apostolizität, das innere und das äußere, begründen und bedingen einander; fehlt das eine oder das andere, so wird das Wesen der Apostolizität und die Fülle der Wahrheit der Kirche beeinträchtigt“. Diese Erklärung endet mit einer anderen Feststellung, nämlich, dass die vier dogmatischen Eigenschaften der Kirche (Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität) einander in unauflöslicher Einheit durchdringen „und weisen hin auf die Unzerstörbarkeit und Untrüglichkeit der Kirche“. Wir unterstrichen hier die Unterscheidung zwischen zwei Aspekten der Apostolizität, die sich gegenseitig unterstützen.

Hinsichtlich der Bedeutung der Apostolizität in den bilateralen theologischen Dialogen mit orthodoxer Beteiligung möchten wir nun die Zusammenfassung von Johannes Oeldemann in seiner Darstellung über „Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie“¹³ kurz berücksichtigen. In seinen Ausführungen, in denen er sich allerdings vor allem mit dem Beitrag der Russischen Orthodoxen Kirche beschäftigt, schreibt dieser junge katholische Theologe, dass in den verschiedenen Dialogen der russischen orthodoxen Theologen mit Vertretern anderer christlicher Konfessionen das Verständnis der Apostolizität der Kirche aus unterschiedlichen Perspektiven erörtert wurde, „die sich aus der konfessionellen Identität der jeweiligen Gesprächspartner ergaben. Aus diesem Grund stand in einigen Dialogen das Verständnis der apostolischen Tradition im Vordergrund, während sich andere theologische Gespräche vorrangig der Bedeutung der apostolischen Sukzession in der Kirche widmeten. In manchen Dialogen wurden auch beide Aspekte gleichermaßen thematisiert“¹⁴. Oeldemann unterstreicht selbst, dass diese „Themenkomplexe aus Sicht der orthodoxen Theologie eng miteinander verknüpft sind“¹⁵, was für unser Anliegen von Interesse ist.

Die Beobachtungen von Johannes Oeldemann stellen für uns eine gute Zusammenfassung der Diskussion über die Frage der Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog aus orthodoxer Sicht dar. Dieser Theologe beobachtet in der Einstellung einiger orthodoxer Theologen eine Unterscheidung zwischen der apostolischen Tradition auf der einen Seite und der apostolischen Sukzession auf der anderen Seite, als zwei verschiedene, dennoch nicht entgegengesetzte Dimensionen der einen Apostolizität der Kirche. Diese zwei Dimensionen oder Aspekte der Apostolizität gehören aus unserer Sicht zusammen und bringen nur gemeinsam die Fülle der Apostolizität der Kirche zum Ausdruck. Wir

¹² *Koinonia auf Altkirchlicher Basis*, S. 62.

¹³ Johannes OELDEMANN, *Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie. Der Beitrag russischer orthodoxer Theologen zum ökumenischen Gespräch über die apostolische Tradition und die Sukzession in der Kirche*. Bonifatius, 2000).

¹⁴ J. OELDEMANN, *Die Apostolizität der Kirche*. S. 363.

¹⁵ J. OELDEMANN, *Die Apostolizität der Kirche*. S. 363.

unterscheiden sie nur aus methodologischen Gründen, damit wir dieses wesensgleiche Merkmal der Kirche besser verstehen. Diese Unterscheidung könnte uns aber in diesem Dialog behilflich sein, weil wir unsere Überlegungen zur Frage der Apostolizität der Kirche an die erste Gesprächsrunde des Dialogs zwischen unseren Kirchen über das Thema „Die Heilige Schrift, die Tradition und das Bekenntnis“ anknüpfen können. In dem gemeinsamen Kommuniqué dieser Tagung, die vom 19. – 23. November 1979 in Goslar, Deutschland, stattgefunden hatte, wird von der apostolischen Tradition gesprochen, die mit der kirchlichen Tradition nicht zu verwechseln ist und die für die Kirche und in der Kirche verbindlich ist. Dieses Kommuniqué spricht über die apostolische Botschaft, die aus unserer Sicht als Basis für die Apostolizität der Kirche betrachtet werden könnte und „die durch den Heiligen Geist in der Kirche lebt“ und die „die unveränderliche und unüberholbare Richtschnur des Glaubens und des Lehrens der Kirche wie ihres Lebens“¹⁶ ist. Der finnische lutherische Theologe Risto Saarinen, der aus unserer Sicht die umfangreichste Auswertung der Lutherischen-Orthodoxen Dialoge bis heute unternommen hat, betrachtet diese Dialoge auch als einen „learning process“¹⁷, der seinerseits als ein „Paradigmenwechseln“ (paradigm shift) von einem Paradigma des *Glaubens* zu einem Paradigma des *Glaubens und Heiligkeit* beschrieben werden kann. Ein Paradigma des Glaubens spricht über die Apostolizität als eine Überlieferung des Evangeliumsinhaltes, wobei das Paradigma des *Glaubens und der Heiligkeit* auch eine konkrete Kontinuität erfordert, das heißt die Sukzession der Personen und der permanenten äußeren Formen, durch die die Sukzession übermittelt wird¹⁸. Wir würden uns freuen, wenn auch der Dialog zwischen unseren Kirchen als ein Lernprozess betrachtet werden kann, ein Lernprozess, der sich nicht unabhängig von den weltweiten ökumenischen Dialogen entwickeln mag.

¹⁶ *Die Heilige Schrift, die Tradition und das Bekenntnis*. Erster Bilateraler Theologischer Dialog der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 19.-23. November 1979 im Haus Hessenkopf in Goslar, herausgegeben vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, Nr. 42, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 1982, S. 21.

¹⁷ Risto SAARINEN, *Faith and Holiness. Lutheran-Orthodox Dialogue 1959-1994*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1997, S. 262.

¹⁸ R. SAARINEN, *Faith and Holiness...*, S. 262: "Whereas the paradigm of faith thinks of apostolicity in terms of transmitting the content of gospel, the "holiness" paradigm also requires the concrete continuity, i.e. the succession of persons and the permanent external forms by which the succession becomes transmitted".

Die Apostolizität der Kirche aus der Sicht der Rumänischen Orthodoxen

Kirche

Verschiedene orthodoxe Theologen/Theologinnen haben immer wieder darauf hingewiesen, dass es in der Orthodoxen Tradition bis jetzt außerhalb des kurzen Artikels in dem Glaubensbekenntnis von 381 und zwar „und die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“, keine andere dogmatische Definition über die Kirche gibt, die von einer ökumenischen Synode verabschiedet wäre¹⁹. Es gibt dagegen in der Orthodoxen Kirche die Glaubensbekenntnisse aus dem 17. Jahrhundert, die übrigens Gegenstand der Gespräche auf der zweiten Begegnung in unserem Dialog waren, die Glaubensaussagen über die Kirche – auch wenn, wie man heutzutage sagen würde, in einem eher „scholastischen“ Stil – machen, aber sie haben nicht die gleiche dogmatische Autorität wie die Entscheidungen einer ökumenischen Synode. Auf der anderen Seite gibt es eine ganze Reihe von Reflexionen über die Kirche bei verschiedenen Kirchenvätern, auch wenn nicht in einer systematischen Darstellung, die aber eine große Autorität für das heutige orthodoxe theologische Denken haben.

Gerade auf Grund des patristischen Erbes und in seiner Auseinandersetzung mit der modernen Welt auf der einen Seite und mit anderen theologischen Traditionen innerhalb der ökumenischen Bewegung auf der anderen Seite hat sich die orthodoxe Theologie im Hinblick auf die ekklesiologische Frage während des XX. Jahrhunderts hervorragend entwickelt. Diese Theologie ist also das Werk von Männern und Frauen aus verschiedenen Orthodoxen Kirchen, die gemeinsam eine „neue Ekklesiologie“ entwickelt haben, die auf der einen Seite der Versuchung stand hielte, das Geheimnis der Kirche auf die Beschreibung ihrer Institutionen zu reduzieren, und auf der anderen Seite die vergleichende Methode verlassen hat, die als Ansatzpunkt die Einstellungen zu anderen Konfessionen genommen hatte²⁰. Unter den Theologen des XX. Jahrhunderts, die zu dieser Entwicklung einen entscheidenden Beitrag geleistet haben, dürfen wir Priester Prof. Dumitru Stăniloae (1903-1993) nennen, Mitglied der rumänischen Akademie der Wissenschaften, der in der Rumänischen Orthodoxen Kirche heutzutage als Maßstab für das theologische Denken anerkannt wird, und zwar nicht über die Kirchenväter oder die Heilige Schrift hinaus, sondern gerade als eine der authentischen heutigen Auslegungen der Heiligen Schrift und der Heiligen Kirchenväter.

¹⁹ Pr. Ion BRIA, „Introducere în Ecleziologia ortodoxă“ [Einführung in die orthodoxe Ekklesiologie], in: *Studii Teologice*, Seria a II-a, XXVIII, 7-10, S. 595.

²⁰ Pr. I. BRIA, „Introducere în Ecleziologia ortodoxă“, S. 595.

Das heutige orthodoxe ekklesiologische Spektrum ist sehr breit und sehr komplex und darin gibt es eine ganze Menge Unstimmigkeiten, auf die natürlich sowohl von TheologInnen anderer Kirchen wie auch von orthodoxen TheologInnen selbst oft in der Überzeugung aufmerksam gemacht wurde, dass dadurch die orthodoxe Theologie nicht so einheitlich wäre, wie sie es meint. Es darf dabei nicht übersehen werden, dass die Orthodoxen Kirchen im Begriff sind, diese ekklesiologische Entwicklung des XX. Jahrhunderts kritisch zu rezipieren. Aus diesen Gründen wird der korrekte Titel unserer folgenden Erläuterungen nicht so genau sein, wenn wir über die Apostolizität der Kirche aus der Sicht der Rumänischen Orthodoxen Kirche sprechen sollten, weil wir von dem Beitrag einiger rumänischer orthodoxer Theologen mit Dumitru Stăniloae an der Spitze sprechen werden. Dennoch sind die beiden Formulierungen in Anbetracht der Autorität von Dumitru Stăniloae in seiner Kirche nicht so weit voneinander entfernt, denn wie Seine Seligkeit der Patriarch Daniel betonte, „ist die Theologie von Vater Stăniloae als Theologie der Erlösung für die Kirche eine große Gabe, die gepflegt und bewahrt werden muss“²¹.

Isidor Todoran (1906-1995), der jahrelang systematische Theologie in Klausenburg und Hermannstadt unterrichtet hatte, bemerkte bereits im Jahre 1962, dass wenn die anderen Merkmale der Kirche (Einheit, Heiligkeit und Katholizität) etwas ausführlicher behandelt worden seien, viel weniger aber über die vierte fundamentale Eigenschaft der Kirche, nämlich die Apostolizität, geschrieben wurde²². Im Grossen und Ganzen ist diese Bemerkung auch heute gültig. Dabei soll aber bemerkt werden, dass wenn in der rumänischen orthodoxen Theologie eine oder zwei Eigenschaften der Kirche behandelt wurden, auch die Apostolizität berücksichtigt wurde, auch wenn diese nicht unbedingt im Vordergrund stand.

Die Überlegungen von Dumitru Stăniloae hinsichtlich der Frage der Apostolizität beginnen direkt mit einem Hinweis auf die christologische Basis dieses Merkmals der Kirche, weil nach ihm wie „bei allen drei anderen Eigenschaften der Kirche deren letztes Gegründetsein auf Christus deutlich wird, so trifft dieses auch bei ihrer Apostolizität zu“²³. Die christologische Dimension der Apostolizität besteht darin, dass die Apostel die erste Menschengruppe

²¹ Seine Seligkeit DANIEL, Patriarch der Rumänischen Orthodoxen Kirche, „Theologie als Wissenschaft von der Erlösung und dem ewigen Leben im Denken von Vater Stăniloae“, in: *Dumitru Stăniloae (1903-1993). Rumänische Theologie von europäischer Dimension*, hrsg. Von I.P.S. Dr. Laurentiu Streza, Jürgen Henkel und Gheorghe F. Anghelescu, Schiller Verlag, Sibiu/Hermannstadt, 2008, S. 31.

²² Pr. Isidor TODORAN, „Apostolicitatea Bisericii“ [Die Apostolizität der Kirche], in: *Mitropolia Ardealului*, VII (1962), 3-6, S. 313.

²³ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, II. Band, herausgegeben mit Zustimmung Sr. Seligkeit des Patriarchen der Rumänischen Orthodoxen Kirche Justin. Aus dem Rumänischen übersetzt von Hermann Pitters. Mit einem Vorwort von Jürgen Moltmann, Benziger Verlag – Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1990.305, S. 224.

bildeten, „die an Christus glaubte, von seiner Auferstehung Zeugnis ablegte und damit auf seine Göttlichkeit hinwies. Sie bildeten zugleich auch die Gruppe, durch die sich Christus allen folgenden und künftigen Generationen gerade so, wie er war, als menschengewordener Gott, als der um unseres Heils und unserer Vergöttlichung willen Gekreuzigte und Auferweckte bekannt gemacht hat“²⁴. Die Apostel haben nicht einfach eine Lehre von Christus empfangen, um sie dann weiter zu übertragen, sondern sie haben eine Begegnung mit dem menschengewordenen Sohn Gottes erfahren, sie hatten seine Predigt gehört und sie waren direkte Zeugen, als er zum Gericht gebracht, zum Tode verurteilt und gekreuzigt wurde, sowie auch als er gestorben und dann auferstanden war. Der eigentliche Auftrag der Apostel war für Dumitru Stăniloae zuallererst, die Person und das Werk Christi zu vermitteln und nicht einfach eine abstrakte Lehre weiter zu verbreiten. Die Weitervermittlung einer Person oder besser gesagt die unmittelbare Erfahrung der Liebe dieser aussergewöhnlichen Person, die Überlieferung der Apostel dessen, was sie gehört, gesehen, angetastet und gekostet haben, konnte nur „von Angesicht zu Angesicht“ geschehen.

In einem zweiten Schritt erläutert Vater Stăniloae die besondere Stellung der Apostel zwischen den Mengen, die auch gelegentlich Christus gehört haben, wie z. B. anlässlich seiner Bergpredigt, und den einzelnen Personen, die Christus während seiner außergewöhnlichen Mission auf der Erde zeitweise gefolgt sind. Mit anderen Worten, die Fragen waren auf der einen Seite: Warum hat der Herr seinen Auftrag nicht den Mengen anvertraut, vor denen er gepredigt hatte, oder auf der anderen Seite, warum hat er diesen Auftrag nicht nur an eine einzige Person übertragen. Wir könnten hier nur vermuten, dass Dumitru Stăniloae spätere Entwicklungen in der Geschichte der Kirche vor Augen hatte, auf der einen Seite die Entwicklung, die meinte, dass Christus seine Autorität einer einzigen Person anvertraut habe, und auf der anderen Seite die Sicht, dass das ganze Volk Gottes die gleiche Autorität in der Kirche habe. Es geht hier um keine polemische Einstellung unseres Theologen, sondern einfach darum, die außerordentliche Bedeutung der zwölf Apostel für die christliche Kirche klar zu erörtern.

Der Heiland konnte nicht den Mengen seinen Sonderauftrag anvertrauen, weil er nicht ständig vor einer großen Menge über sich selbst gesprochen hat. „Seine Hörer wechselten oft. Sie hätten das ihnen Mitgeteilte nicht mit der nötigen Sicherheit und Genauigkeit bewahren können, da sie nicht ständig in seiner Nähe bleiben konnten. Sie hätten unmöglich das ganze, volle Verständnis seiner Person und seines einmaligen Werkes fassen und zu einer geschlossenen Einheit zusammenfügen können. Darum wählte er eine kleine Menschengruppe aus, der er sich mit seiner Person und seinem Werk in authentischer und vollständiger Weise so einprägte, dass sie sich dieses merkten und in der Lage waren, denen, die glauben würden, nicht nur allgemein und ungefähr darüber zu

²⁴ Pr. D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, S. 224.

berichten, sondern vor allem einer bestimmten Gruppe von Nachfolgern spezielle, exakte Nachrichten zu hinterlassen, durch die das volle und authentische Verständnis seiner Person und seiner Werkes durch alle Zeiten abgesichert werden sollte“²⁵. Das Geheimnis einer Person wie Jesus Christus wie auch seines wunderbaren Werkes für das Heil der ganzen Welt auf eine authentische Art und Weise zu vermitteln, konnte also nur eine Gruppe von Menschen tun, die dafür gewählt wurden und denen Christus selbst sich auf eine sonderbare Weise mehr als allen anderen Menschen offenbart hatte. Die Apostolizität geschieht also nicht auf eine breite anonyme Art und Weise, wodurch das Geheimnis der Person Christi und seines Werkes nicht authentisch hätte vermittelt werden können, sondern auf eine persönliche, unmittelbare Art und Weise.

Auf der anderen Seite wählte der Herr „auch nicht etwa einen ihm ergebenen Einzelmenschen aus, dem er sich völlig mitgeteilt hätte“²⁶, weil ein „einziger Jünger Christi hätte die ganze Tiefe und den Reichtum der Persönlichkeit seines Meisters, seine Lehre und seine Taten nicht erfassen und sich auch nicht einzufigen vermocht, er wäre auch nicht in der Lage gewesen, die Hörer völlig objektiv über die verkündigte Wahrheiten zu vergewissern. Es wäre auch unmöglich gewesen, dass etwa einer aus dem Jüngerkreis die ganze und authentische Weitergabe des Bildes Christi und die Überlieferung über sein Wirken, wie sie von den übrigen Jüngern vorgenommen wurden, zu überprüfen; eine solche Überprüfung erfolgte vielmehr durch ihre gemeinsame Erinnerung, die sich ihnen durch die Gemeinschaft, die sie alle miteinander hatten, gegenseitig kontrollieren konnten. Die Zwölf mussten untereinander gleich sein, damit die Einheitlichkeit ihrer Verkündigung nicht etwa durch das Übergewicht der Autorität eines einzelnen verzerrt werde“²⁷. Durch diese Überlegungen wird auf das Gemeinschaftliche in der Apostolizität hingewiesen, das durch eine einzige Person nicht verwirklicht werden konnte, sondern nur durch eine Mehrzahl, in diesem Falle durch die Gruppe der zwölf Apostel. In der gemeinsamen Aufgabe der Apostel gibt es auch die Dimension der gegenseitigen Ergänzung, ja sogar der gegenseitigen Überprüfung, die die Authentizität der Überlieferung sicherstellt, mehr als jede mögliche äußerliche Intervention.

Nach diesen Überlegungen, die unterstreichen sollten, warum Christus eine kleine Anzahl von Menschen gewählt und damit beauftragt hatte, seine Person, sein Werk und seine Lehre „authentisch“ weiter zu vermitteln, erklärt Dumitru Stăniloae das Verhältnis zwischen dem Herrn selbst und dieser kleinen Gruppe von Aposteln. In diesem Sinne wird zuerst darauf hingewiesen, dass die Apostel im Neuen Testament gemeinsam als tragender „Grund“ der Kirche bezeichnet werden (Eph. 2, 20), so, „dass deutlich wird, dass der letzte und

²⁵ Pr. D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, S. 224.

²⁶ Pr. D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, S. 225.

²⁷ Pr. D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, S. 225.

eigentliche Grund Christus selber ist“²⁸. Nach dem Apostel Paulus ist die Kirche „auf das Fundament der Apostel und Propheten gebaut, der Schlussstein ist Christus Jesus selbst“ (Eph. 2, 20). Vater Stăniloae erläutert nun, dass Christus der Eckstein ist, und so ist er derjenige, „der die Apostel, ihren Glauben und ihre Lehre zu einem festen Fundament zusammenschließt, wobei er ihnen sich selbst als Person tief einprägt, so dass die Kirche auf dieser Grundlage aufgebaut werden kann, auf der sie bis zum Ende der Zeiten als das selbe geistliche Gebäude stehen wird. Sie ist die Stadt, deren Mauer ‚zwölf Grundsteine hat, auf denen zwölf Namen, nämlich die Namen der zwölf Apostel des Lammes geschrieben stehen‘ (Off. 21, 14); sie sind die ‚Säulen‘ der Kirche (Gal. 2, 9)“²⁹. Und dennoch ist „der Herr selbst der Grund, außer dem kein anderer gelegt werden kann“ (I Kor. 3, 11). Er ist es, „der alles trägt und hält; denn der Eckstein trägt sowohl die Mauern als auch deren Fundamente ... sowohl das Dach als auch die Wände und das übrige; alles wird von ihm getragen“³⁰. Die Apostel werden als „Grund“ der Kirche nur in direkter Beziehung mit Christus und nie getrennt bezeichnet, weil Christus selbst der eigentliche Grund ist; die Apostel sind der Grund, sofern sie Christus tragen. In dieser Hinsicht betont Isidor Todoran noch weiter, dass die Apostel der Grund der Kirche sind, insofern sie Christus in sich tragen, oder dass Christus durch die Apostel wirkt (Rom. 1,5)³¹.

Die Apostel machten Christus als „Grund“ nicht überflüssig, und auch Christus schaltet sie als „Grundlage“, die auf ihm als dem eigentlichen „Grund“ liegt, nicht etwa aus, da sein wahres „Grund-Sein“ für die Kirche gerade durch sie noch deutlicher wird. Die Apostel weisen einmütig auf Christus hin, sie bezeugen ihn als den tragenden „Eckstein“, und wenn Christus sich ständig nur an eine wechselnde Menge gerichtet und mit dem engeren Kreis der Apostel nicht eine feste Grundlage gesetzt hätte, so hätte die Kirche gar nicht Gestalt annehmen und fort dauern können. So ist die Kirche nun als „apostolisch“ zu bezeichnen, weil „sie gerade durch die Apostel erst Christus voll und authentisch erkannt“³², und weil die Kirche durch die Apostel als erste den Glauben an Christus „und die Gewissheit seiner Auferstehung überliefert bekommen hat“³³. Ein junger rumänischer orthodoxer Theologe zeigte, dass, indem die Apostel in ihrer völligen Hingabe die Lehre und das Werk Christi verkündigten und die Gemeinschaft mit ihm vermittelten, sie eine gemeinsame Basis bildeten, deren Gestalt organisch und unmittelbar aus der Gestalt des Erlösers selbst erwachsen ist. Dieser Theologe bemerkt mit Recht, dass der apostolische Auftrag durch die

²⁸ Pr. D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, S. 225.

²⁹ Pr. D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, S. 225.

³⁰ Pr. D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, S. 225.

³¹ Pr. I. TODORAN, „Apostolicitatea Bisericii“, S. 319.

³² Pr. D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, o.a., S. 226.

³³ Pr. D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, o.a., S. 226.

völlige geistliche Einwohnung Christi in den Aposteln bestätigt wird, und damit gewann die Apostolizität „den Charakter einer Legitimationskategorie“³⁴.

Nachdem die besondere Rolle der Apostel vor allem in ihrer Beziehung zu Jesus Christus geklärt wurde, sprach Dumitru Stăniloae über die Wirkung des Heiligen Geistes im Werk der Apostel, die den Heiligen Geist zu Pfingsten empfangen hatten. Für unseren Theologen war es nötig, „dass die Apostel selbst, und nicht andere Personen, am Anfang den Heiligen Geist, d.h. den Geist Christi, der in der Kirche bleibt und sie zur Kirche macht, erhielten. Das geschah, damit die anderen merken konnten, dass die Erleuchtung, die ihnen der Heilige Geist bezüglich der Person und des Werkes Christi brachte, und die Kraft, die die Apostel erhalten hatten, Christus als den Lebendigen zu bezeugen, tatsächlich auf Christus selbst zurückzuführen ist, den sie vorher gekannt hatten, und dass dieser Geist der Geist Christi ist, den er selbst gesandt hat“³⁵. Das Ausgießen des Heiligen Geistes auf die Apostel war zuerst ihre Bestätigung als Auserwählte; es war ihre Bekräftigung, ihren Auftrag zu erfüllen; es war der eindeutige Beweis, dass Christus in ihrer Mitte stand, weil er ihnen seinen Geist gesandt hatte. Die Auffassungen von Dumitru Stăniloae über den Empfang des Heiligen Geistes gehen in der Tat davon aus, dass die Apostel die ersten Menschen waren, die zu Pfingsten den Heiligen Geist unmittelbar, d.h. „ohne jegliche menschliche Vermittlung“, aus dem pneumatisierten Leib Christi erhielten und durch diese Tatsache wurden sie im Besonderen „zur Grundlage der Kirche“³⁶ gemacht.

Vater Stăniloae hat weiter gezeigt, dass durch die Gnade des Heiligen Geistes, „den die Apostel am Anfang erhalten hatten, konnten sie der Kirche überhaupt – und den Bischöfen im besonderen – den Glauben an Christus und die Lehre über ihn zur Gänze übermitteln und aufrechterhalten, und gleichzeitig übermitteln sie damit die Gnade einer ständigen Verbindung mit dem in der Kirche durch den Heiligen Geist gegenwärtigen Christus; die Bischöfe konnten dies ihrerseits nun ununterbrochen den aufeinanderfolgenden Generationen innerhalb der Kirche übermitteln und aufrechterhalten“³⁷. Die Apostel schöpften die Kraft, das Geheimnis der Person Christi, sein Werk und seine Lehre zu vermitteln, nicht aus ihrer eigenen Natur, sondern erhielten sie vom Heiligen Geist. Durch die Wirkung des Heiligen Geistes haben die Apostel zuerst alles wieder oder tiefer erkannt, was ihnen der Herr anvertraut hatte, erst durch die Wirkung des Heiligen Geistes konnten sie alles begreifen, was über die menschliche Kraft hinaus zu begreifen stand. Auf der anderen Seite wurde der

³⁴ Nicolae MANOLE, *Ekklesiologische Perspektiven im Dialog zwischen den orthodoxen und reformatorischen Kirchen*, LIT Verlag, Münster, 2005, S. 36.

³⁵ Pr. D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, S. 226.

³⁶ Daniel MUNTEANU, *Der tröstende Geist der Liebe. Zu einer ökumenischen Lehre vom Heiligen Geist über die trinitarischen Theologien J. Moltmanns und D. Stăniloaes*, Neukirchener Verlag, 2003, S. 228.

³⁷ Pr. D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, S. 226.

Auftrag der Apostel, den sie von Christus selbst erhalten hatten, erst durch die Wirkung des Heiligen Geistes in ihnen wirksam. Zu Pfingsten haben die Apostel mehr als zuvor „die Erfahrung der Ehre Gottes“ gemacht, und daher konnten sie unfehlbar sprechen und konnten auch andere Personen zur gleichen Erfahrung bringen³⁸.

Der Glaube und die Gewissheit der Apostel ist in der Kirche im Verlauf der Geschichte bewahrt worden. Die Kirche hat „ihre eigene Identität durch die apostolische Sukzession des gemeinschaftlichen Episkopates aufrechterhalten, und dieses durch den Heiligen Geist, den die Apostel zu Pfingsten erhielten und dem Episkopat weitergaben, der ihn seinerseits dem Priestern und den Gläubigen weiterreichte. So hat die Kirche von den Aposteln her Christus selbst mit seinen Gaben in ihrer Mitte“³⁹. Die Apostolizität wird also zu der Legitimität der Identität der Kirche, bzw. der Beweis, dass die Kirche, durch die Geschichte hindurch, den Glauben der Apostel wie auch die Gaben bewahrt hat, die die Apostel selbst sowohl von Christus als auch vom Heiligen Geiste erhalten hatten. Dumitru Stăniloae betonte in diesem Zusammenhang, dass die Apostolizität nicht die Vergangenheit der Kirche bedeutet, sondern ihre Gegenwart, und zwar indem die Kirche den Glauben und das Zeugnis der Apostel heute noch vermittelt.

Isidor Todoran zählte fünf Aspekte des sonderbaren Auftrages der Apostel, und zwar: 1) dass sie Kraft hatten, Wunder zu vollbringen, als ein Zeichen der göttlichen Macht, die sie besaßen; 2) die Eigenschaft als Augenzeugen des Herrn; 3) ihre Sendung zu der ganzen Welt; 4) ihre direkte Wahl und ihre direkte Berufung durch den Herrn selbst und 5) die „Bekleidung“ mit der göttlichen Gnade durch den Heiligen Geist an Pfingsten⁴⁰. In diesen Eigenschaften der Apostel ist die Apostolizität der Kirche begründet. Ion Bria identifiziert nun die folgenden drei Aspekte der apostolischen Identität der Kirche: 1) Die Kirche ist apostolisch, weil sie das Zeugnis der Apostel in der Form der Tradition und des Neuen Testamentes besitzt, und weil sie gesendet ist, das Evangelium des auferstandenen Christus zu verkündigen; 2) die Kirche ist apostolisch, weil sie die Mission der Kirche dadurch fortsetzt, dass sie das neue Volk Gottes einsammelt und im Namen der Heiligen Dreifaltigkeit die Taufe erteilt; und 3) die Kirche ist apostolisch nicht nur durch ihren historischen Ursprung, sondern auch nach ihrem endgültigen eschatologischen Ziel⁴¹. Es ist zu bemerken, dass die Verschiedenheit zwischen den rumänischen orthodoxen Theologen hinsichtlich der Elemente der Apostolizität, bzw. des besonderen Auftrages der Apostel eindeutig auf eine gegenseitige Ergänzung hinführt. Vor

³⁸ Pr. Ion BRIA, *Tratat de Teologie dogmatică și ecumenică* [Abhandlung der dogmatischen und ökumenischen Theologie], România Creștină, București, 1999, S. 161.

³⁹ D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, S. 226.

⁴⁰ Pr. I. TODORAN, „Apostolicitatea Bisericii“, S. 316-318.

⁴¹ Pr. Ion BRIA, *Dicționar de Teologie Ortodoxă* [Wörterbuch der Orthodoxen Theologie], Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, S. 42-43.

allem bezüglich der Betrachtungsweise des letzteren Theologen sollte die eschatologische Dimension der Apostolizität besonders unterstrichen werden, wodurch die Kirche im Geiste der Apostel auf ihre Vollendung, auf das Kommen des Reiches Gottes schaut.

In der Zusammenfassung seiner Überlegungen zur Frage der Apostolizität der Kirche identifiziert Dumitru Stăniloae die folgenden drei Komponenten der Apostolizität:

- a) Die Apostel bilden die erste Menschengruppe, die den Glauben an die Gottheit Christi bekannte;
- b) Durch die Apostel kennen wir Christus so, wie er war;
- c) Die Apostel waren die ersten, die den Heiligen Geist zu Pfingsten erhielten.

Zu der ersten Komponente betont Vater Stăniloae, dass der Glaube und das Zeugnis der Apostel von der Auferstehung des Herrn die Grundlage bedeutet, „auf der die Kirche von Anfang an aufgebaut wurde und auf dem sie fernerhin errichtet wird“⁴². Die Apostel waren die ersten, die den Heiligen Geist zu Pfingsten erhalten hatten und ohne den Glauben und das Zeugnis der Apostel über die Auferstehung des Herrn „hätte die Kirche nicht ins Leben treten können“⁴³. Das Zeugnis der Apostel bestand also nicht einfach darin, über die Taten und die Lehre eines besonderen Menschen zu berichten, sondern zuallererst darin, dass sie Zeugnis über die Tatsache ablegten, dass dieser besondere Mensch der Sohn Gottes war. Auf das Bekenntnis von Simon Petrus hin: „Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn“ (Math. 16,16) antwortete Jesus ihm: „Selig bist du, Simon, Jona's Sohn; denn Fleisch und Blut hat dir das nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel“ (Matth. 16, 17). Der Glaube der Apostel an die Gottheit Christi wurde den Aposteln direkt von Gott offenbart, und das geschah nur mit ihnen.

Zur zweiten Dimension der Apostolizität, bzw. zu der Tatsache, dass wir durch die Apostel Christus kennen, so wie er war, bemerkte Vater Stăniloae, dass die apostolische Darstellung der Person und des Werkes Christi, die apostolische Formulierung seiner Lehre und der Lehre über ihn, die bleibende, unveränderte Grundlage des Glaubens und der Lehre der Kirche bildet, „da sie die treueste Wiedergabe dieser Lehre ist, und da die Apostel sie als wahre Organe der Christusoffenbarung nach Form und Inhalt mit ihrem unmittelbaren Einblick in die göttliche Unendlichkeit der Person Christi und in seine einzigartige Menschheit zu verbinden vermochten“⁴⁴. Was die Form der apostolischen Verkündigung angeht, meinte Dumitru Stăniloae, dass was die Diktion der Evangelien anbelangt, „so ist auch diese nicht etwa von den

⁴² Pr. D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, o.a., S. 226.

⁴³ Pr. D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, o.a., S. 226.

⁴⁴ Pr. D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, o.a., S. 228.

Aposteln erfunden, sondern sie geht im Grunde auf Christus selbst zurück. Dennoch sind bestimmte Ausdrücke, die sich auf die Person und das Werk des Heilands beziehen, die in der Verkündigung und in den Briefen der Apostel gebraucht werden, von diesen formuliert worden, doch so, dass die Verbindung zu den von Jesus gebrauchten Worten und eine bestimmte Verwandtschaft mit ihnen gewahrt wurde⁴⁵. Zusammenfassend kann man sagen, dass die Schriften und die Predigt der Apostel einerseits eine gewisse Originalität des Ausdrucks besitzen, „und sie sind darin ‚apostolisch‘ im eigentlichen Sinn des Wortes, andererseits ordnen sie sich aber ganz in Form und Inhalt den Reden und der Lehre Jesu selbst ein“⁴⁶. Daher konnte keine spätere Ausdruckweise im Laufe der Geschichte der Kirche „die apostolische Darstellung der Christusoffenbarung überbieten oder ihre authentische Schau ersetzen. Jede andere Darstellung musste enger, weniger glühend und durchsichtig und somit inhaltlich ärmer sein, da ihr die Grundlage der intimen Kenntnis der Person Christi, wie die Apostel sie hatten, fehlt“⁴⁷.

Zur dritten Dimension der Apostolizität der Kirche, die nach Vater Stăniloae darin besteht, dass die Apostel die ersten waren, die den Heiligen Geist empfangen hatten, betont unser Theologe, dass dadurch die Apostel einerseits voll im Glauben und im Verständnis von Person und Werk Christi bestätigt wurden, „andererseits wurden sie dadurch gleichsam getauft, von der Erbsünde gereinigt, indem Christus in ihnen mit all seinen vorhandenen und möglichen Gaben und Wirkungen Wohnung nahm“⁴⁸. Die Apostel waren also die ersten, die den Heiligen Geist erhielten, und zwar ohne jegliche sichtbare menschliche Vermittlung, und dadurch „wurden sie in ihrer Eigenschaft des unübertragbaren Apostolates bestätigt, und dazu gehört, dass sie die ersten Verkündiger und Übermittler der vollen Gnade des Heiligen Geistes wurden“⁴⁹. Das Pfingstereignis „bestätigt die Apostel also in dreifacher Weise: im unübertragbaren Apostolat, in ihrem Dasein als Christen, die denen, die dieses wünschen, den Glauben an Christus und die christliche Lehre überhaupt übermitteln, und in ihrer Aufgabe, verantwortlich dafür Sorge zu tragen, dass Verkündigung und Geistvermittlung im Sinne Christi an eine Gruppe besonders ausersehener Personen, bzw. an Bischöfe übertragen werde, durch die die rettende Gnade an alle Gläubigen weitergegeben werden soll“⁵⁰.

Für Dumitru Stăniloae, wie auch für die ganze rumänische orthodoxe Ekklesiologie, besteht die Apostolizität der Kirche sowohl in der Sukzession der Lehre der Apostel, was man als eine innere Dimension der Apostolizität

⁴⁵ Pr. D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, o.a., S. 228.

⁴⁶ Pr. D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, o.a., S. 228.

⁴⁷ Pr. D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, o.a., S. 228.

⁴⁸ Pr. D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, o.a., S. 229.

⁴⁹ Pr. D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, S. 229.

⁵⁰ Pr. D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, S. 229.

bezeichnen könnte, als auch in der persönlichen Sukzession der Bischöfe in einer ununterbrochenen Reihenfolge von den Aposteln bis heute, was man als eine äußere Dimension bezeichnen kann. Es geht also um eine Sukzession in den beiden Fällen und wenn eine von diesen Dimensionen fehlt, dann ist die Apostolizität nicht vollständig. Wenn die Sukzession der apostolischen Lehre für die Apostolizität der Kirche eine wesentliche Komponente ist, so ist auch die apostolische Sukzession, nach den Worten des bedeutendsten rumänischen Kirchenrechtlers, der Grund (rumänisch = temel) der Apostolizität⁵¹. Für Dumitru Stăniloae setzt die Sukzession der Lehre die apostolische Sukzession voraus, weil die „Amtsgnade“ nicht ohne die apostolische Lehre, also nicht einfach als solche übertragen wird. Ein neuer Bischof versichert noch vor der Einsegnung durch die anderen Bischöfe, und damit dem gesamten Episkopat und der Kirche, „dass er sich den apostolischen Glauben und die apostolischen Lehre angeeignet hat, und dass er somit bereit und würdig ist, die ihm durch die apostolische Gnade zugewiesene Aufgabe zu übernehmen, die apostolische Lehre stets zu bewahren und treu zu verkündigen“⁵².

Die Gnade Gottes wird also in der Kirche nicht horizontal vermittelt, im Sinne, dass die Bischöfe die Gnade von den Aposteln her bekommen, sondern eher vertikal, im Sinne, dass die Gnade immer gegenwärtig von dem lebendigen Gott auf ihnen kommt, von Christus der in der Kirche ist. Von den Aposteln bekommen die Bischöfe den notwendigen Glauben als eine Bestätigung und Bekräftigung, damit sie die Gnade Gottes wie die Apostel bekommen können. Die Verbindung mit den Aposteln besteht nach Vater Stăniloae auch darin, dass, damit die Gnade Gottes uns wieder und wieder gegeben wird, „müssen wir von Christus wissen und mit aller Entschiedenheit an ihn glauben. Und diesen Glauben erhalten wir durch die Priester und durch die jetzt lebenden Christen, die also bereits vor uns geglaubt haben, und ihrerseits den Glauben von denen übernehmen, die vor ihnen waren bis hin zu den Aposteln, die die ersten waren, die von Christus wussten und an ihn glaubten“⁵³. Die Gnade wird von Gott in der Kirche gegeben und daher ist die Kirche apostolisch, weil sie das Erbe des Glaubens, der Lehre und der in ihr wirkenden Gnade von den Aposteln her hat, „die die ersten waren, die diese Güter von Christus durch den Heiligen Geist empfangen haben. Die Apostolizität der Kirche verbindet ihre Geschichte mit der Gegenwart“⁵⁴. Die verschiedenen Generationen der Gläubigen in der Geschichte der Kirche sind mit Christus durch

⁵¹ Pr. Liviu STAN, „Succesiunea apostolică“ [Die apostolische Sukzession], in: *Studii Teologice*, Seria a II-a, VII (1955), 5-6, S. 519.

⁵² Pr. D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, o.a., S. 230.

⁵³ Pr. D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, o.a., S. 230.

⁵⁴ Pr. D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, o.a., S. 230.

den apostolischen Glauben verbunden, der durch den Heiligen Geist in ihrer Fülle und in ihrer Effizienz in der Kirche bewahrt wird⁵⁵.

Dazu kommt eine sehr beliebte Formulierung von Dumitru Stăniloae, und zwar dass in der Übermittlung der Gaben und der Lehre Christi jede Generation durch ihren Glauben einen eigenen Beitrag leistet. „Durch die Weitergabe dieser Güter sorgt jedes Geschlecht, das seinerseits durch das treue Wirken des vorhergehenden geheiligt wurde, dafür, dass das kommende ebenfalls durch den Geist geheiligt und erleuchtet werde“⁵⁶. Die Kirche heute ist mit der ersten apostolischen Gemeinde, auf die der Heilige Geist zu Pfingsten herabgestiegen ist, auch durch die Erfahrung der Heiligen aller Zeiten verbunden⁵⁷. In diesem Sinne bedeutet Apostolizität eine „Einfügung der Generationenfolge in die gesamte Tradition, die von den Aposteln herrührt und die die gesamte Offenbarung umschließt. Diese führt in die Gnade und das geistliche Leben ein, die ohne Unterbrechung mittels des Geistes Christi von den Aposteln herkommt“⁵⁸. Daher blickt die Kirche nicht nur in die Vergangenheit zurück, als ob Christus der Geschichte angehören würde und die Apostel gleichsam zwischen ihm und uns treten und dass die Gnade nur aus der Vergangenheit ins Gegenwärtige hereinwirken würde. Die Kirche blickt in die Zukunft und steht immer in eine unmittelbare Beziehung zu dem lebendigen Christus, der wiederkehren wird.

Zur Frage der apostolischen Sukzession als der zweiten wesentlichen Dimension der Apostolizität der Kirche sollte noch gesagt werden, dass, auch wenn die Orthodoxe Kirche diese Sukzession als eine persönliche Verbindung der heutigen Bischöfe mit den Aposteln versteht, die Bischöfe nie getrennt von der Gemeinschaft der Gläubigen betrachtet werden, so dass man im engeren Sinne des Wortes nicht einfach von einer persönlichen, sondern eher von einer gemeinschaftlichen Sukzession sprechen könnte. Dumitru Stăniloae hat immer wieder auf die Bedeutung der Generationen der Gläubigen hingewiesen und nicht nur auf eine persönliche Sukzession von Personen. In diesem Sinne hat Grigorios Larentzakis Recht, wenn er meint, dass die apostolische Sukzession nicht nur juristisch und statisch verstanden werden darf, „als eine direkte Linie nur von Handauflegungen von Bischof zu Bischof isoliert von der jeweiligen Kirche“⁵⁹. Der Metropolit Johannes von Pergamon hat diese Gedanken noch

⁵⁵ Ioan TULCAN, „Credința apostolică – premiză a unității Bisericii“ [Der apostolische Glaube - Voraussetzung für die Einheit der Kirche], in: *Teologia*, X (2006), 3, S. 243.

⁵⁶ Pr. D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, o.a., S. 230.

⁵⁷ Pr. Ion Bria, „Spre plinirea Evangheliei“. *Dincolo de apărarea Ortodoxiei: exegeza și transmiterea Tradiției* [Zur Vollendung des Evangeliums. Über die Verteidigung der Orthodoxie: Die Exegese und die Übertragung der Tradition], Alba Iulia, 2002, S. 60.

⁵⁸ Pr. D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, o.a., S. 230.

⁵⁹ Grigorios LARENTZAKIS, „Die eine Kirche und ihre Einheit. Aspekte aus der Sicht der orthodoxen Theologie“, in: *Konsultationen zwischen der Konferenz Europäischer Kirchen*

klarer ausgedrückt, nämlich, dass der Bischof Nachfolger der Apostel nicht in sich selbst ist, „d.h. als Individuum, sondern als das Haupt der Gemeinschaft“⁶⁰. Alle diese Aspekte sind in der orthodoxen Theologie für das Verständnis des Amtes in der Kirche grundlegend.

Vater Dumitru Stăniloae endet seine Überlegungen zur Frage der Apostolizität der Kirche in seiner berühmten „Orthodoxen Dogmatik“ mit einigen Hinweisen auf die Bedeutung des Gebetes für das Empfangen der Gaben des Heiligen Geistes. Unser Theologe bemerkte, dass die Apostel den Heiligen Geist bzw. Christus durch den Heiligen Geist aufgrund des Gebetes empfangen hatten, und zwar durch das Gebet, das sie von ihm selbst gelernt hatten (Apg. 1, 14). Der Heilige Geist kommt zu uns durch unser eigenes Gebet, doch „in diesem Beten werden wir durch das Gebet des Priesters und der Kirche unterstützt, und der Heilige Geist selbst steht uns darin bei, und mit diesem Beten ist ein Wissen über Christus und der Glaube an ihn verbunden, die von den Aposteln herrühren. Von den Aposteln her strömt zusammen mit dem Glauben an Christus auch ein Wissen über ihn in die Kirche und damit zugleich die Wärme des Gebetes. Darin betet Christus selbst und der Heilige Geist in uns“⁶¹. Die Apostolizität der Kirche in ihren beiden Aspekten als Sukzession der Lehre und als Sukzession der Gnade ist also nicht auf eine abstrakte Art und Weise zu betrachten, sondern als eine Dimension der lebendigen und betenden Gemeinschaft der Kirche von den Aposteln und gemeinsam mit den Aposteln und allen Gläubigen durch die Geschichte der Kirche bis heute zu verstehen. Dabei geht es um ein Geheimnis des Glaubens, das wie andere Glaubensgeheimnisse nicht theoretisch aufzufassen ist, sondern erlebt, erfahren und gefeiert werden muss, denn die Orthodoxie wandelt das Zerebrale in eine Zelebrierung und das Dogma in Doxologie (Lobpreis) um⁶².

Acht Thesen als Zusammenfassung

1. Die Apostolizität der Kirche als eine der vier zusammenhängenden Wesensmerkmale der Kirche geht auf den besonderen Auftrag der Apostel zurück. Jesus Christus hat diesen besonderen Auftrag weder einer einzigen Person noch den Mengen anvertraut, sondern einer kleinen Gruppe von zwölf Aposteln. Durch den Sonderauftrag der Apostel hat die Apostolizität eine gemeinschaftliche Dimension.

und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, hrsg. von Michael Beintker, Martin Friederich und Viorel Ionita, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 2007, S. 54.

⁶⁰ Johannes ZIZIOULAS, *Priesteramt und Priesterweise im Licht der östlich-orthodoxen Theologie*, bei Grigorios Larentzakis, o.a., S. 55.

⁶¹ Pr. D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, o.a., S. 231.

⁶² †DANIEL CIOBOTEA, *Confessing the Truth in Love. Orthodox Perceptions on Life, Mission and Unity*, Ed. Trinitas, Iasi, 2001, S. 51: "The mystery of a living faith... must be lived, experienced and celebrated. Orthodoxy transfigures the cerebral in celebration and dogma in doxology".

2. Die Apostel wurden als „Grund“ der Kirche nur in direkter Beziehung mit Christus und nie getrennt bezeichnet, weil Christus selbst der eigentliche Grund ist; die Apostel sind der Grund, sofern sie Christus tragen.

3. Die Apostel waren die ersten, die den Heiligen Geist empfangen hatten. Das Pfingstereignis bestätigte die Apostel auf dreifacher Weise: im unübertragbaren Apostolat, in ihrem Dasein als Christen und in ihrer Aufgabe, verantwortlich dafür Sorge zu tragen, dass die Verkündigung und die Geistvermittlung im Sinne Christi an Bischöfe übertragen wird, durch die die rettende Gnade an alle Gläubigen bis zum Ende der Zeit weitergegeben werden soll.

4. Die Kirche ist als „apostolisch“ zu bezeichnen, weil sie durch die Apostel erst Christus voll und authentisch erkannt, und weil die Kirche durch die Apostel als erste den Glauben an Christus und die Gewissheit seiner Auferstehung überliefert bekommen hat.

5. Die Apostolizität der Kirche verbindet ihre Geschichte mit der Gegenwart. Die verschiedenen Generationen der Gläubigen in der Geschichte der Kirche sind mit Christus durch den apostolischen Glauben verbunden, der durch den Heiligen Geist in ihrer Fülle und in ihrer Effizienz in der Kirche bewahrt wird.

6. Die Apostolizität der Kirche hat auch eine eschatologische Dimension im Sinne, dass die Kirche im Geiste der Apostel auf ihre Vollendung, auf das Kommen des Reiches Gottes schaut.

7. Die Apostolizität der Kirche wird durch die Sukzession der apostolischen Lehre, wie auch durch die apostolische Sukzession, das heißt durch die „Amtsgnade“ begründet, wodurch den authentischen Glauben an Jesus Christus von den Aposteln durch die ununterbrochenen Reihen der Bischöfe bewahrt und bestätigt wird.

8. Die apostolische Sukzession wird nicht allein durch einzelne Personen weiter getragen, sondern durch die Bischöfe immer in der Gemeinschaft mit der ganzen Kirche. Diese beiden Dimensionen der Apostolizität sind untrennbar, und ohne die eine oder die andere ist die Apostolizität der Kirche nicht vollständig.

Rezumat: Apostolicitatea Bisericii din punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe Române

Tema Apostolicității Bisericii stă în strânsă legătură cu temele ultimelor două întruniri de dialog dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania. Cu privire la tematica acestei întâlniri, Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a recomandat, la sesiunea sa din 29 noiembrie 2008, ca temele ce urmează să fie discutate în cadrul acestui dialog să fie tratate dintr-o perspectivă pastoral-misionară și că acest dialog va trebui să folosească o metodologie care să reflecte cooperarea practică dintre aceste Biserici, precum și aplicarea sa la situația concretă a diasporei românești din Germania. În acest studiu este prezentat mai întâi felul cum tema Apostolicității a fost abor-

dată în următoarele documente ecumenice: 1. Documentul de la Lima, intitulat „Botez, Euharistie și Preoție, din 1982; 2. Documentul „Mărturisind împreună credința cea una”, publicat de către Comisia Credință și Constituție în 1996; 3. Documentul „Ființa și Misiunea Bisericii”, publicat de aceeași comisie în 2005 și 4. Un exemplu din dialogul teologic ortodox-vechi catolic. Autorul arată, în continuare, că pe baza moștenirii patristice și în urma confruntării cu lumea modernă și cu alte tradiții teologice în cadrul mișcării ecumenice, teologia ortodoxă s-a dezvoltat de o foarte mult, tocmai în legătură cu Ecclesiologia. Unul din teologii care au adus o contribuție specială în acest sens a fost Pr. Prof. Dumitru Stăniloae (19003-1993), pe baza căruia autorul a elaborat următoarele aspecte ale Apostolicității Bisericii:

1. Apostolicitatea Bisericii, drept una din caracteristicile esențiale ale acesteia, se bazează pe mandatul special al Apostolilor. Iisus Hristos nu a dat această misiune specială nici unei persoane anume și nici mulțimilor, ci unui grup restrâns de 12 Apostoli. Prin misiunea specială a Apostolilor, Apostolicitatea primește un caracter comunitar;

2. Apostolii nu au fost niciodată considerați ca „temei” al Bisericii în mod separat, ci numai în raport direct cu Hristos, căci Hristos este adevăratul temei; Apostolii sunt temei numai în măsura în care poartă pe Hristos;

3. Apostolii au fost primii care au primit pe Duhul Sfânt. Evenimentul Rusaliilor i-a confirmat pe Apostoli de o manieră întreită: 1. în apostolatul lor netransmisibil; 2. în identitatea lor de creștini și 3. în sarcina lor de a transmite mandatul primit de la Hristos episcopilor;

4. Biserica este considerată „apostolică”, pentru că Apostolii au fost primii care L-au cunoscut pe Hristos în mod autentic, ca și pentru faptul că Biserica a primit de la Apostoli credința în Hristos și asigurarea învierii Lui;

5. Apostolicitatea Bisericii leagă istoria ei cu prezentul. Diferitele generații de credincioși sunt uniți cu Hristos prin credința apostolică păstrată în eficiența și deplinătatea sa în Biserică prin Duhul Sfânt;

6. Apostolicitatea Bisericii are și o dimensiune eshatologică în sensul că Biserica privește spre plinătatea ei, spre venirea împărăției lui Dumnezeu, în duhul Apostolilor;

7. Apostolicitatea Bisericii se bazează atât pe succesiune doctrinei, ca și pe succesiunea slujirii, prin care credința cea autentică în Iisus Hristos este păstrată și confirmată prin șirul neîntrerupt de episcopi de la apostoli până astăzi;

8. Apostolicitatea Bisericii nu se transmite prin persoane individuale, ci prin episcopi totdeauna în comuniune cu întreaga Biserică. Aceste două dimensiuni ale Apostolicității sunt nedespărțite și fără una din ele Apostolicitatea Bisericii nu este deplină.

Pr. Georgian PĂUNOIU

Facultatea de Teologie Ortodoxă – București

SCRIERILE SFÂNTULUI ISAAC SIRUL ȘI CIRCULAȚIA LOR ÎN LUMEA CREȘTINĂ

Keywords: *Isaac the Syrian/Isaac of Nineveh, Syriac Spirituality, Syriac Monachism.*

Abstract

Sfântul Isaac Sirul (sec. VII) este socotit cel mai mare autor duhovnicesc din spațiul siriac. Răspândirea textelor sale rămâne impresionantă. De la traduceri în arabă și greacă din sec. IX și până la traduceri recente, scrierile Sfântului Isaac au marcat spiritualitatea creștină din Răsărit și Apus.

Mulțimea manuscriselor și a edițiilor de text arată în mod evident că scrierile Sf. Isaac Sirul au circulat masiv, fiind citite, traduse și reeditate constant atât în Răsărit, cât și în Apus. Cercetat de Părinții Bisericii, de mistici islamici, de scriitori, trăitori creștini și cercetători contemporani, Sfântul Isaac nu a rămas un autor izolat și obscur într-un secol înfloritor totuși pentru literatura de limbă siriacă, ci s-a bucurat de o largă receptare începând din sec. al IX-lea până astăzi. Vom urmări acest itinerar sinuos, în care opera Sfântului Isaac nu a încetat să dea mărturie despre căile vieții duhovnicești.

1.1 Partea I/„Prima Colecție” (*pālguthā qadmāyā*)

Partea I a scrierilor Sf. Isaac Sirul ne-a parvenit în două recenzii: orientală și occidentală. Prima¹ a fost editată în 1909 de Paul Bedjan², iar a doua se regăsește în mai multe manuscrise datând din secolele IX și X³.

Versiunea orientală este mai bogată cu 8 *Cuvântări* decât cea occidentală. Sunt însă câteva pasaje care apar numai în versiunea occidentală. Dacă în versiunea orientală, numele lui Teodor al Mopsuestiei, Diodor din Tars și Evagrie Ponticul sunt deseori menționate, în cea occidentală pasajele respecti-

¹ Paul BEDJAN, *Mar Isaacus Ninivita, De perfectione religiosa*, Otto Harrasowitz, Paris-Leipzig, 1909.

² Preot lazaris caldeean (sirian unit cu Roma), Paul Bedjan (1838-1920) a folosit un manuscris copiat în anul 1235 și găsit la Mardin (azi în Iraq). Cf. Dana MILLER, *The Ascetical Homilies of St Isaac the Syrian*, „Introduction”, p. LXXVII.

³ Ms. *Sinai Syriac* 24 (sec. IX sau X); Ms. *Vatican Syriac* 125 (sec. X) și Ms. *Vatican Syriac* 124 (sec. XIV); cf. D. MILLER, „Introduction”, p. LXXVII.

ve au fost atribuite altor autori⁴, ceea ce demonstrează că „recenzia orientală reflectă textul original al lui Isaac, în vreme ce recenzia occidentală reprezintă o re-lectură siriaco-ortodoxă a scrierilor lui Isaac”⁵.

Încă din sec. al IX-lea, Partea I a scrierilor Sfântului Isaac a fost tradusă din siriacă în greacă, în georgiană și în arabă. Manuscrisele păstrate au fost alcătuite în Mănăstirea Sf. Sava, de lângă Ierusalim⁶. Traducerea arabă este datată între 885-886, iar cea georgiană, două decenii mai târziu (906). „Datorită poziției sale geografice, fiind la răscrucea lumii grecești, siriace și arabe, dar și datorită apropierii de cetatea sfântă a Ierusalimului, mănăstirea palestiniană a fost un important centru de spiritualitate și de cultură, cunoscând între secolele al VII-lea și al IX-lea cea mai mare dezvoltare”⁷.

1.2 Partea a II-a/„A II-a Colecție” (pâlguthâ d-tarten)

Descoperită în 1983 de către profesorul Sebastian P. Brock⁸ în Biblioteca Bodleiană din Oxford, Partea a II-a conține 41 de *Cuvântări*⁹, două dintre ele, 16 și 17, reiau *Cuvântările* 54 și 55 din Partea I. Reținem precizarea lui Ilarion Alfeyev, Arhiepiscopul rus al Vienei, bun cunoscător al operei Sfântului Isaac: „Identitatea autorului nu lasă loc niciunei îndoieli: stilul, limba, gramatica și sintaxa, vocabularul și temele abordate trădează în mod evident mâna lui Isaac. În mai multe rânduri, autorul trimite de altfel la cuvântări ale primei părți”¹⁰. Textele acestei „Părți” au fost deja traduse în italiană¹¹, catalană¹²

⁴ Hilarion ALFEYEV, *L'Univers spirituel d'Isaac le Syrien*, coll. *Spiritualité orientale* 76, Abbaye de Bellefontaine, 2001, p. 32.

⁵ H. ALFEYEV, *L'Univers spirituel...*, p. 33.

⁶ Despre rolul extraordinar pe care l-a avut Mănăstirea Sf. Sava în spațiul răsăritean către sfârșitul primului mileniu și despre traducerile cele mai vechi ale operei Sfântului Isaac în celebra lavră de lângă Ierusalim, a se vedea studiul lui Sebastian P. Brock, „Syriac into Greek at Mar Saba: The Translation of St. Isaac the Syrian”, in: *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, Joseph PATRICK (ed.). Peeters, Leuven, 2001, pp. 201-208.

⁷ H. ALFEYEV, *L'Univers spirituel...*, p. 326.

⁸ Sebastian P. Brock, „Lost and Refound: Part II of the Works of St. Isaac of Nineveh”, in: *Studia Patristica*, XVIII/4, *Papers of the 1983 Oxford Patristic Conference*. Peeters, Kalamazoo-Leuven, 1990, pp. 230-233 [trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr., „Partea a doua a scrierilor Sf. Isaac Sirul: pierdută și regăsită!”, in: *Revista teologică*, LXXVI (1994), 1, pp. 90-93]. Manuscrisul descoperit în 1983 de profesorul Brock datează din sec. XI (*Syriac 7*).

⁹ ISAAC OF NINEVEH (Isaac the Syrian), *The Second Part, Chapters IV-XVI*, translated by Sebastian Brock, *Corpus scriptorum christianorum orientalium* 554-555, Peeters, Lovanii, 1995.

¹⁰ H. ALFEYEV, *L'Univers spirituel...*, p. 35.

¹¹ ISACCO DI NINIVE, *Discorsi spirituali e altri opuscoli*, a cura di M. Gallo & P. Bettio, Ed. Qiqajon, Monastero di Bose, Magnano, 1985, 1990².

¹² ISAAC DE NÍNIVE, *Centúries sobre el coneixement*, introducció de Sabino Chialà, traducció de Manel Nin, Ed. Proa, Barcelona, 2005. Volumul cuprinde capitolul 3 (Centuriile) și capitolul 5.

(parțial), rusă¹³ (incomplet), franceză¹⁴ și română¹⁵. Nefiind tradusă în greacă, Partea a II-a nu a fost cunoscută¹⁶. Pe lângă versiunea siriacă descoperită de Sebastian P. Brock în 1983, nu mai există decât o versiune arabă¹⁷.

1.3 Partea a III-a/„A III-a Colecție” (pălguthâ da-tlât)

Această colecție s-a păstrat într-un manuscris¹⁸ din biblioteca arhiepiscopului siro-caldean din Teheran, Yuhannan Samaan Issayi, rămas încă inedit și cuprinde 17 *Cuvântări*, dintre care 14 (*Cuv. 1-13 și 16*) erau cu totul necunoscute. Cât privește celelalte trei, *Cuv. 14 și 15* corespund *Cuv. 22 și 40* din Partea I, iar *Cuv. 17* redă *Cuv. 25* din Partea a II-a. Folosind o copie a acestui manuscris, Sabino Chialà, monah în obștea de la Bose, a editat versiunea italiană a Părții a III-a¹⁹, probându-i autenticitatea isaachiană:

„cred că poate fi afirmată cu certitudine pentru toate *cuvintele*, și aceasta din mai multe motive: întâi de toate, din cauza temelor tratate care ni

¹³ Prepodobnyj ISAAC SIRIN, *O božestvennikh tajnakh i o dukhovnoj žizni*, I. Alfejev (trad.), Moscova, 1998, 2003, 2007. Din secolul al IV-lea, traducătorul nu reține decât primul capitol.

¹⁴ ISAAC LE SYRIEN, *Œuvres spirituelles II. 41 Discours récemment découverts*, présentation, traduction et notes par Dom André Louf, coll. *Spiritualité Orientale* 81, o.c.s.o., Éd. de Bellefontaine, 2003.

¹⁵ ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeiești, pronie și judecată. Partea a II-a recent descoperită*, studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2003. Textele Sfântului Isaac sunt precedate de un amplu studiu introductiv (pp. 5-84) al părintelui Ioan I. Ică jr, prima sinteză istorico-doctrinară în limba română asupra tradiției siro-orientale, a vieții, operei și gândirii Sfântului Isaac: „Sfântul Isaac Sirul necunoscutul – operă, profil istoric și gândire spirituală pe fundalul tradiției siro-orientale”. Volumul conține la final două texte-sinteză traduse din engleză, primul aparținând profesorului Sebastian P. Brock: „Biserica „nestoriană” – o etichetă nefericită pentru Biserica Asiriană a Răsăritului” – (pp. 447-463), iar cel de-al doilea traducătorului american, Dana Miller: „Istoria și teologia Bisericii Răsăritului din Persia până la sfârșitul secolului VII” (pp. 465-536).

¹⁶ Partea a II-a s-a păstrat fragmentar și în câteva manuscrise melkite vechi din Mănăstirea Sfânta Ecaterina de la Sinai, cunoscute de monahi calcedonieni, iar alte părți au circulat în traducere arabă. Cf. Sebastian P. Brock, *The Wisdom of Isaac of Nineveh: A Bilingual Edition*, Gorgias Press, 2006, p. XII.

¹⁷ S.P. BROCK (ed.), *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian): 'The Second Part,' Chapters IV–XLI*, coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 555, *Scriptores Syri* 225, Leuven, 1995, p. XVI.

¹⁸ Sabino CHIALÀ, „Introducere”, în: ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici. Partea a III-a recent descoperită*, cuv. înainte, introd. și text Sabino Chialà, trad. diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 12: „Scrie de o mână siro-orientală, manuscrisul iranian e alcătuit din 133 de foi scrise pe două coloane, dintre care primele 111 redau texte de Isaac, restul cuprinzând scrieri de Abdisho și de Shamli”. Manuscrisul a fost copiat între anii 1900-1903, în satul Qurana, aproape de lacul Urmia, astăzi în nordul Iranului, aproape de granița cu Turcia și Irak.

¹⁹ ISACCO DI NINIVE, *Discorsi spirituali. terza collezione*, Sabino Chialà (ed.), Ed. Qiqajon, Bose, 2004.

se par în perfectă armonie cu celelalte două colecții; apoi din pricina consonanței în stil și terminologie cu acestea; [...]”²⁰.

Textele din această colecție au fost publicate până acum în italiană, română²¹ și franceză²².

Spyridon Lambros identifica un manuscris din Mănăstirea Iviron (nr. 532 – sec. al XVI-lea), cu titlul: „A treia carte a Sfântului Isaac”, fiind în realitate scrierile Avvei Isaia (sec. V)²³.

1.4 Opere incerte

Avraam și Patriciu²⁴, monahi din sec. IX în Mănăstirea Sf. Sava și primii traducători în greacă ai *Cuvintelor* Sfântului Isaac,

„au folosit un text siriatic unde fuseseră interpolate câteva pasaje ale lui Ioan din Dalytha și ale lui Filoxen din Mabbug. Aceste interpolări, realizate de copişti care, ca mulți dintre contemporanii lor, prețuiau mai mult conținutul unui text decât autenticitatea lui literară, se armonizau de altfel destul de bine cu restul operei”²⁵.

Cartea Harului

În 1972²⁶, Arthur Vööbus a descoperit cinci manuscrise²⁷, care conțineau așa-numita *Cartea Harului* (CH). Observând conținutul foarte apropiat de *Cuvântările* Sf. Isaac Sirul²⁸, Vööbus vedea în el autorul acestui text. Aducând argumente, Dana Miller arată că autorul CH nu poate fi Isaac:

„În primul rând, și cel mai important, în siriatică sunt foarte multe manuscrise ale *Cuvântărilor Ascetice*, unele datând din secolul al X-lea, dar

²⁰ S. CHIALÀ, „Introducere”, pp. 14-15.

²¹ ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici. Partea a III-a recent descoperită*, cuv. înainte, introd. și text Sabino Chialà, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2005.

²² ISAAC LE SYRIEN, *Oeuvres Spirituelles III. D'après un manuscrit récemment découvert*, introduction, traduction et notes par Dom André Louf, o.c.s.o., Éd. de Bellefontaine, 2009.

²³ Sabino CHIALÀ, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Leo S. Olschki, Firenze, 2002, p. 325.

²⁴ *Vezi infra* „Versiunea greacă”, pp. 4-7.

²⁵ Placide DESEILLE, „Introduction”, în: Saint ISAAC LE SYRIEN, *Discours ascétiques*, Monastère Saint-Antoine-le-Grand & Monastère de Solan, 2006, pp. 10-11.

²⁶ Arthur VÖÖBUS, „Eine neue Schrift von Ishaq von Ninive”, în: *Ostkirchlichen Studien* (Würzburg), XXI (1972).

²⁷ Unul datează de la sfârșitul secolului al XIII-lea (1294), trei din secolul al XV-lea și un altul din 1905, *apud* D. MILLER, „Introduction”, p. 81.

²⁸ CH 6,29; 7,38; 7,69 = Cuv. 51, p. 243 (ed. Miller); CH 5,58 = Cuv. 37, p. 177 (ed. Miller); CH 7,8 = Cuv. 65, p. 321 (ed. Miller).

foarte puține includ *CH*, cel mai vechi fiind din secolul al XIII-lea. În al doilea rând, în text nu există nicio mărturie, așa cum găsim în Partea a II-a a scrierilor Sfântului Isaac, care să demonstreze că autorul *Cuvântărilor Ascetice* și al *CH* este unul și același. În al treilea rând, termenul *theoria*, termen-cheie la Sfântul Isaac, este folosit în sensul de intuiție sau reflecție profundă, și nu ca vedere inspirată de Dumnezeu, așa cum apare la Sfântul Isaac²⁹.

O dată cu publicarea unui text aparținând lui Symeon d-Taibutha (al Harului), autor siriac din secolele al VII-lea – al VIII-lea, în al șaptelea volum editat de A. Mingana³⁰, s-a putut vedea asemănarea evidentă cu textele *CH*: „învățăturile, stilul, terminologia sunt identice”³¹.

Numele „d-Taibutha” înseamnă „a(l) Harului”. „Asta ne face să bănuim fie că titlul original al *Cărții Harului* a fost *Cartea lui Simeon 'al Harului'*, fie că epitetul d-Taibutha ar trebui interpretat: *Simeon (care a scris Cartea Harului)*”³².

Se pare că Isaac și Simeon au fost contemporani, cunoscându-se și împărtășindu-și reciproc experiența duhovnicească sau, poate mai sigur, Simeon a scris la scurt timp după Isaac, lăsându-se influențat foarte mult de scrierile acestuia. Dana Miller concluzionează: „Înclinăm să credem că Simeon d-Taibutha a scris *Cartea Harului*”³³.

2.1 Versiunea greacă

Prima parte a operei Sfântului Isaac a fost tradusă în greacă încă din sec. al IX-lea de către doi călugări ai Lavrei Sfântului Sava din Palestina, Avraam și Patriciu. „Între numeroasele versiuni ale operei lui Isaac, versiunea greacă rămâne una de referință, nu pentru că este cea mai veche, ci pentru că încă mai este sursă pentru buna parte din versiunile care apar”³⁴.

După mai bine de două secole și jumătate de la tipărirea în latină a textelor Sfântului Isaac, apare o nouă ediție în limba greacă, prin osteneala Ieromonahului Nichifor Theotokis³⁵, la îndemnul și cu sprijinul Patriarhului Ierusa-

²⁹ D. MILLER, „Introduction”, p. 82.

³⁰ *Medico-Mystical Work*, în: *Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshūni*, vol. VII: *Early Christian Mystics*, Alphonse Mingana (ed.), Cambridge, W. Heffer & Sons, 1934, pp. 1-69 și 280-320. Mingana edita în acest volum textul lui Simeon alături de textele altor autori mistici din spațiul siriac: Dadisho Katraya (sec. VII), Jausep Hazzaya (sec. VII) și Avraam bar Dashandad (sec. VIII).

³¹ D. MILLER, „Introduction”, p. 83.

³² D. MILLER, „Introduction”, p. 84.

³³ D. MILLER, „Introduction”, pp. 84-85.

³⁴ S. CHIALÀ, *Dall'ascesi...*, p. 325.

³⁵ Ieromonah, mai târziu episcop, Nichifor Theotokis (n. 1731) era originar din Insula Corfu. Va deveni monah după întoarcerea de la studiile urmate la Universitățile din Padova și

limului, Efrem. De unde interesul Patriarhului Efrem pentru textele Sfântului Isaac? Mărturisește Theotokis însuși: ca viețuitor în Mănăstirea Sf. Sava, viitorul Patriarh Efrem citise „de multe ori manuscrisul conținând *Cuvintele* Sfântului Isaac”³⁶. Nichifor Theotokis a folosit – după cum arată în prefața ediției sale – două manuscrise, primul aparținuse Mitropolitului Artei, Neofit, care,

„părăsind Mitropolia și săvârșindu-și viața întru nevoințe, nu tare de mult în Athos, l-a predat Prea învățatului dascăl, Cuviosului Neofit, ierodiaconul din Peloponez; pe al doilea l-a avut nu știu de unde Prea învățatul predicator Agapie, întâistătătorul bisericii Sf. Nicolae din Galata. De cel de-al doilea din acestea, de al lui Agapie, m-am folosit ca model, din cel dintâi am notat unele deosebiri de mică însemnătate”³⁷.

Nichifor Theotokis spune că traducerea în greacă este prea literală, conținând și multe greșeli gramaticale. De aceea el va adăuga note și însemnări pe marginea textului, încercând să-l îndrepte³⁸.

Din păcate, Theotokis a folosit manuscrise târzii, care conțineau multe greșeli ale copiștilor, și a reordonat *Cuvintele* după cum i s-a părut mai logic. El scrie în prefață³⁹ că a încercat nu doar să dea nume capitolelor – care în manuscris nu aveau decât titlul comun, *Λόγος*, – ci să le și ordoneze tematic. Aceasta a condus la o succesiune diferită a *Cuvântărilor* în versiunile bazate pe textul siriac, respectiv cel grec, îngreunând astfel identificarea unor pasaje.

Ediția îngrijită de Nichifor Theotokis va fi tipărită la Leipzig, în 1770, fiind trimisă apoi mănăstirilor din Palestina, Grecia, Muntele Athos și Țările Române⁴⁰. Ea va fi retipărită în Atena, la sfârșitul sec. al XIX-ea, de către Iero-

Bologna. Părăsește Corfu după ce intră în conflict cu episcopul latin de aici – Nichifor dorea să deschidă o școală superioară în insulă – și merge la Constantinopol, devenind predicator în „Marea Biserică”. De aici va ajunge în Moldova, devenind în două rânduri profesor și director al Academiei Domnești din Iași (1764-1765 și 1776-1777). Va trece apoi în Ucraina unde, fiind hirotonit episcop (1779), va păstori în Cherson, în eparhia Slavjansk, cu sediul la Poltava. Ajunge în Rusia, ca Arhiepiscop de Astrackan și Stavropol. Ultimii ani îi va petrece ca simplu monah în Mănăstirea Sf. Daniel din Moscova, unde va muri în 1800. A lăsat opere cu caracter științific (*Elemente de Fizică*, 1766-1767, un tratat publicat la Leipzig în două volume. – o adaptare după fizica lui Descartes și a lui Newton), multe scrieri omiletice, dintre care cea mai cunoscută rămâne *Chiriacodromionul*, cu multe ediții în Țările Române, tipărit în românește (1811) de Mitropolitul Veniamin Costachi, opere polemice și o serie de scrisori.

³⁶ *Tou Hosiou Patros hemon Isaak episkopou Niniyi tou Syrou, Ta Eurethenta asketiká*, (ed. Ierom. Ioachim Spetsieris), Atena, 1895, p. XI, cf. „Ieromonahul Nichifor Teotoche către cititori”, în: SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, coll. *Filocalia* 10, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae. Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 17.

³⁷ *Ta Eurethenta asketiká*, pp. XIII-XIV, cf. „Ieromonahul Nichifor Teotoche către cititori”, p. 20.

³⁸ *Ta Eurethenta asketiká*, p. XV, cf. „Ieromonahul Nichifor Teotoche către cititori”, p. 20.

³⁹ *Ta Eurethenta asketiká*, p. XIV, cf. „Ieromonahul Nichifor Teotoche către cititori”, p. 21.

⁴⁰ S. CHIALĂ, *Dall'asceti...*, p. 330.

monahul Ioachim Spetsieris, a cărui ediție⁴¹ păstrează fidel conținutul versiunii lui Theotokis.

Ediția lui Theotokis conține 86 de cuvinte, 4 scrisori și un cuvânt introductiv – reluat și de Spetsieris în 1895⁴². Urmând mărturiei lui Assemani, Theotokis atenționează:

„Trebuie știut că nici al doilea (*Cuvânt*), nici al șaptelea nu sunt scrise de același Isaac al nostru. Ci primul e al douăzecilea, celălalt al optulea al lui Ioan Saba Monahul, născut în Ninive și trăitor pe la mijlocul celui de al șaselea veac al iconomiei în trup, în mănăstirea numită Dilaiti, de dincolo de Tigru”⁴³.

Manuscrisele grecești conțin o scrisoare trimisă de Isaac unui anume Symeon, făcătorul de minuni⁴⁴. În realitate, acest text aparține lui Filoxen, episcop de Mabbug (†523), fiind o parte dintr-o scrisoare⁴⁵ adresată de Filoxen lui Patriciu, un anahoret din regiunea Edessei.

Patru din cele 86 de *Cuvântări* aparțin în mod cert lui Ioan Saba („cel Bătrân”/de Dalyatha). Urmând numerotarea versiunii siriace, acestea sunt: 16, 17, 18 și 29, iar după ediția greacă a lui Theotokis: 2⁴⁶, 7, 43 și 80⁴⁷. Cum au apărut aceste texte în corpusul isaachian? „Afinitatea conținutului și alăturarea în manuscrise a scrierilor lui Isaac față de cele ale lui Filoxen și Ioan (Saba) sunt probabil la originea confuziei”⁴⁸. Mai mult decât atât, în tradiția etiopiană,

⁴¹ Va fi retipărită la Tesalonice în 1977 și 1997.

⁴² Acest „cuvânt înainte” anonim apare în ediția Spetsieris la paginile XXV-XXXIX. El nu exista în manuscrisele mai vechi, fiind introdus din secolul XIII, ca o preîntâmpinare a *Cuvintelor* Sfântului Isaac și ca un elogiu la adresa autorului lor. Ediția nemțeană din 1819 traduce și acest „cuvânt”, în schimb ediția românească a Filocaliei, vol. X, în traducerea Părintelui Dumitru Stăniloae, nu-l cuprinde.

⁴³ *Ta Eurethēnta asketikā* p. XIV, cf. „Ieromonahul Nichifor Teotoche către cititori”, p. 21

⁴⁴ Unele manuscrise românești vechi îl numesc „Simeon din Muntele Minunat”, altele „Simeon de la Cezareea”.

⁴⁵ Cf. René LAVENANT, *La lettre à Patricius de Philoxène de Mabboug*, coll. *Patrologia Orientalis*, t. 30, Fascicule 5, Paris, Firmin-Didot, 1963, pp. 723-883.

⁴⁶ *Cuvântul 2* din ediția Theotokis se încheie cu un minunat text de rugăciune care, pentru frumusețea lui, a intrat și în cult, fiind inclus în „Acatistul Domnului nostru Iisus Hristos”, având însă indicat ca autor pe Sf. Isaac Sirul. Rămâne de stabilit autenticitatea acestui text, dat fiind că în Partea II, *Cuv. 5, 25*, pp. 248-249, (ed. rom.), apare un fragment de rugăciune având aceleași expresii.

⁴⁷ Iată corespondența „cuvintelor” ce aparțin lui Ioan de Dalyatha: *Cuv. 2* (Isaac) = 20 (Ioan); *Cuv. 7* (Isaac) = 8 (Ioan); *Cuv. 43* (Isaac) = 1 (Ioan); *Cuv. 80* (Isaac) = 22 (Ioan). Numerotarea „cuvântărilor” lui Ioan de Dalyatha apare la J.S. ASSEMANI, în: *Bibliotheca Orientalis*, vol. I, Roma, 1719, pp. 435-441, *apud* S.P. BROCK, „Syriac into Greek at Mar Saba...”, p. 205.

⁴⁸ S. CHIALÀ, *Dall'ascesi...*, nota 55, p. 333.

scrierile lui Isaac, Ioan de Dalyatha și Filoxen alcătuiesc până astăzi „manualul” vieții monahale⁴⁹.

Ediția lui Nichifor Theotokis a rămas text-referință pentru numeroase traduceri în secolele al XIX-lea și al XX-lea, de la un capăt la altul al lumii.

În 1871, Calinic, monah la Mănăstirea Pantocrator din Sfântul Munte Athos, va realiza o adaptare în greaca modernă literară (katharévousa)⁵⁰. Un veac mai târziu, ieromonahul Ishaq 'Atallah, viețuitor la Sfântul Munte Athos, traducea din greacă în arabă Partea I a scrierilor Sf. Isaac Sirul, sub titlul *Ascetice*⁵¹.

2.2 Versiuni arabe

A

Pe lângă „un Isaac siriatic” și altul „grec” există și unul „arab”. O dată cu publicarea la Cairo, în 1934, a unei antologii bilingve arabă-franceză⁵², având ca traducător și editor pe Paul Sbath, preot sirian din Alep și cunoscut colecționar de manuscrise orientale, cercetarea operei Sfântului Isaac s-a lărgit și în direcția manuscriselor păstrate în arabă. Cel mai vechi manuscris deținut de Sbath datează din 1480. Lucrarea se prezintă sub forma unei antologii de 350 de sentențe „religioase, filosofice și morale” preluate din scrierile Sf. Isaac Sirul. Aceste fragmente au fost traduse din siriacă în arabă la sfârșitul sec. al IX-lea de către Ibn as-Salt⁵³, într-o mănăstire din Anbar⁵⁴, aproape de Eufrat. Din introducerea primei scrisori a antologiei, aflăm că Ibn as-Salt traduce aceste pasaje din opera lui Isaac la cererea unui monah care îi era cunoscut, dar care nu stăpânea atât de bine siriaca, încât să poată citi în original⁵⁵. Ibn as-Salt a selectat pasajele sugestive din *Cuvântările* Sfântului Isaac, adaptând totodată textul original într-o versiune arabă concentrată. Iată structura celor trei scrisori: I – 127 de pasaje, II – 144, iar III – 79, fiecare având o introducere.

Pe lângă cele trei „scrisori” traduse din siriacă în arabă de Ibn as-Salt, ni s-au păstrat încă două versiuni în limba arabă: una cuprinde 40 de *Cuvântări*, iar cealaltă este împărțită în 4 cărți.

⁴⁹ S. CHIALÀ, *Dall'ascesi...*, p. 333.

⁵⁰ Această versiune va fi reeditată în câteva rânduri: Atena – 1961, 1966, 1976, 1997.

⁵¹ Traducerea a fost publicată în 1983 la Mănăstirea Sf. Arh. Mihail (din Baskanta, Beirut. Mulțumesc lui Joseph Shattahi pentru această informație.

⁵² Paul SBATH, *Traité religieux philosophiques et moraux, extraits des oeuvres d'Isaac de Ninive (VII^e siècle) par Ibn as-Salt*, Al-Chark, Caire, 1934.

⁵³ Ibn as-Salt nu trebuie confundat cu Yuhanna Ibn as-Salt, autor al unor lucrări teologice, socotit tatăl său. Cf. Bénédict LANDRON, *Attitudes nestorienne vis-à-vis de l'Islam: chrétiennes et musulmans en Irak*, Éd. Cariscript, Paris, 1994, p. 88.

⁵⁴ Oraș în Persia.

⁵⁵ P. SBATH, *Traité religieux...*, p. 71.

B

Într-o listă de autori creștini, alcătuită în sec. al XIV-lea de Abu al-Barakat⁵⁶, este indicat diaconul 'Abdallah Ibn al-Fadl⁵⁷ ca traducător din siriacă în arabă al lui Mar Isaac. Abu al-Barakat confundă însă pe Isaac de Ninive cu Isaac din Antiohia (sec. V), ucenic al lui Efrem.

C

Analizând minuțios manuscrisele păstrate în limba arabă, conținând *Cuvântările* Sf. Isaac Sirul, Sabino Chialà⁵⁸ face referire la colofonul unuia dintre cele mai vechi manuscrise în arabă (*Sharfeh* ar. 7/2 din anul 1278), din care aflăm că traducerea în arabă a fost făcută din siriacă de un anume Ya'qub, despre care nu s-au păstrat informații.

Această colecție în 4 cărți are următoarea structură: I – 28 de Cuvântări; II – 45; III – 44; IV – 5⁵⁹.

„Prima carte, contrar opiniei lui Chabot, nu este o culegere inautentică, căci unele Cuvântări își au corespondent în Partea II și Partea III⁶⁰. Cât privește a treia carte, tradusă din greacă de Ibn al-Fadl⁶¹, ea corespunde prin conținut celor 40 de cuvântări traduse din siriacă, amintite în *Catalogul* lui Abu al-Barakat. S-ar putea susține că, într-o primă perioadă, întreaga tetralogie a fost tradusă din siriacă, cum atestă colofonul citat, și că numai partea a treia a fost înlocuită de noua traducere a lui Ibn al-Fadl. În sfârșit, a patra carte conține 5 capitole, dintre care numai al patrulea se identifică și corespunde Cuvântului 49 din Partea I în siriacă”⁶².

⁵⁶ Shams al-Riyasa Abu al-Barakat Ibn Kabar (†1324) a fost preot în Cairo, autor al celebrei *Mi'bâh al-'ulma* (*Candela întinericului*), o lucrare ce descrie tradiția religioasă coptă. Cf. S. CHIALÀ, *Dall'ascesi...*, nota 77, p. 336.

⁵⁷ Născut în Antiohia într-o familie nobilă la începutul secolului XI, diaconul (*šammās*) 'Abdallah Ibn al-Fadl a lăsat opere teologice și filosofice, realizând și numeroase traduceri de texte liturgice și patristice. Astfel, el a tradus din scrierile lui Isaac Sirul, Filoxen de Mabbug și ale Sf. Vasile cel Mare (*Hexameron-ul*). Cf. Mgr J. NASRAÏLAH, „'Abdallah Ibn al-Fadl (XI^e siècle)”, în: *Proche Orient Chrétien*, XXXIII, 1983, Sainte-Anne, Jerusalem, pp. 143-159.

⁵⁸ S. CHIALÀ, *Dall'ascesi...*, pp. 334-338.

⁵⁹ Primul dintre cele 5 cuprinde câteva *Capete despre cunoaștere* și apoftegme, iar ultimul conține alte apoftegme.

⁶⁰ Astfel, arab I,3=siriacă II,12; arab I,4=siriacă II,13; arab I,7=siriacă III,3.

⁶¹ Manuscrisele etiopiene sunt cele care au urmat traducerea lui Ibn al-Fadl, notând că el a tradus din greacă.

⁶² S. CHIALÀ *Dall'ascesi...*, p. 337.

2.3 Tradiția etiopiană (Ge'ez)

Manuscrisele etiopiene care ni s-au păstrat conțin 33-35⁶³ de *Cuvântări*, care se regăsesc în Partea I. În lucrarea sa consacrată literaturii etiopiene⁶⁴, Enrico Cerulli amintește de așa-numita „Carte a monahilor”, o călăuză în aprofundarea viețuirii monahale, reunind texte ale Sf. Isaac Sirul, Filoxen de Mabbug și Ioan de Dalyatha. După Guidi și Cerulli – specialiști în literatura etiopiană – traducerea din arabă în etiopiană (Ge'ez) a *Cuvântărilor* lui Isaac s-ar fi făcut în secolele XV-XVI, folosind textul arab al lui Ibn al-Fadl (sec. XI), care tradusese din greacă.

Până în sec. al XX-lea au circulat numeroase manuscrise. Abia în 1923, vechea versiune Ge'ez a fost publicată împreună cu traducerea în amharică⁶⁵, iar în 1997, Dawit Berhanu avea să publice într-o ediție critică textul etiopian, însoțit de traducerea germană⁶⁶.

2.4 Versiuni georgiene

Prima traducere din greacă se pare că este cea georgiană. Vechile manuscrise păstrate în georgiană provin din secolele X-XI, conținând 34, 41 sau 42 de *Cuvântări* din Partea I a scrierilor Sfântului Isaac⁶⁷. Cât privește traducătorul, Michel Tarchnishvili⁶⁸ susține că ar fi Ilarion din Ishani (sec. X), viețuitor în regiunea Tao-Klarjeti⁶⁹. Sec. al IX-lea este perioada în care se reorganizează monahismul georgian, în special în regiunea Tao-Klarjeti – numită și „Sinaiul georgian” – prin lucrarea Arhimandritului Grigorie din Khandzta († 861)⁷⁰ și a

⁶³ Numărul diferă în funcție de împărțirea lor.

⁶⁴ *La letteratura etiopica. L'oriente cristiano nell'unita delle sue tradizioni*, Sansoni, Firenze, 1968, pp. 139-140.

⁶⁵ Cf. B. VELAT, „Ethiopie”, in: *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, IV, 1961, col. 1471; Cf. Sebastian P. BROCK, „From Qatar to Tokyo, by way of Mar Saba: The translations of Isaac of Beth Qatraye (Isaac the Syrian)”, in: *Aram*, XI-XII (1999-2000), pp. 478-479.

⁶⁶ D. BERHANU, *Das Mas'afa Mar Yeshaq aus Ninive. Einleitung, Edition und Übersetzung mit Kommentar*, Dr. Kovač Verlag, Hamburg, 1997.

⁶⁷ Cf. S. CHIALÀ, *Dall'ascesi...*, pp. 339-341.

⁶⁸ M. TARCHNISHVILI, J. ASSFALG, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, Città del Vaticano, Vatican, 1955, p. 66, *apud* S. CHIALÀ, *Dall'ascesi...*, p. 339.

⁶⁹ Situată în nord-estul Turciei de azi, Tao-Klarjeti a aparținut Georgiei, fiind o regiune înfloritoare din punct de vedere cultural și religios, mai ales în secolele IX-XI. Prin cucerirea de către otomani în 1551, întreaga regiune a fost islamizată, iar bisericile au fost transformate în moschei. Din 1921 a fost reocupată de turci.

⁷⁰ Născut într-o familie de nobili, Grigorie studiasse teologia și filosofia, învățând atât greaca, cât și araba. Format în obștea Mănăstirii din Opiza, Grigorie va întemeia noi mănăstiri în regiunea Tao-Klarjeti, la Khandzta (782) și la Scatberdi. Din aceste mănăstiri, mulți monahi georgieni vor pleca în Siria, Palestina și Muntele Sinai. Cf. Michele TARCHNISHVILI, „Il

ucenicilor săi, care întemeiază multe mănăstiri în zonă⁷¹. Această revitalizare spirituală a condus și la o dezvoltare a limbii georgiene la acea vreme.

Pe de altă parte, un manuscris păstrat la Ivion⁷² transmite afirmația lui Ioan Aghioritul (†998) care atribuie fiului său, Eftimie (955-1028), pe lângă alte lucrări, și traducerea unei „cărți a lui Isaac”⁷³. „Eftimie este cunoscut drept unul care a întreprins foarte multe traduceri de texte grecești pentru folosul monahilor georgieni și a altor cititori”⁷⁴.

2.5 Tradiția latină

Pornind de la versiunea greacă, în sec. al XIII-lea a fost realizată traducerea latină⁷⁵ a scrierilor lui Mar Isaac, deși nu a fost tradus textul integral⁷⁶.

„Aici însă s-a produs o confuzie. Se credea că autorul acestor scrieri este un monah numit tot Isaac și tot de origine siriacă, venit la Montelucio, aproape de Spoleto, despre care vorbește Grigorie cel Mare în a treia carte din *Dialogurile* sale⁷⁷. O frază a acestui Isaac, transmisă de Grigorie: *Monachus qui in terra possessionem quaerit non est monachus*, apărea în multe manuscrise într-un text adăugat la ultimul capitol al lui Isaac de Ninive. Confuzia este absolut evidentă în ediția latină de la Veneția din 1506, care, înaintea textului lui Isaac de Ninive, pune capitolul din *Dialoguri*. La sfârșitul textului se poate citi: *Celeberrimi ac preclarissimi uiri beati Ysaac de Syria abbatis sermones ad monachos, una cum ipsius sanctissime gesta ex tertio Dialogorum beati Gregorii pape excerpta, expliciunt*. De această confuzie se leagă marea răspândire a operei lui Isaac de Ninive în Occident”⁷⁸.

monachesimo georgiano nelle sue origine nei suoi primi sviluppi”, in *Il monachesimo orientale*, coll. *Orientalia christiana analecta* 153, Roma, 1958, pp. 307-319.

⁷¹ Cf. lista celor 12 mănăstiri fondate de Grigorie și de ucenicii lui, M. TARCHNISHVILI, *Il monachesimo...*, p. 316.

⁷² *Ivion geo.* 10.

⁷³ Cf. S. CHIALÀ, *Dall'ascesi...*, p. 339.

⁷⁴ S.P. BROCK, „From Qatar...”, p. 478.

⁷⁵ Din sec. XIII datează cel mai vechi manuscris păstrat în latină: Florența, Biblioteca Laurenziana. *Plut. LXXXIX 96*. Cf. S. CHIALÀ, *Dall'ascesi...*, p. 355.

⁷⁶ Vezi concordanța de la sfârșitul studiului.

⁷⁷ GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, III, 14, 1-2, coll. *Sources chrétiennes* 260, Paris, 1979, pp. 302-304: „Prioribus quoque temporibus Gothorum fuit iuxta Spolitanam urbem uir uitae uenerabilis, Isaac nomine, qui usque ad extrema paene Gothorum tempora peruenit. [...] Hic itaque uenerabilis Isaac ortus ex Italia non fuit, sed ea illius narro miracula, quae in Italia conuersatus fecit. Cum primo de Syriae partibus ad Spolitanam urbem uenisset, ingressus ecclesiam a custodibus petiit, ut sibi quantum uellet licentia concederetur orandi, eumque horis secretioribus egredi non arguerent”.

⁷⁸ Sebastià JANERAS, „La diffusion d'Isaac de Ninive dans la Péninsule Ibérique”, în: *Eastern Crossroads: Essays on Medieval Christian Legacy*, Juan Pedro Monferrer-Sala (coord.), Gorgias Press, NJ, 2007, pp. 249-250.

Traducerea din greacă în latină a fost fixată în sec. al XIII-lea, urmând datarea celui mai vechi manuscris latin, legată de numele franciscanului Pietro da Fossombrone, cunoscut și sub numele de Angelo Clareno (1255/60-1337), traducător asiduu al multor opere patristice, între care și *Scara* Sf. Ioan Sinaitul; Clareno transpune din greacă în latină 25 de *Cuvântări*⁷⁹. Interesant rămâne însă faptul că doi autori din sec. al XIII-lea, Petrus Ioannis Olivi⁸⁰ 1248-1298 și John Peckham⁸¹ 1225-1292, citează pe Sfântul Isaac. Sebastia Janeras consideră că „probabil o versiune latină era deja cunoscută în acea vreme la Montpellier, unde preda provensalul Pierre de Jean Olieu și unde studiase un catalan contemporan cu acești autori, Arnau de Vilanova⁸² (1238/40-1311)”⁸³.

Până în prezent au fost descoperite 42 de manuscrise în latină, dintre care 4 aparțin Peninsulei Iberice⁸⁴, la care se adaugă și edițiile tipărite: Barcelona (1497)⁸⁵, Veneția (1506)⁸⁶.

Trebuie amintită și colecția de texte patristice, în care apar și texte ale lui Isaac, editate de teologul reformat elvețian, Johann Jacob Grynæus (Gryner), în 1569⁸⁷. O altă colecție este cea editată în 1575 de Marguerin de

⁷⁹ Iată succesiunea *Cuvântărilor* din textul grec: 23, 5, 56, 85, 9, 21, 10, 14, 15, 11, 22, 2, 13, 29, 68, 24, 16, 26 (final), 26, 46b, 17, 72, 18, 73, 7.

⁸⁰ Unul dintre intelectualii secolului al XIII-lea, Pierre de Jean Olivi (Jean-Olieu) a marcat scolastica medievală, lăsând scrieri cu caracter filosofic, dar și un provocator comentariu la cartea Apocalipsei.

⁸¹ Discipol al lui Bonaventura, format în mediul franciscan din Paris, devenit strălucit cărturar al secolului al XIII-lea, John Peckham va ajunge către sfârșitul vieții Arhiepiscop de Canterbury. În lucrarea sa, *Tractatus tres de pauperitate*, numită și *De perfectione religiosa*, Peckham citează pe Isaac.

⁸² Medic și teolog, Arnau de Vilanova citează pe Isaac de trei ori în *Apologia* sa. Cf. S. JANERAS, „La diffusion...”, p. 254.

⁸³ S. JANERAS, „La diffusion...”, p. 250.

⁸⁴ C.N. CAMBRAIA, „Contributo ao estudo da tradição latina do Livro de Isaac: o cód. Al.C 387 da Biblioteca Nacional de Lisboa”, în: *Scripta Philologica*, I (2005), pp. 6-19, apud S. JANERAS, „La diffusion...”, p. 251.

⁸⁵ Titlul lucrării este: *Liber abbatis Ysach De ordinatione anime valde utilis pro viris spiritualibus ad stirpanda vicia et acquirendas virtutes*. Împărțită în 41 de capitole, ediția a fost îngrijită de obștea Mănăstirii Montserrat. Pentru edițiile în limba latină cf. S. JANERAS, *Les edicions impresses del „De contemptu mundi” d’Isaac de Ninive*, în: *Studia Monastica* (Abadia de Montserrat-Barcelona), XLIX (2007), 1, pp. 86-104.

⁸⁶ Ediția poartă titlul scurt: *Sermones beati Isaac de Syria* și conține 63 de capitole.

⁸⁷ Culegerea de texte patristice publicată în opt volume avea ca titlu: *Monumenta s. patrum orthodoxographa*, Heinrich Petri, Basel, 1569. Primul volum conținea texte ale Părinților de limbă greacă, iar celelalte șapte, autori latini. Cuvântările lui Isaac se află în volumul al V-lea, numit *Sacra Doctrina*, purtând titlul: *Sancti Isaaci Syri et presbyteri antiocheni De contemptu mundi*, pp. 1626-1677. Ediția lui Grynæus conține 53 de capitole.

la Bigne (1546/47-1589/90)⁸⁸, care a cunoscut numeroase reeditări (1589; 1610⁸⁹; 1618⁹⁰; 1624⁹¹; 1644; 1677⁹²). În 1778, André Galland (1709-1779) publica textele lui Isaac la Veneția în a sa *Bibliotheca veterum Patrum...*⁹³, această ediție fiind preluată de Jacques-Paul Migne (1800-1875) în *Patrologia Graeca*⁹⁴.

2.5.1 Versiunea franceză

Cea mai veche traducere a operei Sfântului Isaac într-o limbă romanică se pare a fi versiunea franceză (sec. XIII-XIV)⁹⁵. Mărturie stă un manuscris din sec. XIV (Paris, Bibl. Nat. Lat. 14891⁹⁶), provenit din Mănăstirea St. Victor din Paris.

2.5.2 Versiuni portugheze

„Asistăm astăzi, în Occident, la o redescoperire a figurii și a gândirii lui Isaac de Ninive. Redescoperire, pentru că încă din Evul Mediu Isaac a fost cunoscut și apreciat în Occident. Din păcate, difuzarea și influența lui Isaac în Occident și mai exact în Peninsula Iberică reprezintă un șantier încă puțin exploatat”⁹⁷.

⁸⁸ Doctor în teologie la Sorbona, Marguerin de la Bigne a publicat între 1575-1578 opt volume de texte patristice. Textele din Isaac de Ninive apar în volumul al III-lea, cu titlul: *Sancti Isaaci Syri Antiocheni De contemptu mundi, corporali operatione, et sui abiectiōe Liber*, col. 741-798. Ca și în ediția lui Grynaeus, textul este împărțit în 53 de capitole.

⁸⁹ Textul lui Isaac apare în volumul al V-lea, reluând titlul: *Sancti Isaaci Syri Antiocheni De contemptu mundi*.

⁹⁰ Între 1618-1622, Anton Hierat republica ediția lui de la Bigne, extinsă la 14 volume. Îngrijită de profesori ai Universității din Colonia, ediția purta titlul: *Magna bibliotheca veterum patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum*. Textul lui Isaac se regăsește în al VI-lea volum.

⁹¹ Ediția a fost publicată la Paris. Deși apărea la doar doi ani după ediția din Colonia, nu a urmat-o. Isaac apare în volumul al V-lea.

⁹² Folosind edițiile mai vechi, Philippe Despont adaugă noi autori patristici, ajungând la 27 de volume. Volumul al XI-lea conține și textul lui Isaac, pp. 1019-1044.

⁹³ *Bibliotheca veterum Patrum antiquorumque Scriptorum Ecclesiasticorum*, Veneția, 1765-1781. Fragmentele din Cuvântările Sfântului Isaac se află în volumul al XII-lea, pp. 1-35.

⁹⁴ Titlul în PG este *De contemptu mundi* (PG 86, 811-888).

⁹⁵ Cf. S. CHIALÀ, *Dall'ascesi...*, p. 358.

⁹⁶ Manuscrisul conține 43 de capitole și începe prin cuvintele: „Cy commence le livre de Ysaac abbé de Syrie de l'ame amant Dieu”; cf. S. CHIALÀ, *Dall'ascesi...*, p. 358.

⁹⁷ S. JANERAS, „La diffusion...”, p. 247.

Trei manuscrise și un fragment din *Livro de Isaac* au păstrat traducerea portugheză a scrierilor marelui Părinte siriac⁹⁸. Primul manuscris se află în Biblioteca Națională din Lisabona, *Alcobacensis* 461, din a doua jumătate a sec. al XV-lea, aparținând abației cisterciene din Alcobaça. Textul din Isaac este precedat de un text despre Decalog⁹⁹ și urmat de mai multe texte patristice și vieți de sfinți. Al doilea manuscris (50, -2-15), păstrat în Biblioteca Națională din Rio de Janeiro, a fost păstrat în mănăstirea Sant Miquel dels Reis, în Valencia, fiind publicat în Brazilia în 1994¹⁰⁰. Al treilea manuscris (CXIII/1-40) este păstrat în Biblioteca din Évora (Portugalia) și datează de la sfârșitul sec. al XV-lea. S-a păstrat de asemenea și un fragment dintr-un text în portugheză (*Alc.* 281), aflat în Biblioteca Națională din Lisabona, provenind din sec. al XV-lea.

Urmând opiniei lui Cambraia, S. Janeras lansează ipoteza prezenței unei traduceri în portugheză a scrierilor Sfântului Isaac înainte de sec. al XV-lea¹⁰¹.

2.5.3 Versiunea spaniolă

Nu s-a păstrat decât un singur manuscris de la sfârșitul sec. al XV-lea, traducerea fiind realizată de Bernat Boil (1445-1505/7)¹⁰².

2.5.4 Versiunea italiană

Nu la mult timp după traducerea în latină a scrierilor lui Isaac au apărut și versiuni în italiană¹⁰³. Prima ediție tipărită este cea din 1500, de la Veneția¹⁰⁴, republicată două secole mai târziu (1720) la Florența¹⁰⁵. A treia ediție a apărut la Milano în 1839, iar a patra la Roma, șase ani mai târziu

⁹⁸ Cf. C.N. CAMBRAIA, „Reconstruindo a tradição medieval portuguesa do Livro de Isaac: estudo lingüístico das versões existentes”, în: *Actas del XXIII Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románica, Salamanca 2001*, F. SÁNCHEZ MIRET (coord.), Tübingen, 2003, IV, pp. 53-67, *apud* S. JANERAS, „La diffusion...”, pp. 255-257.

⁹⁹ Atribuit Sf. Atanasie cel Mare.

¹⁰⁰ Ronaldo MENEGAZ, *Livro de Isaac de Ninive, séc. XV*, Edições do Departamento Nacional do Livro, Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 1994.

¹⁰¹ S. JANERAS, „La diffusion...”, p. 257.

¹⁰² Diplomat al regelui Ferdinand al II-lea la curtea franceză și mai apoi monah benedictin la Montserrat, Boil a tradus scrierile lui Isaac pentru monahii din regiune. Ca vicar apostolic în Indii, Boil l-a însoțit pe Cristofor Columb în a doua sa călătorie din 1493.

¹⁰³ Cf. S. CHIALÀ, *Dall'ascesi...*, pp. 360-362.

¹⁰⁴ Cu titlul: *Questo è il libro dell'abate Isaac de Syria de la perfectione de la vita contemplativa*.

¹⁰⁵ Ediția din 1720 are titlul: *Collazione dell'Abate Isaac e Lettere del Beato don Giovanni delle Celle monaco vallombrosano e d'altri*. Giovanni delle Celle (1310-1394), abate al mănăstirii florentine a Sfintei Treimi, viețuitor zăvorât nu departe de Vallombrosa, a lăsat numeroase scrisori.

(1845). La jumătatea sec. al XX-lea, scrierile lui Isaac apăreau într-o antologie publicată la Torino¹⁰⁶.

2.6 Versiuni slave

1364 este anul în care s-a realizat prima traducere în slavonă a *Cuvintelor* Sf. Isaac Sirul, păstrată într-un manuscris athonit din Mănăstirea Sf. Pantelimon (*Panteleimonos slav. 28*). Textul cuprinde *Cuvinte* din Partea I. Este foarte probabil ca impulsul de a traduce și a răspândi textele marilor părinți isihăști să fi fost dat chiar de Sf. Grigorie Sinaitul (1255-1346)¹⁰⁷. Înraurirea personalității Sfântului Grigorie asupra ucenicilor bulgari și sârbi se face într-o perioadă de înflorire a școlii din Ohrida și Târnovo, avându-l pe Patriarhul Eftimie drept susținător al operei de traducere în slavonă a scrierilor patristice grecești¹⁰⁸.

2.6.1 Contribuția Sfântului Paisie Velicikovski¹⁰⁹

„Când a ajuns în Athos, Paisie avea cu sine o copie parțială a unei traduceri slave a lui Isaac, transcrisă de el însuși la Lavra Peșterilor din Kiev, completată, la cererea lui Paisie, de un monah din Sfântul Munte. Nemulțumit de text, va face numeroase revizuri și astfel va ajunge să traducă întreaga colecție din greacă. O primă revizuire apare în perioada athonită, când Paisie confruntă manuscrisul său cu un altul în bulgară, împrumutat de la un monah aflat în trecere prin Athos, care pretindea că are un manuscris mai bun. Până la urmă, Paisie își dă seama că a stricat copia sa pentru una mai slabă”¹¹⁰.

Iată mărturia lui Paisie, într-o scrisoare către arhimandritul Teodosie, starețul Mănăstirii Sf. Sofronie din Rusia:

¹⁰⁶ G. GUALA-CAMPELLO, *Isaac Siro. Eremita di Monteluco*, Torino, Marietti, 1957. Deși la acea vreme apărușeră monografia lui Chabot și ediția siriacă a lui Bedjan, Guala-Campello îl confundă încă pe Issac Sirul cu Isaac din Spoleto, cf. S. CHIALĂ, *Dall'ascesi...*, p. 362.

¹⁰⁷ Originar din Smirna, merge în Cipru, apoi la Muntele Sinai, devenind monah. Ajunge în Palestina, apoi în Creta, intrând sub ascultarea monahului isihast Arsenie, cel care îl învață calea desăvârșirii. Se stabilește la Athos unde, vreme de douăzeci și cinci de ani adună ucenici, mai ales bulgari și sârbi. După 1325 va părăsi Sfântul Munte și, însoțit de câțiva ucenici, va merge în muntele Paroria (între Turcia și Bulgaria), unde va înființa o mănăstire cu monahi greci și slavi. Cf. J. DARRIOUX, „Grégoire le Sinaïte”, în: *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, VI, 1967, col. 1011-1014.

¹⁰⁸ Cf. E. TURDEANU, *La littérature bulgare au XVI siècle et sa diffusion dans les pays roumains*, Impr. Nationale-Lib. Droz, Paris, 1947.

¹⁰⁹ Despre personalitatea Sf. Paisie Velicikovski cf. PAISIE DE LA NEAMȚ, *Autobiografia și Viețile unui stareț urmate de Așezăminte și alte texte*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002; †SERAFFIM, *Isihasmul. Tradiție și cultură românească*, Ed. Anastasia, București, 1994.

¹¹⁰ Cf. S. CHIALĂ, *Dall'ascesi...*, p. 345.

„Timp de șase săptămâni, zi și noapte, am corectat cartea Sfântului Isaac Sirul, confruntând-o cu o altă copie, având încredere în spusa cuiva că acest exemplar corespunde întru totul textului grec. Munca mea a fost însă în zadar, căci am înțeles mai târziu că am stricat exemplarul meu mai bun, folosind unul mai slab”¹¹¹.

2.6.2 *Versiunea de la Dragomirna (1771)*

Chiar în 1770, anul în care Nichifor Theotokis tipărea la Leipzig ediția greacă pe care el o redactase, Paisie¹¹² primește un exemplar de la un monah din Constantinopol. Cu acest prilej, el va face o a doua revizuire a manuscrisului slavon. Dar nici acum nu a fost mulțumit de rezultat.

2.6.3 *Versiunea de la Neamț (1786-1787)*

Între 1786 și 1787, folosind un manuscris grec din Muntele Athos, în ediția lui Nichifor Theotokis, un vechi manuscris slav și versiunea sa corectată, adică cea de la Dragomirna (1771), Paisie¹¹³ va termina această nouă versiune, care fi publicată la Neamț în 1812, după moartea sa (1794). Ajunsă în Rusia, versiunea slavonă a lui Paisie va fi reeditată la Mănăstirea Optina în 1854, prin grija monahilor Macarie și Ambrozie, cu spijinul Mitropolitului Filaret al Moscovei. „Ea va avea o iradiere nu doar în mediile monahale, ci și în cercurile intelectuale slavofile”¹¹⁴.

2.6.4 *Versiuni rusești*

În prima jumătate a sec. al XIX-lea s-a lucrat la prima traducere în rusă a operei lui Isaac¹¹⁵. Între 1821-1849, revista *Christianskoe Čtenie* a publicat în mai multe numere fragmente traduse din ediția lui Nichifor Theotokis¹¹⁶. În 1854 apar cele două ediții: cea de la Optina¹¹⁷ și cea îngrijită de Academia

¹¹¹ *Zhitiye i Pisaniya Moldavskago Startsa Paisiya Velichkovskago*, Moscova, 1892, p. 198, apud D. MILLER, „Introduction”, p. XCV.

¹¹² Era stabilit deja din 1763 la Dragomirna.

¹¹³ Se mutase de la Secu la Neamț (1779), după intrarea Bucovinei sub ocupația Imperiului Habsburgic (1775).

¹¹⁴ Diac. Ioan I. Ică jr., „Introducere”, în: SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici...*, II, p. 6.

¹¹⁵ Cf. Wassilios KLEIN, „Die Heiligkeit des Isaak des Syers von Ninive (7. Jh.) in der neuzeitlichen orthodoxen Überlieferung”, în: *Syriaca II. Beiträge zum 3. deutschen Syrologen-Symposium in Vierzehnheiligen 2002*, Martin Tamcke (ed.), LIT Verlag, Münster, pp. 91-104;

¹¹⁶ Cf. S. CHIALĂ, *Dall'ascesi...*, p. 348.

¹¹⁷ Textul a fost tipărit cu caractere rusești, fiind însoțit de note și comentarii ale Starețului Macarie. Cf. S. CHIALĂ, *Dall'ascesi...*, p. 346.

Duhovnicească din Moscova¹¹⁸. Folosind ediția rusească a Academiei Teologice moscovite, traducătoarea japoneză, Fuku Horie¹¹⁹, a publicat în 1909 textul japonez al Părții I din scrierile Sfântului Isaac.

Dacă în antologia de texte filocalice¹²⁰ publicate de Sf. Nicodim Aghioritul nu apărea nici un text al Sf. Isaac Sirul, ediția rusească a *Filocaliei* integra în al doilea volum (1894) texte ale marelui părinte siriac. În 1954, folosind ediția rusească a *Filocaliei*, E. Kadloubovsky și G.E.H. Palmer publicau¹²¹ pasaje ale *Cuvântărilor* Sf. Isaac.

În 1911 avea să fie tipărită la Lavra Sfintei Treimi o nouă traducere în rusă¹²², prin grija lui Serghei Sobolevsky, care a avut drept surse versiunea slavonă a lui Paisie, textul grecesc al lui Theotokis și alte manuscrise grecești păstrate în Biblioteca Sinodală din Moscova.

2.7 Versiuni românești

2.7.1 Versiunea românească – Neamț (1819)

Trei ucenici paisieni, monahi cărturari și buni traducători, românii Macarie¹²³, Isaac și Iosif, prin purtarea de grijă a Arhimandritului Ilarion, au tipărit la Neamț în 1819 traducerea românească a *Cuvintelor* Sf. Isaac Sirul¹²⁴. Versiunea românească a fost gândită ca o îmbunătățire a versiunii slavone de la Dragomirna (1771).

Care este însă geneza acestei versiuni românești, pe care Paisie însuși o amintește, spunând că a folosit-o? Cercetând manuscrisele realizate în epoca paisiană, Valentina Pelin susține că au existat două traduceri românești. Cea dintâi a fost realizată pe baza textului slavon de monahul Macarie, în vremea

¹¹⁸ Textul conținea 90 de capitole, urmând atât textul grecesc, cât și alte manuscrise slavone. în special versiunea lui Paisie. Ediția Academiei Teologice moscovite va fi reeditată în 1858 și 1893.

¹¹⁹ Fuku Horie a realizat mai multe traduceri din scrierile Părinților Filocalici, folosind versiunile din rusă. Cf. S.P. BROCK, „From Qatar...”, p. 480.

¹²⁰ *Filocalia Greacă* publicată la Veneția în 1782.

¹²¹ *Early Fathers of the Philocalia – together with some writings of St. Abba Dorotheus, St. Isaac of Syria and St. Gregory Palamas*, translated by E. Kadloubovsky & G.E.H. Palmer, Faber & Faber, London. 1954.

¹²² Ea va fi reprodusă anastatic în 1998 la Moscova. Cf. S. CHIALĂ, *Dall'ascesi...*, p. 348.

¹²³ „Macarie Dascălul, un român din Transilvania, care studiasse la Academia Domnească de pe lângă Mănăstirea Sf. Sava din București, și care intrase printre primii în mica comunitate paisiană de la Athos”; Macarie „stăpâna perfect limba greacă; o studiasse cu profesorul Alexandros Tournavitis”. P. Elia CITTERIO, „Un stareț și autobiografia lui”, în: PAISIE DE LA NEAMȚ, *Autobiografia și Viețile unui stareț urmate de Așezăminte și alte texte*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, pp. 10 și 25.

¹²⁴ Ediția nemțeană apărea cu titlul: *Cuvintele și învățăturile Preacuviosului Părintelui nostru Isaac Sirul*, la 29 decembrie 1819, având o „înainte cuvântare către cititori” semnată de Iosif Ieromonahul

șederii la Athos alături de Paisie. Cea de-a doua¹²⁵ aparține monahului Gherontie, tradusă după ediția lui Nichifor Theotokis (1770)¹²⁶.

Pe de altă parte, Profesorul N.A. Ursu afirmă că, pe baza textului grec al lui Theotokis, monahul Macarie a realizat o traducere în română, care va ajunge o a doua versiune, prin efortul monahului Isaac, care s-a folosit și de un manuscris athonit în limba greacă. Ambele versiuni au fost puse împreună și corectate de ieromonahul monahul Iosif, care în 1819 a îngrijit ediția românească nemțeană¹²⁷, fără a mai păstra introducerea lui Theotokis, ci numai notele.

2.7.2 Alte versiuni românești

1947, decembrie. „În chip de monahicească ascultare” față de Ieromonahul Arsenie Boca, monahia Teodosia-Zorica Lațcu termina traducerea *Cuvintelor despre nevoință* ale Sf. Isaac Sirul, tipărită abia în 1997, la Editura Buna-vestire din Bacău¹²⁸.

„Tâlcuitu-s-a această sfântă carte, din limba elinească, pre foarte proastă limbă românească, de către mine, smerita și mult greșita roabă a lui Hristos Dumnezeu, ca să fie de folos duhovnicesc celor din Neamțul meu, care doresc să petreacă viața cea îngerească”¹²⁹.

Versiunea monahiei Teodosia diortosea vechiul text apărut la Mănăstirea Neamț, în 1819: „Și iarăși scriem, ca să se știe, că am avut un izvod vechi, de la Sfânta Mănăstire Neamțu, dat în tipar la leat 1819. Fiind vechea tâlcuire cam crudă, cam greu de înțeles, o am diortosit-o eu, cum am priceput mai bine, lucrând vreme de un an de zile [...]”¹³⁰. Textul conține, din păcate, numeroase greșeli de tipar.

În 1981, volumul X al Filocaliei românești¹³¹, în traducerea și adnotarea părintelui Dumitru Stăniloae, scotea la lumină textul Primei Părți a scrierilor Avvei Isaac Sirul. Traducând după textul grecesc al ediției Spetsieris (1895) și

¹²⁵ Menționarea lui Gherontie ca traducător apare în Ms. *Buc. Acad. 2113* din 1778.

¹²⁶ Cf. S. CHIALĂ, *Dall'ascesi...*, p. 347: „Putem afirma cu certitudine că între 1770-1771, atunci când Paisie Velickovski a realizat a doua sa versiune slavonă a lui Isaac, o versiune românească, făcută probabil din greacă, era gata deja, de vreme ce Paisie spune clar că ar fi folosit-o”.

¹²⁷ Cu titlul: *Cuvintele și învățăturile părintelui nostru Isaac Sirul*.

¹²⁸ SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre nevoință*, Ed. Buna-vestire, Bacău. 1997. Volumul păstrează și „cuvântul” anonim preluat de ediția nemțeană din 1819.

¹²⁹ SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre nevoință*, p. 441.

¹³⁰ SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre nevoință*, p. 441.

¹³¹ SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, coll. *Filocalia* 10, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae. Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981. Dacă traducerea românească din 1819 nu mai tipărea „cuvântul înainte” al lui Nichifor Theotokis, versiunea Stăniloae îl cuprinde (pp. 12-22).

folosindu-se totodată de manuscrise românești mai vechi, părintele Stăniloae mărturisește: „Noi ne-am silit să facem o traducere, pe de o parte, cit mai fidelă, pe de alta, în propoziții cit mai inteligibile”¹³². Datele privind viața și opera Sfântului Isaac prezentate de părintele Stăniloae în introducere sunt astăzi în mare parte depășite¹³³.

Semnalăm o apariție recentă în orizontul versiunilor patristice în limba română: Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte și învățături*¹³⁴. Volumul apare în colecția Izvoarele Ortodoxiei, prin care Editura Predania restituie textele românești vechi ale *Omiliilor duhovnicești* puse pe seama Sf. Macarie Egipteanul, ale *Scării* Sf. Ioan Sinaitul și ale *Imnelor* Sf. Simeon Noul Teolog. În prezentarea succintă și precisă a acestei ediții¹³⁵, monahul Maxim din obștea Mănăstirii Lupșa, oferă câteva amănunte despre viața și opera Sfântului Isaac. Această nouă ediție preia textul versiunii tipărite la Neamț de ucenicii Sf. Paisie Velicikovski, în 1819¹³⁶.

2.8 Tradiția manuscriselor românești¹³⁷

În introducerea sa la Cuvintele despre sfintele nevoințe, părintele Dumitru Stăniloae scria: „Opera sfântului Isaac Sirul se află în multe manuscrise românești, ceea ce dovedește citirea ei sirguincioasă în trecutul nostru. Numai în Biblioteca Academiei R. S. România sunt zece manuscrise care cuprind opera lui întreagă și 26 manuscrise care cuprind părți din ea”¹³⁸. Deși amintește despre cele 10 manuscrise, părintele Stăniloae enumeră doar 9. În realitate, Biblioteca Academiei Române păstrează 11 manuscrise¹³⁹ care conțin integral Partea I a scrierilor Sf. Isaac de Ninive. Cât privește manuscrisele care cuprind fragmentar texte ale Sfântului Isaac, nu este vorba doar de 26, ci de 41¹⁴⁰. La

¹³² Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Isaac Sirul și opera lui”, introducere la *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, p. 5.

¹³³ Vezi prezentarea critică a diac. Ioan I. Ică jr. în: ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici... Partea a II-a recent descoperită*, pp. 21-22.

¹³⁴ Sf. ISAAC SIRUL, *Cuvinte și învățături*, notă asupra ediției Maxim Monahul, Ed. Predania, București, 2010.

¹³⁵ Sf. ISAAC SIRUL, *Cuvinte și învățături*, Ed. Predania, pp. 5-12.

¹³⁶ Ediția reproduce „înainte-cuvântarea” Ieromonahului Iosif și „cuvântul” anonim de laudă închinat Sfântului Isaac.

¹³⁷ Se impune o cercetare amănunțită a vechilor manuscrise românești care conțin scrierile Sfântului Isaac, ceea ce însă depășește spațiul acestui studiu.

¹³⁸ Pr. D. STĂNILOAE, „Sfântul Isaac Sirul și opera lui”, p. 11.

¹³⁹ Ms. B.A.R. 153 (sf. sec. XVIII) – 680 f.; Ms. 561 (a. 1773) – 515 f.; Ms. 1649 (a. 1806) – 248 f.; Ms. 1920 (a. 1794) – 223 f.; Ms. 1927 (sf. sec. XVIII) – 647 f.; Ms. 1963 (a. 1778) – 600 f.; Ms. 2113 (a. 1778) – 595 f.; Ms. 2580 (sf. sec. XVIII) – 439 f.; Ms. 2949 (a. 1811) – 297 f.; Ms. 3724 (mjl. sec. XVIII) – 141 f.; Ms. 3725 (sf. sec. XVIII) – 267 f.

¹⁴⁰ Ms. 282 (a. 1809); Ms. 481 (sf. sec. XVIII); Ms. 486 (sf. sec. XVIII); Ms. 1078 (sec. XIX); Ms. 1306 (a. 1801); Ms. 1621 (mjl. sec. XVIII); Ms. 1724 (sf. sec. XVIII); Ms. 1819 (a. 1794); Ms. 1834 (a. 1827); Ms. 1856 (a. 1797); Ms. 1877 (inc. sec. XIX); Ms. 1922 (inc. sec. XIX); Ms. 1957

acestea se adaugă alte câteva manuscrise ce se află în alte biblioteci din România¹⁴¹ și din Sfântul Munte Athos¹⁴².

3. Traduceri după originalul siriatic

În 1874, Gustav Bickell traducea în germană câteva *Cuvântări*¹⁴³ ale Sfântului Isaac, alături de fragmente din Afrahat și Rabula din Edessa¹⁴⁴. În acest timp, Jean-Baptiste Chabot traducea trei *Cuvântări* ale Sfântului Isaac, publicate în limba latină în 1892¹⁴⁵.

Textul siriatic publicat de Bedjan în 1909 a constituit sursa pentru prima versiune engleză¹⁴⁶ a Părții Întâi din scrierile Sfântului Isaac. Traducerea a fost făcută de Arent Jan Wensinck¹⁴⁷; textul indică pe margine paginația ediției lui Bedjan. În introducerea profesorului Dana Miller la versiunea engleză editată la Boston în 1984 de Monastery of Holy Transfiguration, traducerea lui Wensinck este evaluată critic, fiind socotită „greoaie, prea literală și, pe alocuri, neclară”¹⁴⁸. Exemplificând cu scurte pasaje din traducerea lui Wensinck, traducătoarea americană recomandă variante de îmbunătățire a textului. Wensinck însuși mărturisea în prefața traducerii sale: „Public această lucrare cu un sentiment de ezitare. Trebuie să mărturisesc că nu am surprins întotdeauna gândul autorului”¹⁴⁹.

(a. 1800); Ms. 1987 (inc. sec. XIX); Ms. 1993 (sf. sec. XVIII); Ms. 2030 (inc. sec. XIX); Ms. 2100 (mjl. sec. XVIII); Ms. 2142 (a. 1808); Ms. 2211 (inc. sec. XVIII); Ms. 2466 (sf. sec. XVIII); Ms. 2597 (a. 1769); Ms. 2635 (sf. sec. XVIII); Ms. 2777 (sf. sec. XVIII); Ms. 2950 (a. 1766); Ms. 2999 (mjl. sec. XVIII); Ms. 3031 (inc. sec. XIX); Ms. 3136 (inc. sec. XVIII); Ms. 3166 (a. 1795); Ms. 3396 (a. 1777); Ms. 3536 (a. 1819); Ms. 3562 (a. 1676); Ms. 3607 (inc. sec. XVIII); Ms. 3700 (inc. sec. XVIII); Ms. 4653 (a. 1823-1825); Ms. 4912 (mjl. sec. XIX); Ms. 4928 (inc. sec. XVIII); Ms. 5052 (cca 1835); Ms. 5466 (a. 1764); Ms. 5548 (a. 1789); Ms. 5658 (sf. sec. XVIII); Ms. 5879 (inc. sec. XIX).

¹⁴¹ Bibl. Patr. 34 (sec. XVIII), Bibl. Mit. Moldovei 9 (a. 1785); 42 (sec. XVIII); 72 (sec. XVIII), Neamț (a. 1802).

¹⁴² Bibl. Schitului Românesc Prodromu 97 (a. 1897); 109 (sec. XIX); 187 (a. 1941); 195 (sec. XVIII); 198 (a. 1812).

¹⁴³ *Cuv.* 1-6; 36; 47.

¹⁴⁴ *Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak von Ninive*, Kempten, 1874.

¹⁴⁵ *De S. Isaaci Ninivitae Vitae, Scriptis et Doctrina*, Paris, 1892.

¹⁴⁶ *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Amsterdam, 1923 (ed. a II-a Wiesbaden, 1969).

¹⁴⁷ Fiu al unui pastor reformat olandez, Arent Jan Wensinck a studiat teologia la Utrecht, aprofundând apoi ebraica, siriaca și araba. A publicat în două volume (1911 și 1913) *Legends of Eastern Saints*, conținând texte aghiografice traduse din etiopiană, arabă, siriacă. (Gorgias Press pregătește un singur volum cu aceste texte.) De asemenea Wensinck a publicat în 1919 una din scrierile lui Bar Hebraeus, *Cartea porumbelului*, iar în 1923 *Cuvântările Ascetice* ale Sf. Isaac Sirul.

¹⁴⁸ D. MILLER, „Introduction”, p. 100.

¹⁴⁹ *Mystic Treatises...*, p. 5.

Sfârșitul sec. al XX-lea a scos la lumină noi traduceri din siriacă în limbi moderne. Astfel, Maria Gallo și Paolo Bettio publică în 1984 *Cuvântări ascetice* 1-38¹⁵⁰.

Mănăstirea Schimbării la Față din Boston a editat traducerea realizată de Dana Miller, cu titlul: *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*¹⁵¹; cinci¹⁵² *Cuvântări* au fost traduse direct din siriacă, restul urmând numeroase manuscrise grecești¹⁵³. Textul traducerii este precedat de o minuțioasă analiză a tradiției manuscriselor isaachiene, iar la sfârșitul volumului este plasată o sinteză concentrată și clară asupra evoluției dogmatice și ecleziale în spațiul de limbă siriacă¹⁵⁴. Din smerenie, autorul traducerii nu își trece numele.

Revista *Parole de l'Orient*¹⁵⁵ publica în traducerea părintelui Elie Khalifé-Hachem a treia *Cuvântare* a Sfântului Isaac.

În 1987, profesorul Sebastian P. Brock traducea în engleză *Cuvântarea* 22, incluzând-o în antologia sa, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*¹⁵⁶.

Doi ani mai târziu, Mary Hansbury publica în engleză primele șase *Cuvântări* ale Sfântului Isaac¹⁵⁷.

¹⁵⁰ ISACCO DI NINIVE, *Discorsi ascetici, 1: L'ebbrezza della fede*, traduzione, introduzione e note a cura di M. Gallo e P. Bettio, *Collana di testi patristici* 44, Roma, Città nuova, Roma, 1984.

¹⁵¹ Semnalăm cu multă bucurie ediția românească recent publicată la Alba-Iulia, după finalizarea prezentului studiu, având ca traducător pe Monahul Maxim, din obștea Mănăstirii Lupșa: SFÂNTUL ISAAC SIRUL, *Cuvinte pentru nevoiță*, introducere de Dana Miller, traducere de Maxim Monahul, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2010. Ediția românească urmează ediția americană realizată de Dana Miller în 1984 și publicată de Holy Transfiguration Monastery din Boston. Textul urmărește totodată ediția greacă a lui Nichifor Theotokis (1770) și tălmăcirea românească publicată la Neamț (1819).

¹⁵² *Cuv.* 49, 56, 71, 75-76.

¹⁵³ *Paris* 639 (sec. IX, 78 f.), *Paris* 370 (sec. X, 182 f.), *Mar Sabbas* 157 (sec. X, 229 f.), *Lavra* 335 (sf. sec. X, 68 f.), *Koulloumousiou* 12 (sec. XI, 242 f.), *Sinai* 405 (sec. XI-XII, 258 f.), *Mar Sabbas* 407 (sec. XII sau XIII, 423 f.), *Vatican* 605 (a. 1326, 280 f.), *Haghios Stavros* 79 (sec. XIV, 200 f.), *Sinai* 406 (sec. XIV, 190 f.), *Sinai* 408 (a. 1371, 300 f.), *Sinai* 409 (a. 1374, 501 f.). Pentru metoda de lucru a ediției americane, vezi D. MILLER, „Introducere”, ed. rom., pp. 63-69.

¹⁵⁴ Translator's Epilogue: „A Brief Historical and Theological Introduction to the Church of Persia to the End of the Seventh Century”, in: *The Ascetical Homilies...*, pp. 481-541. [trad. rom. Dana MILLER: „Istoria și teologia Bisericii Răsăritului din Persia până la sfârșitul secolului VII”, in: SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeiești, pronie și judecată. Partea a II-a recent descoperită*, studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 465-536].

¹⁵⁵ *Parole de l'Orient*, XII (1984-1985), pp. 203-210.

¹⁵⁶ Sebastian P. BROCK, *The Syriac Fathers on Prayer and Spiritual Life*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1987.

¹⁵⁷ Mary HANSBURY, *St. Isaac of Nineveh on ascetical life*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1989.

Semnalăm apariția recentă a celei dintâi traduceri occidentale¹⁵⁸ a antologiei de texte în limba arabă aparținând Sf. Isaac Sirul.

4. Versiuni franceze moderne

Folosind atât versiunile grecești din sec. al XIX-lea (ediția lui Ioachim Spetsieris, din 1895), traducerea în greaca modernă literară (katharévousa) făcută de Ieromonahul Calinic de la Mănăstirea Pantocrator, reeditată la Atena în 1961, cât și traducerile în engleză pe baza manuscriselor siriace (A.J. Wensinck și D. Miller), Ieromonahul Placide Deseille a finalizat o nouă versiune în limba franceză¹⁵⁹, prima fiind cea a lui Jacques Touraille¹⁶⁰, socotită însă prea literală și, pe alocuri, departe de sensul original.

Concordanța *Cuvintelor* Sf. Isaac Sirul (Partea I)¹⁶¹

¹⁵⁸ ISACCO DI NINIVE, *Grammatica di vita spirituale*, traduzione di Vittorio Ianari, Ed. San Paolo, Milano, 2009.

¹⁵⁹ SAINT ISAAC LE SYRIEN, *Discours ascétiques selon la version grecque*, traduction française, introduction et notes par R.P. Placide Deseille, Monastère Saint-Antoine-le-Grand & Monastère de Solan, 2006. Traducerea este însoțită de un studiu introductiv, în care traducătorul, bun cunoscător al scrierilor Sf. Isaac Sirul, face o profundă sinteză a gândirii marelui părinte siriace (pp. 7-54). Volumul conține și un foarte util index analitic (pp. 585-593). Cf. recenzia lui Jean-Claude POLET, „*Discours ascétiques*, Saint Isaac le Syrien”, în: *Contacts*, LIX (2007), 217, pp. 106-108.

¹⁶⁰ ISAAC LE SYRIEN, *Œuvres spirituelles. Les 86 Discours Ascétiques. Les Lettres*, préface d'Olivier Clément, introduction du Père Basile (Vasilios Gondikakis), Supérieur du monastère Stavronikita du Mont Athos, avant-propos, traduction et notes de Jacques Touraille, Desclée de Brouwer, Paris, 1981.

¹⁶¹ Am urmat schema din Sabino CHIALÀ, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Leo S. Olschki, Firenze, 2002, pp. 365-369, consultând și listele lui Sebastian P. BROCK, în: ISAAC OF NINEVEH (Isaac the Syrian), *The Second Part, Chapters IV-XVI*, translated by Sebastian Brock, *Corpus scriptorum christianorum orientalium* 555, Peeters, Lovanii, 1995, pp. XLI-XLIV, R.P. Placide Deseille, în: SAINT ISAAC LE SYRIEN, *Discours ascétiques selon la version grecque*, traduction française, introduction et notes par R.P. Placide Deseille, Monastère Saint-Antoine-le-Grand & Monastère de Solan, 2006, pp. 594-597 și diac. Ioan I. Ică jr, în: ISAAC SIRUL. *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeiești, promie și judecată. Partea a II-a recent descoperită*, studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 401-404.

A

Siriacă			Greacă			Arabă	Georgiană	Slavă	Etiopiană	Latină
Or.	Occ.	Ms. vechi	Theotokis/ Stăniloae	Ed. Miller	Ed. Bedjan/ Wensinck					
1	1	1	1	1	1	II,1	-	1	-	-
2	2	2	30	2	2	II,2	-	2	-	-
3	3	3-4	82-83, 44-45	3	3	II,3-7	-	3-6	-	-
4	4	5	23	4	4	III,1,4	1	56	1	1-10
5	5	6	5	5	5	III,2	2	57	2	11-13
6	6	7	56	6	6	III,3	3	58	3	14-17
7	7	15	22	7	7	III,15	15	67	12	27
8	8	8	21	8	8	III,8	10	61	7	21-23
9	9	9	41	9	9	III,9	-	7	-	-
10	10	10	70	10	10	III,10	11	62	8	-
11	11	11	10	11	11	III,11		63	9	24
12	12	14	11	12	12	III,12	14	66	11	26
13	13	12	14	13	13	III,13	12	64	10 a	25 a
14	14	13	15	14	14	III,14	13	65	10 b	25 b
15	15	19	9	18	15	III,6	5	59	5	20
16	16	20	13	19	16	III,16	17	69	14	30
17	17	21	29	20	17	III,17	18	70	15	31
18	18	22	75-79	21	18	II,14.16.17	-	10-14	-	-
19	19 a	-	-	22	19	-	-	-	-	-
20	19 b	-	-	22	20	II,20	-	-	-	-
21		-	-		21	-	-	-	-	-
22	20	23	31-32	23	22	II,21	-	15-16	-	-
23	21	-	-	24	23	II,22	-	-	-	-
24	22	-	-	25	24	II,18	-	-	-	-

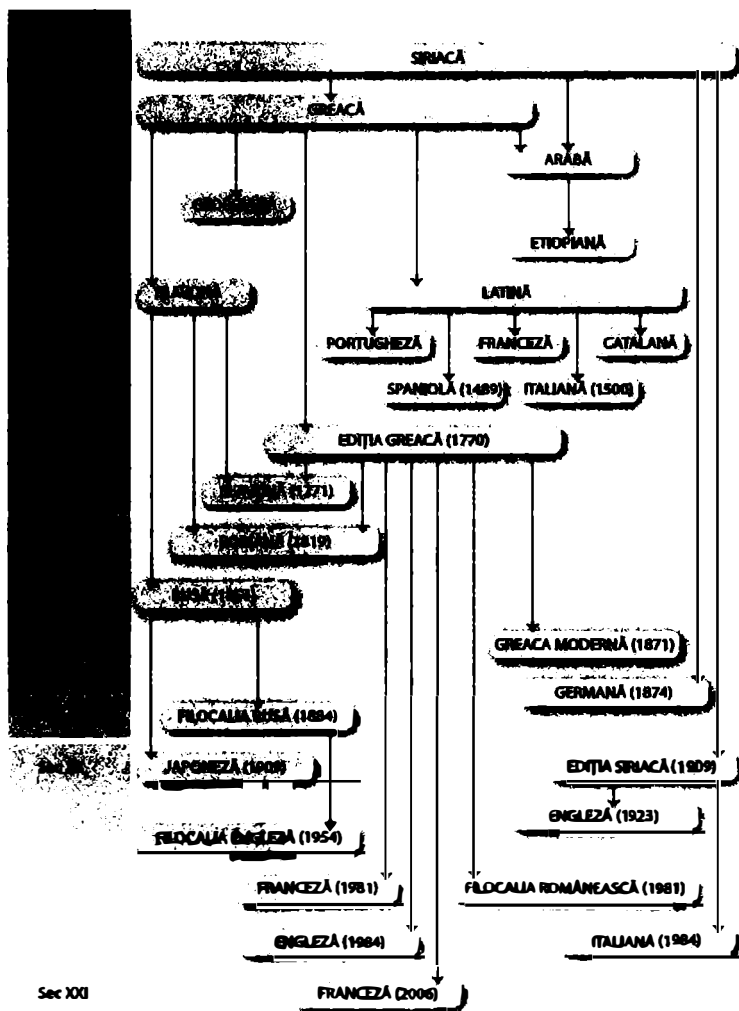
25	23	26	67	26	25	II,23	-	17	-	-
26	24	-	-	27	26	-	-	-	-	-
27	25	27	84	28	27	-	-	18	-	-
28	26	28	74	29	28	II,15	-	19	-	-
29	27	-	-	30	29	-	-	-	-	-
30	28	24	42; 55	32	30	III,18	-	71	16	-
31	29	-	-	33	31	-	-	-	-	-
32	30	30	68	34	32	III,19	-	72	17	32
33	31	31	24	35	33	III,20	-	73	18	33
34	32	32	16	36	34	III,21	-	74	19	34-35
35	33	33-34	85: 47	37-38	35	III,5	4	21-22	4	18-19
36	34	25	51-54	39	36	III,7	6-9	60	6	-
37	35	35 a	26 a	40	37	III,22	-	75 a	20	-
38	36	35 b-36	26 b-27	41	38	III,23-24	20	75 b-77	21	36-37
39	37	37	46	42	39	III,25-26	21	78-79	22	38-43
40	38	38	17	43	40	III,27-28	22-23	80-81	23-24	44-47
41	39	39	Ep. 1	44	41	III,40	-	23	-	-
42	40	40	Ep. 2	45	42	II,19	-	24	-	-
43	41	41	72	46	43	III,29	24-25	82-83	25-26	48
44	42	42	18	47	44	III,30	26	84	27	49-50
45	43	43 a	73 a	48	45	III,31 a	27	85 a	28 a	51
46	44	43 b	73 b	48	46	III,31 b	28	85 b	28 b	52
47	45	44	39-40	49	47	III,32	29-30	86-87	29-30	-
48	46	46	57	50	48	III,33	31	88	31	-
49	-	-	-	Appendix A,I	49	IV,4	-	-	-	-
50	47	47-48	58; 60	51	50	III,34-37	32-33	89-90	32-33	-
51	48	49	62-65	52	51	II,24	-	25-28	-	-
52	49	53	66	53	52	II,25	-	29	-	-
53	50	54-55	33; 3	54	53	II,26	-	30-31	75b-77	-
54	-	-	-	-	54	-	-	-	-	-

55	51	56	61	65	55	II,27	-	32	-	-
56	-	-	-	Appendix A,II	56	-	-	-	-	-
57	52	58	25	56	57	III,38	34	91	34	-
58	53	59	37	57	58	-	-	34	-	-
59	55	60	4	59	59	-	-	35	-	-
60	56	61	36	60	60	II,10	-	36	-	-
61	57	62	48	61	61	II,9	-	37	-	-
62	58	63	38	62	62	-	-	38	-	-
63	59	64	35	63	63	II,8	-	39	-	-
64	54	57	59	58	64	II,12.29	-	33	-	-
65	60	65	34	64	65	III,42	-	40-41	-	-
66	61	66	Ep. 3	65	66	II,34	-	42	-	-
67	62	67a	69a	66a	67	II,35	-	43a	-	-
68	63	67b	69b	66b	68	-	-	43b	-	-
69	64	68	12	67	69	II,36	-	44	-	-
70	65	69	8	68	70	II,37	-	45	-	-
71	-	-	-	Appendix A,III	71	-	-	-	-	-
72	66	70	49	69	72	II,38	-	46	-	-
73	67	71	50	70	73	II,39	-	47	-	-
74	68	72	81	71	74	II,30	-	48	-	-
75	-	-	-	Appendix A,IV	75	-	-	-	-	-
76	-	-	-	Appendix A,V	76	-	-	-	-	-
77	69	73	19	72	77	II,31	-	49	-	-
78	70	74	6	73	78	II,32	-	50	-	-
79	71	75	71	74	79	II,33	-	51	-	-
80	72	76	28	75	80	II,13	-	52	-	-
81	74	78-79	86b=Ep.4	76	81	III,41	-	54-55	-	-
82	73	77	20	77	82	II,43	-	53	-	-

B

Greacă/Română (Ed. Theotokis/Stăniloae)	Siriacă (Ed. Bedjan)	Engleză (Ed. Miller)	Autorul real
1	1	1	
2	-	16	Ioan Dalyatha
3	53b	50b	
4	59	59	
5	5	5	
6	78	73	
7	-	17	Ioan Dalyatha
8	70	68	
9	15	18	
10	11	11	
11	12	12	
12	69	67	
13	16	19	
14	13	13	
15	14	14	
16	34	36	
17	40	43	
18	44	47	
19	77	72	
20	82	77	
21	8	8	
22	7	7	
23	4	4	
24	33b	35	
25	57	56	
26	37-38	40	
27	38	41	
28	80a	75	
29	17	20	
30	2	2	
31	22a	23a	
32	22b	23b	
33	53a	54a	
34	65b	64	
35	63	63	
36	60	60	
37	58	57	
38	62	62	
39	47a	49a	
40	47b	49b	
41	9	9	
42	30a	32a	
43	-	15	Ioan Dalyatha
44	3c	3c	
45	3d	3d	

46	39	42	
47	35d	38	
48	61	61	
49	72	69	
50	73	70	
51	36a	39a	
52	36b	39b	
53	36c	39c	
54	36d	39d	
55	30b	32b	
56	6	6	
57	48	50	
58	50a	51a	
59	64	58	
60	50b	51b	
61	55	55	
62	51a	52a	
63	51b	52b	
64	51c	52c	
65	51d	52d	
66	52	53	
67	25	26	
68	32	34	
69	67-68	66	
70	10	10	
71	79	74	
72	43	46	
73	45-46	48	
74	28	29	
75	18a	21a	
76	18b	21b	
77	18c	21c	
78	18d	21d	
79	18e	21e	
80	-	31	Ioan Dalyatha
81	74	71	
82	3a	3a	
83	3b	3b	
84	27	28	
85	35a-c	37	
86	81	76a	
Epistola 1	41	44	
Epistola 2	42	45	
Epistola 3	66	65	
Epistola 4	-	Appendix B	Filoxen de Mabbug



Summary: The Writings of St. Isaac the Syrian and Their Circulation Throughout the Christian World

The very rich tradition of manuscripts and text editions proves that the writings of St. Isaac the Syrian enjoyed widespread circulation, as they were read, translated and constantly re-published both in the East and West. Studied by the Church Fathers, Islam mystics, Christian writers, ascetics and contemporary scholars alike, St. Isaac has not

remained an isolated, obscure author of a thriving age of Syriac literature, but he has enjoyed general appreciation since the 9th century to this day. Scholarly research into the writings of St. Isaac of Niniveh acknowledges three parts as authentic.

As early as the 9th century, Part I of St. Isaac's writings was translated from Syriac into Arabian, Greek and Georgian language. The extant manuscripts were drafted in St. Sabbas Monastery, near Jerusalem. The Arabian translation dates from 885-886, whereas the Georgian one was produced two decades later (906). The Greek translation was made by Abraham and Patrick, two monks of St. Sabbas community. It was the basis for subsequent Greek versions.

Discovered in 1983 by Prof. Sebastian P. Brock in the Bodleian Library of Oxford University, Part II contains 41 Speeches. As it had not been translated into Greek, this part went unknown. The texts of this Part have already been translated into Italian, Catalan (partially), Russian (incompletely), French and Romanian.

Part III has been preserved in a Tehran manuscript and contains 17 Speeches. Employing a copy of this manuscript, Sabino Chialà, a monk in Bose community, produced in 2004 the Italian version of Part III. The texts in this collection have been so far published in Italian, Romanian and French.

More than two and a half centuries after the printing of St. Isaac's texts in Latin, a new edition was issued in Greek, by hieromonk Nikeforos Theotokis (1731-1800), urged and supported by the Patriarch of Jerusalem, Ephrem. The issue edited by Nikeforos Theotokis was printed at Leipzig, in 1770, then sent to monasteries of Palestine, Greece, Mount Athos and the Romanian Principalities. It was reprinted in Athens, in late 19th century, by hieromonk Joachim Spetsieris, whose edition faithfully maintained the contents of Theotokis' version. Four out of the 86 Speeches certainly belong to another Syriac author, John Saba („the Elder”/of Dalyatha): 2, 7, 43 and 80. The Greek manuscripts contain a letter sent by Isaac to a certain Symeon, a wonder worker. The text actually belongs to Philoxenus, bishop of Mabboug/Hierapolis (†523), and is part of a letter addressed by Philoxenus to Patricius, an anchorite living near Edessa. The edition issued by Nikeforos Theotokis was a referential text for numerous 19th- and 20th- century translations all over the world.

Beside the „Syriac Isaac” and a „Greek” one, there is also an „Arabian” one. Numerous fragments of Isaac's writings were translated from Syrian into Arabian in late 9th century by Ibn as-Salt, in an Anbar monastery, near Euphrates. Ibn as-Salt selected the most important excerpts of St. Isaac's Speeches, while adapting the original text to provide a concentrated Arabian version. Another Arabian translator of St. Isaac's works is deacon 'Abdallah Ibn al-Fadl (9th century). Other old Arabian manuscripts indicate as translator a certain Ya'qub, of whom we have no information.

The extant Ethiopian manuscripts contain 33-35 Speeches, all included in Part I.

Starting from the Greek version, the Latin translation of St. Isaac's writings was produced in the 13th century, although it did not contain the integral text. Isaac the Syrian (7th century) was mistaken for another Isaac of Syriac origin (6th century), who arrived at Montelucio, near Spoleto, and who is mentioned by Gregory the Great in the third volume of his Dialogues. The Greek-Latin translation was ascertained for the 13th century, according to the date of the oldest Latin manuscript, ascribed to the Franciscan Pietro da Fossombrone, also known as Angelo Clareno (1255/60-1337), a committed translator of many Patristic writings, among which the Ladder of St. John of Sinai. So far,

42 Latin manuscripts have been discovered, 4 of them in the Iberic Peninsula, beside the printed editions: Barcelona (1497), Venice (1506).

We mention the collection of Patristic works containing St. Isaac's texts, edited by the Swiss reformed theologian Johann Jacob Grynæus (Gryner), in 1569. The oldest translation of St. Isaac's works in a Romanic language seems to be the French version (13th-14th century).

1364 is the year of the first Slavonic translation of St. Isaac's Speeches. The text includes Part I Speeches. It is very likely that the one who prompted the translations of the writings of great hesychast Fathers was St. Gregory of Sinai (1255-1346).

Alongside other Church Fathers, St. Isaac the Syrian stirred the interest of Paisios Velicikovski. The latter's manuscripts greatly influenced Russian spirituality. Resorting to older manuscripts, Paisios' disciples printed in 1819, at Neamt Monastery, the Romanian translation of the Speeches of St. Isaac the Syrian.

Two Russian editions were issued in 1854: the one of Optina and the one edited by the Spiritual Academy of Moscow. Employing the Russian edition of Moscow's Theological Academy, the Japanese translator Fuku Horie published the Japanese text of Part I of St. Isaac's writings in 1909.

We mention the translation of Part I provided by Father Dumitru Stăniloae, published in 1981, as the tenth volume of the *Philokalia*. The tradition of Romanian manuscripts is extremely rich, demonstrating the wide circulation of St. Isaac the Syrian's texts.

Pr. George V. PALADE

«BOTEZUL DOMNULUI» ÎN ICONOGRAFIA BISERICILOR DIN NORDUL MOLDOVEI ȘI «ZAPISUL LUI ADAM»

Keywords: "Lord's Baptism" icon, iconography of Northern Moldavian churches, "Adam's covenant".

Abstract

Bogată în reprezentări iconografice de mare valoare teologică și artistică, lavra mănăstirii Sucevița, ridicată către sfârșitul veacului al XVI-lea, reprezintă punctul de plecare în studiul icoanelor „Botezul Domnului” ce se remarcă prin unicitatea reprezentării „zapisului lui Adam” ținut de Mântuitorul. Analiza detaliată a acestor fresce evidențiază prezența „zapisului” în spațiul eclesial și relevă geneza acestei creații unice în iconografia bizantină, înlăturând astfel concepțiile eronate vehiculate de unii cercetători și istorici.

Meditația iconografică a sfinților părinți bisericești proclamă: «mai strălucită sărbătoarea Botezului Domnului, decât praznicul Nașterii Sale»¹, deoarece are loc arătarea deplină a dumnezeirii Mântuitorului. De altfel, așa se și intitulează sărbătoarea în Minei, «Sfânta și dumnezeiasca Arătare a Domnului Dumnezeuului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos». În mineiul grec, sărbătoarea se numește *Επιφάνεια*², *Θεοφάνεια* sau *Βάπτισμα του Κυρίου*, iar în cel slavonesc *Богоявление Господа*, ceea ce se traduce prin sintagma troparului «...închinarea Treimii S-a arătat». În tradiția populară din țara noastră, sărbătoarea se numește „Bobotează”, un termen născut din împletirea cuvântului slav „Богъ” – Dumnezeu, cu latinescul *baptizare* – *a boteza*, care înfățișează atât ortodoxia credinței, cât și latinitatea limbii noastre³.

Reflexia teologică a sfinților iconografi și melozi ai Bisericii asupra semnificației soteriologice a Botezului Domnului se proclamă la sfintele slujbe, începând cu data de 2 ianuarie, Înainte prăznuirea Botezului și se încheie la 14 ianuarie, cu Odovania praznicului.

¹ Mineiul lunii ianuarie, ziua a 2-a, înainte-prăznuirea, seara, stihira idiomelă de la stihoavnă, alcătuirea lui Ioan Monahul.

² Sf. IOAN HRISOSTOM, *Omilia XXXVII, Asupra Botezului*, PG 49, 365-366: «De ce ziua pe care noi o numim Epifanie nu este aceea a Nașterii, dar aceea în care a primit Botezul? Pentru că arătarea Sa tuturor oamenilor nu s-a întâmplat la Nașterea Sa, ci la Botezul Său: până în acea clipă mulți încă nu îl cunoscuseră».

³ Ovidiu DENSUȘIANU, *Istoria limbii române*, Ed. Științifică, București, 1962, vol. I, p. 173; Al. ROSETTI, *Istoria limbii române*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1978, p. 368. După opinia lui Al. Rosetti, cuvântul „Bobotează” este o afereză din cuvintele „apă botează”.

Între creatorii canoanelor, troparelor și condacelor, ce reprezintă formele prin care se exprimă imnografia Bisericii Ortodoxe, întâlnim pe marii teologi patristici și filocalici: pe Sf. Ioan Damaschin (†749), pe Sf. Cosma de Maiuma sau Melodul (†781), pe Sf. Andrei Criteanul (†740) și pe Sf. Iosif Studitul (†829). Creațiile lor poetice izvorăsc din meditațiile asupra textelor Noului Testament și teologhiesc Botezul Domnului, pe care l-au introdus în cadrul slujbelor ca epicentru, sub formă de pericope evanghelice de la *Mt* 3, 1-17, *Mc* 1, 1-11) și *Lc* 3, 1-18, și sub formă de pericopă de apostol din epistolele pauline către *Rm* 6, 3-11, *1 Co* 9, 19-27 și 10, 1-7, și către *Tit* 2, 11-14, și 3, 4-7, însă și din practica misionară a apostolilor trimiși de Mântuitorul ca să boteze, narată de Luca, la *FA* 13, 25-33, și 19, 1-8.

O mare parte dintre lecturile biblice citite în cadrul sfințelor slujbe pentru a reinnoi sărbătoarea Botezului Domnului nu sunt textele nouetamentare, ci sunt textele profetice, adică psalmii și prefigurările Botezului Domnului, din Vechiul Testament. Ele se citesc sub formă de paremie la slujba Ceasurilor, la Obedniță la Vecernia Mare și la slujba Aghiazmei Mari. Aceste texte au un caracter profetic sau prefigurativ, cu o clară referire asupra evenimentului Botezul Domnului și pun în lumină aspectul soteriologic al teofaniei.

Cercetând scripturile, se constată că la slujbele Bobotezei se citesc 30 de psalmi și 20 de pericope paremiale. Nouă pericope sunt din cartea proorocului Isaia, „evangelistul Vechiului Testament”, și au caracter profetic, iar 11 pericope au caracter prefigurativ pentru evenimentul Botezului, ca de exemplu: salvarea lui Moise din apele Nilului, de către fiica lui faraon; trecerea prin Marea Roșie; Moise scoțând apă din stâncă, cu toiagul; Moise îndulcind apele de la izvoarele Mara; Ghedeon și minunea caierului de lână; Iosua trecând Chivotul legământului prin apele Iordanului; Prorocul Ilie coborând foc din ceruri peste jertfa îmbibată cu apă; prorocul Elisei despărțind apele Iordanului cu mantia lui Ilie; Prorocul Elisei, purificând apa cu sare; și Prorocul Elisei curățind lepra lui Neeman, trimitându-l să se spele în Iordan. Elementul comun al acestor texte paremiale, constă în invocarea Iordanului, binecuvântat cu darul purificator al apelor sale, așa cum auzim la praznic citindu-se în paremia prorocului Isaia: «Spălați-vă și vă curățiți de păcatele voastre...»⁴ și «Scoateți apă cu bucurie din izvoarele mântuirii...»⁵.

Aceste texte scripturistice sunt în egală măsură temeiul imnografiei liturgice precum și al iconografiei Botezul Domnului. Icoana Botezul Domnului este fidelă textelor evanghelice, însă multe dintre elementele ce o compun își au temeiul și legitimitatea în imnografia doxologică a praznicului. Evangheliștii sunt martorii Arătării Dumnezeuirii, ai Glasului Tatălui Care-și descoperă lumii pe Fiul

⁴ *Mineiul lunii ianuarie*, ziua a 5-a, rânduiala ceasului al 3-lea împărătesc, paremia din *Is* 1, 15-20.

⁵ *Mineiul lunii ianuarie*, ziua a 6-a, rânduiala sfințirii Aghiazmei mari, paremia a 3-a din *Is* 12, 3-6.

Său prea iubit, ai Duhului în chip de porumb⁶, care adeverește și întărește glasul; însă sfinții părinți iconografi și melozi sunt cei care ne tâlcuiesc chenoza Fiului, care coborându-se în mormântul lichid al Iordanului, calcă cu moartea pe moarte și prin golătatea Sa spală rușinea goliciunii lui Adam cel dintâi. Adam cel Nou, îmbrăcat cu repejunile Iordanului, este slujit de îngerii – asemenea lui Adam cel dintâi – care, cu mâinile acoperite de procovețe, sunt gata să-i primească Sfântul Trup, precum la Euharistie, cu frică, cu cutremur, cu «bună cuviință».

Din istoria Bisericii aflăm că icoana «Botezul Domnului» a însoțit viața liturgică a primelor comunități creștine încă din primele veacuri creștine⁷, manifestându-și prezența în programul iconografic și liturgic din cultul Bisericii.

Tradiția iconografică a pecetluit locul icoanei pe catapeteasmă altarelor în rândul icoanelor praznicelor împărătești dar și în pronaos unde se săvârșea odinioară taina Sfântului Botez. În tipiconul liturgic, locul icoanei este pe tetrapod, așezată pentru închinare în toată perioada praznicului, iar ca icoană brodată pe prapur, este purtată în procesiune la locul unde se săvârșește slujba de sfințire a Aghiazmei mari.

În cărțile de cult ale bisericii, icoana se găsește cu precădere pe foile de pergament ale vechilor evangheliare miniate desenate cu mult talent și migală⁸. În casele credincioșilor, icoana se află în rostul ei sacru, dar în spațiul profan al muzeelor ea capătă doar o dimensiune culturală cu valoare prevalent estetică și spirituală. În cadrul programelor iconografice prezente în Țările Române, icoanele Botezului de la mănăstirea Sucevița merită o atenție deosebită, din pricina bogatelor elemente picturale ce intră în compoziția lor. Purtătoare de semne și însemne tainice, icoanele Botezului vor fi puse în lumină în acest studiu, pentru a desluși semnificația și a evidenția unicitatea lor în spațiul iconografic postbizantin.

Prima dintre aceste trei fresce, zugrăvite în vremea lui Ieremia Movilă (1595-1604), ne întâmpină în pridvorul bisericii Învierii pe peretele de vest. Ilustrată în cadrul ciclului consacrat vieții Sf. Ioan Botezătorul, numărând în total 18 scene. Icoana poartă titlul «кръщение г[оспод]не» – «Botezul Domnului».

⁶ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilii la Matei”, XI, 3, în: *Scrieri III*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 23, traducere, introducere, indice și note de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 149: «Dar de ce S-a pogorât Duhul în chip de porumbel? Porumbelul este o pasăre blândă și curată. Și s-a arătat în chip de porumbel, pentru că Duhul Sfânt este duh de blândețe. De demult, când potopul a cuprins toată fața pământului și tot neamul omenesc era amenințat cu pieirea, s-a arătat această pasăre; a arătat că a încetat potopul și prin ramura de măsline, pe care a adus-o, a binevestit liniștea obștească a lumii».

⁷ S. ALEKSEEV, *Zrmaia istina [Adevărul vizibil]*, Sankt Peterburg, 2006, p. 188 ; Ch. DIEHL, *Manuel d'art byzantin*, Paris, 1910, p. 113; C. CAVARNOS, *Ghid de iconografie bizantină*, Ed. Sophia, București, 2005, p. 88.

⁸ G. PASSARELLI, *Icones des grandes fêtes byzantines*, Cerf, Paris, 2005, p. 109, fig. 1; p. 113, fig. 1; p. 116, fig. 4 și p. 110, fig. 4; p. 118, fig. 6.



Zugrăvită pe bolta ferestrei de miazănoapte, adesea luminată de razele soarelui, această icoană de mici dimensiuni îl înfățișează pe Mântuitorul dezgolit în râul Iordan⁹ dar cu mijlocul încins cu o pânză¹⁰ albă presărată cu ornamente tradiționale¹¹.

Sub lespede de piatră pe care se sprijină picioarele Mântuitorului sunt zugrăviți cinci balauri¹² cu gurile în flăcări ieșind de sub lespede¹³, fugind înfricoșați de smerita¹⁴ prezență a lui Hristos¹⁵.

⁹ Tradiția stabilește că Botezul Domnului a avut loc la El Maghtas sau Mahadet Haila, „locul afundării” din apropierea cetății *Betabara*, de pe malul stâng al râului Iordan. A se vedea: B.A. ALEXANDRU, „Și S-a botezat de la Ioan”, în: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XLVI (1970), 1-2, p. 43.

¹⁰ *Evangelhia lui Nicodim*, X, 1, în: *Evangelhiile apocrife*, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 220: „La locul răstignirii i-au luat veșmintele și l-au încins cu o bucată de pânză”.

¹¹ Mijlocul încins cu o pânză apare mai târziu în icoanele Botezului, ca o aprofundare a rostului crucii, adesea zugrăvit și ea în apele Iordanului precum în fresca de la mănăstirea Gracianița, datând din sec. al XIV-lea. O mențiune specială se cuvine a face icoana pe lemn „Botezul Domnului” provenită de la biserica Sf. Nicolae din Argirokastro și păstrată la muzeul de Artă din Tirana, datată din sec. XVI-XVII. Ea ni-l înfățișează pe Hristos stând pe lespede de piatră din apele Iordanului, pe care lespede citim numele *Adam* – ΑΔΑΜ; pe mâini și pe picioare se văd semnele cuielei (A. TRADIGO, *Icones et Saints d'Orient*, Paris, 2005, p. 122, detaliu). În această lumină atemporală a icoanei înțelegem adevăratul sens al pânzei care înfășoară mijlocul Domnului, dar și prezența unei cruci de dimensiuni reduse, uneori chiar în apa Iordanului, alteleori pe mal.

¹² Denumit balaurul, „δράκων/dragon” în mineiul grecesc și „ЗМІЯ, ВЕЛІАР – zmia sau veliar” în mineiul slavon după tâlcuirea din Apocalipsa (12, 9): El «este șarpele cel de demult, care se cheamă diavolul și satana». Aplecându-ne privirea asupra slujbei la ceasul al șaselea, în

Metafora, la fel ca personificarea, este o modalitate de exprimare frecvent folosită în imnografia și iconografia Bisericii. Diavolul înfățișat ca un balaur este o metonimie pentru: „Cel fără de chip”, dar cu nesfârșite înfățișări, precum se rostește în molitvele Sf. Vasile cel Mare.

Mâna stângă a Mântuitorului poartă un pergament scris în limba slavonă: „ꙗꙋꙋꙋꙋꙋꙋ ꙗꙋꙋꙋꙋꙋꙋ” – „Zapisul lui Adam”, dreapta Sa binecuvântătoare care se îndreaptă către Înaintemergătorul¹⁶, cheamă întreaga fire la purificare și sfințire¹⁷ și înnoiește creația Sa¹⁸.

Peste chipul Său, ce poartă aureolă cruciferă pe care citim trigrama „o ων”, se pogoară din cer o întreită rază de culoare albastră, în centrul căreia se află un clipeus în care este pictat un porumbel alb, icoană a Duhului Sfânt¹⁹.

Ajunul Bobotezei, unde se citesc doi psalmi profetici: 76 și 90, aflăm că «Dumnezeu, Împăratul nostru, a zdrobit capetele balaurilor în apă» (Ps 76, 13) și «peste aspidă și vasilisc vei păși și vei călca peste lei și peste balauri» (Ps 90, 13). Aceste temeuri biblice, după care s-au inspirat sfinții imnografi Andrei Criteanul, Cosma Melodul și Iosif Studitul, au dat naștere imnelor consacrate de Bobotează: „Noian de dreptate fiind Hristos, vine acum la râul Iordan, ca să scufunde balaurul și să spele neascultarea lui Adam” (*Mineiul lunii ianuarie*, ziua a 2-a, utrenie, canonul lui Iosif, cântarea a 6-a, troparul al 3-lea); „Hristos Dumnezeu vine să Se boteze, ca să sfarme cu dumnezeirea capetele balaurilor cele nevăzute în apele Iordanului” (*Mineiul lunii ianuarie*, stihira a 2-a de la stihoavna laudelor); „Pe Adam cel stricat iarăși îl zidește în repejunile Iordanului și capetele balaurilor celor ascunși le sfărâmă Împăratul veacurilor” (*Ibidem*, ziua a 6-a, sfânta și dumnezeiasca Arătare..., utrenie, canonul lui Teofan, cântarea întâi, troparul al 2-lea); „mântuindu-ne de balaurul cel ucigător de oameni” (*Mineiul lunii ianuarie*, utrenie, alt canon, cântarea a 6-a, troparul al 2-lea); „Cel ce a ars cu apă capetele balaurilor” (*Mineiul lunii ianuarie*, cântarea a 7-a, irmos).

¹³ E. TURDEANU, *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament*, Leiden, 1981, pp. 120-121.

¹⁴ Sf. VASILE: CEL MARE, *Liber de Spiritu Sancto*, PG 32, 129A: «Plin de smerenie, Mântuitorul aruncă în mormântul apelor din Iordan păcatul omenirii prin coborârea Sa în valurile cuprinse de teamă ale Iordanului».

¹⁵ *Molitfelnic, Rânduiala Sfântului Botez, Rugăciunea de sfințirea apei:* „Cel care ai zdrobit capetele balaurilor care se ascuseseră în ea...”.

¹⁶ *Mineiul lunii ianuarie*, ziua a 2-a, seara. stihira de la Slavă, la «Doamne strigat-am»: „Sfinteste-mă, Stăpâne, cu dumnezeiasca Arătarea Ta”.

¹⁷ *Mineiul lunii ianuarie*, ziua a 5-a, ceasul întâi, prima stihiră idiomelară: „Astăzi firea apelor se sfînteste... văzând pe Stăpînul botezându-Se în Iordan”.

¹⁸ *Mineiul lunii ianuarie*, ziua a 5-a, utrenia, canonul lui Iosif, cântarea a 9-a, troparul al 6-lea: „Sfințiți-vă toate, marea și izvoarele, râurile și văile, luncile și toate cele de sub soare”; *Mineiul lunii ianuarie*, ziua a 5-a, seara, stihira a 2-a, la «Doamne strigat-am»: „Pământule și mare, dealuri și munti și voi inimi omenesti, săltați acum, privind lumina cea înțelegătoare”.

¹⁹ Sf. IOAN HRISOSTOM, *Cuvânt la Botezul Domnului*, PG 49, 363-372, în traducerea D. Fecioru, *Sf. Ioan Hrisostom, Cuvinte la praznice Împărătești*, București, 1942, p. 54: «Pentru aceea și Duhul s-a pogorât în chip de porumbel. Căci acolo unde este împăcarea cu Dumnezeu, acolo este porumbița. Căci și la arca cea de pe timpul lui Noe a venit porumbița aducând o ramură de măsline, simbol al iubirii de oameni a lui Dumnezeu și al izbăvirii de furtună. Și acum, în chip de porumbiță, nu în trup-căci trebuie cu siguranță să se știe aceasta - vine Duhul, anunțând universului mila lui Dumnezeu...».

Alături de Mântuitorul, pe malul stâng al Iordanului liturghisesc patru îngeri îmbrăcați cu *hiton* și *himation*, purtători de aureolă aurie. Ei se înfățișează într-o atitudine de bună cucernicie, având mâinile întinse rugător către «Mielul lui Dumnezeu cel ce ridică păcatele lumii». Măinile lor sunt de cele mai multe ori acoperite de propriul veșmânt sau de procovețe, iar aceasta ne sugerează un moment euharistic.

Prezența îngerilor în icoana Botezul Domnului se întemeiază pe imnografia²⁰ și doctrina Bisericii, conform căreia «îngerii cei puternici la virtute ascultă și împlinesc glasul cuvintelor lui Dumnezeu» (Ps 102, 20). Ei cântă laudele mării dumnezeiești, privesc și se împărtășesc de slava Lui cea veșnică, iar ca trimișii ai Lui, ei slujesc pentru mântuirea noastră.

Pe celălalt mal, Înaintemergătorul, îmbrăcat cu mantia aspră, se identifică prin inscripția slavonă *iw(АНН)*. Mâna sa stângă îl înfățișează pe Hristos, iar dreapta sa se pogoară asupra creștetului Învățătorului²¹, dăruindu-i botezul pocăinței, ca să se plinească toată dreptatea²² și proorocia²³.

În pustiul arid al Iordanului se află zugrăvit un copăcel stufos cu trei ramuri, între crengile căruia se sprijină o secure. Menirea acestui simbol pe malurile Iordanului se descoperă vădit în inscripția slavonă din ultima fresca „Botezul

²⁰ Deși pericopele evanghelice nu menționează prezența îngerilor la Botezul Domnului, imnografia Bisericii, prin meditație doxologică, aprofundează și completează referatul evanghelic, precum se citește în canonul Sf. Cosma Melodul: „Toți credincioșii, teologhisind neîncetat împreună cu îngerii, să slăvim pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, că aceasta este Treimea cea în trei ipostasuri de o ființă, pentru că Unul este Dumnezeu” (*Mineiul lunii ianuarie*, ziua a 6-a, utrenia, canonul lui Cosma, cântarea a 7-a, troparul al 4-lea); „Puterilor îngerești, mergeți înainte la repejunile Iordanului, că vine Hristos să curătească păcatul lui Adam” (*Mineiul lunii ianuarie*, ziua a 2-a, prima stihiră de la Laude). Hristos Însuși cere Înaintemergătorului: „Ioane Botezătorule, cel ce încă din pântecul Maicii Mele M-ai cunoscut pe Mine, Mielușelul, fă-Mi slujbă la râu; liturghisește cu îngerii” (*Mineiul lunii ianuarie*, ziua a 2-a, utrenie, stihira de la Slavă, la stihioavna laudelor). Argumentul de ordin estetic, potrivit căruia prezența îngerilor în icoana Botezului este cerută de necesitatea simetriei datorită prezenței Botezătorului Ioan, zugrăvită pe celălalt mal al Iordanului, rămâne și el valabil, dar nu este fundamental.

²¹ *Mineiul lunii ianuarie*, ziua a 2-a, vecernie, a 2-a stihiră icliomelară, alcătuirea lui Andrei Ierusalimiteanul, la stihioavnă: „Vino, Botezătorule, atinge-te de creștetul Celui care a sfărâmat capul balaurului și a deschis raiul, pe care îl incuiau călcătoarea de porunca, cu înșelăciunea șarpelui, prin gustarea din pom, oarecând”.

²² Sf. Ioan Gură de Aur, comentând acest text spune: «dreptatea constă în a te supune lui Dumnezeu» (*Pentru care pricină S-a botezat Domnul Hristos*, trad. D. Feciorul, București, 1943, p. 15); «închipuiește-ți că poruncile sunt două sute de dinari. Această datorie trebuia să o plătească neamul omenesc și nu a plătit-o. Moartea ne stăpânește pe toți care eram vinovați de aceste crime. Venind Hristos și găsindu-ne stăpâniți de ea, a plătit datoria și ne-a mântuit pe noi care nu aveam cu ce plăti. Prin aceasta n-a spus: „se cuvine să facem aceasta și aceasta”. ci „să plinim dreptatea”. Deci, Mie Stăpânului, se cuvine să dau pentru cei ce n-au. ca unul care am» (Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvântări la praznice împărătești*, București, 1938, p. 54).

²³ *Minei luna ianuarie*, ziua 3-a, vecernie, tricântarea a 2-a, al 2-lea tropar: „Legea și prooroci plinind și dreptatea săvârșind. Mântuitorul tuturor, acum se supune sub palma robului...”.

Domnului” din naos. Acolo, în dreptul securii, recunoaștem în scris slovele înfricoșătoare rostite de Sfântul Ioan, care „mărește frica și sporește neliniștea pentru a ne trezi din amorțeală și a ne împinge spre pocăință”²⁴: «Уже во н секира при корени дрѣва лежитъ» «Iată securea stă la rădăcina pomilor»²⁵ (Mt 3, 10).

Cea de a doua frescă a Botezului prezintă în Lavra Suceviței se află zugrăvită pe peretele de vest al pronaosului, în cadrul mineiului pe luna ianuarie, ziua 7-a, poartă titlul: «БГО ЯВЛЕНИЕ» – „Arătarea Domnului”. Această icoană prezintă mari asemănări cu icoana din pridvor, dimensiunile sale mai reduse justifică poate absența unor elemente iconografice descrise anterior.



²⁴ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilii la Matei”, XI. III, pp. 134-136.

²⁵ JÉRÔME, *Commentaire sur S. Matthieu*, 3-10, coll. *Sources Chretiennes* 242, Paris, 1977, p. 93: „Propovăduirea cuvântului Evangheliei, ascuțișul de o parte și de alta a sabiei, este numită *secură* de profetul Ieremia, profet care aseamănă cuvântul Domnului cu o *secură* ce despică piatra”.

În icoanele din pronoasul și pridvorul bisericii, Mântuitorul este înfățișat ținând în mâna stângă un pergament desfășurat, fie în jos, fie în lateral. Pe care se poate citi inscripția: „**РЪКЪПИСАНІЕ АДАМОВО**”²⁶ – „Zapisul lui Adam”²⁷.

Sintagma „zapisul lui Adam” a fost consacrată de sfinții părinți în imnografia și evhologhia Bisericii noastre întemeindu-se pe cuvântul Sf. Apostol Pavel, care scrie Colosenilor că Mântuitorul Iisus Hristos «a șters zapisul care era împotriva noastră... pironindu-l pe cruce și biruind puterile iadului» (Col 2, 14).

«Acest zapis – zice Sf. Ioan Gură de Aur²⁸ (†407) – nu ni l-a dat nouă Hristos, ci luându-l din stăpânirea diavolului, l-a rupt. Odată cu aceasta a răpus și moartea, rușinând puterile drăcești, și pe diavolul l-a dezbrăcat de motivul pentru care stăpânea pe om. Și după ruperea acestui zapis, dezbrăcând pe om de haina veche a păcatului, după lepădarea de satana, l-a înnoit prin botez, împăcându-l cu Dumnezeu, iar Tatăl, dându-i din Duhul Fiului Său, l-a înfiat pe om, făcându-l „fiu prin har”» (Ga 4, 6).

„Ștergerea zapisului, cu poruncile lui, înseamnă dogmele creștine cu învățăturile evanghelice, pe care Mântuitorul le-a așezat în locul zapisului plin de păcate dinainte de Răstignire”²⁹.

Părinții bisericești, autorii imnografiei și evhologhiei cultice, au folosit sintagma „zapisul lui Adam” și sub formularea: „păcatul lui Adam”, „zapisul păcatelor noastre”, sau „zapisul care era împotriva noastră”, înțelegând prin acestea păcatul strămoșesc și consecințele lui asupra naturii omenești. Ștergerea sau ruperea acestui zapis, ca moment de împăcare cu Dumnezeu și de răscumpărare a vinovăției noastre, este evocată de sfinții părinți cu deosebire la cele două mari praznice împărătești, Botezul Domnului³⁰ și Învierea, însă o aflăm invocată și în partea de anamneză a multora dintre rugăciunile cultului ortodox.

²⁶ **РЪКЪПИСАНІЕ АДАМ[ОВО]**.

²⁷ Cercetătorii literaturii noastre vechi, precum și istoricii artei noastre medievale, folosesc greșit sintagma „zapisul lui Adam” pentru a desemna o legendă apocrifă de inspirație gnostică. *Viața lui Adam și Eva* (A.M. DENIS O.P., *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, vol. I, Brespols, pp. 3-58). N. CARTOJAN, *Cărțile populare în literatura românească*, București, 1974, p. 66, fig. 1; E. TURDEANU, *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament*, Leiden, 1981, pp. 115-122; Șt. CIOBANU, *Istoria literaturii române vechi*, Chișinău, 1992, pp. 214-216. Geneza acestor opinii a început în anii 1930 cu eminentul cercetător și istoric al artei feudale românești, francezul Paul HENRY, *Monumentele din Moldova de nord*, Ed. Meridiane, București, 1984, p. 225.

²⁸ Altă mențiune a zapisului în opera acestui părinte poate fi găsită în: JEAN CHRYSOSTOME, *Huit cathecheses Baptismales*, III, 21, coll. *Sources Chretiennes* 50, Paris, 1957, p. 163.

²⁹ Pr. Ioan MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament*, București, 1984, articolul „zapis”.

³⁰ SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE, *Catéchèses*, V, 380-390, coll. *Sources chrétiennes* 96, Paris, 1963, p. 409.

Sintagma „zapisul lui Adam” se află în creațiile iconografice ale Sf. Ioan Damaschin³¹ (†749) și Andrei Criteanul³² (†740). În alte imne liturgice, zapisul, *cheirographon*-ul sau *rukopisanja* lui Adam, este numit „păcatul lui Adam”³³.

Sintagma paulină „zapisul care era împotriva noastră” sau „zapisul păcatelor noastre”, în corelație cu patimile și cu crucea Mântuitorului, se întâlnește în numeroase texte teologice³⁴, evhologice³⁵ și iconografice precum în rugăciunile alcătuite de Sf. Vasile cel Mare³⁶ (†379) sau în creațiile Sf. Ioan Damaschin³⁷.

În aceeași relație directă cu pogorârea Mântuitorului la iad întâlnim termenul „zapis” în Acatistul Bunei Vestiri, *Imnul Acatist*, creația marelui iconograf Serghei, patriarhul Constantinopolului³⁸ (†638).

³¹ *Octoih*, cântările învierii, glasul 7, dimineața la Liturghie, stihira a 2-a la Fericiri: „Pe cruce înălțându-Te, Milostive, zapisul lui Adam de păcatul cel de demult l-ai șters și ai mântuit din înșelăciune tot neamul omenesc”.

³² *Mineiul lunii ianuarie*, ziua a 2-a, vecernia, stihoavnă, stihira a 2-a idiomelară: „Iisus al meu iarăși Se curățește în Iordan, dar mai vartos curățește păcatele noastre. Că vine cu adevărat la Botez vrând să spele zapisul lui Adam și zice către Ioan: Vino, Botezătorule, de slujește începăturii tainei celei uimitoare. Vino, tinde-ți mâna ta și te atinge de creștetul Celui care a sfărâmat capul balaurului și a deschis raiul, pe care îl incuiase călcarea de poruncă, cu înșelăciunea șarpelui, prin gustarea din pom, oarecând”.

³³ *Mineiul lunii ianuarie*, ziua a 2-a, utrenie, laudele, stihira a 2-a: „Hristos vine în Iordan să curățească păcatele lui Adam”; „A venit să spele cu apă în repejunile Iordanului, păcatele strămoșului Adam” (*Mineiul lunii ianuarie*, stihira a 4-a la laude); „A venit să curățească pe toți oamenii de păcatul lui Adam” (*Mineiul lunii ianuarie*, stihira la „Și acum” la Laude).

³⁴ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Sur les titres des Psaumes*, XI, 55, coll. *Sources Chretiennes* 466, Paris, 2002, p. 380; Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, în: *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 21.

³⁵ „S-a rupt zapisul lui Adam, striga Preacurata Stăpână, când ai fost impuns Tu cu sulița, Fiule...” (*Octoih*, glasul 7, utrenie, cântarea a 1-a, „a Născătoarei”); „Cel ce Te-ai înălțat pe cruce și ai rupt zapisul care era asupra noastră și ne-ai izbăvit pe noi din stăpânirea diavolului” (*Molitfelnic*, A doua nuntă, rugăciunea a 2-a; „Ai trimis pe Unul-Născut Fiul Tău în lume, ca să rupă zapisul greșelilor celor asupra noastră” (*Ibidem*, *Rânduila Mărturisirii*, Rugăciunea de dezlegare de blestem); „Cel ce în ziua și în ceasul al șaselea, pe Cruce ai pironit păcatul cel cu îndrăzneală făcut de Adam în Rai, și zapisul greșelilor noastre rupe-l Hristoase Dumnezeu și ne mântuiește pe noi” (*Ceaslov*, Ceasului al șaselea, troparul, glasul 2).

³⁶ *Ceaslov*, Rugăciunea Marelui Vasile, ceasul al șaselea: „... prin cinstita crucea Lui, zapisul păcatelor noastre l-ai rupt și ai biruit întru Domnul nostru Iisus Hristos stăpâniiile și puterile întunericii”.

³⁷ Sf. Ioan o folosește de mai multe ori în cântările învierii din *Octoih*: „Hristos, Mântuitorul nostru, a rupt zapisul ce era împotriva noastră, pe cruce pironindu-l și a zdrobit puterea morții” (*Octoih*, cântările învierii, glasul 2, sâmbătă, vecernia, Doamne strigat-am, stihira a 2-a); „...Ai șters, ca un Dumnezeu, zapisul care era împotriva noastră” (*Octoih*, cântările învierii, glasul 4, duminică, la Fericiri, stihira a 2-a); „Zapisul nostru pe cruce cu sulița l-ai rupt și între cei morți socotit fiind, pe tiranul cel de acolo l-ai legat, izbăvind pe toți din legăturile iadului cu învierea Ta” (*Octoih*, stihira a 3-a).

³⁸ „Vrând să dea har datorilor celor de demult, Dezlegătorul tuturor datorilor omenești a venit singur la cei ce se depărtase de harul Lui, și spărgând zapisul, aude de la toți: Aliluia” (*Triod*, săptămâna a 5-a a Postului Mare, sâmbătă, Utrenia Acatistului Bunei Vestiri, condacul al 12-lea).

Sintagma „zapisul lui Adam” se află în creațiile iconografice ale Sf. Ioan Damaschin³¹ (†749) și Andrei Criteanul³² (†740). În alte imne liturgice, zapisul, *cheiographon*-ul sau *rukopisanja* lui Adam, este numit „păcatul lui Adam”³³.

Sintagma paulină „zapisul care era împotriva noastră” sau „zapisul păcatelor noastre”, în corelație cu patimile și cu crucea Mântuitorului, se întâlnește în numeroase texte teologice³⁴, evhologice³⁵ și iconografice precum în rugăciunile alcătuite de Sf. Vasile cel Mare³⁶ (†379) sau în creațiile Sf. Ioan Damaschin³⁷.

În aceeași relație directă cu pogorârea Mântuitorului la iad întâlnim termenul „zapis” în Acatistul Bunei Vestiri, *Imnul Acatist*, creația marelui iconograf Serghei, patriarhul Constantinopolului³⁸ (†638).

³¹ *Octoih*, cântările învierii, glasul 7, dimineața la Liturghie, stihira a 2-a la Fericiri: „Pe cruce înălțându-Te, Milostive, zapisul lui Adam de păcatul cel de demult l-ai șters și ai mântuit din înșelăciune tot neamul omenesc”.

³² *Mineiul lunii ianuarie*, ziua a 2-a, vecernia, stihoavnă, stihira a 2-a idiomelara: „Iisus al meu iarăși Se curățește în Iordan, dar mai vârtos curățește păcatele noastre. Că vine cu adevărat la Botez vrând să spele zapisul lui Adam și zice către Ioan: Vino, Botezătorule, de slujește începăturii tainei celei uimitoare. Vino, tinde-ți mâna ta și te atinge de creștetul Celui care a sfărâmat capul balaurului și a deschis raiul, pe care îl încuiase călcarea de poruncă, cu înșelăciunea șarpelui, prin gustarea din pom, oarecând”.

³³ *Mineiul lunii ianuarie*, ziua a 2-a, utrenie, laudele, stihira a 2-a: „Hristos vine în Iordan să curățească păcatele lui Adam”; „A venit să spele cu apă în repejunile Iordanului, păcatele strămoșului Adam” (*Mineiul lunii ianuarie*, stihira a 4-a la laude); „A venit să curățească pe toți oamenii de păcatul lui Adam” (*Mineiul lunii ianuarie*, stihira la „Și acum” la Laude).

³⁴ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Sur les titres des Psaumes*, XI, 55, coll. *Sources Chrétiennes* 466, Paris, 2002, p. 380; SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, în: *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 21.

³⁵ „S-a rupt zapisul lui Adam, striga Preacurata Stăpână, când ai fost împuns Tu cu sulița, Fiule...” (*Octoih*, glasul 7, utrenie, cântarea a 1-a, „a Născătoareii”); „Cel ce Te-ai înălțat pe cruce și ai rupt zapisul care era asupra noastră și ne-ai izbăvit pe noi din stăpânirea diavolului” (*Molitfelnic*, A doua nuntă, rugăciunea a 2-a; „Ai trimis pe Unul-Născut Fiul Tău în lume, ca să rupă zapisul greșelilor celor asupra noastră” (*Ibidem*, *Rânduila Mărturisirii*, Rugăciunea de dezlegare de blestem); „Cel ce în ziua și în ceasul al șaselea, pe Cruce ai pironit păcatul cel cu îndrăzneală făcut de Adam în Rai, și zapisul greșelilor noastre rupe-l Hristoase Dumnezeu și ne mântuiește pe noi” (*Ceaslov*, Ceasului al șaselea, troparul, glasul 2).

³⁶ *Ceaslov*, Rugăciunea Marelui Vasile, ceasul al șaselea: „... prin cinstita crucea Lui, zapisul păcatelor noastre l-ai rupt și ai biruit întru Domnul nostru Iisus Hristos stăpânile și puterile întinericului”.

³⁷ Sf. Ioan o folosește de mai multe ori în cântările învierii din *Octoih*: „Hristos, Mântuitorul nostru, a rupt zapisul ce era împotriva noastră, pe cruce pironindu-l și a zdrobit puterea morții” (*Octoih*, cântările învierii, glasul 2, sâmbătă, vecernia, Doamne strigat-am, stihira a 2-a); „...Ai șters, ca un Dumnezeu, zapisul care era împotriva noastră” (*Octoih*, cântările învierii, glasul 4, duminică, la Fericiri, stihira a 2-a); „Zapisul nostru pe cruce cu sulița l-ai rupt și între cei morți socotit fiind, pe tiranul cel de acolo l-ai legat, izbăvind pe toți din legăturile iadului cu învierea Ta” (*Octoih*, stihira a 3-a).

³⁸ „Vrând să dea har datorilor celor de demult, Dezlegătorul tuturor datorilor omenești a venit singur la cei ce se depărtase de harul Lui, și spărgând zapisul, aude de la toți: Aliluia” (*Triod*, săptămâna a 5-a a Postului Mare, sâmbătă, Utenia Acatistului Bunei Vestiri, condacul al 12-lea).

Reflexia teologică a sfinților imnografi și melozi asupra adevărurilor credinței noastre a fost transpusă în iconografia bisericească în imagini și culori, folosind nu de puține ori suport simbolic, cu valoare de metaforă. În cazul nostru, păcatul neascultării lui Adam, cel definit de imnografie drept „zapisul lui Adam”, a fost vizualizat în iconografie sub forma unei fâșii de pergament, un *filacter* sau *tomos*, rulat puțin la ambele capete, pe care se poate citi fie „zapisul lui Adam”, fie „zapisul greșelilor noastre”.

În *Erminia pentru meșteșugul zugrăviei* al „prea smeritului între zografi, Dionisie, ieromonahul din Furna”, operă compilată către anul 1730, nu aflăm nici o îndrumare despre elementul iconografic „zapisul lui Adam” în legătură cu icoana Botezul Domnului³⁹. Ne vorbește însă despre el titlul condacelor și icoaselor Acatistului Bunei Vestiri. La punctul 22, în îndrumarea despre cum trebuie zugrăvit condacul al 12-lea, „Vrând să dea har datoriiilor celor de demult”, citim că se zugrăvește: „*Casă și într-însa Hristos stând și sfâșiind cu mâinile o hârtie scrisă cu litere evreiești, și la sfârșitul hârtiei este această scriere: Zapisul lui Adam cel scris cu mână*”⁴⁰.

Geneza reprezentărilor zapisului în iconografia bizantină o aflăm în condacul al 12-lea din imnul Acatist, reprezentat în numeroase biserici din Serbia, Grecia⁴¹, dar și în Țara Românească⁴² încă din veacul al XIV-lea. Prezența zapisului în iconografia bizantină mai poate fi întâlnit și în alte evenimente din istoria mântuirii, precum în icoana ce poartă titlul: „*ЗДЕ НАПИСА АДАМ РЖКОПИСАНІЕ* — aici a scris Adam zapisul său”⁴³ și în icoanele „Pogorârea la Iad”⁴⁴ fresce sau portative din Rusia⁴⁵ și Grecia.

³⁹ *Erminia picturii bizantine după versiunea lui Dionisie din Furna*, text îndreptat, completat și indice de C. Săndulescu-Verna, Ed. Mitropolia Banatului, Timișoara, 1979, p. 137, 302.

⁴⁰ *Erminia picturii bizantine...*, p. 191.

⁴¹ De remarcat că în Acatistul bisericii Maicii Domnului din satul Roustika, Rethymnon, Creta, frescă datată din anul 1390-91, pergamentul rupt de Mântuitorul poartă literele de început ale condacului. Vezi I. Spatharakis, *The Pictorial Cycles of the Akathistos Hymn for the Virgin*, Leiden, 2005, p. 16, fig. 681.

⁴² I. Spatharakis, *The Pictorial Cycles of the Akathistos Hymn...*, pp. 152-154, fig. 673-686.

⁴³ *Manuscrisul din Muntele Athos Vatoped Nr. 422* ne dezvăluie uzul liturgic al scrierii numită „Viața lui Adam și Eva”, împărțită în 16 paremii liturgice, citite de la sărbătoarea Întâmpinării Domnului până la Cinzecime, vezi M. Nadal, *La vie grecque d' Adam et Eve (Apocalypse de Moise)*, Lille, 1974, vol. I, pp. 15-20.

⁴⁴ Multe acatiste zugrăvesc scena condacului al 12-lea prin icoana „Pogorârea la Iad”, Irineu Crăciunaș, „Acatistul Maicii Domnului în pictura bisericească din Moldova (II)”, în: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XLVIII (1972), 5-6, pp. 336-337.

⁴⁵ Л.В. Нерсисян, С.В. Обух, *Иконы Ярославля 13-16 веков*, Moscova, 2002, pp. 116-117. Dar și în numeroase biserici în frescă, de pildă Catedrala Smolensky (sec. XVI) de la mănăstirea Novodevici, Moscova, pe peretele de nord; Biserica Sfânta Sofia din Vologda (sec. 17) pe peretele de nord; în paraclisul Pokrov din biserica Sf. Ilie (sec. al XVII-lea) din Yaroslavl.

În cadrul bogatului program iconografic de la Sucevița, zăpăditul mai este zugrăvit pe pereții exteriorii ai bisericii în imnul acatist la sud și ciclul „Izgonirea lui Adam din Rai”⁴⁶ pe latura de nord⁴⁷.



Morfologia zăpăditului diferă totuși de la o icoană la alta, în icoana botezului el este pictat sub forma unui pergament desfășurat, pe care Mântuitorul vine să-l spele în apele Iordanului. În icoana condacului al 12-lea al acatistului, zăpăditul este sfășiat cu ambele mâini de Mântuitorul. Iar în icoana „Aici a scris Adam zăpăditul său”⁴⁸, el este ținut și semnat de Adam. În icoanele „Pogorârii” Mântuitorul ține în mâna stângă pergamentul rupt al zăpăditului său înfășurat sub forma de *rubov*, *filacteriu*⁴⁹.

Imagina zăpăditului, redat sub forma unui filacteriu înfășurat, apare și în iconografiile „Judecății de Apoi”⁵⁰ și „Vămile Văzduhului”⁵¹. Aici simbolul este

⁴⁶ Duminica lăsatului sec de brânză.

⁴⁷ În iconografia moldovenească reprezentarea zăpăditului în icoana botezului mai este întâlnit și la mănăstirea Dragomirna în naos, în miniatura mitropolitului Anastasie Crimca (G. POPESCU-VALCEA, *Anastasie Crimca*, Ed. Meridiane, București, 1972, fig. 5) și în rândul icoanelor praznicale la catapeteasma mănăstiri Moldovița.

⁴⁸ Sau „Aici a semnat Adam învoiala”, după traducerea domnului V. Drăguț, care a avut în vedere textul scris de Adam pe filacter: *написа аа(ам)* – semnat Adam (*Pictura murală din Moldova, secolele XV-XVI*, Ed. Meridiane, București, 1982, Voroneț. Biserica Sf. Gheorghe, lista ilustrațiilor, nr. 198).

⁴⁹ Л.В. НЕРЕСЯН, С.В. Обух, *Иконы Ярославля 13-16 веков*, Moscova 2002, pp. 116-117.

⁵⁰ Reprezentat la mănăstirea Sucevița în pridvorul bisericii.

⁵¹ Pictate în nordul Moldovei pe zidurile bisericilor Voroneț, Moldovița, Humor. Vedem un turn cu scară interioară și 20 de paliere. Îngerii însoțesc sufletul către fiecare „vama” acolo ei sunt întâmpinați de demonii ce stau străjeri. Sufletele nu pot ajunge la poarta raiului decât trecând prin aceste „vâmi”. Vezi textul lui M. STANCIU-ISTRATE, „Viața Sfântului Vasile cel Nou și Vămile văzduhului”, în: *Cele mai vechi cărți populare în literatura română*, vol. IX, Bucu-

disociat de păcatul strămoșesc, având înțelesul de listă pe care diavolul ține evidența păcatelor săvârșite de om după primirea tainei Sfântului Botez, un fel de catastif al datoriilor – τα γράμματα, cautiones, **печание** – despre care vorbește Mântuitorul în Parabola iconomului nedrept⁵². Vedem pe diavoli în icoana Judecării de Apoi, apropiindu-se de cântarul dreptății, ținut de mâna lui Dumnezeu în care stau sufletele dreptilor, purtând în spate sarcini cu zapisele legate snop, pe care le așează pe talerul păcatelor⁵³. În talerul faptelor bune se văd așezate zapise mai puține, păzite de îngerul lui Dumnezeu, înarmat cu sulită. De aici înțelegem că și îngerul păzitor scrie un zăpis în care ține evidența faptelor bune pe care le săvârșim. Deși sunt mai puține la număr, zapisele faptelor bune înclină balanța spre rai. Dezorientați, diavolii se agață în poziții hilare de balanța păcatelor, încercând să o încline spre iad. Explicația paradoxului este că diavolii nu știu că păcatele mărturisite, deși figurează în evidențele lor, au rămas fără greutate.

Trebuie să menționăm că în iconografia ortodoxă, simbolul filacterului și imaginea cărții semnifică mesajul divin, Sfânta Scriptură, Cartea profetului, Evanghelia Mântuitorului, Epistola apostolului, Liturghia ierarhului sau activitatea predicatorială a unui sfânt. Filacterul ca imagine iconografică mijlocește textul rugăciunii sau al dialogului unei persoane sfinte cu Dumnezeu⁵⁴.

În consecință, filacterul intitulat „zapisul lui Adam”, pe care Mântuitorul îl spală în repejiunile Iordanului, în icoana Botezului este simbol iconografic atât pentru păcatul strămoșesc cât și pentru faptul soteriologic al restaurării chipului lui Dumnezeu în om de către Noul Adam, Mântuitorul nostru Iisus Hristos.

Ultima dintre cele trei reprezentări ale icoanei Botezului de la mănăstirea Sucevița se află zugrăvită la baza turlei pe naos, în cadrul praznicelor împărătești. Fresca, în formă de semicerc, este bogată în elemente picturale, deși «zapisul lui Adam» lipsește din mâinile Mântuitorului.

rești, 2004, pp. 149-261. „Miluiți-mă pe mine, îngeri preasfinți ai lui Dumnezeu Atotțiitorul, și mă izbăviți din toate vămile celor vicleni. căci nu am fapte bune să îndreptez cumpăna faptelor celor rele” (*Molitfelnic*, Slujba la ieșire cu greu a sufletului, cântarea 7-a, alcătuire al lui Andrei Criteanul, 2-lea stih).

⁵² *Lc* 16, 6-7.

⁵³ *Molitfelnic*, Slujba la ieșire cu greu a sufletului, cântarea 1-a, alcătuire al lui Andrei Criteanul, stih al Slavei: „Iată s-au înfățișat mulțime de duhuri viclene, ținând zapisul păcatelor mele, și strigă foarte, cerând fără rușine umilitul meu suflet”.

⁵⁴ În Erminia lui Dionisie din Furna aflăm numeroase îndrumări privind textul filacterului în iconografie.



Icoana poartă titlul „ΒΡΟΜΑΒΛΗΝΙΕ” — „Arătarea Domnului” și ne înfățișează trei evenimente revelate în Sfintele Evanghelii: Propovăduirea Sf. Ioan Înaintemergătorul, Arătarea Domnului în centrul icoanei și botezul pocăinței⁵⁵.

Asemenea vechilor reprezentări bizantine ale Botezului Domnului, fresca din naos ne arată pe Mântuitorul Iisus Hristos stând gol în curgerile Iordanului, în chip de Noul Adam⁵⁶. În apele de jos ale Iordanului se află zugrăvit un bărbat cu barbă de mici dimensiuni, de culoare albastră, asemenea apelor ce îl poartă; mâna sa stângă este ridicată spre cer, iar dreapta sa poartă o amforă din care se scurge apă. În partea opusă, la picioarele Izbăvitorului, este reprezentată înotând pe doi pești, o femeie îmbrăcată în veșminte roșii, ce ține o corabie și o sulită⁵⁷. Ambele figuri sunt întâlnite în iconografia Botezului din cele mai vechi timpuri⁵⁸ și reprezintă personificări ale Iordanului⁵⁹ și ale Mării⁶⁰.

⁵⁵ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Pentru care pricină S-a botezat...* p. 8: „...botezul lui Ioan era mai mic ca al nostru, pentru că nu dădea Duh Sfânt, și nici nu dăruia iertare de păcate prin har”.

⁵⁶ Tâlcuirea teologică a faptului că Hristos este reprezentat gol în icoana Botezului o aflăm în imnele Sf. Iosif Studitul: „Goliciunea cea de rușine a strămoșului Adam acoperind-o, Te golești de bună voie și cu rejeuniele Iordanului Te acoperi, Căla ce cu apă acoperi cele mai de deasupra, Hristoase, Unule, mult milostive” (*Mineiul lunii ianuarie*, ziua a 2-a, utrenia, canonul lui Iosif, cântarea a 9-a, troparul al 4-lea).

⁵⁷ Întruchiparea aceasta mai este întâlnită și în scena „Înfricoșatei judecăți” din pridvorul bisericii, pe peretele de sud, alături de personificarea „pământului” zugrăvit sub chipul unei femei (ή γῆ) având capul acoperit cu un brad, ține un copăcel în mâna stângă și o sulită în cea dreaptă.

⁵⁸ G. MILLET, *Recherches sur l'iconographie de l'évangile aux XIV, XV et XVI siècles*, Paris, 1960, pp. 211-213.

⁵⁹ ὁ ποταμός Ἰορδανῆς (gen. masc.).

Aceste personificări își află temeiurile în psalmii profetici 28, 76 și 113 care se citesc la Rânduiala Ceesurilor, din care aflăm că: «Glasul Domnului peste ape, Dumnezeu Slavei a tunat» (*Ps* 28, 3); «Văzutu-Te-au apele, Dumnezeu, văzutu-Te-au și s-au spăimântat și s-au tulburat adâncurile, mulțimea de vietăți a apelor» (*Ps* 76, 15); «Marea a văzut și a fugit, Iordanul s-a întors înapoi; Ce-ti este ție mare, că ai fugit, și ție Iordanule, că te-ai întors înapoi» (*Ps* 113, 3-5).

Aceste versete sunt reluate în slujba Botezului, ca prochimen, dar se întălesc și ca întrebări retorice în imnografia sărbătorii: «Iordane, râule, pentru ce privind te-ai mirat? Gol am văzut pe Cel nevăzut și m-am spăimântat întorcându-mă, și marea și cele nevăzute s-au îngrozit, că Hristos S-a arătat în Iordan, ca să sfințească apele»⁶¹.

Marea și Iordanul, personificate în icoana Botezului nu sunt elemente picturale lipsite de sens, deoarece ele ilustrează evenimente din istoria Vechiului Testament, pe care Sfinții Părinți imnografi și melozi le-au tâlcuit ca prefigurări ale Botezului Mântuitorului, dar și ale Tainei Sfântului Botez⁶².

Prezența acestor personificări în icoană nu contravine regulilor simplității, nici nu tulbură claritatea mesajului, ci subliniază și întărește dimensiunea pedagogică a icoanei Botezului.

Monumentala icoană este vegheată în laturile sale de chipurile profetice ale lui Isaia și Moise, purtând fiecare în mână câte un filacteriu, dezvăluind proorociile lor: «ГЛАСЪ ВЪПІАЩАГО ВЪ ПУСТЫНИ — «glasul ce strigă în pustie» (*Lc* 3, 4; *Is* 40, 3); «ВЪЗДВИГНЕТЪ ВАШЪ ГЪ Ѡ БРАТІИ ВАШИМЪ ІАКО МЕНЕ » «Ridica-va Domnul dintre frații voștri (Prooroc) ca mine (Pe El să-L ascultați în toate câte vă va spune)» (*FA* 3, 22 ; *Dt* 18, 15).

La picioarele Sfântului Ioan sprijinit între crengile unui copăcel se află securea morții ce ne cheamă la pocăință⁶³, în dreptul ei citim pericopa: «ѠЖЕ БО И СЕКЕРА ПРИ КОРЕНИ ДРЪВЪА ЛЕЖЕТЪ» «Iată securea stă culcată la rădăcina pomului» (*Mt* 3, 10).

Pentru a desăvârși erminia noastră, credem necesar să prezentăm în cele din urmă particularitățile iconografice prezente în icoana Botezului din frescele

⁶⁰ În icoana Botezul Domnului a comunității ortodoxe din Albania, personajul călare pe un cal de mare aflat în repejunile Iordanului este identificat prin inscripția roșie în limba elenă: ἡ Θάλασσα - marea. Muzeul culturii Bizantine, *Εικόνες από τις ορθόδοξες Κοινότητες της Αλβανίας*, Thessaloniki, 2006, fig. 14.

⁶¹ *Mineiul lunii ianuarie*, ziua a 6-a, utrenie, sedelna a 2-a.

⁶² Textele Vechiului Testament despre izbăvirea poporului ales din robia egipteană, când Marea Roșie s-a supus poruncii Creatorului și și-a despărțit apele, lăsându-l să treacă pedestru; despre retragerea apelor Iordanului ca să poată păși Iosua, fiul lui Navi, cu Chivotul Legii, peste care stătea Slava Domnului. Aceste texte din istoria mântuirii se citesc ca paremii la vecernia Bobotezei.

⁶³ *Mineiul lunii ianuarie*, ziua 2-a, utrenie, cântarea a 9-a, troparul al 3-lea: „Securea morții zăcând lângă rădăcină, ca pe un copac te amenință tăierea, văzând nerodirea ta. Deci nu rămâne neroditor, suflete al meu, ci strigă lui Dumnezeu cu fierbinte pocăință...”.

naosului biserici Cinzecimii de la mănăstirea Dragomirna, înrudită prin stil și conținut cu cele de la mănăstirea Sucevița.

Prima din aceste icoane este reprezentată la baza turlei în rândul icoanelor praznicale, cea de a doua se află în naos pe peretele de sud și poartă titlul: «ТЪ ЕСТ[Ъ] КРЪСТАН ДХОМ[Ъ] СЪНМ[Ъ] И АЗЪ ВНАДѢХ[Ъ] И СВ[И]ДѢТЕЛСТВОВАХ[Ъ] ІАКО СЪ ЕСТ[Ъ] СЫНЪ БЖІИ» – «Acela este Cel ce botează cu Duh Sfânt. Și eu am văzut și am mărturisit că Acesta este Fiul lui Dumnezeu», reproducând cuvintele Sf. Apostol și Evanghelist Ioan (1, 33-34)⁶⁴.



Pentru a întruchipa prima persoană a Sfintei Treimi⁶⁵, iconografia bizantină zugrăvește pe cerul icoanei Botezului, încă din primul mileniu creștin, un semicerc de slavă, din care coboară „Mâna binecuvântătoare a Tatalui”.

Analizând frescele naosului ctitorie a Mitropolitului Anastasie Crimca, datate din anul 1609⁶⁶, vedem că ele îmbogățesc conținutul pedagogic prezent în

⁶⁴ La biserica mănăstirii Dragomirna, majoritatea covârșitoare a titlurilor frescelor scrise în limba veche bisericească sunt fragmente ale pericopelor evanghelice.

⁶⁵ Pericopele evanghelice și iconografia bisericii relevă prezența primei persoane ale Sfintei Treimi, Tatăl Pantocrator, la Arătarea Dumnezeirii Fiului. *Mineiul lunii ianuarie*, ziua a 6-a, rânduiala sfințirii Aghiazmei mari, troparul: «În Iordan botezându-Te Tu, Doamne, închinarea Treimii s-a arătat; că glasul Părintelui a mărturisit Ție, Fiu iubit pe Tine numindu-Te, și Duhul în chip de porumb a adevărit întărirea cuvântului. Cel ce Te-ai arătat, Hristoase Dumnezeule, și lumea ai luminat, mărire Ție».

⁶⁶ I. MICLEA, R. FLORESCU, *Dragomirna*, București, 1976, p. 8.

icoanele Suceviței prin zugrăvirea în „întreita rază” de pe cerul icoanei a chipului „БОГЪ СЪВЪДЪ” – Domnului Savaot, «Cel Vechi de Zile» (*Dn* 7, 13) a cărui „glas tună peste ape”⁶⁷: «Acesta este Fiul Meu cel iubit întru care am binevoit» (*Mt* 3, 17).

În reprezentările Dragomirnei⁶⁸, el este zugrăvit cu hiton alb și cu himation, purtând o aureolă înstelată (aureolă circulară cu stea cu opt colțuri) și revarsă razele sale aurii dincolo de cercul slavei care delimitează inteligibilul de sensibil. Binecuvântarea Sa săvârșită cu ambele mâini deschide cerul (*Lc* 3, 21) și se pogoară peste toată pustia Iordanului, pe malul căruia înflorește crinul, îmbrăcat cu mai multă slavă decât însuși împăratul Solomon⁶⁹.

Prin această erminie se arată că toate simbolurile iconografice evidențiate în frescele „Botezul Domnului”, de la mănăstirile din nordul Moldovei, au menirea să transpună în imagini adevăruri ale credinței ortodoxe, să adâncească prin culoare tâlcuirile poetice ale iconografiei liturgice, să îmbogățească contemplația duhovnicească care însoțește în Biserica noastră trăirea adevărilor de credință.

Parte integrantă din patrimoniul spiritual al Bisericii apostolice⁷⁰, icoana Botezului este deopotrivă și cea a „Arătării Domnului”, icoană în care se vedește prezența Sfintei Treimi celei de o ființă și nedespărțită și poate fi socotită ca prima reprezentare a Acestea.

Ferecată și pe coperta Tetraevangheliarului Sucevița 24, însoțind icoana Învierii⁷¹ și chiar desenată în paginile acestuia la citania Sf. Apostol și Evanghelist Marcu⁷². Compoziția icoanei „Botezul Domnului” în ipostaza sa cu totul originală a „zapisului”, reprezintă o creație iconografică unică ce adâncește di-

⁶⁷ „Glasului Domnului care peste ape tună”, după cum spune stihira idiomelă, alcătuirea sfântului Sofronie al Ierusalimului (†638), după motivele preluate din *Ps* 28, 3 și din *Is* 11, 2. Idiomela deschide slujba de sfințire a Aghiazmei Mari: „Glasul Domnului peste ape strigă. grăind: Veniți de luați toți Duhul înțelepciunii, Duhul înțelegerii, Duhul temerii de Dumnezeu, al lui Hristos, Cel ce S-a aratat” (*Mineiul lunii ianuarie*, ziua a 6-a, rânduiala Aghiazmei mari, prima stihiră idiomelă, alcătuirea lui Sofronie).

⁶⁸ Dar și în icoana miniată desenată cu mult talent și micală în *Tetraevangheliarul* inv. 1/1934, f. 11r. În: G. POPESCU-VĂLCEA, *Anastasia Crimca*, București, 1972, fig. 5.

⁶⁹ În icoană se împlinește deja profetia lui Isaia pe care o ascultăm ca paremie citită, la rânduiala Ceasului întâi împărătesc și a sfințirii Aghiazmei Mari, în ziua praznicului Bobotezei: «Veselește-te pustie însetată; să se bucure pustia și să înflorească precum crinul. Și vor înflori pustiurile Iordanului» (*Is* 35, 1-2).

⁷⁰ W. PODLACHA, *Umanismul picturii murale postbizantine*, vol. I, București, 1985, pp. 174-183.

⁷¹ Hramul Învierii și cel al Sfintei Treimi au fost însușite pentru a deveni protectoare ale casei domnitoare Movilă. Precum ni se adevărește și în acoperămintele de mormânt ale prințului Ieremia și Simeon Movilă expuse în muzeul mănăstiri. Vezi O. TAFRALI, „Le monastère de Sucevița. Architecture. Peinture. Trésor”, în: *Movileștii, istorie și spiritualitate românească*, vol. I, Sucevița, 2007, pp. 201-204.

⁷² G. POPESCU-VĂLCEA, *Un manuscris al voievodului Ieremia Movilă*, ed. Meridiane, București, 1984, ill. 20 (fol. 90r).

mensiunea teologică a icoanei și necesită a fi pusă mai cu seamă în valoare. Iar prin ea ni se relevă adâncul de înțelepciune a zugrăvirilor, a comandatarilor lor iluminați de har în rugăciune precum ni se înfățișează în sacra frescă a ctitorilor din naosul hramului mănăstirii Sucevița.

Abstract: “Lord’s Baptism” in the iconography of Northern Moldavian churches, and “Adam’s covenant”

The iconographical study presents and analyzes the “Lord’s Baptism” icons in northern Moldavia, whose common peculiarity is their placing in the Saviour’s left hand a scroll bearing the words: “Adam’s covenant”. Starting from the liturgical event of the Baptism, the study dwells on the beauty of divine services and reveals the importance and richness of liturgical hymns and their consecrated authors, the great patristic and philokalic theologians: St. John Damascene (†749), St. Cosmas of Maiuma or the Melodist (†781), St. Andrew of Crete (†740) or St. Joseph of Studion (†829). Their poetic creations stem from their meditations on New Testament texts and theologize about the Lord’s Baptism. Church history tells us that the icon of “The Lord’s Baptism” accompanied the liturgical life of the early Christian centuries, and was present in the iconographic and liturgical worship program.

Within the iconographic programs of the Romanian Principalities, the Baptism icons of Sucevița deserve special attention, due to their unique representation of “Adam’s covenant” held by the Saviour. The first of these frescoes, painted under Ieremia Movilă (1595-1604), appears in the porch of the Resurrection church, on its western wall, within the series dedicated to St. John the Baptist’s life. The second Baptismal fresco to be found at the Lavra of Sucevița, is painted on the western wall of the narthex, and pertains to the menologion of January, 7. The third iconographic representation of the Baptism at Sucevița is painted at the bottom of the steeple surmounting the nave, within the festal icons series. The fresco, of semicircular shape, is rich in pictorial elements although “Adam’s covenant” is missing from the Saviour’s hand. Similar in style and contents to those of Sucevița, are the Baptism icons in the nave of the Pentecost Church of Dragomirna Monastery, which feature the “covenant” and are studied in order to highlight the iconographic peculiarities and complete the iconographic manuals. The analysis of “Adam’s covenant” leads us to other iconographic representations of the “covenant”, such as the icons: “Wanting to bestow grace on debtors...” (the 12th kontakion of the Akathist Hymn to the Annunciation), “Here Adam wrote his covenant” within the series “Adam’s expulsion from Paradise”, “The Descent into Hell” as well as “the Last Judgment” and “The Aerial Toll Houses”. The conclusion shows that the researchers into our old literature, as well as the historians of our medieval art, wrongly employ the phrase “Adam’s covenant” to designate an apocryphal legend of gnostic inspiration, *The Life of Adam and Eve*. The phrase “Adam’s covenant” was consecrated by the Holy Fathers in our Church’s hymnography and is rooted in the words of Apostle Paul, who wrote to the Colossians that our Saviour Jesus Christ “blotted out the record of debt that stood against us, nailing it to the cross and having disarmed the powers and authorities” (Col. 2:14). It represents an iconographical symbol both for the original sin and the soteriolog-

ical fact of the restoration of God's image within the man, by the New Adam, our Saviour Jesus Christ. The composition of the icon of "Lord's Baptism" in its totally original version of the "covenant" is unique within the Byzantine iconography. It deepens the theological dimension of the icon, and deserves better attention. It reveals the wisdom of both iconographers and those having commissioned the icons.

Daniela BOLOZAN

FEMEIA ÎN REFERATUL CREAȚIEI – ELEMENTE DE ANTROPOLOGIE

Keywords: *woman, anthropology, Genesis, ontological equality, submission.*

Abstract

Este femeia din punct de vedere antropologic pe aceeași treaptă cu bărbatul sau este o ființă inferioară, secundară bărbatului în creație? Participă femeia în egală măsură cu bărbatul la chipul lui Dumnezeu? Este textul din *Fc* 3, 16 un argument al supunerii femeii în accepțiunea și modul în care a fost ea supusă, umilită, oprimată și lipsită de drepturile care i se cuveneau ca ființă creată după chipul lui Dumnezeu? Acestea sunt principalele întrebări la care voi încerca să dau un răspuns în cele ce urmează.

Egalitatea ontologică

Înainte de a începe orice cercetare privind femeia, este imperios necesar, din punct de vedere metodologic, să revenim la origini, altfel, încercarea de a înțelege într-un mod cât mai corect traseul istoric al femeii poate eșua. În acest studiu voi încerca să aduc în lumină o exegeză a referatului biblic privind crearea omului pornind de la traducerea cât mai literală a textelor în ideea că multe concepții greșite despre femeie pornesc de la necunoașterea corespunzătoare a mesajului textului biblic. Astfel, printr-o exegeză a textului ebraic al referatului creației cât mai obiectivă și cât mai eliberată de concepțiile cu rădăcini în tradiția iudaică, mi-am propus să răspund unor întrebări care s-au ridicat de-a lungul timpului referitoare la problematica antropologică feminină.

Exegeza occidentală a ultimelor veacuri a avut mai multe frământări și încercări de a da niște răspunsuri la întrebările prezentate anterior, dovadă fiind volumul imens de studii și cercetări, exegeza ortodoxă însă s-a mărginit la o antropologie care vizează omul în general și mai deloc femeia. La nivelul teologiei actuale, nu s-a pus încă serios problema raportului creștin între bărbat și femeie¹. Problematika impusă de antropologia creștină ar trebui să se îndrepte spre o nouă lectură a cărților sfinte, spre o nouă interpretare pentru a se putea raporta fidel față de mesajul iubirii propovăduit de Hristos².

¹ Anca MANOLACHE, *Problematika feminină în Biserica lui Hristos*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara. 1994, p. 16.

² A. MANOLACHE, *Problematika feminină*, p. 58.

Bărbatul s-a raportat la femeie de-a lungul timpului până în zilele noastre fără ochiul revelației biblice. Cel mai adesea, exegeza înțelege istoria biblică a Facerii într-un sens foarte masculin: femeia a fost făcută pentru bărbat, ea îl îngrijește ca slujnică, ajutor, obiect³. Însă, nu se are în vedere că animalele pe care le adusesse Dumnezeu înaintea lui Adam spre a-i fi ajutor la muncile sale, după cum tâlcuiește și Sf. Ioan Gură de Aur⁴, nu au fost ajutorul cel mai potrivit pentru el. Adam avea nevoie de o ființă de aceeași natură cu el și egală în cinstire. Din punct de vedere biblic, femeia nu este un ajutor-slugă, ci o față-către-față⁵, completându-se reciproc, după cum spune și Sf. Ap. Pavel: „...nici bărbatul fără femeie, nici femeia fără bărbat, în Domnul» (1 Co 1, 11). Dar, care sunt argumentele pe care le oferă referatul creației în favoarea participării egale a femeii cu bărbatul la natura umană, creată după chipul lui Dumnezeu? Înainte de a răspunde la această întrebare, se impune clarificarea unei mari confuzii care este întreținută de traduceri defectuoase cu privire la termenul אָדָם ('adam). Interpretarea corectă a acestui termen poate reprezenta de multe ori cheia unor probleme antropologice.

Adam – termen colectiv pentru primul om

Pentru a zugrăvi o imagine cât mai completă în ceea ce privește crearea omului, vom analiza referatul biblic atât din primul capitol al Facerii (Fc 1, 26-28) cât și din cel de-al doilea capitol (Fc 2, 7, 18-24), printr-o abordare complementară și nu separată a celor două narațiuni, având convingerea că juxtapunerea celor două relatări nu este deloc întâmplătoare, ci lucrare a Duhului Sfânt⁶.

Prima relatare a creării omului o găsim în capitolul 1 al Facerii, și anume:

„Și a zis Dumnezeu: «Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră și să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele, tot pământul și toate vietățile ce se târăsc pe pământ!» Și a creat Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a creat pe el; parte bărbătească (mascul) și parte femeiască (femelă) i-a creat pe ei” (Fc 1, 26-27)⁷.*

În textul ebraic, pentru „om” este folosit termenul אָדָם ('adam). Oare acest termen este însă folosit pentru a-l reprezenta pe bărbat, având în vedere confuziile

³ Paul EVDOKIMOV, *Femeia și mântuirea lumii*, Ed. Christiana, București, 2004, p. 204.

⁴ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilia XV”, 2, în: *Scrieri 1. Omilii la Facere (I-XXXIII)*, traducere, introducere, indici și note de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 170.

⁵ P. EVDOKIMOV, *Femeia...*, p. 22.

⁶ Vladimir LOSSKY, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, Ed. Sophia, București, 2006, p. 86

⁷ De-a lungul acestei lucrări voi încerca să dau o traducere cât mai literală anumitor versete pentru a scoate în evidență cât mai bine mesajul lor. Traducerea este făcută după textul nasoretic cuprins în Ediția Kittel a Vechiului Testament. Traducerea proprie va fi marcată printr-un asterisc.

pe care le provoacă foarte multe traduceri ale textului Facerii care nu fac deosebirea între **אָדָם** ca termen colectiv pentru ființa umană și numele propriu, Adam?

Potrivit dicționarului ebraic-englez, **אָדָם** apare ca semnificând „ființa umană”, „umanitate”⁸, având astfel un sens colectiv, generic. Cuvântul **אָדָם** nu este chiar un nume propriu, ci numele generic al speciei umane. Când îl folosim în acest sens, termenul este colectiv sau în mod implicit plural ca număr. Mai mult, genul acestui cuvânt, din punct de vedere gramatical, nu este foarte bine stabilit. Faptul că în *Fc* 1, 27 se spune că Dumnezeu a creat pe om parte bărbătească și parte femeiască, induce ideea că acest termen implică ambele genuri⁹. Acest termen generic include atât bărbatul cât și femeia, fapt susținut de text și gândirea patristică. Astfel, Sf. Vasile cel Mare este foarte categoric în demonstrarea faptului că femeia, în aceeași măsură cu bărbatul, este creată după chipul lui Dumnezeu:

«Pentru că nimeni, prin ignoranță, nu preia expresia *om* doar pentru sexul masculin, Scriptura a adăugat: *«Parte bărbătească și parte femeiască i-a creat»*. Femeia posedă, de asemenea, precum bărbatul, privilegiul de a fi fost creată după chipul lui Dumnezeu. În aceeași măsură cele două naturi ale lor sunt demne de cinstire, egale virtuțile lor, egală recompensa și asemănătoare pedeapsa. Femeia să nu spună: sunt slabă! Slăbiciunea ține de trup; în suflet rezidă forța»¹⁰.

Așadar, *imago Dei* nu este un privilegiu masculin ci se referă la omul întreg, ca bărbat-femeie. În textul din *Fc* 1, 27 este ușor de observat că paralelismul din cel de-al doilea emistih subliniază ideea de chip al lui Dumnezeu. Ființa umană este o replică a ființei divinității însăși și înglobează în sine masculinul și femininul (pentru a nu folosi cuvintele „mascul” și „femelă” care în prezent au suferit o deteriorare culturală)¹¹.

Până la textul din *Fc* 4, 25, unde apare prima dată Adam ca substantiv propriu, termenul **אָדָם** are exclusiv un sens colectiv¹², fiind precedat de fiecare dată, cu două excepții, de articolul hotărât **הַ** *ha*. Este interesant de remarcat faptul că doar după ce Adam o cunoaște pe Eva și obțin princi, Scriptura îi atribuie bărbatului numele propriu Adam. Se pune întrebarea în aceste condiții, atunci când a scos Dumnezeu pe femeie și a adus-o la o existență distinctă (cf.

⁸ Francis BROWN et alii, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Hendrickson Publishers, Massachusetts, ⁵ 2000, p. 9.

⁹ Wayne Sibley TOWNER, *Genesis*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2001, p. 25.

¹⁰ ST. BASILE DE CÉSARÉE, *Sur l'origine de l'homme*, coll. *Sources Chrétiennes* 160, Les Editions du Cerf, Paris, 1970, p. 213.

¹¹ Víctor M. Armenteros CRUZ, „Una sola carne: reflexiones sobre una antropología conyugal”, în: *Davarl.ogos: Revista bíblico-teológica*, VI (2007), pp. 93-99.

¹² F. BROWN et alii, *The Brown-Driver-Briggs...*, p. 9.

Fc 2, 18-25), iar Scriptura folosește termenul אָדָם, în ce sens trebuie interpretat acest termen, colectiv sau ca nume propriu, Adam?

W.S. Towner, în comentariul său la Facere, este de părere că אָדָם, ca termen colectiv, care este diferit de Adam, ca substantiv propriu pentru bărbat, a fost creat primul, apoi „ea” a fost scoasă din ceea ce a rămas, „el”¹³. Aceasta implică faptul că bărbatul, ca existență distinctă apare de-abia în acest context, fapt susținut și de textul ebraic. În ceea ce privește crearea femeii, John L. MacKenzie este de părere că aducerea femeii la existență este climaxul întregii opere de creație a lui Dumnezeu, iar narațiunea tratează femeia ca pe egalul și partenerul bărbatului¹⁴. Termenul generic pentru „bărbat”, אִישׁ (‘is), apare în versetul 2, 23 când femeia, אִשָּׁה (‘išša), este scoasă din אָדָם. Pentru bărbat, textul scripturistic folosește inițial termenul זָכָר (zakhar) (Fc 1, 27) care înseamnă „mascul” sau partea bărbătească a naturii umane, iar mai târziu termenul אִישׁ (Fc 2, 23). Doar în momentul în care Dumnezeu o scoate pe femeie (אִשָּׁה) din אָדָם, și intră în relație dialogică cu bărbatul, Scriptura folosește termenul specific al limbii ebraice pentru bărbat, אִישׁ. Dumnezeu ia decizia de separare a femeii de bărbat nu în primul rând în vederea procreării, ci pentru comuniune¹⁵. Mai este de precizat un alt aspect interesant în ceea ce privește termenii pe care îi folosește Scriptura în legătură cu bărbatul și femeia, și anume că זָכָר și נִקְבָּה (neqeva) sunt termeni biologici, iar אִישׁ și אִשָּׁה sunt termeni sociologici¹⁶. Am dorit să încerc clarificarea acestui aspect, deoarece una din problemele majore care au dominat discuțiile cercetătorilor cu privire la sexualitatea din Facere 2, se referă la statutul celor două sexe. Ideea tradițională, împărtășită de vasta majoritate a comentatorilor creștini și a teologilor dinaintea sec. al XX-lea¹⁷, este că, potrivit capitolului al doilea din Facere, femeia a fost creată prin natură inferioară bărbatului, fiind creată din coasta acestuia, și de aici excluderea ei de la orice tip de conducere sau autoritate în familie, Biserică, societate¹⁸. Afirmă, așadar, Facere 2 o vedere egalitariană a relației dintre sexe sau suportă o ierarhie în care bărbatul este superior femeii prin creație? Textul ebraic este foarte clar în această privință, după cum am arătat mai sus, problema o reprezintă limbajul

¹³ W.S. TOWNER, *Genesis*, p. 38.

¹⁴ John L. MCKENZIE, „The Literary Characteristics of Genesis 2-3”, in: *Theological Studies*. XV (1954), pp. 541-572.

¹⁵ W.S. TOWNER, *Genesis*, p. 38.

¹⁶ Phyllis BIRD, „Genesis 1-3 as a Source for Contemporary Theology of Sexuality”, in: *Ex Auditu*, III (1987), pp. 31-44.

¹⁷ Tertulian, Sf. Ieronim, Fer. Augustin, Sf. Ioan Gură de Aur (în unele lucrări, fără a îmbrățișa această idee în toate operele), Toma d'Aquino, apoi mai târziu Martin Luther, Jean Calvin, John Knox etc.

¹⁸ Richard M. DAVIDSON, *Flame of Yahweh, Sexuality in the Old Testament*, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 2007, p. 24.

impropriu adoptat în multe traduceri făcute de-a lungul timpului, care confundă denumirea generică a omului אָדָם (*ha'adam*) cu primul bărbat. Acest cuvânt este tradus de obicei, dacă nu universal, ca „om” în sensul de bărbat. Dacă vom studia, chiar și superficial, traducerea Sfintei Scripturi în limbile cele mai răspândite la nivel internațional, engleza¹⁹ și franceza²⁰, vom constata că acestea utilizează, pentru a reda termenul אָדָם, cuvinte care înseamnă în același timp și om și bărbat respectiv, *man* și *l'homme*. A traduce termenul אָדָם ca „bărbat” în textele referitoare la creație, înseamnă să fie implicată o prioritate a existenței acestuia. De asemenea, s-ar ignora un joc de cuvinte cu multă semnificație²¹. Astfel, termenul ebraic pentru pământul din care a fost făcută ființa umană, אָדָם, este אֲדָמָה (*'adama*), tradus de obicei cu „țărână”, „pământ”²², astfel acestea au cel puțin o legătură fonetică, foarte probabil și etimologică.

Termenul אָדָם ne-ar putea spune că esența vieții umane nu constă într-o eventuală clasificare după gen, ci în legătura organică cu pământul. Iar, în acest caz, pământul nu înseamnă ceva general, vag, o țărână nespecificată, ci אֲדָמָה, acea substanță roșie-maronie²³, *humus*-ul, capabilă să absoarbă apa, să fie cultivată și să suporte viața²⁴. Mergând mai departe, aș putea spune că este pământul în care se seamănă grăunțele de grâu care mor spre a învia, după cum spune și Mântuitorul în Evanghelia după Sf. Apostol Ioan: «Adevărat, adevărat zic vouă că dacă grăunțele de grâu, când cade în pământ, nu va muri, rămâne singur; iar dacă va muri, aduce multă roadă» (*In* 12, 24). Iar Sf. Apostol Pavel, preluând această învățătură a Mântuitorului, vorbește despre învierea morților astfel:

«Așa este și învierea morților: Se seamănă (trupul) întru stricăciune, înviază întru nestricăciune. Se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc. Dacă este trup firesc, este și trup duhovnicesc. Precum și este scris: „Făcutu-s-a omul cel dintâi, Adam, cu suflet viu; iar Adam cel de pe urmă cu duh dătător de viață”» (*1 Co* 15, 42, 44-45).

אָדָם este, așadar, termenul generic pentru om și include atât bărbatul cât și femeia, după cum am arătat mai sus. Ambii au fost creați după chipul lui Dumnezeu. Ambii au fost binecuvântați spre a se înmulți, ambii au primit fără

¹⁹ King James Version, New King James Version, New International Version, New American Standard Bible, English Standard Version, Darby Translation etc.

²⁰ TOB, La Bible de Jerusalem etc.

²¹ Carol MEYERS, *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*, Oxford University Press, Oxford, 1988, p. 81.

²² Francis BROWN et alii, *The Brown-Driver-Briggs...*, p. 9.

²³ 'adam, etimologic, înseamnă „a fi roșu”.

²⁴ J.C. PLOGER, 'Adamah', în: *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. I, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1974, pp. 88-98.

distincție să stăpânească peste restul creației²⁵. Amândurora li s-a poruncit în mod egal și fără distincție să preia dominația, nu unul asupra celuilalt, ci împreună să fie peste restul creației lui Dumnezeu întru slava Creatorului²⁶, iar toate acestea erau «bune foarte» (Fc 1, 31). Așadar, o egalitate ontologică a bărbatului și a femeii este cât se poate de clar proclamată în primul capitol al Facerii și, după cum vom vedea mai jos, și în capitolul al doilea.

Ființa umană nu este creată ca în alte mitologii pentru a-i servi lui Dumnezeu, ci ca un vis-à-vis al lui Dumnezeu în creația Sa²⁷, lucru exemplar zugrăvit în referatul biblic al creației. Omul este o unitate completă, deci chip al lui Dumnezeu, pentru că unitatea sa de om se realizează în dualitatea personală diversificată, complementară de bărbat și femeie. Dumnezeu a creat omul parte bărbătească și parte femeiască în strictă egalitate ontologică pentru a crește²⁸ și a se înmulți, nefiind nicio distincție în afară de caracteristicile trupești²⁹.

Noul Testament continuă să susțină această învățătură vechitamentară a participării egale la chipul lui Dumnezeu, având nenumărate exemple printre care textul din epistola Sf. Apostol Petru:

«Voi, bărbaților, de asemenea, trăiți înțelepțește cu femeile voastre, ca fiind făpturi mai slabe, și faceți-le parte de cinste, ca unora care, împreună cu voi, sunt moștenitoare ale harului vieții, așa încât rugăciunile voastre să nu fie împiedicate» (1 Ptr 3, 7)³⁰.

Iar când textul spune că femeile sunt mai slabe, se referă cu siguranță la aspectul fizic, la forța lor fizică mai mică față de cea a bărbaților, după cum ne învață și Sf. Vasile cel Mare în textul prezentat mai sus: «Femeia să nu spună: sunt slabă! Slăbiciunea ține de trup; în suflet rezidă forța».

Omul – dualitate în unitate

Așa cum am arătat anterior, omul (bărbat și femeie) a fost creat de Dumnezeu după chipul Său, iar Dumnezeu este o taină, imposibil de cunoscut în ființa Lui. Prin analogie, și despre crearea omului și natura lui putem spune că este o taină. Taina singularului și a pluralului în om reflectă taina singularului și a pluralului în Dumnezeu; după cum principiul personal în Dumnezeu cere ca

²⁵ R.M. DAVIDSON, *Flame of Yahweh...*, p. 22.

²⁶ Rebecca Merrill GROOTHUIS, *The Feminist Hogeiywoman: Questions and Answers about Evangelical Feminism*, Baker, Grand Rapids, Michigan, 1995, p. 27.

²⁷ Ernesto BORCHI, *Donna e uomo, femmina e maschio, moglie e marito*, Ed. Messaggero, Padova, 2007, p. 18.

²⁸ Această creștere poate fi văzută aici nu numai din punct de vedere biologic, ci și din punct de vedere duhovnicesc.

²⁹ Philippe LEFEBVRE et alii, *Un homme, une femme et Dieu*, Les Editions du Cerf, Paris, 2007, p. 79.

³⁰ Mt 19, 4; 1 Co 11, 7; Ga 3, 28; Col 3, 10; Ef 4, 24; Iac 3, 9.

natura unică să se exprime în diversitatea persoanelor, la fel și în om, creat după chipul lui Dumnezeu³¹. Părintele Stăniloae, citându-l pe teologul rus Boris Vâșeslavțev, vorbește despre apofatismul antropologic care este un chip al apofatismului divin³².

De-a lungul timpului, exegeții Sfintei Scripturi au avut păreri diferite în ceea ce privește natura omului în starea paradisiacă. Astfel, tradițiile rabinice văd în primul om o ființă androgină, conform, de exemplu, Talmudului Babilonian, Berakhoth 61a; Bereshit Rabba VIII, 1³³. Ideea unui om ideal androgin (bărbat cu orificii de femeie), împărțit mai târziu în cele două sexe, așa cum găsim în concepția iudaică la anumiți învățați, nu poate fi susținută de către text. Gerhard von Rad subliniază în mod corect faptul că „pluralul din versetul 27 («i-a creat») este în mod intenționat pus în contrast cu singularul («l-a creat») și previne asumarea unei idei despre crearea unui om inițial androgin³⁴. Sufixul pronominal de la finalul versetului 1, 27 – ׀תם ('otam) – «pe ei», evită ideea unui om androgin inițial cum înregistrează tradițiile platonice³⁵. Interpretarea în favoarea unui om androgin sugerează ideea că ființele umane nu sunt intrinsec sexuale, și contrazice antropologia din Fc 1-2³⁶. În conformitate cu textul biblic, ׀תם, („ființa umană”) creat înaintea femeii ca persoană distinctă nu a fost inițial androgin, ci a fost „creat în anticiparea viitorului”³⁷.

Pare a fi o contradicție în această relatare, căci omul, ׀תם, la singular, a fost făcut bărbat și femeie. Sf. Simeon Noul Teolog încearcă să clarifice această aparentă contradicție în felul următor: «Spune parte bărbătească și parte femeiască nu ca și cum Eva ar fi fost deja făcută, ci întrucât aceasta exista în coasta lui Adam și coexista împreună cu el»³⁸. Așadar, la început, bărbatul și femeia erau legați și constituiau o singură ființă, după cum aflăm atât din primul capitol al Facerii cât și din cel de-al doilea, în versetul 2, 7: «Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om (ha'adam) și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie». În timp ce prima narațiune îl asimilează pe om celorlalte creaturi ale pământului printr-o binecuvântare comună³⁹, iar la

³¹ V. LOSSKY, *Introducere...*, p. 84.

³² Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 275.

³³ Monique ALEXANDRE, *Le commencement du Livre Genèse I-IV*, Beauchesne, Paris, 1988, p. 196.

³⁴ Gerhard von RAD, *Genesis. A Commentary*, The Westminster Press, Philadelphia, 1961, p. 60.

³⁵ V.M.A. CRUZ, „Una sola carne...”, p. 94.

³⁶ R.M. DAVIDSON, *Flame of Yahweh...*, p. 20.

³⁷ Richard S. HESS, „Splitting the Adam: The Usage of 'adam in Genesis I-V”, în: *Studies in the Pentateuch*, J.A. Emerton (ed.), E.J. Brill, Leiden, 1990, pp. 1-17.

³⁸ Sf. SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice. Scrieri I*, 1, ediția a II-a revăzută, studiu introductiv și traducere de Diac. Ioan Ică Jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 104.

³⁹ Din acest motiv cred că autorul inspirat al Facerii folosește pentru bărbat și femeie termenii זָכָר și נִקְבָּה, adică mascul și femelă. Acești termeni nu sunt denumiri specifice pentru „o”

nivelul naturii subliniază unitatea antropocosmică, cea de-a doua narațiune definește clar locul omului. În această a doua narațiune, lumea animală apare după om și în relație cu el, pentru ca el să nu mai fie singur, ci să aibă «ajutor pe potrivă lui».

Dacă primul capitol al Facerii se încheie cu mulțumirea lui Dumnezeu care-Și contemplă opera, văzând că toate cele pe care le-a creat, inclusiv omul, ca o cunună a creației, erau «bune foarte», cel de-al doilea capitol vine în completarea celui dintâi și ne pune înaintea faptului că, pentru Dumnezeu, o astfel de izolare⁴⁰ a omului nu era bună și hotărăște să-l pună pe om față în față, să-l înscrie într-o relație în care cuvântul va permite întâlnirea, comunicarea⁴¹.

Spre deosebire de prima relatare a creației, de unde reiese că bărbatul și femeia sunt creați simultan, cea de a doua relatare o arată pe femeie ca fiind creată ulterior, din coasta lui אָדָם:

«Atunci a adus Domnul Dumnezeu asupra lui Adam somn greu; și, dacă a adormit, a luat una din coastele lui și a plinit locul ei cu carne. Iar coasta luată din Adam a făcut-o Domnul Dumnezeu femeie și a adus-o la Adam. Și a zis Adam: „Aceasta, de astă dată, este os din oasele mele și carne din carnea mea! Aceasta se va numi femeie (אִשָּׁה), căci din bărbat (אָדָם) a fost luată aceasta! De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup» (Fc 2, 18-25).

Ceea ce-i lipsea lui Adam nu era totuși printre animale, după cum ne arată Scriptura. Sf. Ioan Hrisostom comentează acest loc spunând că deși animalele ne sunt de folos în multe treburi ale gospodăriei, lucru pe care viața de zi cu zi ni-l confirmă, acestea sunt totuși inferioare omului și de aceea o scoate pe femeie din coasta sa, ca ființă de aceeași natură, întru nimic inferioară lui. Omul avea nevoie de cineva cu care să vorbească, de cineva care să-i poată aduce multă mângâiere datorită comuniunii de ființă⁴². Însă, de ce era o lipsă în creație? Putem spune că Dumnezeu face ceva neterminat? O explicație ar fi aceea a necesității ca Adam să fi fost singur cu Dumnezeu pentru ca în proximitatea Lui, ca ființă personală, Adam să fi fost pregătit pentru a întâlni o altă ființă umană⁴³. Apoi Dumnezeu trimite asupra lui Adam un somn adânc, și zidește din coasta luată din acesta pe

persoană de sex masculin și „o” anumită persoană de sex feminin, ci mai degrabă se referă la sexul masculin și feminin ale unei specii, fie cu referire la regnul animal sau la specia umană, după cum consideră R.E. CLEMENTS în articolul אִשָּׁה, în: *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IV, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1980, pp. 82-87.

⁴⁰ Textul ebraic folosește pentru cuvântul „singur” din versetul 18 termenul *levado*, care se traduce prin *singur, izolat, o parte egală dintr-un întreg*.

⁴¹ André WÉNIN et alii, *Vives, femmes de la Bible*, Editions Lessius, Bruxelles, 2007, p. 11.

⁴² Sf. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilia XV”, 1, pp. 168-171.

⁴³ Philippe LEFEBVRE, *La Vierge au Livre*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004, p. 81.

femeie, care este adusă în fața partenerului ei. Metodiul de Olimp vede acest somn extatic ca pe o plăcere care prefigurează unirea trupestă:

«Căci principiul nașterii oamenilor este împreunarea bărbatului cu femeia... În felul acesta trebuie să presupunem că se împlinește cuvântul *«aceasta este os din oasele mele și trup din trupul meu»*. Probabil că acest lucru îl prefigurează și extazul adus asupra primului om în timpul somnului; el prefigura atracția bărbatului către femeia sa când, cuprins de dragostea procreației, lasă ca iarăși să se desprindă ceva din oasele și din carnea sa, să fie creat un alt om»⁴⁴.

Coastă redă cuvântul ebraic צֶלַע (*šela'*), care mai înseamnă și „parte”, astfel, acest termen poate fi privit ca simbol al legăturii și atracției puternice dintre bărbat și femeie, care originar au fost un singur trup.

La vederea femeii, Adam exclamă cu mulțumire și surprindere în același timp: «Aceasta, de astă dată, este os din oasele mele și carne din carnea mea! Aceasta se va numi femeie (הֵשָׁה), «căci din bărbat (אִישׁ) a fost luată aceasta!» (Fc 2, 23). Adam recunoaște în femeie «de această dată» o ființă de aceeași natură ca și el, dar diferită în același timp⁴⁵. Dumnezeu zidește femeia din aceeași substanță cu a bărbatului, בָּשָׂר (*bašar*) – „carne”, iar bărbatul (אִישׁ) nu face altceva decât să afirme și să recunoască ființa de aceeași natură cu el (הֵשָׁה), făcând din femeie omologul și egalul său.

Prin scoaterea femeii din Adam se înțelege că Eva a fost cuprinsă virtual în Adam și înainte de aducerea ei distinctă la existență. Scriptura a arătat că Dumnezeu a făcut pe om bărbat și femeie. Astfel se explică și absența oricărei indicații privind însușirea femeii. Aceasta promise deja, la sfârșitul zilei a șasea, suflarea lui Dumnezeu. Faptul că femeia este desprinsă din Adam, și nu creată, demonstrează faptul că atunci când Adam este creat cuprindea în sine deja pe femeie, ca parte constitutivă⁴⁶. De aceea, se poate face o paralelă între purcederea Duhului Sfânt cu „purcederea” Evei, deosebită de Adam și totuși de aceeași natură cu el; astfel, prin unitatea naturii și pluralitatea persoanelor, ni se dezvăluie tainele Noului Testament. După cum Duhul nu este inferior Celui din Care purcede, tot așa nici femeia nu este inferioară bărbatului; căci iubirea cere egalitate și numai iubirea a dorit această polarizare primordială, izvor al întregii diversități a speciei umane⁴⁷.

⁴⁴ METODIU DE OLIMP, *Banchetul sau Despre castitate*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, p. 53.

⁴⁵ Am preferat o traducere literală a acestui verset, deoarece termenul ebraic *happa'am* („de această dată”) este foarte sugestiv în a exprima ideea că femeia este cu adevărat persoana de aceeași natură cu bărbatul, spre deosebire de animalele aduse de Dumnezeu în fața lui anterior spre a-și găsi ajutorul potrivit.

⁴⁶ P. EVDOKIMOV, *Femeia...*, p. 165.

⁴⁷ V. LOSSKY, *Introducere...*, p. 88.

Dar a fost în Adam nu ca ceva identic cu el și deci ea nu e rezultatul unei simple dezvoltări a lui. Omul e bipolar în sine însuși. Numai așa e ființă dialogică, numai așa este persoană. Nu numai ca să-l ajute pe Adam a adus-o la existență Dumnezeu pe Eva, ci și pentru a-l feri de singurătate, căci numai dacă se completează reciproc, ei sunt omul deplin. Crearea omenirii nu este completă până când femeia nu stă alături de bărbat, manifestându-se acest aspect esențial al umanității ascunse sau latente în primul exemplar. Numai atunci când cei doi apar împreună pe scenă, interacțiunea divino-umană începe și acțiunea rezultantă a poveștii⁴⁸.

După cum Dumnezeu unic în ființă nu poate fi conceput decât în treimea persoanelor, la fel și **אָדָם**, unic în natura sa umană, există în două ipostasuri: bărbat și femeie. În acest sens, în opinia noastră, are dreptate Sf. Vasile cel Mare când tratează complementar cele două referate biblice ale creației în omiliile sale despre originea omului: «Primele sunt spuse „în rezumat”, cele din urmă după modul în care au fost făcute»⁴⁹. Pentru Sf. Vasile cel Mare, omul a fost creat de la început bărbat și femeie.

Pe de altă parte, pentru Sf. Grigorie de Nyssa, distincția între parte bărbătească și parte femeiască nu exista în desenul „primar” al lui Dumnezeu, aceasta fiind supraadăugată, prevăzând căderea omului și pentru împlinirea pleromei prin multiplicare corporală:

«Toți știu, cred, că acest aspect este exclus în Prototip: În Hristos Iisus, într-adevăr, cum zice Apostolul, nu mai este parte bărbătească și parte femeiască. Și totuși Scriptura afirmă că omul a fost divizat după sexe....Apoi narațiunea adaugă particularitățile naturii umane»⁵⁰.

Interpretarea celor două relatări ale Facerii în sensul a două creații succesive, prima fiind a omului după chip, iar a doua a omului apropiat de animal, este rezultatul influenței filoniene. Astfel, pentru Filon omul creat – cf. *Fc* 2,7 – este bărbat sau femeie, iar cel creat după chipul lui Dumnezeu nu este nici parte bărbătească nici parte femeiască⁵¹. Așadar, Sf. Grigorie de Nyssa vede în cele două versete din primul capitol al Facerii, 26 și 27, două etape succesive ale creației. Prima dată omul este creat după chipul lui Dumnezeu («Și a creat Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a creat pe el»), iar apoi sunt adăugate particularitățile naturii umane («parte bărbătească și parte femeiască i-a creat pe ei»).

⁴⁸ Ph. BIRD, „Genesis 1-3 as...”, p. 37.

⁴⁹ SF. VASILE CEL MARE, *Sur l'origine de l'homme*, PG 44, 280C-281A, citat de M. ALEXANDRE, *Le commencement...*, pp. 185-186.

⁵⁰ SF. GRIGORIE DE NYSSA, *La création de l'homme*, coll. *Sources Chrétiennes*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1943, p. 154.

⁵¹ FILON, *Opificio*, 134, citat de M. ALEXANDRE, *Le commencement...*, p. 197.

O tâlcuire apropiată cu cea a Sf. Grigorie de Nyssa o are și prolificul exeget Origen care spune că i se pare

«...potrivit a cerceta în acest loc, după literă, în ce fel, deși femeia nu a fost făcută încă, Scriptura spune: i-a făcut pe ei mascul și femelă. Poate, cred eu, din cauza binecuvântării cu care i-a binecuvântat pe ei, spunând: *Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul*!, spunând i-a făcut pe ei mascul și femelă indicând ceea ce era în viitor, fiindcă, într-adevăr, omul nu putea să crească și să se înmulțească în altfel decât împreună cu femeia»⁵².

Totuși, natura umană nu poate fi cuprinsă într-o monadă. Ea nu reclamă solitudinea, ci comuniunea, diversitatea benefică a iubirii. Apoi, porunca divină: «*creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți*» stabilește o anumită corespondență între sexualitatea și dominația cosmică a primului cuplu și depășirea tainică în Dumnezeu a dualității prin triadă. Juxtapunerea pluralității divine din «să facem» cu pluralitatea din «pe ei» (mascul și femelă) nu este fără semnificație și trebuie văzută în duhul celor arătate mai sus⁵³. Acest „eros” paradisiac se va fi deosebit de sexualitatea noastră decăzută și devoratoare de azi⁵⁴.

În Treime, fiecare din termeni există numai în raport cu ceilalți, fiecare își desăvârșește unicitatea numai în unitate desăvârșită cu ceilalți. Acesta e miracolul iubirii; fiecare Persoană le face cunoscute pe celelalte două. Integrând umanul în acest adevăr, ajungem la *finis amoris ut duo fiant*, adică plinirea iubirii e ca doi să devină unul, realizarea prin comuniunea persoanelor a unității firii omenești, ceea ce ne învață și Scriptura: «*De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup*» (Fc 2, 24). Omul a fost creat „ca dualitate pentru a exista în relație, luat individual el nu se simte complet, îl caută pe celălalt pentru împlinire și creație”⁵⁵.

La fel, în hristologie, cele două firi, dumnezeiască și omenească, sunt neamestecate și neseperate în unitate: Întruparea. Aceasta e cea care definește locul și rolul femeii care a fost făcută Maică a lui Dumnezeu și a Pruncului Mântuitor. Maica Domnului este locul prezenței Duhului Sfânt, iar Pruncul locul prezenței Cuvântului, care împreună exprimă chipul tainic al Tatălui în om. Aceasta revelează complementaritatea desăvârșită a masculinului și femininului, în reciprocitatea lor⁵⁶. De aceea, Sf. Ap. Pavel vorbind despre căsătorie spune că «*taina aceasta mare este*» (Ef 5, 32), iar Sf. Ioan Hrisostom vedea căsătoria ca o imagine nu a ceea ce este pământesc, ci a ceea ce este ceresc⁵⁷. Chipul își reflectă

⁵² ORIGEN, *Omiliile, comentarii și adnotări la Geneză*, ediție bilingvă, studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, Ed. Polirom, Iași, 2006, p. 157.

⁵³ V. LOSSKY, *Introducere...*, p. 84.

⁵⁴ V. LOSSKY, *Introducere...*, p. 84.

⁵⁵ Pr. Constantin GALERIU, „Taina nunții”, în: *Studii Teologice*, XII, (1960), 7-8, pp. 484-499.

⁵⁶ P. EVDOKIMOV, *Femeia...*, p. 14.

⁵⁷ P. EVDOKIMOV, *Femeia...*, p. 21.

originalul: «*Și a privit Dumnezeu toate câte a făcut și iată erau bune foarte*» (Fc 1, 31). Dumnezeu Se privește în propria Sa icoană și constată că totul este bun.

Mergând pe linia Noului Testament, Însuși Hristos, răspunzând fariseilor la problema divorțului, citează parțial din Fc 1, 27, conferindu-i astfel valoare: «*Răspunzând, El a zis: N-ați citit că Cel ce i-a făcut de la început i-a făcut parte bărbătească și parte femeiască?*» (Mt 19, 4). Foarte elocvent este faptul că în textul evanghelic apar exact aceiași termeni – ἄρσεν καὶ θῆλυ – care sunt folosiți în textul Septuagintei pentru a reda pe cei ebraici זָכָר וּנְקֵבָה (*zakhar uneqeva*) – literal, „mascul și femelă”.

O apropiere se poate face între modul în care femeia și-a luat trupul din Adam și cel în care Adam cel Nou, Hristos, Și-a luat trupul din Fecioara:

«Dumnezeu a luat din Adam pârțica din carnea lui și a umplut locul cu altă carne, iar carnea pe care a luat-o a zidit-o într-un om întreg, dar nu i-a adăugat lui Adam un suflet în locul celui pe care l-a luat împreună cu coasta sa, nici iarăși nu l-a adăugat pe acesta în Eva ulterior; ci era ca și cum carnea luată avea o umplere în locul coastei, dar sufletul nu încă. Dar ascultă acest lucru încă și mai limpede. Dumnezeu a luat din Fecioară un trup înzestrat cu minte și însuflit, pe care l-a luat de la Adam și a umplut locul lui cu altă carne; și luând din ea acest trup i-a dat lui Duhul Său cel Sfânt și l-a umplut cu ceea ce nu avea sufletul lui (Adam), cu viața veșnică. Căci carnea plinită în locul coastei lui Adam în trupul său, aceasta era arvuna și cheazăia Iconomieii lui Dumnezeu, ca iarăși să ia coastă din coastă și să-i dea în locul ei nu iarăși trup, căci acesta a fost plinit mai dinainte, ci în chip ființial Duhul lui Dumnezeu; ca, așa cum femeia s-a făcut din coasta lui Adam și toți oamenii muritori s-au născut din ea, așa și din trupul femeii să se nască bărbatul, Hristos Dumnezeu, și din El toți să se facă nemuritori»⁵⁸.

După cum am arătat mai sus, textul scripturistic ne pune în față suficiente dovezi, atât în prima narațiune a creației cât și în cea de-a doua, că bărbatul și femeia din punct de vedere ontologic sunt egali, iar anumite detalii pe care le prezintă capitolul al doilea al Facerii în legătură cu crearea femeii nu pot constitui argumente pentru a demonstra inferioritatea naturii acesteia și nici o subordonare la creație, acest ultim aspect propunându-mi să-l detaliez în cele ce urmează deoarece el a constituit un punct de plecare în supunerea femeii.

Supunerea femeii față de bărbat

Cu toate că relatarea creației omului din cel de-al doilea capitol al Facerii „este adesea citată de mulți pentru a-și susține opinia că femeia trebuie să rămână supusă bărbatului său ca una care a avut o poziție subordonată la creație,

⁵⁸ Sf. SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice*, 1. ed. cit., pp. 181-182.

trebuie avut, totuși, în vedere că relatarea Cărții Facerea vorbește despre femeie ca despre un partener pe măsura bărbatului, față de care acesta este atras și pentru care-și părăsește chiar propria familie”⁵⁹.

Termenul עֵזֶר (*‘ezer*) – „ajutor” din *Fc* 2, 18 a fost deseori folosit pentru a argumenta inferioritatea sau statutul subordonat al femeii⁶⁰. Interpretările tradiționale ale acestei povestiri ne fac să credem că un ajutor este un asistent sau un subordonat care își ajută maestrul sau superiorul⁶¹. De exemplu, Jean Calvin înțelegea acest termen ca determinând femeia ca un fel de appendice al bărbatului⁶². Mai recent, Clines susține că, în ebraică, cuvântul עֵזֶר – „ajutor” se referă la cineva într-o poziție de subordonare⁶³. Susține, însă, textul ebraic aceste afirmații?

Deși în multe alte limbi, cuvântul „ajutor” poate sugera un asistent, un subordonat sau un inferior, în limba ebraică termenul nu implică o astfel de conotație. A fi „ajutor” nu este o demnitate lipsită de importanță, Însuși Dumnezeu fiind numit „ajutor” în multe contexte ale Vechiului Testament⁶⁴. Termenului עֵזֶר – „ajutor”, apare în textul biblic deseori alături de numele lui Dumnezeu ca Cel care ajută și salvează poporul israelit (*Iș* 18, 1; *Dt* 33, 7, 26; *Ps* 33, 20; 70, 5; 115, 9; 10, 11). Mai precis, termenul apare în textul biblic de douăzeci de ori și, în fiecare caz, este utilizat cu referire la Dumnezeu⁶⁵. Fiind pus în relație cu Dumnezeu, acest termen nu ne poate trimite la ideea de inferioritate. עֵזֶר în Biblia ebraică transmite ideea unui ajutor care este o prezență puternică – care ghidează, protejează – un ajutor fără de care omenirea ar fi vulnerabilă în fața unor situații tulburătoare⁶⁶. Iar dacă am accepta ideea unei conotații ambivalente a cuvântului „ajutor”, atât pentru a exprima egalitatea cât și pentru a indica inferioritatea, asocierea acestui termen cu adverbul precedat de prepoziția כִּי (*ke*), כִּנְגֵדוֹ (*kenegdo*), stabilește o relație non-ierarhică între bărbat și femeie⁶⁷. Însuși adverbul din limba ebraică נֶגֶד (*neged*), „înainte”, „în față”, „în prezență”, care apare în expresia עֵזֶר כִּנְגֵדוֹ (*‘ezer kenegdo*) – „ajutor pe potriva lui”, în

⁵⁹ Pr. Petre SEMEN, „Familia și importanța ei în perioada Vechiului Testament”, în: *Teologie și Viață*, IV (1994), 5-7, pp. 7-24.

⁶⁰ W.S. TOWNER, *Genesis*, p. 29.

⁶¹ C. MEYERS, *Discovering Eve...*, p. 85.

⁶² Jean CALVIN, *Commentary on Genesis*, translated by John King, Grand Rapids, Eerdmans, Michigan, 1948, pp. 217-218.

⁶³ David J.A. CLINES, „What Does Eve Do to Help? And Other Irredeemably Androcentric Orientations in Genesis 1-3”, in: *What Does Eve Do to Help? And Other Readerly Questions to the Old Testament*, David J.A. Clines (ed.) Sheffield Academic Press, Sheffield, 1990, pp. 25-48.

⁶⁴ W.S. TOWNER, *Genesis*, p. 38.

⁶⁵ Nancy L. deCLAISSE-WALFORD, „It Is Not Good for the Human to Be Alone”, in: *Review and Expositor*, II, (2006), pp. 343-358.

⁶⁶ N.L. deCLAISSE-WALFORD, „It Is Not Good for...”, p. 345.

⁶⁷ R.M. DAVIDSON, *Flame of Yahweh...*, p. 29.

construcție cu prepoziția **בְּ**, se traduce prin „corespunzător cu”, exprimând ideea de egalitate⁶⁸.

Luând în considerare toată argumentarea de mai sus în încercarea de a clarifica problema egalității ontologice a femeii cu bărbatul precum și cinstirea de care s-a bucurat aceasta în starea paradisiacă, aş putea afirma că femeia nu a avut o poziție subordonată bărbatului la creare, ci numai după cădere, atunci când Dumnezeu anunță pedeapsa femeii, aceasta devine stăpânită de bărbat (*Fc* 3,16): „*Iar femeii i-a zis: «Voi înmulți mereu necazurile tale, mai ales în vremea sarcinii tale; în dureri vei naște copii; atrasă vei fi către bărbatul tău și el te va stăpâni»*”. Verbul **מָשַׁל** (*mašal*) – „a stăpâni”, „a domni” care este folosit în acest verset implică, într-adevăr, supunerea femeii⁶⁹. Cu toate acestea, verbul nu implică ideea unei exercitări tiranice a acestei puteri⁷⁰. Într-adevăr, există o serie de pasaje în care verbul **מָשַׁל** este folosit cu conotația unei stăpâniri cu dreptate, în vederea protejării, îngrijirii, dragostei. De asemenea, în utilizările ulterioare ale acestui verb în textele scripturistice, poporul lui Israel este dornic să aibă pe cineva care să-l conducă – **מָשַׁל** (*Jd* 8, 22) și este, totodată, descrisă autoritatea lui Dumnezeu și a lui Mesia⁷¹. Așadar, **מָשַׁל** este un verb cu o conotație predominant pozitivă, nu negativă⁷². Gama semnatică a acestui verb face posibilă înțelegerea pedepsei pe care o anunță Dumnezeu în privința femeii în versetul 3,16.

Fiind rânduită inițial în aceeași cinste cu bărbatul, femeia îi devine supusă⁷³, acest fapt fiind reflectat și de terminologia folosită în Vechiul Testament. Terminologia biblică reflectă statutul inferior pe care femeia îl capătă după cădere. Astfel, femeia îl numește pe soțul său **בָּעַל** (*ba'al*) sau **אָדוֹן** (*'adon*), care înseamnă „stăpân”, „domn” (cf. *Fc* 18, 12; *Jd* 19, 26; *Am* 4,1; *Ps* 45, 12). Însăși expresia „a-și lua femeie” derivă din rădăcina verbului **בָּעַל** (*ba'al*) – „a stăpâni”, „a se căsători”.

Descrierea supremației masculine după cădere este reprezentată ca o pervertire a creației, femeia pierzându-și libertatea și inițiativa cu care a fost creată⁷⁴, ducând la o situație inferioară a acesteia. Textul arată că neascultarea bărbatului și a femeii a poruncii divine este rădăcina păcatului care tulbură armonia originară a creației⁷⁵.

⁶⁸ F. BROWN et alii, *The Brown-Driver-Briggs...*, p. 617.

⁶⁹ R.M. DAVIDSON, *Flame of Yahweh...*, p. 71.

⁷⁰ John SKINNER, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Scribner, New York, 1910, p. 53.

⁷¹ *2 Rg* 23, 3; *Pr* 17, 2; *Is* 40, 10, 63, 19; *Za* 6, 13.

⁷² R.M. DAVIDSON, *Flame of Yahweh...*, p. 72.

⁷³ Pr. Ioan Sorin USCA, *Vechiul Testament în tălcuirea Sfinților Părinți. Facerea*, Ed. Christiana, București, 2002, p. 39.

⁷⁴ Phyllis TRIBLE, „Depatriarchalizing in Biblical Interpretation”, în: *Journal of the American Academy of Religion* XL (1973), p. 31.

⁷⁵ Ph. BIRD, „Genesis 1-3 as ...”, p. 39.

Din nefericire, pornindu-se de la o interpretare eronată a supunerii femeii față de bărbat descrisă în *Fc* 3, 16, s-a produs o sciziune între femeie ca ființă umană și chip al lui Dumnezeu și valorile feminine, ca principiu cultural. Subordonarea istorică a femeii față de bărbat este inaugurată – și identificată ca expresie a paradigmei păcatului și de alienare în creație⁷⁶. Teologii au încercat să construiască un întreg sistem de ordonare, subordonare și supraordonare, discutând la nesfârșit dacă bărbatul e capul, șeful. Aceste discuții de o teribilă uscăciune cerebrală nu au condus decât la o fatală chemare la tăcere adresată oricărei femei⁷⁷.

Dintre Sfinții Părinți, Sf. Ioan Hrisosotom este cel care a dedicat cea mai multă atenție problematicii relației dintre bărbat și femeie, familiei, lucru destul de rar în epoca în care a trăit. Viziunea Sf. Ioan Gură de Aur asupra relației ontologice dintre bărbat și femeie este foarte clar exprimată în opera sa. Tiparul de ordine pe care Sfântul îl aplică în această relație este acela al egalității în diversitate sau altfel spus, egali, dar diferiți. El insistă asupra identității ontologice dintre bărbat și femeie, având ca argument natura identică pe care o împărtășesc amândoi. Astfel, marele orator ne învață că femeia «are aceeași esență cu bărbatul»⁷⁸, iar în alt loc ne spune: «Căci bărbatul și femeia nu sunt doi oameni (ἄνθρωποι), ci un singur Om (ἄνθρωπος)»⁷⁹. Comentând *Ga* 3, 28, subliniază că această natură umană la care participă în mod egal atât bărbații cât și femeile, este împărtășită și de Mântuitorul Hristos: «*Voi toți una sunteți în Hristos Iisus*» înseamnă că voi toți aveți o singură stare sau formă și un singur tipar, acela al lui Hristos»⁸⁰.

Sf. Ioan Gură de Aur mai arată în Omiliile sale la Evanghelia după Sf. Apostol Ioan că în Biserică se șterg toate deosebirile sociale, creștinismul fiind pentru toți, indiferent de gen, naționalitate sau poziție socială:

«Fie robi, fie liberi, fie greci, fie barbari, fie sciți, fie știutori, fie neștiutori, fie bărbați, fie femei, fie copii, fie bătrâni, fie cinstiți, fie disprețuiți, fie bogați, fie săraci, fie împărați, fie oameni obișnuiți: toți, zice Domnul nostru, se învrednicesc de aceeași cinste. Credința și harul Duhului Sfânt ridicând inegalitatea stărilor omenești, îi pun pe toți în aceeași formă [umană], pe toți însemnându-i cu aceeași pecete împărătească»⁸¹.

⁷⁶ Claus WESTERMANN, „Genesis”, în: *Biblischer Kommentar Altes Testament* I, 1, Neukirchen Vluyn, 1974, pp. 352-373 și Phyllis TRIBLE, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Ed. Fortress, Philadelphia, 1978, pp. 152-153.

⁷⁷ P. EVDOKIMOV, *Femeia...*, p. 24.

⁷⁸ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Tâlcuiri la Epistola întâi către Corinteni*, coll. *Tâlcuiri la Sfânta Scriptură*, ediție revizuită de Constantin Făgețanu, Ed. Sophia, București, 2005, p. 362.

⁷⁹ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia XII la Coloseni*, PG 62 378D-388A, citat de David C. FORD, *Bărbatul și femeia în viziunea Sf. Ioan Gură de Aur*, Ed. Sophia, București, 2004, p. 241.

⁸⁰ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Oeuvres complètes de Saint Jean Chrysostome, Commentaire sur l'Épître aux Galates*, IX, 3, Paris, 1872, pp. 371-372.

⁸¹ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, „Homélie X”, VII, în: *Oeuvres complètes de Saint Jean Chrysostome, Homélie sur Saint Jean*, Librairie de Louis Vives, Paris, 1869, p. 163.

Așadar, fie prin naștere biologică, fie prin evoluție spirituală, există o egalitate absolută între bărbat și femeie, care nu poate fi schimbată de către diferențele dintre ei, de care vorbește Sfântul în opera sa, în același timp. Aceste diferențe nu sunt doar de ordin fizic, ci și din punctul de vedere al funcțiilor sau atribuțiilor pe care bărbatul și femeia le pot avea în societate. Aici face referire la faptul că bărbatul este „capul”, iar femeia, „trupul”, la faptul că soțul trebuie să-și conducă și călăuzească soția și întreaga familie, având o mare responsabilitate.

Pornind de la textul Scripturii: «Spre bărbatul tău dorința ta și el te va stăpâni» (Fc 3, 16), Sf. Ioan comentează supunerea femeii în felul următor:

«Iubitorul de oameni Dumnezeu spune aceste cuvinte femeii, ca și cum s-ar scuza aproape: «Eu dintru început te-am creat de aceeași cinste cu bărbatul tău și am vrut să iei parte cu el în toate la aceeași vrednicie; ți-am încredințat și ție, ca și bărbatului tău, stăpânirea peste toate din lume; dar pentru că nu te-ai folosit cum se cuvine de cinstea ce ți-am dat, de aceea supune-te bărbatului tău...» De aceea a și ajuns femeia sub stăpânirea ta și ai fost rânduit stăpânul ei, ca ea să-ți urmeze ție, nu să urmeze capul picioarelor. De multe ori, însă, ... cel care trebuie să fie capul nu ia nici locul picioarelor, iar aceea care trebuie să fie picioare ajunge cap. Pentru aceea și fericitul Pavel, dascălul lumii, care a prevăzut toate acestea, a spus: «*Ce știi, femeie, dacă îți vei mântui bărbatul? Sau ce știi, bărbate, dacă îți vei mântui femeia?*»» (1 Co 7, 16). Deși Sfântul ne prezintă lămurit locul femeii față de bărbat, totuși el limitează această supunere a femeii, în funcție de situație și planul lui Dumnezeu»⁸².

Sf. Ioan Hrisostom ne învață că a fi inferior (a se citi supus și nu inferior prin natură), a te afla într-o poziție de supunere smerită față de cei care dețin poziții de supremație – începând cu Dumnezeu și terminând cu cârmuitorii acestei lumi – este o atitudine mai demnă de admirație, mai duhovnicească și mai apropiată de conduita lui Hristos. Iar rolul de conducător al bărbatului decurge doar dintr-o așezare vremelnică a lucrurilor lumești⁸³. Trebuie să avem în vedere, totodată, faptul că Sfinții Părinți nu au avut ca scop, în scrierile și predicile lor, o reformă socială, de aceea în mare parte ideile lor privitoare la problematica femeii erau asemănătoare cu cele ale contemporanilor lor. Ei priveau inegalitățile sociale, violența, opresiunea ca urmări ale căderii din starea de har⁸⁴.

Sistemul de gândire al Sfântului, cu privire la femeie și rolul ei în societate, se bazează în foarte mare măsură pe gândirea paulină referitoare la poziția femeii în raport cu căderea în păcat pe care o descoperim în epistolele sale, cum

⁸² Sf. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilia a XVII-a”, în: *Scrieri I. Omilii la Facere (I-XXXIII)*, pp. 203-204.

⁸³ D.C. FORD, *Bărbatul și femeia...*, pp. 253-254.

⁸⁴ Jo Ann McNAMARA, „Sexual Equality and the Cult of Virginity in Early Christian Thought”, în: *Feminist Studies*, III (1976), pp. 145-158.

ar fi pasajul din 1 Tim 2, 13-14: «Căci Adam a fost zidit întâi, apoi Eva. Și nu Adam a fost amăgit, ci femeia, amăgită fiind, s-a făcut călcătoare de poruncă». Concepția Sf. Ap. Pavel despre femeie este foarte posibil să fi fost influențată de concepția epocii sale. Cu câteva secole înainte de Hristos au circulat scrieri care conțin câteva referiri la rolul Evei în căderea în păcat. Un exemplu ar fi chiar cel din cartea deuterocanonică a Vechiului Testament, Înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah, scrisă în sec. al II-lea î.Hr., unde se spune că «Printr-o femeie a început păcatul și prin ea toți murim» (25, 24). Această carte, numită și Ecclesiasticul, este, probabil, cea mai timpurie carte care face referire la Eva, după cartea Face-rii⁸⁵. Un secol mai târziu, avem lucrarea cu autor necunoscut despre povestea lui Adam și a Evei. În parte, povestea este prezentată ca fiind redată de Eva însăși, aceasta confesându-și, pasaj după pasaj, faptele ei îngrozitoare. Iată un exemplu care indică tonul cuvintelor Evei prin care ea urmărește să-l exonereze pe Adam de suferința trăită atunci când Dumnezeu începe să-l pedepsească pentru nesupunere: „O, Doamne, Dumnezeul meu, predă-mi mie durerea lui, căci eu sunt cea care a păcătuit. Iar Eva zice către Adam: «Domnul meu, dă-mi o parte din durerile tale, pentru că acest lucru care s-a abătut asupra ta este din pricina mea»»⁸⁶.

O altă compoziție asemănătoare, datată ca aparținând începutului primului veac înainte de Hristos, *Apocalipsa lui Moise*, subliniază și ea aportul substanțial al Evei la căderea în păcat: „Am păcătuit, Doamne, am păcătuit, Dumnezeule a toate, am păcătuit împotriva Ta. Am păcătuit înaintea Ta și toate păcatele mele au început prin ceea ce am făcut la creație»⁸⁷. O astfel de atitudine și mentalitate față de femeie era curentă în lumea iudaică a ultimelor secole înainte de erei creștine și, se pare, că a influențat într-o oarecare măsură și gândirea Apostolului neamurilor, ucenic al școlii lui Gamaliel.

Cu toate acestea, Sf. Ap. Pavel, ne spune totuși, că bărbatul este dator să-și iubească soția, precum Hristos Biserica (Ef 5, 22-24), ceea ce înseamnă că numai atunci când bărbatul îl reprezintă cu adevărat pe Hristos e gata să-și dea viața pentru ea. Acesta este îndemnul care completează porunca supunerii și care îi dă sens⁸⁸. Fără o astfel de iubire, nu i se poate cere femeii, unilateral, supunere. Iar ca mădulare ale trupului lui Hristos, ambii sunt datori să se supună Lui, dar și reciproc.

Femeia, prin sfințenie, poate reveni la aceeași cinste pe care a avut-o împreună cu bărbatul înainte de căderea în păcat. Gândirea androcentrică care a condus la situația inferioară și umilitoare a femeii de-a lungul vremurilor va fi

⁸⁵ C. MEYERS, *Discovering Eve...*, p. 75.

⁸⁶ S.n., „Vita Adae et Evae”, XXXV, 2-3, în: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II (1913), (traducere de L.S.A. Wells), R.H. Charles (ed.), Clarendon Press, Oxford, p. 142.

⁸⁷ S.n., „Apocalypsis Moisis”, XXXII, 2-3, în: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II (1913), (traducere de L.S.A. Wells), R.H. Charles (ed.), Clarendon Press, Oxford, p. 149.

⁸⁸ France QUÉRÉ, *La femme et les Pères de l'Eglise*, Desclée de Brouwer, Paris, 1997, p. 56.

depășită în Hristos. Numai în Hristos femeia va fi cinstită cu adevărat ca ființă creată după chipul lui Dumnezeu. Astfel, concepția socio-culturală despre femeie va fi depășită și va atinge cinstirea pe care deja femeia o are din punct de vedere ontologic. Hristologia patristică arată că firea noastră de la început e singura adevărată, singura voită de sus, cu chipul divin pecetluit într-însa. În perspectiva recapitulării omenirii în Hristos ca Dumnezeu și Om, trebuie să înțelegem cuvintele antinomice ale Sf. Ap. Pavel: «*Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus*» (Ga 3, 28) și «*...nici bărbatul fără femeie, nici femeia fără bărbat, în Domnul*» (1 Co 1, 11)⁸⁹.

Nu este întâmplător faptul că numai limba Sfintei Scripturi folosește pentru bărbat și femeie termeni care au o etimologie asemănătoare (אִישׁ și אִשָּׁה), cel puțin la nivel fonetic. Funcțional vorbind, אִשָּׁה este într-adevăr omologul feminin al lui אִישׁ, deși conform lingviștilor moderni⁹⁰, cei doi termeni sunt legați numai prin asonanță, nu prin etimologie – un fapt evident cunoscut cărturarilor medievali și chiar anteriori, dat fiind faptul că ei au păstrat distincții atât în ortografie cât și vocalizare⁹¹. Această proximitate lexicală este utilizată aici de către autor pentru a sublinia similitudinea bărbatului și a femeii. În toate limbile termeni care desemnează bărbatul și femeia au etimologii proprii, nici măcar asemănătoare fonetic: *vir* și *mulier*, *anir* și *gyni*, *homme* și *femme*, *man* și *woman*, *bărbat* și *femeie* etc.

Prima femeie a primit două nume: unul la crearea sa, אִשָּׁה (primit de la Dumnezeu și nu de la bărbat), și celălalt, חַוְוָה (*hawwa*), după episodul Paradisului pierdut. După cădere, Adam este cel care o numește pe femeia sa חַוְוָה (Eva), adică „*mama tuturor celor vii*” cum apare chiar în textul scripturistic, etimologia acestui nume găsindu-se în adjectivul חַי (*hai*) „viu”. De această dată, Adam vede ceea ce este, cronologic, cea de-a doua funcție a femeii, dar poate cea mai importantă: maternitatea. Cele două nume ale femeii אִשָּׁה și חַוְוָה desemnează explicit cele două funcții ale sale: femeie și mamă. Interesant este faptul că, în timp ce Adam, după cădere, își descoperă condiția de muritor, înțelege că maternitatea este

⁸⁹ P. EVDOKIMOV, *Femeia...*, p. 174.

⁹⁰ Victor P. HAMILTON, *The Book of Genesis, Chapters 1-17*, Edermans Publishing, Michigan, 1990, p. 180, Robert DAVIDSON, *Genesis 1-11*, Cambridge University Press, 1973, p. 37, Anneke de VRIES et alii, „A Portion of Slippery Stones. Wordplay in Four Twentieth Century Translation of the Hebrew Bible”, in: *Essays on Punning and Translation*, Ed. St. Jerome Publishing, Manchester, 1997, pp. 67-95; cf. F. BROWN et alii, *The Brown-Driver-Briggs...*, p. 35, 61, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, CD-ROM Edition, ©1994-2000 Koninklijke Brill NV, Leiden, p. 43 și 93.

⁹¹ David E.S. STEIN, „What Does It Mean to Be a “Man”? The Noun 'ish in Biblical Hebrew: A Reconsideration”, in: *Jewish Publication Society*, VIII (2007), pp. 2-24.

antidotul morții. În cadrul drepturilor femeii, această valorizare a sa este remarcabilă pentru că legislația biblică dă multe prerogative femeii⁹², în special ca mamă.

Abstract: The Woman in the Biblical Account of Creation: Elements of Anthropology

Starting from an exegesis of the Hebrew text of the biblical account of the creation – as literal, objective and especially freed from outdated notions rooted in the Jewish tradition as possible – I have endeavoured to answer questions posed throughout the times, concerning the feminine anthropology. Is woman anthropologically equal or inferior to man, does she rank second within the creation? Is she equally made in the image of God? Is the text of *Genesis* 3, 16 an argument for subjecting her, in the sense and ways she has been humiliated, oppressed, deprived of the rights due to her as a being created in the image of God?

In order to answer this question, we must first settle a great confusion over the term **אָדָם**, a confusion maintained by faulty translations, as I am convinced that the correct interpretation of this term may provide the key to many anthropological issues.

According to the Hebrew-English dictionary, **אָדָם** signifies „the human being”, „mankind”, thus having a collective, generic meaning. The term **אָדָם** is not actually a proper name, but the generic name given to the human race. Up to the text of *Genesis* 4, 25, where Adam is first employed as a proper noun, the term **אָדָם** has an exclusively collective meaning, which implies that both man and woman were created in the image of God. They both received the blessing to breed, they were both, equally and indiscriminately, commanded to have dominion, not one over the other, but together over the rest of God's creation. *Imago Dei* is not a masculine privilege, but concerns the human being, man and woman. Thus, an ontological equality of man and woman is clearly postulated in the first chapter of the *Genesis* and, as we shall see, in the second chapter as well. The traditional notion, shared by the vast majority of Christian commentators and theologians before the 20th century, is that, according to the second chapter of the *Genesis*, the woman was created with inferior nature to man's, due to the fact that she was made out of his rib and brought to life later, hence her exclusion from any type of leadership or authority within the family, Church, or society. Traditional interpretations of this account suggest that the woman, called „helper” in verse 2, 18, is merely an assistant or a subordinate helping her master or superior. However, they ignore the fact that Hebrew language does not imply such a connotation. Being a „helper” is not an unimportant role, as God Himself is called a „helper” in several Old Testament texts. The term **עֹזֵר** – „helper”, frequently appears in biblical accounts next to the name of God, as the one who helps and saves the Jewish people (*Exodus* 18, 1; *Deuteronomy* 33, 7, 26; *Psalms* 33, 20; 70, 5; 115, 9, 10, 11). As this term is most often associated with God, it cannot designate inferiority. And if we accepted the notion of an ambivalent connotation of the term „helper”, as expressing both equality and inferiority, associating this term with the adverbial pre-

⁹² Josy EISENBERG. Armand ABECASSIS. *Et Dieu créa Eve*. Editions Albin Michel. Paris. 1979. pp. 343-344.

ceded by the preposition כִּי, כִּינָה, which is translated as „suitable/meet for him”, establishes a non-hierarchical relationship between man and woman, and implies the notion of equality.

The woman was not subordinate to man upon creation, but only after the fall, when God announced her punishment, by which her husband rules over her (*Genesis* 3, 16).

It is only in Christ that woman may be truly honoured as a being created in the image of God. It is in the perspective of mankind's recapitulation in Christ, as God and Man, that we must understand the antinomic words of the Holy Apostle Paul: „*There is neither Jew nor Gentile, neither slave nor free, nor is there male and female, for you are all one in Christ Jesus*” (*Galatians* 3, 28) and „...*woman is not independent of man, or man of woman, in the Lord*” (*1 Corinthians* 11, 11).

Ilie CHIȘCARI

Studium Biblicum Franciscanum – Ierusalim

PONȚIU PILAT – PERSECUTOR SAU MĂRTURISITOR AL LUI HRISTOS? PONȚIU PILAT ÎN SIMBOLURILE DE CREDINȚĂ ALE BISERICII PRIMARE

Keywords: *Pontius Pilate, Roman prefect, Creed, Jewish history, trial of Jesus, Judea, apocrypha, patristic exegesis.*

Abstract

Acest studiu dorește să aducă o contribuție manifestărilor dedicate proiectului „2010 – Anul omagial al Crezului Ortodox și al Autocefaliei românești”, printr-o analiză a formulei ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου a Simbolului de credință niceo-constantinopolitan. Deși, la o primă vedere, această sintagmă ar reprezenta doar o simplă mențiune cu caracter istoric, lucrurile se complică atunci când încercăm să explicăm sensul său exact și să determinăm motivele care au stat în spatele introducerii sale în Simbolul de credință. Plecând de la unele considerații cu privire la originea și atestarea acestei formule – și a altora asemănătoare, care conțin numele lui Pilat – în mărturisirile de credință ale primelor secole, se vor prezenta înțelesurile posibile pe care le poate avea prin raportare la evenimentele Patimilor, însoțite și de unele considerații cu caracter istoric cu privire la persoana lui Ponțiu Pilat. În partea a doua a studiului, se va oferi o analiză fenomenologică, pe linia principiilor „istoriei efectelor”, prin considerarea modului în care au fost receptate persoana și rolul lui Pilat în diferite contexte interpretative ale Simbolului de credință al Bisericii creștine.

Cel de-al patrulea articol al Simbolului de credință al Bisericii creștine conține următoarea formulă: «și S-a răstignit pentru noi în zilele lui Ponțiu Pilat» (σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου)¹. La o primă vedere, faptul că Ponțiu Pilat și-a găsit loc în mărturisirea de credință a Bisericii primare nu poate decât să ne surprindă.² Textul Crezului menționează doar două nume în

¹ Giuseppe Luigi DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli (edizione critica)*, Herder, Roma – Freiburg – Basel – Barcelona – Wien, 1967, pp. 246-247.

² Ne regăsim parcă în situația personajelor din *Maestrul și Margareta* lui Bulgakov, când Woland se adresează plin de revoltă Maestrului, care îl anunțase că a scris un roman despre Ponțiu Pilat: «Despre ce? Despre cine?... E uluitor! Nu ai putut găsi altă temă?». În romanul *Die Frau des Pilatus*, de Gertrud von le Fort, Claudia Procula povestea uneia din sclavele sale un vis tulburător pe care îl avusese, în care a văzut destinul sotului său: «Mă găseam într-un loc imens, în umbră, unde era adunată o mulțime de oameni ce părea că se roagă... Auzeam, clar și deslușit, aceste cuvinte: *a pățimit sub Ponțiu Pilat. S-a răstignit, a murit și S-a îngropat*.... Nu reușeam să înțeleg de ce numele sotului meu era în gura acelor oameni, nici nu

afara lui Iisus Hristos: «Fecioara Maria» și «Pontiu Pilat». Dacă prezența celui dintâi este perfect justificată, având în vedere rolul pe care l-a avut Maica Domnului în istoria mântuirii, al doilea apare ca o surpriză totală. De ce Pontiu Pilat? Se trec cu vederea personaje importante din istoria evanghelică, ca de exemplu Sfinții Apostoli, pentru a se menționa numele celui care a autorizat execuția Mântuitorului!³ Din atâtea personaje despre care vorbesc Sfintele Evanghelii, de ce trebuia ca tocmai numele lui Pontiu Pilat să fie inclus în textul Crezului? Ce motiv ar putea exista în spatele fixării pentru eternitate în conștiința omenirii a numelui acestui funcționar roman, prin introducerea sa în textul a cărui acceptare va deveni criteriul fundamental pentru dobândirea statului de „creștin”? Acest studiu își propune, prin urmare, să explice transformarea a ceea ce pare un detaliu istoric lipsit de importanță într-o formulă de credință fundamentală, prin care se oferă creștinilor o succintă prezentare a Domnului în care cred.

Atestarea lui Pontiu Pilat în Mărturisirile de credință ale primelor secole

Simbolul de credință al celui de-al doilea Sinod ecumenic⁴, în forma în care este atestat în izvoarele antice grecești,⁵ prezintă următorul conținut al celui

puteam intui semnificația acelei scene...». În limba germană există un proverb interesant, mereu invocat de către exegeți: «Er ist dazu gekommen wie Pilatus ins Credo». Cf. Ann WROE, *Pilate: The Biography of an Invented Man*, London: Jonathan Cape, 1999, p. ix; Vittorio MESSORI, *Pati sotto Ponzio Pilato? Un'indagine sulla passione e morte di Gesù*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1992, pp. 95-96.

³ Berard L. MATHALER, *The Creed: The Apostolic Faith in Contemporary Theology*, Twenty-Third Publications, London, 1993, p. 137; G. BALDENSPIERGER, „Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate” (I), în: *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, II (1922), I, pp. 1-2.

⁴ După ce formula de credință de la Niceea a reușit să se impună în Imperiu, în ciuda unei puternici opoziții, în mai 381, împăratul Teodosie convocă un sinod al episcopilor orientali, cu scopul de a ratifica noua ordine. Din cei 150 de episcopi prezenți la palatul din Constantinopol făceau parte: Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Petru al Sebastiei, Meletie al Antiohiei, Chiril al Ierusalimului, Timotei al Alexandriei și alții. După multe deliberări și controverse, Sinodul își încheie lucrările la 9 iulie 381, iar la 30 iulie Teodosie proclamă formula de credință a Sinodului, împărtășită de episcopii Constantinopolului, Alexandriei, Iconiumului, Antiohiei Pisidiei, Cezareei, Melitenei, Nyssei, Sythiei, Tarsusului și Marcianopolisului. Actele oficiale ale sinodului nu s-au păstrat, încât este foarte dificil să ne dăm seama cu exactitate de ceea ce au decis de fapt Părinții. Cea mai importantă dispariție este cea a așa-numitului „tom” (τόμος), care conținea expunerea detaliată a doctrinei trinitare ortodoxe și condamnarea opiniilor eretice, despre care un sinod ținut la Constantinopol în 382 susținea că ar fi fost promulgat la Sinodul ecumenic din 381. Aparent, acest Tom conținea textul Crezului și a canoanelor celui de-al doilea Sinod ecumenic. Pe baza acestor lipse, unii cercetători susțin că așa-numitul crez constantinopolitan nu ar fi opera acestui sinod, pentru că: (1) Nu există nicio mențiune a Crezului constantinopolitan din 381 până în 451, nici măcar la sinodul local de la Constantinopol din 382, nici la cel ecumenic din Efes din 431; (2) istoricii antici ai timpului par să indice doar ratificarea Crezului de la Niceea în anul 381; (3) Epifanie de Salamina folosea, deja din anul 374, un crez aproape identic ca formă cu cel constanti-

de-al treilea articol al său: «σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα».⁶ Iar izvoarele latine ne oferă următorul text: «et crucifixus est pro nobis sub Pontio Pilato et sepultus est».⁷ Formula «σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου» reprezintă unul dintre elementele sale specifice în raport cu Simbolul de la Niceea, unde Patimile Mântuitorului erau rezumate într-un unic cuvânt: παθόντα.⁸

În general se susține că singura diferență dintre Simbolul de la Constantinopol și cel de la Niceea constă în cele 5 articole (178 cuvinte) elaborate în cadrul celui de-al doilea sinod ecumenic și adăugate textului Simbolului niceean, începând cu «καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα». În urma unei simple comparații a textelor celor două Simboluri, se observă că, în afară de partea finală, mai există o serie de alte modificări de-a lungul întregului text: (a) cuvintele «[Făcătorul] cerului și al

neapolis. J.N.D. Kelly nu este de acord cu aceste critici și găsește indicii despre acest Crez în scrierile lui Grigorie de Nazianz, ale lui Pseudo-Athanasius și ale lui Teodor de Mopsuestia. Este adevărat că, până la Sinodul de la Calcedon din 451, acest Sinod nu a fost declarat ca ecumenic și, astfel, nu avea statutul celui de la Niceea. În ceea ce privește folosirea de către Epifanie a unui crez identic deja din 374, J.N.D. Kelly susține că acel Crez, în forma în care a supraviețuit până astăzi, reprezintă de fapt efectul unor redactări tardive, prin interpolarea în Crezul de la Niceea, care ar fi stat acolo, a adăugirilor de la Constantinopol. Apoi, numeroasele comentarii la Simbolul de credință ce preced Sindodul de la Calcedon conțin forme foarte asemănătoare Simbolului de credință constantinopolitan. Cf. Leo Donald DAVIS, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787). Their History and Theology*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1990, pp. 119-129; Edward R. HARDY, *Christology of the Later Fathers*, Westminster John Knox Press, Philadelphia, 1977, pp. 343-345.

⁵ Textul prezent al Crezului de la Constantinopol și-a făcut prima apariție ca formula oficială a celei de-a doua sesiuni a Sinodului de la Calcedon din 451, când au fost citite în mod solemn simbolurile de credință alcătuite în sinoadele anterioare. Se presupune că participanții la acest Sinod dețineau textul autentic atât al simbolului de la Niceea, cât și a celui de la Constantinopol. Trebuie menționat un element particular, anume că în timp ce simbolul de la Niceea este citit de către un episcop participant, cel de la Constantinopol este citit de către Aetius, arhidiaconul Constantinopolului, ceea ce ne face să presupunem că textul fusese extras chiar din arhivele Bisericii capitalei imperiale. Acest ultim text se pare că a fost privit inițial cu o oarecare suspiciune de către părinții de la Calcedon, mulți dintre ei probabil nemaiauzind de el înainte. În orice caz, a fost demonstrat ca autentic în cele din urmă și a obținut aprobarea Sinodului. Acest Simbol a fost ratificat din nou la cel de-al șaselea sinod ecumenic, din 680, desfășurat la Constantinopol. Cf. G.L. DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli*, p. 171; John BEHR, *Formation of Christian Theology. Vol. 2: The Nicene Faith. Part 2*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 2004, p. 373; L.D. DAVIS, *The First Seven Ecumenical Councils*, pp. 119-122.

⁶ G.L. DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli*, p. 246.

⁷ G.L. DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli*, p. 247.

⁸ Acest cuvânt este utilizat și în Simbolul de la Cezareea, în timp ce Simbolul de la Ierusalim folosește «σταυρωθέντα καὶ ταφέντα». Cf. Éphrem BOULARAND, *L'Hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée*, vol. II: Éditions Letouzey & Ané, Paris, 1972, pp. 379-380.

pământului» în primul articol;⁹ (b) cuvintele «[S-a născut] mai înainte de toți vecii» în cel de-al doilea articol;¹⁰ (c) cuvintele «din ceruri» alături de «S-a pogorât»;¹¹ (d) formula «S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria»;¹² (e) formula «S-a răstignit în zilele lui Ponțiu Pilat»; (f) cuvintele «S-a îngropat» după «a pățimit»;¹³ (g) cuvintele «după Scripturi» după «a înviat a treia zi»;¹⁴ (h) formula «și a șezut de-a dreapta Tatălui», după «S-a înălțat la ceruri»; (i) specificațiile «iarăși» și «cu slavă», alături de «va veni»; (j) formula «a Cărui împărăție nu va avea sfârșit».¹⁵ La acestea se adaugă unele mici modificări privind articularea cuvintelor sau la nivel de coordonare/subordonare a diferitelor unități sintactice. Se mai poate remarca, de asemenea, omiterea în Simbolul constantinopolitan, a unor elemente specifice Simbolului niceean: formulele «din substanța Tatălui» (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς), «Dumnezeu din Dumnezeu» (θεὸν ἐκ θεοῦ), «cele din cer și cele de pe pământ» (τὰ τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ), precum și anatematismă finală împotriva adepților lui Arie.¹⁶

În afară de câteva puncte, diferențele dintre cele două Simboluri nu pot fi explicate ca inspirate de puternice considerații polemice. Cu toate acestea, nu trebuie ignorate. Ele demonstrează o necesitate implicită de a modifica Simbolul de credință anterior.¹⁷ În general, articolele hristologice ale Simbolului de cre-

⁹ Aceasta reprezintă o specificare a formulei de la Niceea, «παντοκράτωρ πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητὴν», prin adăugarea lui «οὐρανοῦ καὶ γῆς», prin eliminarea unei formule hristologice: «[δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο] τὰ τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ».

¹⁰ Se dorește o explicitare mai clară a „timpului” în care a avut loc nașterea Fiului din Tatăl, «πρὸ πάντων τῶν αἰώνων», în contextul disputelor cu arienii și semi-arienii.

¹¹ Se adaugă «ἐκ τῶν οὐρανῶν» probabil din aceeași preocupare de a insista pe proveniența divină a lui Iisus Hristos.

¹² Se dorea precizarea poziției ortodoxe în confruntările cu apolinarismul.

¹³ Se insistă probabil pe realitatea trupului lui Hristos, împotriva docheților, prin afirmarea morții Sale trupesti.

¹⁴ Formula noutestamentară «κατὰ τὰς γραφάς» adaugă o notă cu privire la autoritatea Scripturilor în Biserică, prin invocarea profețiilor vechitestamentare cu privire la Patimile și Învierea Mântuitorului.

¹⁵ Se intenționa, în mod evident, atenționarea Bisericii împotriva ideilor lui Marcel de Ancira.

¹⁶ Aceste omisiuni pot fi explicate fie pe considerații stilistice (θεὸν ἐκ θεοῦ), fie de natură istorică (anatematismă), fie datorită disputelor terminologice care avuseseră loc între cele două Sinoade (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς), fie pe preferința de nu insita mai mult pe activitatea Fiului în crearea lumii, adăugându-se în schimb o specificație similară în legătură cu Tatăl. Cf. John Norman Davidson KELLY, *I simboli di fede della Chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del Credo*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2009, pp. 378-379.

¹⁷ Încercând să explice aceste diferențe, unii cercetători chiar consideră că Simbolul de la Constantinopol nu ar fi o „expansiune” a Simbolului Niceean, așa cum îl prezintă Sinodul de la Calcedon și cum s-a susținut de-a lungul Evului Mediu, ci un alt crez baptismal local, din familia Crezurilor locale din Antiohia sau Ierusalim, în care au fost incorporate elementele specifice Crezului de la Niceea (ex. ὁμοούσιον). La această concluzie au ajuns, de exemplu, F.J.A. Hart, A. Harnack, Kunze și J.N.D. Kelly. Prin aceasta, nu se opun cele două Crezuri, ca formule de credință alternative, ci se susține că Părinții de la Constantinopol au ratificat cre-

dință nu necesită multe discuții, deoarece, cu excepția unor formule îndelung discutate în cadrul lucrărilor sinodale (ex. ὁμοούσιον), celelalte se regăsesc în *kerygma* epocii apostolice¹⁸ și prezintă o lungă tradiție în materialele ce atestă dezvoltarea Simbolurilor de credință în Biserica primară. La fel stau lucrurile și cu formula ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου. Această expresie, deși se întâlnește în această formă doar în *1 Ti* 6, 13, este în legătură cu celelalte pasaje ce expun predica apostolilor în care este menționat Pontiu Pilat (*FA* 3, 13; 4, 27; 13, 28).¹⁹

La sfârșitul primei epistole către Timotei, după o serie de îndemnuri cu privire la diferitele categorii ale comunității pe care acesta o păstorea, Sf. Apostol Pavel îi adresează următoarele cuvinte: «Îți poruncesc înaintea lui Dumnezeu, Cel ce aduce toate la viață, și înaintea lui Iisus Hristos, Cel ce a mărturisit (μαρτυρήσαντος), ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, mărturisirea cea bună (τὴν καλὴν ὁμολογίαν), să păzești porunca fără pată, fără vină, până la arătarea Domnului Iisus Hristos...» (*1 Ti* 6, 13-14). Avem de-a face cu o formulă mai veche decât epistola însăși, deoarece nu este ocazionată de contextul imediat, cel puțin nu în acest mod.²⁰ Ea este recuperată de către Sfântul Pavel din tradiția Bisericii și inserată în contextul epistolei, prin crearea unui paralelism strâns cu versetul 12. Unii comentatori consideră că nu este exclus ca acest verset să fi aparținut unei forme primitive de Crez baptismal și/sau unei formule utilizate în consacrarea

dința de la Niceea într-o formă nouă, preluată dintr-un alt simbol local sau prin elaborarea elementelor prezente în diferite simboluri locale. Acest lucru s-a făcut din necesitatea de a explica credința de la Niceea într-un mod conciliator înaintea episcopilor macedonieni, din dorința de vindecare a schismei existente în sânul Bisericii. Cf. L.D. DAVIS, *The First Seven Ecumenical Councils*, pp. 123-124; A.M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1965, pp. 322-331.

¹⁸ Una dintre tradițiile timpurii ale Bisericii era că înșiși apostolii ar fi alcătuit Simbolul de credință, imediat după Pogorârea Duhului Sfânt. Această tradiție este descrisă în termeni pitorești de către Rufin de Aquileea, care prezintă Cincizecimea ca momentul de naștere al Simbolului de credință (*Symbolum*), fiecare Apostol rostind câte un formulă a acestuia. Ioan ar fi fost cel care a rostit «a pățimit sub Pontiu Pilat». Cf. RUFIN de Aquileea, *Expositio Symboli*, II (în RUFINO di Concordia, *Scritti vari*, trad. M. Simonetti, coll. *Scrittori della Chiesa di Aquileea*, Città Nuova Editrice, Roma, 2000, pp. 100-103). Prin aceasta se conferă o autoritate specială Crezului, care își are originea direct de la Duhul Sfânt, manifestat în Sfinții Apostoli. Această legendă era general acceptată în Evul Mediu, bucurându-se de o răspândire aproape universală; cf. MAXIM de Turin, *Homilia LXXXIII: De traditione symboli*, PL 57, 433; Sf. ISIDOR de Sevilla, *De ecclesiasticis Officiis*, II, 23, PL 83, 815. De aici și eforturile manifestate de a divide Crezul în doisprezece articole, fiecare avându-și paternitatea la unul dintre Apostoli. Cf. J.N.D. KELLY, *I simboli di fede della Chiesa antica*, p. 34; M. DIBELIUS și H. CONZELMANN, *The Pastoral Epistles*, coll. *Hermeneia*, Fortress Press, Philadelphia, 1983, p. 88.

¹⁹ Cf. Stephen LIBERTY, „The Importance of Pontius Pilate in Creed and Gospel”, in: *The Journal of Theological Studies*, XLV (1944), pp. 51-53.

²⁰ M. DIBELIUS și H. CONZELMANN, *The Pastoral Epistles*, pp. 88-89; Lorenz OBERLINNER, *Le lettere pastorali: Tomo primo. La prima lettera a Timoteo*, coll. *Commentario teologico del Nuovo Testamento*, vol. XI/2.1, Paideia Editrice, Brescia, 1999, p. 459.

ierarhiei bisericești,²¹ cuprinzând articole privitoare la Dumnezeu Tatăl, Creatorul și Susținătorul tuturor lucrurilor (cf. *1 Co* 8, 6; 12, 6; *Ef* 1, 11; *Col* 1, 16), la patima lui Hristos sub Pontiu Pilat și la cea de-a doua venire a Domnului (cf. *2 Ti* 2, 8; 4, 1).²²

Apoi, formula aceasta și altele foarte apropiate, ce conțin numele lui Pilat, sunt utilizate, de către unii autori patristici ai primelor secole, în contextul unor mărturisiri de credință sau vizând conținutul acestei credințe. Într-o epocă anterioară sinoadelor ecumenice, Pontiu Pilat apare în mai multe rânduri asociat unor mărturisiri directe sau indirecte, mai ales în context baptismal. Astfel, Sf. Ignatie Teoforul îi îndeamnă pe Magnezieni: «să fiți pe deplin convinși (πεπληροφορησθαι) de nașterea, de patima și de învierea, care a avut loc pe timpul guvernării lui Pontiu Pilat (ἐν καιρῷ τῆς ἡγεμονίας Ποντίου Πιλάτου). Toate acestea au fost cu adevărat și sigur săvârșite de Iisus Hristos nădejdea noastră».²³ Iar Tralienilor le spune: «Fiți surzi, dar, când cineva vă vorbește altceva decât de Hristos, Cel din neamul lui David, Cel din Maria, Care cu adevărat S-a născut, a mâncat și a băut, Care cu adevărat a fost prigonit pe timpul lui Pilat din Pont (ἀλπηθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου)...».²⁴ Și Smirnenilor, la începutul epistolei, vorbindu-le despre obiectul credinței lor, care este Hristos, le spune că «pe timpul lui Pilat din Pont și al lui Irod (ἐπὶ Ποντίου

²¹ Deborah KRAUSE, *1 Timothy*, T&T Clark, London – New York, 2004, pp. 128-129; N. BROX, *Le lettere pastorali*, coll. *Il Nuovo Testamento Commentato*, vol. VII/2. Ed. Morcelliana, Brescia, 1970, p. 317.

²² Printre cei care consideră *1 Ti* 6, 13 ca parte a unui Crez primitiv și îl raportează la Simbolurile de credință ale Bisericii se numără: J.H. BERNARD, *The Pastoral Epistles with Introduction and Notes*, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1980, p. 99; J.N.D. KELLY, *A Commentary on the Pastoral Epistles*, coll. *Thornapple Commentaries*, A & C Black, London, 1960, pp. 143-144; M. DIBELIUS și H. CONZELMANN, *The Pastoral Epistles*, pp. 88-89; N. BROX, *Le lettere pastorali*, pp. 317-318; Jerome D. QUINN și William C. WACKER, *The First and Second Letters to Timothy*, coll. *The Eerdmans Critical Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2000, pp. 531-532; Cesare MARCHESELE-CASALE, *Le Lettere pastorali. Le due Lettere a Timoteo e la Lettera a Tito*, coll. *Scritti delle origini cristiane*, 15, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1995, pp. 428-529; C.H. TURNER, „1 Tim. vi 12, 13: ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου”, în: *The Journal of Theological Studies*, XXVIII (1927), pp. 270-273; P. DORNIER, *Les épîtres pastorales*, Gabalda, Paris, 1958, p. 106; C.J. ELLICOTT, *The Pastoral Epistles of St Paul: With a Critical and Grammatical Commentary and a Revised Translation*, ed. a 5-a, Longmans, Green & Co., London, 1883, p. 97; P.C. SPICQ, *Saint Paul: Les épîtres pastorales*, vol. 1, Librairie Lecoffre, Paris, 1947, p. 571; cf. J.D. QUINN, W.C. WACKER, *The First and Second Letters to Timothy*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1999, pp. 531-532; G. BALDENSBERGER, „Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate” (II), în: *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, II (1922), 2, p. 97.

²³ Sf. IGNATIE al Antiohiei, *Către Magnezieni*, XI (în IGNACE d'Antioche, *Lettres*, coll. *Sources Chrétiennes*, 10, Paris: Les Éditions du Cerf, 1958, pp. 104-107).

²⁴ Sf. IGNATIE al Antiohiei, *Către Tralieni*, IX, 1 (în IGNACE d'Antioche, *Lettres*, pp. 118-119).

Πιλάτου καὶ Ἡδώδου) a fost pironit cu adevărat (ἐληθώς) pentru noi cu trupul, din al cărui fruct suntem noi, din patima Lui cea de Dumnezeu fericită». ²⁵

La Sf. Iustin Martirul, ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου se întâlnește de 6 ori, aproape de fiecare dată în construcții asociate cu răstignirea Mântuitorului:

«Astfel, noi nu suntem ateii, pentru că adorăm pe Creatorul acestui univers [...] și pentru că, pe bună dreptate, cinstim pe cel care ne-a învățat aceste adevăruri și care cu acest scop S-a născut, Iisus Hristos, care a fost răstignit sub Pontiu Pilat (τὸν σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου) ²⁶, guvernator al Iudeii în timpul lui Tiberiu Cezar (τοῦ γενομένου ἐν Ἰουδαίᾳ ἐπὶ χρόνοις Τιβερίου Καίσαρος), învățând că este Fiul adevăratului Dumnezeu, și punându-L pe al doilea loc după Tatăl, și Duhul profetic, al treilea în ordine...». ²⁷

În scrierile sale inserează scurte imne adresate lui Hristos, pe care Îl proclamă «Fiul al lui Dumnezeu și Întâi-născut al întregii zidiri, născut din Fecioara și devenit om, răstignit sub Pontiu Pilat (σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου

²⁵ Sf. IGNATIE al Antiohiei, *Către Smirneni*, I, 2 (în IGNACE d'Antioche, *Lettres*, pp. 154-157).

²⁶ Trecerea de la μαρτυρήσαντος, din *1 Ti* 6, 13, la παθόντα și σταυρωθέντος, a fost facilitată de sensul nou pe care l-a dobândit μαρτυρεῖν în epoca persecuțiilor. Sensul etimologic al lui μαρτυρεῖν este de „a fi martor”, „a prezenta o mărturie”, „a da mărturie despre ceva”. În Noul Testament, μαρτυρία prezintă un prim sens de mărturie adusă în fața curții de judecată (*Mc* 14, 55, 56-59; *Lc* 22, 71; *In* 8, 17), însă și la declararea meritelor cuiva (*1 Ti* 3, 7). Ulterior, se trece de la sensul de mărturie despre faptele cuiva la unul mai abstract, de mărturie despre adevăr, în legătură cu mărturisirea evanghelică, devenind aproape un termen tehnic pentru aceasta. Astfel, cel care dă mărturie despre faptele lui Iisus și despre Învierea Sa este numit cu acest termen: «Voi sunteți martorii acestora» (*Lc* 24, 48; cf. *FA* I, 8; 13, 31). În cele din urmă, acestui termen îi este asociat sensul de suferință pentru mărturisire. Coincidența în persoana unora a mărturisirii și a morții pentru această mărturisire a constituit un puternic argument cauză a unirii acestor sensuri în conceptul de „martir” (*Ap* 15, 5). Astfel că, «mărturisirea cea bună» a lui Hristos în fața lui Pontiu Pilat a fost înțeleasă în special în legătură cu Moartea Sa, fapt ce a facilitat și modificarea verbului determinat de ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου. Cf. H. STRATHMANN, „μάρτυς, μαρτυρέω, μαρτυρία, μαρτύριον”, în: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VI, Gerhard Kittel (ed.), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1967, pp. 492-494; Allison A. TRITES, „Μάρτυς and Martyrdom in the Apocalypse. A Semantic Study”, în: *Novum Testamentum*, XV (1973), 1, pp. 72-80; R. FILIPPINI, „La forza della verità. Sul concetto di testimonianza nell'Apocalisse”, în: *Rivista Biblica*, XXXVIII (1990), pp. 401-449.

²⁷ Sf. IUSTIN Martirul, *Apologia întâia*, XIII, 3 (în Charles MUNIER, *Saint Justin: Apologie pour les Chrétiens (édition et traduction)*, coll. *Paradosis*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg, 1995, pp. 52-53); cf. *Dialog cu iudeul Trifon*, LXXVI, 6 (în Mirolav MARCOVICH (ed.), *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*, coll. *Patristische Texte und Studien*, 47, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1997, p. 202). A se observa asemănarea dintre acest text și formulele Simbolului de credință, mai ales în punctele: «Făcătorul cerului și al pământului» și «[Duhul] Care a grăit prin prooroci»; cf. S. LIBERTY, „The Importance of Pontius Pilate in Creed and Gospel”, pp. 42-43.

Πιλάτου) de poporul vostru, mort și înviat din morți și înălțat la ceruri». ²⁸ Iar într-un context baptismal este prezentă o mărturisire de credință, sub forma unei interogații, în care se afirmă Botezul «și în numele lui Iisus Hristos, cel răstignit sub Ponțiu Pilat (τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου)». ²⁹ De asemenea, vorbește despre practicarea exorcismelor «κατὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου [τοῦ γενομένου ἐπιτρόπου τῆς Ἰουδαίας]». ³⁰ Determinarea lui Hristos în mod specific prin această formulă ne apropie mult de conținutul Simbolului de credință. ³¹

Între scriitorii de limbă latină, Tertulian (c. 160-220) declară că „regula fidei una omnium est”, enunțând apoi o scurtă mărturisire de credință, care reprezenta probabil un Crez al timpului său; despre Hristos spună că «S-a născut din Fecioara Maria, a fost răstignit sub Ponțiu Pilat (*crucifixum sub Pontio Pilato*), a treia zi a înviat din morți...». ³² *Tradiția apostolică*, atribuită de mulți Sf. Ipolit al Romei (c. 170-236), prezintă următoarea interogație baptismală: «Crezi în Hristos Iisus, Fiul lui Dumnezeu, care S-a născut din Fecioara Maria și S-a răstignit sub Ponțiu Pilat (*crucifixus sub Pontio Pilato et mortuus est*), și a murit și a înviat în a treia zi și S-a înălțat la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui și va veni să judece viii și morții?». ³³

Sf. Irineu utilizează, de asemenea, diferite formule care echivalează unor scurte mărturisiri de credință, în care Ponțiu Pilat este luat, din nou, drept criteriu al Patimilor lui Hristos.

«Nici măcar nu se pot număra darurile pe care, în întreaga lume, Biserica le-a primit de la Dumnezeu și pe care, în numele lui Iisus Hristos care S-a răstignit sub Ponțiu Pilat (*in nomine Christi Iesu crucifixi sub Pontio Pilato* / ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος

²⁸ Sf. IUSTIN Martirul, *Dialog cu iudeul Trifon*, LXXXV, 2 (ed. cit., p. 216).

²⁹ Sf. IUSTIN Martirul, *Apologia întâia*, LXI, 13 (ed. cit., pp. 114-115).

³⁰ Sf. IUSTIN Martirul, *Dialog cu iudeul Trifon*, XXX, 3 (ed. cit., p. 118); *Apologia a doua*, VI, 6 (în MIROSLAV MARCOVICH (ed.), *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis*, coll. *Patristische Texte und Studien*, 38, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1994, p. 146).

³¹ J.N.D. KELLY, *I simboli di fede della Chiesa antica*, p. 263.

³² TERTULIAN, *De virginibus velandis*, I, 4 (în TERTULLIEN, *Le voile des vierges*, coll. *Sources Chrétiennes*, 424, Les Éditions du Cerf, Paris, 1997, p. 130).

³³ *Tradiția apostolică*, XXI, 15 (în PAUL F. BRADSHAW, MAXWELL E. JOHNSON, L. EDWARD PHILLIPS, *The Apostolic Tradition: A Commentary*, coll. *Hermeneia*, Fortress Press, Minneapolis, 2002, p. 116). Acest text, reprezentând versiunea latină a scrierii, prezintă unele variații în versiunile: grecească, sahidică, arabă și etiopiană. Versiunea grecească a acestei scrieri prezintă referința la Pilat în următoarea formă: τὸν σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ἀποθάνοντα. De asemenea, *Canoanele* lui Ipolit și *Testamentum Domini*, scrieri influențate de *Tradiția apostolică*, prezintă texte foarte asemănătoare.

ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου), le-a pus la lucru în fiecare zi în beneficiul neamurilor...». ³⁴

Cei ce cred în Hristos, urmând «Tradiția cea veche» (*veterem traditionem*), mărturisesc că Acesta «pentru dragostea lui cea nemăsurată față de lucrarea Sa ... a suferit sub Ponțiu Pilat (*passus sub Pontio Pilato* / παθόντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου)...». ³⁵ Iar «taina» care i s-a revelat Sfântului Pavel este că «Cel care a pătimit sub Ponțiu Pilat (*qui passus est sub Pontio Pilato* / ὁ παθὼν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου), Acesta este Domnul tuturor oamenilor și Regele lor și Dumnezeu lor și Judecătorul lor». ³⁶

În afara acestor atestări ale unor referințe la Ponțiu Pilat, chiar sub forma sinodală de ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, mai găsim această sintagmă utilizată și în cadrul unor Simboluri de credință ale Bisericilor locale, atât anterioare, cât și ulterioare Sinodului de la Constantinopol. Mai ales în lumea latină erau răspândite în acea epocă diferite simboluri locale, dintre care cele mai importante sunt Simbolul vechi roman și cel așa-numit „apostolic”. Simbolul roman conține următorul text: «qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus»; ³⁷ versiunea grecească a acestei formule se găsește în epistola lui Marcel de Ancira, pe care o trimite papei Iuliu I, pentru a se disculpa de acuzațiile de sabelianism lansate împotriva lui de către eusebieni: «τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα». ³⁸ Formula «în zilele lui Ponțiu Pilat», oarecum surprinzătoare pentru Crezul roman, este rară în cele mai antice formulări *orientale* ale Crezului. ³⁹ Putem presupune astfel o influență, cel puțin indirectă, a Simbolurilor de credință din Occidentului creștin, anterioare celui de-al doilea sinod ecumenic, asupra conținutului Crezului constantinopolitan în ce privește formula referitoare la Ponțiu Pilat. În simbolurile de credință de după secolul al patrulea însă, precum și în diferitele comentarii la Crez din acea perioadă, Pilat este menționat aproape de fiecare dată, demonstrând o tradiție deja fixată și permanentizată. ⁴⁰

³⁴ Sf. IRINEU de Lyon, *Adversus haereses*, II, 32, 4 (în IRÉNÉE de Lyon, *Contre les hérésies. Livre II*, coll. *Sources chrétiennes*, 294, Les Éditions du Cerf, Paris, 1982, pp. 342-343; cf. EUSEBIU de Cezareea, *Istoria bisericească*, V, 7, 5 (în EUSEBE de Césarée, *Histoire ecclésiastique. Livres V-VII*, coll. *Sources Chrétiennes*, 41, Les Éditions du Cerf, Paris, 1955, p. 34).

³⁵ Sf. IRINEU de Lyon, *Adversus haereses*, III, 4, 2 (în IRÉNÉE de Lyon, *Contre les hérésies. Livre III*, coll. *Sources chrétiennes*, 211, Les Éditions du Cerf, Paris, 1974, pp. 46-47).

³⁶ Sf. IRINEU de Lyon, *Adversus haereses*, III, 12, 9 (ed. cit., pp. 216-217).

³⁷ RUFIN de Aquileea, *Expositio Symboli*, XII (ed. cit., pp. 122-123).

³⁸ Această scrisoare este reprodusă de către EPIFANIE de Salamina în *Panarion*, LXXII, 2-4, PC 42, 384-387; cf. É. BOULARAND, *L'Hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée*, pp. 380-382.

³⁹ J.N.D. KELLY, *I simboli di fede della Chiesa antica*, p. 254.

⁴⁰ Pentru formula «sub Pontio Pilato», vezi: Fer. Augustin, *Sermo* CCXIII, 4 (în Sant'AGOSTINO, *Discorsi. IV/1* (184-229/v): *Su i tempi liturgici*, coll. *Opere di Sant'Agostino*, XXXII/1, Città Nuova Editrice, Roma, 1984, pp. 208-209).

Spre deosebire de celelalte adăugiri efectuate la Sinodul de la Constantinopol, motivate în cea mai mare parte de considerente teologice și polemice, formula «în zilele lui Ponțiu Pilat» s-a impus prin frecvența cu care a fost folosită în diferitele mărturisiri de credință anterioare. Deși nu putem ști cu siguranță dacă Simbolul constantinopolitan a fost o relaborare a celui niceean sau a reprezentat preluarea unui alt simbol local, la care s-au adăugat formulele discutate la Niceea,⁴¹ cel puțin în cazul menționării lui Pilat putem spune că avem de-a face cu o recuperare a unei tradiții paralele celei care s-a impus la Niceea. «S-a răstignit în zilele lui Ponțiu Pilat» a devenit încă de la începuturile Bisericii o descriere a lui Iisus Hristos, introdusă mai întâi în Crezurile occidentale, iar în cele din urmă validată și adoptată de către Sinoadele ecumenice.⁴² Prin urmare, putem susține că formula «în zilele lui Ponțiu Pilat» nu a fost elaborată în cadrul celui de-al doilea sinod, ci reprezintă valorificarea unei formule mai vechi, atestată pentru prima dată în *1 Ti* 6, 13.

Valorile lui ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου în Noul Testament și în Tradiția Bisericii

Cea mai comună expresie asociată lui Pilat în literatura grecească a creștinismului primar este ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, un complement circumstanțial care poate fi interpretat în mai multe moduri. Această expresie, care prezintă o dezvoltare aproape independentă de contextele în care este inserată, are o primă atestare în *1 Ti* 6, 13 și își face ulterior loc în majoritatea Simbolurilor de credință ale Bisericii. Prin urmare, devine necesară identificarea valorilor exacte pe care le are această formulă în Sfânta Scriptură, pentru a înțelege sensul cu care a fost încorporată în Simbolul de credință constantinopolitan. Plecând, astfel, de la analiza lui *1 Ti* 6, 13, voi analiza diferitele posibilități de traducere și interpretare a acestei sintagme și informațiile pe care le-ar presupune fiecare dintre aceste variante.

a) Valoare temporală

Gramaticile consideră, ca un prim sens al utilizării lui ἐπὶ cu genitivul, pe cel temporal. Acesta este uzul comun în dialectul atic, precum și în Noul Testament (cf. *FA* 11, 28; *Mt* 1, 11; *Mc* 2, 26; *Lc* 3, 2; *Iuda* 18), mai ales când este asociat cu un nume de persoană și când se tratează despre un eveniment particular. Astfel, o primă variantă de traducere a lui ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ar fi „în zilele lui Ponțiu Pilat”. O determinare temporală de acest gen ar fi în acord cu tendința, manifestată în unele cărți noutestamentare (mai ales Luca-Fapte) și în

⁴¹ Pe baza menționării lui Ponțiu Pilat, T. Herbert Bindley a lansat ipoteza originii acestei tradiții a Crezului în Siria, pe principiul că numele unui guvernator este relevant cel mai probabil în zona aflată sub jurisdicția sa. Cf. T. Harbert BINDLEY, „'Pontius Pilate' in the Creed”, în: *The Journal of Theological Studies*, VI (1905), pp. 112-113.

⁴² S. LIBERTY, „The Importance of Pontius Pilate in Creed and Gospel”, pp. 54-55.

alte scrieri antice, de a raporta evenimentele creștine mai importante la istoria imperială (cf. *Lc* 2, 1-7; *FA* 11, 28; 18, 2).

Acest sens a fost preferat de o mare parte dintre traducători ai epistolelor pastorale,⁴³ mai ales pe baza echivalării acestei formule cu «sub Pontio Pilato» în versiunile latine ale Simbolurilor de credință.⁴⁴ De asemenea, utilizarea în sens temporal a acestei expresii sau a altora echivalente în scrierile patristice ale primelor secole ar justifica o astfel de traducere. În ciuda anacronismului presupus de interpretarea pasajului biblic prin prisma textului Crezului, această propunere este îndreptățită, mai ales datorită formei identice a acestei expresii și a uzului Bisericii de a utiliza în special formule biblice în Simbolurile sale de credință.⁴⁵

Între părinții primelor secole, Sf. Ignatie al Antiohiei se folosește de persoana lui Pilat pentru a determina temporar evenimentele legate de patimile și învierea Mântuitorului, în efortul de a demonstra realitatea experiențelor Sale, împotriva dochetilor.⁴⁶ În acest sens, se folosește de formule precum: «în timpul guvernării lui Pontiu Pilat (ἐν καιρῷ τῆς ἡγεμονίας Ποντίου Πιλάτου)»⁴⁷, «pe timpul lui Pilat din Pont (ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου)»⁴⁸ sau «pe timpul lui Pilat din Pont și al lui Irod (ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου)».⁴⁹ Contextul acestor

⁴³ Acest sens este preferat de J.H. BERNARD, *The Pastoral Epistles with Introduction and Notes*, p. 99; J.N.D. KELLY, *A Commentary on the Pastoral Epistles*, pp. 143-144; P. DORNIER, *Les épîtres pastorales*, pp. 105-106; C. J. ELLICOTT, *The Pastoral Epistles of St Paul*, p. 97; P.C. SPICQ, *Saint Paul: Les épîtres pastorales*, vol. 1, pp. 570-571; R.A. WARD, *Commentary on 1 & 2 Timothy & Titus*, coll. *Word Biblical Commentary*, Waco, Texas: Word Books, 1974, p. 113; M. DIBELIUS, H. CONZELMANN, *The Pastoral Epistles*, pp. 88-89; G.D. FEE, *1 and 2 Timothy, Titus, New International Biblical Commentary*, Hendrickson, Peabody, MA, 1988, p. 151; C.H. TURNER, „1 Tim. vi 12, 13: ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου”, pp. 270-273.

⁴⁴ Prepoziția „sub”, alături de numele unei persoane cunoscute, era folosită în literatura latină pentru a desemna perioada de desfășurare a unui eveniment particular. De exemplu, Tacitus a utilizat această construcție pentru a determina temporar evenimentele care au avut loc în timpul domniei unor împărați; cf. TACITUS, *Istorie*, I, 16; I, 77; I, 89; II, 75 (în TACITUS, *The Histories*, vol. 1, trad. W. Hamilton Fyfe, Clarendon Press, Oxford, 1912, pp. 33, 93, 107, 181). De aceea, atunci când ἐπὶ construit cu genitivul unui nume propriu era înțeles în sens temporal, era tradus prin *sub* cu ablativul (cf. *Mt* 2, 26; *Lc* 3, 2 și *FA* 11, 28 în Vulgata). Dacă era înțeleasă în sens local, era tradusă prin *ante*, *apud* sau prin alte prepoziții (cf. *Mc* 13, 9; *FA* 23, 30 și *I Co* 6, 1 în Vulgata).

⁴⁵ C.H. TURNER, „1 Tim. vi 12, 13: ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου”, p. 272.

⁴⁶ Preocupări similare găsim la: Tertulian, *De carne Christi*, V, 2 (în TERTULIEN, *La Chair du Christ I*, trad. J.-P. Mahé, coll. *Sources Chrétiennes*, 216, Les Éditions du Cerf, Paris, 1975, p. 226-227); ORIGEN, *Contra lui Celsus*, II, 16 (în ORIGÈNE, *Contre Celse. Tome I (Livres I et II)*, coll. *Sources Chrétiennes*, 132, Les Éditions du Cerf, Paris, 1967, pp. 326-331); etc. Cf. W. R. SCHOEDER, *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, coll. *Hermeneia*, Fortress Press, Philadelphia, 1985, pp. 152-155, 220-224.

⁴⁷ Sf. IGNATIE al Antiohiei, *Câte Magnezieni*, XI (ed. cit., pp. 104-107).

⁴⁸ Sf. IGNATIE al Antiohiei, *Câte Tralieni*, IX, 1 (ed. cit., pp. 118-119).

⁴⁹ Sf. IGNATIE al Antiohiei, *Câte Smirneni*, I, 2 (ed. cit., p. 154-157). Menționarea lui Pilat și a lui Irod tetrarhul merge pe linia lui *FA* 4:25-28, unde de asemenea sunt prezentați împreună,

referințe îl situează pe Iisus într-o perioadă de timp specifică, alături de anumite persoane cunoscute, demonstrând că a existat «cu adevărat» (ἁλθῶς) în timp și spațiu.⁵⁰ Astfel, ἐπί cu genitivul desemnează aici perioada în care a guvernat Ponțiu Pilat. În mod similar, în unul dintre contextele în care Sf. Irineu folosește această expresie, o face cu referire la cei care susțineau că Hristos a făcut minuni doar „în aparență”.⁵¹ Sf. Ignatie și Sf. Irineu doresc să accentueze realitatea lui Iisus istoric, împotriva unor eretici, oferind în același timp, în mod anticipativ, un răspuns la discuțiile moderne din cadrul așa-numitului „The Quest for the Historical Jesus”; de pe atunci activau așa-numiții „demitologizatori” ai Scripturii, care încercau să demonstreze că totul este fictiv în legătură cu Hristos.⁵² Prin toate aceste mențiuni, faptul că Iisus din Nazaret a fost răstignit «sub Ponțiu Pilat», cel de-al cincilea prefect al provinciei imperiale romane a Iudeii, a devenit unul dintre cele mai sigure fapte din istoria creștinismului.⁵³

Plecând de la aceste texte, unii au susținut faptul că inserarea numelui lui Pilat în mărturisirile de credință s-a făcut cu intenția expresă de a se combate dochetismul.⁵⁴ Are rolul de a avertiza împotriva tendințelor, manifestate mereu de-a lungul timpului, de a transforma creștinismul într-o spiritualitate „descarnată”, lipsită de concretețea existenței sale terene. Însă, chiar dacă se pot identifica astfel de pasaje în care este evidentă o tendință anti-dochetistă, în cea mai mare parte a textelor este imposibil de individualizat un astfel de scop. Apoi, în scrierile din secolul al II-lea, care au supraviețuit până astăzi, argumentațiile antidochetiste nu erau fondate în general pe această sintagmă.⁵⁵

Sf. Iustin Martirul folosește, de asemenea, expresia ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ca o formă de datare a activității Mântuitorului: «Noi declarăm că Hristos S-a născut cu o sută cincizeci de ani mai înainte, pe vremea lui Quirinius (ἐπὶ Κυρηνίου) și că a învățat, ceea ce spunem noi că a învățat, mai târziu, în

în încercarea de a explica Ps 4, 25-28, despre «regii pământului și căpeteniile», care «s-au adunat laolaltă împotriva Domnului și împotriva unsului Său».

⁵⁰ Contextul lui ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου [καὶ Ἡρώδου] nu exclude și alte sensuri decât cel terporar, după cum vom arăta mai jos. Cf. S. LHERTY, „The Importance of Pontius Pilate in Creed and Gospel”, pp. 41-42; G. BALDENSPERGER, „Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate” (I), pp. 4-5.

⁵¹ Sf. IRINEU de Lyon, *Adversus haereses*, II, 32, 4 (în IRÉNÉE de Lyon, *Contre les hérésies. Livre II*, coll. *Sources chrétiennes*, 294, Paris: Les Éditions du Cerf, 1982, pp. 342-343).

⁵² Cf. B.L. MARTIALER, *The Creed*, pp. 137-151; Vittorio MESSORI, *Pati sotto Ponzio Pilato?*, pp. 96-98; ; G. BALDENSPERGER, „Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate” (I), pp. 2-3.

⁵³ Cf. Helen K. BOND, *Ponzio Pilato. Storia e interpretazione*, coll. *Studi biblici*, 158, Paideia Editrice, Brescia, 2008, p. 11.

⁵⁴ Unii autori (K. Wengst, J. Roloff) văd încă din textul lui 1 Ti 6, 13 o formulă hristologică polemică la adresa docheților. Cf. L. OBERLINNER, *Le lettere pastorali*, pp. 459-460; Cesare MARCHESELLE-CASALE, *Le Lettere pastorali. Le due Lettere a Timoteo e la Lettera a Tito*, coll. *Scritti delle origini cristiane*, 15, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1995, p. 429.

⁵⁵ J.N.D. KELLY, *I simboli di fede della Chiesa antica*, p. 200; ; G. BALDENSPERGER, „Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate” (II), pp. 4-6.

timpul lui Pontiu Pilat (ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου)». ⁵⁶ Iar când afirmă realitatea Patimilor, face referire la un document pe care îl atribuie acelei perioade: «Că El a făcut cu adevărat aceste fapte, puteţi să învăţaţi din Actele care s-au încheiat în vremea lui Pontiu Pilat (ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἁκτων)». ⁵⁷ Mai târziu, Origen (c. 185-254) foloseşte ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ca o marcă temporală, într-o polemică cu cei care cred «în Iisus cel răstignit în Iudeea în timpul lui Pontiu Pilat (εἰς τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου Ἰησοῦν ἐσταυρωμένον ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ)», dar nu cred în naşterea Sa din Fecioara Maria. ⁵⁸ Scriitorii creştini de limbă latină, traducând ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου prin *sub Pontio Pilato*, au considerat utilizarea lui Pontiu Pilat în diferite formule de mărturisire drept un criteriu temporal de determinare a evenimentelor Patimilor Mântuitorului. Acest lucru este evident, de exemplu, la Sf. Irineu. ⁵⁹

Într-o epocă când deja Simbolurile de credinţă începuseră să dobândească o formă generalizată, diverşi reprezentanţi ai literaturii patristice au încercat să justifice prezenţa numelui lui Pontiu Pilat în Crez. În general, explicaţiile se orientau spre considerarea lui ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου / *sub Pontio Pilato* drept o formă de datare, cu scopul de evidenţia că evenimentele legate de viaţa lui Iisus nu au avut loc în orice loc şi în orice timp, ci într-o perioadă specifică, şi că Evanghelia nu este un simplu sistem ideologic, ci o realitate istorică. Se insistă astfel pe faptul că istoria mântuirii, despre care Crezul face un rezumat, este înrădăcinată în istoria universală a omenirii. Rufin de Aquileea (340/345-410), în comentariul său la Crez, declară acest lucru în mod direct:

«Cei care au transmis Crezul, demonstrând cea mai mare prudenţă, au indicat, de asemenea, timpul (*tempus*) în care au avut loc toate aceste lucruri, sub Pontiu Pilat (*quo haec sub Pontio Pilato gesta sint*), pentru a evita ca tradiţia faptelor, vagă şi incertă în unele aspecte, să devină îndoielnică». ⁶⁰

⁵⁶ Sf. IUSTIN Martirul, *Apologia întâia*, XLVI, 1; cf. XXVI, 2; XXXIV, 2 (ed. cit., pp. 68-69, 80-81, 94-95).

⁵⁷ Sf. IUSTIN Martirul, *Apologia întâia*, XLVIII, 3 (ed. cit., pp. 96-97).

⁵⁸ ORIGEN, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, XX, 269; cf. XX, 272; XXXII, 191 (în ORIGÈNE, *Commentaire sur S. Jean. Tome IV (Livres XIX et XX)*, coll. *Sources Chrétiennes*, 290, Les Éditions du Cerf, Paris, 1982, pp. 288-289; *Commentaire sur S. Jean. Tome V (Livres XXVIII et XXXII)*, coll. *Sources Chrétiennes*, 385, Les Éditions du Cerf, Paris, 1992, p. 288-289).

⁵⁹ Sf. IRINEU de Lyon, *Adversus haereses*, II, 32, 4 (ed. cit., pp. 342-343); III, 4, 2; III, 12, 9 (ed. cit., pp. 46-47, 216-217). O formulă temporală diferită este utilizată atunci când îl descrie pe Iisus ca „venientem in Iudaeam temporibus Pontii Pilati praesidis, qui fuit procurator Tiberii Caesaris”; aici însă este vorba despre întreaga activitate a lui Iisus, nu doar despre momentul Patimilor, exprimat în mod specific prin *sub Pontio Pilato*; Sf. IRINEU de Lyon, *Adversus haereses*, I, 27, 2 (în IRÉNÉE de Lyon, *Contre les hérésies. Livre I*, coll. *Sources chrétiennes*, 264, Les Éditions du Cerf, Paris, 1979, p. 350).

⁶⁰ RUFIN de Aquileea, *Expositio Symboli*, XVI (ed. cit., pp. 128-129).

Iar Niceta de Remesiana comentează:

«A pățimit sub Ponțiu Pilat, adică în acea perioadă de timp când era conducător peste Siria [sic!] și Palestina Pilat. Precizarea aceasta este făcută cu scopul clar de a-i respinge pe ereticii care, înșelați de viclesugul diavolului, pretind că există diverși Hristoși. Data patimii Sale, astfel, este precizată pentru ca tu să înveți să o mărturisești în simbol, pentru a indica că nimeni altul nu a suferit patima, decât Hristos, care cu adevărat a pățimit în vremea lui Ponțiu Pilat pentru mântuirea lumii».⁶¹

Cu alte cuvinte, Biserica a simțit nevoia de a oferi o referință istorică; astfel, din varietatea formulelor utilizate în diferite surse, cea care s-a fixat a fost: «în zilele lui Ponțiu Pilat».⁶² Într-un comentariu la Crez, Fer. Augustin spune: «A fost răstignit, a murit și a fost îngropat. Nu crezi? Întrebi poate când a avut loc aceasta? Iată când: *în zilele lui Ponțiu Pilat (sub Pontio Pilato)*. A precizat încă și numele judecătorului, pentru ca tu să nu te poți îndoi nici de timp».⁶³ Iar în *De fide et symbolo*, declară: «Numele judecătorului trebuia adăugat pentru cunoașterea timpului (*propter temporum cognitionem*)».⁶⁴ Iar Petru Chrysologus de Ravenna (mort c. 450), comentând cuvintele «qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus» declară: «Auzi numele judecătorului, ca să cunoști timpul exact al Patimilor».⁶⁵ Caesarius de Arles, episcop între anii 503-542, lasă de înțeles, în omiliile sale, că înțelege mențiunea cu privire la Pilat din Simbolul baptismal utilizat în Biserica din Arles în vremea sa⁶⁶ într-un sens temporal:

⁶¹ NICETA de Remesiana, *Libellus V de symbolo* (în NICETA de Remesiana, *Catechesi preparatorie al battesimo*, trad. C. Riggi, coll. *Collana di testi patristici*, 53, Città Nuova, Roma, 1985, p. 104).

⁶² Raymond E. BROWN, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, vol. I, coll. *The Anchor Bible Reference Library*, Doubleday, New York, 1994, pp. 695-696.

⁶³ Fer. AUGUSTIN, *Sermo CCXV*, 5 (ed. cit., pp. 242-243); cf. Liuwe H. WESTRA, *The Apostles' Creed: Origin, History, and Some Early Commentaries*, coll. *Instrumenta Patristica et Mediaevalia*, 43, Brepols, Turnhout, 2002, p. 192.

⁶⁴ Fer. AUGUSTIN, *De fide et symbolo* 5 [11] (în Sant'AGOSTINO, *Discorsi. IV/I (184-229/V): Su i tempi liturgici*, coll. *Opere di Sant'Agostino*, XXXII/1, Città Nuova Editrice, Roma, 1984, pp. 270-271); cf. «Iudicis nominis signata sunt tempora quando passus est: Sub Pontio Pilato»; *De symbolo*, III, 7 (în *Aurelii Augustini Opera. Pars XIII*, 2, coll. *Corpus Christianorum. Series Latina*, XLVI, Brepols, Turnhout, 1969, pp. 189-190). Cf. Henry WANSBROUGH, „Suffered Under Pontius Pilate”, in: *Scripture*, XVIII (1966), p. 84.

⁶⁵ PETRUS Chrysologus, *Sermo LVII*, 7; cf. LVIII, 6 («Iudicem iudicat, ut tempus designet»); LIX, 8 («nomen persecutoris dicimus, ut passionis tempus, ut rei gestae veritas sic patescat»); LX, 8 («nomen iudicis audis, ut tempus passionis agnoscas»), LXI, 6; LXII, 9 (în *Sancti Petri Chrysologi collectio sermonum. Pars I*, editată de A. Olivar, coll. *Corpus Christianorum. Series Latina*, XXIV, Brepols, Turnhout, 1975, pp. 321. 327. 332. 338. 343. 350).

⁶⁶ Acest simbol este redat în partea introductivă a *Expositio vel traditio symboli*, cunoscută azi sub numele de *Sermo IX* a lui Caesarius de Arles, care face parte în unele manuscrise din colecția *Missale Gallicanum Vetus* (64-65). Cel de-al patrulea articol are următorul conținut: «I'passus

«S-a născut, zice, din Fecioara Maria; a fost zămislit de către Duhul Sfânt, a pățit sub Ponțiu Pilat (*passus sub Pontio Pilato*). Să vedem, preaiubiților, de ce autorii Simbolului au considerat necesar să introducă numele lui Pilat (*cur symboli conditores necessarium iudicarunt ut ipsius etiam Pilati nomen insererent*). Cu siguranță pentru că trebuiau să apară mulți antihriști în viitor; în așa fel încât nicio ereză să nu spună că are un alt Hristos, după ce s-a stabilit cu tărie că a fost unul singur, care, potrivit Simbolului, a suferit sub Pilat (*cum unum utique esse constaret quem sub Pilato passum symbolum tradidisset*)».⁶⁷

Care este, deci, timpul ce poate fi delimitat prin raportare la Ponțiu Pilat? Dispunem de suficiente informații istorice pentru a stabili cu o oarecare precizie perioada în care Pilat a activat în Iudeea și, astfel, a devenit judecător în procesul lui Iisus. Nobil roman de rang inferior, Ponțiu Pilat⁶⁸ a guvernat provincia Iudeii pentru o perioadă de aproximativ zece ani (c. 26-36/37 d.Hr.)⁶⁹, preluând funcția lui Valerius Gratus, primul prefect numit de către Tiberiu (14-37 d.Hr.)⁷⁰

est sub Pontio Polato, crucifixus, mortuus et sepultus»; CAESARIUS de Arles, *Sermo IX* (in CÉSAIRE d'Arles, *Sermons au peuple. Tome I (Sermons 1-20)*, coll. Sources Chrétiennes, 175, Les Éditions du Cerf, Paris, 1971, pp. 366-367). Aceeași formulă este reluată în două fragmente din omiliile pseudo-augustinene 241 și 242, atestate într-un manuscris din sec. IX, care se pare că reiau o tradiție din sec. VIII. Cf. L.H. WESTRA, *The Apostles' Creed*, pp. 121-123.

⁶⁷ CAESARIUS de Arles, *Sermo IX* (ed. cit., pp. 370-371).

⁶⁸ Numele „Pilat” își are cel mai probabil etimologia în termenul latin *pilum* – un tip de suliță de aruncat, de aproximativ 90 cm lungime, cu mâner de lemn și vârf de fier –, nu de la *pila*, *pilus* sau *pileus*; ar însemna, deci, „cel înarmat cu suliță”; cf. Francesco SPADAFORA, *Pilato*, Istituto Padano di Arti Grafici, Rovigo, 1973, p. 9. Apelativul de Πόλτιος este rar folosit în Noul Testament (*Lc* 3, 1; *FA* 4, 27; *Mt* 27, 2; *1 Ti* 6, 13). Cf. I.H. MARSHALL, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, coll. *International Critical Commentary*, T&T Clark, Edinburgh, 1999, p. 663; G.W. KNIGHT III, *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text*, coll. *New International Greek Testament Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1992, p. 265.

⁶⁹ Iosif FLAVIU, *Antichități iudaice*, XVIII, 89; cf. XVIII, 177 (in *Josephus in Nine Volumes. IX. Jewish Antiquities, Books XVIII-XX*, coll. *The Loeb Classical Library*, 433, Harvard University Press, London, 1969, pp. 63-65, 114-115). Preluând informația lui Iosif Flaviu, Eusebiu de Cezareea declară că Pilat a fost așezat de Tiberiu guvernator peste Iudeea în al doisprezecelea an de domnie al lui; EUSEBIU de Cezareea, *Istoria bisericească*, I, 9, 2-4 (în EUSÈBE de Césarée, *Histoire ecclésiastique. Livres I-IV*, coll. *Sources Chrétiennes*, 31, Les Éditions du Cerf, Paris, 1952, p. 34).

⁷⁰ Iosif FLAVIU, *Antichități iudaice*, XVIII, 31-35 (ed. cit., pp. 28-31); cf. P.L. HEDLEY, „Pilate's Arrival in Judaea”, in: *The Journal of Theological Studies*, XXXV (1934), p. 57; E.M. SMALLWOOD, „The Date of the Dismissal of Pontius Pilate from Judaea”, in: *Journal of Jewish Studies*, V (1954), p. 12; Nikos KOKKINOS, „A Retouched New Date on a Coin of Valerius Gratus”, in: *Liber Annus*, XXXVI (1986), pp. 241-246; M. STERN, „The Province of Judaea”, in: *The Jewish People in the First Centuries*, vol. I, M. Stern și S. Safrai (ed.), Van Gorcum, Assen, 1974, p. 320.

El se prezintă astfel ca al cincilea prefect al Iudeii, după Coponius (6-9 d.Hr.), Marcus Ambibulus (9-12 d.Hr.), Annius Rufus (12-14 d.Hr.) și Valerius Gratus (15-25/26 d.Hr.).⁷¹ Între prefectii Iudeii, este întrecut, ca lungime a perioadei de guvernare, doar de predecesorul său, Valerius Gratus, care rămâne în funcție pentru 11 ani. Este prezentat în trecere de către evanghelistul Luca în versetele care introduc activitatea de propovăduire a Sf. Ioan Botezătorul: «În al cincisprezecelea an al domniei Cezarului Tiberiu, pe când Ponțiu Pilat era procuratorul Iudeii, Irod, tetrarh al Galileii, Filip, fratele său, tetrarh al Itureii și al ținutului Trahonitidei, iar Lisaniás, tetrarh al Abilenei, în zilele arhieriei Anna și Caiafa, a fost cuvântul lui Dumnezeu către Ioan, fiul lui Zaharia, în pustie» (Lc 3, 1-2). Este de notat că, de-a lungul întregii sale perioade de guvernare, arhieru a fost Caiafa, care a fost în funcție între 18-36/37 d.Hr. De asemenea, în această perioadă Siria a avut trei *legati*: L. Elius Lamia (?-32 d.Hr.), L. Pomponius Flaccus (c. 32-35 d.Hr.) și L. Vitellius (c. 35-39 d.Hr.). Este depus din funcție de către ultimul dintre aceștia, Vitellius, cu puțin timp înainte de moartea lui Tiberiu, care a avut loc în martie 37 d.Hr.⁷²

Prin considerarea unui sens temporal al acestei formule, nu se dorește evidențierea personalității lui Pilat, ci se crează doar un scenariu în care se dezvoltă drama Patimilor, în interiorul istoriei imperiale. Se arată astfel că întreaga misiune publică a Mântuitorului s-a desfășurat în perioada de guvernare a lui Ponțiu Pilat, între 26-36 d.Hr. Iar patimile și răstignirea Mântuitorului, care au avut loc în timpul guvernării lui Pilat, au avut loc în preajma sărbătorii Paștelui din anul 30 sau din anul 33 d.Hr. Aceasta este concluzia celei mai mari părți a cercetărilor, plecând de la diverse calcule istorice, calendaristice și astronomi-

⁷¹ Cu privire la sosirea lui Pilat în Iudeea, Eusebiu de Cezareea ne oferă două date diferite: în *Istoria bisericească*, I, 9, 2-4 (ed. cit., p. 34) vorbește de cel de-al doisprezecelea an al domniei lui Tiberiu (25/26 d.Hr.), în timp ce în *Cronică*, despre al treisprezecelea an; *Hieronymi Chronicon*, 255 F (în *Eusebii Werke. Siebenter Band: Die Chronik des Hieronymus*, editată de R. Helm, Akademie-Verlag, Berlin, 1984, p. 173). Plecând de la informațiile prezente în *Acta Pilati*, care susțin că execuția Mântuitorului ar fi avut loc în 21 d.Hr., unii încearcă să demonstreze că Pilat ar fi preluat funcția încă din 19 d.Hr.; D.R. SCHWARTZ, *Studies in the Jewish Background of Christianity*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 60, Siebeck Mohr, Tübingen, 1992, pp. 182-201; Jerry VARDAMAN, „Jesus' Life: A New Chronology”, în: *Chronos, Kairos, Christos: Nativity and Chronological Studies Presented to Jack Finegan*, Jerry VARDAMAN și Edwin M. YAMAUCHI (ed.), Eisenbrauns, Winona Lake, 1989, pp. 77-82. Însă este greu de imaginat coruperea unui atât de mare număr de surse, așa cum explică aceștia; cf. H.K. BOND, *Ponzio Pilato*, pp. 25, 270.

⁷² Iosif FLAVIU, *Antichități iudaice*, XVIII, 89 (ed. cit., pp. 62-65); cf. TACITUS, *Anale*, VI, 31-37, 41-44 (în TACITO, *Annali*, coll. *Classici latini*, V. 1, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1975, pp. 536-555); SÜETONIUS, *Tiberiu*, LXXIII (în *Suetonius in Two Volumes*, vol. I, editat de J.C. Rolfe, coll. *The Loeb Classical Library*, 31, Harvard University Press, Cambridge, 1970, pp. 396-399. Cf. E.M. SMALLWOOD, „The Date of the Dismissal of Pontius Pilate from Judaea”, pp. 12-21.

ce, și corelând diversele informații din diferite surse.⁷³ Prin urmare, ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου din Simbolul de credință ne expune *kairos*-ul în care s-au desfășurat evenimentele culminante ale istoriei mântuirii noastre; ne spune că Mântuitorul a fost răstignit în anul 30 sau 33 d.Hr., pe când în Iudeea guverna prefectul Ponțiu Pilat.

b) Valoare locală

Un alt sens posibil al lui ἐπὶ cu genitivul este cel local, ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου putându-se traduce prin «înaintea / în prezența lui Ponțiu Pilat» (= lat. *coram Pontio*).⁷⁴ În general este adus drept argument Mc 13, 9, care prezintă o construcție asemănătoare: «vă vor da în adunări și veți fi bătuți în sinagogi și veți sta înaintea conducătorilor și a regilor (ἐπὶ ἡγεμόνων καὶ βασιλέων), pentru

⁷³ J.K. FOTHERINGHAM, „The Evidence of Astronomy and Technical Chronology for the Date of the Crucifixion”, in: *The Journal of Theological Studies*, XXXV (1934), pp. 146-162; H.K. BOND, *Ponzio Pilato*, pp. 270-271; George O.G., *The Chronology of the Public Ministry of Jesus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1940, pp. 203-285; Bo REICKE, *New Testament Era. The World of the Bible from 500 B.C. to A.D. 100*, Fortress Press, Philadelphia, 1974, pp. 174-187; Harold W. HOEHNER, *Chronological Aspects of the Life of Christ*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 1978, pp. 95-114; Jack FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology: Principles of Time Reckoning in the Ancient World and Problems of Chronology in the Bible*, Princeton University, Princeton, 1964, pp. 300-301; Colin J. HUMPHREYS, W.G. WADDINGTON, „Astronomy and the Date of Crucifixion”, in: *Chronos, Kairos, Christos: Nativity and Chronological Studies Presented to Jack Finegan*, Jerry VARDAMAN și Edwin M. YAMAUCHI (ed.), Eisenbraus, Winona Lake, 1989, pp. 165-182; Paul L. MAIER, „Sejanus, Pilate, and the Date of Crucifixion”, *Church History*, XXXVII (1968), pp. 3-13; John P. MEIER, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. I, coll. *The Anchor Bible Reference Library*, Doubleday, New York, 1991, pp. 372-409.

⁷⁴ A.T. HANSON, *The Pastoral Epistles*, coll. *The New Century Bible Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1982, pp. 111-112; I.H. MARSHALL, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, p. 663; G.W. KNIGHT III, *The Pastoral Epistles*, p. 265; Benjamin FIORE, *The Pastoral Epistles: First Timothy, Second Timothy, Titus*, coll. *Sacra Pagina*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2007, p. 121; Philip H. TOWNER, *The Letters to Timothy and Titus*, coll. *The New International Commentary of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2006, p. 413; G. BALDENSPEGER, „Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate” (I), pp. 1-25 [mai ales 8-10]; „Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate” (II), pp. 95-117 [mai ales 98-101]; C.K. BARRETT, *The Pastoral Epistles in the New English Bible*, The Clarendon Press, Oxford, 1963, p. 86; Walter LOCK, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles (I & II Timothy and Titus)*, coll. *International Critical Commentary*, Charles Scribner's Sons, New York, 1924, p. 72; Ernest Findlay SCOTT, *The Pastoral Epistles*, Harper & Brothers, New York, 1936, p. 78; Robert J. KARRIS, *The Pastoral Epistles*, coll. *New Testament Message*, 17, Michael Glazier, Wilmington, Delaware, 1984, p. 98; Donald GUTHRIE, *The Pastoral Epistles: An Introduction and Commentary*, coll. *Tyndale New Testament Commentaries*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1980, p. 115.

Mine, spre mărturie lor» (cf. FA 23, 30; 1 Co 6, 1; Lc 12, 8)⁷⁵. Ediția românească a Sfintei Scripturi, ca și alte traduceri moderne, preferă, de asemenea, această traducere pentru 1 Ti 6, 13. Cel mai frecvent argument în favoarea acestei traduceri este paralelismul cu «înaintea multor martori» (ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων) din versetul anterior.⁷⁶ Astfel, în versetul anterior, Sf. Pavel îndemna: «Luptă-te lupta cea bună a credinței, cucerește viața veșnică la care ai fost chemat și pentru care ai dat mărturia cea bună (τὴν καλὴν ὁμολογίαν) înaintea multor martori (ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων)» (1 Ti 6, 12), pentru ca apoi să continue: «Îți poruncesc înaintea lui Dumnezeu, Cel ce aduce toate la viață, și înaintea lui Iisus Hristos, Cel ce a mărturisit (τοῦ μαρτυρήσαντος)⁷⁷, în fața lui Pontiu Pilat (ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου), mărturia cea bună (τὴν καλὴν ὁμολογίαν)⁷⁸: să păzești porunca fără pată, fără vină, până la arătarea Domnului nostru Iisus Hristos...» (1 Ti 6, 12-13). Este evidentă existența unui paralelism între Timotei și Iisus în acest context, amândoi oferind «mărturia cea bună», încât se poate argumenta un sens local și pentru ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου.⁷⁹ În accepta-

⁷⁵ Cf. «μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων»; Sf. CLEMENT Romanul, *Prima epistolă către Corinteni*, V, 4-7 (în CLÉMENT de Rome, *Épître aux Corinthiens*, trad. A. Jaubert, coll. *Sources Chrétiennes*, 167, Les Éditions du Cerf, Paris, 1971, pp. 108-109). Cf. G. BALDENSPERGER, „Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate” (I), p. 19

⁷⁶ Dimpotrivă, utilizarea lui ἐνώπιον a fost folosită de alți comentatori ca un argument *improvis* acestei traduceri, susținând că cele două prepoziții diferite au valori diferite: J.H. BERNARD, *The Pastoral Epistles with Introduction and Notes*, p. 99; C.J. ELLICOTT, *The Pastoral Epistles of St Paul*, p. 97; J.N.D. KELLY, *A Commentary on the Pastoral Epistles*, pp. 143-144; C.H. TURNER, „1 Tim. vi 12, 13: ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου”, pp. 270-273; R.A. Ward, *Commentary on 1 & 2 Timothy & Titus*, p. 113. În Antichitate însă, acest tip de variații de cuvinte cu același sens reprezentau o figură de stil obișnuită și destul de des utilizată.

⁷⁷ Utilizarea aoristului desemnează o acțiune unică din trecut, adică o mărturie care a avut loc într-un anumit timp și loc bine determinate în trecut, nu la o acțiune frecventă și repetabilă. Cf. G.W. KNIGHT III, *The Pastoral Epistles*, p. 265.

⁷⁸ Cf. «τὴν καλὴν μαρτυρίαν» în EUSEBIU: de Cezareea, *Istoria bisericească*, V, I, 30 (ed. cit., p. 14). Nu există totuși o echivalență perfectă între ὁμολογία și μαρτυρία. Ceea ce distinge μαρτυρεῖν de ὁμολογεῖν ar fi orientarea spre activitatea de evanghelizare a celui dinăi; orice μαρτυρεῖν este și ὁμολογεῖν, însă nu și invers. Apoi, opusul lui μαρτυρεῖν este διώκειν, în timp ce al lui ὁμολογεῖν este ἀρνεῖσθαι. Clement Alexandrinul lasă de înțeles care ar fi conținutul și raportul dintre μαρτυρεῖν și ὁμολογεῖν atunci când declară: «profeții sunt desăvârșiți în profeție, dreptii în dreptate, mucenicii (οἱ μάρτυρες) în mărturisirea (ἐν ὁμολογία) credinței»; *Stromatele*, IV, 21, 133 (în *Clementis Alexandrini Opera. Vol. II (Stromatum I-IV)*, Wilhelm Dindorf (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1869, pp. 394-395). Cf. H. STRATHMANN, «μάρτυς, μαρτυρέω, μαρτυρία, μαρτύριον», p. 497.

⁷⁹ Este interesant că Origen, folosind ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου în sens temporal, preferă o altă construcție atunci când vorbește despre procesul lui Hristos «înaintea lui Pilat», anume «πρὸ τῷ Πιλάτῳ»; ORIGEN, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, XXXII, 241 (în ORIGÈNE, *Commentaire sur S. Jean. Tome V (Livres XXVIII et XXXII)*, coll. *Sources Chrétiennes*, 385, Les Éditions du Cerf, Paris, 1992, pp. 288-289). Sf. Irineu oferă, de asemenea, o formulă latină

rea acestei circumstanțe locale, «mărturia cea bună» adusă de Hristos se referă strict la cuvintele rostite de Mântuitorul înaintea lui Pilat, răspunzând la întrebarea acestuia: «Ești tu regele iudeilor?» (*Mt* 27, 11; *Mc* 15, 2; *Lc* 23, 3; *In* 18, 33-37).⁸⁰ Mai ales Evanghelia după Ioan îl prezintă pe Iisus ca pe primul mărturisitor, ca *Mărturisitorul* (μάρτυς) prin excelență: «Eu spre aceasta M-am născut și pentru aceasta am venit în lume, ca să dau mărturie pentru adevăr; oricine este din adevăr ascultă glasul Meu» (*In* 18, 37; cf. *In* 3, 11.32-33; 5, 30; *Ap* 1, 1-2.5.9; 12, 17; 19, 10; 20, 4; *1 In* 5, 10-11).⁸¹ „Hristos înaintea lui Pilat” a devenit, pentru Biserica creștină, o formulă paradigmatică de curaj, fermitate și eroism, invocată mai ales în contextul persecuțiilor, pentru a le da curaj înaintea judecătorilor.⁸² Această imagine, care pentru noi a ajuns să fie doar un simplu clișeu, era trăită la o intensitate extremă în perioada antică, sintetizând drama colectivă a Bisericii primelor trei secole. De-a lungul timpului, astfel, s-a asistat la o depreciere și o „decolorare” progresivă a acestei imagini, conservată doar ca o reprezentare iconică destul de comună și, pentru unii, ca o formulă în cadrul Simbolului de credință.⁸³

Considerarea unei posibile valori locale a acestei formule biblice ne oferă prilejul de a prezenta, în câteva rânduri, parametrii spațiali care se pot delimita în legătură cu personajul Pontiu Pilat. Formula ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ar face referire la prezența fizică a Mântuitorului înaintea lui Pilat din Pont, ca un argument în favoarea realității trupului lui Hristos, împotriva unor erezii gnostice, precum și ca un element de identificare a unui *topos* al Patimilor Sale. Proiectarea acestei semnificații la situația Crezului, deși destul de artificială, ne-ar oferi, la nivel de mărturisire de credință, un *topos* al Patimilor, așa cum «[S-a întrupat] din Maria Fecioara» ne-ar putea oferi un *topos* al Întrupării. Astfel, persoana lui Pontiu Pilat ne oferă limitele geografice ale acestor momente culminante ale istoriei mântuirii – Patimile și Învierea –, care trebuiau să fie legate spațial de cetatea sfântă a Ierusalimului. Cu alte cuvinte, această formulă ar marchează faptul că Iisus a săvârșit jertfa Sa supremă într-un spațiu delimitat de persoana lui Pontiu Pilat.

diferită, atunci când vorbește despre mărturisirea lui Hristos «ante faciem Pilatem»; Sf. IRINEU de Lyon, *Adversus haereses*, III, 12, 3 (ed. ciL, pp. 186-187).

⁸⁰ Philip H. TOWNER, *The Letters to Timothy and Titus*, p. 414.

⁸¹ M. DIHELIUS, *From Tradition to Gospel*, Ivor Robinson & Watson, London, 1934, p. 201; H. CONZELMANN, *The Theology of St. Luke*, Faber & Faber, London, 1960, p. 83; cf. Donald W. RIDDLE, „The Martyr Motif in the Gospel According to Mark”. in: *The Journal of Religion*, IV (1924), 4, pp. 401-402.

⁸² «Nu știți că cel dintâi dintre martiri a fost Hristos, primul care a pălmit și a lăsat robilor Săi răvnă de martiriu?»; ASTERIE al Amasiei, *Cuvânt de laudă la sfinții martiri* (in ASTERIE al Amasiei, *Omilii și predici*, trad. Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008, p. 145). Cf. G. BALDENSPERGER, „Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate” (I), pp. 23-24.

⁸³ G. BALDENSPERGER, „Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate” (I), pp. 24-25.

Numele lui Ponțiu Pilat ne leagă de o anumită realitate administrativă a Țării Sfinte în timpul Mântuitorului. După moartea lui Irod cel Mare (37-4 î.Hr.), regatul său este divizat între cei trei fii ai săi: Arhelau, Irod Antipa și Irod Filip, sub auspiciile împăratului Augustus.⁸⁴ Arhelau primește sub jurisdicție teritoriile Iudeii, Idumeii și Samariei, precum și titlul de etnarh,⁸⁵ cu mențiunea că va primi și titlul de *rex* dacă se va dovedi vrednic. Ajuns la putere, Arhelau nu reușește decât să stârnească ura iudeilor și samarinenilor, care se plâng lui Augustus, fapt ce determină îndepărtarea sa de la putere.⁸⁶ Etnarhia sa este transformată în provincia imperială Iudeea,⁸⁷ condusă de un guvernator roman de rang ecvestru⁸⁸, aflată probabil sub jurisdicția legatului Siriei.⁸⁹ Noua provincie era limitată la sud – sud-est de regatul nabateean, la est de Perea, la nord de Decapole, Galileea și Provincia Siriei, iar la vest de Marea Mediterană. Este vorba de o provincie relativ mică,

⁸⁴ Iosif FLAVIU, *Războiul iudaic*, II, 93-100 (în *Josephus in Nine Volumes. II: The Jewish War, Books I-III*, trad. și ed. de S.C.J. Thackeray, coll. *The Loeb Classical Library*, 203, Harvard University Press, London, 1956, pp. 356-361).

⁸⁵ Iosif FLAVIU, *Războiul iudaic*, II, 96-97 (ed. cit., pp. 358-359).

⁸⁶ Iosif FLAVIU, *Războiul iudaic*, II, 11 (ed. cit., pp. 326-327); cf. STRABON, *Geografia*, XVI, 2, 46 (în *The Geography of Strabo in Eight Volumes. VII: Books XV-XVI*, trad. și ed. H.L. Jones, coll. *The Loeb Classical Library*, 241, Harvard University Press, London, 1930, pp. 296-299).

⁸⁷ Numele de „Iudeea” nu trebuie înțeles aici în sens geografic, ca limitându-se la teritoriile fostului regat sudic israelit, ci în sens administrativ, reprezentând întregul teritoriu condus înainte de Arhelau, care acum devine provincie romană.

⁸⁸ Acesta era rangul mediu al nobilimii romane, inferior senatorilor, dar superior curialilor. Pentru ca cineva să obțină *dignitas equestris*, trebuia să fie liber din naștere, să posedे anumite calități morale și să dețină o avere destul de mare (400.000 de sesterți). Pe de altă parte, acest *nomen* se putea obține și în urma unei cariere militare excepționale. Dintre acești „cavalieri” puteau fi numite anumite persoane în funcția de prefeți provinciali. Cf. H. K. BOND, *Ponzio Pilato*, pp. 35-38.

⁸⁹ În sistemul de organizare al Imperiului Roman, începând din 27 î.Hr. provinciile erau de două categorii: „provincii imperiale” și „provincii senatoriale”; cf. STRABON, *Geografia*, XVII, 3, 25 (în *The Geography of Strabo in Eight Volumes. VIII: Book XVII*, trad. și ed. H.L. Jones, coll. *The Loeb Classical Library*, 267, Harvard University Press, London, 1967, pp. 212-215). Senatul prelua astfel administrarea provinciilor pașnice, în timp ce împăratului îi erau rezervate provinciile mai dificile, care solicitau un efort militar particular, fapt ce îi permitea să aibă trupe sub comanda sa; DIO CASSIUS, *Istoria romană*, LIII, 12, 3 (în *Dio's Roman History in Nine Volumes*, vol. VI, trad. și ed. de Earnest Cary, coll. *Loeb Classical Library*, William Heinemann, London, 1955, pp. 218-219). În timp ce provinciile senatoriale erau administrate de un guvernator ales de Senat, în celelalte împăratul era cel responsabil pentru numirea și supravegherea guvernatorilor. Provinciile imperiale se împărțeau, la rândul lor, în două categorii: provincii prepetoriene, conduse de un *legat* imperial, membru al ordinului senatorial, comandant al trupelor cantonate în zonă; și provincii administrate de un prefect, de obicei membru al ordinului ecvestru, acestea fiind de obicei teritorii în care populația prezenta caracteristici particulare. Acestei ultime categorii îi aparținea Iudeea, condusă, începând cu anul 26 d.Hr., de către Ponțiu Pilat. Cf. Jean-Pierre LÉMONON, *Ponce Pilate*, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris, 2007, pp. 37-38, 61-69.

măsurând aproximativ 160 km pe linia nord-sud și 70 km est-vest. Între anii 26-36/37 d. Hr., guvernatorul acestei provincii a fost Pontiu Pilat.⁹⁰

Provincia cuprindea patru tipuri de populație: iudei, samarineni, idumei și elini (=păgâni, în cetățile Cezareea și Sebastia). Centrul principal religios al iudeilor și idumeilor era Ierusalimul, fosta capitală a regatului iudaic, o cetate cosmopolită, în care se vorbeau trei limbi: greacă, ebraică și aramaică, la care se adăuga latina, ca limbă a aparatului administrativ. Templul constituia obiectivul principal de pelerinaj al iudeilor din provincie, precum și din tetrarhiile învecinate și din alte provincii în care se stabiliseră (mai ales Egipt). Pe de altă parte, Cezareea (Turnul lui Straton) reprezenta cartierul general al administrației romane, unde locuiau guvernatorul roman, eventual alături de familia sa,⁹¹ în palatul construit de Irod (cf. *FA* 23, 35), și unde erau încartiruite trupele imperiale.⁹² Motivul alegerii acestei locații era multiplu: poziția strategică la malul mării, respectarea caracterului religios al Ierusalimului și prezența elementului elenist.⁹³

Cu ocazia unor evenimente importante, precum marile sărbători, guvernatorul se transfera, împreună cu o parte din trupele sale, în Ierusalim. Sărbătoarea Paștelui reprezintă cu siguranță motivul prezenței lui Pilat în Ierusalim, prin care se face posibilă judecarea lui Iisus de către prefectul roman. Nu se poate stabili cu certitudine dacă, pe parcursul perioadelor în care sta aici, locuia în fortăreața Antonia⁹⁴ sau în fostul palat al lui Irod cel Mare («palatul regelui»⁹⁵). Localizarea exactă a locului de rezidență a lui Pilat a stârnit numeroase discuții, deoarece acest aspect ne poate da soluția cu privire la locul în care s-a desfășu-

⁹⁰ M. STERN, „The Province of Judaea”, pp. 340-346.

⁹¹ În afara lui *Mt* 27, 19, nu avem nicio altă informație istorică privitoare la prezența soției lui Pilat în Iudeea. Statutul soțiilor guvernatorilor a cunoscut numeroase modificări în istoria romană. În timpul Republicii, persoanelor oficiale romane le era interzis să ia cu ei și soțiile lor. În timpul Imperiului, probabil sub Tiberiu, această interdicție a fost ridicată, deși au existat tentative de a o reintroduce. Cf. J.-P. LÉMONON, *Ponce Pilate*, p. 253; V. MESSORI, *Patì sotto Ponzio Pilato?*, pp. 86-87.

⁹² *FA* 23, 23-24; 25, 1.13; Iosif FLAVIU, *Războiul iudaic*, II, 169-174; II, 332 (ed. cit., pp. 388-391, 450-451); *Antichități iudaice*, XVIII, 55-59 (ed. cit., pp. 42-45).

⁹³ H.K. BOND, *Ponzio Pilato*, p. 33.

⁹⁴ Fortăreața Antonia a fost deseori identificată cu pretoriul mai ales datorită tradiției creștine care a onorat această zonă, prin transformarea ei în punctul de pornire al așa-numitei *Via Crucis*, o reconstruire din sec. XII a traseului Patimilor Mântuitorului; apoi, datorită identificării în această zonă, în anul 1870, de către L.-H. Vincent, a unui paviment construit din lespezi de piatră masive, identificat cu *Lithostôtos* din *In* 19, 13, precum și a unor *grafitti* ale „jocului regelui” sau *basilinda* (cf. *Mc* 15, 16-20; *Mt* 27, 27-31). Studii mai recente însă consideră această zonă drept parte a unui forum, legat de un arc de triumf, care comunica cu poarta estică a cetății Aelia Capitolina. Cf. R.E. BROWN, *The Death of the Messiah*, p. 710; Pr. V. MIHOIC, *Procesul Mântuitorului*, pp. 38-40.

⁹⁵ Iosif FLAVIU, *Războiul iudaic*, V, 176-183 (în *Josephus in Nine Volumes. III: The Jewish War, Books IV-VII*, trad. și ed. de S.C.J. Thackeray, coll. *The Loeb Classical Library*, 210, Harvard University Press, London, 1961, pp. 252-255).

rat judecata Mântuitorului.⁹⁶ Cel mai probabil este, însă, ca procesul Mântuitorului să fi avut loc în curtea palatului lui Irod.⁹⁷

Sub aspect teologic, numele lui Pilat poate spune și mai mult. Ponțiu Pilat reprezintă Roma și, prin ea, întreaga lume. El devine martorul universalismului. punctul de legătură dintre istoria evanghelică și cea a lumii întregi. Astfel, realitatea morții lui Hristos nu este legată doar de soarta unui popor și de un spațiu limitat, ci se extinde la nivel universal, prin încadrarea sa în spațiul revendicat de către puterea imperială din acea vreme, anume întreaga lume.⁹⁸ În acest fel, efectele operei de mântuire a lui Hristos se extind la întreaga omenire.

c) Valoare juridică/declarativă

La nivel gramatical, valoarea locativă a lui ἐπί cu un nume propriu la genitiv poate fi înțeleasă într-un sens mult mai specific: cel al implicării cuiva într-o acțiune cu caracter oficial, mai ales în contextul juridic, desemnând persoana care deține autoritatea (cf. *Mt* 28, 14; *Mc* 13, 9; *FA* 23, 30; 24, 19; 25, 10; 26, 2; *I Co* 6, 1; *I Ti* 5, 19).⁹⁹ Avem de-a face, astfel, cu un înțeles direcțional (asemenea lui ἐπί cu acuzativul), exprimând un sens local impropriu, aproape metaforic, al lui «înaintea / în prezența lui Ponțiu Pilat».¹⁰⁰ Există numeroase exemple în greaca clasică a acestui uz juridic al lui ἐπί cu genitivul, mai ales în asociere cu

⁹⁶ P. BENOIT, „Prétoire, Lithostrotion et Gabbatha”, în: *Revue Biblique*, LIX (1952), pp. 531-550; „L'Antonia d'Herode le Grand et le Forum Oriental d'Aelia Capitolina”, în: *Harvard Theological Review*, LXIV (1971), pp. 135-167; R.E. BROWN, *The Death of the Messiah*, pp. 705-710.

⁹⁷ În favoarea acestei locații ar părea să incline unele texte iudaice: Iosif FLAVIU, *Antichități iudaice*, XVII, 222 (în *Josephus in Nine Volumes. VIII. Jewish Antiquities, Books XV-XVII*, coll. *The Loeb Classical Library*, 433, Harvard University Press, London, 1969, pp. 474-475); *Războiul iudaic*, II, 301 (ed. cit., pp. 440-441); FILON, *Legatio ad Caium*, 299; 304 (în PHILON d'Alexandrie, *Legatio ad Caium*, coll. *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, 32, Les Éditions du Cerf, Paris, 1972, pp. 272-275, 278-279). Între cei care au pledat pentru această locație se numără: H. K. BOND, *Ponzio Pilato*, pp. 33-34; J.-P. LÉMONON, *Ponce Pilate*, pp. 114-118; Antoine VANEL, „Où Jésus comparut-il devant Pilate? Arguments pour le palais d'Hérode”, în: *Bible et Terre Sainte*, CLIX (1974), pp. 7-15; Armand PUIG, *Iisus – un profil biografic*, trad. Jana Balacciu Matei, Ed. Meronia, București, 2007, pp. 537-538.

⁹⁸ V. MESSORI, *Patì sotto Ponzio Pilato?*, p. 93.

⁹⁹ Guy L. COOPER III, K.W. KRÜGER, *Attic Greek Prose Syntax*, vol. 2, § 68.40.1, University of Michigan Press, Ann Harbor, 2001, pp. 1225-1226; J.H. MOULTON, G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1976, p. 233; H.G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1989, p. 621; G.B. WINER, *A Grammar of the Idiom of the New Testament*, ed. a 7-a, Warren F. Draper, Andover, 1892, p. 375.

¹⁰⁰ Cf. G.L. COOPER III, K.W. KRÜGER, *Attic Greek Prose Syntax*, vol. 2, § 68.40.0-68.40.6, pp. 1225-1229.

verbe precum ὁμολογέω sau μαρτυρέω¹⁰¹; dimpotrivă, atunci când este folosit în afara contextului juridic, are un sens temporal.¹⁰² De asemenea, la o analiză mai atentă, toate exemplele din Noul Testament citate de comentatori pentru susținerea sensului local al lui ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου se referă, în mod formal sau metaforic, la contexte juridice.¹⁰³ Astfel, traducerea prin «înaintea lui Ponțiu Pilat» poate fi considerată și în sensul său juridic, în care Pilat nu mai este doar un criteriu spațial, ci un element activ, un martor și un factor determinant al evenimentelor despre care este vorba. Mărturia adusă se referă în mod specific la conținutul cuvintelor și faptelor Mântuitorului, la care Pilat a fost martor.¹⁰⁴ De asemenea, dacă ar fi să ne raportăm la utilizarea acestei formule în Simbolurile de credință, considerarea unui simplu sens local, lipsit de înțelesul de mărturie și de judecată, ar fi total irelevantă și de neînțeles.

Sf. Iustin Martirul utilizează, se pare, această expresie în sensul juridic (nu temporal) atunci când se referă la procesul Mântuitorului: «a tăcut și nu a vrut să mai răspundă nimic înaintea lui Pilat (ἐπὶ Πιλάτου)».¹⁰⁵ Iar în *Apologia* sa, se poate considera diferența dintre determinarea temporală clară a lui «ἐπὶ χρόνους Τιβερίου Καίσαρος» și formula «τὸν σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου», care are o semnificație diferită, eminentamente teologică, mult mai apropiată de sensul juridic.¹⁰⁶ Apoi, utilizarea acestei formule în contexte baptisma-

¹⁰¹ Aceste verbe sunt utilizate fără obiect, ceea ce ar putea fi un indiciu că „mărturisirea” are un sens absolut, echivalentă „martiriului”. J.H. BERNARD, *The Pastoral Epistles with Introduction and Notes*, p. 99; M. DIBELIUS, H. CONZELMANN, *The Pastoral Epistles*, pp. 88-89; C.H. TURNER, „I Tim. vi 12, 13: ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου”, pp. 272-273; cf. I.H. MARSHALL, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, pp. 662-663; cf. G. BALDENSPERGER, „Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate” (II), pp. 95-96. Împotriva înțelegerii martirologice a lui μαρτυρέω s-au pronunțat P.H. TOWNER, *The Letters to Timothy and Titus*, p. 414; N. BROX, *Le lettere pastorali*, p. 318; J.D. QUINN, W.C. WACKER, *The First and Second Letters to Timothy*, p. 532; cf. H.K. BONI, *Ponzio Pilato*, pp. 201-205.

¹⁰² Cf. G.L. COOPER III, K.W. KRÜGER, *Attic Greek Prose Syntax*, vol. 2, § 68.40.1, pp. 1225-1226.

¹⁰³ Unii comentatori, ridicându-se împotriva unui sens temporal, au înțeles că avem de-a face cu un context juridic, deși nu au oferit o fundamentare gramaticală a acestuia: I.H. MARSHALL, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, p. 663; J.H. BERNARD, *The Pastoral Epistles with Introduction and Notes*, p. 99; W. LOCK, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, p. 72; E.K. SIMPSON, *The Pastoral Epistles: The Greek Text with Introduction and Commentary*, The Tyndale Press, London, 1954, p. 88.

¹⁰⁴ S. LIBERTY, „The Importance of Pontius Pilate in Creed and Gospel”, p. 41. Cei care susțin o interpretarea temporală exclud în principiu acest sens, referindu-se la „mărturia” adusă de către Hristos ca la întreaga Sa activitate ce a avut loc în timpul guvernării lui Pilat; cf. J.N.D. KELLY, *A Commentary on the Pastoral Epistles*, pp. 143-144.

¹⁰⁵ Sf. IUSTIN Martirul, *Dialog cu iudeul Trifon*, CII, 5 (ed. cit., p. 245). Unele variante textuale ale textului latin al lui *1 Pt 2*, 23 adaugă mențiunea „[I]sus” oferindu-Se judecătorului celui nedrept”, cu referire evidentă la Pilat. Cf. R.E. BROWN, *The Death of the Messiah*, p. 696.

¹⁰⁶ Sf. IUSTIN Martirul, *Apologia întâia*, XIII, 3 (ed. cit., pp. 52-53); cf. *Dialog cu iudeul Trifon*, LXXVI, 6 (ed. cit., p. 202).

le¹⁰⁷ sau în legătură cu exorcismele¹⁰⁸ are cu siguranță o importanță mai mult doctrinară decât istorică. De asemenea, contextul utilizării lui ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου¹⁰⁹ de către Sf. Ignatie face mai probabil un sens juridic decât unul temporar (așa cum este considerat în general), prin utilizarea verbului „a persecuta” și prin raportarea la propriile suferințe pe care trebuie să le îndure. Iar în «ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου»¹¹⁰ interesul nu este de a determina timpul în care au avut loc evenimentele, cât corespondența care există între aceste evenimente și profeția din Ps 2, înțeleasă prin prisma lui FA 4, 27.¹¹¹

În general, comentatorii Simbolului de credință combină diferitele interpretări posibile ale formulei în legătură cu Ponțiu Pilat, vorbind atât de un sens temporal-local, în legătură cu evenimentele istorice ale Patimilor, cât și de unul teologico-juridic, în legătură cu semnificația alăturării celor două personaje, Iisus și Pilat. Fer. Augustin oferă o explicație interesantă: «Se adaugă apoi: *sub Pontio Pilato*, fie pentru a se raporta timpul istoric precis, fie pentru a se arăta și mai clar smerenia lui Hristos, care a pătimit atât de mult sub un om care era pus judecător (*sub homine iudice sit*), El, care va veni cu o atât de mare putere ca Judecător al celor vii și al celor morți (*iudex vivorum et mortuorum*)».¹¹² De altfel, de fiecare dată când Fer. Augustin oferă o explicație a acestei formule în Crez, pune accentul pe cuvântul *iudex*; astfel, relevanța acestei formule derivă în special din rolul lui Pilat ca judecător al lui Hristos.¹¹³ Rolul principal al acestei sintagme nu ar fi deci cel de a fixa o dată, nici de a proclama realitate istorică a răstignirii, ci conservarea unei semnificații mai profunde, dată de imaginea izbitoare a condamnării de către un tribunal imperial a Celui care «va veni să judece viii și morții» și «a cărui Împărăție nu va avea sfârșit». Această explicație dă un sens mai profund menținerii formulei «răstignit sub Ponțiu Pilat» ca un epitet constant al Domnului în mărturisirile de credință.

¹⁰⁷ Sf. IUSTIN Martirul, *Apologia întâia*, LXI. 13 (ed. cit., pp. 114-115).

¹⁰⁸ Sf. IUSTIN Martirul, *Dialog cu iudeul Trifon*, XXX. 3 (ed. cit., p. 118); *Apologia a doua*, VI. 6 (ed. cit., p. 146).

¹⁰⁹ Sf. IGNATIE al Antiohiei, *Către Tralieni*, IX. 1 (ed. cit., pp. 118-119).

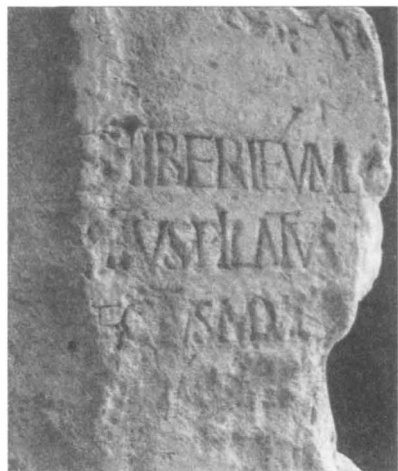
¹¹⁰ Sf. IGNATIE al Antiohiei, *Către Smirneni*, I. 2 (ed. cit., pp. 154-157).

¹¹¹ S. LIBERTY, „The Importance of Pontius Pilate in Creed and Gospel”, pp. 41-42; G. BALDEN-SPERGER, „Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate” (I), pp. 6-7.

¹¹² Fer. AUGUSTIN, *Sermo* CCXIV, 7 (ed. cit., pp. 228-229).

¹¹³ S. LIBERTY, „The Importance of Pontius Pilate in Creed and Gospel”, pp. 38-39.

Pentru a înțelege rolul lui Pilat în procesul Mântuitorului, este necesară stabilirea clară a titulaturii și funcției concrete pe care o deținea în provincia



iudaică. În anul 1961, o inscripție nou descoperită în ruinele teatrului din Cezareea va rezolva o dată pentru totdeauna problema istoricității lui Pontiu Pilat.¹¹⁴ Este vorba de o piatră (82 x 65 cm) pe care era gravată o inscripție, parțial distrusă, ce conține numele lui Pontiu Pilat, precum și titlul pe care îl deținea: «[...]stiberievm / [...]ntivspilats / [...]raeflectsvivda[ea]e / [...]».¹¹⁵ Fiind considerată de către cei mai mulți o placă dedicatorie, această descoperire prezintă un interes multiplu pentru cunoașterea personajului Pilat: atestă existența sa istorică, guvernământul său, titlul său, prezența sa în Cezareea, precum și devotamentul față de împăratul Tiberiu.¹¹⁶ Această inscripție reprezintă dovada sigură că, până în anul 46 d.Hr., când, sub împăratul Claudiu, titlul oficial al devine cel de „procurator”, guvernatorul Iudeii avea titlul de „prefect”.¹¹⁷ De fapt, în situația specială a provinciei Iudeea, guvernatorul deținea două titluri, potrivit celor două atribuții pe care le avea: *praefectus*/ἐπαρχος, în calitatea sa de guvernator al unei provincii imperiale,¹¹⁸ și de *procurator*/ἐπίτροπος, în virtutea atribuțiilor financiare pe care le avea, în

¹¹⁴ Descoperirea acestei inscripții se datorează Misiunii arheologice italiene a Institutului lombard de Științe și Litere, care a efectuat între 1959-1964 șase campanii de săpături pe locul anticii Cezaree. Reutilizarea pietrelor edificiilor distruse de-a lungul timpului nu ne permit să cunoaștem funcționalitatea inițială a acestei inscripții. Astăzi, piatra cu inscripția se găsește expusă în Muzeul Israel din Ierusalim. Această inscripție a fost obiectul a numeroase lucrări științifice, reanimând interesul pentru studierea acestui personaj istoric: A. FROVA, „L’Iscrizione di Ponzio Pilato a Cesarea. Nota di Antonio Frova presentata”, în: *Rendiconti dell’Istituto Lombardo. Classe di Lettere e Scienze, morale e storiche*, XCV (1961), pp. 419-434; A. DEGRASSI, „Sull’Iscrizione di Ponzio Pilato”, în: *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, XIX (1964), pp. 59-65; Ekkehard WIEHER, „Zur Inschrift des Pontius Pilatus”, în: *Bonner Jahrbücher*, CLXXI (1971), pp. 194-200; L. PRANDI, „Una nuova ipotesi sull’iscrizione di Ponzio Pilato”, în: *Civiltà classica e cristiana*, II (1981), pp. 25-35; G. LABBÉ, „Ponce Pilate et la munificence de Tibère. L’inscription de Césarée”, în: *Revue des Études anciennes*, XCIII (1991), pp. 277-297; G. ALFÖLDI, „Pontius Pilatus und das Tiberieum von Caesarea Maritima”, în: *Scripta Classica Israelitica*, XVIII (1999), pp. 85-108; Herry VARDAMAN, „A New Inscription Which Mentions Pilate as ‘Prefect’”, în: *Journal of Biblical Literature*, LXXXI (1962), pp. 70-71.

¹¹⁵ Cf. J.-P. LÉMONON, *Ponce Pilate*, p. 15.

¹¹⁶ Cf. J.-P. LÉMONON, *Ponce Pilate*, p. 31.

¹¹⁷ H.K. BOND, *Ponzio Pilato*, p. 38

¹¹⁸ A.N. Sherwin-White sugera, încă din 1939, că, înainte de Claudiu, titlul guvernatorilor romani ar fi fost cel de *praefectus*; cf. A.N. SHERWIN-WHITE, „Procurator Augusti”, în: *Papers of the British School at Rome*, XV (1939), pp. 11-25.

slujba împăratului, mai ales în ceea ce privește strângerea impozitelor, și a obligației de a apăra interesele împăratului în zonă.¹¹⁹ Confuzia de care dau dovadă autorii antici în atribuirea acestor titluri în mod nediferențiat, numindu-l pe Pilat „procurator”¹²⁰, se datorează utilizării anacronice a titlurilor oficiale de după reforma efectuată de Claudiu și pentru guvernatorii din epoca anterioară, precum și faptul că aceștia concentră simultan funcții militare, judiciare și financiare.¹²¹ Titlul neotestamentar de „guvernator” (ἡγεμὼν) nu are un caracter oficial, ci un sens generic, conservând sensul său etimologic de conducător al unei unități administrative oarecare, aplicabil oricărei autorități romane (Mt 7, 2.11.14.15.21.27; 28, 14; Lc 20, 20; cf. Lc 3, 1).¹²²

În scopul garantării ordinii și liniștii în provincie, prefectul Iudeii dispunea doar de trupe auxiliare, mai exact de cinci cohorte (*cohortes*) de infanterie¹²³ și de un regiment (*alae*) de cavalerie,¹²⁴ de obicei recrutați dintre locuitorii păgâni ai zonei.¹²⁵ Aceste trupe erau distribuite în întreaga provincie, majoritatea rămânând însă în Cezareea. În Ierusalim se afla o garnizoană permanentă, din care o cohortă, condusă de un tribun,¹²⁶ își avea cartierul general în fortăreața Antonia, de unde supraveghea Muntele Templului și întreaga cetate;¹²⁷ o altă unitate se găsea în partea occidentală a cetății, în palatul lui Irod, fiind suplimentată cu trupe din Cezareea pe perioadele de ședere a guvernatorului în cetate. Toate acestea explică prezența în timpul procesului Mântuitorului a trupelor romane, aflate sub comanda directă a lui Pilat.

Însă prezența Mântuitorului înaintea lui Ponțiu Pilat se datorează mai ales prerogativelor judiciare pe care le deținea acesta, în calitate de prefect al

¹¹⁹ J.-P. LÉMONON, *Ponce Pilate*, pp. 45-59.

¹²⁰ Iosif FLAVIU, *Războiul iudaic*, II, 169 (ed. cit., p. 388-389); FILON, *Legatio ad Caium*, 299 (ed. cit., pp. 272-275); TACTUS, *Anale*, XV, 44 (ed. cit., pp. 886-887); cf. FILON, *Legatio ad Caium*, 302; 306 (ed. cit., pp. 276-281).

¹²¹ H.K. BOND, *Ponzio Pilato*, pp. 39-40; M. STERN, „The Province of Judaea”, pp. 324-340; Pr. Vasile MIHOC, *Procesul Mântuitorului*, Ed. Teofania, Sibiu, 2001, p. 37.

¹²² J.-P. LÉMONON, *Ponce Pilate*, p. 45; H.K. BOND, *Ponzio Pilato*, pp. 190-191.

¹²³ Una dintre aceste cohorte de infanterie era probabil și *cohors II Italica civium Romanorum voluntariorum*, despre care pomenește FA 10. Prezența acestei cohorte este atestată în Siria, prin inscripții, între 69-157.

¹²⁴ Iosif FLAVIU, *Antichități iudaice*, XIX, 365 (ed. cit., pp. 388-389).

¹²⁵ Iudeii erau scutiți de serviciul militar: de fapt, după opinia unora, le era chiar interzis: cf. John CADOUX, *The Early Christian Attitude to War. A Contribution to the History of Christian Ethics*, Headley Bros. Publishers, London, 1918, p. 16; Louis J. SWIFT, *The Early Fathers on War and Military Service*, coll. *Message of the Fathers of the Church*, 19, Michael Glazier, Inc., Wilmington, Delaware, 1983, pp. 26-27; Enrico PUCCIARELLI, *I cristiani e il servizio militare. Testimonianze dei primi tre secoli*, Nardini Editore, Firenze, 1987, pp. 30-31. Legiunile romane erau staționate în Siria, pentru a apăra frontiera orientală a Imperiului; ele puteau interveni în Iudeea, atunci când era necesară prezența lor, ca de exemplu în timpul revoltelor iudaice.

¹²⁶ Cf. FA 21, 31; 23, 23; Iosif FLAVIU, *Războiul iudaic*, V, 223-224 (ed. cit., pp. 268-269).

¹²⁷ Iosif FLAVIU, *Războiul iudaic*, II, 224 (ed. cit., pp. 410-411).

provinciei.¹²⁸ În Iudeea, prefectul avea dreptul de a-i judeca și de a-i condamna la moarte pe locuitorii provinciei și, probabil, chiar și pe cetățenii romani prezenți în zonă.¹²⁹ Diviziunea precisă a competențelor judiciare, între guvernator și tribunalele locale, varia de la o provincie la alta, încât nu putem spune cu certitudine dacă Sinedriul iudaic avea sau nu dreptul de a da pedeapsa cu moartea în această perioadă.¹³⁰ În general se presupune că, în timpul legislației romane, Sinedriul, chiar dacă putea să judece unele fapte penale, nu putea să condamne pe cineva la pedeapsa capitală (cf. *In* 18, 31).¹³¹ Toate cele patru Evanghelii arată că, după prinderea Sa în Ghețimani¹³² și după un interogatoriu în fața arhiereu-

¹²⁸ Documentele demonstrează destul de clar că, până la Claudiu, procuratorii nu au avut niciodată dreptul de a judeca procesele penale. Procesul Mântuitorului ne confirmă din nou statutul de „prefect” al lui Ponțiu Pilat; cf. J.-P. LÉMONON, *Ponce Pilate*, p. 57.

¹²⁹ Iosif FLAVIU, *Războiul iudaic*, II, 117 (ed. cit., pp. 366-367); *Antichități iudaice*, XVIII, 2; XX, 5 (ed. cit., pp. 4-5, 392-393); TACTUS, *Anale*, XII, 60, 1 (ed. cit., pp. 672-673). Cf. H.K. BOND, *Ponzio Pilato*, pp. 43-44; J.-P. LÉMONON, *Ponce Pilate*, pp. 69-74.

¹³⁰ Între cei care susțin competența Sinedriului cu privire la pedeapsa capitală se numără: Paul WINTER, *On the Trial of Jesus*, coll. *Studia Judaica*, 1, Walter de Gruyter, Berlin, 1961, pp. 67-90; „The Trial of Jesus and the Competence of the Sanhedrin”, in: *New Testament Studies*, X (1963-1964), pp. 494-499; T. HORVATH, „Why Was Jesus Brought to Pilate?”, in: *Novum Testamentum*, XI (1969), pp. 174-184; E. Mary SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule, From Pompey to Diocletian*, coll. *Studies in Judaism in Late Antiquity*, XX, Brill, Leiden, 1981, pp. 149-150; S. LIBERTY, „The Importance of Pontius Pilate in Creed and Gospel”, pp. 44-50.

¹³¹ Între cei care susțin că Sinedriul nu ar fi avut puterea de a condamna la moarte, se numără: Alfons KEMMER, *The Creed in the Gospels. An Introduction to the Biblical Sources of the Creed*, Paulist Press, New York – Mahwah, 1986, p. 55; R.E. BROWN, *The Death of the Messiah*, vol. I, pp. 363-372; A.N. SHERWIN-WHITE, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Clarendon Press, Oxford, 1983, pp. 36-43. Ezitarea lui Pilat din *In* 18, 31 este explicată ca necunoaștere a gravității invinuirilor și a intenției Sinedriului de a-l condamna la moarte: C.H. BARRETT, *The Gospel According to St. John*, Westminster Press, Philadelphia, ²1978, p. 533; M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*, J. Gabalda, Paris, ⁵1936, p. 472; A. PUIG, *Iisus – un profil biografic*, pp. 538-539. Pe de altă parte, avem atestate unele cazuri de condamnare a unor persoane de către Sinedriu pentru profanarea templului: Iosif FLAVIU, *Războiul iudaic*, VI, 124 (ed. cit., pp. 412-413); cf. FILON, *Legatio ad Caium*, 307 (ed. cit., pp. 280-281); aceasta poate fi însă o concesie excepțională din partea romanilor; cf. T.A. BURKILL, „The Competence of the Sanhedrin”, in: *Vigiliae Christianae*, X (1956), pp. 80-96; R.E. BROWN, *The Death of the Messiah*, vol. I, pp. 368-371. Celelalte cazuri de execuție a unor persoane din Noul Testament (*FA* 6, 12-15; 7, 57-59; 12, 2) se poate să fi fost ilegitime; cf. H.K. BOND, *Ponzio Pilato*, pp. 43-44; J.-P. LÉMONON, *Ponce Pilate*, pp. 74-85. Alții sugerează că *In* 18, 31 s-ar referi la prohibirea condamnării cuiva înainte de Sabat sau de sărbătoarea Paștilor: Fergus MILLAR, „Reflections on the Trial of Jesus”, in: *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History*, P.R. Davies și R.T. White (ed.), coll. *Journal for the Study of Old Testament – Supplement Series*, 100, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1990, pp. 355-381.

¹³² *In* 18 precizează că Iisus ar fi fost arestat de o cohortă romană (στεῖρα), condusă de un tribun (χiliάρχος), alături de poliția Templului. Această implicare a soldaților romani în arestarea Mântuitorului a fost explicată fie prin presupunerea că unitatea militară s-ar fi aflat sub controlul Sinedriului, în eventualitatea unei răscoale (cf. Raymond E. BROWN, *The Gospel*

lui¹³³ și a Sinedriului (*Mc* 14, 53-65), dis-de-dimineață¹³⁴ Mântuitorul este adus spre judecare înaintea lui Ponțiu Pilat (*Mc* 15, 1; *Mt* 27, 1-2; *Lc* 23, 2; *In* 18, 31). O explicație interesantă oferă J.E. Allen, explicând *In* 18, 31 prin prisma lui *FA* 13, 28: «Și neaflând în El nicio vină de moarte, au cerut de la Pilat ca să-L omoare». Iudeii Îl predau pe Iisus lui Pilat nu pentru că nu ar fi avut dreptul de a-L condamna, ci pentru că nu obțin suficiente mărturii pentru a-L dovedi vinovat (cf. *Mt* 26, 59-60; *Mc* 14, 55), potrivit Legii mozaice; de aceea apelează la o altă instituție, cu acuzații diferite, căutând condamnarea Sa cu orice preț.¹³⁵ Procesele provinciale, judecate de către romani, erau cunoscute în general sub numele de *cognitio extra ordinem* și constau de obicei într-o singură sesiune de audieri (acuzare, interogatoriu, mărturia acuzatului, sentință), prin proceduri mult mai puțin complexe decât cele utilizate la Roma. Spre deosebire de procesele penale obișnuite, care erau judecate de un tribunal prezidat de un *praetor*, sentința în acest proces extraordinar era dată doar de un înalt magistrat roman.¹³⁶

Fiecare Sf. Evanghelie îl înfățișează pe Pilat și descrie procesul făcut de către acesta într-un mod distinctiv față de celelalte. Aceste reprezentări teologice însă au fost influențate într-o considerabilă măsură de intențiile teologice și apologetice ale autorilor.¹³⁷ În ciuda numeroaselor diferențe, există un cert acord cu privire la faptele esențiale, acord care depășește aspectul literar și reflectă evenimentele istorice reale.¹³⁸ Acuzația cu care este prezentat guvernatorului este că

According to John, vol. 2, coll. *The Anchor Bible*, 29A, Doubleday, New York, 1966, pp. 807-808), fie prin faptul că prefectul roman ar fi fost deja anunțat și ar fi aprobat această prindere (H. K. BOND, *Ponzio Pilato*, pp. 43-44, 228-229).

¹³³ În perioada 6-41 d.Hr., conducerea sacerdotală a fost în mâinile familiei lui Annas ben Seth (23/22 î.Hr. – 66 d.Hr.), cunoscut în Evanghelii cu numele de „Ana”. Până în timpul lui Irod Agripa, alegerea și destituirea arhierilor intrau de obicei în competențele prefectului Iudeii. În timpul procesului Mântuitorului, arhieru era Iosif Caiafa, ginerele lui Ana (*In* 18, 13), numit de prefectul anterior lui Pilat, Gratus, care a rămas în funcție pe întreaga perioadă de guvernare a acestuia; cf. Iosif FLAVIU, *Antichități iudaice*, XVIII, 90-95 (ed. cit., pp. 64-69).

¹³⁴ Această precizare temporală, prezentă în Matei și Marcu, este în acord cu informațiile pe care le avem despre ritmul cotidian al unui funcționar roman; cf. PLINIUS cel Tânăr, *Epistole*, III, 5, 9-11; VI, 16, 4-5 (în PUNY the Younger, *Complete Letters*, trad. P.G. Walsh, coll. *Oxford World's Classics*, Oxford University Press, Oxford, 2006, pp. 60-61, 143).

¹³⁵ J.E. ALLEN, „Why Pilate?”, in: *The Trial of Jesus*, Ernst Bammel (ed.), coll. *Studies in Biblical Theology. Second Series*, 13, SCM Press, London, 1970, pp. 78-83.

¹³⁶ JILL HARRIES, „Courts and the Judicial System”, in: *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Catherine Hezser (ed.), Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 87; A. PUIC, *Iisus – un profil biografic*, p. 538.

¹³⁷ H.K. BOND, *Ponzio Pilato*, p. 265.

¹³⁸ În reconstrucția sumară a scenei procesului Mântuitorului, pe care o voi oferi în următoarele paragrafe, nu voi insista prea mult pe aspecte ce țin de problema diferențelor dintre Evanghelii, așa cum găsim în majoritatea studiilor referitoare la acest subiect. Din motive de spațiu, voi oferi doar o reconstituire sumară a istoriei Patimilor, prin evidențierea aspectelor comune și care nu ridică mari probleme de interpretare. Acest demers este în acord și cu tendința Bisericii primare de a alcătui unele reconstituiri mono-volumice ale vieții Mântuitorului, în încercarea de a corela

Iisus S-ar fi proclamat pe sine „regele iudeilor” (*Mc* 15, 2; *Mt* 27, 11; *Lc* 23, 2; *In* 18, 33; cf. *FA* 17, 7) și că s-ar fi pronunțat împotriva străngerii taxelor (*Lc* 23, 2.5).¹³⁹ Scenariul devine cel al unui proces politic.¹⁴⁰ Pilat îl supune pe Mântuitorul la un interogatoriu pe această temă, însă Acesta oferă doar răspunsuri evazive (*Mc* 15, 2; *Mt* 27, 11; *Lc* 23, 3; *In* 18, 33-37) sau tace (*Mt* 27, 13-14). Aceasta stârnește mirarea guvernatorului (*Mc* 15, 5; *Mt* 27, 14), probabil datorită refuzului unui inculpat de a se apăra, ceea ce în dreptul roman era ca o recunoaștere a vinovăției.¹⁴¹ Luca adaugă informația că, aflând că este galileean, îl trimite la Irod Antipa, tetrarhul Galileii, pentru a fi judecat de acesta (*Lc* 23, 7), probabil atât pentru că Iisus era un supus de-al său, cât și pentru că Irod ar fi cunoscut mai bine mentalitatea poporului iudaic (cf. *FA* 25, 13-26, 32).¹⁴² Însă Irod, după încercări repetate de a obține un răspuns de la Iisus la diferitele întrebări pe care I le adresa, îl trimite înapoi la Pilat (*Lc* 23, 6-12), cu mențiunea că nu l-a găsit vinovat de nimic (*Lc* 23, 15).

Evangelhiile ne informează că «la sărbătoarea Paștilor, [Pilat] le elibera un înțemnițat pe care îl cereau ei [iudeii]» (*Mc* 15, 6; cf. *In* 18, 39);¹⁴³ această concesie a primit în general numele de *privilegium paschale*. Fiind conștient că «invi-

informațiile existente în cele patru versiuni evanghelice (ex. *Diatessaronul* lui Tațian). Din aceeași tendință de uniformizare se nasc și Simbolurile de credință.

¹³⁹ Se poate observa, cu ușurință, modul în care această acuzație este modificată în contexte diferite, în funcție de relevanța pe care o putea avea în sisteme de valori diferite: dacă iudeii îl judecă pentru că S-ar fi proclamat „Hristos” (*Mc* 14, 61-63; *Mt* 26, 65-66), act considerat blasfemie și pedepsit cu moartea potrivit normelor iudaice, înaintea lui Pilat este adus sub acuzația de a se fi proclamat „rege al iudeilor” (*Mc* 15, 2), atentând astfel la autoritatea politică a Imperiului. O vină de ordin religios, chiar de cea mai mare gravitate, nu putea avea aceeași valoare în ochii guvernatorului roman. Cf. W.L. LANE, *The Gospel According to Mark*, coll. *New International Commentary of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1974, p. 550.

¹⁴⁰ Unii cercetători mai extremiști, analizând condamnarea Mântuitorului în contextul mișcărilor revoluționare ale primului secol d.Hr., consideră „secta” creștină ca o astfel de mișcare și executarea lui Iisus ca cea a unui rebel împotriva Imperiului; cf. E. BAMMEL, „The revolution theory from Reimarus to Brandon”, în: *Jesus and the Politics of His Day*, E. Bammel, F. D. Moule (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 11-68.

¹⁴¹ R.E. BROWN, *The Death of the Messiah*, vol. I, pp. 734-735; A. N. SHERWIN-WHITE, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, pp. 25-26; H. K. BOND, *Ponzio Pilato*, p. 156.

¹⁴² R.E. BROWN, *The Death of the Messiah*, vol. I, pp. 763-768, 775-776; Joseph A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, coll. *The Anchor Bible*, 28A. New York, Doubleday, 1985, p. 1480; H.W. HOEHNER, „Why Did Pilate Hand Jesus Over to Antipas?”, în: *The Trial of Jesus*, Ernst Bammel (ed.), coll. *Studies in Biblical Theology. Second Series*, 13, SCM Press, London, 1970, pp. 84-90.

¹⁴³ Deși nu avem cunoștințe despre condițiile în care s-a impus acest obicei, utilizarea imperfectului ἐπέλυν (*Mc* 15, 8; cf. εἰσθῆναι, *Mt* 27, 15) sugerează că avem de-a face cu o acțiune repetată, frecventă, deci devenită tradițională. Oricum, se poate considera o legătură între sărbătoarea Paștelui, care celebra eliberarea poporului din sclavia Egiptului, și eliberarea unui condamnat de sub stăpânirea romană. Cf. H.K. BOND, *Ponzio Pilato*, p. 158; V. MESSORI, *Pati sotto Ponzio Pilato?*, pp. 63-72.

dia» (Mc 15, 10; Mt 27, 18) i-a determinat pe conducătorii evreilor să Îl predea în mâinile sale, Pilat manifestă o tentativă de a-L achita pe Iisus, propunând mulțimii ca, în virtutea acestui obicei, să Îl elibereze pe Acesta (Mt 27, 16-17). Între timp, soția sa îi confirmă (Mt 27, 19), în urma unui vis, constatarea că Iisus este inofensiv din punct de vedere politic (Lc 23, 4.14.22; In 18, 39) și, deci, nu merită pedeapsa capitală. Însă mulțimea, agitată de liderii iudei, cere ca Iisus să fie răstignit, iar în locul lui să fie grațiat un anume Baraba, despre care știm că era închis pentru rebeliune (Mt 27, 16-20; Lc 23, 18-19; cf. Mc 15, 7-11; In 18, 40).¹⁴⁴ Aparent nemulțumit de acest răspuns, Pilat încearcă să schimbe decizia mulțimii, știut fiind mai ales că unul din motivele prezenței sale la Ierusalim era cel de a menține liniștea în timpul sărbătorilor. De aceea, încearcă să se asigure de unanimitatea și de irevocabilitatea deciziei iudeilor de a-L condamna la moarte pe Mântuitorul, insistând prin întrebări adresate mulțimii: «Ce voi face deci cu Cel despre care ziceți că este regele iudeilor?» (Mc 15, 12). Aflându-se într-o situație delicată, în care trebuia să găsească o soluție cu privire la Iisus, fără a tulbura însă pacea, Pilat pune în scenă o schimbare de roluri, punând poporul în poziția de judecător.¹⁴⁵ Răspunsul mulțimii este același: «Răstignește-L!» (Mc 15, 13; Mt 27, 22).¹⁴⁶ Pilat face, de asemenea, încercări de a identifica vina reală care este imputată Mântuitorului, întrebând: «Ce rău a făcut?» (Mc 15, 14), însă mulțimea rămâne consecventă deciziei de a-L trimite la moarte (Mc 15, 15; Mt 27, 23). Pilat dispune ca Mântuitorul să fie biciuit și apoi prezentat mulțimilor (Lc 23, 22; In 19, 1-5), fie pentru că aceasta era procedura standard preliminară răstignirii¹⁴⁷, fie poate pentru că Pilat spera ca această imagine să determine poporul să fie mai îngăduitor¹⁴⁸, însă poporul continuă să ceară moartea Sa.

¹⁴⁴ Este interesant paralelismul de contrast care se creează între cele două personaje, Iisus Hristos și Baraba, ultimul fiind numit în unele manuscrise timpurii Iisus Baraba. De asemenea, este interesantă remarcă lui R. J. Rousseau cu privire la posibilele semnificații ale numelui lui Baraba, care în ebraică ar suna *Yeshua Bar-Abbas* [„fiul tatălui”]. Cf. R.J. ROUSSEAU, *Un aspect nouveau du procès de Jésus*, Éd. A. Bonne, Paris, 1957; H.K. BOND, *Ponzio Pilato*, p. 181; P. WINTER, *On the Trial of Jesus*, pp. 95-96; A. L'ÉVÊQUE, *Iisus – un profil biographique*, pp. 550-551.

¹⁴⁵ În Roma, părerea poporului, deși insuficientă pentru a decide rezultatul unui proces, era mereu luată în considerare, pentru a se determina practicabilitatea politică a unei sentințe. Cf. H.K. BOND, *Ponzio Pilato*, p. 163.

¹⁴⁶ Cu privire la rolul decisiv al mulțimii în judecarea proceselor (*acclamatio populi*), vezi: Jean COLIN, *Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires*, coll. *Collections Latomus*, 82, Latomus, Bruxelles-Berchem, 1965; I. FOULON-PICANIOL, „Le rôle du peuple dans le procès de Jésus”, in: *Nouvelle Revue Théologique*, XCVIII (1976), pp. 627-637. Această identificare a fost criticată de: J.-P. LÉMONON, *Ponce Pilate*, pp. 85-86; R.E. BROWN, *The Death of the Messiah*, vol. I, pp. 720-722.

¹⁴⁷ Cf. Iosif FLAVIU, *Războiul iudaic*, II, 306-308 (ed. cit., pp. 442-443); V, 449 (ed. cit., pp. 340-341); VII, 200-202 (ed. cit., pp. 562-563).

¹⁴⁸ Fer. AUGUSTIN, *Enarratio in Psalmum LXIII*, 4 (in Sant'AGOSTINO, *Esposizioni sui salmi II*, trad. V. Tarulli, coll. *Nuova Biblioteca Augustana*, XXVI, Città Nuova Editrice, Roma, 1970, pp. 428-429); R.E. BROWN, *The Death of the Messiah*, vol. I, pp. 827, 848; Leon MORRIS, *The*

Dorind «să facă voia mulțimii» (Mc 15, 15)¹⁴⁹ și de frica unei rebeliuni (Mt 27, 24), Pilat îl eliberează pe Baraba și Îl predă (παρέδωκεν; cf. Mc 9, 31; 10, 33-34; In 19, 16) pe Iisus ca să fie răstignit (Mc 15, 15; Lc 23, 24). Evanghelia după Ioan conține o provocare lansată de către iudei lui Pilat, pe principiul loialității față de Cezarul,¹⁵⁰ prin declararea incompatibilității dintre autoproclamarea cuiva ca «rege al iudeilor» și autoritatea imperială (In 19, 12-16). Acest argument pare să fi avut efectul dorit de evrei asupra lui Pilat, care se așează pe «scaunul de judecată» (βῆμα)¹⁵¹ și pronunță sentința de condamnare a lui Iisus. Poruncește să scrie deasupra crucii vina sa: «Iisus Nazarineanul, regele iudeilor» (Mc 15, 26; Mt 27, 37; Lc 23, 38; In 19, 19-22).¹⁵² Din punct de vedere istoric, se poate spune doar că Pilat a condus acest proces ca un tipic magistrat roman, fără vreun interes personal evident, punând interesele Imperiului mai presus de orice. Este evidentă imposibilitatea separării clare între rolul politic și cel judiciar care erau reunite în persoana guvernatorului Iudeii. Conflictele sociale necesitau deseori intervenții drastice, justificate mai mult politic decât pe principii de dreptate.¹⁵³ Astfel, deși Pilat realizează că acuzele aduse sunt ghidate de interese personale, realizează de asemenea că Iisus este o potențială amenințare pentru lege și pentru ordinea publică.¹⁵⁴ Decide astfel în cele din urmă să Îl condamne pe Iisus din rațiuni practice, pentru menținerea păcii în provincia pe care o administra.

După moartea lui Iisus, Iosif din Arimateea cere și obține de la Pilat permisiunea de a lua de pe cruce și a îngropa trupul Său (Mt 27, 58; Mc 15, 44; Lc 23, 52; In 19, 38). Iar liderii evreilor cer de la acesta soldați care să păzească mormântul, pentru ca nu cumva ucenicii să fure trupul lui Iisus (Mt 27, 62-66). O ultimă referire indirectă la Pontiu Pilat se mai face atunci când arhieriei, dând

Gospel according to John: the English text with introduction, exposition and notes, coll. *New International Commentary on the New Testament*, 4, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1971, pp. 698-699; H.K. BOND, *Ponzio Pilato*, pp. 247-249.

¹⁴⁹ Unii consideră că Pilat ar fi încercat doar să „manipuleze” mulțimile și că, de fapt, aceasta era și decizia sa personală. Însă aceste ipoteze nu sunt solid fundamentate pe text, Evangheliile neoferind indicii directe despre această presupusă „joacă” a lui Pilat cu spiritul mulțimii.

¹⁵⁰ Trebuie menționat că titlul de «prietan al Cezarului» (φίλος τοῦ Καίσαρος; In 19, 12) era un termen semi-tehnic pentru desemnarea reprezentanților oficiali ai împăratului roman. Încă din epoca elenistă, titlul de «prietan al regelui» (1 Mac 2, 18; 3, 38; 10, 65; 3 Mac 6, 23) se referea la un grup privilegiat, care se bucura de favorurile regelui pentru loialitatea sa. În perioada romană, monedele lui Irod Agripa I conțin deseori inscripția «φιλοκαίσαρ».

¹⁵¹ Iosif Flaviu menționează că βῆμα guvernatorului Florus se găsea în curtea din fața reședinței sale și ar avea o scară înaintea, prin care se urca până la acest scaun; *Războiul iudaic*, II, 301 (ed. cit., pp. 440-441). În fața acestui tribunal se judecau cauzele poporului.

¹⁵² Trebuie observată, la Marcu și Matei, nuanța creată de diferența dintre titlul dat de Pilat și de soldații romani, «regele iudeilor» (ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων), care are numeroase implicații politice, și cel pe care i-l impută arhieriei iudei, «regele lui Israel» (Mc 15, 32; Mt 27, 72), adică „Mesia”, cu semnificații preponderent religioase. Cf. H.K. BOND, *Ponzio Pilato*, p. 154.

¹⁵³ J. HARRIES, „Courts and the Judicial System”, pp. 88-89.

¹⁵⁴ H.K. BOND, *Ponzio Pilato*, pp. 160-161.

bani paznicilor bani pentru a ascunde realitatea Învierii lui Hristos și pentru a spune că ucenicii l-au furat trupul, le promite că îl vor îndupleca pe «dregătorul» (ἡγεμόνος), pentru a nu li se întâmpla nimic (Mt 28, 14). Din acest moment, nu mai avem nicio informație în scrierile biblice cu privire la ce a urmat în legătură cu Ponțiu Pilat. Se fac unele referiri la acesta, însă doar în raport cu evenimentele Patimilor (cf. *1 Ti* 6, 13; *1 Co* 8, 6; 12, 6; *Ef* 1, 11; *Col* 1, 16). Ponțiu Pilat și-a îndeplinit rolul în planul divin de mântuire, prin participarea la evenimentele legate de moartea lui Hristos. Ceea ce s-a întâmplat cu el după nu mai prezenta o importanță atât de mare pentru primele generații de creștini. Situația se va schimba însă destul de curând, odată cu demersurile Bisericii de a-și defini originile și de a-și formula teologia.

★

Sub denumirea de „Crezul celor 150 de Părinți”, Crezul Sinodului de la Constantinopol a devenit în scurt timp cea mai răspândită formulă de credință a Bisericii. Dominația culturală și influența politică a Constantinopolului, alături de stilul maiestuos și conținutul teologic al Crezului i-au asigurat acestuia locul atât în liturgiile creștine, cât și în mărturisirile de credință baptismale.¹⁵⁵ Simbolul constantinopolitan devine simbolul baptismal prin excelență al Bisericii, atât în Orient, cât și în Occident. Formulele sale teologice s-au impus ca definiții ultime ale principalelor elemente de credință ale creștinismului. Chiar și unele sintagme aparent secundare și fără o puternică încărcătură teologică încep să fie receptate și aprofundate în meditația teologică a Bisericii.

Acest lucru este valabil și pentru formula «în zilele lui Ponțiu Pilat», care cunoaște o interesantă istorie a receptării și efectelor sale în perioada imediat următoare apariției Simbolurilor de credință. Ponțiu Pilat iese din umbră și dobândește o importanță crescândă prin raportările sale diferite la istoria pe care a determinat-o în mod direct. Noul Testament nu ne mai spune nimic despre ce s-a întâmplat cu Pilat după evenimentele asociate răstignirii lui Hristos. Această lipsă a fost completată însă de către creștini prin numeroase povestiri și legende, cea mai mare parte de o veridicitate îndoielnică. Însă acestea pot fi relevante pentru a determina într-un fel „istoria efectelor” (*Wirkungsgeschichte*) pe care le-a avut acest personaj în tradiția creștină și pentru a face unele presupuneri cu privire la impactul pe care l-a avut prezența sa în Simbolul de credință al Bisericii.

Prin prelucrarea diferitelor tradiții evanghelice cu privire la Patimile lui Hristos, iau naștere mai multe paradigme de interpretare a personajului Pilat, care depășesc cu mult informațiile istorice de care dispunem și adânc intră în sfera imaginarului.¹⁵⁶ Iau naștere, astfel, mai mulți „Pilați”, cu caractere net dife-

¹⁵⁵ B.L. MARTHALER, *The Creed*, p. 93; J. BEHR, *Formation of Christian Theology*, vol. II, p. 372.

¹⁵⁶ Pentru a ne da seama cât de diferite pot fi proiecțiile fictive ale acestui personaj, este de ajuns o mică investigație în reprezentările sale în literatură, artă, muzică și film din ultimul

rite unul de celălalt și cu roluri diferite în iconomia Patimilor. De aceea, mulți cercetători vorbesc despre Pilat ca despre un personaj „inventat”¹⁵⁷, adaptat diferitelor trebuințe ale exegeților săi.¹⁵⁸ Toate reconstituirile „adevăratului Pilat” au depins de valoarea pe care fiecare istoric a atribuit-o diferitelor izvoare. Rezumând și anticipând principalele linii de prezentare ale acestui personaj, este de ajuns să aruncăm o privire asupra literaturii Evului Mediu, în care numeroase legende creștine occidentale vorbesc despre prezența lui Pilat în Europa, unde suferă de o moarte cruntă, în timp ce Orientul creștin ajunge să îl canonizeze ca martir.¹⁵⁹ Avem de-a face, pe de o parte, cu un Pilat „persecutor” al lui Hristos, iar pe de altă parte cu un Pilat „mărturisitor” al lui Hristos. Cum s-a ajuns la această situație? Cum iau naștere aceste direcții atât de diferite și care este rolul lor în istoria imaginarului a lumii creștine? Cum influențează acestea modul de raportare la Simbolul de credință al Bisericii? Iată unele dintre întrebările la care voi încerca să răspund în cele ce urmează.

Pontiu Pilat – *persecutor* al lui Hristos

Deși la o primă vedere Evangheliile ar părea că îl exculpă pe Pilat pentru uciderea lui Iisus, aruncând toată vina pe poporul iudaic, nu găsim nicăieri declarat acest lucru în mod direct. Deși realizează nevinovăția lui Iisus (Lc 23, 4), Pilat nu ia măsuri în direcția eliberării Sale, transferându-L inițial lui Irod Antipa, în încercarea de a se elibera de un caz oarecum incomod. Evangheliile îl prezintă pe Pilat ca un judecător care, deși cunoștea nevinovăția lui Iisus¹⁶⁰ și că mulțimile Îl dăduseră în mâinile sale din invidie (Mc 15, 10), totuși ia decizia de a-L condamna la moarte. În Evanghelia după Ioan, se deduce un paralelism între Pilat și Nicodim: ambii sunt puși să aleagă între adevăr și minciună; însă, spre

secol. lată, de exemplu, unele scrieri din categoria *ficțiune*, dedicate lui Pilat: *Le procureur de Judée* (Procuratorul din Iudeea; 1902), de Anatole France; *Kniha apokryfu* (Povestiri apocrife; 1932), de Karel Čapek; *De nadagen van Pilatus* (Ultimele zile ale lui Pilat, 1938), de Simon Vestdijk; *Die Frau des Pilatus* (Soția lui Pilat; 1955), de Gertrud von Le Fort; *Pontius Pilate* (1961), de Roger Caillois; *Мачеха и Марапума* (Maestrul și Margareta; publicat post-mortem, în 1966), de Mihail Bulgakov; *The Flame and the Wind* (1967), de J.F. Blackburn; *Pilatus. Ein Komplex* (1967), de A. Lernet-Holenia; *Gospel According to Pontius Pilate* (1978), de James R. Mills; *The First Miracle* (1980), de Jeffrey Archer; *Mémoires de Ponce Pilate* (1998), de Anne Bernet; *The Biography of an Invented Man* (1999), de Ann Wroe; *L'Évangile selon Pilate* (2000), de Eric-Emmanuel Schmitt; etc.

¹⁵⁷ A. WROE, *Pilate: The Biography of an Invented Man*.

¹⁵⁸ H.K. BOND, *Ponzio Pilato*, pp. 272-276.

¹⁵⁹ Pentru o prezentare și un sumar al acestor tradiții medievale, vezi, de exemplu, W. CREIZENACH, „Legenden und Sagen von Pilatus”, in: *Beitrag zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, I (1874), pp. 89-107.

¹⁶⁰ Este interesant că, potrivit unor versiuni ale Evangheliei după Matei (27, 24), Pilat nu declară nevinovăția lui Iisus, ci doar propria sa nevinovăție. Singura persoană care declară acest lucru în mod explicit este soția lui Pilat (Mt 27, 19). Cf. Bruce M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, ²1994, pp. 56-57.

deosebire de Nicodim, Pilat nu răspunde adevărului, chiar dacă era rostit de către Iisus Însuși (*In* 18, 37).¹⁶¹ Iar nota cu privire la soția lui Pilat întărește această imagine: avem un magistrat care nu ascultă nici vocea celor de pe pământ, nici a Celui din cer.¹⁶² Pilat se dovedește un caracter slab și ușor manipulabil, care nu luptă până la capăt pentru o cauză pe care o știe ca fiind dreaptă și care relativizează importanța justiției: «Ce este adevărul (τί ἐστιν ἀλήθεια)?» (*In* 18, 38). Prin această întrebare, Pilat se dovedește a face parte dintre cei care nu cred și care îl repudiază pe Iisus și „adevărul” reprezentat de El. Punând mai presus interesele Imperiului decât justiția, comite cea mai mare nedreptate. Un jurist roman contemporan, Proculus, susținea că un magistrat ar trebui să își bazeze decizia sa nu atât pe practica juridică romană, cât pe evidența echitabilității unui caz; cu alte cuvinte, Pilat, care se arată convins de nevinovăția lui Iisus, ar trebuit să ia decizia eliberării Sale fără să mai țină cont de procedurile formale.¹⁶³ Este prezentat ca un magistrat care preferă să satisfacă voința poporului (*Mc* 15, 15; *Lc* 23, 24), în loc să se folosească de autoritatea sa ca să invalideze acuzațiile nedrepte aduse împotriva lui Iisus și să restabilească dreptatea.¹⁶⁴ Deși avea puterea de a-L elibera, preferă să îl predea (παρέδωκεν)¹⁶⁵ dușmanilor Săi spre moarte. Pentru a evita izbucnirea unei revolte, preferă să facă voia majorității, apoi se disculpă de decizia pe care o adoptă. Deși clasa conducătoare iudaică este cea care îl arestase și îl condamnase pe Iisus, Pilat este cel care îl predă ca să fie răstignit (*Mc* 15, 15).¹⁶⁶

Mergând pe această linie a învinuirii lui Pontiu Pilat, Petru și Ioan rostesc următoarele cuvinte în rugăciunea lor de după eliberarea din temniță: «Căci asupra Sfântului Tău Fiu Iisus, pe care Tu L-ai uns, s-au adunat laolaltă, cu adevărat, în cetatea aceasta, și Irod și Pontius Pilat cu păgânii și cu popoarele lui Israel» (*FA* 4, 27; cf. *Ps* 2, 1-2). Este interesant că, pe parcursul Evangheliei sale,

¹⁶¹ Cf. R.E. BROWN, *The Death of the Messiah*, vol. I, p. 860.

¹⁶² V. MESSORI, *Patì sotto Ponzio Pilato?*, p. 90.

¹⁶³ Cf. H. WANSBROUGH, „Suffered Under Pontius Pilate”, p. 92.

¹⁶⁴ Prin faptul că ține seama mai mult de voința poporului decât de principiul dreptății. Pilat acționează contra principiului recuparat de *Codul lui Justinian* (9. 47. 12): «Când poporul strigă, nu trebuie ascultat; nu trebuie luat în seamă glasul lui când vrea ca un vinovat de crimă să fie pus în libertate sau ca un nevinovat să fie condamnat»; *apud* A. PUIC, *Iisus – un profil biografic*, p. 548.

¹⁶⁵ Uzul lui παραδίδομι este foarte interesant în Evanghelia după Ioan: Iuda este primul «Cel care [il] predă» (ὁ παραδίδους) liderilor iudei (*In* 18, 2); liderii iudei, apoi, «L-au predat» (παρέδωκεν) lui Pilat; în fine, Pilat «L-a predat» (παρέδωκεν) ca să fie răstignit (*In* 19, 16). Prin utilizarea aceluiași verb, evanghelistul îi asează pe același grad de culpabilitate pentru moartea Mântuitorului. De remarcat atenția specială pe care o manifestă cultul ortodox față de acest aspect, până la mențiunea «în noaptea în care a fost vândut» în rugăciunea ce introduce formula euharistică din timpul Sfintei Liturghii. Cf. P. WINTER, *On the Trial of Jesus*, pp. 56-57; S. LIBERTY, „The Importance of Pontius Pilate in Creed and Gospel”, p. 55.

¹⁶⁶ Stephen J. PATTERSON, „The Dark Side of Pilate”, in: *Bible Review*, XIX (2003), 6, pp. 33-37, 47-48.

Luca nu pomeniște despre un astfel de complot, ci dimpotivă, îi prezintă pe Pilat și pe Irod mărturisind nevinovăția lui Iisus.¹⁶⁷ Însă această exegeză a evenimentelor își va pune amprenta de-a lungul timpului, în culpabilizarea crescândă a lui Pilat pentru condamnarea Mântuitorului Iisus Hristos.

Această imagine negativă a prefectului Ponțiu Pilat este întărită de informațiile pe care le avem din unele scrieri extra-biblice, mai ales de origine iudaică, care vorbesc și despre el. Scriitorii iudei antici, Filon de Alexandria (c. 30 î.Hr.-50 d.Hr.) și Iosif Flaviu (c. 37/38-102/103 d.Hr.), îl descriu în termeni foarte negativi.¹⁶⁸ Filon îl prezintă ca o persoană cu o fire «încăpățânată și cu o cruzime plină de aroganță» (ἀκαμψης καὶ μετὰ τοῦ ἀνθρώδους ἀμείλικτος)¹⁶⁹, care se făcea vinovat de «corupție» (δωροδοκίας), «violente» (ῥβεις), «furturi» (ἀρπαγάς), «torturi» (ἐπηρείας), «abuzuri» (ἐπηρείας), «ucideri numeroase și continui» (ἀκρίτους καὶ ἐπαλλήλους φόνους) și de o «neîncetată și insuportabilă cruzime» (ἀνήμετον καὶ ἀργαλεωτάτην ὁμότητα).¹⁷⁰ La acestea se adăuga un profund dispreț și ură față de populația pe care o guverna, încât nu face nimic pentru a le câștiga bunăvoința sau pentru a se apropia de mentalitatea lor; dimpotrivă, căuta ocazii ca să îi șicaneze și să îi ofenseze. În același timp, se menționează că îi era teamă de orice plângere care ar putea fi adusă cu privire la el în fața împăratului (cf. *In* 19, 12). Se arată insensibil față de tradițiile religioase iudaice, mai ales când acestea intră în conflict cu interesele Romei.¹⁷¹ Toate aceste sentimente de agresiune sunt însă temperate de către împăratul roman și de către legatul Siriei, care îi limitează acțiunile ofensatoare la adresa poporului iudaic.¹⁷²

Abia debarcat în Cezareea, Pilat dorește să își impună programul său politic și administrativ de asimilare totală a populației iudaice în masa popoarelor Imperiului. În ciuda acordului dintre evrei și romani cu privire la evitarea afișării însemnelor idolatrice în Iudeea, Pilat poruncește soldaților să intre în Ierusalim purtând însemnele imperiale, cuprinzând efigia împăratului și alte reprezentări,

¹⁶⁷ R.E. BROWN, *The Death of the Messiah*, vol. I, pp. 761-763; cf. G. BALDENSPERGER, „Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate” (I), pp. 6-7.

¹⁶⁸ Între studiile care analizează figura lui Pilat în sursele iudaice, se numără: Helen K. BOND, *Ponzio Pilato. Storia e interpretazione*, coll. *Studi biblici*, 158, Paideia Editrice, Brescia, 2008, pp. 54-138; J.-P. LÉMONON, *Ponce Pilate*, pp. 133-159; 189-227; Brian C. MCGING, „Pontius Pilate and the Sources”, in: *The Catholic Biblical Quarterly*, LIII (1991), 3, pp. 416-438; R.E. BROWN, *The Death of the Messiah*, vol. I, pp. 698-705; R. SCHWARTZ, „Joseph and Philo on Pontius Pilate”, in: *The Jerusalem Cathedra*, III (1983), pp. 27-31; P.L. MAIER, „The Episode of the Golden Roman Shields at Jerusalem”, in: *Harvard Theological Review*, LXII (1969), pp. 109-121; Gideon FUKS, „Again on the Episode of the Gilded Roman Shields at Jerusalem”, in: *Harvard Theological Review*, LXXV (1982), pp. 503-507; H. WANSBROUGH, „Suffered Under Pontius Pilate”, pp. 84-93.

¹⁶⁹ FILON, *Legatio ad Caium*, 301 (ed. cit., pp. 276-277).

¹⁷⁰ FILON, *Legatio ad Caium*, 302 (ed. cit., pp. 276-277); cf. H.K. BOND, *Ponzio Pilato*, pp. 54-83.

¹⁷¹ Pentru romani, ca și pentru greci, religia iudaică părea un cult absurd și ridicol (*mos absurdus et ridiculus*); TACITUS, *Anale*, XV, 44 (ed. cit., pp. 886-889).

¹⁷² Cf. F. SPADAFORA, *Pilate*, p. 12.

acest gest având, potrivit lui Iosif Flaviu, scopul de a aboli și de a desființa legile iudaice.¹⁷³ Iudeii s-au deplasat într-un număr foarte mare la sediul procuratorului din Cezareea, unde au rămas în curtea pretoriului timp de cinci zile și cinci nopți, implorând eliminarea însemnelor, în ciuda amenințărilor cu moartea. Pilat rămâne mirat de o asemenea manifestare și ordonă în cele din urmă ascunderea acestora.¹⁷⁴ Cu o altă ocazie, Pilat dispune instalarea unor scuturi de aur în *reggia* lui Irod din Ierusalim, ca un omagiu adus împăratului Tiberiu, însă, potrivit lui Filon, «nu atât pentru a-l onora pe Tiberiu, cât pentru a provoca nemulțumirea poporului».¹⁷⁵ Nobilii iudei, deranjați de un astfel de gest, se aresează împăratului, solicitând îndepărtarea acestora și mutarea lor în afara Palestinei. În ciuda opoziției inițiale, Pilat este nevoit să îndepărteze aceste scuturi, în urma ordinului lui Tiberiu.¹⁷⁶ Această întâmplare face să se diminueze autoritatea lui Pilat în fața iudeilor, ceea ce ar explica într-o oarecare măsură curajul poporului de a-și impune voința în fața lui Pilat în timpul procesului Mântuitorului.

Pilat mai provoacă tumulturi în sânul poporului și prin confiscarea unor fonduri din tezaurul sacru al templului, pe care le-a utilizat pentru construirea unui apeduct.¹⁷⁷ Atunci când poporul indignat s-a adunat pentru a protesta, Pilat a poruncit infiltrarea în mulțimea iudeilor a unor soldați în civil, care aveau ordin să-i lovească pe protestatari cu bastonul. În urma acestui episod, multe persoane și-au pierdut viața sub lovituri, iar altele au fost călcate în picioare în busculada care s-a creat.¹⁷⁸ În continuarea descrierii activității lui Pilat, apare așa-numitul *testimonium flavianum* privind Patimile și Învierea lui Iisus Hristos: «În urma denunțului unora dintre conducătorii poporului nostru, [Iisus] a fost osândit de Pilat să moară pe cruce».¹⁷⁹ În ciuda numeroaselor controverse în lumea științifică cu privire la autenticitatea acestui text,¹⁸⁰ mențiunea lui Ponțiu Pilat

¹⁷³ Iosif FLAVIU, *Războiul iudaic*, II, 169 (ed. cit., pp. 388-389); *Antichități iudaice*, XVIII, 55-62 (ed. cit., pp. 42-47).

¹⁷⁴ Iosif FLAVIU, *Războiul iudaic*, II, 173-174 (ed. cit., pp. 390-391). Cf. H.K. BOND, *Ponzio Pilato*, pp. 93-96; J.-P. LÉMONON, *Ponce Pilate*, pp. 133-148.

¹⁷⁵ FILON, *Legatio ad Caium*, 299 (ed. cit., pp. 272-275).

¹⁷⁶ FILON, *Legatio ad Caium*, 299-305 (ed. cit., pp. 272-279); cf. F. SPADAFORA, *Pilato*, pp. 24-34.

¹⁷⁷ Cercetările arheologice au dus la descoperirea unor părți din apeductul care fusese construit pentru alimentarea cu apă a Ierusalimului; cf. A. MAZAR, „A Survey on the Aqueducts to Jerusalem”, in: *The Aqueducts of Israel*, D. Amit, J. Patrich, Y. Hirschfeld (ed.), coll. *Journal of Roman Archaeology. Supplement Series*, 46, Portsmouth, Rhode Island, 2002, p. 237.

¹⁷⁸ Iosif FLAVIU, *Războiul iudaic*, II, 175-177 (ed. cit., pp. 390-393); *Antichități iudaice*, XVIII, 60-62 (ed. cit., pp. 46-47). Cf. H.K. BOND, *Ponzio*, pp. 96-100; J.-P. LÉMONON, *Ponce Pilate*, pp. 149-159.

¹⁷⁹ Iosif FLAVIU, *Antichități iudaice*, XVIII, 63-64 (ed. cit., pp. 48-51); cf. EUSEBIE de Cezareea, *Istoria bisericească*, I, 11, 8 (ed. cit., p. 38); *Demonstratio evangelica*, III, 5, 105-106. (în EUSEBIO de Cesarea, *Dimostrazione evangelica*, trad. P. Carrara, coll. *Letture cristiane del primo millennio*, 29, Edizioni Paoline, Milano, 2000, p. 308).

¹⁸⁰ Autenticitatea acestui pasaj a fost foarte contestată de către unii cercetători, mulți considerându-l în întregime drept o interpolare creștină, alții vorbind doar despre o redactare

aici pare să fie pe deplin justificată și autentică.¹⁸¹ O mărturie interesantă cu privire la condamnarea lui Iisus de către Pilat este oferită de către istoricul roman Tacitus (56-117 d.Hr.), unul dintre puținii autori necreștini care atestă fapte descrise în Evanghelii. Acesta raportează că Hristos «a suferit pedeapsa extremă în timpul domniei lui Tiberiu (*Tiberio imperitante*), de mâinile procuratorului Ponțiu Pilat (*per procuratorem Pontium Pilatum*)».¹⁸² Această remarcă a lui Tacitus nu ne spune nimic precis despre rolul lui Ponțiu Pilat în execuția lui Iisus, nici despre personalitatea sa. Contextul acestui pasaj ar putea sugera eventual o măsură luată pentru împiedicarea răspândirii unei superstiții, sursă de probleme în acea zonă.

Luca vorbește, în Evanghelia sa, și despre galileenii «al căror sânge Pilat l-a amestecat cu jertfele lor» (13, 1). Deși ne lipsesc informațiile pentru a reconstrui cu exactitate circumstanțele acestui episod,¹⁸³ putem presupune că era vorba de una din acele mișcări insurecționale, mai mult sau mai puțin legate de ideile mesianice ale epocii, care ar fi putut să degenereze într-o revoltă, motiv pentru care a fost înăbușită în sânge.¹⁸⁴ Oricum, ideea care se desprinde din acest verset este cea a unui masacru barbar, asemănător modului în care erau ucise animalele de jertfă, prin care Pilat se dovedește un conducător crud și insensibil. Iosif Flaviu povestește un episod similar, care a cauzat depunerea lui Pilat de către guvernatorul Siriei, Vitellius (35-39? d.Hr.). În anul 35 d.Hr. s-a ridicat în Samaria un pseudo-profet, care pretindea că poate să indice unde erau ascunse pe Muntele Garizim vasele sacre din timpul lui Moise, fapt ce a creat o adevărată mișcare populară animată de speranțe mesianice. Pilat a dispus ocupa-

creștină a unui text flavian, mai ales în punctele privind mesianitatea și divinitatea lui Iisus, alții acceptându-l în întregime ca autentic. Oricum, din punct de vedere cronologic, episodul se încadrează perfect în ordinea evenimentelor narate de către Iosif Flaviu. Cf. F. SPADAFORA, *Pilato*, pp. 39-40.

¹⁸¹ Un citat de-al lui Iosif Flaviu, cuprinzând *Testimonium Flavianum*, se găsește tradus în opera unui istoric arab creștin, Agapius de Membidj, datată în anul 942. Din acesta lipsesc formulele cele mai contestate, precum cele cu referire la mesianitatea lui Iisus, însă există mențiunea cu privire la actul de condamnare săvârșit de către Pilat. Cf. Shlomo PINES, *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and Its Implications*, Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem, 1971, pp. 9-10; S. BARDET, *Le Testimonium Flavianum. Examen critique; considerations historiographiques*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2002, pp. 125-144. De asemenea, versiunea slavonă a operei lui Iosif Flaviu păstrează această mențiune. Cf. Etienne NODET, *Histoire de Jésus? Nécessité et limites d'une enquête*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2003, pp. 225-230; A.M. DUBARLE, „Le témoignage de Josèphe sur Jésus d'après la tradition indirecte”, în: *Revue Biblique*, LXXX (1973), pp. 481-513.

¹⁸² TACITUS, *Anale*, XV, 44 (ed. ciL, pp. 886-887).

¹⁸³ H.K. BOND, *Ponzio Pilato*, pp. 262-265.

¹⁸⁴ Geza VERMES, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, SCM Press, London, 1983, p. 47. Unii presupun că dușmănia dintre Pilat și Irod Antipa, despre care vorbesc referatele Patimilor, s-ar fi datorat tocmai acestui episod; cf. F. SPADAFORA, *Pilato*, pp. 65-66; H.K. BOND, *Ponzio Pilato*, p. 209; J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, p. 1482.

rea muntelui cu soldați romani, care au atacat mulțimile adunate în satul Tiratana, de la poalele muntelui, provocând moartea a numeroși oameni. Comunitatea samarinenilor, cunoscută pentru fidelitatea față de Roma, a trimis o delegație către Vitellius, legatul Siriei, care a prezentat atrocitățile comise de către Pilat. Vitellius a dispus suspendarea lui Pilat din funcție și trimiterea acestuia la Roma, pentru a răspunde pentru faptele sale în fața împăratului. Însă, atunci când a ajuns la Roma, Tiberiu deja murise.¹⁸⁵

În consecință, se creează imaginea unui persecutor al iudeilor, un nou Antioh IV Epifanes, care intenționa abolirea legilor și obiceiurilor iudaice și profanarea instituțiilor lor religioase.¹⁸⁶ La această imagine contribuie și unele tradiții consemnate de unii dintre Părinții Bisericii (Origen, Eusebiu de Cezareea, Fer. Ieronim), potrivit cărora Pilat ar fi introdus efigia împăratului în Templul din Ierusalim.¹⁸⁷ Iar Sf. Efrem Sirul spune că semnul căderii Ierusalimului și a Templului l-a reprezentat capul de porc pe care Pilat l-a așezat în interiorul templului.¹⁸⁸ Aceste tradiții confundă cel mai probabil activitatea lui Ponțiu cu evenimentele care au avut loc după depunerea sa din funcție, în timpul lui Gaius Caligula (37-41 d.Hr.).

Sursele care pot fi considerate „istorice” nu ne mai spun nimic despre ceea ce s-a întâmplat cu Pilat după plecarea sa la Roma. Cert este că nu s-a mai întors în Iudeea, deoarece Iosif Flaviu și celelalte scrieri privind istoria iudeilor nu îl mai pomenesc cu referire la perioada ulterioară de timp. Putem spune însă că, o dată cu sosirea sa la Roma, Pilat scapă istoriei și este recuperat de lumea tradițiilor, legendelor și speculațiilor. Se face uneori legătura între sosirea lui Pilat la Roma după moartea lui Tiberiu și amnistia generală proclamată de Caligula la urcarea sa pe tron,¹⁸⁹ însă nimic nu poate fi probat cu siguranță.

Una dintre tradițiile devenită foarte populară în Occident este cea referitoare la sinuciderea lui Pilat. Eusebiu de Cezareea este primul care redă această tradiție:

«Nu se cade să trecem cu vederea că, după câte se spune, chiar și Pilat care trăise pe vremea Mântuitorului a ajuns în așa mari necazuri sub domnia

¹⁸⁵ Iosif FLAVIU, *Antichități iudaice*, XVIII, 89 (ed. cit., pp. 62-65). Cf. F. SPADAFORA, *Pilato*, pp. 42-43; H.K. BOND, *Ponzio Pilato*, pp. 133-137; Bruce HALL, „Samaritan History: From John Hyrcanus to Baba Rabbah”, în: *The Samaritans*, Alan D. Crown (ed.), J.C.B. Mohr, Tübingen, 1989, pp. 36-41.

¹⁸⁶ Cf. F. SPADAFORA, *Pilato*, p. 54.

¹⁸⁷ EUSEBIU de Cezareea, *Demonstratio evangelica*, VIII, 2, 122 (ed. cit., p. 670); cf. *Istoria bisericească*, II, 5, 7 (ed. cit., p. 58).

¹⁸⁸ Sf. EFREM Sirul, *Comentariu la Diatessaron*, XVIII, 12 (în ÉPIREME de Nisibe, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, coll. *Sources Chrétiennes*, 121, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966, pp. 322-323).

¹⁸⁹ DIO CASSIUS, *Istoria romană*, LIX, 6, 2 (în *Dio's Roman History in Nine Volumes*, vol. VII, trad. și ed. de Earnest Cary, coll. *Loeb Classical Library*, William Heinemann, London, 1955, pp. 274-277); cf. P.L. MAIER, „The Fate of Pontius Pilate”, în: *Hermes*, XCIX (1971), pp. 367-368.

lui Gaius [...], încât de nevoie a ajuns propriul său ucigaș și propriul său câlâu, căci se vede că până în sfârșit dreptatea dumnezeiască nu l-a iertat nici pe el. Așa spun aceia dintre greci au marcat olimpiadele cu evenimentele care au avut loc în fiecare dintre ele». ¹⁹⁰

Pe de altă parte, potrivit *Cronicii* aceluiași autor, sinuciderea lui Pilat ar fi avut loc în al treisprezecilea an al domniei lui Caligula, adică între 18 martie 39 și 10 martie 40. Eusebiu pretinde că a preluat aceste informații de la istoricii romani. Această contradicție în date face suspectă tradiția sinuciderii lui Pilat, despre care nu avem nicio informație înainte de Eusebiu. ¹⁹¹ Această legendă dorește însă să demonstreze un principiu fundamental, anume că nicio faptă nu rămâne nepedepsită, după cum demonstra Lactanțiu în opera sa *De mortibus persecutorum*. ¹⁹² Acest principiu i-a garantat o largă difuzare în Imperiul roman devenit creștin, fiind reafirmată în numeroase rânduri. Astfel, Paul Orosius spune:

«Pilat, guvernatorul, care a dat sentința de condamnare împotriva lui Hristos, după ce a reprimat și a provocat numeroase neînțelegeri la Ierusalim, a fost supus la atât de mari chinuri ... încât a căutat, prin străpungerea cu propria sa mână, scurtarea atâtor rele printr-o moarte rapidă». ¹⁹³

Pe aceeași linie se menține, în Occident, Grigorie de Tours, ¹⁹⁴ iar în Orient Nichifor Callistos. ¹⁹⁵ Unii scriitori bisericești mai târzii preiau, amplifică și precizează tradiția sinuciderii lui Pilat. ¹⁹⁶ Ei insistă pe pedepsele și chinurile pe care a trebuit să le îndure Pilat din cauza condamnării lui Iisus, prezentând moartea sa la Roma. În secolul al IX-lea, Adon, episcopul Viennei, adaugă un element nou acestor legende, situând locul sinuciderii sale la Vienna, locul său de exil. ¹⁹⁷ În Evul

¹⁹⁰ EUSEBIU de Cezareea, *Istoria bisericească*, II, 7 (ed. cit., p. 60).

¹⁹¹ Origen lasă de înțeles că, în timpul său, nu exista o astfel de tradiție sau cel puțin nu o cunoștea el; ORIGEN, *Contra lui Celsus*, II, 34 (în ORIGEN, *Contre Celse. Tome I (Livres I et II)*, coll. *Sources Chrétiennes*, 132, Les Éditions du Cerf, Paris, 1967, pp. 368-369). Este posibil ca această tradiție să se fi format prin transpunerea asupra lui Pilat a istoriei lui Petronius. Cf. J.-P. LÉMONON, *Ponce Pilate*, p. 245; F. SPADAFORA, *Pilato*, pp. 46-67; H.K. BOND, *Ponzio Pilato*, pp. 161-162.

¹⁹² Cf. P.L. MAIER, „The Fate of Pontius Pilate”, pp. 369-370; Arturo GRAF, *Roma nelle memorie e nelle immaginazioni del Medio Evo*, G. Chiantore, Torino, 1923, pp. 290-291.

¹⁹³ OROSIO, *Historiarum adversus paganos*, VII, 5 (editată de C. Zangmeister, coll. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, V, Gerold, Vienna, 1882, pp. 445-446).

¹⁹⁴ GRIGORIE de Tours, *Historia Francorum*, I, 23, PL 71, 173.

¹⁹⁵ NICHIFOR Callist, *Istoria bisericească*, II, 10, PG 145, 782.

¹⁹⁶ Cf. Pierre CAVARD, *Vienne la Sainte*, Blanchard, Vienne, 1939, pp. 32-71.

¹⁹⁷ PL 123, 77. Memoria prefectului Iudeii este păstrată în toponimul „Muntele Pilat”, de lângă Vienna. Această localizare se datorează suprapunerii tradițiilor privitoare la Pilat cu cele referitoare la soarta fiilor lui Irod, despre care se credea că au fost exilați la Vienna (Galia); cf. EUSEBIU de Cezareea, *Istoria bisericească*, I, 11, 3 (ed. cit., p. 37). Cf. F.M. ABEI, „Exils et tombeaux des Hérodes”, in: *Revue Biblique*, LIII (1946), p. 70.

Mediu, cadavrul lui Pilat este prezentat adeseori drept cauză a unor catastrofe naturale. Nici soția lui Pilat nu scapă acestui blestem. Potrivit unei interpretări interesante a lui *Mt* 27, 19, visul acesteia s-ar fi datorat unei influențe demonice, prin care se urmărea împiedicarea împlinirii operei de mântuire a omenirii.¹⁹⁸

Sinuciderea lui Pilat constituie și subiectul unei apocrife medievale, intitulată *Moartea lui Pilat (Mors Pilati)*.¹⁹⁹ Drama este simplă: împăratul Tiberiu, grav bolnav, auzind de puterea lui Iisus, îl trimite pe Volusianus la Pilat, ca să îi ceară să i-L trimită pe Acesta; Pilat îl anunță însă că Iisus a fost un răufăcător și că l-a condamnat la moarte;²⁰⁰ Volusianus o întâlnește însă pe Veronica și primește de la ea mahrama cu chipul imprimat al lui Iisus, prin care împăratul obține vindecarea și crede în Hristos; Pilat este chemat de către împărat și acesta vine, fiind îmbrăcat cu «cămășa cea fără cusătură» a lui Iisus; Pilat este muștrat aspru și închis și, în așteptarea sentinței, se sinucide cu propriul cuțit;²⁰¹ cadavrul său a rămas în timp ca sursă de nenorociri și cauză a multor manifestări diavolești.²⁰² Această apocrifă cunoaște o largă popularitate în Evul Mediu, fiind inclusă chiar în *Legenda aurea*. Deși redactarea ei s-a făcut abia în Evul Mediu, tradițiile incluse sunt mult mai vechi, fiind atestate și în alte două apocrife, cu un conținut foarte asemănător, intitulate *Vindecarea lui Tiberiu (Cura sanitatis Tiberii)*²⁰³ și *Răzbunarea Mântuitorului (Vindicta Salvatoris)*²⁰⁴. În acestea însă, Pilat nu se sinucide, ci este întemnițat într-o închisoare din Damasc, respectiv este trimis în exil. Ulterior se dezvoltă o mulțime de tradiții și legende, care l-au înrădăcinat adânc pe Pilat în folclorul occidental, transformându-l în paradigma judecătorului crud și nedrept, care suferă pedeapsă din partea lui Dumnezeu pentru faptele sale.

În fața unor astfel de argumente, o serie de cercetători au considerat plauzibilă imaginea filoniană a caracterului brutal și crud al lui Pilat, transformându-l în unul dintre cele mai malefice personaje ale istoriei.²⁰⁵ La

¹⁹⁸ RABAN-MAUR, *Comentariu la Matei*, VIII, 27, PL 107, 1131; BERNARD de Clairvaux, *Omilie pentru sfânta zi a Paștelui*, PL 183, 276; etc.

¹⁹⁹ Luigi MORALDI (ed.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1971, pp. 721-724.

²⁰⁰ *Moartea lui Pilat*, I-II (in L. MORALDI (ed.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I, p. 721).

²⁰¹ *Moartea lui Pilat*, VII (ed. cit., p. 723).

²⁰² *Moartea lui Pilat*, VIII (ed. cit., pp. 723-724).

²⁰³ Această scriere este atestată pentru prima dată într-un recenzie din secolul al VIII-lea, însă se presupune că ar data chiar din secolul al VI-lea. Cf. L. MORALDI (ed.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I, pp. 699-700, 725-735.

²⁰⁴ L. MORALDI (ed.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I, pp. 736-747.

²⁰⁵ M. STERN, „The Province of Judaea”, pp. 349-353; „The Herodian Dynasty and the Province of Judea at the End of the Period of the Second Temple”, in: *The Herodian Period*, M. Avi-Yonah (ed.), Allen, London, 1975, pp. 128-131; P. WINTER, *On the Trial of Jesus*, pp. 51-61; Haim COHN, *The Trial and Death of Jesus*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1972, p. 16; E. Mary SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule*, pp. 160-174; Richard A. HORSLEY, John S. HANSON, *Bandits, Prophets and Messiahs. Popular Movements at the Time of Jesus*, Winston, Minneapolis, 1985, pp. 38-39.

aceștia se adaugă unii autori evrei, care încearcă să îi absolve pe iudei și să îl condamne doar pe Pilat pentru răstignirea lui Iisus; pe baza informațiilor prezente în sursele extra-biblice, ei consideră drept anistorică imaginea oarecum favorabilă, în raport cu iudeii, oferită de către evangheliști lui Pilat. Se insistă foarte mult pe anti-semitismul lui Pilat, în acord cu politica lui Sejanus de a-i distruge pe iudei.²⁰⁶ Evangheliile – mai ales cea de-a patra – ar rămâne, astfel, doar niște scrieri controversate, inspirate din tendințe anti-iudaice.²⁰⁷

Ponțiu Pilat – *mărturisitor* al lui Hristos

În ciuda criticilor aduse de către Filon și Iosif Flaviu la adresa lui Ponțiu Pilat, mulți scriitori au încercat să reconstituie o imagine mult mai favorabilă a acestuia.²⁰⁸ Mai ales în prima parte a secolului al XX-lea, mulți vedeau în Pilat un guvernator capabil, care se găsea într-o situație destul de dificilă, fiind responsabil de un popor turbulent, într-o provincie de la marginea Imperiului. Toate „faptele” lui Pilat cunoscute din diferite surse, raportate la scopurile și politica imperială, îl prezintă pe acesta ca un bun administrator, care încerca doar să își pună în aplicare planul politic de integrare a populației Iudeii în marea masă a populației romane și să se arate recunoscător față de Cezarul care îl numise în funcție. S-a considerat greșit să se pornească de la premisa că sursele iudaice ar cuprinde informații istorice obiective, în timp ce Evangheliile nu ar oferi nimic altceva decât profiluri „teologice” ale unor personaje istorice sau fictive.²⁰⁹ Desigur, măsurile sale au stârnit ostilitatea iudeilor tradiționaliști, care au văzut în acestea un atac la adresa valorilor lor religioase. Reprezentările atât de negative făcute în diversele scrieri iudaice, care i-au adus faima unui tiran violent și sângeros, reprezintă doar o imagine retorică a sentimentelor poporului și a perspectivelor teologice de care erau animați autorii lor, amplificată apoi în contextul polemic

²⁰⁶ Cf. E.M. SMALLWOOD, „Some Notes on the Jews under Tiberius”, in: *Latomus*, XI (1956), pp. 314-329. Însă sursele nu prezintă nicio asociere directă între Pilat și Sejanus. Primul care îi pune în legătură unul cu celălalt este EUSEBIU de Cezareea, *Istoria bisericească*, II, 5, 7 (ed. cit., p. 58). Cf. Brian C. MCGING, „Pontius Pilate and the Sources”, in: *The Catholic Biblical Quarterly*, LIII (1991), 3, pp. 424-425.

²⁰⁷ Joseph BONSRIVEN, *Les Juifs et Jésus*, Beauchesne, Paris, 1937, p. 173; cf. R.E. BROWN, *The Death of the Messiah*, vol. I, pp. 386-391.

²⁰⁸ Félix-Marie ABEL, *Histoire de la Palestine. Depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, vol. I, J. Gabalda, Paris, 1952, pp. 437-438; G.A. MÜLLER, *Pontius Pilatus, der fünfte Prokurator von Judäa und Richter Jesu von Nazareth*, Metzler, Stuttgart, 1888; E. von DOBSCHÜTZ, „Pilatus”, in: *Real-Enzyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche*, vol. XV. A. Hauck (ed.), C. Hinrichs, Leipzig, 1885, pp. 397-401; H. PETER, „Pontius Pilatus, der Römische Landpfleger in Judäa”, in: *Neues Jahrbuch für das kassische Altertum, Gesichte und deutsche Literatur*, XIX (1907), pp. 1-40; A. SOUTER, „Pilate”, in: *Dictionary of Christ and the Gospels*, J. Hastings (ed.), vol. III, T&T Clark, Edinburgh, 1908, pp. 363-366; F. MORISON, *And Pilate Said*, London, 1939; P. L. MAIER, P.L. MAIER, „The Episode of the Golden Roman Shields at Jerusalem”, pp. 120-121.

²⁰⁹ Cf. H.K. BOND, *Ponzio Pilato*, p. 19.

în care s-au dezvoltat aceste scrieri.²¹⁰ Cu cât Pilat era descris în termeni mai negativi, cu atât devenea mai puternic argumentul acuzatorilor săi.²¹¹ Este important că, în ciuda tuturor informațiilor despre operele brutale și caracterul violent al lui Pilat, în contrast cu politica tolerantă și pacificatoare a lui Tiberiu, Tacitus declară că, în timpul domniei lui Tiberiu, în Iudeea a fost liniște: «sub Tiberio quies»²¹²

Însă cel mai mare aport în crearea unei imagini favorabile a lui Pilat l-au avut Evangheliile, în special Matei și Luca, care par să îl absolve pe Pilat de vina pentru moartea lui Iisus, punând în același timp cea mai mare responsabilitate pe seama liderilor iudei.²¹³ Pilat rămâne doar un instrument în mâinile poporului, purtând o culpabilitate relativă în raport cu iudeii.²¹⁴ Una din temele dezvoltate pe parcursul Evangheliilor este cea a ostilității crescânde a iudeilor față de Iisus, care culminează în scenele Patimilor.²¹⁵ Tendința de a accentua responsabilitatea iudeilor pentru moartea lui Iisus și de a minimaliza rolul autorităților romane, mai ales al lui Pilat, este destul de clară în Evangheliile.²¹⁶ Pentru a evidenția acest aspect, fiecare Evanghelie a folosit tehnici diferite de prezentare a personajului. Atunci când îi este prezentat inculpatul, Pilat refuză inițial să judece cazul: «Lu-ați-L voi și judecați-L, după legea voastră» (*In* 18, 31). Însă i se forțează mâna, prin prezentarea acuzei în termeni de *lex maiestatis* (cf. *FA* 17, 7), pe care Pilat nu o poate ignora, mai ales dacă se au în vedere notele cu privire la caracterul

²¹⁰ Unii cercetători au încercat să explice acțiunile lui Pilat, descrise în scrierile ebraice, ca fiind necesare și justificate, descriindu-l chiar ca un guvernator capabil și prudent. Cf. F. SPADAFORA, *Pilat*, pp. 46-67; H.K. BOND, *Ponzio Pilato*, pp. 54-83, 272-275.

²¹¹ H. WANSBROUGH, „Suffered Under Pontius Pilate”, p. 85.

²¹² TACITUS, *Istorii*, V, 9 (în TACITUS, *The Histories*, vol. 2, trad. W. Hamilton FYFE, Clarendon Press, Oxford, 1912, p. 213). Cf. P.W. BARNETT, „Under Tiberius all was quiet”, în: *New Testament Studies*, XXI (1974-1975), pp. 564-471.

²¹³ Acest ton favorabil care poate fi dedus din lectura Evangheliilor a fost explicat fie ca o apologie a creștinilor înaintea autorităților imperiale, prin care demonstau că nu au niciun fel de resentimente față de puterea politică și că nu o acuză de moartea lui Iisus; fie ca o apologie făcută autorității romane în fața creștinilor, prin care se marchează ruptura față de iudaism și misiunea pe care Biserica trebuia să o dezvolte la neamuri. Cf. Paul W. WALASKAY, *And So We Come to Rome. The Political Perspective of St Luke*, coll. *Society for the Study of New Testament. Monograph Series*, 49, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp. 64-67; Philip F. ESLER, *Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology*, coll. *Society for the Study of New Testament. Monograph Series*, 57, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 210.

²¹⁴ A. KEMMER, *The Creed in the Gospels*, p. 55.

²¹⁵ H.K. BOND, *Ponzio Pilato*, p. 145.

²¹⁶ Această tendință se poate explica prin faptul că nu era în interesul Bisericii să blameze autoritățile romane pentru moartea lui Iisus. Creștinii care trăiau în Imperiu nu aveau nevoie să fie prezentați și ei ca dominați de sentimente politice revoluționare. Nu vom intra în discuții mai aprofundate cu privire la cine a fost de fapt responsabil de moartea Mântuitorului, ci vom prezenta mai departe modul în care Biserica a receptat personalitatea lui Pilat, pentru a ne da seama de rolul prezenței sale în Simbolurile de credință.

suspicios al lui Tiberiu.²¹⁷ Cu toate acestea, încearcă în repetate rânduri să Îl elibereze pe Iisus (*Mc* 15, 6-15). Ioan îl prezintă pe Pilat aproape ca un negociator între Iisus și iudei, manifestând în mod clar o simpatie pentru Iisus. Matei raportează visul soției lui Pilat, al cărui nume ar fi fost, potrivit unor tradiții, Claudia Procula, care îi spune că Iisus este nevinovat (*Mt* 27, 19).

În Luca și Ioan, Pilat declară solemn de trei ori că nu Îl găsește pe Iisus vinovat de ceva (*Lc* 23, 4.14.22; *In* 18, 38; 19, 4.6). Din poziția de judecător într-un tribunal roman, Pilat devine vocea oficială care proclamă nevinovăția Mântuitorului. Iar Ioan atențează un efort sporit al lui Pilat de a-L disculpa pe Iisus, mergând până la a-L biciui pe Iisus (*flagellatio*) și a-L prezenta poporului, cu scopul de a stârni simpatia acestuia (*In* 18, 28-19, 16).²¹⁸ Chiar și cuvintele Mântuitorului par a-L dezvinovăți pe Pilat, când spune: «N-ai avea nicio putere asupra Mea, dacă nu ți-ar fi fost dat ție de sus. De aceea cel ce M-a predat ție mai mare păcat are» (*In* 19, 11). Într-un mod aproape ironic, evanghelistul Ioan prezintă întregul proces ca regizat de Mântuitorul Însuși, care deține întregul control asupra evenimentelor și care împlinește, prin Pilat și prin celelalte persoane implicate, planul lui Dumnezeu.²¹⁹ Puterea coercitivă a lui Pilat asupra lui Iisus nu era, deci, dată de funcția sa de prefect al Iudeii, ci de puterea lui Dumnezeu.²²⁰ Pilat este, cel puțin parțial, exculpat pentru acțiunile sale împotriva lui Iisus, deoarece sunt incuviințate de către Dumnezeu Însuși.²²¹ Pe de altă parte, liderii evrei, care în mod deliberat și cu multă grăjă au pregătit eliminarea lui Iisus, poartă o vină cu mult mai mare decât Pilat.

Supunerea în cele din urmă la voința poporului poate fi explicată ca fiind provocată de frica de a nu stârni din nou nemulțumirea împăratului prin gesturile sale, mai ales după episoade precum cel cu afișarea scuturilor de aur în Ierusalim.²²² De aceea, atunci când realizează că nu va putea schimba decizia mulțimii de a-L trimite la moarte pe Hristos, dorește să se elibereze de orice responsabilitate cu privire la condamnarea lui Iisus, spălându-și mâinile și declarând: «Nevinovat sunt (ἄθωός εἰμι) de sângele Dreptului acestuia. Voi veți vedea» (*Mt* 27, 24).²²³ Replica mulțimii reprezintă o formulă tradițională israelită care indica

²¹⁷ Cf. TACITUS, *Anale*, II, 50; III, 38 (ed. cit., pp. 248-251, 340-343).

²¹⁸ Cf. FER. AUGUSTIN, *Enarratio in Psalmum LXIII*, 4 (ed. cit., pp. 428-429).

²¹⁹ JOHN ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 489-450.

²²⁰ Cf. MARSILIUS of Padova, *Defensor pacis*, II, 4, 12 (in MARSILIUS of Padua, *The Defendor of the Peace*, ed. A. Brett, coll. *Cambridge Texts in the History of Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 171-172).

²²¹ H. BARRETT, *The Gospel According to St. John*, p. 543; J.R. BROWN, *The Gospel According to John*, pp. 878-879.

²²² FILON, *Legatio ad Caium*, 299-305 (ed. cit., pp. 272-279); cf. F. SPADAFORA, *Pilato*, pp. 18-19.

²²³ Este foarte interesant faptul că această spălare a mâinilor reprezenta mai degrabă un obicei iudaic decât unul roman, potrivit ritualului de expiere pentru o crimă săvârșită de un autor

responsabilitatea pentru o moarte înaintea lui Dumnezeu (*Dt* 19, 10; *Lv* 20, 9; *Ios* 2, 19; 2 *Rg* 1, 16; 3, 28-29; etc.), prin care iudeii iau asupra lor vina pentru moartea lui Iisus: «Sângele Lui asupra noastră și asupra copiilor noștri» (*Mt* 27, 25). Prin inscripția pe care Pilat a poruncit să fie pusă deasupra crucii lui Iisus, «Iisus Nazarineanul, regele iudeilor» (*In* 19, 19-22), nu numai că a precizat vina pentru care era condamnat, ci a oferit tuturor adevărata identitate a Mântuitorului. Iisus Nazarineanul nu numai că pretindea că este, ci era în realitate «regele iudeilor». Devin evidente, la un moment dat, încercările din Evangheliile de a-l desculpa pe Pilat. Predicile atribuite lui Petru în Fapte acuză liderii evrei pentru predarea lui Iisus la moarte (3, 14-15; 4, 10; 5, 30; cf. 13, 27-28). Iar Sf. Pavel vorbește despre evrei ca despre cei care «pe Domnul Iisus L-au omorât, ca și pe proorocii lor, și pe noi ne-au prigonicit...» (2 *Tes* 2, 15).

Deși referatele evanghelice ale Patimilor tind să îl discolpe pe Pilat, nu îl prezintă într-o manieră foarte favorabilă, deoarece se dovedește în final un personaj slab, care în mod conștient renunță la adevăr pentru a face pe plac mulțimii. Cu toate acestea, Pilat apare ca un martor direct al nevinovăției lui Hristos, fapt care îi conferă un rol aparte în iconomia evenimentelor. Acest fapt determină ca imaginația creștinilor, începând cu secolul al II-lea, să se ocupe în mod deosebit de figura lui Ponțiu Pilat, în principal încercând să se facă din el un „martor” al nevinovăției lui Hristos și astfel, implicit, al faptului că Biserica nu prezintă un pericol pentru puterea politică a Romei.²²⁴

Scrierea apocrifă *Evanghelia lui Petru*,²²⁵ datată în cea de-a doua jumătate a secolului al doilea, deși îl prezintă pe Pilat într-un rol oarecum secundar, lasă însă de înțeles anumite trăsături ale guvernatorului roman. În această scriere, Irod este cel care conduce procesul lui Hristos, nu Pilat, și Irod este cel care dă verdictul de vinovăție și îl trimite pe Iisus la moarte.²²⁶ Acest amănunt, alături de refuzul iudeilor, al lui Irod și al «Iudecătorilor Săi» (τῶν κριτῶν αὐτοῦ) de a-și spăla mâinile, în timp ce Pilat o face, are scopul de a transfera responsabilita-

necunoscut, descris în *Dt* 21, 6-8; cf. *Ps* 26, 6; 73, 3. Cf. W.D. DAVIES, D.C. ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew*, vol. 3. coll. *International Critical Commentary*, T&T Clark, London, 2006, pp. 590-591; H.K. BOND, *Ponzio Pilato*, p. 189.

²²⁴ J.N.D. KELLY, *I simboli di fede della Chiesa antica*, pp. 199-200; cf. B.L. MARTHALER, *The Creed*, p. 138.

²²⁵ Această scriere este amintită de către Origen ca fiind populară în cel de-al treilea secol. Eusebiu de Cezareea menționează, apoi, un tratat intitulat *Despre așa-numita Evanghelie a lui Petru*, scris de Serapion, episcopul Antiohiei, în secolul al II-lea; el citează porțiuni din acest tratat, în care *Evanghelia lui Petru* este acuzată de tendințe dochetiste; cf. EUSEBIU de Cezareea, *Istoria bisericească*, VI, 12, 2 (ed. cit., pp. 102-103). În 1887 este descoperit un codex, în mormântul unui călugăr din Akhmim (Egipt), datat între sec. VII-IX, care conținea porțiuni și din această apocrifă. De asemenea, această scriere se găsea și în codexul Oxyrhynchus. Toate acestea demonstrează o oarecare popularitate a acestei scrieri.

²²⁶ *Evanghelia lui Petru*. 1. 2 (în M.G. MARA (ed.), *Évangile de Pierre. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index*, coll. *Sources Chrétiennes*, 201. Les Éditions du Cerf, 1973, pp. 40-41).

tea pentru executarea lui Hristos de pe umerii lui Pilat pe cei ai iudeilor.²²⁷ Iosif din Arimateea, numit «prieten al lui Pilat și al Domnului» (φίλος Πιλάτου καὶ τοῦ Κυρίου)²²⁸, cere de la Pilat trupul lui Iisus chiar înainte de a avea loc răstignirea; din nou însă Pilat e prezentat în dependență față de Irod, căruia îi adresează rugămintea lui Iosif.²²⁹ Toate acestea țin să accentueze, în mod indirect, inocența lui Pilat. După Înviere, guvernatorul este primul care primește, de la soldații puși să păzească mormântul, vestea acestui eveniment și mărturisirea: «Cu adevărat Fiul lui Dumnezeu a fost acesta», la care Pilat răspunde: «Eu sunt nevinovat de sângele Fiului lui Dumnezeu; voi sunteți cei care l-ați vrut».²³⁰ În ciuda tendinței generale de prezentare a nevinovăției lui Pilat, acesta se dovedește duplicitar atunci când cere soldaților, conduși de centurionul Petronius, să nu spună nimănui cele întâmplate la mormânt.²³¹ Cu toate acestea, imaginea generală oferită de această scriere reprezintă un pas înainte, față de Evangheliile sinoptice, în direcția stabilirii nevinovăției lui Pilat în tradiția unei părți a Bisericii.²³²

Se observă ulterior, în scrierile Părinților Bisericii, o tendință crescândă de disculpare a lui Pilat și de acuzare a evreilor pentru moartea lui Iisus. Astfel, obiecției lui Celsus, care susținea că «cel care L-a osândit pe Iisus nu a primit nicio pedeapsă», Origen răspunde: «El n-a înțeles că nu atât Pilat este cel ce L-a osândit, ci neamul evreiesc, cum spune Scriptura: „căci știa că din răutate L-au dat în mâna lui”. De aceea neamul iudeilor a și fost osândit de Dumnezeu, împărțit și împrăștiat pe întreaga față a pământului».²³³ Aristide declară direct că «El [Iisus] a fost răstignit de către iudei».²³⁴ Meliton de Sardes vorbește despre iudei ca cei care nu numai că L-au condamnat pe Iisus, dar L-au și răstignit cu propriile lor mâini: «pe Cel pentru care Pilat și-a spălat mâinile, voi L-ați ucis».²³⁵ Iar Sf. Irineu precizează: «Pilat a fost obligat de către Irod și de către iudeii din jurul lui să îl predea [pe Iisus], fără voia sa, la moarte, spunându-i-se că, dacă nu va face așa, va acționa împotriva Cezarului, eliberând un om care și-a luat titlul de rege».²³⁶

²²⁷ *Evanghelia lui Petru*, I, 1 (ed. cit., pp. 40-41).

²²⁸ *Evanghelia lui Petru*, II, 3 (ed. cit., pp. 42-43).

²²⁹ *Evanghelia lui Petru*, II, 4-5 (ed. cit., pp. 42-43).

²³⁰ *Evanghelia lui Petru*, XI, 45-46 (ed. cit., pp. 60-61).

²³¹ *Evanghelia lui Petru*, XI, 47-49 (ed. cit., pp. 60-61).

²³² Oleg V. VOLKOFF, „Un saint oublié: Ponce Pilate”, in: *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, XX (1969-1970), pp. 172-173.

²³³ ORIGEN, *Contra lui Celsus*, II, 34 (ed. cit., pp. 368-369).

²³⁴ ARISTIDE al Atenei, *Apologia*, II, 4 [versiunea siriacă] (în ARISTIDE, *Apologie*, trad. B. Pouderon și M.-J. Pierre, coll. *Sources Chrétiennes*, 470, Les Éditions du Cerf, Paris, 2003, pp. 190-191).

²³⁵ MELITON de Sardes, *Omilie la Paști*, XCII (în MELITO of Sardis, *On Pascha: With the Fragments of Melito and Other Material Related to the Quartodecimans*, trad. și edit. Alistair Stewart-Sykes, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, p. 62).

²³⁶ SF. IRINEU, *Demonstrarea prediciei apostolice*, LXXIV; cf. LXXVII (în IRÉNÉE de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, trad. L. M. Froidevaux, coll. *Sources*

Sf. Ipolit, în comentariul său la Daniel, îl compară pe Pilat, care era nevinovat de sângele lui Hristos, cu Daniel, cel nevinovat pentru sângele Suzanei.²³⁷ Acest paralelism este atestat și în arta creștină, Pilat fiind alăturat unor personaje precum Daniel sau Avraam în unele reprezentări din secolul al patrulea.²³⁸ Iar Teodoret al Cirului declară în mod direct că Pilat nu voia să îl condamne la moarte pe Iisus. Fer. Augustin vede la un moment dat în Pilat un profet, deoarece recunoaște și proclamă regalitatea lui Iisus și se convertește la creștinism. Îl compară pe Pilat cu magii: așa cum aceștia au recunoscut divinitatea lui Iisus prin nașterea Sa, la fel Pilat o recunoaște, însă prin moartea Sa: «Magii au venit din Orient, Pilat din Occident. Aceia recunoșteau regele iudeilor în Hristos care răsărea, adică se năștea; acesta îl recunoștea în Hristos care apunea, adică murirea».²³⁹ Deși recunoaște o oarecare vină a lui Pilat, aceasta este insignifiantă față de cea a iudeilor:

«[Iudeii] L-au predat judecătorului Pilat, pentru a părea nevinovați de moartea Lui... Voiau să reverse nedreptatea faptei lor asupra judecătorului omenesc; dar puteau oare înșela pe Judecătorul divin? Pilat a făcut aceasta, și prin ceea ce a făcut este, chiar dacă într-o mică măsură, responsabil; însă în comparație cu aceia el a fost mult mai nevinovat».²⁴⁰

Prin spălarea mâinilor sale de sângele lui Hristos, Pilat sugerează că păcatele noastre vor fi spălate prin acest sânge. Interesantă este și nota Sfântului Irineu cu privire la pretenția carpocratienilor – o sectă gnostică din Alexandria – că ar deține un portret al lui Iisus făcut de către Pilat. Această disculpare progresivă a lui Pilat de-a lungul timpului a fost pusă de către mulți în legătură cu demersurile apologetice ale creștinilor: cu cât creștinii erau mai persecutați de către Imperiul Roman, cu atât reprezentarea lui Pilat ca martor a nevinovăției lui Iisus era mai accentuată.²⁴¹

Încă din secolul al treilea începem să avem consemnate unele tradiții cu privire la anumite scrieri ale lui Ponțiu Pilat, fie sub forma unui schimb de epistole cu împăratul roman, fie sub forma unor rapoarte scrise cu privire la activitatea sa. Sf. Iustin Martirul, vorbind romanilor despre Patimile și Învierea Mân-

Chrétiennes, 62, Les Éditions du Cerf, Paris, 1959, pp. 141-144); cf. Sf. EFREM Sirul, *Comentariu la Diatessaron*, XX, 16 (ed. cit., pp. 354-355).

²³⁷ Sf. IPOLIT al Romei, *Comentariu la Daniel*, I, 27 (in HIPPOLYTE, *Commentaire sur Daniel*, trad. M. Lefèvre, coll. *Sources Chrétiennes*, 14, Les Éditions du Cerf, Paris, 1947, pp. 93-94); cf. Sf. Ambrozie, *Expositionis evangelii secundum Lucam*, X, 97; cf. 98-102 (in Sant'Ambrogio, *Opere esegetiche IX/II. Esposizione del Vangelo secondo Luca*, trad. G. Coppà, coll. *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, 12, Biblioteca Ambrosiana, Milano, 1978, pp. 462-465).

²³⁸ Cf. R.M. JENSEN, „How Pilate Became a Saint”, in: *Bible Review*, XIX (2003), 6, pp. 23-27.

²³⁹ Fer. AUGUSTIN, *Sermo* CCI, 2 (ed. cit., pp. 116-117).

²⁴⁰ Fer. AUGUSTIN, *Enarratio in Psalmum* LXIII, 4 (ed. cit., pp. 426-429).

²⁴¹ P. WINTER, *On the Trial of Jesus*, pp. 58-59.

tuitorului, îi trimite să caute informații în «Actele care s-au încheiat în vremea lui Pontiu Pilat (ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἱκτων)»,²⁴² documente care ar fi trebuit să se găsească în arhivele statului. Însă aceasta nu reprezintă o dovadă a existenței lor reale, cât o presupunere a Sf. Iustin, neavând nicio legătură cu scrierile apocrife care vor fi alcătuite mai târziu. Pe de altă parte, Tertulian consemnează o tradiție timpurie a Bisericii, prin care împăratul Tiberiu ar fi primit din Siria-Palestina informații cu privire la «fapte care descoperiseră adevărul despre divinitatea lui Iisus»²⁴³: «Pe toate acestea cu privire la Hristos, Pilat, el însuși aproape creștin în conștiința sa (*ipse iam pro sua conscientia Christianus*), le-a adus la cunoștința împăratului de atunci, Tiberiu».²⁴⁴ Tertulian face apel la Pilat dintr-o perspectivă apologetică, deoarece acesta ar fi adus mărturie despre Patimile, Învierea și Înălțarea lui Hristos. Tertulian reprezintă mărturia patristică cea mai veche cu privire la existența unui curent care făcea din Pilat un creștin capabil să dea mărturie despre Înviere. Eusebiu de Cezareea, în secolul al IV-lea, atestă faptul că această tradiție a continuat să existe și s-a dezvoltat de-a lungul timpului. Făcând referire directă la Tertulian, spune:

«Întrucât un vechi obicei cerea guvernatorilor provinciali să întocmească celor ce dețineau puterea imperial un raport despre tot ce s-a mai întâmplat nou, în așa fel încât să nu le scape nimic neamintit, a ajuns și Pilat să aducă la cunoștința împăratului Tiberiu zvonurile care circulau deja prin întreaga Palestina despre învierea din morți a Mântuitorului nostri Iisus, precum și despre alte minuni în care poporul crede, spunând că din moment ce a înviat din morți după patima Sa, El este Dumnezeu».²⁴⁵

Această epistolă, potrivit unor scriitori bisericești, reușește să îl convingă pe împărat, încât acesta propune introducerea lui Iisus între zeii Romei; însă Senatul respinge această propunere.²⁴⁶

În secolul al treilea începe să se contureze așa-numitul „ciclu al lui Pilat”, cuprinzând scrieri care îl au drept protagonist pe guvernatorul roman. Prima scriere din această serie este *Episola Pilati ad Claudium*,²⁴⁷ care valorifică tradi-

²⁴² Sf. IUSTIN Martirul, *Apologia întâia*, XLVIII, 3 (ed. cit., pp. 96-97).

²⁴³ TERTULIAN, *Apologeticul*, V, 2 (în TERTULIEN, *Apologétique*, trad. J.-P. Waltzing, coll. *Collection des Universités de France*, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris, 1971, p. 13).

²⁴⁴ TERTULIAN, *Apologeticul*, XXI, 24 (ed. cit., p. 52).

²⁴⁵ EUSEBIU de Cezareea, *Istoria bisericească*, II, 2, 1 (ed. cit., pp. 52-53).

²⁴⁶ TERTULIAN, *Apologeticul*, V, 2 (ed. cit., p. 13); EUSEBIU de Cezareea, *Istoria bisericească*, II, 2, 2-6 (ed. cit., pp. 53-54); OROSIUS, *Historiarum adversus paganos*, VII, 2 (ed. cit., pp. 445-446).

²⁴⁷ Textul acestei apocrife a supraviețuit într-o variantă grecească în *Patimile Sf. Petru și Pavel* ale lui Pseudo-Marcellus, datând din secolul al VI-lea; în secolul următor, această scriere s-a dezvoltat în *Faptele lui Petru și Pavel*. O versiune latină a acestei epistole, aproape identică ca și conținut, găsim în unele manuscrise tardive ale *Evangeliei lui Nicodim*, fiind inclusă imediat după partea cu privire la pogorârea la iad a Mântuitorului.

ția cu privire la această corespondență și susține că oferă textul scrisorii lui Pilat, deși îl are ca destinatar, în mod eronat, pe împăratul Claudiu (41-54 d.Hr.), nu pe Tiberiu.²⁴⁸ Epistola explică faptul că liderii iudeilor, și nu Pilat, erau responsabili pentru moartea lui Iisus: «L-au acuzat [pe Iisus] că ar fi vrăjitor și că ar călca legea. Și eu am crezut aceasta și am poruncit să fie biciuit, și l-am dat lor. Și ei l-au răstignit». Pilat este prezentat astfel și mai puțin vinovat de moartea lui Iisus; continuă totuși să joace un rol în condamnarea Sa prin faptul că îl predă iudeilor. Epistola lasă de înțeles apoi că, după ce primește mai multe informații despre minunile Mântuitorului, crede în El.

În secolul al IV-lea, Eusebiu vorbește despre existența unor «*Memorii* sau *Acte ale lui Pilat*», «plăsmuite de curând contra Mântuitorului nostru, pentru că mai întâi de toate însuși titlul acestor scrieri dovedind prin el însuși minciuna acestei plăsmuirii».²⁴⁹ Aceste *Acte* au fost alcătuite în timpul lui Maximin Daia, cu scopul blasfemierii credinței creștine și creării unei mentalități anti-creștine: «în școli copiii purtau zilnic în gură numele lui Iisus, al lui Pilat și așa-numitele *Acte* plăsmuite în scop de batjocură».²⁵⁰ Această scriere reprezenta, astfel, fructul unei polemici împotriva creștinismului, alături de scrieri precum cele ale lui Celsus și Porfiriu.²⁵¹ Acestor *Acte* anti-creștine le-a urmat, în aceeași perioadă, o replică creștină. Despre aceasta vorbește Epifanie de Salamina, când menționează existența unei grupări creștine din Capadocia care, preluând o informație din *Actele lui Pilat* cu privire la datarea Patimii Domnului, sărbătoreau Paștele la o dată

²⁴⁸ Această scriere datează, după toate probabilitățile, de la începutul secolului al III-lea. Ulterior au mai apărut și alte scrieri care revendică aceeași tradiție, cuprinzând o epistolă apocrifă a lui Pilat către Tiberiu și alte scrieri, care însă nu pot fi date înainte de secolul al IV-lea. Nu se poate stabili cu precizie care este raportul dintre această epistolă și tradiția consemnată de Tertulian și Eusebiu, anume dacă aceștia cunoșteau această epistolă, sau dacă epistola a fost redactată pe baza notei lui Tertulian, sau dacă ambele s-au dezvoltat separat, în mod separat, pornind de la o tradiție mai veche. Identificarea destinatarului cu Claudiu poate fi pusă în legătură cu nota Sf. Irineu, care spune că «Irod, regele iudeilor, și Pontiu Pilat, procuratorul lui Claudiu Cezar, s-au adunat împreună și l-au condamnat [pe Iisus] să fie răstignit»: Sf. IRINEU, *Demonstrarea prediciei apostolice*, LXXIV (ed. cit., pp. 141-142); cf. Sf. IPOLIT al Romei, *Comentariu la Daniel*, IV, 23 (ed. cit., p. 187). Cf. P. WINTER, «A Letter from Pontius Pilate», în: *Novum Testamentum*, VII (1964), 1, pp. 37-43; Sebastian P. BROCK, «A Syriac Version of the Letter of Lentulus and Pilate», în: *Orientalia Christiana Periodica*, XXXV (1969), pp. 45-62.

²⁴⁹ EUSEBIU de Cezareea, *Istoria bisericească*, I, 9, 3 (ed. cit., p. 34). Aceste *Acte* sunt atestate și într-un discurs apologetic atribuit lui Lucian al Antiohiei, consemnat de către Rufin al Aquileiei.

²⁵⁰ EUSEBIU de Cezareea, *Istoria bisericească*, IX, 7, 1 (în: EUSEBE de Césarée, *Histoire ecclésiastique. Livres VIII-X*, coll. *Sources Chrétiennes*, 31, Les Éditions du Cerf, Paris, 1958, pp. 52-53).

²⁵¹ Xavier LEVIEILS, «Le polémique anti-chrétienne des *Actes de Pilate*», în: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, LXXIX (1999), pp. 291-314; J.-D. DUBOIS, «Les «Actes de Pilate» au quatrième siècle», în: *Apocrypha*, II (1991), p. 93.

fixă în fiecare an.²⁵² Deși respinge această datare, Epifanie nu disqualifică documentul *Actelor*, care este considerat o scriere creștină, identificabilă cu o primă elaborare a textului *Actelor lui Pilat* de care dispunem astăzi. Aceasta a luat naștere, se pare, la începutul secolului al IV-lea²⁵³ și se bucura de un mare prestigiu în Asia Mică. În prezent dispunem de două recenzii grecești (A și B)²⁵⁴, introduse de multe manuscrise în textul *Evangheliei lui Nicodim*, și de multe alte versiuni (latine²⁵⁵, copte, siriace, armenesti, georgiene, slave).²⁵⁶ În toate aceste texte, Pilat este prezentat într-o manieră deosebit de favorabilă. El pornește o anchetă riguroasă cu privire la Iisus și acordă mai mult credit mărturiilor în favoarea lui Iisus. Doar frica îl face să cedeze presiunilor evreilor și să îl condamne pe Iisus.²⁵⁷ Este prezentat apoi ca unul care observă semnele produse de moartea Sa și primește vestea Învierii Sale.²⁵⁸ *Actele lui Pilat* au avut o foarte mare influență asupra formării mentalităților cu privire la persoana lui Pilat în Orientul creștin.²⁵⁹

Toate aceste scrieri de până acum nu urmăresc în mod special persoana lui Pilat, ci mărturia sa, în scopul acreditării credinței creștine. Ulterior însă s-a dezvoltat o literatură apocrifă care pune accentul, în mod special, pe soarta lui Pilat. Acesta începe să fie descris tot mai mult ca un admirator și un prieten al lui Iisus, care mărturisește viața și minunile Sale înaintea împăratului și a întregii lumi. În această categorie se încadrează *Anaphora* sau *Raportul lui Pilat către Tiberiu* (sec. V-VI),²⁶⁰ *Epistola lui Pilat către Tiberiu*,²⁶¹ *Epistola lui Tiberiu*

²⁵² Această informație se regăsește și într-o omilie anonimă cu privire la data Paștelui, datată în anul 387; cf. Pierre NAUTIN, Fernand FLOËRI, *Homélies pascales III. Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1957, pp. 126-127.

²⁵³ J.-P. LÉMONON, *Ponce Pilate*, pp. 240-241.

²⁵⁴ Cf. Rémi GOUNELLE, Zbigniew IZYDORCZYK, *L'Évangile de Nicodème*, coll. *Apocryphes*, 9, Brepols, Turnhout, 1997, pp. 101-111.

²⁵⁵ J.E. CROSS (ed.), *Two Old English Apocrypha and Their Manuscript Source: The Gospel of Nicodemus and the Avenging of the Saviour*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

²⁵⁶ O bibliografie completă a edițiilor, traducerilor și studiilor cu privire la *Actele lui Pilat* se găsește la: Rémi GOUNELLE, Zbigniew IZYDORCZYK, „Thematic Bibliography of the Acts of Pilate: Addenda and Corrigenda”, in: *Apocrypha*, XI (2000), pp. 258-289; James H. CHARLESWORTH, *The New Testament Apocrypha and Pseudoepigrapha: A Guide to Publications, with Excursuses on Apocalypses*, coll. *Alta Bibliography Series*, 17, The American Theological Library, Metuchen, NJ., 1987, pp. 271-277.

²⁵⁷ *Acta Pilati*, IX (in Rémi GOUNELLE, Zbigniew IZYDORCZYK (ed.), *L'Évangile de Nicodème*, coll. *Apocryphes*, 9, Brepols, Turnhout, 1997, pp. 152-153).

²⁵⁸ *Acta Pilati*, XI, 2; XIII, 2 (ed. cit., pp. 157-158, 165-167).

²⁵⁹ Cf. Nicole THIERRY, „Images capadociennes atypiques du procès du Christ: L'intervention de la femme de Pilat – Le Christ en gloire – Caïphe décide”, in: *Apocryphes arméniens: transmission – traduction – création – iconographie*, V. Calzolari Bouvier, J.-D. Kaestli și B. Outtier (ed.), Éditions du Zèbre, Lausanne, 1999, pp. 179-187.

²⁶⁰ L. MORALDI (ed.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I, pp. 710-716.

²⁶¹ L. MORALDI (ed.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I, p. 707.

către Pilat (*Rescriptum Tiberii*)²⁶² și *Paradosis Pilati*,²⁶³ la care se poate adăuga corespondența dintre Pilat și Irod.²⁶⁴ *Epistola lui Tiberiu către Pilat*, urmărind unele recenzii ale *Anaphorei*, oferă o versiune originală a morții lui Pilat. După ce acesta este judecat sever de către Tiberiu și condamnat să trăiască într-o groată, este ucis accidental de către împăratul însuși: ieșind împăratul la vânătoare de câprioare, Pilat încerca să se apropie să îl vadă; însă, fără să observe, s-a interpus între împărat și vânatul său, încât a fost ucis de către săgeata acestuia.²⁶⁵ În scrierea *Paradosis Pilati*, Pilat este adus în fața lui Tiberiu și a demnitarilor romani și interogată cu privire la Iisus. Pilat încearcă să se scuze și să dea vina pe evrei, ca singurii responsabili pentru moartea Domnului. Condamnat de împărat la moarte prin tăierea capului, Pilat se roagă Domnului pentru sine și pentru soția sa, Procla, spunând că a dat sentința de moarte fiind forțat de mulțimile iudaice și din ignoranță. Când termină rugăciunea, din cer s-a auzit o voce care zicea: «Toate popoarele și toate neamurile vor preaslăvi fericirea ta, pentru că în timpul tău s-au împlinit toate profețiile cu privire la Mine. Și tu, martorul Meu, vei apărea la a doua venire a Mea, când voi judeca cele doisprezece triburi ale lui Israel și pe cei care nu mărturisesc numele Meu».²⁶⁶ În momentul decapitării, soția vede un înger care primește capul soțului ei și apoi își dă și ea duhul în mâinile lui Dumnezeu.

Procesul de reabilitare a procuratorului roman atinge punctul său culminant în recunoașterea sa drept martir de către tradiția coptă²⁶⁷ și în adăugarea numelui său în sinaxarele Bisericii etiopiene, sub forma de „Sf. Pilat Mărturisitorul”.²⁶⁸ Sinaxarele acestor Biserici motivează titlul de „mărturisitor” prin faptul că și-a spălat mâinile și a spus: «Nevinovat sunt de sângele *Dreptului* acestuia». Spălarea mâinilor a fost considerată o alegorie a Botezului său creștin, fiind însoțită de mărturisirea lui Hristos. Alte texte liturgice îl prezintă sub forma de „Marele Mucenic Pilat din Pont”,²⁶⁹ pe baza tradițiilor care prezintă moartea sa martirică. Există o apocrifă, *Evangelia lui Gamaliel*, consacrată lui Pilat și martiriului său. Această apocrifă, păstrată în două omilii etiopiene, reprezintă o operă coptă din secolul al V-lea, care a cunoscut ulterior o răspândire foarte largă datorită unei versiuni arabe și a unor traduceri etiopiene. În secolele VII-

²⁶² L. MORALDI (ed.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I, pp. 707-709.

²⁶³ L. MORALDI (ed.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I, pp. 717-720.

²⁶⁴ *Epistolele dintre Pilat și Irod* (în L. MORALDI (ed.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I, pp. 703-706).

²⁶⁵ *Epistola lui Tiberiu către Pilat*, X (în L. MORALDI (ed.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I, p. 709).

²⁶⁶ *Paradosis*, X (în L. MORALDI (ed.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I, pp. 719-720). Cf. O.V. VOLKOFF, „Un saint oublié: Ponce Pilate”, p. 174.

²⁶⁷ Philippe LUISIER, „De Pilate chez les Coptes”, în: *Orientalia Christiana Periodica*. LXII (1996), pp. 411-425; O.V. VOLKOFF, „Un saint oublié: Ponce Pilate”, pp. 169-170.

²⁶⁸ O.V. VOLKOFF, „Un saint oublié: Ponce Pilate”, pp. 167-168.

²⁶⁹ O.V. VOLKOFF, „Un saint oublié: Ponce Pilate”, p. 169.

VIII, Pilat era deja un sfânt foarte popular între copti. În nordul Egiptului, în secolul al XII-lea, avem în Egipt o biserică dedicată lui Pilat.²⁷⁰ „Pilat” era un nume de botez foarte popular între copti în anumite epoci.²⁷¹ Sinaxarele etiopiene îl sărbătoresc pe Pilat, alături de soția sa (Abroqlâ), la data de 25 Sanê (19 iunie).²⁷² Biserica Ortodoxă, fără să exalte figura lui Pilat, a venerat sfințenia soției sale, Sf. Procla, sărbătorită la 27 octombrie: «Tot în această zi, pomenirea Sfintei Procla, soția lui Pilat».²⁷³ Abia din secolul al XVII-lea soția lui Pilat a fost desemnată cu numele de „Claudia Procula”.²⁷⁴

Tradiția coptă și etiopiană cunoaște, de asemenea, o scriere intitulată *Martiriul lui Pilat*, despre care sunt informații că era foarte popular în secolul al XII-lea.²⁷⁵ În una din omiliile lui Chiriac, episcopul Behanssei (sec. XIV-XV), un autor foarte cunoscut în lumea coptă și etiopiană, este redată o versiune a *Martiriului lui Pilat*, care poate fi considerată punctul maxim de dezvoltare a tuturor tradițiilor legate de Pilat în aceste Biserici.²⁷⁶ Această omilie prezintă convertirea lui Pilat și a soției sale după ce văd semnele și minunile care se făceau la mormântul lui Hristos, urmată de mărturisirea de către aceștia a Învierii Sale. Evreii încearcă să îl asasineze în repetate rânduri, în cele din urmă obținând din partea împăratului Tiberiu condamnarea lui la moarte prin răstignire și tăierea capului. Urmează o primă răstignire a lui Pilat, «ucenicul lui Iisus Nazarineanul», din care este izbăvit însă printr-o grație miraculoasă a aceluiași împărat. După convertirea împăratului, în urma minunii învierii propriului său fiu, Pilat este chemat din nou la judecată și condamnat la moarte pentru vina răstignirii lui Hristos. După ce înalță o frumoasă rugăciune către Mântuitorului, este răstignit și apoi decapitat. Trupul său este transportat la Ierusalim și îngropat alături de mor-

²⁷⁰ Ph. LUISIER, „De Pilate chez les Coptes”, p. 411; J.-P. LÉMONON, *Ponce Pilate*, p. 252.

²⁷¹ Claude Sicard (1677-1726), un misionar iezuit, raportează faptul că, la începutul secolului al XVIII-lea (între 1708-1712), a întâlnit foarte des acest nume în Egipt și că a auzit citindu-se Martiriul lui Pilat în bisericile copte. Cf. J.-P. LÉMONON, *Ponce Pilate*, p. 244.

²⁷² I. GUIDI, *Le Sinaxaire Éthiopienne (Mois de Sané)*, în: *Patrologia Orientalis*, I (1907), 5, pp. 674-675.

²⁷³ *Mineia pe octombrie*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 408. Interesantă și frumoasă este imaginea oferită într-o rugăciune dedicată sfintei: «Domnul te are înaintea Lui, o Procla, El, Care a stat înaintea soțului tău, Pilat!». Cf. V. MESSORI, *Pati sotto Ponzio Pilato?*, p. 87.

²⁷⁴ R. KANY, „Die Frau des Pilatus und ihr Name. Ein Kapitel aus der Geschichte neutestamentlicher Wissenschaft”, în: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, LXXXVI (1995), pp. 104-110; cf. J.-P. LÉMONON, *Ponce Pilate*, p. 244.

²⁷⁵ Ph. LUISIER, „De Pilate chez les Coptes”, pp. 411-421.

²⁷⁶ Robert BEYLOT (ed.), *Martyre de Pilate: Édition critique de la version éthiopienne et traduction française*, în: *Patrologia Orientalis*, XLV (1993), 4, pp. 617-681; cf. Ève LANCHANTIN, „Une homélie sur le *Martyre de Pilate* attribuée à Cyriaque de Behnessa”, în: *Apocrypha*, XIII (2002), pp. 135-202.

mântul Mântuitorului, împreună cu soția sa și cu cei doi copii ai săi, care au murit și ei între timp.²⁷⁷

Concluzii

În toate textele pe care le-am analizat mai sus, Ponțiu Pilat este asociat, în mod obligatoriu, cu eveniment istoric specific, anume exercitarea puterii sale de viață și de moarte, în calitate de guvernator al Iudeii între 26 și 37 î.Hr., în executarea lui Iisus din Nazaret, în Ierusalim, în jurul anului 30 d.Hr. Un personaj care, în condiții normale, nu ar fi constituit decât un nume oarecare în paginile lui Filon și ale lui Iosif Flaviu sau ar fi fost chiar ignorat cu desăvârșire, prin întâlnirea sa cu Iisus din Nazaret a ajuns unul dintre cele mai cunoscute personaje ale istoriei. Simplul act al judecării și condamnării Mântuitorului l-a fixat pentru totdeauna în memoria creștină, încât și-a găsit locul în unul din textele cele mai reprezentative ale creștinismului, făcând ca pronunțarea numelui său să devină un criteriu în funcție de care cineva poate sau nu să primească statutul de creștin.

Ce sentiment poate stârni cuiva rostirea numelui lui Ponțiu Pilat în Crez la fiecare Sfântă Liturghie? Se va gândi la el ca la un persecutor și ucigaș al lui Hristos²⁷⁸ sau ca la unul care a primit mărturia lui Hristos și mărturisește și el la rândul lui? Răspunsul la această întrebare poate fi dat doar în funcție de modul în care fiecare comunitate a receptat, în tradiția sa, rezultatul diferitelor metamorfoze pe care le-a suferit figura acestui prefect roman de-a lungul timpului. La un prim nivel de lectură a Crezului, Pilat nu va reprezenta decât un criteriu de determinare temporală sau spațială a evenimentelor Patimilor Mântuitorului. Însă o aprofundare teologică a aceluiași text a dat naștere, în diferitele tradiții ale Bisericii, unui „model” pluriform. Pentru unii, Pilat va constitui pentru totdeauna „modelul” judecătorului nedrept, a conducătorului laș și șantajabil, a asupritorului dreptului și a colaboratorului cu păcătoșii; pe scurt, va rămâne în mintea credinciosului ca o unealtă a Satanei și o prefigurare a lui „Antihrist”. Pentru alții, acest personaj va constitui un „model” cu totul diferit, modelul celui ce vede și crede, a celui care mărturisește și care își dă viața în cele din urmă pentru mărturisirea sa; pe scurt, un model de sfințenie și de martiriu. În mod paradoxal, deși se pleacă de la același personaj istoric, aceste modele paradigmatic vor rămâne pentru totdeauna în opoziție unul față de celălalt și nu va fi cu puțință corelarea și împăcarea lor. În acest fel, sintagma «în zilele lui Ponțiu Pilat» va fi înțeleasă de fiecare în funcție de aderența față de una din aceste reprezentări teologice sau, pentru cel care nu va simți nevoia de a-i aprofunda sensul, va rămâne o simplă mențiune cu caracter istoric.

²⁷⁷ È. LANCHANTIN, „Une homélie sur le *Martyre de Pilate...*”, pp. 170-192.

²⁷⁸ Interesantă este replica lui Pilat din celebra ecranizare *Jesus Christ Superstar*, când Pilat, plin de neliniște și de un teribil presentiment, cântă în noapte: «Am visat că miliarde de persoane, pentru mii de ani, vor repeta în fiecare zi numele meu. Și vor spune că a fost vina mea».

Summary: Pontius Pilate – a persecutor or a confessor of Christ? Pontius Pilate in the early Church Creeds

The announcement that Christ had been crucified by sentence of Pontius Pilate, the Roman Prefect of Judaea, represents the first step in the development of what might have seemed an unimportant historical detail into a vital element of faith, which ultimately provided Christians with a succinct formula to describe the Lord in whom they believed. The fourth article of the Christian Church's Creed contains the following words: «and was crucified under Pontius Pilate» (σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου). Although, at first glance, mentioning Pilate seems to be a mere historical reference, things become more complicated when we attempt to explain its exact meaning and determine the reasons for introducing it in the profession of faith. In an attempt to shed some light on the matter, we open our study with a few considerations on the origin and mentionings of this formula – as well as other similar ones, containing Pilate's name – in the professions of faith of the first Christian centuries. We will easily find that this formula developed semi-independently from the contexts it was introduced in, and was almost exclusively preferred in the fragments expressing the contents of Christian faith. «He was crucified under Pontius Pilate» has become, since the very beginnings of the Church, a description of Jesus Christ, first introduced in the Occidental Creeds, then sanctioned and adopted by the Ecumenical Councils. We may therefore assert that the formula «under Pontius Pilate» was not put forth by the second council, where it became official, but is the retrieval of an older formula, first mentioned in *1 Ti* 6, 13.

In order to grasp the sense with which it was incorporated in the Constantinopolitan Creed, we go on to ascertain the precise significance of ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου in the Holy Scripture and the patristic writings. Thus, starting from an analysis of *1 Ti* 6, 13, we examine the various translations and interpretations of the phrase, as well as the information conveyed by each version. A first meaning is the temporal one, rendering the setting of the Passions drama, within the imperial history. It tells us that the Saviour was crucified in the year 30 or 33 A.D., while Pontius Pilate was governor of Judea. Therefore, ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου in the Creed presents the *kairos* of those climactic events of Christian history. A second possible meaning is the local one, referring to the physical presence of our Saviour before Pontius Pilate, as an argument in favour of the reality of Christ's incarnation, against Gnostic heresies, as well as an identification element for a *topos* of His Passion. The final possible version is the juridical/declarative one, by considering Pilate not only as a temporal-local reference, but also as an active element, a witness and a decisive factor for the respective events. His testimony specifically concerns the contents of our Saviour's deeds and words, which Pilate witnessed.

Ascribing Pilate an active role in the Passions, according to the third interpretation of ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, parallels the interesting history of his perception in the period following the emergence of the Creeds. Pontius Pilate gradually gains prominence by the various ways he is set in relation with the history he had directly determined. Although the New Testament tells us nothing of Pilate after the events associated to Christ's crucifixion, Christians compensated for this lack of information by producing numerous stories and legends, most of them questionable, which provide several imaginary representations of this character. In the second part of our study, we provide a phenomenological analysis, along the lines of the „history of effects”, by considering the perceptions of Pilate's character and role in various interpretative contexts of the Chris-

tian Symbol of the Faith. The different receptions of the sources and traditions concerning Pontius Pilate have thus resulted in two main representations. On the one hand, Pilate has become for some the „type” of the unfair judge, of the cowardly, blackmailable ruler, of the oppressor of the righteous and the accomplice of the wicked; in brief, the tool of Satan and one of the most malevolent characters in history, which brought his well-deserved violent death. On the other hand, this character was seen as a totally different „type” of the one who sees and believes, who confesses his faith and lays down his life for it; in brief, a paragon of saintliness and martyrdom.

What will one feel, then, on uttering the name of Pontius Pilate in the Creed, during each Holy Liturgy? Will one think of him as a persecutor and killer of Christ, or as one who received the confession of Christ and confessed Him in his turn? The answer depends on how each community has perceived, in its tradition, the outcome of the various metamorphoses undergone by the figure of this Roman prefect, throughout the times. Thus, the phrase «under Pontius Pilate» will be understood according to one's adherence to one of these theological representations or will remain a mere historical mention to those uninterested in deepening its meaning.

Justin A. MIHOC

Durham University

THE ASCENSION NARRATIVES IN LUKE-ACTS

Keywords: *Ascension, Messiah, Luke-Acts, Luke 24:50-53, Acts 1:9-11.*

Abstract

In the present article I investigate the Ascension of the Messiah as presented by the Evangelist Luke in his two writings. Through a textual and literary analysis I aim to demonstrate that Christ's Ascension cannot be regarded as it cannot be regarded as a mere *finale* of his life and mission on earth; it is more than a spectacular wonder and a well-written story by Luke.

The Ascension of Jesus Christ to Heaven can be said to be one of the most notable and influential events within Christian doctrine. It represents both an ending (that of Christ's earthly presence) and a beginning (the beginning of the Apostles' ministry). The synthesis of my argument is that of the compatibility or incompatibility of canonical literature (the initial meaning of the text) and its integration within Church tradition.

Luke, the 'beloved physician' and evangelist¹, is the only New Testament writer to record a visible Ascension of Christ². The Ascension of Christ into heaven is presented twice by Luke, at the end of his gospel and in the introduc-

¹ On the authorship of Luke-Acts it is argued that the two-volume book might be an edited version of some material preserved from Luke by an anonymous Christian writer towards the end of the first century. 'It is *possible* that Luke, Paul's companion, is the source for the "we" passages in Acts and perhaps for more of the material in Acts 13-28. This Luke would be a second generation Christian. (Paul must be considered a first generation Christian.) Towards the end of the first century a third generation Christian – who had not accompanied Paul – using Luke as his authority for the latter half of Acts composed Luke-Acts'. Gregory E. STERLING, *Historiography and Self-Definition. Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, coll. *Novum Testamentum Supplement Series* 64, Brill, Leiden, 1992, p. 326. However, the majority of biblical scholars recognise Luke, a Syrian of Antioch, as the author of Luke-Acts. 'One should accept the tradition that Luke composed this Gospel [and, subsequently, Acts], for there seems no reason why anyone in the ancient church would invent this datum and make a relatively obscure figure the author of a Gospel'. Robert J. KARRIS, 'The Gospel According to Luke', in: *The New Jerome Biblical Commentary*, Raymond E. BROWN, Joseph A. FITZMYER, Roland E. MURPHY (eds.), Burns and Oates, London, 1995, p. 648 (43:2). Therefore, when referring to the designation of author of Luke-Acts, I will always use Luke.

² I. Howard MARSHALL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text, New International Greek Testament Commentary*, Paternoster Press/William B. Eerdmans, Carlisle/Grand Rapids, 1978, p. 908.

tion of the Acts of the Apostles. It is commonly accepted by the biblical scholars that the two accounts of the ascension are an integral part of Luke-Acts and not a latter interpolation. In the present paper I shall present these two Ascension narratives by analysing them separately. A translation, text-critical analysis and interpretation will be included in the two sections of the present article.

The Ascension in the Gospel according to Luke (24:50-53)

The text analysed in this section depicts the subsequent events to the resurrection, *i.e.* the Ascension into heaven and the ending of the third gospel. Generally, the text seems not to put serious problems at the first sight, but the Ascension episode is one of great importance, and its correct interpretation substantiates the Christian dogma of the bodily Ascension. The author's account will continue in the book of Acts, which completes in a great way the events presented in this section (cf. Acts 1:2-14). The majority of commentators designate this fragment 'The Ascension of Jesus', marking it as a section of the main theme of chapter 24, 'Christ's resurrection and post-resurrection appearances' or 'From resurrection to Ascension.' The delimitation is understood through the structure of the text itself and through the transition from direct speech (between Christ and the apostles, vv. 48-49) to the narrative speech, which begins with v. 50 and continues until the end. The section is considered unitary by the majority of the NT editions and biblical commentators³.

The structure of the chapter 24 of Luke's Gospel reveals a tripartite plan: the empty tomb (vv. 1-12); the apostles Luke and Cleopas on the Emmaus road (vv. 13-35); and the last appearance of Christ to the apostolic group (vv. 36-53)⁴. In turn, the last section may be divided into three scenes: a narrative of the appearance or recognition scene (vv. 36-43); the words of the paschal instruction

³ See: Joseph A. FITZMYER, *To Advance the Gospel. New Testament Studies*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998, pp. 265-266; John BARTON; John MUDDIMAN, *The Oxford Bible Commentary*, OUP, New York, 2001, p. 958; I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke...*, pp. 907-911; Ernest De Witt BURTON, 'The Purpose and Plan of the Gospel of Luke', in: *The Biblical World*, XVI (1900), p. 344; Morton S. ENSLIN, 'The Ascension Story', in: *Journal of Biblical Literature*, XLVII (1928), pp. 60-73; William R. HARPER, George S. GOODSPEED, 'Studies XLIX and L: The Burial, Resurrection and Ascension. Luke 23:50-24:53', in: *The Old and New Testament Student*, XI (1890), pp. 355-360; Merrill C. TENNEY, *New Testament Survey*, Eerdmans, Grand Rapids, 1986, p. 158.

⁴ Gerhard LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas*, coll. *Studien zum Alten und Neuen Testament* 26, Kösel-Verlag, München, 1971, p. 147; Richard DILLON, *From Eye-Witnesses to Ministers of the World. Tradition and Composition in Luke 24*, coll. *Analecta Biblica* 82, Biblical Institute Press, Rome, 1978, pp. 16-226; Arie W. ZWIERS, *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology*, coll. *Novum Testamentum Supplement Series* 87, Brill, Leiden, 1997, p. 86; David LEE, *Luke's Stories of Jesus. Theological Reading of the Gospel Narrative and the Legacy of Hans Frei*, coll. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 185, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999, pp. 198-199.

or a pedagogical scene (vv. 44-49); and the Ascension or a departure scene (vv. 50-53). Analysing the form of the last scene we may identify a further structure: a narrative passage or a story (vv. 36-43); Christ's speech or discourse (vv. 44-49); and a narrative (vv. 50-53)⁵. The structure of the passage is parallel and not concentric. Jesus leads the disciples towards Bethany (v. 50a) to the place of the Ascension, from which they will return to Jerusalem (v. 52). Moreover, Christ is blessing them (v. 50b – εὐλογίᾳ), and, in return, the apostles will bless God in the temple (v. 53 – εὐλογοῦντες τὸν θεόν). The Ascension is the element that unites this structure of the passage (v. 51)⁶. The preparing of the Ascension episode is obvious through the words Christ addressed to his disciples, in the form of the promise to send the Spirit 'from on high' (vv. 48-49). There are no difficulties in reconstructing the logical unity of the text.

From the perspective of the form-critical structure the description of the Ascension follows the OT pattern of departure stories (or final scenes). The final scene of the gospel 'contains the blessing (24:50-51), the departure (24:51), the response of the witnesses (24:52b), and the act of obedience (24:52a; cf. 24:49)⁷. In Luke 24:50-53, the apostles follow their Master along the road to Bethany; Christ blesses them and bodily ascends into heaven. After these moments, the apostles return to Jerusalem and are filled with spiritual joy and bless God in the temple.

From the thematic point of view, the section may be divided in two parts: *the Ascension into heaven* (24:50-51) and *the apostles in the temple* (24:52-53)⁸. This structure is based on the ideas presented by the author, the Ascension events and the subsequent apostles' actions, the return to Jerusalem and the praying in the temple.

Ἐξήγαγεν δὲ αὐτοὺς [ἔξω] ἕως
πρὸς Βηθανίαν, καὶ ἐπάρας τὰς
χεῖρας αὐτοῦ εὐλόγησεν αὐτούς.

⁵⁰ Then he led them out as far as
Bethany, and he raised his hands and
blessed them.

⁵ G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt...*, pp. 147-148: 'Eine für uns entscheidende Frage ist nun, ob Teil C [vv. 50-53] mit den Teilen A [vv. 36-43] und B [vv. 44-49] traditionsgehistorisch zusammengehört oder ob die Verbindung erst durch Lukas hergestellt wurde.'

⁶ François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 19,28-24,53)*, *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament* 3.4, Neukirchener Verlag/Patmos Verlag, Neukirchen-Vluyn/Düsseldorf, 2009, p. 606.

⁷ Mikeal C. PARSONS, *The Departure of Jesus in Luke-Acts: The Ascension Narratives in Context*, coll. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 21, JSOT Press, Sheffield, 1987, p. 56.

⁸ Cf. Fr Vasile MIHOȚ, Daniel MIHOȚ, Ioan MIHOȚ, *Introducere în Studiul Noului Testament*, vol. I, Teofania, Sibiu, 2001, p. 144.

The Ascension scene is tied to the previous verses through the copulative δεῖ⁹. After a final discourse which contains the last instructions (vv. 44-49), Christ leads the eleven apostles as far as to the vicinity of Bethany¹⁰. Two of problems raised by the text are related to the Lukan framework (*Rahmen*): the location (Bethany or the Mount of Olives) and the time of the Ascension (on the day of resurrection or forty days later).

Regarding the place where the events described in vv. 50-51 took place, it is certain that this is outside Jerusalem. Bethany (*el-Azaryeh*), the village of Martha, her sister Mary, and Lazarus (John 11:1), and also of Simon the leper (Matt 26:6), was situated on the eastern slope of the Mount of Olives¹¹. In John 11:18 is specified to be located at a distance of approximately 15 stadia from Jerusalem (approx. 2,775 km)¹². Arie W. Zwiep considers that Luke situated Bethany on the Mount of Olives and in the vicinity of Jerusalem¹³. In Acts 1, the author mentions the Mount of Olives as the place of the Ascension, and this does not contradict the description in Luke 24¹⁴. 'While the Mount of Olives location could be symbolic (see Matt 28:16; Mark 13:3; cf. 1Sam 15:30, 32; Ezek 11:23; Zech 14:4), the (near) Bethany location would seem to require some basis in tradition'¹⁵. In the same direction, François Bovon identifies here an OT tradition which links the coming of the Lord to the Mount of Olives¹⁶. Furthermore, Kosanke observes that 'this was the location from which Jesus entered Jerusalem (Lk 19:29)'¹⁷. Bede interprets Bethany as the 'house of obedience' and states that 'just as Bethany represents a Church obedient to the mandates of the Lord, so the Mount of Olives quite fittingly represents the very person of our Lord'¹⁸.

Regarding the time of the Ascension, in Luke 24 seems to take place on the resurrection day, while in Acts forty days later¹⁹. Augustine confirms the

⁹ A.W. ZWIEP, *The Ascension...*, p. 89; J.G. DAVIES, *He Ascended into Heaven. A Study in the History of Doctrine, Bampton Lectures 1958*, Lutterworth Press, London, 1958, p. 48.

¹⁰ G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt...*, pp. 166-167.

¹¹ Herbert G. MAY (ed.), *Oxford Bible Atlas*, OUP, London, 1976, pp. 87, 124.

¹² In Acts 1:12 the distance between the Mount of Olives and Jerusalem is specified: 'a sabbath day's journey away'.

¹³ A.W. ZWIEP, *The Ascension...*, p. 89.

¹⁴ Joseph A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, vol. 2, *Anchor Bible* 28A, Doubleday, Garden City, 1985, pp. 1589-1590.

¹⁵ John NOLLAND, *Luke 18:35-24:53, Word Biblical Commentary* 35c, Word Books, Dallas, 1993, p. 1227.

¹⁶ F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas...*, p. 615.

¹⁷ Charles G. KOSANKE, *Encounters with the Risen Jesus in Luke-Acts*, Pontificia Universitas Gregoriana, Rome, 1993, p. 67.

¹⁸ BEDE the Venerable, *Homilies on the Gospels*, vol. 2, Lawrence T. Martin and David Hurst (transl.), *Cistercian Studies Series* 111, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1991, p. 139 (II.15).

¹⁹ A.W. ZWIEP, *The Ascension...*, p. 89.

number of forty days after the resurrection as the date of the Ascension²⁰. Going further, it may be insinuated that the Ascension took place during night time²¹. However, no textual evidence suggests this. The author does not explicitly indicate the time in which the event took place. Several hypotheses have been raised to explain the apparent contradiction in this matter²². As Zwiep also affirms, the most satisfactory solution seems to be the chronological break hypothesis²³. The event presented by Luke is clearly different from that of the resurrection and the hypothesis supported by some commentators, according to which Lk 24:50-51 describes the resurrection, and not the Ascension, cannot be sustained²⁴. In Zwiep's opinion, 'the chronological framework of Lk 24 is to be regarded as the result of Luke's compact story-telling, by which he draws together various elements to form a single uninterrupted story-line. The *effect* is that the ascension is firmly tied to the resurrection and appearance story'²⁵. The Ascension is not described in detail in the gospel, we are given insufficient information regarding the way in which Christ departed, but all of these will be amplified by the description in the book of Acts (1:9-11)²⁶. The functions of the two narrations are different²⁷, and from theological reasons Luke included in his gospel only a con-

²⁰ AUGUSTINE, *Sermon 268.4*, cited by Arthur A. JUST Jr. (ed.), *Luke, Ancient Christian Commentary on Scripture – New Testament 3*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2003, p. 393.

²¹ Henry J. CADBURY, *The Making of Luke-Acts*, SPCK, London, 1958, p. 249.

²² Some reject the two passages (Lk 24:50-53 and Acts 1:9-11) and regard them as not being authentic, others consider them as describing two different events, and others presuppose that Luke would have received additional information on the time of the Ascension. More and more commentators take into consideration the possibility of a 'chronological break in the story-line of Lk 24', or presume that the author has taken 'two distinct traditions which he reworked separately, without passing judgement upon them'. A.W. ZWIEP, *The Ascension...*, pp. 90-91.

²³ Alfred PLUMMER, *The Gospel According to S. Luke, International Critical Commentary*, T&T Clark, Edinburgh, 1901, p. 564: 'And while he [i.e. Sf. Luca] does not state either here or in ver. 44 that there was any interval at all, still less does he say that there was none: there is no ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ (ver. 13). Being without knowledge, or not considering the matter of importance, he says nothing about the interval. But it is incredible that he can mean that, late at night (vv. 29, 33), Jesus led them out to Bethany, and ascended in the dark.'

²⁴ Among others, see: Leon MORRIS, *Luke: An Introduction and Commentary*, coll. *Tyndale New Testament Commentary 3*, Eerdmans, Grand Rapids, 1988, pp. 375-376.

²⁵ A.W. ZWIEP, *The Ascension...*, p. 92.

²⁶ Joseph SUPPOGU (*Adaptation of the Gospel Tradition in Luke*, ISPCK, Delhi, 2007, p. 119) confirms the compositional originality of the text and considers it to be lukan, without any markan interpolation. In his opinion, the only source used by Luke is L, which he edited.

²⁷ 'It is clear that Luke had different purposes in these overlapping accounts. The first is to find a fitting end to his book, the Gospel. It ends as it began, with worship of God in the Temple'. William S. KURZ, *Reading Luke-Acts. Dynamics of Biblical Narrative*, Westminster/John Knox Press, Louisville, 1993, p. 21.

cise description of the Ascension (refusing to provide details)²⁸. Subsequently, the early Christian Church took over in its cult this unified vision about the resurrection and the Ascension, as it is presented by Luke and John in their gospels (Lk 24:50-51; John 20:17). Observing this, Veselin Kesich affirmed that 'in the pre-Nicene period the Ascension of Christ was not celebrated as a separate feast, but rather the Church celebrated the mystery of salvation as a whole, one mystery with several remembrances, of which the ascension was one'²⁹. The apparent inaccuracies in the text of Lk 24:50-53 were interpreted by John Breck by taking into account the theological concerns of the author. 'In attempting to grasp the real meaning of this celebration, we need to remind ourselves once again that the Gospel writers were concerned less with history than with theology. They sought, through multiple images expressed by divergent traditions, to convey the inner meaning of Christ's life, even if that led occasionally to inconsistencies (John and Luke offer two differing accounts of Pentecost as well, in John 20 and Acts 2, just as Matthew and Acts differ in their description of Judas' death)³⁰.

The words ἐξήγαγεν ... αὐτοῦς are interpreted by many authors as referring to an exodus typology³¹. 'Luke uses the verb *exagein*, the word used in the lxx for Yahweh leading his people out of Egyptian bondage in the exodus.' (Exod 3:10; 6:6-8; Lev 19:36)³². Here Zwiep sees a possible link with the text from 2 Kings 2, which presents a initiatory-journey motif³³. 'Jesus is about to complete his Exodus (see: 9:31) to his Father'³⁴.

Christ is raising his hands and blesses the audience, just like priest Simeon from Sir 50:19-23. Here it can be very clearly observed the impact of the text from Sir 50:20-23 upon the ending of the gospel; 'so Luke suggests that Jesus is the climax and fulfilment of Israel's sacred history'³⁵. The blessing of Christ brings to memory the blessings from the OT: God blesses Adam and Eve in the Garden of Eden (Gen 1:28), Noah and his sons after the flood (Gen 9:1), and Abraham and his people (Gen 12:2-3). 'This is the only time in Luke's Gospel where he mentions that Jesus blessed people. At the conclusion of the liturgy

²⁸ John F. MAILE, 'The Ascension in Luke-Acts', in: *Tyndale Bulletin* XXVII (1986), pp. 34-35. Cf. Daniel A. SMITH, *The Post-Mortem Vindication of Jesus in the Sayings Gospel Q*, coll. *Library of New Testament Studies* 338, T&T Clark, London, 2006, pp. 86-87.

²⁹ Veselin KESICH, *The First Day of the New Creation. The Resurrection and the Christian Faith*, SVS Press, Crestwood, 1982, p. 157.

³⁰ Fr John BRECK, *God with Us. Critical Issues in Christian Life and Faith*, SVS Press, Crestwood, 2003, p. 189.

³¹ A.W. ZWIEP, *The Ascension...*, p. 87.

³² J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke...*, p. 1589.

³³ A.W. ZWIEP, *The Ascension...*, p. 87.

³⁴ R.J. KARRIS, 'The Gospel According to Luke', p. 721 (43:198).

³⁵ A.W. ZWIEP, *The Ascension...*, p. 88.

of his life Jesus blesses his disciples'³⁶. Furthermore, Lohfink suggests that the author of the third Gospel deliberately omitted the blessing of the children recorded by Mark (10:16) in order to reserve it to the 'final blessing' scene³⁷. In response to Lohfink's line of reasoning, Marshall considers it 'a precarious argument, especially since a different action (laying on of hands) is described there. Luke's motif may, however, correspond with the "insufflation" in Jn 20:22; this may suggest that some such element was present in the tradition and that Luke has expressed it in his own way'³⁸.

Analysing the description of the chapter 50 from Sirach, in v. 50 is reported rather a blessing of a priest (Lev 9:22), than of a patriarch (Gen 48; Deut 33), or a king (1Kgs 8:54-61)³⁹. Analysing Justin Martyr's understanding of Jesus' earthly ministry, Francis Watson rightly observed that 'the ministry that he has obtained through his human history is a priestly one, again in accordance with the words of the psalm: "Thou art a priest forever after the order of Melchizedek" (Ps 110:4; Justin, *Dial.* 33)⁴⁰. By blessing, Christ remains together with his disciples while he returns to the Father's bosom, this moment representing 'the paradox of leaving and remaining, of absence and presence'⁴¹. Augustine said that Christ 'did not depart from the Father. He both came to us and did not forsake the Father. He both took flesh in the womb and continued to govern the universe'⁴².

Parsons links Christ's blessing from the gospel finale with the powerlessness of the priest Zechariah to fulfil his duties in the Temple, as described in the first chapter (Lk 1:8-22)⁴³. In contrast with Zechariah who cannot bless the crowds waiting in front of the temple, Christ completes what Zechariah could not

³⁶ R.J. KARRIS, 'The Gospel According to Luke', p. 721 (43:198).

³⁷ 'An sich kann man aufgrund der drei lukanischen Belege noch nicht sagen, daß Lukas am Motiv des Segnens besonders interessiert sei. Auffällig ist aber nun folgendes: Obwohl Lukas die Szene Mk 10,13-16 übernimmt, klammert er die am Ende der Perikope stehende Segnung der Kinder aus. Daraus folgt jedoch nicht, daß er das Motiv des segnenden Jesus grundsätzlich vermeiden will. Er beseitigt es nur an dieser Stelle, um es am Ende des Evangeliums um so klarer hervortreten zu lassen. Mk 10,16 wird übergangen, um dem Schlußsegen Jesu eine literarisch hervorgehobene Stellung einräumen zu können'. G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt...*, p. 167.

³⁸ I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke...*, p. 909.

³⁹ Thomas F. TORRANCE, *Space, Time and Resurrection*, T&T Clark, Edinburgh, ²1998, pp. 112-115; cf. D. LEE, *Luke's Stories of Jesus...*, pp. 237-238.

⁴⁰ Francis WATSON, *Text and Truth. Redefining Biblical Theology*, T&T Clark, Edinburgh, 1997, p. 321.

⁴¹ F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas...*, p. 617.

⁴² AUGUSTINE, *Sermon* 242.6, in: JUST Jr. (ed.), *Luke...*, p. 392.

⁴³ 'Le ministère de Zacharie était une liturgie inachevée. À la fin de l'évangile, un prêtre achève son sacrifice par une bénédiction véritable. La liturgie est ici menée à son achèvement'. CHAIGNON, *Le Mystère de l'Ascension, Cahiers de L'École Cathédrale* 82, Parole et Silence, Paris, 2008, p. 81.

do, blessing the people of God⁴⁴. In the same way as in the Emmaus narrative with the two disciples (Lk 24:31), Jesus will make himself invisible one more time (Lk 24:50)⁴⁵.

καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν ⁵¹ And it came about that while he
αὐτοὺς διέστη ἀπ' αὐτῶν καὶ blessed them, he left them and was
ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν. taken up to heaven.

During the act of blessing, which is mentioned in v. 51 for the second time, the Lord departs from the midst of his apostles, ascending into heaven⁴⁶. The words καὶ ἐγένετο ἐν τῷ used by Luke at the beginning of the description in v. 51 represent a sign, drawing attention to the fact that an important event is happening⁴⁷. The passive form of the verb ἀναφέρω (the *divine passive*⁴⁸) suggests rapture and a gradual ascension. ἀνεφέρετο translates as *to carry* or *bring up*⁴⁹. In the context v. 51 with reference to the departure of Christ into heaven, the verb translates as *to ascend*⁵⁰. In biblical Greek, the term is used for whatever is lifted up (physical or metaphorical)⁵¹. As Marshall observes, 'the choice of ἀναφέρω is unusual, and unlikely to be due to a copyist at the time when ἀναλαμβάνω had become the established term for the ascension'⁵². The word (under different forms) is also used three times in the gospel⁵³ and in Acts, five times⁵⁴, but with the meaning from Lk 24:51 we find it only five times in

⁴⁴ M.C. PARSONS, *The Departure...*, p. 74.

⁴⁵ Sjef van TILBORG, Patrick Chatelion COUNET, *Jesus' Appearances and Disappearances in Luke 24*, coll. *Biblical Interpretation Series* 45, Brill, Leiden, 2000, p. 103.

⁴⁶ A.W. ZWIEP, *The Ascension...*, p. 92: 'Jesus departed from them by suddenly vanishing from the scene (cf. Acts 12:10). It is only in the interpretive words καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν – an explanatory comment from behind the scenes as it were – that the act of withdrawal is interpreted as an ascension, or better, given the passive, as a rapture (*Entrückung*).'

⁴⁷ F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas...*, pp. 617-618: 'Die für Lukas bezeichnende Wendung καὶ ἐγένετο, »da geschah es«, gefolgt von ἐν τῷ und einem Infinitiv, dient als Markzeichen: Ein wichtiges Ereignis wird eintreffen. Zwei Verben werden es beschreiben. Das erste bezeichnet die Distanz, die zwischen »ihm« und »ihnen« eintritt, das zweite die Enthebung in den Himmel.'

⁴⁸ 'The passive expresses divine action. This is a standard feature of Hellenistic and Jewish rapture stories'. A.W. ZWIEP, *The Ascension...*, p. 92.

⁴⁹ Cf. Joseph Henry THAYER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, Regency Reference Library/Zondervan, Grand Rapids, 1889, p. 43.

⁵⁰ Walter BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neues Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Walter de Gruyter, Berlin, ⁶1988, cols. 124-125.

⁵¹ Ceslas SPIQ, *Lexique Théologique du Nouveau Testament*, Cerf, Fribourg, 1979, p. 212.

⁵² I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke...*, p. 909.

⁵³ Lk 14:11; 16:15b; 18:14b.

⁵⁴ Acts 1:2; 1:9; 1:11b; 2:33a; 5:31a.

Luke's writings (Lk 24:51; Acts 1:2, 9, 11; 5:31). The term is also used in the same sense in John (12:31: 'and I, when I am lifted up from the earth, will draw all men to myself') and Mark (16:19: 'So then the Lord Jesus, after he had spoken to them, was taken up into heaven, and sat down at the right hand of God')⁵⁵. The terms used to describe the Ascension of Jesus Christ in Luke-Acts are: ἀνάληψις (Lk 9:51), ἀναφέρω (Lk 24:51), ἀναλαμβάνω (Acts 1:2, 22), ἐπαίρω (Acts 1:9), πορεύομαι (Acts 1:10), δέχομαι (Acts 3:21)⁵⁶. Furthermore, the verb διῴσθημι which is used for departure is used only by Luke in the NT (Lk 22:59; Acts 27:28)⁵⁷.

The phrase καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν does not appear in some MSS, but the authenticity of the 'longer text' was confirmed by the editorial board of the NA²⁷ critical edition, the shorter text being probably edited by a copyist who considered the description of the Ascension twice redundant⁵⁸. Werner Georg Kümmel argues against the hypothesis according to which the phrase represents an interpolation by a latter author (at the separation of the Gospel from Acts), and considers it untenable⁵⁹. Zwiép, who argued upon this matter in response to Mikeal C. Parsons⁶⁰ and Bart D. Ehrman⁶¹, confirmed the so called 'longer text of Luke 24:51' as original, and thus, that it 'explicitly refers to the Ascension of Jesus'⁶².

Although roughly mentioned, the whole narrative beginning with Lk 9:51 points to this departure of Christ⁶³. Jesus is presented in typological relationship

⁵⁵ The dictionaries generally present three meanings of the term ἀναφέρω: 1. the basic meaning, principal (to lift up, to ascend); 2. leading somebody on high, to take somebody away (Mark 9: 2; Lk 24:51); 3. as a term which describes the offering of a sacrifice. Cf. Ioan MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament*, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 250; Barclay M. NEWMAN, *A Concise Greek-English Dictionary of the New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies, Stuttgart, 1971, p. 13.

⁵⁶ For a comprehensive list of words which describe the Ascension in the NT, see: Bruce M. METZGER, 'The Meaning of Christ's Ascension', in: *Search the Scriptures. New Testament Studies in Honor of Raymond T. Stamm*, J. M. MYERS, O. REIMHERR, H. N. BREAN (eds.), coll. *Gettysburg Theological Studies* 3, Brill, Leiden, 1969, pp. 120-121.

⁵⁷ W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch...*, col. 393, §1 (BDAG: 195 §1).

⁵⁸ B. METZGER *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies, Stuttgart, ²1994, pp. 162-163; J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke...*, p. 1590.

⁵⁹ W.G. KÜMMEL, *Introduction to the New Testament*, SCM Press, London, 1975, p. 157.

⁶⁰ M.C. PARSONS, *The Departure...*, pp. 463-479.

⁶¹ Bart D. EHRLMAN, *The Orthodox Corruption of the Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, OUP, New York, 1993, pp. 227-232.

⁶² A.W. ZWIEP, *Judas and the Choice of Matthias. A Study on Context and Concern of Acts 1:15-26*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* (2. Reihe) 187, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004, p. 158; cf. A.W. ZWIEP, 'The Text of the Ascension Narratives (Luke 24:50-3; Acts 1:1-2, 9-11)', in: *New Testament Studies*, XLII (1996), pp. 222-234.

⁶³ NOLLAND, *Luke...*, p. 1228.

with Elijah⁶⁴ or Moses⁶⁵, the two eschatological figures recorded as present at the Transfiguration (Lk 9:28-36)⁶⁶. Elijah and Moses are seen as the ascended ones of the OT *par excellence*. Elijah's rapture to heaven is the only one explicitly recorded in the OT and, although Moses' death (not rapture) is mentioned, it was widely believed that Moses was assumed as well and even that he wrote his own death before being taken into heaven in a demonstration of meekness and humility⁶⁷.

The whole semantic structure of the Ascension in Luke's gospel develops around v. 51. This moment is the key element of the entire chapter and represents the glorification of Christ. Two simultaneous movements happen: Christ is moving away from his disciples and is ascending into heaven. 'The ascension is not just a departure; it is also an arrival. The ascension may be the end of Jesus' earthly ministry, but it is the beginning of his heavenly reign and the precursor to the initial distribution of salvific benefits'⁶⁸. The author presents the Ascension briefly in his Gospel, the focus being on the apostles and their relationship to the risen Jesus⁶⁹.

This pericope was rightly named 'the doxological description of the Ascension', because it focuses on the blessing of Christ. The narrative in Acts 1 is rather an 'ecclesial' interpretation of the Ascension, which leads the reader towards Luke's understanding of how God's *ekklesia* must generate a joyous worship and the wish to preach the good news to the end of the earth⁷⁰.

⁶⁴ Thomas L. BRODIE ('Luke-Acts as an Imitation and Emulation of the Elijah-Elisha Narrative', in: *New Views on Luke and Acts*, Earl RICHARD (ed.), The Liturgical Press, Collegeville, 1990, pp. 72-84) compares the descriptions of the two departures and considers that Luke used the Elijah narrative in organising the material in Lk 24:50-53; cf. Luke Timothy JOHNSON, *The Gospel of Luke*, coll. *Sacra Pagina* 3, The Liturgical Press, Collegeville, 1991, p. 406.

⁶⁵ L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, p. 406: 'It is important at this point to recall the prophetic imagery associated with Moses and Elijah which Luke uses so consistently and flexibly. At the transfiguration, Moses and Elijah were "in glory" with Jesus, and spoke to him about the *exodos* (or: departure) that he was to accomplish in Jerusalem (9:30-31). And when Jesus "set his face" for Jerusalem to begin his prophetic journey to the city, it was as "the time for his being taken up" was approaching (9:51). The narrative has prepared us for this departure and for its prophetic significance'. Cf. M.C. PARSONS, *The Departure...*, pp. 74-75.

⁶⁶ 'It has been suggested that they represent the Law and the Prophets, or figures who have ascended into heaven, or eschatological figures who were expected to return. Any or all of these possibilities may be present in this extraordinarily dense passage'. L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, p. 155.

⁶⁷ EZEKIEL THE TRAGEDIAN, *Exagoge*, VI, 5-22, in: *Fragments from Hellenistic Jewish Authors 2 - Poets. The Epic Poets Theodotus and Philo and Ezekiel the Tragedian*, Carl R. HOLLADAY (transl.), coll. *Text and Translations 30/Pseudepigrapha Series* 12, Scholars Press/SBL, Atlanta, 1989, pp. 363-365; cf. PHILO, *De Vita Mosi*, I, 28; Flavius JOSEPHUS, *Antiquities of the Jews*, III, 5.7, *Pseudo-Philo*, XXXII, 9.

⁶⁸ Darrell L. BOCK, *Luke*, vol. 2 (9:51-24:53), coll. *Baker Exegetical Commentary on the New Testament* 3B, Baker Books, Grand Rapids, 1996, p. 1945.

⁶⁹ I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke...*, p. 909.

⁷⁰ R.J. KARRIS, 'The Gospel According to Luke', p. 721 (43:198).

Καὶ αὐτοὶ προσκυνήσαντες αὐτὸν ⁵² And they, worshipping him, re-
 ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ μετὰ turned to Jerusalem with great joy.
 χαρᾶς μεγάλης

The Ascension event is seen not as one of sadness, but joy, and as an occasion to praise God⁷¹. William G. Morrice observes that 'joy plays a large part in the Easter story. The women at the tomb (Mt 28:8) as well as the disciples in the upper room (Lk 24:41) experienced this emotion when they realised the truth of the resurrection. Not only so; but when they parted company with their risen Lord on his ascension, they returned to the city of Jerusalem "with great joy" (Lk 24:52)⁷². Here, after receiving the revelation the disciples react, but their worship mentioned here is different from that of the people described in Sir 50⁷³. In v. 52 the high point of the entire gospel is reached, because it is the first time where Luke mentions the apostles worshipping Christ (and especially in his absence)⁷⁴. The disciples praised the ascended One in the same way in which the Magi once did, at the nativity of Jesus (Matt 2:11)⁷⁵.

In the Greek literature the term προσκύνῃς is used to describe the veneration of the deities. Zwiep observes that in comparison with the Jewish texts which allude or refer to ascensions 'adoration of the person taken up to heaven is an element which is absent in the Jewish rapture traditions, for obvious reasons'⁷⁶. The word προσκυνῶ describes not as much the spoken words as an attitude of the worshipping one. In front of a god or a king, one is expected to react and express his praise through body language, bowing down to the earth in a pious gesture⁷⁷. Lohfink affirms that Luke kept the disciples' worship until the end of his gospel, which proves that the motif represents an editorial

⁷¹ DILLON, *From Eye-Witnesses...*, pp. 223-224: 'Just as this is the first occasion in the gospel when the Lord "lifts his hands" in solemn priestly blessing of his followers, it is likewise the first occasion when they can enter the relationship to him which will become the permanent attitude of the Christian church towards its ascended Lord: solemn adoration!'

⁷² William G. MORRICE, *Joy in the New Testament*, Paternoster Press, Exeter, 1984, p. 72.

⁷³ 'Doch im unterschied zu diesem Abschnitt [Sir 50] werfen sich die Jünger hier nicht vor Gott nieder, wie das die Gläubigen tun, die den Segen eines Priesters empfangen haben, sondern – so schreibt Lukas – vor Christus selbst: προσκυνήσαντες αὐτὸν, »nachdem sie vor ihm niedergefallen waren«. Jesus hat die Grenze überschritten, die die Menschen von Gott trennt. Als Folge der Auferstehung kann er göttliche Ehren empfangen'. F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas...*, pp. 619.

⁷⁴ R.J. KARRIS, 'The Gospel According to Luke', p. 721 (43:198)..

⁷⁵ Léopold SABOURIN, *L'évangile de Luc. Introduction et Commentaire*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1987, p. 386.

⁷⁶ A.W. ZWIEP, *The Ascension...*, p. 93.

⁷⁷ 'Im Mittleren Orient des Altertums gehörte die Proskynese auch zum Hofprotokoll des Königs von Persien und anderer Königreiche. Das Wort gehört also zum Vokabular des Tempels und des Palastes, der Religion und des Hofes'. F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas...*, p. 619.

element of the author and an influence of a Hellenistic pattern⁷⁸. However, his arguments are not convincing if we take into account the parallels with Sir 50:20-22 and consider that the evangelist was influenced by this text. The act of worshipping from Lk 24 was influenced rather by Sir 50:21 then by a conventional rapture *topos*.

The return of the apostles to Jerusalem is linked to the second chapter of the gospel, in which the Virgin Mary and Joseph return to Jerusalem to seek Jesus (ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ appears only in the paschal narrative – 24:33, 52; and in the childhood narrative – 2:45)⁷⁹. However, unlike Lk 2:24 in which Christ is found in Jerusalem, in 24:52 the apostles return to Jerusalem not to seek the ascended One, but out of obedience⁸⁰. Furthermore, Robert J. Karris draws attention on the circular structure of the gospel stating that Jerusalem is both the starting place and the ending place of Luke's first book⁸¹. Furthermore, Zwiep sees a parallel between the return of the disciples to Jerusalem and the return of Elisha after Elijah's departure (2Kgs 2:12-14)⁸². Luke uses here the Semitic form Ἱερουσαλὴμ, alluding to Jerusalem as a religious rather than profane centre⁸³. Jerusalem is a place of great importance for Luke, who assigns eschatological function to it in the Ascension narratives, but also a symbolic interpretation of OT prophecies⁸⁴.

The return in the state of joy is related to the Christ's recognition as God and to the sight of his Ascension. 'It is difficult to explain this "great joy" if the recognition implied in vv. 51b, 52a is omitted, because *diestē*, "was parted", would then stand unexplained and it would mean no more that that he "vanished" from them, as in v. 31c. So, internal reasons support the external evidence for the originality of vv. 51b, 52a in the Lukan text'⁸⁵. From Bethany (or its vicinity) 'the apostles, now filled with *great joy*, go back to Jerusalem an-

⁷⁸ G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt...*, pp. 171-174.

⁷⁹ STERLING, *Historiography and Self-Definition...*, p. 332.

⁸⁰ M.C. PARSONS, *The Departure...*, p. 75.

⁸¹ R.J. KARRIS, 'The Gospel According to Luke', p. 721 (43:198).

⁸² A.W. ZWIEP, *The Ascension...*, p. 93.

⁸³ 'Der Evangelist, der, um die Hauptstadt zu nennen, manchmal die sakrale und manchmal die profane Form braucht, wählt hier die religiöse und semitische Form Ἱερουσαλὴμ. Das konkrete Leben der Jünger bleibt vom Glauben gekennzeichnet'. F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas...*, p. 619.

⁸⁴ 'It is impossible to miss the importance of Jerusalem and the fulfilment of the OT for Luke. All of the major saving events of Jesus happen in Jerusalem. Luke wants to make it unmistakably clear that Jesus is the fulfilment of Judaism and Jewish hope.' David WENHAM, 'The Purpose of Luke-Acts: Israel's story in the Context of the Roman Empire', in: *Reading Luke. Interpretation, Reflection, Formation*. Craig G. BARTHOLOMEW; Joel B. GREEN; Anthony C. THINSELTON (eds.), coll. *Scripture and Hermeneutics* 6, Paternoster Press/Zondervan, Milton Keynes/Grand Rapids, 2005, p. 91.

⁸⁵ J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke...* pp. 1590-1591; cf. B. METZGER, *A Textual Commentary...*, p. 163.

nouncing to it the message of the Lord's blessing. It is only then that blessing is rendered back to God in the temple itself, in fulfilment of the prophecies uttered by Zechariah (1:62), a temple priest, and Simeon (2:28)⁸⁶. Similarly, in the same joyous tone, the Gospel according to Matthew ends: 'and lo, I am with you always, to the close of the age'⁸⁷. The Ascension, as also the birth described in the beginning of the gospel, is an occasion for joy⁸⁸. Also, through the Lord's departure the promise of sending the Spirit can be fulfilled, which constitutes a reason for great joy for the apostles. Leo the Great, interpreting the apostles' joy, said: 'It was certainly a great and indescribable source of joy when, in the sight of the heavenly multitudes, the nature of our human race ascended over the dignity of all heavenly creatures. It passed the angelic orders and was raised beyond the heights of archangels. In its ascension, our human race did not stop at any other height until this same nature was received at the seat of the eternal Father. Our human nature, united with the divinity of the Son, was on the throne of his glory. The ascension of Christ is our elevation'⁸⁹.

καὶ ᾤσαν διὰ παντὸς ἐν τῷ ἱερῷ
εὐλογοῦντες τὸν θεόν.

⁵³ And (they) were continually in the
temple (praising and) blessing God.
[Amen.]

In the last verse of the gospel, Luke describes the presence of the apostles in the temple, praising God. The term ἱερῷ – neuter noun in the dative of the form ἱερόν – translates as sanctuary, temple⁹⁰. This word is used to designate the temple building or the temple as place of worship. Τὸ ἱερόν is found in the NT 61 times (9 times in Mark, 11 times in Matthew, 14 times in Luke, 15 times in Acts, 11 times in John and only once in the Pauline epistles)⁹¹. In Lk 24:53 it is ἱερόν and not ναός, which denotes that fact that the disciples and their companions were not members of the clergy⁹². The term ἱερόν is translated by the biblical dictionaries as referring to the entire Temple complex (the Sanhedrin, the Temple court and buildings), the Temple itself being represented by ναός⁹³. Subsequently, the words διὰ παντὸς suggest more than the mere attending at

⁸⁶ Paul Nadim TARAZI, *The New Testament: An Introduction*, vol. 2 – *Luke and Acts*, SVS Press, Crestwood, 2001, p. 184.

⁸⁷ F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas...*, p. 620.

⁸⁸ I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke...*, pp. 910.

⁸⁹ LEO THE GREAT, *Sermon* 73.3-4, in: JUST Jr. (ed.), *Luke...*, p. 393.

⁹⁰ B.M. NEWMAN, *A Concise Greek-English Dictionary...*, p. 85; J.H. THAYER, *A Greek-English Lexicon...*, pp. 298-299.

⁹¹ W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch...*, cols. 756-757. The frequency of the expression in Luke's gospel and Acts shows the predominancy of the sacred place of prayer theme in Lukan writings.

⁹² Cf. F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas...*, p. 620.

⁹³ Cf. I. MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament*, pp. 520-522.

the usual hours of prayer in the Temple, but a continuous communion with God⁹⁴. In the early period, for the Jerusalem Christians the Temple was a place of regular worship and prayer (cf. Acts 22:17), but the emphasis is on the necessity of prayer rather than on the place of worship⁹⁵.

The Gospel action begins in the Temple (1:8) and ends in the Temple⁹⁶, 'which, for Luke, is the bond of continuity between old and new'⁹⁷. According to Paul Nadim Tarazi, this Temple – seen as the place of prayer and action of the Holy Spirit in the Heavenly Jerusalem – is located in an eschatological Jerusalem⁹⁸. The Temple is no longer the only possible sacred space and it is not going to be the site for sacrifice anymore, but that of prayer, and in its premises the mission of the disciples will commence (Acts 3:12-26)⁹⁹. Furthermore, the apostles' presence in the temple signifies also their faithfulness and belief¹⁰⁰. I. Howard Marshall stresses that 'with the ascension the Gospel reaches its climax. What began in the temple concludes in the temple, with praise to God, and the path of Jesus now reaches its goal. The programme has been established for the second volume of Luke's work in which the church will obey the command of the risen Jesus to take the gospel to all the nations'¹⁰¹.

From here on, the narration will be continued in Luke's second writing, the Book of Acts. 'Luke underlines the *heilsgeschichtliche* continuity of the early Christian community with Israel and prepares his Gentile readership for his presentation in Acts 1-5 of the Jerusalem Church as not yet emancipated from Judaism (cf. Acts 2:46-37; 3:1; 5:42)'¹⁰².

⁹⁴ J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke...*, p. 1591.

⁹⁵ Daniel K. FALK, 'Jewish Prayer Literature and the Jerusalem Church in Acts', in: *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, Richard BAUCKHAM (ed.), coll. *The Book of Acts in Its First Century Setting 4*, Eerdmans/ Paternoster, Grand Rapids/ Carlisle, 1995, p. 270.

⁹⁶ L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, p. 404; Joseph B. TYSON, *Marcion and Luke. A Defining Struggle*, University of South Carolina Press, Columbia, 2006, p. 106; Mikeal C. PARSONS, *Luke. Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Hendrickson, Peabody, 2007, p. 150.

⁹⁷ R.J. KARRIS, 'The Gospel According to Luke', p. 721 (43:198).

⁹⁸ P.N. TARAZI, *The New Testament: An Introduction*, p. 184: 'This temple, renewed and filled with the eschatological joy brought about by the Spirit offered in the Gospel, is the place of prayer of the heavenly Jerusalem. This is the Jerusalem to which the Romans will be drawn by God, not the earthly one they come to destroy but the heavenly one where they will worship him in its light. The book of Acts picks up this story where Luke leaves off, in the renewed Jerusalem.'

⁹⁹ F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas...*, p. 620; R. DILLON, *From Eye-Witnesses...* pp. 224-225.

¹⁰⁰ 'Moreover in Acts 1:14 Luke takes care to show that after the ascension of the Lord the mother and brothers, along with the Twelve and the women, were still faithful, awaiting the coming of the Spirit.' Raymond E. BROWN, *An Introduction to the New Testament Christology*, Paulist Press, New York, 1994, p. 132.

¹⁰¹ I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke...*, p. 908.

¹⁰² A.W. ZWIEP, *The Ascension...*, p. 94.

In the Byzantine text and, implicitly, in the Orthodox translations, Luke's Gospel ends with a final *Amen* which proves the usage of the text as part of the ecclesial ritual. The term is a liturgical interpolation and is missing from the oldest and most representative biblical manuscripts¹⁰³.

The last verses of the Gospel present as a narrative the last moments of the Saviour's physical presence on Earth and the end of his mission to preach the Gospel. These verses function as an epilogue used by Luke to shift to his second book, the Acts. The Ascension is the central theme of this fragment and is described into more detail in the Book of Acts. In the Gospel, the author is contented to conclude with an image of prayer and gathering of the apostolic community. Generally, the historicity of the Ascension event is not contested (at least in the Orthodox and Catholic traditions), yet it is difficult to understand the event merely by means of its description in the Gospel. The Ascension is clearly different from the Saviour's appearances and disappearances following the resurrection (cf. Lk 24:31); it definitely represents the end of a chapter and the beginning of a new one. By this, it becomes obvious that Christ's earthly mission is concluded, while that of the apostles is about to start. As Zwiep affirms, 'the ascension, in other words, rounds off an era in salvation history. This closing function is most prominent in Lk 24. In Acts 1 the perspective broadens in that the ascension opens up a new period, the period of the Church'¹⁰⁴.

On the discussion regarding the nature of the ascended body, Aristotle thought of two different types of bodies: simple (being the four natural elements: water, earth, air and fire) and compound. The transcendent nature of the second (the human body) determines this movement¹⁰⁵. Jesus' body, however, cannot be regarded either as only physical or spiritual. Pervo suggested that his 'body was not, to be sure, subject to ordinary limitations. It could assume different forms

¹⁰³ 'The word ἀμήν, which is absent from the earliest and best representatives of both the Alexandrian and the Western types of text, is a liturgical addition introduced by copyists'. METZGER, *A Textual Commentary...*, p. 164.

¹⁰⁴ A.W. ZWIEP, *The Ascension...*, p. 171.

¹⁰⁵ 'Die einfachen Körper haben einen naturgemäßen Ursprung ihrer Bewegung im eigentlichen Sinne. So kommt es den „schweren“ Elemente Wasser und Erde zu, sich nach unten (zur Mitte hin) zu bewegen, den „leichten“ Elementen Luft und Feuer dagegen, nach oben aufzusteigen, bis sie jeweils ihren „natürlichen Ort“ erreicht haben. Die vier Elemente führen damit allesamt eine geradelinige Bewegung aus, nicht etwa eine kreisförmige... Dieser erste, ewige Körper ist nach Aristoteles dort anzusiedeln, wo die Menschen seit jeher den Ort des Göttlichen und Unsterblichen ausgemacht haben, nämlich im Himmel... Die gemischten Körper richten sich in ihrer Bewegung nach demjenigen einfachen Körper, der in ihrer Zusammensetzung überwiegt. So sind ihre natürlichen Orte irgendwo zwischen den natürlichen Orten der nach unten und oben strebenden Elemente zu suchen: auf der Oberfläche der Erde oder im himmlischen Bereich unter dem Mond'. Thomas MARSCHLER, *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin 1, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen* (neue folge) 64, Aschendorff Verlag, Münster, 2003, pp. 631-632.

(Luke 24:15-16) and appear or disappear at will (24:31, 36), but it was capable of being touched and of taking nourishment (Luke 24:36-43; cf. Acts 1:4)¹⁰⁶. The patristic theologians understand the Ascension as an elevation to the Heavens of Christ's humanity and, with it, an elevation of the whole restored and deified human nature (the doctrine of *theōsis*)¹⁰⁷. In his commentary on Luke's Gospel, Cyril of Alexandria records that Christ, 'having blessed them and gone ahead a little, he was carried up into heaven so that he might share the Father's throne even with the flesh that was united to him'¹⁰⁸. Comparatively, John Damascene, in his explanation of Christ's bodily Ascension, says that 'the Ascension from earth into heavens and his descent back are activities of a circumcised body'¹⁰⁹.

Fr Dumitru Stăniloae, referring to the event of the Ascension, writes: 'According to the NT, Christ elevates his humanity to the fullness of power through which he acts upon us, by means of the four successive moments: his descent into hell, his bodily resurrection, his Ascension into heavens and his sitting at the right of the Father. The Ascension into heaven and the sitting at the right of the Father represent the complete pneumatisation and deification of his human body, its full comprising with the divine infinity, its absolute elevation to the state of a transparent medium to the infinite love of God in its action towards us. Undoubtedly, this doesn't also imply the melting of Christ's body into divine infinity'¹¹⁰. Fr Constantin Preda wrote that 'the novelty of the life to which the resurrected Christ elevated the human nature he had assumed through his Incarnation will only be manifested after his Ascension into glory'¹¹¹.

The Ascension must be understood as a theandric action, a real act of ascension, not only spiritually, but especially physically¹¹². Through the Ascension, the Saviour's human nature is not absorbed by the Divine one, as argued by some Western commentators¹¹³; instead, human nature is deified, it is fulfilled. Referring to the deifying effect of the Ascension, Fr Dumitru Stăniloae said that Christ

¹⁰⁶ Richard I. PERVO, *Acts. A Commentary, Hermeneia*, Fortress Press, Minneapolis, 2009, p. 45.

¹⁰⁷ 'He was now returning to the throne of his Father's glory with the conquered mortal nature that he had taken. How sweet were the tears that they poured out when they were burning with lively hope and gladness over the prospect of their own entry into the heavenly fatherland! They knew that their God and Lord was now bringing there part of their own nature! Such a sight rightly restored them! Then they worshipped in the place where his feet stood'. BEDE, *Homilies on the Gospels* II.15, in: JUST Jr. (ed.), *Luke...*, p. 393.

¹⁰⁸ CYRIL OF ALEXANDRIA, *Commentary on Luke 24*, in: JUST Jr. (ed.), *Luke...*, p. 392.

¹⁰⁹ IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, D. Fecioru (trad.), Scripta, București, ³1993, p. 147.

¹¹⁰ Fr Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 184.

¹¹¹ Fr Constantin PREDA, *Propovăduirea Apostolică. Structuri Retorice în Faptele Apostolilor*, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 64.

¹¹² Cf. L. MORRIS, *Luke...*, p. 375; C.F.D. MOULÉ, 'The Ascension. Acts i.9', in: *The Expository Times*, LXVIII (1956-1957), p. 209.

¹¹³ Cf. J.A. FITZMYER, *To Advance the Gospel...*, pp. 265-295; A.W. ZWIEP, *The Ascension...*, pp. 80-86.

'proved by it [his Ascension] that that he ascends precisely as a human being, so that he sits on the throne as Master over everything (to the right of the Father). He ascends from the humility to which he lowered himself. But he also elevates his own humanity, without breaking the bond with those he wants to make understand and live his own state, elevated to this supreme glory of his kingdom'¹¹⁴.

The liturgical tradition of the Eastern Church is permeated by the joy and optimism of this understanding of the Ascension. The Kontakion of the Ascension emphasises the mystical significance of the event. Through his Ascension into glory, Christ brings together the Heavens and Earth – 'You fulfilled God's plan for us, / uniting things earthly and heavenly, / and ascended in glory, Christ our God, / to the heavens you never left. / Yet you are not far from us, / for you cry out to those who love you, / I am with you, and no one is against you'¹¹⁵.

The Ascension in the Book of Acts (1:9-11)

In the introduction of his second book (Acts 1:1-2) Luke briefly describes the content of his first: the incarnated Saviour's activity until the moment of his Ascension up to Heavens. Zwiep notes that the assertion to have included *all* the Saviour's acts and teachings (πάντων) is characteristically Lukan¹¹⁶. In v. 2 the author mentions the Ascension as the final scene described in the Gospel.

In Acts 1:6-11 a more detailed narration of the Ascension is given. Christ gives the apostles the final instructions (1:6-7) and, indirectly, the commandment to spread is Gospel 'to the end of the earth' (ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς). He also promises to send down the Holy Spirit, and these are his final words before the Ascension (1:8). Apart from the information in Lk 24, in vv. 3-8 the author describes the events that took place during the forty days from the resurrection to Ascension¹¹⁷. Augustine interprets that 'it is not meant, however, that they had eaten and drunk with him daily throughout these forty days. For that would be contrary to John's statement, who has interposed the space of eight days, during which He was not seen, and makes His third appearance take place by the sea of

¹¹⁴ Fr Dumitru STĂNILOAE, *Chipul Evanghelic al lui Iisus Hristos*, Ed. Centrului Mitropolitan, Sibiu. 1991, p. 279.

¹¹⁵ ROMANOS THE MELODIST, *Kontakion of the Ascension*, cited by Hugh WYBREW, *Risen with Christ. Eastertide in the Orthodox Church*, SPCK, London, 2001, p. 87. The last phrase ('I am with you, and no one is against you') is the refrain which appears after each stanza (or *ikos*). Cf. St ROMANOS THE MELODIST, *On the Life of Christ: Kontakia*, Ephrem Lash (transl.), coll. *The Sacred Literature Series*, HarperCollins Publishers, San Francisco, 1995, pp. 195-205.

¹¹⁶ A.W. ZWIEP, *The Ascension...*, p. 95: 'It is quite suggestive that in comparison with his sources Luke's presentation is more comprehensive than that of his predecessors. Beyond Mark and Q, e.g., Luke recounts the birth, the resurrection and the ascension of Jesus. Although, strictly speaking, none of these events can be said to be "acts and teachings" of Jesus, they lend some weight to the suggestion that πάντων is more than only a rhetorical device.'

¹¹⁷ Jacob JERVELL, *Die Apostelgeschichte*, coll. *Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament* 3, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 116.

Tiberias. At the same time, even although he [should be supposed to have] manifested himself to them and lived with them every day after that period, that would not come into antagonism with anything in the narrative'¹¹⁸.

The narration in Acts 1 ends with the apparition of two men dressed in white garments passing on to Christ's witnesses the promise of the second coming of the ascended one. Judging from its form, Lohfink divides the Ascension narration in two parts: the Ascension (v. 9) and the occurrence of the Angels (v. 10-11)¹¹⁹, but this is not the only possible classification.

Pervo regards this section (1:6-11) as the first episode in the Book of Acts. 'The first episode in Acts is narrated from the viewpoint of the apostles. Readers are not immediately aware that these verses constitute a distinct episode, and its location is revealed only at its close (v. 12)'¹²⁰. Structurally, the pericope (Acts 1:6-11) is made up of three units, with the Ascension description in v. 9 as its centre¹²¹.

The most obvious parallel or model of Luke's description is Elijah's ascension narrative (2Kgs 2:1-14; Sir 48:9-12), because it underlines the theme of succession¹²². Another model could be Moses who, from the author's perspective, represents a prototype of Christ¹²³. But the fact that this description belongs to Luke is never doubted¹²⁴. The verses have specifically Lukan elements, as proof that this is a tradition of the Ascension that was taken over and edited by the author¹²⁵. Richard J. Dillon writes that Luke took over from the early Christian

¹¹⁸ AUGUSTINE, *Harmony of the Gospels*, III, 25.84, in: Philip SCHAFF (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 1.6, The Christian Literature Company, New York, 1888, p. 224.

¹¹⁹ G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt...*, pp. 158-159.

¹²⁰ R. PERVO, *Acts...*, p. 41.

¹²¹ The structure of the entire fragment can be divided as: A (v. 7), B (v. 8), C (v. 9), A' (v. 10a), B' (vv. 10b-11). Cf. R. PERVO, *Acts...*, p. 41: 'This apophthegmatic "sandwich" establishes the meaning of the ascension and sets out the future program [sic!], which rejects both political messianism and imminent expectation in favour of vigorous mission.'

¹²² R. PERVO, *Acts...*, pp. 45-46.

¹²³ 'Moses has to leave in order for Joshua to work with his prophetic spirit (Deut 34:9); Elijah had to depart in order for Elisha to gain a double portion of his prophetic spirit (2Kgs 2:9)... There is good reason to think that they imaginatively represent Jesus' prophetic predecessors who ascended, Moses and Elijah'. Luke Timothy JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, coll. *Sacra Pagina* 5, The Liturgical Press, Collegeville, 1992, p. 31.

¹²⁴ Cf. Rudolf PESCH, *Die Apostelgeschichte* 1, EKK 5.1. Benzinger Verlag/Neukirchner Verlag, Zürich/Neukirchen-Vylun, 1986, p. 72.

¹²⁵ 'Luke is probably writing up in his own way and to suit his own concerns a piece of traditional material (though tradition that was neither old nor widespread, since narratives of the Ascension are not to be found elsewhere in the NT).' C.K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on The Acts of the Apostles*, vol. 1 (Acts 1-14), *International Critical Commentary*, T&T Clark, Edinburgh, 1994, p. 81; cf. Johannes MUNCK, *The Acts of the Apostles*, coll. *Anchor Bible* 31, Doubleday, Garden City, 1967, p. 7 (i 6-14).

communities the idea that Christ's preaching and earthly ministry is 'the climax of Israel's colourful tradition of charismatic prophecy'¹²⁶.

Καὶ ταῦτα εἰπὼν βλέπόντων ⁹ And saying this, while they were looking on, he was lifted up and he was taken up by a cloud out of their eyes.

The description of the Ascension event starts in v. 9 and is related to the preceding scene through the words ταῦτα εἰπὼν. The verse has a chiasmic structure A-B-B'-A':

A βλέπόντων αὐτῶν (they were looking on),
 B ἐπύρθη (he was lifted up),
 καὶ (and),
 B' νεφέλῃ ὑπέλαβεν αὐτὸν (he was taken up by a cloud),
 A' ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν (out of their eyes)¹²⁷.

On the basis of some manuscripts¹²⁸, J.H. Ropes argues that εἰπὼν βλέπόντων should be omitted because the words are uselessly making the sentence more difficult¹²⁹. Nevertheless, his argument is not strong enough and does not reflect the author's intention to underline the fact that the apostles *saw* Christ's Ascension¹³⁰. As in 2 Kings 2, the entire focus of the scene falls on the topic of *seeing*¹³¹. In this way, those present at the Christ's Ascension become 'eye-witnesses.' John Chrysostom makes this comment regarding the theme of *seeing*: 'Not "while they beheld" did he rise from the dead, but "while they beheld, he was taken up." Inasmuch, however, as the sight of their eyes even here

¹²⁶ Richard J. DILLON, 'Acts of the Apostles', p. 728 (44:17).

¹²⁷ A.W. ZWIEP, *The Ascension...*, p. 103.

¹²⁸ Among the MSS that omit these words the most important is Codex Bezae (D). Cf. Joseph RIUS-CAMPS, Jenny READ-HEIMERDINGER, *The Message of Acts in Codex Bezae. A Comparison with the Alexandrian Tradition*, vol. 1: Acts 1:1-5:42 – Jerusalem, *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 257, T & T Clark, London, 2004, p. 48. Also, a list of the MSS from which the words βλέπόντων αὐτῶν are omitted, see: F.F. BRUCE, *The Acts of the Apostles*, Tyndale Press, London, 1952, p. 71.

¹²⁹ Cited by C.K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 81.

¹³⁰ Cf. R. PERVO, *Acts...*, p. 40.

¹³¹ 'Die Sichtbarkeit der Entrückung Jesu – und entsprechend der künftigen Parusie (vgl. schon Lk 21:27) – ist durch die Häufung der Verben des Sehens (9: βλέπόντων; 10: ἀτενίζοντες; 11: ἐμβλέποντες – ἐθεάσασθε) und die Wendung »von ihren Augen« (v. 9) betont; vermutlich hat sich Lukas an Entrückungstraditionen (vgl. 4Kön 2; Sir 48) orientiert.' R. PESCH, *Die Apostelgeschichte...*, p. 72; cf. A.W. ZWIEP, *The Ascension...*, p. 106.

was not all-sufficient; for in the resurrection they saw the end, but not the beginning, and in the Ascension they saw the beginning, but not the end'¹³².

The interpretation of the Ascension in v. 9 through ἐπήροθη – verb, indicative aorist passive, third person singular of ἐπαίρω – presents the image of a concrete event. The term is translated: *raise, lift up, hoist*¹³³. As Stempvoort underlines, 'this realism is typical of Luke; see Luke 24:36f. This realistic line runs on in the meaning of ὑπολαμβάνω. The traditional translation of this verb is usually mystical: "a cloud took him out of sight" (Moffatt); "a cloud closing beneath him hid him from their sight" (Weymouth)'¹³⁴. The Ascension takes place 'as they were looking on' and the author emphasizes the idea that the witnesses saw the entire scene. τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν is a metonymy replacing the words 'their eyes'¹³⁵.

Parsons makes a comparison between the terminology of different ascensions in Greek, Roman and Jewish literature, and the one used in Acts 1, and concludes, writing that: 'The ascension of Jesus in Acts more closely resembles the Greco-Roman literature in terms of characteristic features – clouds, angels, and mountains seem to play a more significant role in the pagan texts than in the Jewish literature. The Lukan terminology, on the other hand, is much closer to the Jewish literature, particularly the Elijah texts'¹³⁶. In his commentary to the Book of Acts, David J. Williams states that 'because the Jews thought of heaven as *above* and the earth as *below*, the movement of Jesus from the visible to the invisible world is expressed in terms of his going *up*'¹³⁷. Still, this interpretation is limited and does not express St Luke's intention and the theological meaning of the Ascension event.

The *cloud* theme has several meanings; it has been interpreted as a natural cloud by naturalists, as a cloud of Divine presence¹³⁸, while others link this passage to the clouds of Christ's Second Coming (Dan 7:13)¹³⁹. Jacob Jervell understands the cloud as vehicle of the Ascension, yet without rejecting the

¹³² John CHRYSOSTOM, *Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans* II. in: *Nicene and Post-Nicene Fathers* 1.11, T&T Clark/Eerdmans, Edinburgh/Grand Rapids, 1997, p. 13.

¹³³ Cf. B.M. NEWMAN, *A Concise Greek-English Dictionary*..., p. 65; J.H. THAYER, *A Greek-English Lexicon*..., pp. 227-228.

¹³⁴ P.A. STEMPOORT 'The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts', in: *NTS* 5 (1958-1959), p. 37.

¹³⁵ Martin M. CULY, Mikeal C. PARSONS, *Acts. A Handbook on the Greek Text, Baylor Handbook on the Greek New Testament*, Baylor University Press, Waco, 2003, pp. 9-10.

¹³⁶ M.C. PARSONS, *The Departure*..., p. 140.

¹³⁷ David J. WILLIAMS, *Acts*, coll. *New International Biblical Commentary* 5. Hendrickson/Paternoster Press, Peabody/Carlisle, 1990, p. 24.

¹³⁸ R. PESCH, *Die Apostelgeschichte*..., p. 73.

¹³⁹ R. PERVO, *Acts*..., p. 46 (n. 47); cf. A.W. ZWIEP, *The Ascension*..., p. 105.

possibility of a theophany¹⁴⁰. Stempvoort notes that both the Greeks and the Jews interpreted the presence of a cloud as indication of a 'supernatural rapture'¹⁴¹, and for Sabin Verzan the cloud is a symbol of the Divine presence. 'The cloud is part of both the OT (Exod 13:22) and the NT (Lk 9:34-35) theophanies. It will also be a feature of the second coming of the Son of Man (Matt 24:30; cf. I Thess 4:17; Rev. 1:7; etc.)'¹⁴². Zwiep explains what must be understood by the idea that the cloud expresses a theophany, writing that such an interpretation is 'clearly not that the ascending Jesus was deified! Rather God manifested his special presence at the ascension of Jesus'¹⁴³. Referring to the presence of the cloud in the description of the Ascension, Lohfink argues that it has a double function, both as an epiphany cloud (through which God makes visible His presence), and as an Ascension cloud (as a vehicle for Christ's return to the Father), drawing a comparison with the cloud of the Transfiguration scene, in the presence of Moses and Elijah¹⁴⁴. On the other hand, Joseph Rius-Camps and Jenny Read-Heimerdinger, in their analyses of the text of Codex D, consider that the function of the cloud in the Ascension scene is to separate the divine kingdom from the earthly world¹⁴⁵. This is how the Christian poet Arator understands the presence of the cloud: 'in his honour as he comes, a star does service as a soldier, going before the Magi; a cloud waits upon him in obedience as he goes'¹⁴⁶, while Bede writes that 'everywhere creation offers obedient service to its Creator. The stars indicated his birth; clouds overshadowed him in his suffering, received him in his ascension, and they will accompany him when he returns for the judgement'¹⁴⁷.

The Ascension was probably witnessed only by the eleven apostles, as the author gives no indication regarding the presence of anyone else¹⁴⁸. Nevertheless, in Church Tradition, confirmed by iconography, apart from the apostles, the

¹⁴⁰ J. JERVELL, *Die Apostelgeschichte...*, pp. 116-117.

¹⁴¹ P.A. STEMPOORT 'The Interpretation...', p. 38.

¹⁴² Sabin VERZAN, 'Faptele Apostolilor (capitolele 1 și 2). Note exegetice', in: *Ortodoxia*, XLVI (1994), p. 32. In a similar way, John Chrysostom sees the cloud as a symbol of heaven and divine power. JOHN CHRYSOSTOM, *Homilies on Acts...*, p. 13.

¹⁴³ A.W. ZWIEP, *The Ascension...*, p. 105.

¹⁴⁴ G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt...*, p. 191.

¹⁴⁵ J. RIUS-CAMPS; J. READ-HEIMERDINGER, *The Message of Acts...*, p. 89.

¹⁴⁶ ARATOR, *On the Acts of the Apostles (De Actibus Apostolorum)*, I, Richard J. Schrader et al. (ed. & transl.) *The American Academy of Religion – Classics in Religious Studies* 6, Scholars Press, Atlanta, 1987, p. 26.

¹⁴⁷ BEDE, *Commentary on the Acts of the Apostles* 1:9b, in: Francis MARTIN (ed.), *Acts*, coll. *Ancient Christian Commentary on Scriptures – New Testament* 5, InterVarsity Press, Downers Grove, 2006, p. 11.

¹⁴⁸ 'At the act of the Ascension, a glorification act, an act of the royal power of the Lord, only the apostles were present' S. VERZAN, 'Faptele Apostolilor...', p. 32.

Ascension was also witnessed by Mary, the mother of God¹⁴⁹, and Parsons opines that 'the disciples seem to include a larger group than just the apostles'¹⁵⁰.

καὶ ὥς ἀτενίζοντες ἦσαν εἰς τὸν οὐρανὸν πορευομένου αὐτοῦ, καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο παρειστήκεισαν αὐτοῖς ἐν ἐσθήσεσι λευκαῖς,

¹⁰ And while they were looking, while He was going to the sky, behold, two men stood beside them in white garments,

And while the witnesses look at Christ ascending, two angels suddenly appear by the apostles¹⁵¹. The periphrastic construction ἀτενίζοντες ἦσαν, present in classical Greek literature, is used here with the same meaning and, as F.F. Bruce observes, the frequency of the notion of ἀτενίζω in Lukan writings may explain its use based on the medical literature¹⁵². Luke gets the readers' attention using the word ἰδοὺ and then goes on by introducing a surprise element¹⁵³. καὶ ἰδοὺ seems to be taken from LXX and does not represent a translation from a Semitic source¹⁵⁴.

The apparition of the two men clothed in white, interpreted as two angels, parallels the apparition of the two angels who showed themselves to the myrrh-bearing women at Christ's tomb, bringing them the joy of the resurrection (Lk 24:4). The colour of their clothes (ἐσθήσεσι) is, according to Barrett, the author's indication regarding the identity of the two¹⁵⁵. Pervo sees in the angels theme a linking element between the resurrection and the Ascension used by Luke in order to express the unity of the two events¹⁵⁶. Without any doubt, by using the scene of the angels' apparition, the author also had the intention to include one more supernatural element in his description, as a reference to the Kingdom of God.

Jean Danielou writes that 'if the mystery of the Nativity inaugurates the work of Christ, that of the Ascension completes it. Just as the angels were entrusted with the secrets of the first, they are the open admirers of the second,

¹⁴⁹ H. WYBREW, *Risen with Christ...*, pp. 83-84.

¹⁵⁰ M.C. PARSONS, *The Departure...*, p. 270 (n. 25).

¹⁵¹ The apparition of the two angels takes place at *that* time, as C.K. BARRETT (*A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 82) observes: 'The temporal ὥς shows that ἀτενίζοντες ἦσαν is a periphrastic imperfect: As they were gazing.'

¹⁵² 'Ἀτενίζω, a favourite word of Luke, who is responsible for 12 out of its 14 NT occurrences, "is used by the medical writers to denote a peculiar fixed look".' F.F. BRUCE, *The Acts of the Apostles...*, p. 71.

¹⁵³ Cf. M.M. CULY; M.C. PARSONS, *Acts...*, p. 10.

¹⁵⁴ C.K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 82; cf. F.F. BRUCE, *The Acts of the Apostles...*, p. 71.

¹⁵⁵ cf. 2Macc 11:8; Mark 9:3; 16:5; Jn 20:12; Hermas, *Vis.* 2:1; 3:5; *Sim.* 8.2.3. C.K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 83.

¹⁵⁶ R. PERVO, *Acts...*, p. 46.

after having assisted Christ throughout the interval which separated these two events, from the temptation to the resurrection'¹⁵⁷. Although in Acts 1 it is only the presence of the Angels that is mentioned, Orthodox Tradition visually represents them in its iconography as joining Christ in his Ascension to Heaven¹⁵⁸. This image of the presence and mission of the angels is to be found in *popular* (apocryphal) Christian writings, like the *Ascension of Isaiah* (3: 15) or the *Gospel of Peter* (40-43). In his commentary on the Psalms, Eusebius of Caesarea described the Ascension as follows: 'the Virtues of heaven seeing Him begin to rise, surrounded Him to form His escort, proclaiming His Ascension as they cried, "Rise up, gates everlasting, and the King of Glory will enter". These things were accomplished in what the Acts record for us...' ¹⁵⁹. Psalm 24, which is quoted here by Eusebius, together with Psalm 110, seems to have been traditionally used in reference to the event of the Ascension¹⁶⁰. The tradition of such an interpretation of Psalm 24, as referring to the Ascension, is already attested from the apostolic period¹⁶¹.

The cloud and the two men are elements also present in the scene of the Transfiguration (Lk 9:30; Mark 9:4, 7) when the two men are identified with Moses and Elijah¹⁶². Just as Zwiep writes, 'they are *angeli interpretes* (cf. Acts 10:30, 1 En 19:1; 22:3; 23:4; Rev 10:9; 19:9-10; 22:8; cf. 1 Thess 4:17), rather than Moses and Elijah (if they were in the view, Luke would probably have given their names, as he did in Lk 9:30)' ¹⁶³. The same idea is also backed by Jaroslav Pelikan in his commentary to the Book of Acts, making a comparison with the two angels who appear at the scene of the empty Tomb in Lk 24:4¹⁶⁴. Despite this, based on the descriptions in Lk 9:30 and 24:4, Rius-Camps and Read-

¹⁵⁷ Jean DANIELOU, *The Angels and Their Mission According to the Fathers of the Church*, Ave Maria Press, Notre Dame, 1957, p. 34.

¹⁵⁸ Leonid OUSPENSKY, Vladimir LOSSKY, *The Meaning of Icons*, SVS Press, Crestwood, ²1982, pp. 194-199. Maurits SABBE observes that the iconographical tradition of the Ascension is inspired by the figure of Moses on Mount Sinai (*Studia Neotestamentica. Collected Essays, Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium* 98, Leuven University Press, Leuven, 1991, pp. 168-169).

¹⁵⁹ EUSEBIUS OF CAESAREA, *Comentary on Psalms* 17, cited by J. DANIELOU, *The Angels...*, p. 35.

¹⁶⁰ JUSTIN MARTYR writes that 'when our Christ arose from the dead and ascended into heaven, the heavenly princes chosen by God were ordered to *open the gates of heaven that the King of Glory might enter*, and, after arising, *sit at the right hand of the Father until he makes his enemies his footstool* (as it is stated in another psalm [Ps 110.1]). JUSTIN MARTYR, *Dialogue with Trypho*, XXXVI, 5, Thomas B. Falls (transl.), coll. *Selections from the Fathers of the Church* 3, The Catholic University of America Press, Washington, 2003, p. 57.

¹⁶¹ J. DANIELOU, *The Angels...*, p. 39: 'But Justin is the first to develop the dialogue between the angels of heaven who do not recognise the Word made Flesh and the angels of earth who reveal His identity'.

¹⁶² Cf. R.J. DILLON, 'Acts of the Apostles', p. 728 (44:17).

¹⁶³ A.W. ZWIEP, *The Ascension...*, p. 106. JOHNSON does not exclude the idea that by the two men Moses and Elijah would be described. L.T. JOHNSON, *The Acts of the Apostles...*, p. 31

¹⁶⁴ Jaroslav PELIKAN, *Acts, Brazos Theological Commentary on the Bible*, Brazos Press, Grand Rapids, 2005, p. 41.

Heimerdinger argue that by the 'two men in white robes' Luke described the two central figures of the Jewish Tradition concerning the ascension, Moses and Elijah, and not two angels¹⁶⁵.

Jervell sees the apparition of the angels as a necessity because the apostles, gazing to the skies and witnessing the Ascension, were not able to understand what had happened. This is why the angels are seen as interpreters of the scene in v. 11¹⁶⁶. One can notice the greater attention given by the author to the apostles' expectations when compared to the Ascension itself¹⁶⁷.

The Saviour's bodily Ascension into heaven was affirmed by Luke and confirmed by the Tradition of the Church already in the first centuries. Nevertheless, some commentators of the Scripture believe that the Ascension is not a historical event and that Luke's descriptions are to be understood in connection with the pagan tradition of raptures into the sky of the heroes of the ancient world. Thus, Rudolf Pesch argues that, as far as Luke's description is concerned, although it involves the event of Jesus' Ascension, it cannot be considered a historical event¹⁶⁸.

οἱ καὶ εἶπαν· ἄνδρες Γαλιλαῖοι, τί ἐστήκατε [ἐμ]βλέποντες εἰς τὸν οὐρανόν; οὗτος ὁ Ἰησοῦς ὁ ἀναλημφθεὶς ἀφ' ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανόν οὕτως ἐλεύσεται ὡν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν.

11 and they said: Men of Galilee, why do you stand looking into the sky? This Jesus who has been taken up from you into the sky, will come in the same way you have seen him going into the sky.

The phrase εἰς τὸν οὐρανόν is used four times in vv. 10-11; the third usage is missing from Codex D and others, but it has been agreed that its omission happened accidentally and does not constitute an interpolation¹⁶⁹. Sleeman makes an analysis of the frequency of this expression in the Ascension description and concludes that: 'While not unprecedented elsewhere in the narrative, such tight repetition functions as an important way in which Luke signals

¹⁶⁵ J. RIUS-CAMPS; J. READ-HEIMERDINGER, *The Message of Acts*.... pp. 89-90.

¹⁶⁶ J. JERVELL, *Die Apostelgeschichte*...., p. 117.

¹⁶⁷ J. RIUS-CAMPS; J. READ-HEIMERDINGER, *The Message of Acts*...., p. 89.

¹⁶⁸ 'Insofern Lukas aber mit seiner Erzählung tatsächlich ein Geschehen an Jesus im Auge hat, meint er dessen Erhöhung, und diese wiederum ist kein historisches Ereignis... Das sichtbare »Wunder« ist weder ein leeres Grab noch ein wie eine Rakete zum Himmel fahrender Mensch, sondern die von Jesus gestiftete einmütige Versammlung (1:14) selbst, in der alle, die glauben und nicht zweifeln, ihren erhöhten Herrn »schauen«, der unsichtbar in ihrer Mitte real-präsent ist und durch seinen Geist alle miteinander verbindet.' R. PESCH, *Die Apostelgeschichte*...., p. 75.

¹⁶⁹ B. METZGER, *A Textual Commentary*...., p. 245.

spatial-theological information within Acts¹⁷⁰. Ἄνδρες (noun, in the vocative) is used in Acts 29 times as a formal formula to begin a discourse¹⁷¹ and is also employed in Hebrew, yet never in the vocative¹⁷². The disciples are named Γαλιλαῖοι because of their origin but, according to Pervo, also in order to geographically set the place where their mission begins¹⁷³. Also, Galilee is an important place in the scenes of the Christ's crucifixion and resurrection (Lk 23:5, 49, 55; 24:6; Acts 13:31).

The disciples were left gazing into the skies without having understood the great mystery of the Ascension. The purpose of the angels is to explain to the disciples what had happened and to elucidate their ambiguities regarding Christ's second coming¹⁷⁴. Bede explains that there are two reasons for the apparition of the angels, so as to soothe the apostles and to confirm Christ's Ascension and his coming again¹⁷⁵. The words of the angels οὗτος ὁ Ἰησοῦς are not meant to reveal the identity of the ascended one (the disciples knew Jesus), but to attest the fact that the same one will come again at the Parousia¹⁷⁶. 'The angelic words are then an affirmation that Jesus *will* come back, but not right now. At any rate, it is clear that Luke wanted to say more than was possible'¹⁷⁷. The question τί ἐσθήκατε [ἐμ]βλέποντες εἰς τὸν οὐρανόν implies that the waiting state of the apostles was wrong: 'the apostles should proceed to the tasks that have been assigned to them. This is against Cullmann's argument that Luke believed that only a short time would intervene between Ascension and Parousia'¹⁷⁸. Luke tries to address the issue of waiting for an immediate return of the Saviour because the early Christian community waited for Christ to return not after a long time¹⁷⁹.

The apostles witnessed Christ's *bodily* Ascension, seeing him ascending from the ground with the same body he was resurrected with. Augustine explains this idea thus: 'How did they see him go? In the flesh which they touched, which they felt, the scars of which they even probed by touching; in that body in which he went in and out with them for forty days, manifesting himself to them

¹⁷⁰ Matthew SLEEMAN, *Geography and the Ascension Narrative in Acts*, coll. *Studiorum Novi Testamenti Societas Monograph Series* 146, CUP, Cambridge, 2009, p. 74.

¹⁷¹ Cf. M.M. CULY; M.C. PARSONS, *Acts...*, p. 11.

¹⁷² C.K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 83.

¹⁷³ R. PERVO, *Acts...*, p. 46 (n. 48). J. JERVELL (*Die Apostelgeschichte...*, p. 117) considers that the author named the Apostles 'men of Galilee' because they followed Christ from Galilee to Jerusalem.

¹⁷⁴ A.W. ZWIEP, *The Ascension...*, p. 107.

¹⁷⁵ BEDE, *Commentary on Acts* 1:11a, cited by MARTIN (ed.), *Acts...*, p. 11.

¹⁷⁶ R. PESCH, *Die Apostelgeschichte...*, p. 74; R. PERVO, *Acts...*, p. 46.

¹⁷⁷ A.W. ZWIEP, *The Ascension...*, p. 107.

¹⁷⁸ C.K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 84.

¹⁷⁹ Jacob JERVELL, *The Theology of the Acts of the Apostles*, coll. *New Testament Theology Series*, CUP, Cambridge, 1996, p. 112.

in truth, not in any falsity; not as apparition, not as a shadow, not as a spirit, but as he himself said, not deceiving, "Handle and see, for a spirit does not have flesh and bones, as you see me to have"¹⁸⁰.

The author makes reference to the Parousia, a remark with a double function to confirm to the disciples that Christ physically left (that his disappearance is final and that he will no longer show himself to them) and to make them understand the responsibility given to them by the Saviour himself (that of having to preach the Gospel 'to the end of the earth', Acts 1:8). In order to fulfil Christ's commandment, the disciples must first receive the Holy Spirit. In his interpretation of this, Johnson writes that 'we know that they will also receive the promised Spirit. But to do so, they must obey the command to return to the city and await that empowerment'¹⁸¹. Lohfink understands the Ascension as a forecast of the Parousia and, thus, the end of Jesus' earthly existence anticipates the end of his Church¹⁸². Regarding the day when the ascended Christ will return, Pelikan notes that 'the language of the prophets speaks of "the day of his coming" (ἡμέραν εἰσόδου αὐτοῦ) (Mal 3:2 lxx) in the singular, as though there were only one coming. This has compelled the exegetes of the church to distinguish between the "first coming", in which the prophecy of Isaiah about the suffering servant (Isa 53) had already been fulfilled, and the "second coming", prior to which the prophecy of Isaiah about the wolf and the lamb feeding together (Isa 65:25) would not be fulfilled, and to assign the various prophecies to one or the other of these'¹⁸³. This passage is one of the few in the book of Acts making reference to the Parousia (cf. 3:20 ff.; 10:42; 17:31; 23:6; 24:25). As Serge Ruzer observes, 'the redemption is thus postponed, but not without good reason, and in due time Jesus will return to restore the kingdom to Israel as expected'¹⁸⁴.

After this event, the apostles return to Jerusalem (cf. Lk 24:53), as reaction to the angels' commandment, thus completing the chiasmic structure of the whole fragment. The emphasis of the fact that the disciples *saw* him ascending (ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν) once again confirms the Lukan composition of the text¹⁸⁵. Zwiép stresses that the author focuses on the

¹⁸⁰ AUGUSTINE, *Tractates on John* 21.13.2-4, cited by MARTIN (ed.), *Acts...*, p. 11.

¹⁸¹ L.T. JOHNSON, *The Acts of the Apostles...*, p. 31.

¹⁸² 'So benutzt Lukas zu Beginn seines Zweiten Buches die Perikope, mit der er die Zeit Jesu beendet hatte, um mit ihrer Hilfe nun auch den Abschluß der Zeit der Kirche *vorwegnehmend* zu markieren und auf die Parusie auszublicken: Die Himmelfahrt wird zum Bild für die Parusie.' G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt...*, p. 262.

¹⁸³ J. PELIKAN, *Acts...*, p. 43.

¹⁸⁴ Serge RUZER, 'Jesus' Crucifixion in Luke and Acts. The Search for a Meaning vis-à-vis the Biblical Pattern of Persecuted Prophet', in: *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen*, Lutz DOERING; Hans-Günther WAUBKE; Florian WILK (eds.), *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 226, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2008, p. 174.

¹⁸⁵ Cf. M. SABBE, 'The Son of Man Saying in Acts 7.56', in: *Studia Neotestamentica...*, p. 160.

visibility of the Ascension event, and points out that 'although this is a standard feature of rapture stories, it also reveals Luke's concern to authenticate the apostolic witnesses'¹⁸⁶.

Verse 12 is a transitional one and can be interpreted both as a conclusion of the preceding pericope and as the beginning of a new section¹⁸⁷. In this verse we are given the approximate location of the Ascension, the Mount of Olives, with the observation that the distance between Jerusalem and the Mount is 'a sabbath day's journey away'. This reference to the Saturday gives an indication of the proximity of this place to Jerusalem¹⁸⁸ and also that they were still under the OT law¹⁸⁹. The suggestion is inexact and one definitely cannot use it to argue that the Ascension could have taken place on a Saturday. The Parousia which is referred to in the preceding verse is connected to the location of the Ascension, because both Jerusalem and the Mount of Olives are mentioned as location of the Saviour's second coming (Zech 14:4 lxx; cf. 4Bar 9:20)¹⁹⁰.

According to Sleeman, the beginning verses not only work as introduction to the themes subsequently developed in the Book of Acts, they also fix its spatial structure. 'The ascension is *the* moment of spatial realignment in Acts (cf. 1:1-2a). and Acts as a narrative whole cannot be understood without ongoing reference to the heavenly Christ... Functioning as far more than the simple setting, the geography of these verses structures the shape of the narrative and communicates the Christocentric theology of Acts 1, which in turn shapes expectation concerning the unfolding narrative'¹⁹¹.

Many authors put emphasis on the centrality of the Ascension scene in Luke's writings. On the one hand, his Gospel ends with a short account of the episode, as the pinnacle of the Lord's physical presence on earth. On the other hand, the Book of Acts begins with a long depiction of the Ascension, attesting Luke's intention to place the Ascension scene as the key moment of the two writings. Talbert explains saying that 'on the one hand, Mediterranean documents frequently, if not generally, have their key point at the centre. This is true

¹⁸⁶ A.W. ZWIEP, *Judas and the Choice of Matthias*..., p. 158.

¹⁸⁷ However, R. PERVO (*Acts*..., p. 46) remarks that 'Lucan style is often fluid and is thus resistant to rigid divisions.'

¹⁸⁸ 'The Mount of Olives (Matt 21:1; Mark 11:1; Luke 22:39) is situated less than 1 km from Jerusalem's walls to east. It offered a splendid view over the city and over the Temple's esplanade. The roman road from Jericho to Jerusalem passes through the Mount of Olives. In the times of Jesus the hill bearing that name was covered with a dense forest of olive trees propitious for solitary retreats.' S. VERZAN, 'Fapteile Apostolilor...', p. 32; cf. M. SLEEMAN, *Geography and the Ascension*..., p. 80.

¹⁸⁹ 'Thus, the apostles are to remember that, between the earthly Jerusalem and the Mount of Olives as the locale of the resurrected Jesus' epiphany lays the hurdle of "the Law"...' P.N. TARAZI, *The New Testament*..., p. 189.

¹⁹⁰ Martin HENGEL 'The Geography of Palestine in Acts', in: *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*..., pp. 46-47.

¹⁹¹ M. SLEEMAN, *Geography and the Ascension*..., pp. 80-81.

both for Greco-Roman and for Jewish writings. On the other hand, Luke-Acts seems to fit into this general tendency. At least from Luke 9:51 everything in the third gospel moves toward the ascension. Luke 24:50-53 closes the Gospel. Acts 1:9-11 opens the Acts. From Acts 1 everything moves out from the ascension¹⁹². Further on, several other similitudes between the themes in Lk 24 and Acts 1 can be traced: Lk 24:33-34, 36 – Acts 1:3; Lk 24:36-43 – Acts 1:3; Lk 24:49 – Acts 1:4; Lk 24:47-48 – Acts 1:8b; Lk 24:51-52 – Acts 1:9, 12¹⁹³. 'Luke differentiates between the resurrection and the Ascension. The resurrection conveys the fact that God revealed himself bodily, that he revealed his Divinity in Jesus' body. Jesus Christ ended his earthly life ascending into heavens with his body (cf. Lk 24:50-52), "at the right hand of the Father", where he sits in communion with the Father (cf. Acts 2:33-34; Ps 109:1-2), that is in a state of glory'¹⁹⁴.

Strong influences on the narrative construction of the Ascension were the traditions referring to the Prophet Elijah's rapture. After analysing the sources of the Ascension story, Zwiep concludes stating that 'if we trace the comparison with Elijah a little further, it appears that in both cases their heavenly assumption is not the end, but inaugurates a period of temporal preservation in heaven with a view to a future eschatological return'¹⁹⁵. Nevertheless, traditions concerning Elijah's rapture are not the only sources to be used by Luke (see, for instance, the comparison to Moses). In the Romano-Greek world of those times, speculations about raptures evolved into a complex set of ideas.

Jesus Christ, the Messiah, did ascend into heaven and the meaning of his Ascension is of great profundity. It cannot be regarded as a mere *finale* of his life and mission on earth; it is more than a spectacular wonder and a well-written story by Luke. The Ascension was necessary for reassuring the audience that the resurrected one did not die, that the living Jesus sits in flesh at the right hand of the Father¹⁹⁶. Through the Ascension, the world is not abandoned, as Christ continues his work through the Holy Spirit. So that the Holy Spirit could be sent to earth, it was necessary for Christ to Ascend to the Father. As Oscar Cullmann affirms, 'after Jesus has left the earth and ascended to heaven, he will not abandon the earth. On the contrary – and this is the primary idea of these speeches – his action on earth will then be much more effective than it was during the time of his incarnation'¹⁹⁷. Without doubt the Ascension can be regarded as poten-

¹⁹² C.H. TALBERT, *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts*, coll. *Society for Biblical Literature Monograph Series* 20, Scholars Press, Missoula, 1974, p. 112.

¹⁹³ C.H. TALBERT, *Literary Patterns...*, pp. 58-59.

¹⁹⁴ C. PREDA, *Propovăduirea Apostolică...* p. 64.

¹⁹⁵ A.W. ZWIEP, *The Ascension...*, p. 116.

¹⁹⁶ Cf. J. CALVIN, *Commentary Upon the Acts of the Apostles*, 1:9, vol. 1, Eerdmans, Grand Rapids, 1949.

¹⁹⁷ Oscar CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, SCM Press, London, 1963, pp. 232-233.

tially one of the most important episodes in the life of Jesus Christ and one of the central events in the History of Redemption.

Rezumat: Descrierile Înălțării în Evanghelia după Luca și Faptele Apostolilor

Pe parcursul acestui articol am încercat să ofer o analiză a textelor lucane ce descriu Înălțarea Mântuitorului (*Lc* 24, 50-53; *FA* 1, 9-11), precum și o interpretare teologică a pericopelor ce urmează modelul exegezei patristice. Metodologic, analizele *diacronică* (critică textuală, a formei și a sursei) și cea *sincronică* (critică narativă) sunt combinate pentru a fixa baza pe care se poate construi o lectură teologică a textului ca scriptură canonică.

În epistolele pauline Înălțarea Domnului pare de multe ori unită cu Învierea și sunt înțelese ca un singur eveniment; în scrierile Sfântului Luca, însă, cele două evenimente sunt prezentate ca fiind în mod cert ca fiind distincte. O influență puternică în construcția descrierii au avut-o tradițiile vechi-testamentare ale răpirii profetului Ilie. Însă tradițiile răpirii lui Ilie nu reprezintă singurele surse folosite de Sfântul Luca (vezi, de asemenea, relația tipologică cu Moise). În acele vremuri, în lumea greco-romană speculațiile despre răpiri la cer au evoluat într-un set complex de idei.

Înălțarea Mântuitorului la cer este prezentată de către Sfântul evanghelist Luca de două ori, la sfârșitul Evangheliei sale și în introducerea Faptelor Apostolilor. Mulți autori și comentatori pun accentul pe centralitatea scenei Înălțării în operele lucane. Pe de-o parte evanghelia se sfârșește cu o scurtă descriere a evenimentului, punctul culminant al existenței fizice a Domnului pe pământ. Pe de altă parte, cartea Faptele Apostolilor începe cu descrierea lungă a Înălțării, dovedind scopul Sfântului Luca de a plasa scena Înălțării ca punctul cheie al celor două cărți. Centralitatea episodului Înălțării în operele lucane este acceptată de majoritatea exegeților contemporani, ea exprimând teologia adâncă a autorului. Prin plasarea descrierilor sale în finalul evangheliei și începutul Faptelor Apostolilor, Sfântul Luca ne oferă un indiciu al importanței acestui eveniment care reprezintă atât un sfârșit (o încheiere), cât și un început. Această idee este confirmată și de importanța acordată de Biserica ortodoxă a sărbătorii Înălțării, fiind unul dintre praznicele Împărătești.

Structura sintactică a descrierii Înălțării corespunde forței semantice a episodului prezentat de Sfântul Luca în cele două cărți. Astfel, ultimul capitol al evangheliei este legat de primul capitol din Faptele Apostolilor, dovedind unitatea dintre cele două volume. Este general acceptat de către cercetătorii bibliști faptul că cele două descrieri ale Înălțării reprezintă o parte integrală a Sfântului Luca și nicidecum o interpolare ulterioară. Diferențele dintre cele două relatări (*Lc* 24, 50-52; *FA* 1, 9-11) pot fi explicate prin funcția literară specifică a fiecăreia dintre ele.

Comparând cele două descrieri ale Înălțării vedem două perspective diferite ale aceluiași autor. În prima este preocupat doar de relatarea pe scurt a sfârșitului misiunii pe pământ a Mântuitorului pentru a încheia Evanghelia. În cea de-a doua înțelegem semnificația Înălțării lui Hristos ca început al misiunii Bisericii creștine și acesta este motivul pentru care Sfântul Luca adaugă mai multe detalii descrierii din *FA* 1, 9-11 (Înălțarea pe nor, apariția celor doi îngeri, însărcinarea apostolilor cu misiunea de propovădu-

irii și promisiunea întoarcerii Mântuitorului în același fel). Autorul omite din descriere locul exact al Înălțării (cu toate că ne oferă mai multe amănunte în această privință decât în *Lc 24*) precum și audiența. Tradiția afirmă că mai mulți decât cei unsprezece erau de față ca martori ai plecării Domnului la cer.

În cele două volume ale sale, autorul prezintă același eveniment istoric în două moduri diferite, o caracteristică a stilului lucan. Înălțarea nu este prezentată istoric, nu se oferă informații detaliate sau exacte despre locul, timpul sau martorii acesteia, ci eshatologic, ca moment de crucială importanță pentru îndumnezeirea naturii umane și potențializarea îndumnezeirii omului. De asemenea, ea reprezintă o necesitate în istoria mântuirii și pentru că deschide calea pogorării Duhului Sfânt. Numai prin Înălțare Sfinții Apostoli puteau primi harul Duhului promis de Mântuitorul pentru începerea misiunii de propovăduire a Evangheliei. Astfel Înălțarea reprezintă premisa dezvoltării Bisericii creștine. Înălțarea trebuie tratată în legătură cu celelalte momente importante ale istoriei Mântuirii, Patimile, Moartea și Învierea, și a fost înțeleasă astfel de către Sfântul Luca. De asemenea, sărbătorirea ei era unită cu cea a Cincizecimii, fiind considerată indivizibilă de aceasta. Mărturiile ale sărbătoririi Înălțării Domnului unită cu Pogorârea Duhului Sfânt se găsesc încă din perioada Bisericii primare.

Sfinții Părinți văd în Înălțare o ridicare la cer a umanității lui Hristos și, cu aceasta, a întregii naturi umane restaurate și îndumnezeite. Înălțarea trebuie înțeleasă ca un act teandric, o înălțare reală și nu numai spirituală, ci mai ales fizică. În momentul înălțării natura umană a Mântuitorului nu este absorbită de cea divină, așa cum afirmă unii comentatori apuseni, ci ea este îndumnezeită, este desăvârșită. Natura umană este ridicată la cel mai înalt spațiu, lângă tronul lui Dumnezeu Tatăl. Prin Înălțare, Biserica primește prin mărturia apostolică promisiunea celei de-a doua veniri în slavă a Mântuitorului la Parusie.

Teodora TECULESCU

Facultatea de Teologie Ortodoxă – București

PERSPECTIVA BIBLICĂ ASUPRA PRACTICILOR FUNERARE ÎN ISRAELUL ANTIC

Keywords: *Judahite burial practices, funerary practice, Jewish Funeral rites, Bereavement in Judaism, Jewish funeral service.*

Abstract

Studiul oricărei religii vechi ajunge să se raporteze într-o mare măsură la moarte ca eveniment existențial: o aprofundare a viziunii despre moarte este, în mod paradoxal, o lecție despre viață. Rituralele de înmormântare din Israelul Antic exprimă viziunea vechilor evrei despre om, moarte și viața de după moarte; orice aspect al înmormântării este important și trebuie interpretat numai într-un context evreiesc.

Introducere

Lumea antică este fascinantă prin ceea ce a creat. Acea etapă este reprezentată de o spiritualitate trăită în modul cel mai firesc și mai sincer. Este o perioadă în care orice activitate și ritual exprimă mai mult decât o credință, exprimă un mod de a fi. Situându-se la polul opus față de societatea secularizată în care trăim astăzi, Antichitatea ne arată că omul nu este rupt de sfera spirituală, ci, din contră, e menit să se nască în ea, să se miște în ea, să-și exprime durerea și bucuria atât de specifice ființei umane așa cum simte, fără rușinea unei etichetări din partea unei societăți în care religiosul este privit ca mitologie și basm.

Anumite fenomene naturale (nașterea, moartea) și sociale (căsătoria) au o dimensiune culturală și sunt serbate în diverse culturi printr-o serie de ritualuri și ceremonii care diferă de la popor la popor, însă au o idee de bază comună, și anume, aceea că ele marchează o trecere. Astfel, ele sunt numite de antropologul și etnograful Arnold Van Gennep rituri de trecere. Riturile de trecere sunt prezente în orice cultură, deoarece atât individul, cât și societatea sunt supuse ritmurilor care le influențează viața și nu pot fi independenți de natură, univers. Pentru iudaism, de exemplu, „toate aceste ceremonii legate de naștere, căsătorie și moarte se caracterizau printr-o simplitate patriarhală”¹.

Rituralele de înmormântare sunt cele care, conform Arnold Van Gennep, diferă cel mai mult în funcție de popor, vârstă, sex, poziție socială. Mai mult,

¹ Alfred HĂRLĂOANU, *O istorie a mozaismului și a Israelului antic*, Ed. Nemira, București, 2001, p. 148.

diversitatea extraordinară de detalii se datorează și faptului că același popor are viziuni diferite despre lumea de dincolo, iar acest lucru se transpune în ritual. De asemenea, diversitatea este dată și de faptul că omul nu este considerat un întreg care are aceeași soartă după moarte, ci el este alcătuit din mai multe elemente care au drumuri diferite după moarte: corpul, sufletul – respirație, sufletul – umbră, sufletul sânge, spiritul etc. Unele dintre aceste elemente sunt considerate veșnice, altele muritoare. Toate acestea nu influențează structura internă a ritualurilor, ci numai complexitatea lor formală².

L.Y. Rahmani arată că atunci când omul s-a confruntat cu moartea, a avut tendința de a nega finalitatea acesteia, atât în general, cât și în ceea ce îl privește. După moartea cuiva drag, omul trebuie să-și găsească un echilibrul și, de cele mai multe ori, el încearcă stabilirea unei legături cu cel mort, însă și societatea în ansamblul ei are nevoie de stabilirea unei astfel de legături³. Riturile de doliu (*evel*) au menirea de a îngădui exprimarea durerii, socializarea celor îndoliați și întoarcerea lor treptată la o viață normală⁴.

Arnold Van Gennep arată că doliul este o perioadă de prag pentru cei vii în care se intră prin rituri de separare și din care se iese prin rituri de reintegrare în societate. Perioada de prag a celor vii este opusă perioadei de prag a celor morți, astfel încât atunci când prima se termină, începe cea de-a doua. În timpul doliului, rudele mortului alcătuiesc o societate specială situată între lumea morților și lumea viilor. Această societate este părăsită de cei vii o mai devreme sau mai târziu în funcție de gradul de rudenie cu cel decedat. În timpul doliului, viața socială este suspendată pe o perioadă care diferă în funcție de intensitatea legăturii sociale cu mortul și de situația lui socială, moartea șefului unui stat afectând întreaga societate⁵.

Aspecte teologice veterotestamentare referitoare la moarte

Ca și babilonienii, evreii nu vedeau moartea ca pe o anihilare completă a persoanei. Existența după moarte este imaginată ca viața la cea mai mică intensitate. Morții sunt văzuți în general ca având o existență mai palidă în care tot ceea ce ține de viață încetează cu excepția existenței însăși⁶. Atât timp cât corpul există (cel puțin oasele), sufletul există, ca o umbră, într-o condiție foarte slăbită⁷, deoarece în

² Arnold van GENNEP, *Riturile de trecere*, trad. din limba franceză de Lucia Berdan și Nora Vasilescu, Ed. Polirom, Iași, 1996, pp. 131-132.

³ L.Y. RAHMANI, „Ancient Jerusalem's Funerary Customs and Tombs. Part I”, în: *The Biblical Archaeologist*, XLIV (1981), 3, p. 172.

⁴ Jean-Christophe ATTIAS, Esther BENBASSA, *Dicționar de civilizație iudaică – Larousse*, trad. de Șerban Velescu, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1997, p. 237.

⁵ A. van GENNEP, *Riturile...*, pp. 132-133.

⁶ Andrew F. KEY, „The Concept of Death in Early Israelite Religion”, în: *Journal of Bible and Religion*, XXXII (1964), 3, p. 242.

⁷ Roland de VAUX, *Ancient Israel – Its Life and Institutions*, Ed. Darton, Longman & Todd, London, 1961, p. 56.

mediul iudaic, nu există o distincție foarte exactă între trup și suflet, omul este privit ca o unitate psihosomatică⁸, un om viu fiind un «suflet viu» (*nephesh*), iar un om mort este un «suflet mort» (*Lv* 21, 11). Wheeler Robinson vorbește despre omul văzut în lumina Vechiului Testament ca despre „trup însuflețit”⁹.

În Biblie există două explicații ale morții omului. Prima afirmă că Dumnezeu l-a făcut pe om din țărână și deci în țărână trebuie să se întoarcă (*Fc* 2, 7; 3, 19; *Iov* 10, 9), iar a doua, pornind de la *Fc* 3, 22-24, oferă o a doua explicație: păcatul¹⁰. Moartea este condiția de separare a unității trup – suflet prin întoarcerea trupului în elementele din care a fost creat: «căci pământ ești și în pământ te vei întoarce» (*Fc* 3, 19)¹¹. Din versetul «Luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie» (*Fc* 2, 7) și din legătura lexicală dintre cei doi termeni „omul” în ebraică *’ādām* și „pământul” în ebraică *’ādāmāh*, se observă legătura dintre om și pământ și importanța întoarcerii omului în pământ¹².

Cei mai mulți comentatori au văzut în acest verset împlinirea avertismentului dat celor care vor mânca din pomul cunoștinței binelui și răului («Iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit!» – *Fc* 2, 17)¹³. Westermann susține însă că versetul de la *Fc* 3, 19 trebuie privit ca un tot unitar, fără a se lua „căci pământ ești și în pământ te vei întoarce” separat, întrucât această propoziție este una subordonată. Înțelesul complet care se desprinde din versetul «În sudoarea fetei tale îți vei mânca pâinea ta, până te vei întoarce în pământul din care ești luat; căci pământ ești și în pământ te vei întoarce» (*Fc* 3, 19) este acela că sudoarea care va însoți munca este firească, ea va însoți munca omului toată viața lui și că la fel de firească este și moartea omului, care nu vine ca o pedeapsă. J. Skinner afirmă că moartea este o parte dintr-o ordine naturală¹⁴.

În viziune ortodoxă, omul a fost creat nemuritor, moartea intervenind odată cu neascultarea protopărinților. În acest sens, Sf. Ioan Gură de Aur afirmă

⁸ Viviane PRAGER (coord.), *Dicționar enciclopedic de iudaism*, trad. de Viviane Prager, C. Litman, Țicu Goldstein, Ed. Hasefer, București, 2000, p. 751.

⁹ J.R. PORTER, „The Legal Aspects of the Concept of *Corporate Personality* in the Old Testament”, în: *Vetus Testamentum*, XV (1965), 3, p. 361.

¹⁰ Reuben KASHANI, „Death”, în: *Encyclopaedia Judaica*, Ed. Thomson Gale, Detroit, vol. V, 2007, p. 510.

¹¹ Pr. Ion BRIA, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 265.

¹² Raymond E. BROWN, Joseph A. FITZMYER, Roland E. MURPHY, *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, volumul II, trad. în limba română de P. Dumitru Groșan, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2007, p. 14.

¹³ Gordon J. WENHAM, „Genesis 1-15”, în: *Word Biblical Commentary*, Dallas, Texas, 1987, p. 83.

¹⁴ Claus WESTERMANN, „Genesis 1-11”, în: *A Continental Commentary*, Fortress Press, Minneapolis, 1994, p. 266.

că versetul de la *Fc* 3, 19 reprezintă primirea sentinței la moarte¹⁵. Traducerea care respectă construcția greacă ce calchiază expresia ebraică *mōth tāmūth* ar fi «de moarte veți muri»¹⁶, ceea ce evidențiază că Adam și Eva au ajuns muritori, abia atunci, și în acea clipă au și murit, adică au primit sentința de a fi muritori, chiar dacă au mai trăit încă mulți ani¹⁷. Când omul a mâncat din pomul cunoștinței binelui și răului, a ajuns muritor, adică supus necesităților trupului și patimilor, de aceea Dumnezeu a rânduit spre folos moartea¹⁸.

Cuvinte ca *nephesh*, *ruah* și *nešama*, traduse de obicei prin „suflet” sau „spirit”, nu sunt folosite decât rar ca elemente distincte de trup, spirituale. În general, termenii se referă la viața sau personalitatea individului. Chiar dacă unele cărțile mai târzii ale Bibliei cuprind câteva fragmente unde sufletul sau spiritul poate fi interpretat ca despărțit de trup: «sufletul domnului meu va fi legat în mănunchiul celor vii de lângă Domnul, Dumnezeul tău» (*1 Rg* 25, 29)¹⁹, viața omului este o unitate psihosomatică în care „propriile noastre distincții între viața fizică, intelectuală și spirituală nu există”²⁰.

Termenul evreiesc pentru moarte este *mawet* (מָוֶת), din rădăcina *mwt*. Pentru canaaniti, Mot (Mwt) era zeul lumii subterane. În lupta lui Mot lupta împotriva lui Baal, zeul ploii și al fertilității, cel dintâi a fost victorios și l-a forțat pe Baal să coboare în regatul său din adâncurile pământului. Anath, sora lui Baal, și-a răzbunat fratele și l-a ucis pe Mot, însă și Baal și Mot revin la viață, dar în perioade diferite. Majoritatea comentatorilor interpretează acest mit ca un simbol al alternanței anotimpurilor. Baal moare la sfârșitul sezonului ploios, în timp ce Mot revine la viață, iar atunci când ploile reîncep, Mot moare și Baal revine la viață. În Biblie există reminiscențe ale acestui mit în sensul că moartea este o forță distructivă diferită de Dumnezeu, având proprii săi mesageri: războiul, boala, molimele (*Os* 13, 14; *Ps* 91, 5-7)²¹. La *Pr* 16, 14 găsim o referire la îngerii morții מְלָאכֵי מוֹת. «Întărâtoarea regelui este ca vestitorii morții, dar omul înțelept o domolește». În Septuaginta se află forma de singular. În ambele forme, sensul este referitor la un mijloc de distrugere. La *2 Rg* 24, 16 se găsește concepția primitivă a îngerului morții: «Și și-a întins îngerul Domnului mâna asupra Ierusalimului, ca să-l pustiască, dar I S-a făcut milă Domnului și a zis îngerului

¹⁵ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere*, vol. I, trad. din limba greacă veche și note de pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, pp. 200-201.

¹⁶ Cristian BĂDILĂȘ et alii (coord.), *Septuaginta*, vol. I: *Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul*, Ed. Polirom, Iași, 2004, p. 58.

¹⁷ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere*, pp. 200-201.

¹⁸ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere*, p. 208.

¹⁹ V. PRAGER (coord.), *Dicționar enciclopedic de iudaism*, p. 751.

²⁰ J.-J. von ALLMEN, *Vocabulary of the Bible*, Lutterworth Press, London, 1958, pp. 231-237, apud E.E. ELLIS, „Viață”, în: *Dicționar Biblic*, trad. de Liviu Pup, John Tipei, Societatea Misionară Română, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 1995, p. 1335.

²¹ R. KASHANI, „Death”, p. 510.

care ucidea poporul: „Destul!” [...]. Astfel, îngerul morții devine prima personificare a morții, reprezentându-l un înger care preia lucrarea lui Satan²². La *Ir* 9, 21 se spune: «Moartea (*mawet*) a intrat pe ferestrele noastre și a dat năvală în casele noastre, pierzând pe copiii din uliță și pe tinerii din piețe». În acest verset, *mawet* (*Is* 5, 14; *Av* 2, 5) poate fi comparat cu demonul mesopotamian Lamshtu, care ataca frecvent copiii și femeile însărcinate, cățărându-se pe ziduri și intrând pe ferestre²³. În concepția iudaică, moartea este foarte puternică, așa încât ea ajunge să fie termen de comparație pentru puterea iubirii: «Că iubirea ca moartea e de tare și ca iadul de grozavă este gelozia» (*Cânt* 8, 6)²⁴.

Așadar, în Vechiul Testament, anumite imagini literare, reminiscențele unei concepții existente în vechiul Orient Apropiat, conturează ideea că moartea ar fi o forță supranaturală, independentă de Dumnezeu. Cu toate acestea, Dumnezeu rămâne arbitrul suprem al vieții și al morții²⁵.

În ceea ce privește concepția despre moarte la evrei, se poate afirma că ei înțelegeau că toți murim la un moment dat și vedeau în asta ceva ce se întâmplă firesc, ceva inevitabil ce trebuie acceptat ca atare. Pe de altă parte, ei vedeau în viață posibilitatea de a fi în legătură cu Dumnezeu, iar în moarte depărtarea completă de El, ceea ce era privit ca o pedeapsă. De aceea, singura alinare era o viață lungă în care să fi dat naștere la copii²⁶.

Lumea sau locuința morților are, în Vechiul Testament, numeroase denumiri: *sheol*, care este intraductibil în alte limbi, 'erez («pământ», «lume subpământeană» – *1 Rg* 28, 13; *Iona* 2, 7; *Iov* 10, 21-22), având aceeași semnificație în akkadiană și ugaritică; *kever* («mormânt»), al cărui corespondent akkadian, *qabru*, este termenul uzitat de regulă pentru a desemna lumea morților; *'afar* («pulbere»; *Is* 26, 5); *bor* («adânc»; *Is* 14, 15; 38, 18; *Pr* 28, 17; în akkadiană *buru*); *shahat* («groapă»; *Ps* 7, 15; în akkadiană *suttu*); *avadon* («Abaddon»; *Iov* 28, 22); *nahalei beliyya'al* («torenteale lui Belial»; *2 Rg* 22, 5-6), regiune localizată în adâncul pământului, numită «groapa cea mai dedesubt» (*Plg* 3, 55), «tărâmul întunericului și al umbrelor morții» (*Iov* 10, 21). Sunt semnificative expresiile akkadiene comune pentru lumea morților: „casa întunericului” și „țara fără întoarcere”, pe care toți morții le populează, chiar și cei neîngropați (*Fc* 37, 35)²⁷.

Toți morții împărtășesc aceeași situație nefericită, însă se consideră că soarta lor depinde de atenția pe care le-o acordă cei vii: funeralii adecvate, aducerea mâncării sau băuturii la mormânt (cu toate că astfel de referiri nu se găsesc în

²² A.P. BENDER, „Beliefs, Rites, and Customs of the Jews, Connected with Death, Burial, and Mourning”, în: *The Jewish Quarterly Review*, VI (1894), 2, p. 322.

²³ R. KASHANI, „Death”, p. 510.

²⁴ A.P. BENDER, „Beliefs, Rites...”, pp. 336-337.

²⁵ V. PRAGER (coord.), *Dicționar enciclopedic de iudaism*, p. 540.

²⁶ A.F. KEY, „The Concept of Death...”, p. 247.

²⁷ R. KASHANI, „Death”, p. 510.

Biblie), și, în special, reținerea numelui²⁸. De aceea, era o mare binecuvântare în a avea copii prin care să poată continua „să trăiască” în comunitatea respectivă.

În Vechiul Testament nu există niciun exemplu al vreunui israelit care să fi manifestat o frică excesivă de moarte. Patriarhii «trec la părinți lor» fără dezmăgire sau regret (*Fc* 25, 8; 35, 29; 49, 33). În perioada Macabeilor vedem că evreii de atunci erau capabili să înfrunte moartea cu eroism și seninătate. O mamă evreică își vede șapte dintre fiii săi măcelăriți, însă «cu bun suflet a răbdat, pentru nădejtile ce avea în Domnul» (*2 Mac* 7, 20)²⁹.

Înmormântarea avea o mare importanță în Israelul Antic, ca de altfel în tot Orientul Apropiat. Mesopotamienii nu puteau accepta ideea unei înmormântări fără un ritual specific, unul dintre blestemele cele mai grele în Mesopotamia fiind „Fie ca pământul să nu-ți primească trupul”, iar egiptenii își îngropau morții cu mare fast, mormintele lor fiind caracterizate prin extravaganță. În aceeași manieră putem interpreta și atitudinea evreilor vechi față de ritualul de înmormântare, având în vedere frecvența exprimării temerii de a nu fi uitat neîngropat. Întâlnim la *Dt* 28, 26 blestemele specifice pentru cel care nu îndeplinește poruncile lui Dumnezeu: «Trupurile tale să fie hrană tuturor păsărilor cerului și fiarelor și nu va fi cine să le alunge»³⁰.

În ceea ce privește înmormântarea la vechii evrei, în linii mari, mormintele erau săpate în piatră (în special în cazul familiilor mai înstărite) sau nisip (corespunzător familiilor sărace), în afara orașelor (cu câteva excepții); fiecare mormânt era folosit de mai multe generații ale aceleiași familii, iar mormintele și bunurile funerare au suferit diferite influențe în funcție de vecinii Israelului Antic³¹.

În general, riturile funerare au fost explicate ca o dovadă a unui cult al morților. O altă explicație poate fi aceea că celor vii le era teamă de mort și voiau să se protejeze de el³². Un exemplu în acest sens îl reprezintă populația kol din India unde, pentru a împiedica întoarcerea sufletului, mortul este dus la rug cu picioarele înainte și pe drumuri ocolite pentru a nu găsi drumul de întoarcere; este arsă și brancarda pentru a împiedica reîntoarcerea mortului, iar dacă totuși în ciuda tuturor precauțiilor, el s-ar întoarce, pe drum se seamănă boabe de orez și se pun alimente în fața ușii, pentru ca mortul să aibă ce mânca, fără să facă rău cuiva. Toate uneltele sunt îndepărtate, ca fiind impure, sau pentru ca sufletul mortului să nu se ascundă în ele. După un anumit timp, are loc ceremonia „logodnei” sau a „unirii mortului cu populația lumii subpământene”, apoi se intonează cântece de nuntă. Din păcate, cei mutilați, omorâți de un tigru sau într-un accident etc., ră-

²⁸ R. KASHANI, „Death”, p. 510.

²⁹ A.P. BENDER, „Beliefs, Rites...”, pp. 318-320.

³⁰ D.R. HILLERS, „Burial”, în: *Encyclopaedia Judaica*, vol. IV, p. 291.

³¹ Jodi MAGNESS, „Ossuaries and the burials of Jesus and James”, în: *Journal of Biblical Literature*, CXXIV (2005), 1, pp. 122-123.

³² R. de VAUX, *Ancient Israel...*, p. 61.

mân spirite rele și nu pot ajunge în ținutul morților³³. În alte culturi, din contră, mortul era privit ca un purtător de divinitate. Așadar, niciuna dintre aceste explicații nu se pretează pentru Vechiul Testament. Pe de altă parte, putem spune că aceste ritualuri erau doar expresia durerii provocate de moartea cuiva drag, însă multe rituri aveau loc și în momente de mare greutate sau de necaz la nivel național sau au legătură cu pocăința, deci au implicații religioase. Având în vedere că aceste rituri erau o datorie pentru familia celui care murea, nu putem afirma că ele sunt doar o manifestare personală a suferinței. Pe de altă parte, Vechiul Testament interzice jertfele pentru morți. În concluzie, riturile funerare aveau loc ca o formă de cinstire a mortului și nu ca un cult al morților³⁴.

Puterea celor morți este înțeleasă în Biblie ca o chestiune legată de impuritate, impuritatea transmisă de trupul mortului, deoarece, în mentalul israelit, puterea și impuritatea reprezintă două aspecte ale aceleiași realități pentru un popor care trăiește într-o lume saturată de obiecte tabu. Astfel, puterea celor morți manifestată prin impuritate, poate necurăți alte obiecte. De exemplu, exista practica pângăririi altarelor zeilor străini prin aruncarea oaselor morților în ele. Deși ideea de bază comună asupra puterii (impurității) cadavrului, specifică Orientului Apropiat, s-a păstrat în Israel, mozaismul nu a permis israeliților să parcurgă același traseu ca cel al religiilor din vecinătatea lor. Datorită puterii și înțelepciunii morților, cei vii îi venerau și să le căutau sfatul, însă acest lucru intra în conflict cu adorarea lui Iahve, deoarece era perceput ca un act de necredincioșie față de El. În atare condiții, nu numai că Iahve interzice cu desăvârșire venerarea morților, dar limitează sever preocuparea față de cei morți³⁵.

Impuritatea morților poate fi un ultim vestigiu al noțiunilor cultice și magice primare. Totuși, ele reflectă vechiul cult doar într-o formă negativă, deoarece scopul principal îl reprezintă limitarea oricărui posibil contact cu un cadavru. Este clar că mortul trebuia îngropat, însă atingerea de el făcea ca respectiva persoană să devină impură timp de șapte zile și impunea necesitatea trecerii printr-un ritual de purificare. Exista un dublu standard în această situație în sensul că existau legi diferite pentru popor și pentru preoți în ceea ce privește normele împotriva pângăririi³⁶.

Chiar dacă iudaismul nu a negat niciodată puterea celor morți, nici faptul că morții erau capabili să fie oracole (1 Rg 28), recurgerea la ea este interzisă. Existența unei astfel de interdicții nu a însemnat că oamenii nu au recurs și la aceste practici. A chestiona pe cei morți în legătură cu viitorul era un lucru greșit din principiu, aceasta prerogativă aparținând doar lui Iahve³⁷.

³³ A. van GENNEP, *Riturile...*, pp. 135-136.

³⁴ R. de VAUX, *Ancient Israel...*, p. 61.

³⁵ A.F. KEY, „The Concept of Death...”, pp. 243-244.

³⁶ A.F. KEY, „The Concept of Death...”, pp. 243-244.

³⁷ A.F. KEY, „The Concept of Death...”, pp. 243-244.

Practici funerare în Vechiul Testament

În Biblie, morții au mai mult nume: 'ōbrīm / "bārīm («cei care au murit») – *Iz* 39, 11; 14, 15, 'lōhīm («cei divini») – *1 Rg* 28, 13; *Is* 8, 9, 'iṭṭīm («cei care bolborosesc») – *Is* 19, 3, mētīm («cei morți») – *Is* 26, 14, nepes («ființe») – *Lv* 19, 28; *Nm* 5, 2, 'ōbōt («spirite») – *Is* 29, 4, yidd'ōnīm («cei care știu») – *Is* 8, 9, peger («corpuri») – *Is* 14, 19 și r'pā'im («vindecători») – *Is* 14, 9; 26, 14³⁸.

Există două denumiri referitoare la moarte, wayyīškab («au adormit») care se referă la regii care au murit de o moarte naturală și liniștită, și wayyāmot («a murit») referitoare la regii de după Solomon care au avut o moarte violentă. Wayyāmot s-a folosit și pentru Avraam și David care au murit de moarte bună (*Fc* 25, 8; *1 Par* 29, 28)³⁹.

Înmormântarea în vremea patriarhilor

În Vechiul Testament, înmormântarea nu poate fi despărțită de jale. Mor-tul era plâns, jeliat (*Fc* 23, 2), apoi, după ce treceau «zilele plângerii» (*Fc* 50, 4), înmormântat.

În ciuda faptului că Vechiul Testament nu oferă foarte multe detalii legate de funerarii, un lucru este totuși foarte bine precizat, și anume, dorința de a păstra legătura cu comunitatea din care a făcut parte, chiar și după moarte. Acest lucru presupunea ca generațiile succesive să fie înmormântate în mormântul familiei, în general o peșteră sau un mormânt săpat în stâncă. «Să mă îngro-pați lângă părinții mei» (*Fc* 49, 29) este o dorință comună tuturor vechilor evrei și este punctată pe tot parcursul textului biblic⁴⁰. De exemplu, când Sarra a mu-rit, Avraam a cumpărat ca «moșie de veci» (*Fc* 23, 18) țarina lui Efron și peștera Macpela din fața stejarului Mamvri, în Canaan și acolo a îngropat-o pe Sarra. Astfel, țarina aceea devine loc de îngropare pentru generațiile următoare (*Fc* 23, 20). Avraam este îngropat de fiii lui, Isaac și Ismael, tot în peștera Macpela (*Fc* 25, 9). Versetul «Apoi, slăbind, Avraam a murit la bătrâneți adânci, sâtul de zile și s-a adăugat la poporul său» (*Fc* 25, 8) subliniază două aspecte. Pe de o parte, arată concepția evreiască despre moarte, și anume, moartea nu este văzută ca ceva tragic, mai ales dacă survine după o viață împlinită din punct de vedere moral, iar pe de altă parte sintagma «s-a adăugat la poporul său» arată solidarita-tea familială⁴¹. Moartea nu este un act solitar, ci obștesc. prin care omul este „adăugat” unei entități colective⁴². Alte interpretări mai pot fi: înmormântarea

³⁸ Elizabeth BLOCH-SMITH, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, coll. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 123, JSOT Press, Sheffield. 1992, p. 109.

³⁹ E. BLOCH-SMITH, *Judahite Burial Practices...*, p. 110.

⁴⁰ D.R. HILLERS, „Burial”, p. 291.

⁴¹ R.N. WHYBRAY, „Genesis”, în: John BARTON, John MUDDIMAN, *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, 2001, p. 55.

⁴² C. BĂDILĂ et alii (coord.), *Septuaginta*, vol. I, p. 109.

propriu zisă, adică punere oaselor în mormânt, unirea dintre decedat și strămoșii săi în Sheol, moartea în sine, fără nicio referire la înmormântare⁴³. Unii comentatori consideră că «adăugarea la poporul său» se poate referi și la umbrele existente în Sheol⁴⁴. Isaac și Rebeca, Lia (Fc 49, 31) și Iacov (Fc 50, 13) au fost înmormântați tot acolo, ceea ce pune în relief teologia unicului pământ și a unicului popor⁴⁵. Iacov chiar le poruncește fiilor lui:

«Eu am să trec la poporul meu. Să mă îngropați lângă părinții mei, în peștera din țarina lui Efron Heteul. În peștera din țarina Macpela, în fața lui Mamvri, în pământul Canaan, pe care a cumpărat-o Avraam de la Efron Heteul, împreună cu țarina, ca moșie de înmormântare. Acolo au fost îngropați Avraam și Sarra, femeia sa, acolo au fost îngropați Isaac și Rebeca, femeia lui, și tot acolo am îngropat și eu pe Lia» (Fc 49, 29-31).

Uneori, dacă moartea survenea la o depărtare mare de mormântul familiei, înmormântarea avea loc în morminte individuale, după cum Debora, doica Rebecăi, a fost înmormântată în apropiere de Betel, sub un stejar pe care Iacov l-a numit «Stejarul Plângerii» (Fc 35, 8), Rahela pe drumul care duce la Efrata, adică la Betleem (Fc 35, 19-20), unde Iacov a ridicat un stâlp de piatră pe mormântul ei și Iosif în Egipt, fiind înmormântat după ritul egiptean.

Un caz aparte este Iacov care, deși a murit în Egipt, a fost îngropat totuși la Macpela. Iosif, având o poziție aproape regală în Egipt, a cerut permisiunea lui Faraon de a-și îngropa tatăl în Canaan, iar Faraon a acceptat. De subliniat faptul că Iosif nu a cerut acest lucru personal lui Faraon din cauza impurității pe care o implica starea de doliu, ci prin curtenii lui Faraon⁴⁶. În versetele 7-13 (Fc 50) este descris drumul făcut de Iosif pentru a-și înmormânta tatăl și se arată respectul pe care îl aveau egiptenii pentru Iosif. Drumul pe care l-a urmat procesiunea deviază ușor de la ruta inițială, cortegiul oprindu-se la „aria lui Atad” (*goren-’atādh*). Termenul *’atādh* ar putea fi tradus prin „ciulin”, deci locul s-ar numi „Aria Ciulinilor”⁴⁷. Locul s-a numit ulterior Abel-Mitram (’*ābēl misrayim*), adică „plângerea egiptenilor” (Fc 50, 11), explicat ca „doliu” (*’ēbēl*) de către egipteni⁴⁸.

Imediat după moarte, rudele sau prietenii închideau ochii și gura celui decedat (Fc 46, 4). Acest obicei este aproape universal și se explică prin intenția de a arată similitudinea între cei morți și cei ce dorm⁴⁹. Apoi îl îmbrățișau și îi dădeau ultima sărutare (Fc 50, 1) după care pregăteau trupul pentru înmormânta-

⁴³ E. BLOCH-SMITH, *Judahite Burial Practices...*, p. 110.

⁴⁴ R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, *Introducere și comentariu...*, p. 86.

⁴⁵ R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, *Introducere și comentariu...*, p. 186.

⁴⁶ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, versiune redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 78.

⁴⁷ C. BĂDILĂ et alii (coord.), *Septuaginta*, vol. I, p. 172.

⁴⁸ R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, *Introducere și comentariu...*, p. 188.

⁴⁹ R. de VAUX, *Ancient Israel...*, p. 56.

re. Jelirea mortului presupunea lacrimi, ruperea veșmintelor și îmbrăcarea în sac (*Fc* 37, 34-35), durerea pierderii fiind exprimată foarte sugestiv de Iacov: «Plângând, mă voi pogori în locuința morților la fiul meu!» (*Fc* 37, 35).

Jelirea putea dura până la 7 zile (*Fc* 50, 10), însă la *Fc* 50, 3 se spune că egiptenii l-au plâns pe Iacov șaptezeci de zile.

Îmbălsămarea trupului la iudei era practică pe o scară foarte redusă⁵⁰, iar în Vechiul Testament o găsim doar în cazul lui Iacov (*Fc* 50, 3) sau Iosif (*Fc* 50, 26). Gândirea egipteană despre viața de dincolo era foarte dezvoltată, ceea ce explică și practica mumificării. Documentele egiptene referindu-se în general la 70 de zile necesare acesteia⁵¹, însă la Iacov a durat patruzeci de zile (*Fc* 50, 3). Mumificarea presupunea scoaterea organelor interne pentru a fi conservate separat și uscarea trupului prin umplere cu sare. Ulterior, trupul era învelit în pânză împregnată și apoi era înfășurat cu totul în pânză⁵².

Așezarea lui Iosif într-un sicriu (*Fc* 50, 26) reprezintă un caz rar în Vechiul Testament. Înhumarea sau depunerea în grote avea loc, în general, fără sicriu⁵³. În textul grecesc, termenul „sicriu” este indicat prin σφοδος care corespunde aici ebr. *’ārōn*, care va fi tradus prin κιβωτός în episodul construirii chivotului Legământului⁵⁴.

Incinerarea nu se practica decât pentru călcătorii de lege sau pentru cei blestemați⁵⁵. La *Fc* 38, 24 se vorbește de Tamara care se presupunea că a căzut în desfrânare. Iuda, în calitate de cap al familiei, este responsabil de executarea sentinței și astfel el poruncește «Să fie scoasă afară și arsă de vie».

Legislația din Pentateuh

Nu există niciun un argument scripturistic care să precizeze la cât timp după deces avea loc înmormântarea. Pentru criminalii spânzurați, înmormântarea avea loc în ziua morții (*Dt* 21, 22-23)⁵⁶. Expunerea cadavrului spânzurat era considerată drept înjositoare, semn al unui dispreț profund față de cel în cauză, față de cel blestemat de Dumnezeu⁵⁷ și nu dura decât o zi. În orice caz, din cauza climei și a absenței practicii de îmbălsămare, cel mai probabil, aceasta avea loc în aceeași zi în care survenea moartea. Cazul lui Iacov (cele 70 de zile care au

⁵⁰ Pr. Ioan Sorin USCĂ, *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți: Facerea*, Ed. Christiana, București, 2002, p. 240.

⁵¹ R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, *Introducere și comentariu...*, p. 187-188.

⁵² K.A. KITCHEN, „Înmormântare și jale în Vechiul Testament”, în: *Dicționar Biblic*, p. 694.

⁵³ Dagobert D. RUNES, *Dicționar de Judaism*, Ed. Hasefer, București, 1997, p. 166.

⁵⁴ C. BĂDILĂ et alii (coord.), *Septuaginta*, vol. 1, p. 173.

⁵⁵ Pr. Petre SEMEN, *Arheologia biblică în actualitate*, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1997, p. 104.

⁵⁶ Delbert Roy HILLERS, „Burial”, în: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 4, p. 291.

⁵⁷ Pr. Ioan Sorin USCĂ, *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți: Deuteronomul*, Ed. Christiana, București, 2004, p. 115.

trecut până la înmormântare) este unul excepțional întrucât el a avut o poziție importantă în Egipt.

Apare din nou expresia «a se aduna cu poporul lui» (Aaron – Nm 20, 24; Moise – Nm 27, 13; 31, 2; Dt 32, 50), adunarea cu părinții în mormântul familiei asigurând și păstrarea pământului (*nahalat avot*)⁵⁸.

Jelirea se manifesta diferit în funcție de ierarhia preotească⁵⁹. Astfel, preoții după rânduiala lui Aaron puteau să jelească prin plâns, sfășierea hainelor, dezlegarea părului, însă nu aveau voie să se atingă de mort deoarece s-ar fi spurcat (Lv 21, 1-4). Versetele 2-4 arată că preoții de rând puteau totuși să se atingă de rudele lor cele mai apropiate: mamă, tată, fiu, fiică, frate. Preotul cel mai important, desemnat în Lv 21, 10-11 prin expresia «preotul care este mai mare între frații săi», adică marele preot, titlu apărut în epoca post-exilică (Ag 1, 1; Za 3, 1) nu avea voie să își sfășie hainele, să-și descopere capul și nici să se atingă de nicio persoană moartă, nici măcar de mama sau de tatăl lui (Lv 21, 10-11). De asemenea, nu-i era permis nici să iasă din sanctuar pentru ritualurile funerare (Lv 10, 7)⁶⁰. Numai preoții aveau voie să se atingă, cu mare atenție, de rudele cele mai apropiate ale mortului.

„Repulsia față de cadavre, ca și interdicția ritualică de a le atinge, impusă în special personalului sacerdotal, era cvasigenerală în rândul popoarelor antice. Aulus Gellius, *Noctes Atticae* X, 15, arată că preotului lui Jupiter (*flamen dialis*) îi era interzis nu numai să atingă un mort, dar nici măcar să se apropie de locul unui mormânt”⁶¹. Moartea este înțeleasă mai curând ca aspectul extrem al impurității, într-o viziune despre lume organizată în jurul unei polarități pur – impur, extrem de importantă pentru spiritualitatea biblică (Lv 11-16, Nm 19)⁶². Se cerea poporului să fie sfânt, însă preoții trebuiau să fie și mai exigenți. Mai mult chiar, ei trebuiau cinstiți ca sfinți (Lv 21, 8), iar în cazul în care fiica preotului «se va spurca prin desfrânare», ea trebuia arsă (Lv 21, 9).

Nazireii nu trebuiau să se atingă de niciun mort, nici de mamă, nici de tată, nici de frate sau soră (Nm 6, 7). Nazireu înseamnă separat, însă și binecuvântat, sfințit, cineva care face legământul, făgăduința de a se hărăzi Domnului⁶³. În cazul în care murea cineva pe neașteptate lângă un nazireu, acesta se spurca

⁵⁸ Lawrence E. STAGER, „The Archeology of the Family in Ancient Israel”, în: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, CCLX (1985), p. 23.

⁵⁹ D.D. RUNES, *Dicționar de Iudaism*, p. 166.

⁶⁰ R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, *Introducere și comentariu...*, p. 365.

⁶¹ LEV – *Monumenta linguae dacoromanorum*, Biblia 1688, Pars III, *Leviticus*, Iași, 1993, p. 193 apud Pr. Ioan Sorin USCĂ, Ana USCĂ, *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți: Leviticul*, Ed. Christiana, București, 2003, p. 112.

⁶² Giovanni FILORAMO (coord.), *Istoria religiilor – iudaismul și creștinismul*, traducere de Cornelia Dumitru, Ed. Polirom, Iași, 2008, p. 27.

⁶³ NUM – *Monumenta linguae dacoromanorum*, Biblia 1688, Pars IV, *Numeri*, p. 206 apud Pr. Ioan Sorin USCĂ, *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți: Numerii*, Ed. Christiana, București, 2003, p. 35.

prin atingerea de mort și trebuia să se tundă în ziua a șaptea (pentru că ei considerau părul sfânt, de aceea nici nu se tundeau, iar în această situație după ce se tundeau, trebuia să ardă părul respectiv), iar în ziua a opta să aducă preotului două turturele sau doi pui de porumbel, la ușa cortului adunării, iar preotul să aducă o pasăre jertfă pentru păcat, iar pe cealaltă ardere de tot (*Nm* 6, 9-12).

În *Nm* 19 se vorbește despre ritualul cu apa purificării și despre cum se poate pregăti aceasta. Trebuie adusă o junincă roșie (*para adumma*), culoarea putând fi o referire simbolică la sânge și la pământ⁶⁴, fără defect sau vreo boala și care nu a purtat jug, adică tânără. Ea trebui scoasă afară din tabără sau cetate, acolo unde aceasta trebuie înjunghiată înaintea preotului, apoi arsă. Preotul trebuie să arunce în focul în care arde vaca lemn de cedru, isop și un fir de ață roșie. Cenușa vacii va fi strânsă și depozitată într-un loc curat, iar din amestecul acesteia cu apă vie (curgătoare) se va face ulterior apa pentru curățire. Cel care se atinge de mort va fi necurat șapte zile, însă se va purifica prin această apă a treia și a șaptea zi (*Nm* 19, 11-13).

La *Nm* 19, 14-16, se precizează că «De va muri un om într-o casă, tot cel ce va intra în casa aceea și câte sunt în casă vor fi necurate șapte zile [...] Tot cel ce se va atinge în câmp de cel ucis cu sabia sau de mort sau de os de om sau de mormânt va fi necurat șapte zile». Traducerea „cel ucis cu sabia” respectă textul masoretic, însă în Septuaginta întâlnim „cel ce se va atinge în câmp de un rănit”, substantivul τραυματίας („rănit”) căpătând sensul de „rănit de moarte”, evoluție de sens firească întrucât în Antichitate luptătorii supraviețuiau rareori rănilor⁶⁵. Apoi se spune și cum se va realiza curățirea:

«Pentru cel necurat să se ia din cenușa jertfei arse pentru curățire și să se toarne peste ea într-un vas apă de izvor; Apoi un om curat să ia isop, să-l moaie în apa aceea și să stropească din ea casa, lucrurile și oamenii câți sunt acolo și pe cel ce s-a atins de os de om sau de ucis sau de mort sau de mormânt. Cel curat să stropească pe cel necurat în ziua a treia și în ziua a șaptea și să-l curețe în ziua a șaptea. Apoi să-și spele hainele sale și trupul său cu apă și va fi necurat până seara [...] Tot lucrul de care se va atinge cel necurat va fi necurat; și tot ce se va atinge de acel lucru va fi necurat până seara» (*Nm* 19, 17-22).

În ciuda faptului ca trupul mortului era socotit necurat, rudele apropiate se puteau atinge de el⁶⁶.

În *Dt* 21, 1-9 este descrisă atitudinea care trebuie luată când se întâlnește un om ucis și nu se știe cine este criminalul. Omuciderea ascunsă contaminează

⁶⁴ R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, *Introducere și comentariu...*, p. 441.

⁶⁵ C. BĂDILĂ et alii (coord.), *Septuaginta*, vol. 1, p. 480.

⁶⁶ Pr. Alexandru STAN, Remus RUS, *Istoria religiilor. Manual pentru Seminariile teologice*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 318.

zona în care s-a petrecut⁶⁷. Bătrânii cetății trebuia să îndeplinească un anumit ritual pentru cel nevinovat al cărui sânge s-a vărsat: să ia o junincă ce n-a fost pusă la muncă și n-a purtat jug, să o ducă la o apă curgătoare, într-un loc care n-a fost arat, nici semănat, să jertfească juninca acolo, apoi «să-și spele mâinile deasupra capului junincii celei junghiate în râu». Acest ritual avea rolul de a înlătura răzbunarea de sânge, întrucât această răzbunare ar fi putut să se îndrepte împotriva oricărui locuitor al celei mai apropiate așezări. Prin acest ritual, localitatea respectivă era absolvită de orice învinuire⁶⁸. De precizat faptul că în acest context, animalul folosit pentru acest ritual reprezintă vinovatul, ca în cazul țapului ispășitor (*Lv* 16, 20-22)⁶⁹. De Ziua Împăcării, cei doi țapi aduși preotului stăteau înaintea lui Iahve și asupra lor se aruncau sorți, unul pentru Iahve (*laiahve*) și altul pentru Azazel (*laazazel*). Țapul pentru Iahve era adus ca sacrificiu pentru păcat, iar cel pentru Azazel, deoarece asupra lui se transferau păcatele poporului, era trimis în deșert purtând greutatea acestora⁷⁰.

Preoților și poporului le era interzisă cu desăvârșire facerea de tăieturi pe trupuri pentru morți (*Lv* 21, 5) sau facerea de «semne cu împunsături» (*Lv* 19, 28).

„La majoritatea popoarelor antice exista obiceiul de a marca doliul sau durerea colectivă prin autoincizii corporale. Xenofon, *Cyropaedia* III, 1, 3, 13, povestește cum babilonienii și armenii își zgâriau în acest scop fețele și brațele, iar Herodot, *Istoriei* VI, 71, observă același obicei la sciți. Dumnezeu interzice poporului ales astfel de practici, pentru a-l diferenția de neamurile canaaneene (cf. *3 Rg* 18, 28). Totuși, în ciuda interdicției exprese, exprimarea doliului în acest chip era încă practică și de evrei (cf. *1r* 16, 6; 41, 5) [...] Interzicerea tatuajului are o bază teologică limpede: încrustarea în piele a unor embleme păgâne, a unor litere, chipuri sau a altor semne desfigura imaginea divină din om, constituind astfel un păcat capital, o ofensă gravă la adresa divinității. Tatuarea rituală este însă o practică generală în toate culturile primitive”⁷¹.

De asemenea, le era interzisă raderea capului, tunderea colțurilor bărbii (*Lv* 19, 27-28) și raderea părului de deasupra ochilor (*Dt* 14, 1), acestea fiind uzanțe funebre ale canaaneenilor⁷². „Sunt vizate obiceiuri rituale practicate de

⁶⁷ R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, *Introducere și comentariu...*, p. 544.

⁶⁸ DEUT - *Monumenta linguae dacoromanorum*, Biblia 1688, Pars V, *Deuteronomium*, p. 234, apud Pr. Ioan Sorin USCĂ, *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți: Deuteronomul*, p. 107.

⁶⁹ R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, *Introducere și comentariu...*, p. 544.

⁷⁰ Mircea CHIALDA, *Sacrificiile Vechiului Testament*, Tiparul Tipografiei Diecezan, Caransebeș, 1941, p. 384.

⁷¹ LEV – *Monumenta linguae dacoromanorum*, p.191, apud Pr. Ioan Sorin USCĂ, Ana USCĂ, *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți: Leviticul*, pp. 106-107.

⁷² R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, *Introducere și comentariu...*, p. 360.

popoarele păgâne vecine. Herodot, *Istoriei* III, 8, menționează de pildă obiceiul arabilor de a-și rotunji părul în cinstea zeului lor (*Ortal*)⁷³.

La Dt 26, 14, evreul respectiv declară că nu a mâncat din zeciuială în doliu și nici nu a dat din ea pentru mort. Zeciuiala era sfântă și trebuia dată levitului, străinului, orfanului și văduvei (Dt 26, 13). De aici deducem că mâncarea zeciuiei în timpul perioadei de jale sau jertfirea ei pentru morți era interzisă. Obiceiul de a așeza hrană în morminte era foarte răspândit în Egipt⁷⁴ și în rândul popoarelor canaanite⁷⁵. O altă interpretare este aceea că „mortul” poate fi ori zeul Baal muribund pentru care nu aveau voie să facă nici incizii pe corp, nici tunsoare pe frunte (Dt 14, 1)⁷⁶, ori o divinitate a vegetației în onoarea căreia erau consumate mâncăruri funerare⁷⁷.

Femeile luate prizoniere în război aveau dreptul să-și jalească părinții timp de o lună înainte de a fi luate în căsătorie de cuceritori (Dt 21, 11-13).

Apare și în această perioadă arderea, însă doar ca pedeapsă capitală pentru delikte grave, din sfera sexuală (Lv 20, 14; 21, 9). De exemplu, fiica desfrânată a preotului era arsă (Lv 21, 9), pe principiul solidarității familiale, preotul putând împărtăși vina fiicei⁷⁸. Nu este clar dacă arderea vinovaților avea loc când aceștia erau încă vii (după cum interpretează Ieronim) sau după ce erau uciși. În orice caz, arderea avea nu doar un rol punitiv, ci și unul expiatoriu⁷⁹. Apare, însă, o menționare a unei pedepse care avea loc pentru cel care încălca legământul, și anume lipsa înmormântării (Dt 28, 26).

Doliul dura, în general, 7 zile, ca în vremea patriarhilor, însă plângerea pentru lideri naționali ca Aaron (Nm 20, 28-29) și Moise (Dt 34, 5-8) a durat 30 de zile după înmormântarea lor. Preoții purtau doliu numai după decesul rudelor celor mai apropiate, iar arhiereul în caz de blasfemie⁸⁰.

Perioada de după stabilirea în Palestina

Înmormântarea

Scrierile din această perioadă oferă o serie de informații noi despre ritualurile de înmormântare. Aflăm că rudele mortului aveau datoria să-l spele, să-l înfășoare în *tahrihim* (giulgiu alb)⁸¹, apoi îl puneau pe un pat plin cu «cu aroma-

⁷³ LEV – *Monumenta linguae dacoromanorum*, p. 191, apud Pr. Ioan Sorin USCĂ, Ana USCĂ, *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți: Leviticul*, p. 106.

⁷⁴ C. BADILĂ et alii (coord.), *Septuaginta*, vol. I, p. 593.

⁷⁵ K.A. KITCHEN, „Înmormântare și jale...”, p. 694.

⁷⁶ R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, *Introducere și comentariu...*, p. 529.

⁷⁷ R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, *Introducere și comentariu...*, p. 556.

⁷⁸ R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, *Introducere și comentariu...*, p. 365.

⁷⁹ C. BADILĂ et alii (coord.), *Septuaginta*, vol. I, p. 388.

⁸⁰ Pr. Dumitru ABRUDAN, Diac. Emilian CORNÎȚESCU, *Arheologie biblică*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 143.

⁸¹ Pr. A. STAN, R. RUS, *Istoria religiilor...*, p. 318.

te și cu tot felul de miresme» și la înmormântare se ardeau foarte multe aromate (2 Par 16, 14; 21, 19). În 1 Rg 28, 14 apare un detaliu care aparent pare să contrazică faptul că morții erau înfășurați în giulgiu alb. Samuel iese din pământ, fiind îmbrăcat cu o haină lungă. De asemenea, prin săpături arheologice s-a descoperit că morții erau îmbrăcați complet⁸². În ceea ce privește funeraliile unor regi ai lui Iuda, acestea au fost marcate de arderea de mirodenii. Astfel, la 1r 34, 5 se precizează că la înmormântare se aprinde tămâie.

În ciuda celor două exemple, Iacov și Iosif, ale căror trupuri au fost puse în sicrie, în general, trupurile erau cărate pe târgi până la locul înmormântării, iar acolo, în funcție de starea socială, erau puse fie în morminte, fie efectiv direct în pământ, însă în ambele cazuri, fără sicriu. După cum am arătat în capitolul aferent, sicriul era specific ritualului egiptean. La 4 Rg 13, 21 se spune că mortul care a căzut peste Elisei a înviat, deci nu era pus în sicriu. La 4 Rg 3, 32 (exemplu asemănător găsim și la Lc 7, 14) se vorbește despre sicriul în care Abner a fost dus până la mormânt, însă aici sensul este tot de targă⁸³.

Se păstrează în continuare, cu la fel de multă râvnă, tradiția îngropării în mormântul familiei sau, dacă acest lucru nu era posibil, înmormântarea trebuia să aibă loc cel puțin în pământul evreiesc. Pentru orice vechi evreu, Israel este „acasă”, după cum și Neemia se referă la Iuda ca la «cetatea unde sunt mormintele părinților mei» (Ne 2, 5).

Incinerarea nu era un obicei evreiesc, dar în unele împrejurări corpul putea fi ars, iar rămășițele îngropate, în așteptarea unei înmormântări adecvate în mormântul strămoșesc, cum a fost cazul lui Saul (1 Rg 31, 12-13)⁸⁴: locuitorii labeșului din Galaad, pentru a-și exprima recunoștința pentru Saul care, la începutul domniei, i-a salvat de pericolul de a deveni rob⁸⁵, au ars trupurile acestuia și a fiilor lui, iar oasele le-au îngropat sub un stejar în labeș. Având în vedere că, în general, cei care erau arși erau călcători de lege, iar că în cazul lui Saul nu era vorba de așa ceva, există posibilitatea ca locuitorii labeșului să fi fost fenicieni⁸⁶. Un alt caz îl întâlnim și la Am 2, 1.

Saul M. Olyan consideră că vechii evrei aveau cinci tipuri de înmormântare. Cea mai dezirabilă situație este înmormântarea în mormântul familiei, care era deschisă tuturor membrilor familiei indiferent de modul în care au murit sau de starea corpului. Această modalitate ar fi presupus transportarea specială a celor decedați departe. De exemplu, David și frații lui Asael aduc trupul acestuia în mormântul familiei din Betleem (4 Rg 2, 32), slujitorii regali aduc trupul regelui Ahazia din Meghido în Ierusalim (4 Rg 9, 28), slujitorii aduc trupul regelui

⁸² R. de VAUX, *Ancient Israel...*, p. 56.

⁸³ R. de VAUX, *Ancient Israel...*, p. 56.

⁸⁴ E. BLOCH-SMITH, *Judahite Burial Practices...*, p. 54.

⁸⁵ Cristian BĂDILĂ et alii (coord.), *Septuaginta*, vol. II: *Iisus Nave, Judecătorii, Ruth, 1 - 4 Regi*, Ed. Polirom, Iași, 2004, p. 352.

⁸⁶ E. BLOCH-SMITH, *Judahite Burial Practices...*, p. 54.

Iosia din Meghido (4 Rg 23, 30), frații lui Samson îi aduc trupul acestuia din Gaza în teritoriul lui Dan (Jd 16, 31). Alte exemple pot fi: Ahitofel (2 Rg 17, 23), Saul și fiul său, Ionatan (2 Rg 21, 12-14), Ghedeon (Jd 8, 32)⁸⁷. Însmormântarea cuiva în „casa” lui, cum a fost cazul lui Samuel (1 Rg 25, 1; 28, 3) și Ioab (3 Rg 2, 34), s-ar putea să însemne același lucru, în afară de cazul când era vorba literalmente de casă sau de curtea casei⁸⁸. Faptul de a nu fi îngropat în mormântul familiei era un lucru grav și se întâmpla atunci când cel care murea făcuse ceva rău și astfel, el era pedepsit:

„Fiindcă tu nu te-ai supus cuvintelor Domnului și nici n-ai păzit porunca dată de Domnul Dumnezeuul tău, ci te-ai întors, ai mâncat pâine și ai băut apă în locul de care El ți-a spus: Să nu mănânci pâine, nici să bei apă, trupul tău nu va fi îngropat în mormântul părinților tăi!” (3 Rg 13, 21-22).⁸⁹

Al doilea tip era însmormântarea într-un substitut al mormântului de familie, această situație fiind în ordine descrescătoare a doua ca preferință. De exemplu, când Abner este omorât de Ioab, David îl însmormântează pe acesta în Hebron (2 Rg 3, 31-32), nu în mormântul familiei din Beniamin, și astfel devine o ramură a mormântului familiei. Ulterior aici va fi însmormântat și capul lui Eșbaal (2 Rg 4, 12), ceea ce arată că rudele trebuie să fie împreună și după moarte. Alte astfel de exemple sunt însmormântările lui Saul și a fiilor săi în Iabeș Galaad (1 Rg 31, 13), stabilirea mormântului regal al lui David și urmașii lui în Cetatea lui David când acesta moare. Mormintele regale din Ierusalim, Samaria sunt o excepție în cadrul obiceiului însmormântării alături de strămoși, faptul că ar fi fost de dorit depunerea în mormântul familiei fiind arătat de grija lui David de a muta ulterior trupurile lui Saul și ale fiilor lui din Iabeș Galaad în Beniamin (2 Rg 21, 12)⁹⁰.

Al treilea tip este însmormântarea într-un mormânt străin. Din 3 Rg 13, 30 aflăm că profetul anonim, nesupus poruncilor lui Dumnezeu, care fusese mâncat de leu, este însmormântat în Betel în mormântul altcuiva (mormântului profetului bătrân). Dumnezeu îi și spune profetului că, din cauza neascultării, trupul lui nu va fi îngropat în mormântul părinților săi (3 Rg 13, 22). Bineînțeles că acest tip de însmormântare este inferior celorlalte două deoarece mortul este ca un străin în mormântul unei alte familii și este departe de strămoșii săi⁹¹.

Al patrulea tip este însmormântarea dezonorantă, asociată chiar cu moartea violentă sau execuția. De exemplu, în 2 Rg 18, 17, Abesalom, după ce este ucis de servitorii lui David, a fost aruncat într-o groapă în pădure și s-au aruncat

⁸⁷ Saul M. OLYAN, „Some Neglected Aspects of Israelite Interment Ideology”, in: *Journal of Biblical Literature*, CXXIV (2005), 4, pp. 603-604.

⁸⁸ K.A. KITCHEN, „Însmormântare și jale...”, p. 694.

⁸⁹ S.M. OLYAN, „Some Neglected Aspects...”, p. 604.

⁹⁰ S.M. OLYAN, „Some Neglected Aspects...”, pp. 604-605.

⁹¹ S.M. OLYAN, „Some Neglected Aspects...”, pp. 605-606.

deasupra lui o grămadă mare de pietre⁹². Acan este lapidat, ars și apoi pus sub o grămadă de pietre în Valea lui Achor – φάραγξ Αχωρ sau în Aquila κοιλάς ταράχου – «Valea Neorânduilelii»⁹³ (Ios 7, 25-26), regele din Ai este întâi spânzurat, apoi aruncat la intrarea în cetate (textul masoretic) sau într-o groapă – βόβορος (Septuaginta)⁹⁴ și deasupra lui este ridicată o movilă de pietre (Ios 8, 29), regii canaaniți sunt spânzurați, apoi aruncați într-o peșteră astupată cu pietre (Ios 10, 26-27), regele Ioiachim va fi îngropat ca un măgar (Ir 22, 18-19), profetul Urie este ucis de regele Ioiachim și a aruncat unde erau mormintele oamenilor de rând (Ir 26, 23), niște pelerini uciși de Ismael sunt aruncați într-o groapă (Ir 41, 9)⁹⁵. Se poate observa că groapa unui criminal executat sau a unui dușman era marcată uneori cu o grămadă de pietre.

Al cincilea tip, cel mai dezonorant, este lipsa de înmormântare. După Ir 16, 4 lipsa înmormântării este asociată cu lipsa jelierii și cu profanarea cadavrelor de către păsări și animale sălbatice. Interdicția înmormântării (Ir 8, 2; 25, 33) și exhumarea (4 Rg 23, 14) erau considerate pedepse foarte grele aplicate *post mortem*. De exemplu regele asirian Asurbanipal a ordonat exhumarea regilor Elamului ca o pedeapsă groaznică menită să le tulbure liniște, aducându-le în schimb negăsirea odihnei⁹⁶. Neinhumarea trupului se considera ca cea mai mare batjocură față de cel decedat: «Cine va muri din neamul lui Baeșa în cetate, pe acela câinii îl vor mânca, iar cine va muri în câmp, pe acela păsările cerului îl vor mânca» (3 Rg 16, 4) sau «Iar pe Izabela, câinii o vor mânca în câmpia lui Izreel și nimeni nu o va îngropa» (4 Rg 9, 10). Faptul de a nu avea o înmormântare adecvată era considerat o mare nenorocire (Ir 7, 33; 16, 6). Și în Ecc 38, 16-18 apare un îndemn în acest sens: «Pentru cel mort varsă lacrimi și, ca și cum ai fi pățit grele încercări, începe plângerea. Și după cuviință tu acoperă trupul lui și nu trece cu vederea înmormântarea lui. Amară plângere fă și fierbinte tânguire». Faptul de a îngropa pe cineva așa cum se cuvine este o faptă echivalentă cu a da celor flămânzi pâinea proprie, iar celor goi haine (Tob 1, 17). Brichto interpretează chiar porunca din Decalog despre cinstirea părinților în sensul onorării în cadrul riturilor funerare⁹⁷.

Mormintele erau situate de obicei în afara orașului; morminte de familie, numite și casa veșniciei (*Beit olam*), constau într-o încăpere sau mai multe încăperi de formă neregulată săpate în stâncă sau se foloseau grottele naturale. În aceste încăperi se ajungea printr-un tunel scurt și înclinat, închis de o piatră cioplită astfel încât să acopere intrarea. Acesta dădea într-una dintre laturile camerei respective. De-a lungul celorlalți pereți erau dispuse banchete cioplite în

⁹² S.M. OLYAN, „Some Neglected Aspects...”, p. 606.

⁹³ C. BĂDILĂ et alii (coord.), *Septuaginta*, vol. II, p. 45.

⁹⁴ C. BĂDILĂ et alii (coord.), *Septuaginta*, vol. II, p. 48.

⁹⁵ S.M. OLYAN, „Some Neglected Aspects...”, p. 606.

⁹⁶ S.M. OLYAN, „Some Neglected Aspects...”, p. 607.

⁹⁷ L.E. STAGER, „The Archeology of the Family...”, p. 23.

piatră, pe care erau plasate corpurile defuncților. Alături de corpul celui răposat se puneau câteva obiecte personale și ofrande (*Iz* 32, 27). Uneori, se făcea o mică săpătură în care erau puse oasele pentru a face loc unui mort nou⁹⁸. În epoca elenistică banchetele de lângă pereți sunt înlocuite cu nișe strâmte, săpate perpendicular cu stâncă, în care se depuneau cadavrele și se închideau cu o piatră⁹⁹. Mormântul era vopsit în alb ca să fie văzut de departe și să nu necurățească pe cei ce se atingeau de el. Pe mormânt se obișnuia să se ridice stâlpi de aducere aminte, un monument funerar (Mațebet) cu inscripții, iar mai târziu un mausoleu (*Is* 14, 19)¹⁰⁰. De exemplu, Abesalom și-a ridicat un stâlp funerar (*mațevet*) în Valea Regelui, care, după Iosif Flaviu s-ar afla la patru sute de metri sud – est de Ierusalim, numindu-l „Monumentul (*yad*) lui Abesalom” (*2 Rg* 18, 18) pentru pomenirea numelui. La *2 Rg* 18, 18 se spune că Abesalom nu avea fii care să-i amintească numele, verset ce aparent contrazice *2 Rg* 14, 27 unde se spune că i s-au născut trei fii și o fiică, însă trebuie presupus că fii nu au supraviețuit¹⁰¹. În orice caz, de aici ar rezulta că o obligație a fiilor era aceea de a ridica o stelă funerară și de a pomeni acolo numele părintelui¹⁰². Unele stele funerare, erau puse în locuri înalte, ceea ce a pus problema existenței sau nu a unui cult al morților în locuri înalte însă construcțiile realizate pe morminte sunt o practică mai târzie. Prima mențiune scrisă apare la *1 Mac* 13, 27 («Și a zidit Simon mormântul tatălui său și al fraților lui și l-a înălțat cu chip frumos la vedere din piatră cioplită pe dinainte și pe dinapoi») și *1 Mac* 13, 30¹⁰³.

Nu toate familiile aveau posibilitatea cumpărării și întreținerii unui astfel de mormânt. Cei mai mulți erau îngropați în afara Ierusalimului. În valea Kedron exista un teren pentru îngroparea oamenilor de rând, «cimitirul obștesc al poporului», «mormintele oamenilor de rând» (*4 Rg* 23, 6; *Ir* 26, 23), cei săraci fiind îngropați direct în pământ¹⁰⁴. Mormintele de aici care au monumente construite deasupra lor (Absalom, Iosafat, Zaharia) datează de la sfârșitul epocii elenistice și începutul celei romane¹⁰⁵. Pe de altă parte, o caracteristică biblică a concepției despre înmormântare este respingerea luxului funerar. Astfel, nu oricine avea dreptul să-și facă un mormânt „pe loc înalt” și în stâncă și de aceea vistiernicul Șebna a fost condamnat de Isaia pentru că și-a săpat un mormânt ostentativ în stâncă (*Is* 22, 15-16)¹⁰⁶. Asemănător, în *Ps* 48, 18 se atrăgea atenția «că la moarte el nu va lua nimic, nici nu se va coborî cu el slava lui».

⁹⁸ R. de VAUX, *Ancient Israel...*, p. 57.

⁹⁹ Pr. P. SEMEN, *Arheologia biblică...*, p. 105.

¹⁰⁰ Pr. D. ABRUDAN, Diac. E. CORNÎTESCU, *Arheologie biblică*, p. 143.

¹⁰¹ C. BĂDILĂ et alii (coord.), *Septuaginta*, vol. II, pp. 402, 413.

¹⁰² S.M. OLYAN, „Some Neglected Aspects...”, p. 609.

¹⁰³ R. de VAUX, *Ancient Israel...*, p. 58.

¹⁰⁴ K.A. KITCHEN, „Înmormântare și jale...”, p. 695.

¹⁰⁵ R. de VAUX, *Ancient Israel...*, p. 58.

¹⁰⁶ K.A. KITCHEN, „Înmormântare și jale...”, p. 694.

Împărații lui Israel au fost îngropați într-un loc special, lângă Ierusalim. Expresiile cum ar fi «mormintele regilor lui Israel» (2 Par 28, 27), «mormintele lui David» (Ne 3, 16), «mormintele fiilor lui David» (2 Par 32, 33) se referă specific la mormintele împărătești ale împăraților iudei din familia lui David, morminte care se găseau în Cetatea lui David. Aceste morminte erau aproape de grădina împărătească și de iazul Siloan (2 Par 21, 20; Ne 3, 15-16). Astfel, când Neemia a făcut zidul Ierusalimului, zidul de la «scăldătoarea Siloan, de lângă grădina regelui», unul dintre colaboratorii lui a lucrat «în fața mormintelor lui David» (Ne 3, 15-16)¹⁰⁷.

Majoritatea împăraților, de la David până la Iezechia, au fost îngropați în cetatea lui David. În mormântările în Cetate nu au mai fost practicate după Iezechia (Iz 43, 7-9: «Și mi-a zis glasul: „Fiul omului, acesta este locul tronului Meu și locul pe care-Mi pun tălpile picioarelor Mele, unde voi locui veșnic în mijlocul fiilor lui Israel; casa lui Israel nu va mai întina numele Meu cel sfânt, nici ea, nici regii ei, prin desfrânările lor, prin cadavrele regilor lor, cu locurile lor înalte [...] Iar acum ei vor depărta de la Mine desfrânările lor și trupurile moarte ale regilor lor și Eu voi locui în mijlocul lor în veci»»). O altă explicație este aceea că termenul *pegarim* nu se referă la trupurile regale, ci la stelele regale care erau percepute ca amenințând autoritatea lui Iahve asupra Israelului¹⁰⁸. Cu toate acestea, mormântul lui David nu a fost transferat, de existența lui în interiorul orașului pomenind și Sfântul Petru (FA 2, 29: «Bărbați frați, cuvinese a vorbi cu îndrăznire către voi despre strămoșul David, că a murit și s-a îngropat, iar mormântul lui este la noi, până în ziua aceasta»)¹⁰⁹. Unii împărați au avut mormintele lor particulare. Astfel de împărați sunt: Asa (2 Par 16, 14) și poate că și Ezechia (2 Par 32, 33), Manase (2 Rg 21, 20), Amon, fiul lui Manase (4 Rg 21, 26) și Iosia (4 Rg 23, 30; 2 Par 35, 24)¹¹⁰. Manase, de exemplu, probabil din pricina apostaziei, nu a fost înmormântat în necropola regală, ci într-o grădină. Istoriograful deuteronomist vorbește despre grădina unui anumit Oza, în vreme ce cronistul (2 Par 33, 20) pomeneste de grădina casei lui, adică a palatului regal¹¹¹. Unii împărați au murit în afara granițelor Palestinei: Ioahaz în Egipt, Ioiachim și Sedechia în Babilon. Ioram, Ioas, Ozia și Ahaz nu li s-a permis să fie îngropați în mormintele împărătești (2 Par 21, 20; 24, 25; 26, 23; 28, 27)¹¹².

Așezarea exactă a mormintelor nu ne este cunoscută astăzi. Monumentele care se găsesc în valea Kedron aparțin unei perioade de mai târziu. Arhitectura și epigrafiile indică faptul că ele aparțin perioadei lui Irod cel Mare. Expresia „Cetatea lui David”, în vecinătatea căreia erau așezate aceste morminte, nu se referă la

¹⁰⁷ J.A. THOMPSON, „Mormintele împăraților, mormântul lui David”, în: *Dicționar Biblic*, p. 875.

¹⁰⁸ J. GALAMBUSH, „Ezekiel”, în: John BARTON, John MUDDIMAN, *The Oxford Bible Commentary*, p. 561.

¹⁰⁹ L.Y. RAHMANI, „Ancient Jerusalem's Funerary Customs and Tombs. I”, p. 173.

¹¹⁰ J.A. THOMPSON, „Mormintele împăraților...”, p. 875.

¹¹¹ C. BĂDILĂ et alii (coord.), *Septuaginta*, vol. II, p. 603.

¹¹² J.A. THOMPSON, „Mormintele împăraților...”, p. 875.

întregul Ierusalim, ci numai la fortăreața Sionului. Cetatea lui David a fost așezată între văile Tyropei și Kedronului, de unde se văd grădinile și iazul Siloam. Locul a fost distrus, probabil în timpul răscoalei lui Bar-Kokhba (135 d.Hr.) și după aceea nu s-a mai știut de așezarea exactă a cetății. O tradiție populară veche de aproximativ 1000 de ani plasează mormântul lui David în locul care astăzi se numește Muntele Sion. Această tradiție a fost acceptată de evrei, musulmani și creștini¹¹³.

Doliul

În Palestina mileniilor II și I î. Hr. jelirea includea:

- sfâșierea hainelor (2 Rg 1, 11-12; 3, 31; 13, 31, Iov 1, 20, Ios 7, 6, 1 Rg 4, 12),
- plângere, tânguire (2 Rg 1, 11-12, 2 Rg 14, 2, Iz 27, 32, Is 15, 2-3; 22, 12, Ir 6, 26)
 - postire (1 Rg 31, 13, 2 Rg 1, 11-12, Ne 9, 1)
 - trântirea pe pământ (2 Rg 13, 31, Ios 7, 6)
 - raderea capului (Is 22, 12, Ir 7, 29; 48, 37; 47, 5, Iz 7, 18, Am 8, 10, Is 15, 2-3)
 - îmbrăcarea în sac (Is 15, 2-3; 22, 12, Iz 7, 18, Ioil 1, 8, Am 8, 10, 2 Rg 3, 31, Ne 9, 1, 2 Mac 10, 25, Ir 6, 26)
 - picioarele desculțe (2 Rg 15, 30, Iz 24, 17, Mi 1, 8)
 - tăierea bărbii (Ir 16, 6; 48, 37, Is 15, 2-3) sau acoperirea ei (Iz 24, 17)
 - creștături pe trup (Ir 16, 6; 47, 5; 48, 37)
 - presărarea de cenușă pe cap și tăvălirea în praf (Iz 27, 30, Ios 7, 6, 1 Rg 4, 12, Ne 9, 1, 2 Mac 10, 25, Is 58, 5, Ir 6, 26)
 - punerea mâinilor pe cap (2 Rg 13, 19, Ir 2, 37).

Atmosfera de doliu este descrisă în Is 3, 24: «Atunci va fi în loc de miresme, putreziciune, și în loc de cingători, frânghie, în loc de cărlionți făcuți cu fierul, pleșuvie, în loc de veșmânt prețios, zdrențe, și în loc de frumusețe: pecete de robie».

Toate aceste rituri sunt condamnate (Lv 19, 27-28, Dt 14, 1) ca fiind păgâne¹¹⁴. Preluate în special de la canaaniti, aceste rituri trebuiau evitate de evrei pentru a fi diferiți de păgâni. Cu toate acestea, în Vechiul Testament sunt prezentate ca practicându-se ca ceva natural, firesc (Is 15, 2; 22, 12, Ir 16, 6), nicidecum ca ceva care era interzis, ceea ce înseamnă fie că legea nu se respecta, fie că nu era cunoscută¹¹⁵.

¹¹³ J.A. THOMPSON, „Mormintele împăraților...”, p. 876.

¹¹⁴ R. de VAUX, *Ancient Israel...*, p. 59.

¹¹⁵ Calum M. CARMICHAEL, „On Separating Life and Death: An Explanation of Some Biblical Laws”, în: *The Harvard Theological Review*, LXIX (1976), 1-2, p. 4.

Moartea unor oameni importanți dădea prilej la manifestări poetice ale jalei. Astfel, David a deplâns moartea lui Saul și Ionatan (2 Rg 1, 11-12, 17-27), iar Iuda, Ierusalimul, Ieremia și alții au deplâns moartea lui Iosia («Și a murit și a fost înmormântat cu părinții săi. Și tot Iuda și Ierusalimul l-au jelit pe Iosia. Asemenea și Ieremia l-a jelit pe Iosia într-o cântare de jale. De Iosia au vorbit și toți cântăreții și toate cântărețele în cântările lor de jelire, care s-au păstrat până azi și se întrebuintează în Israel. Ele se găsesc scrise în cartea cântărilor de jelire» – 2 Par 35, 24-25). Pe de altă parte, jalea ne era pusă întotdeauna în relație cu înmormântarea, ci putea fi doar asociată cu pocăința sau cu părerea de rău. La Ioil 1, 13, preoții sunt îndemnați să se tânguiască, să bocească, să se îmbrace în «sac de jale» din cauză că prinosul și jertfa aduse au fost îndepărtate din templul lui Dumnezeu. La Ioil 2, 12-13, oamenii sunt chemați să se întoarcă la Dumnezeu «cu postiri, cu plâns și cu tânguire». Un pasaj asemănător îl găsim la I Ezr 9, 3, 5. Jalea mai putea avea loc din cauza unei nenorociri (2 Rg 13, 19; Iov 2, 12-13; 16, 15, 2 Mac 14, 15). De asemenea, una dintre cărțile Vechiului Testament este o colecție de plângeri din sec. VI î.Hr., după distrugerea templului din Ierusalim, pusă de tradiție pe seama lui Ieremia.

Plângerile care însoțeau înmormântarea erau niște urlete ale șacalilor și țipete ca ale strușilor (Mi 1, 8). În general, se spunea «Vai, vai!» (Am 5, 16), «Vai, vai, fratele meu!» (3 Rg 13, 30), «Vai, fratele meu! [...] Vai, sora mea! [...] Vai, doamne! [...] Vai, cinstea ta!» (Ir 22, 18; 34, 5). În cazul morții singurului copil, plânsul era și mai amar (Ir 6, 26, Am 8, 10, Za 12, 10). Interesant este că femeile și bărbații plâneau în grupuri diferite (Za 12, 11-14). În general, era de datoria rudelor să plângă după mort (2 Rg 11, 26), cu toate că la înmormântare participa multă lume care plânga, mai ales dacă era vorba o persoană importantă (I Rg 25, 1; 28, 3, 2 Rg 1, 11-12). Aceste plângeri se transformau uneori în cântări de jale, așa cum găsim la 2 Rg 1, 19-27 sau 2 Rg 3, 33-34. În ambele locuri este vorba despre plângerile lui David la moartea lui Saul și Ionatan și Abner¹¹⁶.

Există argumente scripturistice și cu privire la bocitori de meserie. La Am 5, 16-17 se spune că în toate piețele și viile vor fi plânsete și bocet și că Domnul spune că: «Plugarul va fi îndemnat la jale și la tânguire lângă cei ce știu să se bocească». La Ir 9, 17-18 și 2 Par 35, 25 vedem de asemenea importanța bocitorilor. În general, cântările aveau o formă fixă și o temă comună care ulterior se aplica în particular. Astfel, vedem că atât cântarea lui David pentru Saul și Ionatan, cât și cântarea pentru Iuda Macabeul (I Mac 9, 21) încep la fel. Interesant este că aceste cântări nu aveau un subiect religios, ci doar profund uman¹¹⁷.

În Vechiul Testament există și referiri la creștături și bocire în practicile de cult păgâne. De exemplu, printre acțiunile preoților lui Baal pe muntele Carmel se numără și strigarea «cu glas mai tare» și înțeparea «după obiceiul lor cu săbii și cu lănci, până ce curgea sânge» (3 Rg 18, 28). Aceasta ceremonie

¹¹⁶ R. de VAUX, *Ancient Israel...*, p. 60.

¹¹⁷ R. de VAUX, *Ancient Israel...*, p. 61.

funeră în cinstea lui Baal este atestată în textele din Ugarit: Zeul El, cu ocazia morții lui Baal, „face să răsună pădurea de strigăte, își sfășie obrazii și bărbia, își brâzdează articulațiile brațului, umerii și pieptul precum o grădină. Își sapă pe spate văi adânci, își ridică glasul și strigă...”¹¹⁸. Cei optzeci de oameni veniți din Sihem, din Șilo și din Samaria pentru a aduce jefă în templul lui Dumnezeu, aveau «bărbile rase și cu hainele sfășiate și cu tăieturi pe trup» (*Ir* 41, 5). Iezechiel a văzut într-o vedenie femeile Ierusalimului plângându-l pe zeul Tamuz (*Iz* 8, 14). Isaia, descriind ritualurile păgâne de la morminte, ritualuri îndeplinite de israeliții răzvrătiți, spune că «stăteau în morminte și mâncau în crăpături de stâncă, mâncau carne de porc, ale căror vase erau pline de mâncăruri spurcate» (*Is* 65, 4).

Durata jelierii era de șapte zile în general, însă în sec. II î.Hr. Iisus Sirah menționează o perioadă de jelire de câteva zile – «Și te jelește, după vrednicia lui, o zi sau două, pentru a goni clevetirea și te mângâie de întristare» (*Sir* 38, 19).

Ultima dorință era transmisă prin viu grai la început, apoi s-a făcut în scris. Moștenitorii mortului erau de obicei fiii și numai când el nu avea fii, moștenirea revenea fraților lui și fetelor. Ele erau însă obligate a lua soți din seminția lor, pentru ca averea să nu se înstrăineze (*Nm* 27). Nici văduvele nu puteau să se folosească din averea soților lor și de aceea ele se întorceau la părinți (*Rut* 1, 8). Când părintele murea, fără a avea moștenitori sau rude, atunci averea lui era dată la rudeniile cele mai apropiate de neamul lui¹¹⁹.

În ceea ce privește ritualurile legate de mâncare, acestea se referă în general la post. Printre exemplele cele mai reprezentative se numără următoarele. La *2 Rg* 1, 12 se spune că David a postit o zi pentru Saul și Ionatan și ulterior tot o zi pentru Abner. La *1 Rg* 31, 12-13 se spune că după arderea trupurilor lui Saul și a fiilor lui, locuitorii Iabeșului din Galaad au postit șapte zile. Aceasta era perioada normativă (*Fc* 50, 10). Și în cazul morții Iuditei, casa lui Israel a jelit-o tot șapte zile (*Idt* 16, 24). Faptul că toată casa lui Israel a ținut doliu arată recunoașterea rolului ei de mamă a întregului popor, rol proclamat de ea însăși (*Idt* 16, 4) și confirmat de văduvia asumată până la sfârșitul vieții¹²⁰, postul ei prelungit fiind un caz excepțional («Și ea își făcuse o colibă pe acoperișul casei și umbla încinsă cu sac împrejurul coapselor sale și purta hainele văduviei sale; și postea în toate zilele văduviei sale, afară de ajunul zilelor de odihnă, și de zilele de odihnă, afară de ajunul lunilor noi și de lunile noi, afară de praznice și de zilele de veselie ale neamului lui Israel» – *Idt* 8, 5-6)¹²¹. Spre seară avea loc po-

¹¹⁸ C. BĂDILĂ et alii (coord.), *Septuaginta*, vol. II, p. 513.

¹¹⁹ Arhim. Hieronim BUȚUREANU, *Manual de archeologie biblică*, Ed. Librăriei Petru C. Popovici, Iași, 1878, pp. 146-147.

¹²⁰ C. BĂDILĂ et alii (coord.), *Septuaginta*, vol. III, p. 401.

¹²¹ R. de VAUX, *Ancient Israel...*, p. 59.

mana care se chema pâinea durerii și paharul mângâierii (Os 9, 4)¹²² care erau aduse de prietenii rudelor mortului, deoarece, prin atingerea de cel mort, aceștia ajungeau în starea de necurătenie și nu mai puteau să-și prepare singuri hrana până nu se supuneau ritualului de curățire¹²³.

Un verset interesant atrage atenția: *Tob 4, 17* – «Fii darnic cu pâinea și cu vinul tău la mormântul celor drepti, dar păcătoșilor să nu dai». În Septuaginta apare «Adu din pâinea ta la mormântul dreptilor», ca traducere a versetului grecesc ἐκχεὼν τοὺς ἄρτους σου ἐπὶ τὸν τάφον τῶν δικαίων, explicația fiind aceea că, la data traducerii cărții din aramaică în greacă, expresia *lakh hamrak* («vinul tău») a fost confundată cu *lahmeka* («pâinea ta»). În orice caz, versetul se referă la aducerea de alimente la mormântul rudelor¹²⁴. Există două explicații: fie se referă la obiceiul preluat de la canaaniți, anume acela de a pune mâncare în mormânt, cu toate că nu era un obicei evreiesc, fie se referă doar la a da de po-mână cu prilejul înmormântării. În cazul în care este vorba despre punerea măn-cării în mormânt, nu trebuie să ne gândim la un cult al morților, ci doar la cre-dința în viața după moarte¹²⁵.

Practici funerare în Noul Testament

În Noul Testament apar o serie de alte informații legate de riturile funera-re ale Israelului Antic. Corpul Tabitei a fost spălat și pus într-o cameră de sus (*FA 9, 37*). Ritualul spălării este foarte important, atât în Noul, cât și în Vechiul Testament. Bender, descriind acest ritual al spălării corpului, afirmă că apa tre-buia încălzită, iar ritualul trebuia săvârșit de o singură persoană, chiar dacă era copil. În tot acest timp gura fiind acoperită, pentru ca apa să nu se prelingă înă-untru. Mai întâi, mortul stă cu fața în sus, apoi este înclinat pe partea dreaptă în timp ce se spală partea stângă și o parte din spate, după aceea fiind înclinat pe partea stângă pentru a fi spălat pe partea cealaltă; în cele din urmă este așezat pe spate și acoperit cu un giulgiu curat. În unele cazuri unghiile sunt tăiate, dar în general sunt pur și simplu curățate, în timp ce părul este adesea aranjat în maniera în care era purtat în timpul vieții. Corpul este, desigur, uscat de apă, având grijă ca, în acest timp, să nu rămână neacoperit¹²⁶. Corpurile lui Lazăr și ale lui Iisus au fost înfășurate în giulgiu (*In 19, 40*), iar în jurul feței era înfășu-rată o mahramă (*In 11, 44; 20, 6-7*).

¹²² Pr. E. CORNÎTESCU, *Arheologie biblică*, Universitatea București, Facultatea de teologie ortodoxă, București, 1993, cap. 9, p. 9.

¹²³ Pr. P. SEMEN, *Arheologia biblică...*, p. 105.

¹²⁴ C. BĂDILĂ et alii (coord.), *Septuaginta*, vol. III, p. 430.

¹²⁵ R. de VAUX, *Ancient Israel...*, p. 60.

¹²⁶ A.P. BENDER, „Beliefs, Rites, and Customs of the Jews, Connected with Death, Burial, and Mourning. (As Illustrated by the Bible and Later Jewish Literature) V”, in: *The Jewish Quarterly Review*, VII (1895), 2, pp. 259-260.

Se fac referiri la veșmintele purtate de morți în următoarele pasaje din Noul Testament: *Mt* 27, 59 (in); *Mc* 15, 46; *Lc* 23, 53 (in); *In* 11, 44 (pânză); 20, 7; 19, 40. Veșmintele mortuare nu erau confecționate întotdeauna din materiale simple, și nu erau întotdeauna albe. Aflăm de asemenea în *Testamentul celor doisprezece patriarhi* că ultima dorință adresată de Iuda familiei sale, alături de cererea de a fi îngropat în Hebron, a fost un protest împotriva înmormântării în haine scumpe: „Păziți, deci, copiii mei, toată Legea Domnului, fiindcă există o nădejde pentru toți cei care umblă în căile Sale”. Și le-a zis: „La vârsta de o sută nouăsprezece ani, eu mor, astăzi, sub ochii voștri. Să nu mă îngropați într-un veșmânt somptuos, ci duceți-mă la Hebron, acolo unde sunt părinții mei”.¹²⁷

În vechime, evreii aveau numeroase lucruri de valoare depuse împreună cu ei în mormânt. Astfel, potrivit lui Josephus, *Antichități* XVI, VII, 1:

«Herodes, care irosise sume uriașe atât în interiorul, cât și în exteriorul propriului regat, auzise deja că Hyrcanos, precursorul său la domnie, deschisese mormântul lui David, de unde scosese trei mii de talanți de argint, acolo mai rămânând încă destui bani, ca să-i acopere cheltuielile. El însuși plănuise de mult să facă același lucru; prin urmare, a deschis într-o noapte mormântul și a pătruns înăuntru împreună cu prietenii lui cei mai apropiați, având grijă să nu se afle nimic în oraș. N-a găsit acolo bani, la fel ca Hyrcanos, ci obiecte de aur și multe bijuterii, luându-le pe toate. Ca să nu lase nimic nescotocit, a vrut după aceea să pătrundă în cripta în care zăceau trupurile lui David și Solomon».¹²⁸

Din *Războiul iudeilor* I, XXXIII, 9 aflăm că:

«Archelaos a fost felicitat de îndată prin aclamații puternice iar soldații, grupați pe unități și urmați de alaiul poporului, au defilat prin fața regelui, și i-au jurat credință, rugându-l pe Dumnezeu să-i dea binecuvântarea lui. După aceea s-au făcut pregătirile pentru funeraliile regelui. Archelaos nu se abținea de la nici o cheltuială, ca să le asigure cât mai mult fast, astfel că din cortegiul funebru n-au lipsit deloc ornamentele regale. Sicriul era din aur masiv încrustat cu pietre prețioase, lințoliul din purpură cu broderii multicolore, trupul defunctului fiind înveșmântat tot în purpură. Pe creștet purta diadema regală, având deasupra ei o coroană de aur, iar în mână dreaptă ținea sceptrul. Catafalcul era înconjurat de fiii și de numeroasele rude ale regelui, și urmat de lăncierii regali, de trupele tracilor, germanilor și galilor, toate în mare ținută de război. În față mărșăluia, sub conducerea comandanților și superiorilor, restul oștirii, înarmată și într-o ordine fără cusur. Cinci sute de servitori și de sclavi liberați ai lui Herodes,

¹²⁷ *Testamentul celor doisprezece patriarhi*, studiu introductiv, trad. și note de pr. Remus Onișor, Ed. Reintregirea, Alba Iulia, 2001, p. 17.

¹²⁸ FLAVIUS JOSEPHUS, *Antichități iudaice*, vol. II, trad. Ion Acsan, Ed. Hasefer, București, 2001, pp. 348-349.

purtând mirodenii, încheiau cortegiul. Astfel a parcurs cadavrul cele 200 de stadii până la Herodeion, unde a fost înmormântat, potrivit dorinței defunctului: așa a luat sfârșit domnia lui Herodes»¹²⁹.

Din *Mc* 14, 3-9 aflăm că o femeie a uns capul lui Iisus cu mir de nard, iar Iisus a spus: «Ea a făcut ceea ce avea de făcut: mai dinainte a uns trupul Meu, spre înmormântare» (*Mc* 14, 8). La *In* 11, 2 și 12, 7 se relatează cum Maria L-a uns pe Iisus cu mir, iar El a spus, la fel, «Las-o, că pentru ziua îngropării Mele l-a păstrat». Astfel, putem deduce obiceiul evreiesc de pregătire a corpurilor pentru înmormântare, și anume, ungerea cu mirodenii. Apoi se spune explicit că exista un astfel de obicei: Maria Magdalena, Maria, mama lui Iacov, și Salomeea cumpără miresme și miruri, ca să vină să-L ungă pe Iisus (*Mc* 16, 1, *Lc* 23, 56), iar la *In* 19, 40 se spune: «Au luat deci trupul lui Iisus și l-au înfășurat în giulgiu cu miresme, precum este obiceiul de înmormântare la iudei».

În ceea ce privește tânguirea, în *Mc* 5, 38 se spune că cei care jeleau la casa lui Iair «plângeau și se tânguiau mult» (*Mc* 5, 38), erau tulburați și unii cântau din flaut (*Mt* 9, 23). Altă modalitate de a exprima jalea era bătaia pieptului (*Lc* 18, 13; 23, 48). De asemenea, când a fost înmormântat Ștefan s-a făcut «plângere mare» pentru el (*Fa* 8, 2).

Faptul că nu era permis ca un cadavru să rămână între zidurile Ierusalimului peste noapte era o rânduială rabinică și nu o practică obișnuită. Totuși, textul din *In* 11, 39 ne spune că oamenii se așteptau să simtă mirosul descompunerii în mai puțin de 4 zile («Doamne, deja miroase, că este a patra zi») ¹³⁰.

La *In* 20, 1, *Mt* 28, 1-2, *Mc* 16, 1-4, *Lc* 24, 1-2 se spune că atunci când femeile mironosițe au ajuns la mormântul lui Hristos, au găsit piatra răsturnată. Acest detaliu ne confirmă că s-a păstrat același tip de mormânt ca în Vechiul Testament.

Doliul

Chiar dacă vechile rituri se continuă cu cele noi, a fost introdusă o diferențiere în ceea ce privește lungimea stării de doliu, care dacă înainte dura de la două la șapte zile, acum a fost prelungit la 30 de zile și în cele din urmă la 12 luni. S-au distins mai multe etape: *aninuth* – tristețea rudelor apropiate dintre momentul morții și cel al îngropării, *shiv'ah* – perioada de jelire propriu zisă care începea cu îngroparea și dura șapte zile, timp în care rudele îndurerate nu lucrau, ci stăteau acasă, cu capul acoperit, iar din *shiv'ah* s-a dezvoltat *Shloshim* – o perioadă de 30 de zile care interzicea celor îndoliați să părăsească localitatea, să își taie părul ori să participe la viața socială. La sfârșitul acestei perioade, familia aduna osemîn-

¹²⁹ Flavius JOSEPHUS, *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor*, trad. Ion Acsan, Ed. Hasefer, București, 1997, p. 134.

¹³⁰ J.P. KANE, „Înmormântare și jale...”, p. 696.

tele într-un osuar de piatră, pe care ulterior îl depuneau în mormântul familiei. Acest obicei a dispărut în prima parte a sec. al III-lea d.Hr.¹³¹.

În tradiția fariseică, înainte de distrugerea templului, găsim texte care detaliază acest obicei:

„Un om adună oasele tatălui și ale mamei sale, pentru că este o bucurie pentru el... când carnea a putrezit, ei adună oasele și le depun în osuar. În acea zi (fiul) ține (din nou) toate obiceiurile doliului, dar a doua zi el se bucură, pentru că înaintașii săi au fost sustrași Judecătii” sau «Așa vorbește tatăl în clipele morții sale: „Fiul meu, pune-mă întâi într-o groapă. În decursul timpului, adună oasele mele și pune-le în osuar; dar nu le aduna cu mâinile tale”.

Și așa s-a și făcut: Yohanan a intrat, a adunat oasele și a așternut un giulgiu peste ele. Apoi am venit eu, am pus hainele mele pentru ele, și am presărat peste ele ierburi uscate. Cum a făcut el cu părintele său, așa am făcut și eu cu el.¹³² Aceste pasaje, care se referă la obiceiuri existente în Ierusalim înainte de anul 70 d.Hr., arată că doliul nu era complet decât după adunarea osemintelor, acesta fiind, probabil, motivul prelungirii doliului. Din cazurile citate, deducem că este semnificativă repetarea tuturor momentelor de bază specifice primei înmormântări. Cuvintele „cum a făcut el cu părintele său, așa am făcut și eu cu el” exprimă cel mai bine remediul împotriva fricii de moarte și implica asigurarea că fiul va proceda la rândul său în mod similar. Preocupat de nevoile individului, ritul osuarului întârea în același timp speranțele eshatologice al întregii comunități. Astfel, osuarul era un rit de trecere individual unic, încheind și împlinind perioada de doliu, restabilind echilibrul dintre cel care jelea și comunitate. Speranța că decedatul și comunitatea celor drepti se vor reuni la înviere compensa sentimentele negative generate de noile condiții de viață.¹³³

Concluzii

Experiența morții este dramatică în orice societate și în orice cultură. Confruntarea cu moartea este dureroasă și neliniștitoare și a reprezentat întotdeauna o provocare pentru om. Răspunsul pe care omul îl dă morții reflectă o concepție mai largă despre lume și despre sine însuși. De aceea, o aprofundare a viziunii despre moarte este, în mod paradoxal, o lecție despre viață. Studiu oricărei religii vechi ajunge să se raporteze într-o mare măsură la moarte atât ca eveniment existențial, cât și ca noțiune abstractă. De multe ori, singurele urme materiale de care dispunem sunt datorate morții, fie ca e vorba de un mormânt, de

¹³¹ L.Y. RAHMANI, „Ancient Jerusalem's Funerary Customs...”, p. 175.

¹³² L.Y. RAHMANI, „Ancient Jerusalem's Funerary Customs...”, p. 175.

¹³³ L.Y. RAHMANI, „Ancient Jerusalem's Funerary Customs...”, pp. 175-176.

un obiect care însoțește defunctul sau de o inscripție funerară. Acest lucru este valabil și pentru Israelul Antic.

Religia vechilor evrei a fost cercetată de-a lungul timpului din numeroase perspective, generând interpretări diferite. Un aspect mai puțin aprofundat în teologia românească este cel al riturilor funerare și al viziunii concrete despre moarte. La noi s-a pus accentul îndeosebi pe latura morală, fără a se recurge la un demers exegetic bazat pe documentația istorică și descoperirile arheologice. A existat tendința ca Vechiul Testament, cu întreaga sa teologie, să fie considerat un simplu preambul al Noului Testament, ignorându-se valoarea lui istorică.

Concluzia care se desprinde este aceea că evreii, datorită credinței lor în viața viitoare și înviere, aveau o serie de ritualuri care oglindeau un mare respect datorat celui decedat nu doar de către urmași, ci și de către comunitate. „Iudaismul nu vede ritualul ca pe o manifestare exterioară a credinței, ci «ca însuși trupul ei, care o susține, o menține și o întărește»”¹³⁴.

Summary: The Biblical Perspective on Funeral Rites in Ancient Israel

Funeral rites of Ancient Israel express the old Jewish vision on man, death and afterlife, since no ritual could be adopted if it weren't rooted in faith. Any aspect of old Jewish burial is relevant and should be interpreted only in its proper Jewish context.

Like the Babylonians, Jews did not see death as a total annihilation of the being. The afterlife was imagined as low-intensity life, the dead having in general a dim kind of existence. Terms such as *nephesh*, *ruah* and *neşama*, usually translated by “soul” or “spirit”, are only rarely used as elements distinct from the body, therefore there is no clear-cut distinction between soul and body, and man is seen as a unity. Thus, as long as the body exists (at least the bones), the soul exists too, as a shadow, in a very weak condition; a living person is a “living soul”, while a dead person is a “dead soul”.

The Jews understood we all die sooner or later and saw in this a natural occurrence. The Old Testament provides no example of Jews who manifested any excessive fear of death. The Patriarchs “join their parents” without any disappointment or regret. After death, all people share the same unfortunate condition, but it was considered that their fate depended on the attention given to them by the living: adequate funerals, bringing food or beverages to the graveside (although the Bible does not mention this custom), and especially preserving their name, hence the importance of having children through whom the dead “lived on” within the respective community.

Funeral rites knew various forms during Antiquity. The Bible shows they slightly differed in the times of the Patriarchs, the Pentateuch legislation, after the settling in Palestine and in the New Testament times.

Immediately after death, relatives or friends would close the eyes and mouth of the deceased, then gave them a final hug and kiss, and prepared the body for burial.

¹³⁴ Henri WALD, *Înțelesuri iudaice*, Ed. Hasefer, București, 1995, p. 23.

Cremation was only used for infractors or the cursed ones. Burial, or deposition within caves, generally did not presuppose a coffin, except for the cases of Jacob and Joseph.

There is no Scriptural argument as to how long after death the burial was performed, but, because of the climate and the absence of embalming practices, it most likely took place on the same day as death.

What all burials had in common throughout the times was the mourning. In brief, in first- and second-century Palestine, mourning included: tearing one's clothes, weeping, lamenting, fasting, flinging oneself to the ground, shaving the head, putting on sackcloth, walking barefoot, cutting or covering the beard, body cuts, putting ash on one's head, or putting the hands on one's head.

The dead one was mourned for, then buried, after the "mourning days". Mourning could last up to seven days; however, Egyptians mourned for Jacob for seventy days. During the Levirate period, mourning generally lasted for 7 days, as in the Patriarchs' times, but lamenting for national leaders such as Aaron and Moses lasted for 30 days after their burial.

Mourning differed according to one's rank in the priestly hierarchy, given the fact that touching a dead body defiled the one who did so. Thus, the priests according to the order of Aaron were allowed to mourn by weeping, tearing their clothes, loosening their hair, but were not allowed to touch the deceased one, which would have defiled them; however, they could touch their closest relatives: mother, father, son, daughter, siblings. The great priest was not allowed to tear his vestments, to uncover his head or to touch any dead person, not even his mother or father. Nazirites weren't allowed to touch any dead person, including their parents, brothers or sisters.

Although the Old Testament does not provide many details concerning funerals, it clearly reveals the wish to keep in touch with one's community, even after one's death. This presupposed entombing successive generations in the family grave, generally a cave or a grave carved in rock, "adding oneself to one's people" in familial solidarity.

The writings subsequent to the settling in Palestine provide additional information on funeral rites. We learn that the dead person's relatives had to wash them, wrap them in a white shroud, then place them on a bed full of "spices and other fragrances" and that many incenses were burned.

The graves were generally carved in rock (especially for wealthy families) or sand (for the poor ones), outside the towns (with a few exceptions): it was most desirable to entomb one in the family grave, however a substitute could be used, or a foreign tomb. A dishonouring burial was to throw the killed one in a pit and pile stones or, worst of all, performing no burial at all.

The New Testament gives further information on funeral rites in Ancient Israel: the washing ritual is very important, then the corpse is wrapped in the shroud, the mourning is extended to 30 days and finally 12 months. Mourning was only complete after collecting the bones, which was probably the reason for extending the mourning period.

In studying any old religion, death is greatly significant as an existential event. Many times, the only extant material traces relate to death: graves, objects accompanying the deceased person, or funerary inscriptions. The same applies to Ancient Israel. Therefore, deepening our vision on death is, paradoxically, a lesson on life.

D IN SFINȚII PĂRINȚI AI BISERICII

SF. MAXIM MĂRTURISITORUL

TÂLCUIRE LA PSALMUL LIX*

Stadiul cercetărilor

Primul care face câteva referiri la *Expositio in Psalmum LIX* [în continuare *Ps LIX*], cu ocazia reeditării textului original¹ și a traducerii lui în limba italiană, a fost Raffaele Cantarella². După o prezentare de patru pagini (XXXIV-XXXVII) a misticii Sf. Maxim Mărturisorul, în care subliniază aspectul esențial al acesteia, anume îndumnezeirea omului, enumerând apoi marile scrieri ascetice maximiene, la p. LVII face următoarele aprecieri despre *Ps LIX*:

„Il presente *commento al salmo LIX* è un notevole saggio di ermeneutica biblica, secondo quella tendenza allegorica, derivante dalla scuola antiochena, della quale lo stesso Massimo afferma la superiorità rispetto all'interpretazione letterale.

In questo campo, più che in altri, ogni originalità era preclusa da una tradizione oramai stabilita, che Massimo segue. Onde lo sforzo, non sempre riuscito, di torcere ad un senso allegorico le parole del testo biblico: non senza l'ausilio, perfino, di qualche barlume di aritmologia, la tetrade ecc., derivante, attraverso il neoplatonismo, dalla dottrina pitagorica”³.

Al doilea studiu, în ordine cronologică, este cel semnat de Polycarp Sherwood⁴. La p. 26, datează opera maximiană ca fiind scrisă în jurul anului 626, deci în perioada de

* Materialul de față reprezintă un rezumat al tezei noastre de licență în Filologie Clasică, redactată sub îndrumarea științifică a lect. dr. Tudor Dinu, Universitatea din București, iunie 2008.

¹ Prima ediție a *Ps LIX* a făcut-o François Combefis, în sec. al XVII-lea și a fost ulterior preluată, fără modificări, de către Jacques-Paul Migne în *PG* 90, 856-872, Paris, 1865.

² Raffaele CANTARELLA, *S. Massimo Confessore, La Mistagogia ed altri scritti*, coll. *Testi cristiani*, Florența, 1931.

³ R. CANTARELLA, *S. Massimo Confessore...*, p. LVII.

⁴ Polycarp SHERWOOD, „An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor”, în: *Studia Anselmiana*, XXX (1952), pp. 1-64.

inceput a Sf. Maxim Mărturisitorul, în timpul șederii în mănăstirea din Cyzic, înainte de invazia arabilor, care l-au forțat să se refugieze în nordul Africii. Următorul care amintește *Tâlcuirea la Psalmul 59* este Mauritius Geerard⁵. Cum această lucrare este un catalog al tuturor operelor patristice de limbă greacă, autentice sau neautentice, nu cuprinde o analiză a comentariului Sf. Maxim Mărturisitorul la psalmul LIX. A patra referire, conform bibliografiei sistematizate de Jean-Claude Larchet, îi aparține lui P. Hauptmann⁶. Din păcate, nu am avut la îndemână acest articol. A cincea referire la scurta operă maximiană o face cercetătoare italiană Maria Luisa Gatti, într-o antologie a tuturor studiilor dedicate Sf. Maxim Mărturisitorul⁷. Observațiile sale nu completează decât foarte puțin pe cele ale lui Cantarella:

„In questa breve opera Massimo interpreta il *Salmo* LIX secondo il metodo allegorico, riferendo i versetti del testo alla virtù, all'ascesi, a Cristo, alla vita cristiana ed alla Chiesa, con numerose allusioni alla simbologia aritmo-logica. L'allegoresi, che Massimo ritiene superiore all'interpretazione letterale, come l'anima è preminente rispetto al corpo, secondo Cantarella, obbliga l'esegeta ad uno schema prefissato, che ne soffoca l'originalità. In quest'opera del Confessore lo sforzo di piegare ad un senso allegorico le parole del testo biblico non si può dire sempre riuscito: in particolare, i singoli elementi sono molto disparati e disorganici; si avverte la mancanza di un disegno unitario dell'esegesi”.

Cel mai dezvoltat studiu al scrierii *Ps LIX* este acela semnat de Peter Van Deun, care constituie *Introducerea* la ediția critică a textului: *Maximi Confessoris opuscula exegetica duo, Corpus christianorum, Series graeca* 23, Leuven University Press, Turnhout-Brepols, 1991, pp. XIX-XXII; XXIII-LXXVII. Pe acesta îl vom urma și noi în prezentarea de mai jos, completându-l cu analiza teologică a conținutului. O astfel de analiză încă nu a fost realizată până în prezent.

Sakales, în *Introducerea* la Ἑρμηνεία εἰς τὸν νθ' ψαλμόν, (Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν -14 A), Tesalonic, 1992, p. 8, notează doar atât: „Τὸ τρίτο κείμενο εἶναι ἡ ἑρμηνεία στὸν ψαλμὸ 59, μιὰ κλασσικοῦ χαρακτήρος ἀναγωγικὴ καὶ τοπολογικὴ ἐξήγησις, ὅπως τὸ συνηθίζει ὁ Μάξιμος”.

În sfârșit, Jean-Claude Larchet, în monografia deja citată⁸, face o compilație a tuturor observațiilor cercetătorilor de mai sus:

⁵ Mauritius GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum* (CPG) 7690, vol. III. *A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum, cura et studio M. Geerard*, coll. *Corpus Christianorum, Clavis Patrum Graecorum qua optima quaeque scriptorum Patrum Graecorum recensiones a primaevis saeculis ad octavum commode recluduntur*, Turnhout, 1979, p. 432.

⁶ P. HAUPTMANN, „Maximus Confessor”, în: M. Greschat (ed.), *Alle Kirche*, vol. II, coll. *Gestalten der Kirchengeschichte* 2, Stuttgart/Berlin/Cologne/Mayence, 1984, p. 277.

⁷ Maria Luisa GATTI, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1987, pp. 63-64.

⁸ Jean-Claude LARCHET, *Saint Maxime le Confesseur (580-662)*, coll. *Initiations aux Pères de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, pp. 58-59.

„Le *Commentaire du psaume 59* est une oeuvre très brève, qui donne un bon exemple du type d'exégèse allégorique pratiqué par Maxime, où une grande place est faite à l'étymologie des noms propres. Son style s'apparente à celui des *Questions à Thalassios*, mais il a probablement été composé à la fin de 625 ou au début de 626. Le choix de ce psaume a peut-être été déterminé par le fait que le psalmiste demande à être libéré des misères de la guerre : or au printemps 626, les armées des Perses et des Avars menacent Constantinople.

Le commentaire de Maxime traite surtout de la vie spirituelle et met l'accent sur le combat ascétique et les fins dernières.

Il n'y a pas de structure d'ensemble dans ce commentaire analytique, qui prend l'un après l'autre les versets du psaume.

Il s'agit d'une oeuvre mineure dont l'intérêt est secondaire”.

Din cele de mai sus se poate trage concluzia că *Ps LIX* este o operă maximiană ce nu a fost încă analizată – și în consecință nici „exploatăată” – din punctul de vedere al conținutului teologic.

Observații cu privire la titlu

În cea mai mare parte a manuscriselor, *Ps LIX* apare cu titlul ἑρμηνεία εἰς τὸν ψαλμόν. Există și unele variații, dar ele sunt datorate opțiunilor personale ale copiștilor⁹. În ceea ce privește numele autorului, acesta este desemnat prin sintagma τοῦ αὐτοῦ, doar în puține cazuri fiind amintit numele complet al Sf. Maxim Mărturisitorul. Ținând cont de faptul că *Ps LIX* face parte din manuscrise în care sunt copiate și alte opere ale Sfântului Maxim, este firească folosirea sintagmei de mai sus. Mai mult, nu există niciun dubiu că ea se referă la Sf. Maxim Mărturisitorul¹⁰.

Petre Van Deun arată cu *Ps LIX* nu este adresat nimănui, în sensul că nici titlul, nici restul textului nu atestă numele vreunei persoane căreia Sf. Maxim Mărturisitorul s-a fi adresat această operă ca un răspuns la o eventuală întrebare. După același cercetător, Raffaele Cantarella s-a înșelat când a afirmat că *Ps LIX* este o scrisoare către Gheorghe, prefectul Africii, confundând *Ps LIX* cu prima scrisoare a Sfântului, adresată într-adevăr prefectului Africii¹¹.

Autenticitatea operei

Conform tradiției manuscrise, nu există niciun dubiu asupra paternității maximiene: toate manuscrisele atribuie această operă exegetică Sfântului Maxim. Singurul contraargument de critică externă, foarte slab de altfel, este faptul că *Ps LIX* nu este amintită de patriarhul Fotie al Constantinopolului (815-897) în opera acestuia de istorie și critică literară,

⁹ Peter VAN DEUN, *Maximi confessoris opuscula exegetica duo: expositio in psalmum lix; expositio orationis dominicae*, coll. *Corpus christianorum, Series graeca* 23, Leuven University Press, Turnhout-Brepols, 1991, p. XIX.

¹⁰ P. VAN DEUN, *Maximi Confessoris opuscula exegetica duo...*, p. XIX.

¹¹ P. VAN DEUN, *Maximi Confessoris opuscula exegetica duo...*, p. XIX.

Myriobiblion sau *Bibliotheca*. Însă nici alte opere maximiene, a căror paternitate este certă, precum *Mystagogia* sau *Questiones et dubia*, nu sunt amintite de Fotie¹².

În ceea ce privește argumentele de critică internă, conținutul *Ps LIX* nu ridică niciun dubiu asupra autenticității, fiind de certă filiație maximiană.

Data scrierii

Data scrierii rămâne până astăzi incertă. Cercetătorii au făcut diferite conjecturi în legătură cu aceasta. Cele mai de încredere sunt studiile lui Hans Urs von Balthasar și Polycarp Sherwood. Hans Urs von Balthasar propune o datare „mai de la distanță”. El împarte toate operele Sf. Maxim Mărturisitorul în două grupe: cele care fac aluzie la criza monergistă și monotelită ar data după anul 633/634, deoarece în acest an Sf. Maxim se angajează în această polemică¹³, iar cele care nu fac nicio referire la respectivele discuții dogmatice ar fi anterioare datei 633/634. Prin urmare, după von Balthasar, *Ps LIX* ar fi anterior datei 633/634¹⁴.

Polycarp Sherwood încearcă să aprofundeze metoda lui von Balthasar. După părerea sa, *Ps LIX* a fost scrisă pe la 626, la mănăstirea Sf. Gheorghe din Cyzic, pe care Sfântul Maxim a fost obligat să o părăsească din cauza unei campanii a perșilor și a avarilor¹⁵. El preia ideea lui Cantarella, conform căreia Sf. Maxim Mărturisitorul a comentat acest psalm chiar în anul 626, pentru că în el psalmistul cere Domnului să fie salvat de suferințele războiului: în acest an, în care Constantinopolul a fost asediat și întreg Imperiul de Răsărit amenințat, Sfântul Maxim a vrut să își consoleze tovarășii de suferință¹⁶.

¹² P. VAN DEUN, *Maximi Confessoris opuscula exegetica duo...*, p. XX.

¹³ În anul 633, patriarhul Serghie al Constantinopolului (610-638) a publicat *Psephos*-ul, un document prin care interzicea orice discuție despre numărul lucrărilor în Hristos. În scrisoarea 19, datată 633 ex. – 634 in., Sf. Maxim Mărturisitorul se angajează într-o polemică oficială cu ereticii monergişti și monoteliti: cf. P. SHERWOOD, „An Annotated Date-List...”, pp. 37-39; P. VAN DEUN, *Maximi Confessoris opuscula exegetica duo...*, p. XX, nota 9. Pentru detalii despre viața și opera Sf. Maxim Mărturisitorul a se consulta: *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) și tovarășii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieți” - actele procesului - documentele exilului*, traducere și prezentare de Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2004, 228pp.; Hans Urs von BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus’ Des Bekenners*, ediția a doua, complet refăcută, Johannes-Verlag, Einsiedlen, 1961, 691pp.; Maria Luisa GATTI, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1987, 430pp.; Jean-Claude LARCHET, *Saint Maxime le Confesseur (580-662)*, coll. *Initiations aux Pères de l’Eglise*, Cerf, Paris, 2003, 288pp.; Aidan NICHOLS O.P., *Byzantine Gospel. Maximus the Confessor in Modern Scholarship*, T&T Clark, Edinburgh, 1993, 264pp.

¹⁴ Hans Urs von BALTHASAR, *Die „Gnostischen Centurien” des Maximus Confessor*, Freiburg im Breisgau, 1941, pp. 149-156, *apud* P. VAN DEUN, *Maximi Confessoris opuscula exegetica duo...*, p. XX.

¹⁵ P. SHERWOOD, „An Annotated Date-List...”, p. 26.

¹⁶ R. CANTARELLA, *S. Massimo Confessore, La Mistagogia ed altri scritti*, coll. *Testi cristiani*, Florența, 1931, p. LVIII; P. HAUPTMANN, „Maximus Confessor”, p. 277; P. VAN DEUN, *Maximi Confessoris opuscula exegetica duo...*, p. XXI.

În concluzie, nu ne rămâne decât să sperăm că descoperirea unor noi texte¹⁷ sau un studiu aprofundat asupra stilului și a etapelor de evoluție ale scrisului maximian¹⁸ ne va ajuta să datăm cu certitudine *Ps LIX*.

Ediții și traduceri moderne

Prima ediție a *Ps LIX* a realizat-o dominicanul François Combefis (1605-1679), în anul 1675, în primul volum din *Opera omnia* ale Sf. Maxim Mărturisitorul¹⁹. Acesta a folosit două manuscrise de încredere, *Parisinus gr. 1097* (ff. 48-55, a. 1055) și *Parisinus gr. 886* (ff. 262^v-265^v, sec. XIII). Ediția sa are 12 mici greșeli și câteva conjecturi²⁰.

A doua ediție este aceea a abatelui Jacques-Paul Migne, din vol. 90 din *PG*, col. 855-872, publicată în anul 1860. Ea reproduce întocmai ediția lui Combefis, corectează câteva greșeli făcute acesta, dar comite altele²¹.

A treia ediție, însoțită de o traducere în italiană și de note, a realizat-o bizantinologul italian Raffaele Cantarella, în anul 1931²². Acesta a stabilit textul grec al *Ps LIX* comparând textul din ediția lui Combefis cu acela din ediția Migne. A reușit să elimine unele dintre greșelile predecesorilor, dar la rândul lui comite alte 10 greșeli suplimentare.

A patra ediție, cea mai bună până în prezent, și care va rămâne foarte probabil ediția definitivă, este ediția critică publicată de Peter Van Deun în 1991, în prestigioasa colecție de ediții critice ale operelor patristice, *Corpus Christianorum, Series Graeca*²³. Această ediție este o variantă revizuită și prescurtată a tezei de doctorat cu același subiect²⁴. Autorul a însoțit textul grec de o amplă introducere, care cuprinde analiza marto-

¹⁷ Așa a fost, de exemplu, cazul descoperirii unei „vieți” în variantă siriacă a Sf. Maxim Mărturisitorul, în 1973, de către reputatul cercetător, Sebastian Brock, „An Early Syriac Life of Maximus the Confessor”, în: *Analecta Bollandiana*, XCI (1973), pp. 299-346.

¹⁸ P. VAN DEUN, *Maximi Confessoris opuscula exegetica duo...*, pp. XXI-XXII, notează următoarele în legătură cu această idee: „La datation proposée pour nos opuscules est basée, on l'aura vu, sur des arguments dont chacun appréciera la valeur. Malheureusement, pour nos deux textes, nous ne disposons d'aucun document de critique externe qui, comme c'est le cas pour d'autres ouvrages de Maxime, aide à les dater. Espérons qu'une étude approfondie du langage et du style (par exemple, l'étude des clausules) des écrits du Confesseur pourra à l'avenir jeter quelque lumière sur cette problématique difficile. Pour entreprendre une telle étude, il vaut mieux pourtant attendre qu'on ait à sa disposition une édition critique de toutes les oeuvres de Maxime”.

¹⁹ S. *Maximi Confessoris, Graecorum theologi eximiique philosophi, operum tomus primus (secundus) ex probatissimis quaeque mss. codicibus, Regiis, Card. Mezarini, Sequierianis, Vaticanis, Berberinis, Magni Ducis Florentinis, Venetis, etc., eruta, nove Versione subacta, Notisque illustrata*. Opera et studio F. Combefis, 2 vol., Paris, 1675, pp. 335-343.

²⁰ Cf. P. VAN DEUN, *Maximi Confessoris opuscula exegetica duo...*, p. LXXVI.

²¹ Cf. P. VAN DEUN, *Maximi Confessoris opuscula exegetica duo...*, p. LXXVI.

²² Raffaele CANTARELLA, S. *Massimo Confessore, La Mistagogia ed altri scritti*, coll. *Testi cristiani*, Florența, 1931, pp. 4-24.

²³ *Maximi confessoris opuscula exegetica duo: expositio in psalmum lix; expositio orationis dominicae*, edidit Peter VAN DEUN, coll. *Corpus christianorum, Series graeca* 23, Leuven University Press, Turnhout-Brepols, 1991, pp. 3-22.

²⁴ Peter VAN DEUN, *Maximi Confessoris Expositio in psalmum undesexagesimum necnon Expositio orationis dominicae. Een kritische editie met een studie van het prozaritme*, Louvain (Leuven), 1989.

rilor direcți și indirecti ai operei *Ps LIX*, clasificarea martorilor, *stemma codicum*, edițiile anterioare și principiile de editare. După textul grec al *Ps LIX*, reconstituit alături de cel al *Orationis Dominicae Expositio*, o operă importantă a Sf. Maxim Mărturisitorul, cititorul găsește un bogat corp de *Indices: index nominum* (cuprinde toate numele proprii din text, cu locurile în care apar), *index graecitatis* (o listă a tuturor cuvintelor folosite de Sf. Maxim Mărturisitorul în cele două opere menționate mai sus, cu locurile în care apar), *index locorum S. Scripturae*, *index fontium* (o listă cu toți Părinții Bisericii care au comentat cele două opere editate, cu locurile respective din operele acestora. În aparatul critic care însoțește ediția critică, sunt redată frazele altor Sfinți Părinți asemănătoare cu ale Sf. Maxim Mărturisitorul, realizându-se un tablou aproape complet al intertextualității și, implicit, al originalității maximiene), *index locorum parallelorum* (pasaje din alte opere maximiene identice cu pasaje din operele editate), *index testimoniorum* (istorici literari care au făcut aprecieri critice asupra operelor editate, cu locurile respective), *index manuscriptorum*. Peter Van Deun corectează cu minuțiozitate toate greșelile editorilor de dinaintea sa. Această ultimă ediție am folosit-o și noi pentru traducerea în limba română a *Ps LIX*.

Prima traducere a *Ps LIX* a fost făcută de către Combefis în limba latină, în 1675. Această traducere este preluată, așa cum am precizat, de către Migne, în *PG* 90. Prima traducere într-o limbă modernă a realizat-o Raffaele Cantarella, în limba italiană, în 1931, în lucrarea citată. A doua traducerea este cea în neogreacă, făcută de I. Sakales, în lucrarea citată, în anul 1992. A treia traducerea modernă a fost făcută în rusă de către A.I. Sidorov²⁵, pe care nu am avut-o la îndemână²⁶. În traducerea în limba română am folosit toate cele trei traduceri de mai sus, cu excepția celei în limba rusă.

Psalmul LIX în exegeza autorilor patristici anteriori Sfântului Maxim

Sf. Atanasie cel Mare

Marele episcop al Alexandriei (296-373), conducătorul luptei antiariene în sec. al IV-lea, a dedicat o lucrare exegetică amplă comentării psalmilor, intitulată *Expositiones in psalmos*²⁷. Nu explică toate versetele psalmului 59, ci numai pe cele care i s-au părut relevante, începând cu titlul psalmului. După Sf. Atanasie cel Mare, David îl simbolizează pe Hristos, Care a dus în timpurile mai de pe urmă și schimbarea și înnoirea lucrurilor și care „a lovit” neamurile străine, pe cele spirituale. Scriptura povestește aceste lucruri spre învățătura și întărirea noastră. Cel care este după trup din sămânța lui David [= Hristos] i-a lovit la timpul oportun pe dușmani, iar poporul iudeu și-a pus stăpânirea pe neamurile străine, prin răspândirea Evangheliei. Dar psalmistul deplânge mai întâi pedeapsa pe care o suferă conaționali săi din cauza necredinței în Hristos. De aceea, psalmistul spune: «Dumnezeule, lepădatu-ne-ai pe noi și ne-ai doborât; mâniatu-Te-ai și Te-ai

²⁵ *Tvorenija prepodobnogo Maksima Ispovednika*, vol. 1, Moscova, 1993, pp. 208-214.

²⁶ Cf. J.-C. LARCHET, *Saint Maxime le Confesseur...*, p. 59.

²⁷ SF. ATANASIE AL ALEXANDRIEI, *Expositiones in psalmos*, *PG* 27, 60-545. Comentariul la psalmul 59 este cuprins între coloanele 268D-272B. În continuare, vom expune ideile Sf. Atanasie al Alexandriei fără a trimite de fiecare dată la coloana din *PG* 90. Tot la fel vom proceda pentru fiecare dintre autorii patristici analizați în acest subcapitol.

milostivit spre noi» (Ps 59, 1). Pedepsele pe care le suportă poporul iudeu sunt urmarea necredinței. Dar Domnul Și-a arătat și mila Sa. «Cutremurat-ai pământul și l-ai tulburat pe el» (Ps 59, 2a): adică Ierusalimul, al cărui templu a fost distrus. Sau se referă la pământul lor duhovnicesc, care a fost distrus din cauza învârtosării inimii.

«Arătat-ai poporului Tău asprime» (Ps 59, 3a): este vorba despre mulțimea nenorocirilor. «Adăpatu-ne-ai pe noi cu vinul umilinței» (Ps 59, 3b): sintagma «vinul umilinței» denumește în Scriptură suferințele în general, profețiile evreilor din cauza necredinței lor în Hristos. «Dat-ai celor ce se tem de Tine semn ca să fugă de la fața arcului» (Ps 59, 4): semnul este interpretat de Sf. Atanasie ca fiind iluminarea spiritului, prin care omul poate sesiza cu finețe binele și răul, spre a fugi de rău și a face binele. Sau: cei care se tem de Domnul primesc de la El un semn oarecare, ca să poată scăpa de suferință. Un astfel de semn, spune Sf. Atanasie cel Mare, a fost sângele mielului cu care evreii au uns pragul ușii în Egipt.

«Dumnezeu a grăit în sfântul Său»: Sf. Atanasie face corelația cu *Evr* 1, 2, unde Sf. Apostol Pavel scrie: Iar în zilele acestea mai de pe urmă ne-a vorbit nouă prin Fiul. Căci acesta, adică Fiul, este Sfântul lui Dumnezeu-Tatăl. Ce și cui a vorbit? Dacă spune că va împărți Sichemul, înseamnă, după Sf. Atanasie al Alexandriei, că a vorbit casei regale care se afla în Sichem, căci a dat-o pe ea în mâinile neamurilor străine care credeau în El. «Și valea corturilor o voi măsura» (Ps 59, 6b): Scriptura numește «vale» orice așezare a oamenilor. Faptul că va măsura orice vale în corturile Sale, înseamnă că va realiza plenitudinea Bisericii.

«Al Meu este Galaadul și al Meu este Manase» (Ps 59, 7): prin Galaad și Manase denumește venirea sa la iudei, unde a predicat mai întâi împărăția harului. Ba chiar Efraim și Iuda, două case regale ale nemului lui Israel, au primit cuvintele Sale. «Tăria capului Meu» (Ps 59, 7) semnifică, de aceea, tăria împărăției Sale, căci Efraim era tăria lui Israel. «Moab, vasul nădejzii Mele» (Ps 59, 8): moabiții, care până nu demult erau atei, au primit cuvintele nădejzii Sale. «Spre Idumeea voi întinde încălțăminte mea» (Ps 59, 9): În Idumeea, interpretează Sf. Atanasie cel Mare, locuia un neam străin. Versetul arată venirea neamurilor străine la credința în Hristos, de aceea spune psalmistul: «Mie cei de alt neam Mi s-au supus» (Ps 59, 9).

«Cine mă va duce la cetatea întărită» (Ps 59, 10)? Fiindcă prin luminarea Duhului Sfânt profetul David a aflat că neamurile străine vor primi harul divin, zice: «Cine mă va duce la cetatea întărită? Cetatea întărită este Biserica, care este înconjurată și apărată de puterea lui Dumnezeu. Profetul vorbește în numele pocăinței iudeilor, îndemnându-i să aleagă credința în Hristos. «Cine mă va povățui până la Idumeea?» (Ps 59, 10) Prin Idumeea, arată care este cetatea întărită. Prin Idumeea numește toate neamurile care au primit credința în Hristos. «Oare nu Tu, Dumnezeule, Cel ce ne-ai lepădat pe noi?» (Ps 59, 11). Cine altcineva să ne primească, dacă nu Cel care, din cauza nedreptății noastre, ne-a lepădat?

«Dă-ne nouă ajutor, ca să ne scoți din necaz, că deșartă este izbăvirea de la om» (Ps 59, 12). Nu vom ieși din necazuri prin legăturile cu oamenii, ci prin ajutorul lui Dumnezeu. Izbăvirea pe care ar putea-o da oamenii este deșartă.

«Cu Dumnezeu vom birui» (Ps 59, 13). Biruința în Dumnezeu, conform Sf. Atanasie al Alexandriei, înseamnă a-i ajuta pe cei ce suferă, a avea încredere în purtarea de grijă și în puterea lui Dumnezeu și prin aceasta, a nu ne mai teme de niciun dușman.

★

Într-o altă lucrare, *In titulos psalmorum*²⁸, Sf. Atanasie cel Mare comentează titlurile psalmilor, dar și restul textului lor într-o manieră concisă: explică verset cu verset, îl rescrie de fapt cu cuvintele prin care îl explică, astfel încât se obține un psalm paralel cu cel al lui David²⁹.

Redăm în continuare textul acestui psalm „paralel”:

«Așadar, aceasta se referă la cei care se schimbă la sfârșit, adică cei care vin de la rău la bine, la o comportare dreaptă în viață. David îl simbolizează pe Domnul. Și mai încolo: a ars păcatul și ridicarea păcatului și a bătrâneții, adică moartea. A spus doisprezece mii, din cauza tuturor felurilor păcatului de moarte.

1. Doamne, ne-ai lepădat pe noi de la darul înfierii, cu care ne-ai cinstit de la început.
2. Nu pentru totdeauna Te-ai mâniat pe noi, nici nu ne-ai uitat pe noi.
3. Păgânii care au crezut în urma propovăduirii, fiindcă ai hotărât o zi în care vei judeca lumea cu dreptate.
4. Vindecă rănilor lui, fiindcă a ascultat de Tine.
5. Toate poruncile Tale.
6. Harul Tău, care lucrează convertirea.
7. Cunoașterea celor credincioși, ca să se ferească de păcat.
8. De însuși păcatul.
9. Auzi-mă și măntuiește-mă prin Fiul Tău.
10. Tatăl prin Fiul.
11. Sichemul înseamnă ardere. Așadar, arzând sufletul în mine, sau îmi voi separa Biserica de lume.
12. Și voi umbla în sufletele celor smeriți.
13. Galaad semnifică locuința mărturiei. Manase înseamnă uitare. Așadar, aceasta se înțelege prin „al Meu este Galaad”, cel care se întoarce de la păcat la Mine, prin mărturisire; și „al Meu este Galaad”, cel care a uitat de faptele sale rele de dinainte.
14. Efraim înseamnă mângâietor. Mângâietorul este Duhul Sfânt. Căci puterea minții mele este Duhul Sfânt, întrucât capul semnifică adesea partea mai nobilă a minții.
15. Este cunoscut faptul că Domnul s-a născut din seminția lui Iuda.
16. Din neamul lui Ruth moabita se trage sfânta Maria; deci pentru feciorie este numit aici Moab. Căci fecioara a fost făcută vasul Domnului, fiindcă în pânțelele său L-a zămislit pe Domnul în mod supranatural, nu după fire.
17. Din Idumeea era Esau. Iar Esau înseamnă țepos, precum erau neamurile din cauza învârtosării inimii lor: căci la acestea, așadar, va trece fata Mea.
18. Au ascultat și au crezut celor propovăduite de Mine.
19. Cine mă va duce în cetatea cerească, dacă nu Tu, întemeietorul ei?
20. Sau cine mă va duce în cortul Tău veșnic?
- 21, 22. Dacă nu Tu, Doamne, care ne-ai lepădat pe noi.
23. Ridică-ne pe noi din păcat la cunoașterea Ta.

²⁸ PG 27, 649-1344.

²⁹ Psalmul 59 „paralel” este cuprins în PG 27, 883-888.

24. Orice salvare de la oameni este neputincioasă.
 25. Ne înarmăm cu crucea lui Dumnezeu.
 26. Iar crucea însăși îi va alunga pe demonii necurați».

Sf. Vasile cel Mare

Marele ierarh capadocian (330-379) a scris o *Homilia in psalmum LIX*³⁰, integrată într-o operă mai largă de comentarii la psalmi³¹. Sf. Vasile cel Mare își începe exegeza făcând o corelație între titlul psalmului 59 și 2 Regi 8, 3-4; 15-16; 19. Titlul psalmului se referă la vremurile glorioase în care regele David l-a înfrânt pe loab, fiul regelui Adraazar. Dar această victorie a presupus suferințe pentru alți oameni, pentru cei care au trebuit să întrețină armata sau pentru cei luați prizonieri. Psalmul a fost scris și pentru cei care se vor schimba. Cei care se schimbă și se vor schimba sunt cei care nu sunt robi ai trupului și nu rămân mereu la aceleași convingeri, ci după cum trupul suferă dureri, și mintea lor se adaptează împrejurărilor. Sau ar fi mai potrivit să înțelegem prin cei care se vor schimba, pe aceia care, părăsind deșartele obiceiuri părintești, își conduc viața după morala evanghelică. Astfel, psalmul nu a fost scris pentru iudei, ci pentru noi, care trebuie să ne schimbăm, părăsind credința în mulțimea de zei păgâni, deci schimbându-ne cunoștința (ἐπίγνωσιν). În loc de căutarea plăcerilor de tot felul, trebuie să alegem înfrânarea, postul și rugăciunea.

Psalmul a fost scris și pentru a fi inscripționat pe o coloană. Aceasta, pentru a nu fi superficial citit și pentru ca scrisul să fie protejat de o materie rezistentă: tot astfel trebuie să ne întipărim și noi în suflet cuvintele lui, pe care memoria nu trebuie să le uite.

«Dumnezeule, lepădatu-ne-ai pe noi»: după Sf. Vasile cel Mare, am fost lepădați de Dumnezeu din cauza păcatelor noastre. Domnul s-a mâniat pe noi, fiindcă suntem fii mâniai, neavând nădejde și necunoscându-L pe Dumnezeu. Domnul s-a milostivit spre noi, dându-L pentru păcatele noastre pe Fiul Său cel Unul-Născut, pentru ca prin sângele Lui să avem șansa mântuirii. Vinul umilinței este cuvântul de mustrare, fiindcă ne-am lipit inima învățată, de simțuri. «Ai dat celor ce se tem de Tine semn, ca să fugă de la fața arcului». Pentru a explica acest verset, Sf. Vasile cel Mare face o paralelă cu semnul pe care îl aduce Moise israeliților în Egipt, anume să își ungă pragul ușii cu sânge de miel, pentru ca îngerul Domnului să nu le ucidă pe primul născut, însă Dumnezeu ne-a dat ca semn însuși sângele mielului neprihănit, Care s-a jertfit pentru păcatul lumii.

«Domnul a vorbit în sfântul său: Mă voi bucura și voi împărți Sichemul». Sichemul este teritoriul dăruit de Iacob lui Iosif, fiind tipul și închipuirea acelui testament care se pare că a fost acordat numai lui Israel. Astfel, acel testament minunat, moștenit de la părinți la fii, va aduce dezbinare în popor. După ce acest testament va fi acordat tuturor, atunci valea corturilor va fi măsurată: adică toată lumea locuită va fi unificată prin Acela «care a surpat peretele din mijloc al despărțirii» (Ef 2, 14).

«Al Meu este Galaad și al Meu este Manase». Galaad este neamul lui Manase, după cum se întinde șirul patriarhilor care descinde de la Dumnezeu, din care este și Hristos după trup.

³⁰ PG 29, 459-470.

³¹ *Homiliae super psalmos*, PG 29, 209-494.

«Și Efraim, tăria capului Meu. Iuda, regele Meu». Părțile despărțite sunt unite prin bună concordie. «Moab, vasul nădejzii Mele»: acesta este omul rău și josnic, căruia îi este interzis să intre în casa Domnului. Căci moabiții și amoniții nu vor intra până la al treilea și până la al zecilea neam și nici în veșnicie. Moab, ca vas al curățirii sau al siguranței este botezul, prin care primim iertarea păcatelor și împăcarea cu Dumnezeu. «Mie toate neamurile Mi s-au supus», adică s-au supus jugului lui Hristos; de aceea, Își va întinde încălțăminte în Idumea. «Căci încălțăminte lui Dumnezeu este carnea Născătoarei de Dumnezeu, prin care a coborât la oameni», scrie Sf. Vasile cel Mare³². Pentru această speranță, profetul predică despre timpul fericit al venirii Domnului, zicând «Cine mă va conduce în cetatea întărită?» Poată că psalmistul se referă la Biserică, spune Sf. Vasile cel Mare, care este ca o cetate, sau o adunare guvernată de legi; iar întărirea ei este aceea a credinței.

«Dă-ne nouă ajutor, ca să ne scoți din necaz». Psalmistul nu așteaptă ajutorul de la vigoarea trupului, nici de la oamenii iluștri, nici de la bogății, nici de la puterea politică, «căci victoria nu se află în frumusețea slavei»³³, ci Domnul îi scoate din cele mai mari necazuri pe cei care îi cer ajutorul. Astfel făcea și Pavel, care se lăuda în slăbiciunile sale (Rm 5, 3). Necazul naște răbdarea, răbdarea încercarea, iar încercarea nădejdea. Necazul duce la nădejdea care nu rușinează.

Sf. Chiril al Alexandriei

Sf. Chiril al Alexandriei (370-444) comentează doar două versete ale psalmului 59, în lucrarea *Expositio in psalmos*³⁴. «Mântuiește-mă cu dreapta Ta». Spunem că Fiul este dreapta Tatălui, prin Care au fost făcute toate. «Cu Dumnezeu vom birui și El va nimici pe cei ce ne necăjesc pe noi». Tot astfel de slăbit era și Pavel, pe când scria: «Toate le pot în Hristos care mă întărește» (Flp 4, 13) și în alt loc: «Nu eu, ci harul care este cu mine» (I Co 15, 10).

Eusebiu de Cezareea

Eusebiu de Cezareea (275-339) comentează psalmul 59 în lucrarea *Commentarii in psalmos*³⁵. Exegeza sa pornește de la istoria poporului sfânt, așa cum este descrisă în cartea 2 Regi și de la compararea textului biblic din *Septuaginta* cu textul din edițiile lui Aquila și a lui Simmachus.

Eusebiu începe prin a observa antiteza care există între istoria glorioasă descrisă în titlul psalmului (victoria lui David împotriva lui Ioaab, fiul regelui Adraazar) și starea de suferință a poporului lui Dumnezeu, înfățișată în restul textului. Explicația o găsește tot în titlul psalmului, care cuprinde sintagmele «la sfârșit», adică la sfârșitul veacurilor, și «celor care vor fi schimbați», adică schimbați din starea de necaz în care sunt înfățișați de psalmist.

El identifică evoluția în textului psalmului de la respingerea oamenilor de către Dumnezeu, până la conducerea lor de același Dumnezeu către cetatea întărită: această evoluție indică împăcarea dintre Dumnezeu și oameni.

După venirea Mântuitorului, evreii, din cauza necredinței lor, au fost împrăștiați în toate neamurile. «Cutremurat-ai pământul și l-ai tulburat pe el», adică Ierusalimul, unde se

³² *Homilia în psalmum LIX*, PG 90, 467A.

³³ *Homilia în psalmum LIX*, PG 90, 467C.

³⁴ PG 69, 717-1273. Cele două versete sunt comentate în coloana 1113A.

³⁵ PG 23, 551-572

afla casa regală și altarul de jertfe. Cauza sunt faptele rele ale iudeilor. «Arătat-ai poporului Tău asprime, adăpatu-ne-ai cu vinul umilinței»: vinul umilinței este cunoașterea evreilor din profețiile despre Hristos, pe care nu l-au primit prin credință. Dar și convertirea neamurilor deznădăjduite la creștinism este un vin al umilinței pentru evrei. Însă cei care au crezut în Hristos, pot fi mântuiți. Pentru ei se spune: «Dat-ai celor ce se tem de tine semn, ca să fugă de la fața arcului». Cei ce se tem de Domnul sunt cei dintre neamuri care au crezut în Hristos. Arcul se referă la dușmanii spirituali și nevăzuți. Și Eusebiu de Cezareea face comparația cu semnul sângelui mielului, dat de Moise evreilor în Egipt.

«Ca să se izbăvească cei iubiți ai Tăi. Mântuiește-mă cu dreapta Ta și mă auzi». Prin «cei iubiți» este profețită convertirea neamurilor. Cei iubiți ai Domnului mai sunt toți oamenii, creați după chipul lui Dumnezeu. Dreapta lui Dumnezeu este Hristos.

«Domnul a grăit în sfântul său». Sfântul Său este Hristos, pe Care nu l-au ignorat demonii. Face referire la versetul paulin deja citat, în care se spune că Domnul ne-a vorbit în zilele din urmă prin Fiul. Ceea ce a spus este ceea ce urmează în textul psalmului. «Mă voi bucura și voi împărți Sicheumul». Sicheumul este teritoriul pe care Iacob i l-a dat lui Iosif, care se află în Samaria, unde se găsește celebra fântână a lui Iacob. Samaria a primit cuvântul lui Dumnezeu și prin aceasta a fost despărțită în credincioși și necredincioși. Împărțirea Sicheumului se referă și la persecuțiile pe care le vor suporta creștinii.

Valea corturilor este valea locuințelor tuturor oamenilor. Este vorba despre Biserică. Tot la Biserică se referă și Idumeea. Eusebiu de Cezareea explică prin intermediul istoriei biblice șirul de nume precum Efraim și Manase, Moab etc. Vasul nădejdi este spălare de păcate pentru primirea harului. Încălțăminte Domnului, cu care a mers în Idumeea, au fost, după Eusebiu, apostolii care au predicat aici. Numele neamurilor străine indică propovăduirea evangheliei la toți oamenii; Eusebiu subliniază însă că apostolii au fost mai întâi trimiși către oile lui Israel.

Cetatea întărită este Biserica. Întăriturile sunt virtuțile. Cel care îi conduce pe oameni în Biserică este tot Dumnezeu, care din pricina păcatelor i-a lepădat la început.

Încheie cu antiteza dintre eficiența nădejdi în Dumnezeu și neputința ajutorului omnesc. Amintește exemplul lui Pavel, care scrie că poate toate în Hristos, Care îl întărește.

Sf. Grigorie de Nyssa

Sf. Grigorie de Nyssa (335-384) a scris o operă exegetică, intitulată *In inscriptiones psalmodum*³⁶, în care analizează într-un spațiu restrâns titlurile tuturor psalmilor.

«Celor care vor fi schimbați». După Sf. Grigorie de Nyssa, această frază nu se poate referi la natura divină, decât care nu există un bun mai mare care să i se întâmple, ci la natura umană, care este caracterizată de schimbare. Schimbare în bine, atunci când se îndreaptă spre bine și schimbare în rău, atunci când alege răul. Când ne aflăm sub puterea răului, avem nevoie de schimbarea în bine. De aceea, verbul este la indicativ viitor, diateza pasivă, ca să se arate pe de o parte necesitatea schimbării, iar pe de altă parte, ca dându-ni-se exemplul schimbării, să ni se demonstreze posibilitatea ei, întrucât este lucrată de o forță superioară naturii umane.

Sintagma «ca inscripție» indică necesitatea întipăririi în memorie a acestor cuvinte, căci memoria sufletului nostru este ca o coloană, pe care trebuie să fie înscrise exemple bune. Acestea ne pun la îndemână puterea și tăria armatei celui mai bun comandant,

³⁶ PG 44, 434-614. Titlul psalmului 59 este comentat în coloanele 500-503.

David, căruia îi fac necazuri două feluri de dușmani: pe unii i-a înfrânt prin foc, pe alții i-a învins cu sabia. Siria, care se află între două fluvii a fost arsă, iar Valea Sării a fost invadată de soldați. Ce învățături trebuie să desprindem din povestirea istorică, se întreabă Sf. Grigorie de Nyssa? Siria simbolizează tot neamul omenesc, împărțit în două părți: una numită Mesopotamia Siriei, iar alta Siria Soba. Ambele au fost incendiate. Înțelegem de aici că două sunt formele Siriei: unii sunt înconjurați în lume de cursurile fluviilor, adică de pasiunile și tulburările sufletului; alții sunt robiți de Soba, nume care simbolizează puterile dușmane ale tiranului și stăpânirea prin violență. Așadar, prima cale către schimbare ne-a fost spre bine, dacă prin focul curățitor am distrus relele acestui neam. Căci dacă virtutea se distinge prin viață și prin rațiune, tot astfel și relele pun stăpânire pe acestea două. Dacă viața nu este încâtușată de nicio lege, precum violența patimilor, care cuprind sufletul ca un fluviu, se spune că Siria se află între două fluvii. Iar Siria Soba este cea care adaugă principiile învățăturilor greșite și dăunătoare: acestea fiind distruse prin învățătura cea dreaptă și prin rațiune, rămân ca un pământ neroditor, care nu este altceva decât armata vrăjmașilor, distrusă prin puterea și sabia celui mai mare comandant. După uciderea dușmanilor urmează pacea. Aceste învățături ne propune Scriptura prin povestirea biblică, anume să ne eliberăm sufletul de patimi. Aceasta este schimbarea care ni se cere.

În concluzie, scrie Sf. Grigorie de Nyssa, oriunde Scriptura ne pomenește de schimbare, nu ne cere altceva decât schimbarea vieții de la păcat la virtute, de la moarte la viață, de la rău la bine. Să observăm că Sf. Grigorie de Nyssa, în toată această operă, se mulțumește să comenteze numai titlurile psalmilor, deoarece consideră probabil că în titlu este sintetizată ideea directoare, care urmează să fie dezvoltată în restul textului psalmului. Din acest punct de vedere, confirmă planul în două părți pe care Eusebiu de Cezareea îl propune pentru acest psalm: mai întâi lepădarea oamenilor de către Dumnezeu, apoi împăcare dintre Dumnezeu și oameni, posibilă numai prin puterea lui Dumnezeu.

Teodoret al Cirului

Teodoret al Cirului (392-458), marele exeget din școala antiohiană, profesor al Sf. Ioan Gură de Aur, a scris o serie de comentarii asupra psalmilor, grupate în lucrarea *Interpretatio in psalmos*³⁷.

Comentariul său începe prin a face corelația între evenimentele amintite în titlul psalmului și istoria din cartea a doua a *Regilor*. Sintagma «la sfârșit» are rolul de a ne atrage atenția că în evenimentele istorice este inserată o profecție. «Pentru cei care vor fi schimbați»: este vorba de o schimbare viitoare, nu trecută. Inscripția pe coloană indică victoria. Fericitul David a văzut cu ochii duhului neascultarea viitoare a poporului său și cauza viitoare lor captivități. A prevăzut chiar și harul divin dăruit oamenilor din nou și a crezut că întâmplările triste și cele favorabile sunt necesare oamenilor.

«Dumnezeule, lepădatu-ne-ai pe noi și ne-ai doborât»: aici este prezisă captivitatea, dar și dreptatea și bunăvoința lui Dumnezeu. «Măniatu-Te-ai și Te-ai milostivit spre noi»: din cauza păcatelor S-a mâniat pe noi. Însă după răzbunarea lor, S-a milostivit.

«Cutremurat-ai pământul și l-ai tulburat pe el»: prin aceasta se referă la invaziile asirienilor și ale babilonienilor. Apoi, amintește de bunăvoința lui Dumnezeu: „vindecă rănile lui, că s-a cutremurat”.

³⁷ PG 80, 857-1997. Comentariul la psalmul 59 este cuprins între col. 1315-1324.

«Arătat-ai poporului Tău asprime, adăpatu-ne-ai pe noi cu vinul umilinței». Prin mulțimea necazurilor, asemenea unui vin, Dumnezeu i-a amorfrit pe oameni și le-a umplut sufletele de durere.

«Ai dat celor ce se tem de tine semn, ca să fugă de la fața arcului». Face trimitere la Iz 9, 4, care spune că a văzut un înger trimis de Dumnezeu din ceruri, cu poruncă de a merge la toată cetatea și de a face un semn pe fruntea celor care plângeau din cauza păcatelor poporului. Acele întâmplări sunt închipuirea stării noastre de azi: căci într-adevăr, am primit de la harul divin un semn, ca să evităm săgețile vrăjmașului.

«Că să fie izbăviți cei iubiți ai Tăi». Prin acest semn, Domnul îi păzește pe cei aleși ai Săi, care prin virtutea lor s-au făcut demni de a fi fii Săi, făcuți nemuritori prin spălarea nașterii din nou.

«Mântuiește-mă cu dreapta Ta și mă auzi». Prin aceasta, Domnul este rugat să îndepărteze necazurile pe care le suferă poporul Său, și ca o mână dreaptă, să îi poarte de grijă. Dreapta lui Dumnezeu-Tatăl este Fiul său cel Unul-născut. Astfel, în timp ce mintea profetului îi adresează lui Dumnezeu aceste rugăciuni, primește răspuns, pe care nu vrea să îl ascundă, ci să îl facă cunoscut tuturor.

«Domnul a vorbit în sfântul său». Aceasta s-a întâmplat prin harul Duhului Sfânt, care a folosit ca pe un instrument limba profetului. «Bucura-Mă-voi și voi împărți Sichemul și valea corturilor o voi măsură». Sichemul este cetatea lăsată moștenire de Iacob lui Iosif. Aici și-a stabilim Efraim, după ce tribul s-a divizat, scaunul regal. Iar Valea corturilor se referă la regiunea israeliților, transformată într-un deșert și care atunci a dat loc corturilor păstorilor. Așadar, Domnul a promis tuturor prizonierilor că îi va elibera și că le va da din nou pământul strămoșesc în stăpânire.

«Al Meu este Galaad, și al Meu este Manase și Efraim, tăria capului Meu». Galaad nu este numele tribului, ci al locului. Tot la fel și Manase. Anunță dinainte și redobândirea și locuirea în acele locuri. Lui Efraim îi promite că tăria sa de odinioară se va întoarce la el. «Iuda, regele Meu». Iuda este numit rege, fiindcă după întoarcerea israeliților din captivitatea babiloniană, Zorobabel din Iuda a fost comandant și rege. «Regele Meu», adică ales de Dumnezeu pentru a domni peste poporul Său. Tot la fel, la Is 45, 1, Cirus este numit «unsul Meu».

«Moab, vasul nădejzii Mele». Vasul este folosit de oameni pentru a se spăla. În Sfânta Scriptură, vasul simbolizează de obicei pedeapsa. «În Idumea îmi voi întinde încălțăminte. Mie cei de alt neam Mi s-au supus». Nu s-au depărtat de adevăr cei care au văzut vasul spălării, adică dumnezeiescul botez, care pedepsește, arde și înlătură orice păcat și readuce la viață prin Duhul Sfânt pe cei care sunt înnoiți prin el. Încălțăminte Domnului sunt apostolii prin care va predica în Idumea și la toate neamurile. După ce profetul a spus toate acestea de la Dumnezeul tuturor, dorește să vadă fericirea poporului său după întoarcere, și spune:

«Cine mă va conduce la cetatea întărită? Cine mă va duce până în Idumea? Oare nu Tu, Dumnezeule, Care ne-ai lepădat pe noi?» Cetatea întărită este Ierusalimul. Căci zidurile Ierusalimului au fost distruse în momentul cuceririi, iar după întoarcerea israeliților din robia babiloniană au fost ridicate din nou.

«Dă-ne nouă ajutor în necazuri, căci deșartă este izbăvirea de la oameni». Numai Domnul îi poate scoate pe oameni din necazuri, fără ajutorul Său orice tentativă omească este neputincioasă.

«Cu Dumnezeu vom birui», de aceea trebuie să ne întoarcem la El și vom simți purtarea Sa de grijă, slujindu-L. «Și El va nimici pe cei ce ne necăjesc pe noi». Să îi cerem

ajutorul și să ne bizuim pe El. Aceasta e de ajuns ca să facem față împrejurărilor grele și să îi înfrângem pe vrăjmași.

Teodor de Mopsuestia

Teodor de Mopsuestia (350-428), inițiatorul ereziei dioprosopiste, pentru care a fost condamnat, atât omul, cât și opera, de către Sinodul al V-lea ecumenic (553, Constantinopol), și-a grupat comentariile la psalmi în lucrarea cu titlul *Expositio in psalmos*³⁸.

Versetul 3. Dacă Domnul îngăduie să suferim, nicidecum nu îngăduie ca răul să dureze mult timp, ci ne arată repede clemența Sa.

Versetul 4. Cei care se lipsesc de lucrurile materiale, vor avea parte de tulburare și de instabilitate. De aceea, este nevoie ca aceștia să fie cutremurați de pedeapsă, prin mila divină, pentru a se depărta de cele materiale. Sau se poate ca cutremurul de pământ să simbolizeze zguduirile aduse de demoni, care sunt ascunși în cele materiale. Eliberarea de necazuri înseamnă în acest caz înlăturarea iubirii pentru materie.

Străpungerea înseamnă orice mișcare de afecțiune pentru vreun lucru a inimii. Vinul se referă la necazuri și la suferințe. Acestea fac ca pasiunile (patimile) să înceteze, iar mintea să se întoarcă spre Dumnezeu.

Versetul 6. Domnul nu permite ca ai Săi să rămână răniți în mijlocul răutăților, ci îi păzește prin semne de cursele dușmanilor. Semnul îi ajută pe cei aleși să întreprindă împotriva dușmanilor acele acțiuni care duc la izbândă. Și Teodor de Mopsuestia amintește de semnul sângelui de miel, pe care l-a dat Moise în Egipt israelitenilor.

Versetul 7. Domnul dă semn celor iubiți ai Săi ca să scape de cursele vrăjmașilor. Este vorba de vrăjmașii cei nevăzuți. De aceștia, Domnul îi scapă pe cei iubiți ai Săi cu dreapta Sa, care este Fiul cel Unul-născut. Salvarea divină include și acordarea darurilor Duhului Sfânt.

Procedee exegetice utilizate de Sf. Maxim Mărturisitorul în *Tâlcuirea la psalmul 59*

Forma exegezei Sf. Maxim Mărturisitorul seamănă pe de o parte, cu așa-numitele *peshet*, tâlcuiri la cărțile Vechiului Testament, atestate în manuscrisele de la Marea Moartă, care constau în a copia verset cu verset și a-l comenta, tinzându-se spre actualizarea lui; iar pe de altă parte, seamănă cu comentariul literar din perioada elenistă, în care se analiza opera vers cu vers, cu bogate referințe mitologice. Spre diferență de comentariul iudaic, comentariul literar grecesc este mai sistematic și mai organizat în analiza versurilor și folosește ca procedeu dominant alegoria³⁹.

Între starea duhovnicească a exegetului și activitatea/capacitatea de explicare a Sfintei Scripturi există o legătură directă. Termenul care definește cel mai bine *concepția* exegetică a Sf. Maxim Mărturisitorul este acela de διήγησις, urcarea mistică a sufletului

³⁸ PG 66, 647-697. Comentariile la psalmul 59 sunt cuprinse în col. 683-688.

³⁹ Manlio SIMONETTI, *Lettere e/o allegoria. Un contributo alla studio dell'esegesi patristica*, coll. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 23, Roma 1985, pp. 10-16.

către realitățile inteligibile, către rațiunile divine ascunse în natură și în Scriptură și, în final, către Dumnezeu însuși⁴⁰.

Viziunea exegetică a Sf. Maxim Mărturisitorul se concretizează prin identificarea cu preponderență a sensului anagogic, spiritual (ἀναγωγῆ) al Scripturii și mai puțin al celui literal-istoric (ἱστορία). Prin aceasta, poate fi considerat un adept al școlii exegetice alexandrine⁴¹.

Căutarea sensului anagogic îmbracă mai multe forme în exegeza Sf. Maxim Mărturisitorul din *Ps LIX*:

1. tipologia⁴²: constă în identificarea unui eveniment din istoria poporului Israel cu un eveniment din istoria mântuirii a noului popor al lui Dumnezeu, creștinii. Exemplul cel mai bun în acest sens este identificarea figurii regelui David cu cea a Mântuitorului Hristos.

2. alegoria⁴³, care constă în considerarea celor povestite ca simboluri pentru alte realități, pe care interpretul le identifică/presupune pe baza analogiei. În cazul exegezei maximiene, alegoria este inclusă în metoda tipologică, pe de o parte, iar pe de altă parte, folosită pentru a face conjecturi asupra sensului anagogic. Un exemplu în acest sens luat din *Ps LIX* este propunerea a trei moduri de interpretare a încălțărilor pe care Domnul spune profetului în Duh că le-a întins peste Idumea: trupul Domnului, trupul fiecăruia dintre noi sau simțirea mortificată prin rațiune și contemplație.

3. prin metoda tropologică⁴⁴, Sf. Maxim urmărește să pună în evidență sensul moral al unui fragment, realizând prin aceasta un scop catehetic și pastoral în raport cu cititorul, pe care îl ajută să înainteze pe calea mântuirii. Cel mai bun exemplu îl constituie interpretare sintagmei „spre învățătură” din titlul psalmului: continuând și amplificând interpretarea Sf. Vasile cel Mare, Sf. Maxim Mărturisitorul scrie că psalmul este spre învățătura noastră care ne schimbăm și vom fi schimbați cu dumnezeiasca schimbare, pe de o parte de la păcat la virtute, pe de altă parte de la un trup muritor la viața veșnică.

4. Sf. Maxim Mărturisitorul folosește și metoda etimologică⁴⁵, care avea o lungă tradiție în interpretare numelor evreiești, devenind ea însăși o adevărată știință. Despre numele propriu „Idumea”, o regiune din sudul Țării Sfinte, Sf. Maxim scrie că „înseamnă lut sângieru”.

5. Nici aritmologia⁴⁶, sau exegeza axată pe simbolistica numerelor, nu lipsește din interpretarea maximiană la psalmul 59. Un bun exemplu în acest sens este numărul doisprezece [mii de soldați ai lui Ioab, uciși de David] din titlul psalmului, pe care Sfântul Maxim îl interpretează astfel:

⁴⁰ Cf. Paul M. BLOWERS, *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An Investigation of Quaestiones ad Thalassium*, University of Notre Dame Press, 1991, pp. 96-100.

⁴¹ Pr. John BRECK, *Puterea cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, trad. de Monica E. Herghelegiu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, pp. 55-64. „Hermeneutica alexandrină purta amprenta filosofiei eleniste, care s-a întemeiat pe idealismul speculativ al lui Platon”. Folosea cu preponderență metoda alegorică.

⁴² P.M. BLOWERS, *Exegesis and Spiritual Pedagogy...*, pp. 197-199.

⁴³ P.M. BLOWERS, *Exegesis and Spiritual Pedagogy...*, p. 199.

⁴⁴ P.M. BLOWERS, *Exegesis and Spiritual Pedagogy...*, pp. 199-203.

⁴⁵ P.M. BLOWERS, *Exegesis and Spiritual Pedagogy...*, pp. 203-211.

⁴⁶ P.M. BLOWERS, *Exegesis and Spiritual Pedagogy...*, pp. 211-219.

«Căci numărul doisprezece arată firea și timpul, dacă într-adevăr firea se împarte în cinci părți în funcție de simțuri, iar timpul în șapte părți, după cum este evident pentru toți. Iar dacă ai aduna cinci cu șapte, ai obține evident numărul doisprezece. Poate că numărul celor uciși indică triada facultăților sufletești, unită în chip rău împotriva firii, prin înșelăciune, de tetrada simțurilor, printr-o legătură prin care s-a născut tot păcatul. Pe acest număr îl ucide în mod minunat duhovnicescul David în bălăile pentru adevăr, dând ajutor și purtând cu înțelepciune luptele nevăzute și pornind la război în mod duhovnicesc contra puterilor celor rele. Căci întreaga putere sufletească, mișcându-se împotriva firii, s-a lipit progresiv de cele sensibile. Așadar, când și rațiunea și irascibilitatea și pofta, facultățile generale ale sufletului, care sunt trei la număr, sunt învinse de cele sensibile, care sunt patru, se obține numărul doisprezece. Căci prin înmulțirea lui trei cu patru și a lui patru cu trei se obține acest număr, pe care îl ucide omul care se apropie cu credință de Domnul și care învinge minunat orice duh nevăzut și vrăjmaș».

În concluzie, exegeza practică de Sf. Maxim Mărturisitorul include o seamă de procedee consacrate și este preponderent de factură anagogică și tipologică, înscriindu-se în tradiția exegetică creștină, conform căreia cheia interpretativă a Vechiului Testament este Iisus Hristos.

Originalitatea exegezei Sfântului Maxim

1. Sf. Maxim Mărturisitorul realizează o sinteză între cele mai importante exegeze de dinaintea sa. Criteriul în funcție de care alege să preia ceva de la înaintași sunt asemănările cu *viziunea sa teologică originală*.

2. Sf. Maxim Mărturisitorul a făcut cea mai amplă exegeză psalmului 59, atât ca volum, cât și ca profunzime a ideilor. Cea mai extinsă interpretare a psalmului 59 de dinaintea sa a făcut-o Sf. Vasile cel Mare, dar numai jumătate din omilia sa este o exegeză *stricto sensu*.

3. Psalmul 59 este singurul pe care Sf. Maxim l-a comentat. Poate că din cauza aceasta se resimte atât de mult de toate punctele importante ale doctrinei sale teologice. Aceasta este de fapt ceea ce distinge exegeza maximiană de celelalte exegeze de dinaintea sa. Sf. Maxim Mărturisitorul reușește să integreze cele 13 versete ale psalmului 59 în viziunea sa teologică deosebit de complexă. Tot pentru aceasta nu este indicat să considerăm *Ps LIX* ca o operă minoră a Sfântului Maxim: doctrina despre „timp și fire” este un element al viziunii maximiene care mai apare numai într-un singur loc din *Ambiguorum liber sive de variis difficilibus locis SS. Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologi*⁴⁷, nefiind atât de dezvoltată ca în *Ps LIX*.

⁴⁷ PG 91, 1396D.

Tălcuire La Psalmul 59

*La sfârșit, celor care vor fi schimbați; ca inscripție pe coloană pentru David, spre învățătură, când a ars Mesopotamia și Siria Soba și s-a întors Ioab și a răpus Valea Sării, douăsprezece mii*⁴⁸.

La sfârșit, celor care vor fi schimbați. Acest psalm a fost intitulat astfel și din cauza transformării deliberate și a schimbării voite⁴⁹ care se va produce⁵⁰ în

⁴⁸ Pentru traducerea versetelor, am folosit: *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită cu aprobarea Sf. Sinod, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001; *Septuaginta. Psalmii, Odele, Proverbele, Ecclesiastul, Cântarea Cântărilor*, Cristian Bădilă, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, în colaborare cu Ioan Florin Florescu (ed.), trad. de Cristian Bădilă, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, Florica Bechet, Ioana Costa, Marius-David Cruceru, Cristian Gașpar, Eugen Munteanu, Ion Pătrulescu, Ed. Polirom, Iași, 2006; *Septuaginta id est Velus Testamentus graece iuxta LXX interpretes*, Alfred RAHLFS (ed.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979. Dintre dicționarele de greacă veche, am apelat la: M.A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Hachette, Paris, 1933; *A Greek-English Lexicon*, compiled by Henry George LIDDEL and Robert SCOTT, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart JONES, Clarendon Press, Oxford, 1996; G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961.

⁴⁹ Am optat pentru traducerea printr-un paralelism, „transformării deliberate și a schimbării voite”, ceea ce în textul Sfântului Maxim pare a fi două hendiade alăturate, $\gamma\nu\omega\mu\kappa\eta\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\tau\iota\kappa\eta\nu\ \mu\epsilon\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta\nu\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\lambda\lambda\omicron\iota\omega\sigma\iota\nu$. Aceasta este o structură tipică pentru scriitura Sf. Maxim Mărturisitorul, o ambiguitate bine cunoscută printre specialiști, cf. Carl LAGA, „Maximus as a Stylist in *Quaestiones ad Thalassium*”, in: Felix Heinzer, Christoph von Schönborn (eds.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxim le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, coll. *Paradosis* 27, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg, pp. 139-146, *passim*. Pentru stadiile actului volitiv la Sf. Maxim Mărturisitorul și pentru o analiză în profunzime a conceptului polisemantic și complex, $\gamma\nu\omega\mu\eta$, cf. studiul nostru, „Conceptul de $\gamma\nu\omega\mu\eta$ în antropologia teologică și în hristologia Sf. Maxim Mărturisitorul (580-662)”, in: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”*, București, Ed. Universității din București, VII (2007), pp. 609-639. $\Gamma\nu\omega\mu\eta$ este o dispoziție stabilă, un fel de habitus al voinței, format prin alegeri repetate, care condiționează alegerea, $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$. Trecerea de la o $\gamma\nu\omega\mu\eta$ orientată spre păcat la o $\gamma\nu\omega\mu\eta$ orientată spre virtute se face printr-o deliberare și printr-o transformare interioară, dar evoluția acestei transformări interioare spre o modificare completă, obiectivată în fapte, cu consecințe ontologice, se face prin alegerile repetate și stabile ale binelui. Din aceste rațiuni, pentru a rezolva ambiguitatea structurii de mai sus, am ales să grupăm $\gamma\nu\omega\mu\kappa\eta\nu\ \kappa\alpha\iota\ \mu\epsilon\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta\nu$ (prepoziția $\mu\epsilon\tau\acute{\iota}$ indică trecerea într-o altă stare, iar radicalul $-\beta\omicron\lambda$ este acela al sfătuirii interioare, $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta$) și $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\tau\iota\kappa\eta\nu\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\lambda\lambda\omicron\iota\omega\sigma\iota\nu$ (alegerea duce la o schimbare radicală, sugerată de adjectivul $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma$, care intră în componența lui $\alpha\lambda\lambda\omicron\iota\omega\sigma\iota\nu$). Cf. Alexandre PILLON, *Synonymes grecs (recueillis dans les écrivains des différents âges de la littérature grecque et expliqués d'après les grammairiens, l'étymologie et l'usage avec des exemples tirés des meilleurs auteurs grecs)*, Librairie Classique, Paris, 1847, *passim* și Francis E. PETERS, *Termenii filozofiei grecești*, trad. de Dragan Stoianovici, Ed. Humanitas, București, 1993, pp. 36 (*alloiosis* este definită ca o schimbare calitativă) și 169 (*metabole* este „termenul cel mai generic al lui Aristotel pentru trecerea dintr-o stare în alta, fie la nivelul substanței, unde metabole este numită genesis, fie la una din cele trei categorii

rândul oamenilor prin venirea lui Hristos⁵¹ în vremurile de pe urmă⁵², de la ne-credință la credință, și de la păcat la virtute și de la necunoaștere la cunoașterea lui Dumnezeu; și din cauza schimbării și înnoirii⁵³ universale a firii întregului neam omenesc, în har⁵⁴, care va avea loc pe urmă, la sfârșitul veacurilor⁵⁵, prin

ale calității, cantității sau locului, unde metabole se cheamă kinesis”). Ultima lucrare citată pare a favoriza opțiunea noastră de a traduce μεταβολήν prin „transformare”, iar ἀλλοίωσιν prin „schimbare”.

⁵⁰ γενομένην. Sfântul Maxim acordă adjectivul la singular cu sintagma μεταβολήν καὶ ἀλλοίωσιν, ceea ce presupune că vede aceste două concepte ca pe o unitate, în care este mai probabil ca μεταβολήν să îl explicitizeze pe ἀλλοίωσιν, întrucât acesta din urmă va fi păstrat și mai jos, într-o structură similară.

⁵¹ Este vorba de Întrupare, nu de Parusie. Termenul folosit este ἐπιδημία, nu παρουσία. Toată această frază complexă este construită pe antiteza temporală între Întrupare și Parusie.

⁵² ἐπὶ τέλει τῶν χρόνων. Traducerea corectă nu este «la sfârșitul veacurilor», ci «în vremurile de pe urmă», conform tradiției biblice inaugurate de Sf. Pavel, care scrie la *Evr* 1, 2: «În zilele acestea mai de pe urmă (ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων – cf. NESTLE-ALAND, *Greek-English New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2001, p. 563) ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moștenitor a toate și prin Care a făcut și veacurile (τοὺς αἰῶνας)».

⁵³ ἀλλοίωσιν τε καὶ ἀνανέωσιν.

⁵⁴ Am restructurat această sintagmă, care în original are următoarea formă: καθολικὴν τοῦ παντός γένους τῶν ἀνθρώπων ἐν χάριτι φυσικῇν. Se pierde în traducerea noastră opoziția, sau mai degrabă complementaritatea, dintre natural și haric, sugerată de Sfântul Maxim. Sunt afirmate aici efectele harului divin asupra naturii umane, complementaritatea dintre har și natura umană sau faptul că îndumnezeirea omului nu înseamnă anularea panteistă a identității naturii sale. Aceasta este formula și condiția logică și ontologică a comuniunii.

⁵⁵ ἐπὶ τέλει τῶν αἰώνων. În opoziție cu ἐπὶ τέλει τῶν χρόνων de mai sus. Pentru a înțelege mai bine acești termeni teologici, este nevoie să precizăm distincția între eternitate, eon și timp. Eternitatea este numai a lui Dumnezeu. În momentul creării lumii, ia naștere timpul, ca devenire. Timpul caracterizează mișcarea liberă a creaturilor. În momentul sfârșirii istoriei, la a doua venire a lui Hristos, când va face «cer nou și pământ nou», timpul va deveni eon, adică o eternitate în care există amintirea tuturor celor ce s-au întâmplat în timp. Eonul este conjuncția dintre timpul creaturilor și eternitatea lui Dumnezeu. Din punct de vedere teologic, în sânul timpului mai există o diviziune, aceea între timpul de dinainte de Întruparea Fiului lui Dumnezeu și timpul de după Întrupare. Acesta din urmă este numit în literatura teologică „vremurile de pe urmă”, întrucât împărăția viitoare a lui Dumnezeu, împărăția harului este deja prezentă în timp și se va desăvârși în eon. Timpul mântuirii este timpul eshatologic al lui „deja, dar nu încă”. Cf. Pr. Dumitru STĂNILAOAE, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, pp. 349-350. Pentru a înțelege perspectiva din care Sf. Maxim Mărturisitorul face exegeza acestui psalm, trebuie să luăm în considerare cele două diviziuni ale timpului: pe de o parte, viitorul verbului „vor fi schimbați” se referă la oamenii de după Întrupare, văzuți de psalmistul care trăia în vremea Vechiului Testament, iar pe de altă parte, se referă la oamenii de după Înviere, văzuți de Sf. Maxim Mărturisitorul, care trăiește în vremea Noului Testament. În perioada de după Întrupare, schimbarea are loc prin alegerea liberă a oamenilor, condiționați de timp, în perioada de după Înviere, schimbarea este exclusiv lucrată de har, ca o încununare a voinței acelor oameni care L-au căutat pe Dumnezeu în timp. Acestea sunt cele două perspective temporale pe care le are în vedere exegetul și care explică tot șirul antitezelor din această frază extrem

Însuși Mântuitorul, Dumnezeu nostru, de la moarte și stricăciune la viață veșnică și nestricăciune, prin învierea așteptată. *Ca inscripție pe coloană, pentru David:* adică pentru Hristos Însuși. Din cauza nimicirii păcatului încă de pe acum, din Sine ca Stăpân și Mântuitor, prin dumnezeiasca Sa întrupare, asemenea unei coloane, iar după El din cei ce viețuiesc cu evlavie conform Lui; și din cauza completei nimiciri a morții și a stricăciunii, care se va realiza tot prin El⁵⁶. *Spre învățătură, când a ars Mesopotamia și Siria Soba.* Spre învățătură nouă, celor care suntem și vom fi schimbați⁵⁷, desigur, cu lăudata și dumnezeiască schimbare. Astfel a fost intitulat psalmul de către duhovnicescul David, însă eu spun [că a fost intitulat] de către Hristos⁵⁸. Căci numai El este Regele adevărat, al lui Israel și al celui ce Îl vede pe Dumnezeu, nimicitorul oricărui păcat și al necunoașterii, și biruitorul oricărui timp și al firii, prin care păcatul s-a împământinit⁵⁹ în noi. A ars Mesopotamia, vorbindu-ne prin trup, care înseamnă obișnuința cu păcatul, cufundată în patimile trupesti potrivit firii. Și Siria Soba, adică dispoziția sufletească supusă timpului sau înșelată de veacul acesta. Căci Soba se tâlcuiește „șapte”, ceea ce arată limpede o însușire a timpului, fiindcă timpul este împărțit în șapte părți⁶⁰. Căci diavolul obișnuiește să pornească dintr-o dată firea și timpul împotriva virtuții și a cunoașterii, îmbinând războaiele nevăzute, precum Adraazar cele două Sirii împotriva lui David. Adraazar se tâlmăcește în limba greacă „cel ce distruge vigoarea trupului” sau „cel ce nimicește puterea”. Acesta este diavolul: cel care a slăbit prin înșelăciune puterea spirituală a firii noastre, de la început, prin încălcarea poruncii dumnezeiești și l-a robitor pe om timpului și firii. Căci nu poate să lupte deloc împotriva oamenilor fără cele de sub fire și de sub timp⁶¹. *Și s-a întors Ioab și a răpus Valea Sării, douăsprezece*

de complexă și densă, cea mai dificilă frază din tot *Comentariul*. În traducerea noastră, am ținut cont permanent de aceste antiteze, în funcție de care am ales termenii românești. Ideea Sf. Maxim Mărturisitorul despre schimbarea morală a oamenilor este de filiație vasiliană, iar ideea despre schimbarea naturii omenești o împrumută de la Sf. Grigorie de Nyssa, cf. *supra*.

⁵⁶ Și acest paragraf menține cele două distincții temporale: Întruparea aduce posibilitatea eliberării de păcat, prin hotărârea liberă a voinței și prin puterea și cunoașterea (harul și adevărul, *In* 1, 17), care ne vin de la Hristos, dacă respectăm poruncile Sale, iar Învierea aduce restaurarea ontologică a firii omenești. Prin această viziune, Sf. Maxim Mărturisitorul se menține pe linia unei sinteze între comentariul Sf. Vasile cel Mare și cel al Sf. Grigorie de Nyssa.

⁵⁷ Aceeași antiteză temporală sau complementaritate a etapelor desăvârșirii omului, mai întâi prin alegerea liberă a voinței, apoi prin lucrarea îndumnezeitoare a harului în noi.

⁵⁸ Deoarece regale David este tipul lui Hristos.

⁵⁹ συνίστασθαι πέφυκεν. Ultimul verb conține radicalul -φυ-, al firii/substanței unui lucru. Sf. Maxim Mărturisitorul sugerează prin aceasta acțiunea corupătoare la nivel ontologic, pe care o produce păcatul. De aceea, era nevoie de o restaurare a firii umane. Este susținută ideea de mai sus.

⁶⁰ ἑβδοματικός în original.

⁶¹ Sfântul Maxim grupează păcatul/virtutea - cunoașterea cu firea - timpul. În ascetica răsăriteană, cunoașterea duhovnicească este un mod de împotrivire față de și de biruire a păcatului. Dacă ispitirea începe prin ceea ce se numește „atacul” (προβολή), o propunere a păcatului la

mii. Căci oricine conduce oștirile duhovnicescului rege David, adică ale Domnului nostru Iisus, împotriva forțelor potrivnice, răpune douăsprezece mii în Valea Sării. Valea Sării este carnea, ca loc al patimilor josnice, provocate de neascultare. În trup, ca într-o vale, orice om evlavios și iubitor de Dumnezeu răpune, prin rațiune și prin contemplație, firea și timpul, adică predispoziția irațională a sufletului către acestea două, nestăruind în niciun fel, datorită înălțimii virtuții și a cunoașterii, în legile firii și timpului⁶². Căci numărul doisprezece arată firea și timpul, dacă într-adevăr firea se împarte în cinci părți în funcție de simțuri, iar timpul în șapte părți, după cum este evident pentru toți. Iar dacă ai aduna cinci cu șapte, ai obține evident numărul doisprezece. Poate că numărul celor uciși indică triada facultăților sufletești⁶³, unită în chip rău împotriva firii, prin înșelăciune, de tetrada simțurilor, printr-o legătură prin care s-a născut tot păcatul. Pe acest număr îl ucide în mod minunat duhovnicescul David în bătăliile pentru adevăr, dând ajutor și purtând cu înțelepciune luptele nevăzute și pornind la război în mod duhovnicesc contra puterilor celor rele. Căci întreaga putere sufletească, mișcându-se împotriva firii, s-a lipit progresiv de cele sensibile⁶⁴. Așadar, când și rațiunea și irascibilitatea și pofta, facultățile generale ale sufletului, care

nivelul gândului, creștinul care are capacitatea discernământului gândurilor și forța de a respinge cu mintea acest atac, nu va cădea în ispită. În acest mod, cunoașterea se împotrivesc păcatului. Din punct de vedere teologic, la sfântul Maxim cunoașterea se referă de multe ori la cunoașterea rațiunilor divine din natură și Scriptură, care este o contemplare a lor prin harul lui Dumnezeu, treapta a doua a urcușului duhovnicesc, în concepția sa. Se înțelege, cu atât mai mult cunoașterea rațiunilor divine din Scriptură și creație va favoriza capacitatea minții de a se opune păcatului. Pe de altă parte, sensibilitatea omului față de păcat constă în existența afectelor naturale (nevoia de hrană, de adăpost etc.), apărute în firea umană în urma păcatului strămoșesc. Printr-o satisfacere necumpătată a acestor nevoi sau prin folosirea afectelor în vederea simțirii plăcerii trupesti, se naște păcatul. Aceasta este legătura dintre păcat și fire (din text, se vede că Sfântul Maxim prin „fire” are în vedere trupul). Pe de altă parte, pentru dobândirea cunoașterii rațiunilor dumnezeiești din creație și Scriptură este nevoie de un proces în timp, de o perseverență în a ține în frâu afectele naturale prin asceză și prin rugăciune. În felul acesta timpul se opune, adică îngreunează cunoașterea. Devenind gradată, cunoașterea este parțială pentru un anumit timp. De această parțialitatea temporară a cunoașterii se folosește adesea diavolul pentru a-l înșela pe ascet. Cunoașterea cere un efort îndelungat. Aceasta este corespondența dintre timp și cunoaștere. În acest fel binomul păcat-cunoaștere poate fi grupat cu celălalt, firea-timpul. Grupul fire-timp mai apare numai într-un singur loc din *Ambiguorum liber sive de variis difficilibus locis SS. Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologi*, PG 91, 1396D.

⁶² Înălțimea cunoașterii biruie timpul. Cunoașterea nu mai este gradată, deci nu mai este temporală. Fiind completă, contemplă dintr-o privire ansamblul rațiunilor divine din creație și din Scriptură. Această înălțime a cunoașterii are la bază înălțimea virtuții, ca biruire a predispozițiilor iraționale, a afectelor, adică a folosirii nepăcătoase a lor sau a suprimării lor pentru mai mult timp (să ne gândim la nevoitorii care nu mănâncă în tot Postul Paștilor). O suprimare totală a afectelor în viața aceasta nu este posibilă. Ea va avea loc în viața viitoare.

⁶³ νοῦς (mintea), ἐπιθυμία (pofa), θυμός (mânia).

⁶⁴ Sufletului, fiind de natură spirituală, îi este proprie ocuparea cu cele spirituale, cu rugăciunea și contemplația lui Dumnezeu.

sunt trei la număr, sunt învinse de cele sensibile, care sunt patru, se obține numărul doisprezece. Căci prin înmulțirea lui trei cu patru și a lui patru cu trei se obține acest număr, pe care îl ucide omul care se apropie cu credință de Domnul și care învinge minunat orice duh nevăzut și vrăjmaș⁶⁵. În concluzie, psalmul de față a fost intitulat *celor care vor fi schimbați* pentru noi, *spre învățătura* acelor bunuri care ne sunt aduse de către duhovnicescul David. *Ca inscripție pe coloană, pentru David*, adică pentru vestirea înfăptuirilor sale dumnezeiești și mântuitoare, săvârșite pentru noi. Fiindcă inscripția pe coloană arată vestirea faptelor glorioase, după exegeții care cunosc aceste cuvinte⁶⁶.

«Dumnezeule, Tu ne-ai lepădat și ne-ai nimicit, Te-ai mâniat și Te-ai milostivit de noi».

Ne-a *lepădat* pe noi Dumnezeu, atunci când, dintru început nepăzind porunca, ne-am vădit nevrednici de a sta față către față cu El. Ne-a *nimicit* pe noi, atunci când ne-a izgonit din înălțimea slavei paradisiului, din cauza păcatului nostru. *S-a mâniat*, atunci când ne-a copleșit prin pedeapsa cu moartea, pedepsind și îndreptând păcatul. *S-a milostivit* de noi, atunci când ne-a răscumpărat din moarte și ne-a ridicat iarăși în slava Sa, prin întruparea Fiului Său cel Unul-Născut, Dumnezeu-Cuvântul, Care a luat asupra Sa datoria noastră pentru noi toți.

«Ai cutremurat pământul și l-ai tulburat: vindecă-i rănilile, căci s-a zdruncinat!»

A cutremurat pământul nostru, adică inima și *l-a tulburat*, dându-ne sabia Duhului, care distinge cu înțelepciune răul de bine, și care ridică legea Duhului împotriva legii trupului, și care lucrează în noi cinstitul război împotriva patimilor, și care zdruncină continuitatea patimilor din noi și care ne răscolește conștiința aplecată spre gânduri și amintiri iraționale⁶⁷. El vindecă prin renașterea duhovnicească în har *rănilile* inimii noastre, care s-a clătinat și a alunecat din cauza neascultării de la început, în urma căreia a persistat în greșeala din paradis.

⁶⁵ Cei care îndeamnă la iubirea materiei și a celor materiale sunt diavolii. În literatura ascetică, există întrebarea (care nu a primit un răspuns unanim) dacă atracția pentru cele materiale (ispita) este favorizată de pofta care există în sufletul omului și care îl împinge spre căutarea materiei pentru a și-o satisface, sau de diavolii care se ascund în lucrurile materiale și exercită prin ele o atracție asupra sufletului.

⁶⁶ Sfântul Maxim se referă la omilia Sf. Vasile cel Mare, cf. *supra*.

⁶⁷ Gândurile și amintirile iraționale sau potrivnice firii sunt rod al inimii întunecate de păcat. În rugăciunile de seară, de la Pavcerniță, există această expresie foarte frumoasă: „necurate-lor mai înainte prinderi în minte”.

«Ai arătat poporului Tău lucruri aspre; adăpatu-ne-ai cu vinul străpungerii. Dat-ai celor ce se tem de Tine semn, ca să fugă din fața arcului, ca să fie izbăviți cei iubiți de Tine».

Dumnezeu *arată celor ce se tem de El lucruri aspre* prin poruncile Sale⁶⁸, stabilind modurile de mortificare a trupului prin filosofia practică. Sau dimpotrivă, învățându-ne cu bunătate, spre folosul nostru, prin pronia și judecata cea de multe feluri, pe noi, care nu îngăduim de bunăvoie să intrăm sub jugul dumnezeiesc al legii poruncilor. *Ne adapă cu vinul străpungerii*, adică ne oferă cunoașterea care vine din contemplația duhovnicească în urma purificării prin filosofia practică, fiindcă orice cunoaștere duhovnicească ne străpunge inima, ducând la simțirea măreției binefacerilor dumnezeiești față de noi. *Dă celor ce se tem de El semn ca să fugă din fața arcului*, învățându-i pe cei ce se tem de El să-și înveșmânte tot trupul cu mortificarea lui Iisus, prin care s-a realizat deplina nelucrare a păcatului. Căci a stabilit ca semn adevărat puterea care mortifică simțirea trupului prin cruce, *ca să fugă din fața arcului*, adică de la suprafața amăgitoare care se vede din lucruri. Căci *fața arcului*, mă refer la fiecare patimă demonică, este suprafața corpurilor care stârnește simțurile, asemenea vârfului săgeții care rănește simțurile, și împinge în mod rușinos sufletul înspre patimi⁶⁹. De aceea spune Scriptura ca cei ce se tem de Domnul să fugă din fața arcului, nu de arc. Căci arcul păcatului, când este fără față, nu ar putea reuși nimic împotriva celor ce se tem de Domnul. *Ca să fie izbăviți cei iubiți de Dumnezeu*. Cei iubiți de Dumnezeu sunt mințile care cuprind în sine cunoașterea dumnezeiască din contemplație⁷⁰; pe acestea le eliberează modurile de practicare a virtuților, dobândite prin filosofia practică, de orice rătăcire și de toate amintirile păcatului, care tulbură sufletul din cauza obișnuirii⁷¹ cu ele.

«Mântuiește-mă cu dreapta Ta și ascultă-mă! Dumnezeu a grăit în sfântul Său: „Voi bucura și voi împărți Săcuma și Valea Corturilor o voi măsura”.

Dumnezeu *mântuiește cu dreapta Sa*, dându-L pe Fiul Său cel Unul-Născut, căci Fiul este mâna dreaptă a Tatălui, preț de răscumpărare pentru mântuirea lumii. *Ascultă*, dându-i omului drept, pe lângă iertarea păcatelor, și daruri

⁶⁸ În teologia Sfântului Maxim, celor ce sunt la începutul drumului duhovnicesc, Hristos le apare în chip de rob, care împlinește poruncile. Ascetul „se teme” de Dumnezeu. Dar celor mai înaintați în virtute, Hristos le apare în chip de fiu. Ascetul îl iubește pe Dumnezeu.

⁶⁹ Coroborând acest pasaj cu acela de dinainte de nota 60, *supra*, se vede că Sfântul Maxim ia în considerare ambele moduri de naștere a ispitei: amintirea pătimășă-pofta din om, dar și suprafața atrăgătoare a lucrurilor.

⁷⁰ Este o iubire-cunoaștere. În a doua fază a progresului duhovnicesc, cunoașterea-contemplația este prezentă și prima fază, a filosofiei practice, a lucrării virtuților cu fapta.

⁷¹ În original: κατά πρόληψιν. Poate fi tradus și prin aplecarea, înclinarea spre ele sau slăbiciunea pentru ele.

duhovnicești; fiindcă Dumnezeu îl aude pe cel ce se roagă fierbinte, în primul rând datorită pocăinței acestuia, dându-i iertarea păcatelor și *il ascultă*, dându-i, pe lângă iertarea păcatelor, și fapte prin harul duhovnicesc. *Grăiește în sfântul Său*, adică în Cuvântul Său întrupat, planul dumnezeiesc ascuns de veacuri și de generații, conform cu iconomia întrupării Hristosului Său, chemându[-ne] cu limpezime prin readucerea noastră la demnitatea umană și dându[-ne] spre viață săvârșirea faptelor bune, ca imagine ce preînchipuie viața veșnică, mai grăitoare decât orice voce. Grăiește și în fiecare om sfânt, care păzește poruncile Sale, arătând cuvintele vie prin fapte și mai răsunătoare decât orice voce. Se bucură omul cel drept, atunci când, ajuns la desăvârșire prin harul Fiului cel Unul-Născut, devine capabil să *împartă Sikima*, adică să ofere celorlalți modurile bărbătești ale virtuților, prin practică, proporțional cu experiența proprie. Fiindcă Sikima se tâlcuiește înălțimea umărului, mai precis, este deprinderea care, pe de o parte, se înfrânează de la toate patimile, iar pe de altă parte, săvârșește toate virtuțile; căci se spune că simbolul făptuirii este umărul. *Măsoară Valea Corturilor*, atribuind fiecărui lucru rațiunile cunoscute prin contemplația naturală. Căci Valea Corturilor este această lume, în care această viață, asemenea corturilor, este schimbătoare și trecătoare, în funcție de voința și starea sufletească diferită a fiecărui om. Sau iarăși, corturile din această vale pot însemna modurile virtuților, pe care le împarte cu înțelepciune ucenicilor, potrivit cu dispoziția sufletească a lor, dând fiecăruia învățătură și paza celor cuvenite, știind să arate fiecăruia, prin bună învățătură, calea potrivită pentru mântuire. Sau iarăși, corturile din vale sunt Bisericele neamurilor credincioase, așezate în toată lumea și întărite prin Mântuitorul Hristos, Domnul nostru. Această interpretare, după cum cred, este superioară celorlalte. Sau iarăși, măsoară Valea Corturilor cel ce cuprinde prin cunoaștere lumea corpurilor, ca pe o Vale a Corturilor. Căci corpul a fost numit în multe locuri din Scriptură cort.

«Al Meu este Galaadul și al Meu este Manase și Efraim – întărirea capului Meu».

Galaad, după una dintre tâlcuirile acestui nume, este Revelația. *Manase*, la rândul său, se tâlcuiește uitare. Revelația și uitarea i se întâmplă tocmai omului drept, care, pe de o parte, primește inițierea prin contemplarea celor tainice, iar pe de altă parte, uitarea suferințelor pentru virtute, datorită bucuriei contemplației duhovnicești, care vine în urma suferințelor pentru virtute. *Efraim* se tâlcuiește *lărgire*, ceea ce este nădejdea neînșelătoare a bunurilor viitoare, prin credință; iar nădejdea este sprijinul capului omului drept, adică al credinței. Căci credința este capul oricărui om drept și a oricărei fapte bune, a cărei putere a născut nădejdea⁷² neînșelătoare a bunurilor viitoare. Prin nădejde contemplăm

⁷² Așadar, nădejdea se naște din făptuire, din încercări, nu numai din simpla credință.

cele viitoare ca și cum ar fi prezente, ne lărgim la vreme de suferință și rămânem fără pată în ispite.

«Iuda – regele Meu, Moab – vasul nădejzii Mele».

Iuda se tâlcuiește mărturisire. Căci mărturisirea, prin rugăciune, este începutul oricărui bine în oamenii sfinți. Însă *Iuda* se poate înțelege prin Domnul, Care este adevăratul rege al duhovnicescului Israel, care îl vede pe Dumnezeu, Cel ce S-a făcut om pentru noi, mărturisind către Tatăl zi zicând: „Îți mărturisesc Ție, Tată sfinte”. *Moab* se tâlcuiește măruntaiele Tatălui și se înțelege trupul nostru, prin care s-a realizat curățirea păcatelor prin filosofia practică, ca într-o baie, după cum cu limpezime indică *vasul*. Căci curățirea este *vasul nădejzii*, adică pregătirea printr-o viață curată pentru moștenirea nădăduită a bunătăților care ne așteaptă. Iarăși, se poate ca *Moab* să se refere la Întruparea Domnului. Fiindcă Fiul Omului a devenit și S-a făcut vasul adevărat al nădejzii noastre, adică Cel ce spală și ne curăță de petele și murdăria care se află în noi din cauza păcatelor.

«Peste Idumeea îmi voi întinde încălțăminte. Mie străinii Mi s-au supus».

Idumeea se tâlcuiește lut sângerieu. Dar cuvântul poate fi înțeles ca referindu-se la trupul Domnului, prin care Acesta, ca cu încălțăminte, a pășit printre cele omenesti, căci altfel creatura nu ar fi putut să-L cuprindă pe Creatorul nemărginit și necuprins după fire. Iarăși, se poate înțelege ca referindu-se la trupul fiecăruia dintre noi, peste care *întindem încălțăminte*, adică asceza și stăpânirea de sine, care apără sufletul de spinii și de înțepăturile viclene ale diavolului. Căci acestea trebuie să înțelegem prin încălțăminte, întrucât fără asceză și fără riguroasă stăpânire de sine nu este cu putință ca ascetul evlavios să câștige lupta împotriva patimilor trupului. Iarăși, prin încălțăminte sufletului se poate înțelege și simțirea mortificată prin rațiune și contemplație. Având simțirea mortificată, ridicându-se peste cele sensibile, sufletul traversează acest veac fără a săvârși vreun rău, adunând rațiunile din el prin intermediul simțirii ca o încălțăminte de imagini, iar diferențele de aspect și de formă ale celor văzute le unifică prin înțelegerea și cunoașterea Rațiunii unice și originare. *Mie străinii Mi s-au supus*: căci atunci când Domnul, întrupându-Se, a venit la noi, s-au supus puterii tăriei Lui nu numai dururile răutății nimicite de El, ci și toate neamurile care au primit prin chemare mântuirea propovăduită de evanghelie. Străinii se supun și oricărui om drept, când, așezând pe pământul trupului său, ca pe o încălțăminte, stăpânirea de sine care mortifică legea păcatului, va îmblânzi nu numai patimile necurate sălășluite în trup, ci va nimici și pe demonii vicleni care le săvârșesc.

«Cine mă va duce spre cetatea întărită?»

Cetatea întărită este înțelepciunea culeasă din multe contemplații divine și mistice, înconjurată sau întărită cu zidurile virtuților⁷³, după cum a spus un alt interpret al Tradiției. Sau iarăși, *cetatea întărită* este situația în care bărbatul cu adevărat cinstitor și iubitor de Dumnezeu devine de necucerit și inatacabil în fața dușmanilor, prin acoperământul sfințelor Puteri, care-l păzește. Sau iarăși, *cetatea întărită* este sufletul fortificat prin rațiune și prin viețuire dreaptă și plin de toate harurile virtuților. Sau iarăși, *cetatea întărită* este deprinderea cunoașterii adevărate și neînșelătoare, alcătuită din toate contemplațiile morale, naturale și teologice, către care este condus orice bărbat evlavios de nimeni altcineva, decât numai de Dumnezeu, Care îi atrage la Sine pe toți prin măreția nespusă a bunătății Sale.

«Cine mă va călăuzi până în Idumeea?»

Idumeea, după cum a arătat mai înainte cuvântul, este unificarea tuturor lucrurilor create ce cad sub simțuri, în jurul căreia se desfășoară, în duh, contemplația naturală, prin care este contemplat Creatorul din frumusețea și măreția celor create – păstrând proporțiile cuvenite – de către cel ce adună cu evlavie cunoașterea lucrurilor existente⁷⁴. Sau poate este filosofia care lucrează virtuțile prin trup. Cu ajutorul ei, trupul nostru devine templu al Duhului Sfânt, fiind zidit cu podoabele poruncilor. Spre această filosofie, Însuși Domnul *ne călăuzește* din nou, dăruind celor ce Îl iubesc și știința celor văzute și învățându-i mortificarea membrelor acestui trup de lut și muritor. Sau, ca să spun pe scurt, *cetatea întărită* este contemplația care cunoaște cele inteligibile, în timp ce *Idumeea* este știința celor sensibile. Spre acestea două ne călăuzește și ne îndreaptă numai înțelepciunea lui Dumnezeu-Tatăl, adică Fiul Unul-Născut. De aceea, profetul, călăuzindu-ne, spune:

«Oare nu Tu, Dumnezeule, Care ne-ai lepădat?»

Adică Tu, Doamne, Care dintru început ne-ai lepădat pe noi din cauza păcatului, Tu însuși, datorită adâncimii milei Tale, Te-ai milostivit și ne conduci către *cetatea întărită* și *ne călăuzești până în Idumeea*, conform explicării de mai sus.

«Și nu vei mai ieși, Dumnezeule, cu oștirile noastre?»

⁷³ La Sf. Maxim Mărturisitorul, treapta duhovnicească superioară le presupune active pe toate cele de dinaintea ei. Astfel, cel ce este cunoscător este și făptuitor, iar cel ce are parte de unirea „teologică”-mistică prin iubire cu Dumnezeu este și făptuitor și cunoscător. La Evagrie Ponticul, trecerea pe o treaptă duhovnicească superioară se face prin părăsirea celor de dinainte.

⁷⁴ Așa cum am precizat mai sus, contemplarea rațiunilor divine din creație este sintetică, ele sunt văzute ca un ansamblu, când ascețul ajunge la desăvârșirea cunoașterii. Ansamblul lor sintetic este însuși Cuvântul lui Dumnezeu, din care izvorăsc toate rațiunile lucrurilor. Ipotaizarea rațiunilor lucrurilor în Cuvântul lui Dumnezeu intrupat arată fundamentul ultim *spiritual* și *personal* al întregii existențe.

Căci *Dumnezeu nu va ieși* cu bărbatul care se bizuie pe sine și care nădăjduiește în arcul său și care își gravează sabia salvatoare, ci cu cei care îi izbesc pe dușmani cu Dumnezeu însuși ca cu un corn și îi nimicesc în numele Lui pe cei ce se ridică împotriva lor. Cu dreptate va ieși Domnul la război împotriva nevăzuților vrăjmași.

«Dă-ne ajutor în strâmtorare, căci zadarnică e mântuirea de la om».

Profetul îi cere cu rugăciuni lui Dumnezeu Mântuitorul, în numele firii comune, *să ni se dea ajutor în strâmtorare*, adică în aceea care s-a răspândit mult în fire din cauza păcatului și a împins-o până la porțile iadului. Fiindcă, după socotința mea, strâmtorarea este tirania și dominația morții și a stricăciunii, iar ajutorul este nădejdea învierii, întărită prin har, spre care privind cei evlavioși, poartă fără tristețe măhnirea morții. Sau iarăși, strâmtorarea este osteneala pentru virtute, iar ajutorul este nepătimirea care urmează acesteia, prin harul lui Dumnezeu. Comparată cu nepătimirea după har, orice mântuire de la oameni este zădărnice și în întregime neființă. Căci ca neființă este corect înțeleasă zădărnicia.

«În Dumnezeu vom săvârși puterea și El îi va nimici pe cei care ne strâmtorează».

În Dumnezeu săvârșesc virtutea cei care nu-și atribuie loruși izbânzile virtuților și nici nu pun pe seama înțelepciunii lor înțelegerea tainelor dumnezeiești. În aceștia Însuși Dumnezeu, Care depășește după ființă în mod infinit și negrăit toate cele create⁷⁵ și le cuprinde pe toate, lucrează orice virtute și le dăruiește cunoașterea, nimicind toți demonii vicleni, care stau împotriva virtuții și a cunoașterii și încearcă să-i ispitească prin răutate și necunoaștere pe cei ce se tem de El. Căci El Însuși este Mântuitorul a toate, deoarece este și creatorul tuturor. Lui fie slava și puterea în vecii vecilor. Amin.

(traducere din lb. greacă, introd. și note de Marius PORTARU)

⁷⁵ μονώτατος în original, superlativul absolut al adjectivului „unic”. Am optat pentru o traducere prin *parafrază* dezvoltată.

Arhid. Ioan I. Ică jr

CEA DE-A XII-A SESIUNE PLENARĂ A COMISIEI MIXTE INTERNAȚIONALE PENTRU DIALOGUL TEOLOGIC ÎNTRE BISERICA ORTODOXĂ ȘI BISERICA ROMANO- CATOLICĂ. VIENA, 20–27 SEPTEMBRIE 2010

Cea de-a XII-a Sesiune plenară a Comisiei Mixte Internaționale pentru Dialogul Teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică și-a desfășurat lucrările între 20–27 septembrie 2010 la Viena, în centrul din Franz König Haus, găzduită fiind de Arhiepiscopia Romano-Catolică a Vienei și bucurându-se de ospitalitatea generoasă și impecabilă a cardinalului Christoph von Schönborn, arhiepiscopul Vienei și primatul Bisericii Romano-Catolice a Austriei. Comisia Mixtă Internațională este formată actualmente din 27 de membri ortodocși și 27 de membri romano-catolici sub conducerea a doi copreședinți: mitropolitul Ioannis Zizioulas al Pergamului (Patriarhia Ecumenică) și arhiepiscopul Kurt Koch (proaspăt investitul președinte al Consiliului Pontifical pentru Promovarea Unității Creștine), asistați de doi secretari: mitropolitul Gennadios de Sassima (Patriarhia Ecumenică) și pr. Andrea Palmieri (de la Consiliul Pontifical pentru Promovarea Unității Creștine).

Membrii delegației ortodoxe, prezenți cu toții – absentând doar cei doi delegați ai Bisericii Ortodoxe Bulgare – au reprezentat 13 din cele 14 Biserici Ortodoxe autocefale¹.

¹ După cum urmează: mitrop. prof. dr. Ioannis Zizioulas al Pergamului, mitrop. dr. Gennadios de Sassima și mitrop. prof. dr. Kallistos Ware de Diokleia au reprezentat Patriarhia Ecumenică; mitrop. dr. Makarios al Kenyei și mitrop. dr. Seraphim de Johannesburg și Pretoria au reprezentat Patriarhia Alexandriei; mitrop. dr. Basil Manssour de Arkadia (Akkar) și arhim. dr. Demetrios Charbak au reprezentat Patriarhia Antiohiei; arhiepiscopul Theofanis de Gerassa și prof. dr. Gh. Galitis au reprezentat Patriarhia Ierusalimului; mitrop. dr. Ilarion de Volokolamsk și protop. Valentin Asmus au reprezentat Patriarhia Moscovei; episcopii profesori Irinei de Bačka și Ignati de Branicevo au reprezentat Patriarhia Serbiei; episcopul dr. Ciprian Cămpineanul și arhid. prof. dr. Ioan I. Ică jr au reprezentat Patriarhia Română; mitropolitul

Delegația romano-catolică², alcătuită și ea din 27 de membri: 4 cardinali, 6 arhiepiscopi, 6 episcopi și 10 profesori, a înregistrat un număr de patru absenți (neputând să ia parte la lucrările sesiunii cardinalul Walter Kasper, episcopii Gehrard Feige de Magdeburg și Pero Sudar auxiliar de Saraievo, precum și profesoara Barbara Hallesleben de la Fribourg), precum și două importante schimbări în conducerea ei. Arhiepiscopul de Basel, *Kurt Koch*, devenit de curând președinte al Consiliului Pontifical pentru Promovarea Unității Creștine în locul cardinalului Walter Kasper, pensionat în februarie anul curent, este noul copreședinte al Comisiei Mixte din partea romano-catolică. El este secondat în calitate de cosecretar de pr. Andrea Palmieri din același Consiliu, care a luat locul monseniorului Eleuterio Fortino. Retras din motive de boală, monseniorul Fortino (n. 1938), italo-albanez de rit bizantin, susținător al apropierii dintre ortodocși și catolici, membru al Consiliului pentru Unitate încă de la înființarea sa în 1961, participant la lucrările Comisiei încă de la începuturile ei în 1980 și cosecretar al acesteia din 1985, a decedat pe 22 septembrie la Roma, chiar în timpul desfășurării lucrărilor Comisiei de la Viena.

Lucrările Comisiei au început marți, 21 septembrie, cu ședințe separate ale celor două delegații. În centrul discuțiilor s-a aflat proiectul de document comun intitulat „*Rolul episcopului Romei în comuniunea Bisericii în mileniul II*”, text stabilit de Comitetul de coordonare a dialogului întrunit între 27 sept.–3 oct. 2008 la Elounda (Creta) (la care din partea Bisericii Ortodoxe Române a participat PS Petroniu Sălăjanul), text dezbătut și revizuit în primele sale 14

Theodoros de Akhattsike și protop. prof. Georgios Zviadadze au reprezentat Patriarhia Georgiei; mitropoliții Gheorghios de Paphos și Vasilios al Constantiei au reprezentat Biserica Ciprului; mitropoliții doctori Chrysostomos de Messinia și Athanasios de Achaia au reprezentat Biserica Greciei; arhiep. prof. dr. Ieremias de Wroclaw și pr. prof. Andrzej Kuzma au reprezentat Biserica Poloniei; episcopul Ilia de Philomilion și prof. Nathan Hope au reprezentat Biserica Albaniei; iar mitrop. dr. Gheorghios de Mihalovțe și pr. prof. dr. Jan Zozalak au reprezentat Biserica Cehiei și Slovaciei. Patru din cei 25 de membri ortodocși prezenți ai Comisiei au luat parte pentru prima dată la lucrările ei, și anume: mitropoliții Seraphim de Johannesburg din partea Patriarhiei Alexandriei, mitropolitul Basil de Akkar din partea Patriarhiei Antiohiei, prot. prof. Valentin Asmus din partea Patriarhiei Moscovei și pr. prof. dr. Jan Zozalak din partea Bisericii Slovaciei.

² Din partea romano-catolică la lucrările plenarei de la Viena au participat: cardinalii Christoph von Schönborn (Viena), Leonardo Sandri (Vatican, prefectul Congregației pentru Bisericile Orientale), arhiepiscopii Paul Sayah de Haifa (maronit), Ioannis Spiteris de Corfu (Grecia), Roland Minnerath de Dijon (Franța), Bruno Forte de Chieti-Vasto (Italia), Gérard Daucourt de Nanterre (Franța), Florentin Crihălmeanu (greco-catolic de Cluj-Gherla, România), Dimitrios Salahas de Carcavia (Atena, exarh apostolic pentru greco-catolicii din Grecia), Brian Farrell (Vatican, secretar al Consiliului Pontifical pentru Promovarea Unității Creștine), monseniorii profesori Piero Coda (Florența), Ivan Dačko (Lviv), Paul McPartland (Washington), preoții profesori Charles Morerod OP (Roma, rectorul Universității Pontificale Angelicum), Thomas Pott OSB (Chevetogne), Hector Vall Vilardelle SJ (Roma, Gregoriana), Frans Bowen M. AFRC (Ierusalim), profesoara Theresia Hainthaler (Frankfurt) și profesorul Roberto Morozzo della Rocca (Roma III).

paragrafe în cadrul celei de-a XI-a Sesiuni plinare a Comisiei Mixte de la Paphos, octombrie 2009. Participanții ortodocși au exprimat la unison, atât în ședința separată, cât și în plen, critici drastice la adresa documentului de lucru Elounda-Paphos, al cărui text confidențial ajuns (contrar procedurii) pe internet a provocat deja o mulțime de reacții critice pe site-urile cercurilor ortodoxiste fundamentaliste, mai ales în Rusia.

Caracterul problematic al textului Elounda-Paphos este un rezultat al modului defectuos în care a fost compus. La originea lui stă decizia luată în octombrie 2006 la cea de-a X-a plenară de la Ravenna ca tema primatului Romei în mileniul I să fie dată spre studiu la două grupuri mixte de redactare (fiecare alcătuit din câte patru membri ortodocși și patru romano-catolici), un grup francofon și altul anglofon (din acesta din urmă făcând parte și delegatul Bisericii Ortodoxe Române, arhid. prof. dr. Ioan I. Ică jr). În două sesiuni de lucru cele două grupuri au elaborat în primăvara și vara lui 2008 două texte comune pregătitoare. Textul grupului anglofon, amplu și detaliat (în 71 de paragrafe, 16 pagini), are un caracter descriptiv și o structură genetic-evolutivă: introducere (§1–3), Noul Testament (§4–14), primele trei secole (§15–21); de la Niceea I la Chalcedon (§22–35), de la Chalcedon la Niceea II (§36–47); și de la anul 700 la anul 1000 (§48–60), urmate de câteva concluzii (§61–71). Grupul francofon a produs un text scurt și schematic (în 23 de paragrafe și 7 pagini) cu o structură sistematică: introducere (§1–3), Biserica Romei ca *prima sedes* (§4–11), episcopul Romei ca succesor al lui Petru (§12–16), rolul episcopului Romei în momente de criză (§17–20), influența factorilor neteologici (§21–22) și concluzie (§23). Decizia problematică a Comitetului de coordonare din Creta (Elounda, 27 sept.– 3 oct. 2009) condus de cei doi copreședinți ai Comisiei, mitropolitul Zizioulas și cardinalul Kasper, a fost aceea de a lua drept bază textul francez, elaborând pe baza structurii lui cu inserări preluate din textul englez un text compozit de 10 pagini în 32 de paragrafe.

Acest text a provocat remarci critice severe în Sesiunea plenară de anul trecut de la Paphos, unde participanții ortodocși – începând cu arhiepiscopul rus Ilarion, care (retrăgându-se de la plenara de la Ravenna, acesta nu participase la elaborarea lui) a declarat deja documentul ca inacceptabil pentru Biserica Ortodoxă Rusă – au evidențiat îndelung caracterul său pe drept cuvânt ambiguu, natura tipic romano-catolică a structurii și subtitlurilor, precum și viziunea ideală, pur pozitivă, despre papalitate în istoria Bisericii din mileniul I, proprie documentului, care omite momentele critice și tensiunile dintre Roma și Răsărit (ca, de exemplu, cazul Honorius, momentul Fotie). Cu toate aceste rezerve, la Paphos delegații ortodocși au acceptat la insistențele celor doi copreședinți Zizioulas și Kasper să ia în discuție în plen acest text nesatisfăcător, care a fost îndelung dezbătut, reușindu-se amendarea și revizuirea primelor 15 paragrafe din cele 32 ale documentului. Un comitet restrâns de redactare (din care a făcut parte și arhid. prof. dr. Ioan I. Ică jr) a prezentat noul text amendat plenului Comisiei, care a decis să consacre încheierii revizuirii Sesiunea plenară de la

Viena. Între timp, contrar procedurilor, textul confidențial de la Paphos s-a „scurs” pe internet, unde a ajuns nu fără ajutorul Bisericii Ortodoxe cele mai nemulțumite de el (Biserica Ortodoxă Rusă, Patriarhia Ierusalimului). Ceea ce, evident, a expus întreaga parte ortodoxă a comentariilor neavenite și însuși dialogul pe marginea acestui document.

Situația descrisă mai sus s-a repercutat nemijlocit asupra discuțiilor Sesiunii plenare de la Viena. Ortodocșii au insistat îndelung asupra caracterului nesatisfăcător, unilateral și neechilibrat al documentului Elounda-Paphos. Acestei viziuni s-a raliat acum și mitropolitul Ioannis Zizioulas, care a declarat acum că acest text este unul pur istoric – iar, întrucât este interpretată diferit, „istoria nu duce nicăieri” – și deficitar teologic. Discuția despre statutul textului de la Elounda-Paphos și cea despre adevărata metodă, teologică, de abordarea a temei primatului în mileniul I au dominat la Viena discuțiile, atât separate, cât și în plen. Consensul care a rezultat – și care a fost acceptat în cele din urmă și de partea romano-catolică – a fost acela că documentul Elounda-Paphos are nevoie de o revizuire drastică; chiar și așa, el nu poate fi considerat un document comun adoptabil, ci va rămâne un simplu instrument de lucru, cu caracter auxiliar și confidențial, statutul său definitiv urmând să fie hotărât de următoarea plenară. Pe baza lui o subcomisie urmează să redacteze un *nou* proiect de document comun pe tema primatului Romei în mileniul I dintr-o perspectivă nu istorică, ci *teologică*, realizându-se o recentrare a temei pe coordonate mai precise. Selecționând momente din istorie, el va trebui să pună în evidență – în continuitatea documentului de la Ravenna – interdependența dintre primat și sinodalitate și să dezvolte locul episcopului Romei într-o ecleziologie de comuniune, ca aceea a Sinoadelor Ecumenice, și să răspundă la natura sensului primatului roman în raport cu Bisericile Răsăritului în primul mileniu. Această discuție a ocupat atât prima zi (22 sept.), cât și ultima zi (25 sept.) ale reuniunilor în plen ale Comisiei Mixte de la Viena. Restul zilelor (23–24 sept.) au fost dedicate terminării lecturii și amendării documentului provizoriu de la Elounda-Paphos. Definitivarea textului a fost încredințată unui comitet de redactare alcătuit din trei membri ortodocși (mitropoliții Kallistos de Diokleia și Vasilios de Constantia, și arhid. prof. dr. Ioan I. Ică jr) și trei romano-catolici (arhiepiscopul Bruno Forte, pr. prof. Paul McPortland și pr. prof. Frans Bowen). Discuția din ultima zi a evidențiat încă o dată imposibilitatea din partea ortodocșilor de a accepta, chiar în formă revizuită, acest text ca document comun, ci doar ca un instrument de lucru. Partea romano-catolică a insistat pentru menținerea lui ca primă parte cu caracter istoric-canonice a unui text oficial, urmând să fie completată cu o a doua parte cu caracter teologic. Pentru a ieși din impasul creat s-a convenit în final ca decizia asupra statutului textului revizuit să fie amânată pentru viitoarea sesiune plenară. Aceasta urmează să se întâlnească în toamna lui 2012 și va avea ca temă dezbaterea unui nou document pe tema primatului roman în mileniul I, în care să se regăsească ambele tradiții, echilibrat și îmbogățit teologic, document care urmează să fie redactat de o subcomisie în cursul anului 2011.

Ultimele două zile au fost marcate de tradiționalele evenimente liturgice. În seara zilei de sâmbătă, 25 septembrie, membrii ortodocși ai comisiei au asistat în domul Sfântul Ștefan din inima Vienei la o grandioasă Messă solemnă celebrată de membrii romano-catolici și prezidată de cardinalul Christoph von Schönborn, care a ținut o frumoasă omilie. (Trebuie menționat și faptul că același cardinal a adus de la reședința sa la Casa Franz König, unde s-au desfășurat lucrările, anume pentru a prezida spiritual lucrările comisiei, icoana în mozaic a Sf. Apostol Andrei dăruită anul trecut de Prea Fericitul Părinte Patriarh Daniel cu prilejul sfințirii bisericii românești din Viena). Duminică, 26 septembrie, dimineața, la catedrala greacă Sfânta Treime din centrul Vienei, membrii romano-catolici au asistat la Liturgia ortodoxă celebrată de membrii ortodocși prezidați de mitropolitul Ioannis Zizioulas. Omilia a fost rostită de mitropolitul Irinei de Bačka și cuvântarea finală de mitropolitul grec al Austriei, Mihail Staikos. Delegații Bisericii Ortodoxe Române au răspuns însă chemării inimosului părinte paroh pr. dr. Nicolae Dura, slujind împreună cu acesta și alți doi preoți Liturgia arhierescă în biserica românească a Învierii și Sfântului Apostol Andrei într-o atmosferă însuflețitoare în mijlocul unei comunități viu emoționată de prezența delegaților Patriarhiei Române și cuvântul arhieresc.

În seara zilei de duminică, 26 septembrie, s-a dat publicității și Comunicatul de presă al reuniunii cu următorul conținut:

Comunicatul celei de-a XII-a Sesiuni plenare a Comisiei Mixte Internaționale pentru Dialogul Teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, Viena, 20–27 septembrie 2010

Cea de-a XII-a reuniunea plenară a Comisiei Mixte Internaționale pentru Dialog Teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică a avut loc între 20–27 septembrie 2010 la Viena (Austria), oraș cu o îndelungată istorie, punte între Occident și Orient, cu o bogată viață ecumenică. Întâlnirea a fost generos și fratern găzduită de Arhiepiscopia romano-catolică a Vienei în centrul acesteia din Casa Kardinal König.

Au fost prezenți douăzeci și trei de membri romano-catolici, câțiva nefiind în stare să ia parte. Cu excepția Patriarhiei Bulgariei, au fost reprezentate toate Bisericile Ortodoxe, și anume Patriarhia Ecumenică, Patriarhia Alexandriei, Patriarhia Antiohiei, Patriarhia Ierusalimului, Patriarhia Moscovei, Patriarhia Serbiei, Patriarhia României, Patriarhia Georgiei, Biserica Ciprului, Biserica Greciei, Biserica Poloniei, Biserica Albaniei și Biserica Cehiei și Slovaciei.

Comisia a lucrat sub conducerea celor doi copreședinți: mitropolitul Ioannis Zizioulas al Pergamului și arhiepiscopul Kurt Koch, asistați de cei doi cosecretari: mitropolitul Gennadios al Sassimei (Patriarhia Ecumenică) și pr. Andrea Palmieri (Consiliul Pontifical pentru Promovarea Unității Creștine).

La deschiderea Sesiunii plenare, miercuri, 22 septembrie, Comisia a fost călduros întâmpinată de gazdă, cardinalul Christoph von Schönborn al Vienei și

mitropolitul Mihail Staikos al Austriei din cadrul Patriarhiei Ecumenice din partea tuturor Bisericii Ortodoxe prezente în Austria. Ambii au accentuat importanța tinerii reuniunii la Viena, care ocupă un loc special în istoria întregii creștinătăți. În seara aceleiași zile, Comisia a fost primită la o recepție oferită la primăria Vienei de primarul Vienei, dr. Michael Häupl. Cei doi copreședinți au anunțat că la audiența generală de miercuri Sanctitatea Sa Papa Benedict XVI a îndemnat la rugăciuni stăruitoare pentru lucrările Comisiei, și au dat citire mesajului adresat participanților de Sanctitatea Sa Patriarhul Ecumenic Bartolomeu. În numele Comisiei cei doi copreședinți au trimis fostului copreședinte, cardinalul Walter Kasper, o scrisoare de exprimare a recunoștinței și aprecierii pentru slujirea și importanța sa contribuție la dialogul teologic.

Joi, 23 septembrie, membrii Comisiei Mixte au avut la Kardinal König Haus o întâlnire cu conducerea Consiliului Ecumenic al Bisericii din Austria [prezidat de pr. vicar dr. Nicolae Dura]. Sâmbătă, 25 septembrie, membrii romano-catolici ai Comisiei au celebrat în domul Sfântul Ștefan din Viena o Messă solemnă prezidată de cardinalul Christoph von Schönborn în prezența membrilor ortodocși. În omilia sa cardinalul a spus că „Bisericele noastre au și au nevoie de un primat în sensul canonic, dar mai presus de toate este primatul iubirii. Toate dispozițiile canonice în Biserică sunt în serviciul acestui primat al iubirii (agape)”. După aceasta a fost oferită o recepție la sediul Palatului arhiepiscopal din Viena.

Duminică, 26 septembrie, membrii ortodocși ai Comisiei au celebrat în catedrala Sfânta Treime a mitropoliei ortodoxe grecești a Austriei din Viena Sfânta Liturghie prezidată de mitropolitul Ioannis al Pergamului în prezența membrilor romano-catolici. În cuvântul său mitropolitul grec Mihail al Austriei a transmis „salutul Patriarhului Ecumenic Bartolomeu și a subliniat rolul și contribuția Mitropoliei grecești la istoria Vienei cu personalități eminente”; s-a referit de asemenea la „strânsa colaborare între ortodocși și catolici în Austria, și mai cu seamă în Viena, exprimându-și dorința ca rugăciunea Domnului «ca toți să fie una» (1n 17, 21) să fie o realitate în căutarea unității Bisericii Lui”. După-masă membrii Comisiei au făcut o vizită la abația cisterciană Heiligenkreuz, unde au asistat la vecernie, iar seara au vizitat catedrala rusească ortodoxă Sfântul Nicolae.

În prima zi a reuniunii, membrii ortodocși și romano-catolici s-au întâlnit separat pentru a-și coordona lucrările. Reuniunea ortodoxă a discutat între altele proiectul de document neterminat rezultat din lucrările celei de-a XI-a Sesiuni plenare a Comisiei Mixte de la Paphos, octombrie 2009, dedicând mult timp metodologiei dialogului. Reuniunea catolică s-a aplecat asupra proiectului de document, căutând moduri concrete de ameliorare a textului și reflectând asupra unor chestiuni de metodologie.

Așa cum s-a hotărât la cea de-a X-a Sesiune plenară de la Ravenna din 2007, Comisia studiază tema „Rolul episcopului Romei în comuniunea Bisericii în primul mileniu” pe baza unui proiect de document pregătit de Comitetul mixt de coordonare reunit în 2008 la Aghios Nikolaos, Elounda (Creta). În timpul reuniunii de la Viena, Comisia a continuat analiza detaliată a textului începută anul trecut la

Paphos. În această etapă Comisia discută textul ca un document de lucru. S-a decis că acest text trebuie revizuit. S-a decis de asemenea formarea unei subcomisii care să înceapă analiza aspectelor teologice și ecleziologice ale primatului în legătură cu sinodalitatea. Subcomisia va supune lucrarea efectuată Comitetului mixt de coordonare al Comisiei care urmează să se întâlnească anul viitor.

În cursul reuniunii membrii Comisiei au primit vestea tristă că monseniorul Eleuterio Fortino [1938–2010], cosecretarul Comisiei Mixte încă de la începutul ei, s-a mutat la Domnul după o lungă suferință, și au înălțat rugăciuni pentru odihna sufletului său.

Reuniunea Comisiei Mixte a fost marcată de un spirit de prietenie și colaborare în încredere. Toți membrii au apreciat la superlativ generoasa ospitalitate a Bisericii gazdă și au cerut rugăciunile credincioșilor pentru continuarea dialogului.

Viena, 26 septembrie 2010

★

În conferința de presă din ziua de vineri, 24 septembrie, orele 12, – <http://blogs.reuters.com/faithworld/2010/09/24> – cei doi copreședinți ai Comisiei au exprimat de comun acord pe un ton optimist existența unui „progres promițător în discuțiile despre unitate”. Optimismul oficial afișat voia atât să contracareze percepția posibilă a unui eșec, dată fiind imposibilitatea adoptării unui document comun de către Sesiunea de la Viena, cât și să fie expresia unui realist ecumenic robust. Fără să fie vorba de un impas insurmontabil – în varianta pesimistă –, s-a dorit descurajarea așteptărilor pripite. Primatul este o temă dificilă, care necesită o extrem de bună pregătire prealabilă pentru abordarea lui în comun. El cere nu renunțarea la dialog, ci intensificarea lui, dar și răbdare (pași lenți, dar siguri) și mai ales corectarea abordărilor unilaterale prin recentrarea temei de pe istorie pe teologie. Studiul mileniului I este încă deschis, neajungându-se încă la o concluzie comună, dar el este interesant pentru Comisie nu ca temă de investigație istorică pură, ci ca sursă de inspirație pentru mileniul III. Felul în care cele două Biserici au trăit o mie de ani în comuniune trebuie să arate cum pot ele găsi o cale comună astăzi. Calea este încă lungă pentru a putea depăși cu adevărat un mileniu de separație și a ne reuni pe deplin ca Biserici-surori. Așa cum a subliniat mitropolitul Ioannis al Pergamului, modul concret de restabilire a comuniunii nu este căutat în trecut, nu este unul preconcept (nici cel din mileniul I, nici cel din mileniul II), ci el va apărea în viitor. Va necesita schimbări de ambele părți, va fi rezultatul unor „reforme” sau mai exact al unor „adaptări”. Ortodocșii, care pun accent pe sinodalitate și pe structuri centralizate, trebuie să recunoască necesitatea unui primat la nivel universal reprezentat în tradiția Bisericii vechi de episcopul Romei; iar romano-catolicii, care pun accent pe primat și au dezvoltat o structură universală piramidală, trebuie să integreze sinodalitatea și nivelul regional. Evoluțiile interne vor avea astfel relevanță ecumenică nemijlocită, și aici mitropolitul Ioannis a citat importan-

ța viitorului Sinod Panortodox, pentru care există speranța că va putea fi convocat foarte curând. Aducând clarificările necesare privind relația între primat și sinodalitate la nivelul universal, panortodox, viitorul Sinod va putea contribui astfel efectiv la progresul dialogului teologic și apropierii între cele două Biserici, aducându-le mai aproape de unire – a fost concluzia mitropolitului Ioannis.

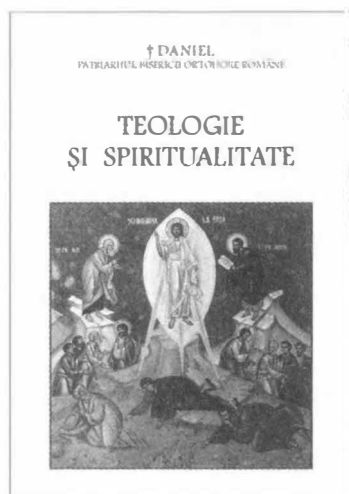
Pentru o luare de poziții contrară trebuie menționată reacția mitropolitului rus Ilarion de Volokolamsk. Luni, 27 septembrie, acesta s-a grăbit să posteze pe internet (www.mospat.ru, preluat de www.interfax-religion.com) o declarație în sens opus punând accent pe deficiențele documentului unilateral de la Elounda-Paphos și trăgând de aici concluzia că de fapt la Viena nu s-a realizat „nici un avans” (*no breakthrough*). Viitorul document mai teologic – se spune – va trebui să evidențieze cu claritate nu doar rolul episcopului Romei în primul mileniu, dar și rolul celorlalte Biserici răsăritene, precum și faptul că jurisdicția sa nu se întindea în Răsărit și că din apelurile ocazionale ale răsăritenilor la Roma ca arbitru în chestiuni teologice nu se poate deduce că Papa era văzut ca autoritatea unică supremă în Biserica universală. Declarația mitropolitului rus exprimă în subtext poziția oficială a Patriarhiei Moscovei nu numai față de Roma, dar indirect și față de Constantinopol, fiind un răspuns dat atât Vaticanului, cât și Fanarului, și cu implicații atât ecumenice, cât și panortodoxe.

Ca o apreciere generală, discuția primatului în mileniul I în cadrul Comisiei Mixte de Dialog, deși amânată pe fond pentru o etapă ulterioară pe un document reformulat, a pus în evidență din nou tendința Bisericilor de a citi datele istorice din mileniul I proiectând asupra lor evoluțiile din mileniul II și pozițiile lor eclesiologice actuale. Dezbaterea este grevată de faptul că între ortodocși nu există o viziune unitară despre primatul la nivel universal (evidentă și în pregătirea Sinodului Panortodox). Așa se face ca dialogul ecumenic ortodox-catolic să fie de fapt un „trialog”, o confruntare între concepțiile primațiale ale celor trei „Roma”: Roma veche papală latină, Roma nouă constantinopolitană postbizantină și a treia Romă moscovită. Prima este în favoarea unui primat de jurisdicție universală, cea de-a doua susține un primat de coordonare cu autoritate limitată, iar cea de-a treia este în favoarea unui primat pur onorific, lipsit de orice autoritate și conținut juridic. Fiecare parte încearcă apoi să-și regăsească viziunea în istoria comună a mileniului I și este încă puțin dispusă să reflecteze la o concepție comună care să integreze și armonizeze elementele pozitive ale acestor viziuni, temperându-le și reprimându-le excesele.

Chiar dacă n-a reușit finalizarea unui document comun pe tema primatului episcopului Romei în mileniul I, a cărui adoptare a fost amânată pentru următoarea Sesiune, iar discuțiile ei au fost repetitive și nu totdeauna foarte precise, totuși cea de-a XII-a Sesiune plenară a Comisiei Mixte Internaționale pentru Dialogul Teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, desfășurată într-un climat cordial, a adus clarificări utile și prețioase pentru viitorul dialogului, față de care și-a exprimat în unanimitate disponibilitatea.

R ECENZII

† DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Teologie și spiritualitate*, Ed. *Basilica* a Patriarhiei Române, București, 2010, 318 p.



Editura *Basilica* a Patriarhiei Române oferă cititorilor iubitori de cunoaștere și practicare a învățăturii mântuitoare a credinței creștine lucrarea Preafericirii Sale, Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, intitulată *Teologie și spiritualitate*.

În *Cuvântul înainte*, Preafericirea Sa precizează faptul că prezenta versiune constituie forma „restructurată și condensată” în limba română a tezei de doctorat în teologie, elaborată între anii 1976-1978, sub îndrumarea profesorului de dogmatică Gérard Siegwalt și a profesorului de patrologie André Benoît și susținută în cadrul Universității de Științe Umane din Strasbourg, la data de 19 iunie 1979. La acest

demers științific, autorul a avut posibilitatea să adauge apoi, la ediția în limba franceză, o bogată bibliografie parcursă grație studiilor efectuate în cadrul Facultății de Teologie Catolică din Freiburg im Bresgau, sub îndrumarea titularului catedrei de Dogmatică, Karl Lehmann, iar în baza acestei laborioase activități științifice, să definitiveze forma în limba română, elaborată sub îndrumarea Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae și prezentată la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București, în anul 1980.

Precum se arată, din respect și prețuire față de memoria Părintelui Dumitru Stăniloae, al cărui ucenic prețuit a fost Preafericirea Sa, prezenta ediție reproduce fidel versiunea tezei din 1980, din punct de vedere al structurii, conținutului și bibliografiei, făcând doar puține și necesare îndreptări lingvistice, impuse de evoluția limbii române, dar și aceasta din dorința de a da lucrării „mai multă precizie în formularea textului” (p. 7). Publicarea lucrării, la un interval de treizeci de ani de la data susținerii ei, se arată, a fost impusă de numeroasele probleme cu care se confruntă lumea și Biserica, în vremurile contemporane,

marcate de „un secularism agresiv”. Într-un astfel de climat, convingerea autorului este aceea că „reafirmarea legăturii dintre teologie și spiritualitate, dintre credință și viața creștină se impune cu prioritate conștiinței și activității misionare ale Bisericii” (p. 8).

Socotită a fi de mare utilitate pentru studenții, profesorii de teologie și religie, pentru preoții, dar și credincioșii iubitori de frumos duhovnicesc și intelectual ai Bisericii Ortodoxe Române, prezenta lucrare se dorește „un omagiu pios memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae” (p. 8), considerat a fi un model sublim de „mărturisitor al credinței în vremuri grele și tâlcuitor al *Filocaliei* monahale” (p. 8), de la care autorul a deprins „pasiunea ferventă pentru dogma Preasfintei Treimi, admirația constantă pentru teologia Sfinților Părinți și onestitatea intelectuală în redactarea studiilor teologice” (p. 8). Gratiutudinea autorului se exprimă și față de ceilalți Părinți Profesori care au alcătuit juriul academic în fața căruia a fost susținută lucrarea: P.C. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, de la București, P.C. Pr. Prof. Dr. Ioan Ică și P.C. Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgorean, de la Sibiu, de la care autorul a învățat „că adevărata teologie este știința mântuirii, a vieții și fericirii veșnice în lumina Preasfintei Treimi, având în centrul ei legătura spirituală a oamenilor cu Dumnezeu, ca răspuns la iubirea lui Dumnezeu pentru oameni” (p. 8).

Prefața lucrării constituie referatul alcătuit de către îndrumătorul acesteia, Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, care, precizând că ea „se distinge printr-o serie de calități care o impun ca o lucrare cu totul remarcabilă” (p. 9), prezintă și dezvoltă șapte merite esențiale ale tezei: 1. Introducerea în care tema este tratată cu numeroase detalii, „într-un orizont foarte cuprinzător” (p. 9), iar abordarea acestei tematici bogate este făcută „în istoria ei, în interiorul variatelor forme ale creștinismului, în răspunsurile ce le poate da problemelor lumii contemporane, în importanța ei pentru dialogul ecumenic, în eforturile actuale de reînnoire a vieții creștine și a teologiei” (p. 9); 2. Înțelegerea spiritualității creștine „ca răspunzând unor nevoi de echilibru între tendințele adeseori unilaterale ale orientărilor teologice sau creștine actuale” (p. 9), autorul arătând că spiritualitatea autentică este capabilă să ofere „un echilibru sănătos între credința ca obiect al gândirii și valorificarea ei prin trăire, între îmbunătățirea vieții personale și angajamentul social al credincioșilor, între menținerea pe linia tradiției biblic-patristice, slujirea pastorală și deschiderea ecumenică, între experiența misterului divin și iubirea de oameni” (p. 9); 3. Sesizarea diferențelor între atitudinea marilor confesiuni creștine față de spiritualitate și punerea în relief a convingerii că „numai spiritualitatea ortodoxă întrunește criteriile spiritualității adevărate și plenare” (p. 9); 4. Identificarea, ca bază a legăturii dintre conținutul dogmatic al credinței și spiritualitatea ce derivă din ea, a unității de ființă existentă între Cuvântul lui Dumnezeu și Sfântul Duh (p. 9); 5. Logica interioară și perfect sistematică a materialului, în baza căreia fiecare capitol se fundamentează pe explorările făcute în secțiunile anterioare, ceea ce dă „o fundamentare masivă și solidă a spiritualității în credința ortodoxă” (p. 9); 6. Elucidarea bogată a fiecărui termen și concept pus în discuție, din perspectiva scrierilor patristice; 7. Folosirea, alături de

această bogată sursă de inspirație patristică, a scrierilor de teologie contemporană, a lucrărilor de referință pentru teologia ortodoxă, catolică și protestantă.

Alte calități intrinseci ale lucrării, precum și alte merite ale autorului ei, la care face referire Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, sunt: familiarizarea cu gândirea teologică modernă, fidelitatea față de tradiția nemuritoare a Bisericii, prezentată într-o manieră vie și de veșnică proștețime, observațiile și aprofundările subtile ale autorului, soliditatea, logica și temeinicia argumentațiilor, bogăția de informații, coerența, logica și echilibrul expunerii, toate demonstrând maturitatea spirituală a autorului și impunându-l, încă din acea vreme, ca pe „o speranță luminoasă a teologiei noastre” (p. 11), iar publicarea tezei, într-una din revistele bisericești fiind socotită a fi „de un real folos teologiei noastre” (p. 12).

Conținutul propriu-zis al lucrării debutează cu precizarea unor sintetice, dar dense, *Preliminarii*, în care este prezentată maniera de abordare și tratare a conținutului. Intenția generală este de a menține „un echilibru sănătos între dogmatică și spiritualitate, între reflecția teologică și angajamentul sau diaconia socială” (p. 13), cu posibilitatea de a se constitui într-un „apostolat social și re-împrospătare patristică, aprofundare teologică și îmbunătățire filocalică, teologie a slujirii și largă deschidere ecumenică, fidelitate față de Tradiție și receptivitate față de nou, pasiune pentru misterul Bisericii care se roagă și mărturisește dorința de a sluji și sfinți lumea, pe care Dumnezeu o menține prin iubirea Sa” (p. 13).

Autorul prezintă apoi *actualitatea temei* tratate în lucrare din punct de vedere pastoral, diaconal-mărturisitor și al dialogului ecumenic. Se arată că, spre deosebire de Occidentul creștin, în care echilibrul dintre teologie și spiritualitate a fost mult slăbit, ceea ce a dus la „teologiile genitivului” (teologia muncii, a speranței, a revoluției, teologia politică, ș.a.), ce au culminat în afirmarea, de către unii teologi protestanți a „morții lui Dumnezeu”, teologia ortodoxă, deși nu a cunoscut o astfel de criză în sânul ei, trebuie să răspundă fenomenului secularizării, încercând să traducă mesajul credinței „în limbajul omului contemporan și pe măsura nevoilor sale spirituale” (p. 16), depășind nivelul stereotipiilor, ori pericolul unei spiritualități adogmatice și ateologice, riscul „desbisericii”, al sectarismului și apatiei spirituale (p. 16). Prezentarea autenticii spiritualității, în context contemporan, are șansa de a evita atât izolarea față de contextul respectiv, cât și dizolvarea identității ortodoxe într-un context nou (p. 17). Din punct de vedere al dialogului ecumenic, aportul Ortodoxiei în privința înțelegerii temei tratate este fundamental, Ortodoxia păstrând, pe linia Sfinților Părinți, „echilibrul dintre teologie și spiritualitate, dintre dogmatică și mistică” (pp. 19-20). Or, conținutul lucrării este o invitație la „o înțelegere profundă a cauzelor care au dus la diferențiere sau distincții până la opoziție și separație” (p. 21), depășind astfel simpla constatare a deosebirilor și imputarea reciprocă (p. 21).

Precizările preliminariei ale lucrării se încheie cu *delimitarea* temei alese, în care autorul insistă asupra intenției prioritare – evidențierea unității organice dintre teologie și spiritualitate (p. 22), dintr-o perspectivă interdisciplinară (p. 23) și cu o sintetică *precizare*, care prezintă specificul versiunii românești: restructu-

rarea formei inițiale a tezei de doctorat susținută la Universitatea de Științe Umane din Strasbourg (Franța), în anul 1979, schimbări nu atât de fond și de ordin teologic, cât mai ales de re poziționare a unor secțiuni, din perspectiva priorității orientării și tradiției confesionale specifice.

Cel dintâi capitol de fond al lucrării – *Explicarea noțiunilor de teologie și spiritualitate* (pp. 25-85) – constituie o amănunțită incursiune, tehnică și duhovnicească, în istoria și literatura primelor două milenii creștine, la care se adaugă numeroase și profunde referințe asupra unor personalități, curente și abordări filosofice ale problematicii analizate.

O primă secțiune prezintă sensurile teologiei, ale cuvântării de Dumnezeu. Autorul indică faptul că în antichitatea politeistă, poeți precum Orfeu, Homer și Hesiod, autori de teogonii, dar și prozatori care au formulat speculații cu privire la originea lumii, au fost numiți „teologi”. Cu numeroase referiri la scrieri fundamentale aparținând lui Platon, Aristotel, stoicului Zenon, lui Panetius din Rhodos, sunt prezentate variatele semnificații ale teologiei, în accepțiunea acestora. Referindu-se la introducerea cuvântului „teologie” în creștinism, autorul subliniază faptul că acesta „nu se găsește în Sfânta Scriptură, iar primii creștini au manifestat o oarecare rețineră în folosirea acestui cuvânt”, în antichitate el fiind asociat zeităților păgâne, de care creștinii se delimitaseră ferm (p. 28). Pentru o profundă înțelegere a evoluției conceptului, de-a lungul istoriei veacurilor creștine, sunt făcute numeroase referiri la scrieri fundamentale ale unor autori creștini, începând cu: Atenagora, Clement Alexandrinul, Origen, Eusebiu al Cezareii, Teodoret de Cir, Pseudo-Dionisie Areopagitul, Evagrie Ponticul, Sf. Maxim Mărturisitorul, Diadoh al Foticeii, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Simeon Noul Teolog, și ajungând la scrierile unor teologi contemporani, cum sunt: Ioan Karmiris, Paul Evdokimov, Părintele Stăniloae, Nikos Nissiotis. Folosirea unei bogate bibliografii îi oferă autorului posibilitatea de a alcătui unele considerații esențiale. Socotită, în deplină continuitate și fidelitate față de scrierile duhovnicești creștine a fi „vorbire despre Dumnezeu, dar și vorbire cu Dumnezeu prin rugăciune, prin cântare, prin slujire, prin viețuire, prin felul cum înțelegem lumea și o folosim, prin modul cum răspundem la situațiile și evenimentele mereu noi în istorie sau din viața noastră” (p. 36), teologia devine astfel „conștiința vieții spirituale și a misiunii Bisericii care trăiește în realitatea concretă a timpului. Ea este Cuvântul ascultat în Duhul Sfânt și tălmăcit în mediul pastoral și misionar al Bisericii, activă în lume pentru a sluji oameni diferiți ca etnie, cultură, tradiție, mentalitate, sensibilitate, etc” (p. 37). Sau, în exprimarea sintetică a autorului, teologia este „explicitarea credinței Bisericii pentru fiecare generație și context pastoral, în scopul de a face cunoscută oamenilor iubirea lui Dumnezeu față de lume (Evanghelia) și de a-i conduce pe aceștia pe calea mântuirii și a sfințeniei, adică a comuniunii de iubire cu Dumnezeu și întreolaltă” (p. 37). Iar în privința specificului Ortodoxiei, „geniul” acesteia este identificat tocmai în capacitatea ei de a menține „o unitate organică între teologia conceptuală și cea artistic-liturgică, între teologia academică și teologia exprimată în spiritualitatea Bise-

ricii, sub formă de teologie predicată, cântată, pictată, zidită, ascetico-filocalică, aghiografică” (p. 38).

O secțiune importantă este consacrată prezentării sensurilor noțiunii de „teologie”, așa cum se desprind ele din scrierile Părinților latini. Referințele, de această dată, sunt la opere ale unor scriitori creștini, precum Sf. Ciprian, Sf. Ambrozio, Arnobius, Boethius, Sf. Grigorie Dialogul, Fericitul Augustin, Toma d'Aquino, Petru Abelard, Bonaventura, Duns Scot, Martin Luther, pentru a se ajunge la aprecierile unor teologi contemporani: Y. Congar, J. Ratzinger, K. Rahner, G. Dejaifve etc. De la acesta din urmă, sunt reținute unele note specifice teologiei ortodoxe și ale celei latine. În timp ce teologia ortodoxă se distinge prin trei note specifice: este *mistică*, este *negativă*, este *experiențială*, existențială, teologia romano-catolică este *rațională*, *pozitivă*, *tehnică*.

După aceste delimitări terminologice și conceptuale privind noțiunea de „teologie”, sunt analizate semnificațiile spiritualității și ale misticii. Aflăm, astfel, că termenul de „spiritualitate” este mai recent decât cel de „teologie”, nefiind utilizat nici în tradiția filosofico-religioasă, nici în cea teologico-biblică mai veche (pp. 49-50), începând să fie folosit sporadic în secolele al V-lea și al VI-lea în Apus, iar mai des din veacurile XII-XIII. Sensul tehnic pe care îl are astăzi, definind legătura personală a omului cu Dumnezeu (p. 50), este întâlnit în sec. al XVII-lea.

În creștinism, arată Preafericirea Sa, noțiunea de spiritualitate exprimă „viața trăită în comuniune cu Sfânta Treime, descoperită prin Dumnezeu-Omul, prin Iisus Hristos și potrivit poruncilor Sale cuprinse în Evanghelie; iar această comuniune cu Hristos și cu Sfânta Treime se înfăptuiește prin Duhul Sfânt, în Biserică. Temelia ei este Sfântul Botez” (p. 51). Dintre teologii apuseni care au analizat termenul și conținutul teologic al noțiunii de „spiritualitate”, autorul se oprește asupra scrierilor lui Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner și Thomas Spidlik, iar dintre autorii și scrierile răsăritene sunt menționați Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Serafim de Sarov, Sf. Teofan Zăvorățul și Părintele Profesor Dumitru Stăniloae. Autorul afirmă cu profund discernământ faptul că, în Răsăritul ortodox, „viața creștină însăși este înțeleasă ca o spiritualizare sau înduhovnicire progresivă, care cuprinde omul în totalitatea sa: suflet și trup, relațiile sale cu semenii (aspectul social al spiritualității) și chiar raporturile sale cu natura (aspectul cosmic)” (p. 56), iar această înduhovnicire, pnevmatizare sau spiritualizare este „o împlinire a umanului” (p. 57).

În continuare, cu numeroase referințe teologice, sunt prezentate și analizate etimologia și semnificațiile termenilor de „mistică” și „mistic”, în antichitatea precreștină, în Noul Testament, la Sfinții Părinți, în Occidentul creștin medieval și modern, la Reformatori și în Protestantism.

Cel de-al doilea capitol al lucrării se intitulază *Temeiurile divino-umane ale teologiei și spiritualității creștine* (pp. 85-201). Ideea centrală a întregului capitol este aceea că „unitatea și reciprocitatea dintre teologie și spiritualitate își află sensul lor ultim în comuniunea de viață și lucrarea dintre Dumnezeu-Cuvântul și Dumnezeu Duhul Sfânt, cele două Persoane ale Sfintei Treimi Care

fac cunoscut pe Dumnezeu-Tatăl, ca izvor al Dumnezeirii, Se fac cunoscute reciproc una pe alta, creează lumea, revelează sensul originar (divin) al creației, vocația ultimă a acesteia, Se împărtășesc lumii (Cuvântul prin Întrupare, iar Duhul prin Pogorâre) și îi comunică acesteia viața dumnezeiască treimică, ridicându-o în planul vieții și iubirii veșnice ale lui Dumnezeu-Tatăl” (p. 87).

Cel dintâi temei identificat de autor îl reprezintă lucrarea comună a Sfintei Treimi, spre desăvârșirea omului și a lumii create. Este dezvoltată învățătura patristică potrivit căreia „Toate le lucrează Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt” (Sf. Chiril al Alexandriei), evidențiind participarea Persoanelor treimice la lucrarea de creare a lumii (II.A.a.); în lucrarea de mântuire și sfințire a lumii (II.A.b.); în înțelegerea (teologhisirea) cuvintelor Sfintei Scripturi și spre experiență existențial-duhovnicească (viață spirituală) în Biserică (II.A.c.).

O a doua secțiune, în cadrul iconomiei acestui capitol, este consacrată prezentării învățaturii creștine potrivit căreia omul este „ființă teologică și pnevματοforă (purtaătoare de Duh) (II.B.). Plecând de la textul biblic de la Fc 1, 17: «Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său», autorul evidențiază, mai întâi, caracterul de taină al ființei umane. Cu numeroase argumente din textele Sfintei Scripturi, ale Sfinților Părinți și ale unor teologi contemporani, se arată că, dincolo de încercările filosofiei și ale științelor dintre cele mai variate, ale artei și literaturii, ale istoriei și religiei, „orice definiție dată omului este insuficientă, căci, deși fiecare încercare de a defini omul revelează un aspect sau altul al ființei sale, nici una dintre ele nu epuizează taina ireductibilă a ceea ce se numește om” (p. 106).

Omul este „ființă teologică”, argumentează autorul, întrucât el este persoană, după chipul, *rațiunea* sau *logosul* Persoanelor divine, adică ființă rațională și cuvântătoare; întrucât *el este după chipul Logosului*; dar și pentru faptul că este „ființa care *vorbește* cu Dumnezeu și se revelează ca persoană *în dialog* cu El (Îl cheamă, Îl ascultă și răspunde lui Dumnezeu) prin viu grai, dar și prin constituția și manifestările ființei și ale vieții sale, în *dialog* cu persoanele umane și cu *cuvintele* lui Dumnezeu, exprimate în creație și în istorie” (pp. 112-113).

De asemenea, în concepția autorului, aflată în continuitate față de scrierile duhovnicești răsăritene, omul este, în același timp, „ființă pnevματοforă” sau purtaătoare de Duh pentru mai multe motive: ceea ce îl definește cel mai bine pe om nu este materialul și biologicul, cât mai ales *spiritul*, viața persoanei libere și conștiente; *relația cu Duhul Sfânt este constitutivă firii integrale și autentice a omului*, fiind una de „dăruire spirituală permanentă, după chipul vieții Sfintei Treimi, care este permanentă dăruire totală de Sine” (p. 113); adevărata împlinire a omului, atât în relație cu Dumnezeu, cât și în raport cu semenii, se realizează *în comuniune de iubire spirituală* (p. 113).

Pentru toate aceste considerente omul este o „concluzie” sau o împlinire a creației (p. 113), iar crearea sa reprezintă, în comparație cu modul creării celorlalte făpturi, un „salt” care îl definește pe om atât în ceea ce privește propria ființă, cât și în raport cu toate celelalte creaturi (p. 114).

Largi considerații sunt consacrate interpretării textelor biblice privind crearea omului „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”. Plecând de la etimologia ebraică, greacă și latină a cuvintelor „chip” și respectiv „asemănare”, autorul se adâncește în interpretări profunde, susținute cu bogate și capitale texte patristice pentru a afirma clar învățătura ortodoxă potrivit căreia „chipul este un dar, asemănarea este o sarcină de împlinit. Asemănarea presupune participarea liberă a omului la Dumnezeu, stabilitatea în comuniune cu El” (p. 123). Sau, pentru frumusețea exprimării și profunzimea aprofundării cuvintelor Sf. Vasile cel Mare, cităm însele cuvintele autorului: „Chipul este asemănarea în potență, asemănarea este chipul actualizat sau, mai bine zis, actualizarea permanentă a chipului. În această actualizare, Dumnezeu așteaptă colaborarea omului ca ființă liberă și conștientă, care se realizează prin dăruirea de sine lui Dumnezeu și lumii care îi este încredințată de El” (p. 124).

Tratând despre libertatea cu care a fost împodobită prin creație ființa umană, autorul consideră că păcatul primilor oameni nu a fost o simplă încălcare a poruncii divine, ci „un „deranjament” al acestei naturi înseși, o dedublare a persoanei, o dispersare a interiorității sale, o strâmbare a unității ei și un eșec în realizarea ei plenară” (p. 140), iar păcatele urmașilor protopărinților dobândesc caracterul de „înstrăinare, boală, eșec și moarte” (p. 141).

După ample considerații asupra robiei pe care o instalează în viața și firea umană păcatele și patimile, autorul prezintă și calea vindecării ontologice a omului – *Iisus Hristos* – *Restaurarea și desăvârșirea omului* (II.C.), arătând că în Hristos, natura umană este restaurată în dimensiunea sa pneumatică și de adopțiune filială divină (II.C.a.), precum și faptul că Hristos restaurează ascultarea fiască a omului față de Dumnezeu, prin unirea voinței umane cu voința dumnezeiască (II.C.b.), astfel încât în Hristos, natura umană ajunge la deplina ei realizare: îndumnezeirea (II.C.c.). În cadrul aprofundării sale teologice, Preafericitul Părinte Patriarh arată că nota cea mai frumoasă și înaltă a umanismului creștin ortodox „se află în ceea ce el numește *îndumnezeirea omului*. În aceasta se vede iubirea nețărmurită a lui Dumnezeu pentru om, pe de o parte, și valoarea și multiplele capacități nebănuite (*capax infiniti*) ale naturii omenesti, pe de altă parte” (p. 177). Prin aceasta, idealul îndumnezeirii omului este „afirmarea sa maximă prin participarea la viața dumnezeiască” (p. 177). Sunt prezentate și analizate, într-o manieră teologică profundă, semnificațiile momentelor fundamentale din viața și activitatea Mântuitorului Iisus Hristos, prin care a restaurat firea umană căzută în păcat și a reasezat-o în propria ei demnitate, aceea de cunună a creației, preot și rege al lumii: Întruparea, Schimbarea la Față, Coborârea la iad, Moartea pe Cruce, Învieirea și Înălțarea Sa cu trupul la cer. Astfel, s-au deschis premisele întemeierii Bisericii creștine, la momentul Pogorării Sfântului Duh, Care „extinde în umanitatea celor mulți (a credincioșilor) pe Hristos” (p. 187). Viața creștină devine astfel „o viață comunitară, o comuniune, *koinonia*. Mai ales comuniunea sufletelor, un acord spiritual, o simfonie de persoane” (p. 187). În cadrul Bisericii, prin interme-diul Sfintelor Taine și al Sfintelor Sărbători ale Bisericii, în care autorul nu vede

„simple rituri sau acte comemorative, ci *lucrări prin care se dăruiește Hristos Însuși*” (p. 188), creștinii participă tainic la lucrarea Sa mântuitoare, după cum, în mod similar, Hristos Cel Înviat și Înălțat la cer, „Se face pururea prezent și lucrător în viața noastră, în exigențele mereu noi din planul istoriei, menținându-ne totodată în așteptarea activă și plină de speranță a împlinirii făgăduințelor Sale cu privire la viața și fericirea veșnică” (p. 188). Iar participarea omului presupune asceză și înduhovnicire, în vederea dobândirii sfințeniei sau a desăvârșirii. Și din acest punct de vedere, afirmațiile autorului se remarcă în mod deosebit atât pentru lirismul exprimării, cât și pentru profunzimea aprofundării. Lupta împotriva patimilor sau asceza este considerată a fi „lupta împotriva sfâșierii interioare a persoanei, a risipirii ei chinuite în înrobirea față de lucruri limitate sau a înjugării ei în acțiuni ce deformează și înveninează relațiile de comuniune dintre oameni. Prin asceză și rugăciune, natura umană dă expresie libertății și disponibilității sale pentru iubire dăruitoare, pentru slujirea lui Dumnezeu și a oamenilor. Astfel, creștinul se descoperă nu numai ca un săvârșitor al liturghiei cuvintelor, ci și al faptelor, ca o *fintă liturgică în totalitatea sa*” (p. 190). În același sens, se subliniază în mod just faptul că „asceza și înduhovnicirea nu înseamnă nicidecum o suprimare a facultăților naturale, ci o sfințire a lor. Iar aceasta se referă atât la suflet, cât și la trup, între ele existând o unitate...” (p. 192). Desăvârșirea sau deplina realizare, împlinirea sublimă a tuturor eforturilor duhovnicești se concretizează în persoana sfântului.

Cea de a treia secțiune generală a lucrării – *Unitatea dintre teologie și spiritualitate în viața Bisericii* (pp. 201-257) – constituie o contribuție importantă în argumentarea unității dintre teologie și spiritualitate, ca dimensiune esențială a vieții Bisericii. După precizarea și prezentarea în detaliu a noțiunilor și ideilor centrale ale tezei, în secțiunea menționată, ele sunt aplicate contextului religios contemporan, din perspectiva elaborării nu doar a unor concluzii esențiale pentru teologie și viața Bisericii, cât mai ales a formulării unor perspective și soluții practice pentru reafirmarea relației intrinseci dintre teologie și spiritualitate.

Arătând că actul teologic creștin nu este doar o sistematizare a datelor Revelației, ci mai ales „o înțelegere a unui mod de viață propus omului și un răspuns la acest apel, dat în contextul concret al realității istorice a Bisericii” (p. 202), autorul definește teologhisirea a fi adaptarea înțelegerii umane la gândirea divină despre om și lume (p. 202). Cunoașterea teologică, din acest punct de vedere, comportă o schimbare a persoanei, o transformare sau sfințire a gândirii, în Duhul Sfânt, iar premisa principală a unei astfel de teologhisiri, se arată, „nu este comentarea, ca filolog, a Sfintei Scripturi, ci a vedea și a simți altfel omul și creația: a vedea prin ochii lui Hristos, a gândi după gândirea lui Hristos, a te lăsa integrat în viața lui Hristos, nu pentru a te pierde ca persoană proprie, irepetabilă, ci pentru a afla în El plenitudinea propriei tale vieți” (p. 204). Din densele considerații făcute asupra subiectului reținem convingerea autorului potrivit căreia „viața spirituală este *loc teologic*, tocmai pentru faptul că în ea se realizează „*metamorfoza*”, înnoirea și adaptarea gândirii noastre la gândirea divino-umană a lui Hristos, la Revelație” (p. 206); adevărul că „preocuparea teologiei nu

se reduce la Dumnezeu în Sine, ci ea are în vedere totdeauna relația Dumnezeu-lume” (p. 206-207); realitatea în baza căreia „actul teologisirii se face și în baza unei comuniuni cu El” (p. 207), iar această „credință-certitudine”, „credință integrală a Bisericii” (p. 208) se exprimă nu numai în teologia academică, ci și în „spiritualitatea liturgică, ascetică și de slujire” (p. 208), în Liturghie și în Sfintele Taine, în rugăciune, doxologie, slujirea semenilor, mărturisirea Evangheliei, lucrarea misionară, etc.

Pentru o mai bună înțelegere a temei, este făcută o incursiune istorică și teologică asupra raportului dintre teologie și viața spirituală în istoria creștinismului (III.B.), delimitându-se unele trăsături specifice asupra înțelegerii acestui raport până la Schisma din 1054, iar apoi ale accepțiunii și modurilor realizării acestei relații în mileniul al doilea. În baza unei bogate bibliografii, făcând referire la Sfânta Scriptură și la scrieri aparținând lui Filon din Alexandria, Clement Alexandrinul, Origen, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Grigorie Palama, este prezentată relația dintre Evanghelie și cultură (III.B.1.a.), dintre dogmă și spiritualitate (III.B.1.b.), precum și dintre teologie, rugăciune și sfințenie (III.B.1.c). Cu mult spirit de analiză și sinteză, se subliniază faptul că „profundimea deosebită și permanentă a scrierilor Sfinților Părinți, în mare parte, își are secretul în viața lor de rugăciune și sfințenie” (p. 226). Adevărul duhovnicesc subliniat cu insistență este acela că adevărata teologie sau actul teologisirii presupune practicarea rugăciunii, curățirea de păcate și lucrarea virtuților. Cu numeroase citate din Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Ioan Scărarul, se arată că principala premisă și condiția esențială a vorbirii despre Dumnezeu, a cuvântării despre El, o constituie lucrarea virtuților, căci, după cum spune Sf. Maxim Mărturisitorul, „o teologie fără lucrare este teologia demonilor”.

O analiză aparte este consacrată monahismului, ale cărui motivații spirituale esențiale deduse de autor sunt: 1. urmarea lui Hristos; 2. noțiunea comunității creștine primare; 3. substituirea martiriului; 4. lupta contra demonilor; 5. exodul spiritual; 6. asemănarea cu viața îngerească; 7. reîntoarcerea la nevinovăția lui Adam; 8. privegherea sau trezvia în perspectiva Parusiei; 9. viața monahală ca „adevărata filosofie”.

Se arată, de asemenea, că, dacă în Occidentul catolic și protestant al secolelor XIII-XV se poate vorbi despre începutul unui „divorț” între teologie și spiritualitate, Răsăritul ortodox a cunoscut în acea perioadă o înflorire a vieții spirituale și culturale. Influențele catolice și protestante de terminologie și metodă, resimțite în anumite curente ale teologiei ortodoxe de școală nu au reușit să afecteze unitatea dintre teologie și spiritualitate în Ortodoxie (p. 256).

Cel de-al patrulea capitol prezintă *Situația actuală a teologiei și spiritualității* (pp. 257-300). Analizând, în debutul acestuia, criza creștinismului occidental, sunt identificate următoarele ei forme de manifestare: față de lume, ca o revoltă contra limbajului lui Iisus, ceea ce nu-i decât o agresivitate cu privire la neputința și neîndemânarea celor ce-L vestesc; ca o distanță sau tensiune între

doctrina oficială a Bisericii și credința efectivă a credincioșilor; o înăsprire a pozițiilor de grupuri din Biserică; apariția unor conflicte deschise și a unor contestații; o pierdere a simțului apartenenței la Biserică; secularismul; criza vieții religioase sau spirituale; conducând spre o criză a teologiei, iar pe acest fond, proliferarea sectelor religioase. Sunt identificate cauze fundamentale ale fiecăreia dintre aceste manifestări și sunt propuse soluții obiective de asanare a situației. Autorul face, în continuare o radiografie a eforturilor de reînnoire în teologia și spiritualitatea creștină occidentală, arătând că această înnoire în teologie are următoarele expresii: 1. Reîmprospătarea biblică și patristică în elaborarea teologică; 2. Corelarea gândirii teologice la cercetările și gândirea lumii contemporane; 3. Realitatea vieții creștine în lumea concretă; 4. Racordarea cercetării teologice la preocupările existențialiste ale lumii moderne; 5. Deschiderea manifestată față de ecumenism; 6. Manifestarea pluralismului teologic; 7. Implicarea laicilor în activitățile Bisericii și în mod deosebit ca profesori de teologie. Cercetarea teologică occidentală de astăzi, în viziunea autorului, se grupează astfel din două direcții complementare: căutarea expresiilor pentru a defini conținutul mesajului creștin astăzi, prin redescoperirea și valorizarea relațiilor dintre credință și rațiune, teologie și antropologie, teologie și filosofie, creștinism și cultură; și teologia acțiunii sau a implicării în societate, concentrată în două direcții: Hristos și istoria, Biserica și lumea, ceea ce a dus la apariția așa-ziselor „teologii ale genitivului”: teologia speranței și teologia politică, teologia eliberării, teologia revoluției, teologia muncii, teologia neagră etc.

Fîn cunoscător al societății occidentale și al problemelor morale cu care aceasta se confruntă, analist de excepție al frământărilor omului modern, studiind criza spiritualității creștine apusene, autorul identifică unele eforturi ale acesteia de reînnoire în viața spirituală. Soluția pe care o propune este descoperirea adevăratei spiritualități, capabilă să îi ofere omului împlinirea, căci el, se arată, „nu are nevoie numai de raționalitate și eficacitate, adesea, el se simte chiar sătul de aceasta. El are, de asemenea, nevoie de bucurie, de sărbătoare, de sociabilitate, de comunicare, de contacte călduroase, poate mai mult decât generațiile anterioare, pentru că lui îi lipsește mai mult aceasta în existența sa de muncitor într-un mediu urban. *Pe el nu-l atrage o religie abstractă, ci un creștinism viu, călduros, comunitar, care îi propune contactul personal sau relația personală cu o persoană, cu Dumnezeu Cel viu, Dumnezeu Iisus Hristos*” (p. 281). Dintre mișcările de reînnoire spirituală din Occident, este analizată *mișcarea harismatică*. Sunt identificate unele aspectele pozitive ale acesteia: convertirile, integrarea într-o comunitate, spiritul de rugăciune și de laudă liturgică, îmbogățirea reciprocă, experiența personală, evangheliismul, redescoperirea de valori uitate; dar și aspecte discutabile, confuze sau negative ale acesteia: emoționismul, izolaționismul, dezbinarea, harismania (mania harismelor), glosolalia, confuzia doctrinară, eclesiologia bruiață, primejdia căderii într-un fel de iluminism, o spiritualitate fără teologie etc.

Prezentând viața spirituală și teologia în Ortodoxia contemporană (IV.B.), autorul subliniază faptul că, spre deosebire de creștinismul occidental, Biserica Ortodoxă nu cunoaște o criză a fundamentelor și ermineuticii, nici o criză de autoritate și a structurilor, nici tensiunea dintre teologie și magisteriu. Preoții nu-și părăsesc posturile lor și călugării nu abandonează voturile, „chiar dacă viața monahală nu este pretutindeni atât de înfloritoare cum a fost în diferite epoci ale istoriei Bisericii” (p. 289). Trăsăturile care definesc Ortodoxia contemporană, în percepția Preafericirii Sale sunt: 1. Împrospătarea patristică și filocalică; 2. Fidelitatea față de Tradiție și eforturile de a aprofunda marile teme ale credinței creștine potrivit exigenței timpul nostru; 3. Sensibilitatea față de problemele lumii contemporane; 4. Dialogul ecumenic, înțeles ca efort de refacere a unității creștine vizibile (p. 290). Cea dintâi dintre ele, reîmprospătarea patristică și filocalică se manifestă prin traducerea de opere ale Sfinților Părinți ai Bisericii și ale marilor duhovnici (în special teologia palamită), precum și elaborarea de studii și comentarii asupra operelor acestora (Ciprian Kern, John Meyendorff, P. Christu, G. Florovsky, Iustin Popovici, D. Stăniloae, Vasile Krivochein, I.G. Coman, C. Voicu, C. Cornițescu). Fidelitatea teologilor ortodocși față de Tradiție se exprimă, de asemenea, prin înțelegerea profundă pe care o au față de sensul acesteia, întrucât *tradiția nu este simplă autoritate exterioară, ci viața însăși a Bisericii*, prin preocupări privind gnoseologia ortodoxă și antropologia răsăriteană, prin insistența asupra valorilor profunde ale eclesiologiei, precum și prin interesul deosebit față de semnificația teologică a spiritualității. În același timp, teologia ortodoxă este ancorată în problemele lumii contemporane, Biserica Ortodoxă având „o viziune optimistă despre lume, dar acest optimism nu este unul antropocentric, ci are fundament teandric sau divino-uman în Hristos” (p. 297). Și în privința dialogului ecumenic, Ortodoxia aduce o notă specifică, prin împletirea dialogului diaconimii sociale cu accentuarea permanentă și fermă a necesității refacerii unității de credință (p. 297), „o viziune teologico-spirituală sintetică, integratoare asupra vieții și asupra întregii realități create de Dumnezeu” (p. 298), o eclesiologie trinitară, în care universalitatea este structurată în comuniune (p. 298).

În mod firesc, lucrarea se încheie cu unele considerații finale spre care a condus cercetarea teologică a autorului asupra temei analizate, ale căror idei generale sunt: 1. Teologia și spiritualitatea creștină sunt rodul Revelației lui Dumnezeu, Care Se dăruiește lumii prin Cuvântul și prin Duhul Sfânt; 2. Unitatea organică dintre teologie și spiritualitate este, de fapt, o abordare integrală a tainei creștinismului; 3. Atașamentul teologiei occidentale față de filosofie a condus la slăbirea legăturii ei cu spiritualitatea și a contribuit la pierderea echilibrului specific tradiției Sfinților Părinți; 4. Sarcina urgentă a teologiei și spiritualității este de a face să transpară în viața Bisericii unitatea lor; 5. Umanitatea contemporană trebuie să parcurgă examenul dificil al „spiritualizării, al maturizării, al legăturii dintre inteligență și iubire” (pp. 302-303).

Acestor concluzii le este atașată o listă bibliografică selectivă, indicând izvoarele numeroase și de o tematică extrem de bogată, care au stat la baza elaborării, aprofundării și nuanțării argumentelor propuse de autor în demonstrarea ideilor și a convingerilor sale.

Deși apărută la treizeci de ani distanță de la data susținerii ei, prezenta lucrare, constituind teza de doctorat în teologie a Preafericirii Sale, Părintele Patriarh Daniel, este o lucrare de referință pentru teologia și spiritualitatea ortodoxă românească actuală. Calitățile de excepție ale acesteia sunt: profunzimea viziunii asupra temei cercetate, cunoașterea extrem de precisă a situației teologice contemporane, atât occidentală, cât și răsăriteană, largul recurs la textele Sfintei Scripturi și la operele fundamentale ale teologiei creștine a celor două milenii, argumentațiile solide și juste, aprofundările largi și bogate în nuanțe, caracterul sintetic și sistematizat, la care se adaugă o exprimare de un lirism aparte, ce îi oferă un plus important de valoare științifică.

Dincolo de metoda și acrvia științifică probate, prezenta teză de doctorat are și o valoare predictivă, observațiile morale și radiografia făcute societății contemporane demonstrându-și actualitatea și prospețimea, iar soluțiile propuse constituind o invitație la cunoaștere profundă și dialog responsabil, din perspectiva dobândirii mântuirii.

(Pr. Ioan C. TEȘU)

Michael FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion* [Teologia Părinților Bisericii. Fundamente ale reflectării credinței în creștinismul timpuriu], Herder, Freiburg/Basel/Wien, 2010, 448 p.

Teologul catolic Michael Fiedrowicz (n. 1957) – deținător al catedrei de *Istorie a Bisericii primare, Patrologie și Arheologie creștină* din cadrul Facultății teologice din Trier (Germania) – este autorul unor cărți apreciate despre principiile exegezei patristice (1998), despre istoria și teologia apologiei creștine (2000), precum și despre relația dintre creștinism și păgânism la apusul antichității (2004). Prezentul studiu (*Teologia Părinților Bisericii. Fundamente ale reflectării credinței în creștinismul timpuriu*) a apărut în anul 2007 și a fost bine primit de critica teologică. Odată cu a doua ediție (2010), autorul a publicat și o culegere aferentă de peste 800 de scurte texte patristice (*Handbuch der Patristik. Quellentexte zur Theologie der Kirchenväter*, Herder, 2010, 688 pp.), selectate și structurate pe baza cuprinsului primei cărți. Dat fiind faptul că prin intenția, monumentalitatea și accesibilitatea sa, acest proiect sintetic de prezentare a teologiei patristice are potențialul de a deveni reprezentativ pentru școala teologică germană, resp. pentru formarea „opinie patristice” a studenților

teologi catolici din spațiul teuton, el merită semnalat și tematizat în cadrul unei reviste de teologie ortodoxă.



Intenția autorului este de a oferi o privire de ansamblu asupra felului cum teologia a fost înțeleasă și articulată metodologic de către Părinții Bisericii. Cartea este structurată în 9 capitole tematice: A. Legitimitatea reflectării credinței (pp. 18-43); B. Orientarea dinspre origini: principiul Tradiției (pp. 44-96); C. Canonul Scripturii (pp. 97-187); D. Canonul și mărturisirea de credință: normă și expresie a gândirii teologice (pp. 188-236); E. Lex orandi – lex credendi (pp. 237-254); F. Argumentul patristic (pp. 255-290); G. Sinoadele (pp. 291-322); H. Dezvoltarea doctrinei (pp. 323-364); I. Ortodoxie și erezie (pp. 365-436). O scurtă listă bibliografică (pp. 440-441) și un indice real și onomastic (pp. 443-448) încheie lucrarea.

Din punctul de vedere al discursului, cartea se vrea a fi un instrument accesibil de studiu, bogat în citate patristice. Autorul acoperă echilibrat tradiția greacă și latină, mai ales a secolelor II-V (cu mici incursiuni până la Sfântul Maxim și Sf. Ioan Damaschinul), cei mai bine reprezentanți fiind: Sfântul Irineu, Origen, Fer. Augustin, Sf. Vasile cel Mare, Tertulian, Clement Alexandrinul, Sf. Grigore Teologul, Sf. Leo (papă al Romei) și Sf. Chiril al Alexandriei. În alegerea textelor și tratarea temelor, autorul depășește „locurile comune” ale manualelor de istorie a teologiei. Trimiterile, de altfel abundente, la literatura secundară au un rol strict documentar, comentariile în notele de subsol sunt aproape inexistente. Doar în puține cazuri autorul comentează nemijlocit teze ale cercetării contemporane în domeniu: de pildă atunci când polemizează cu exegeza istorico-critică comparând-o, în abordarea tezistă a Scripturii și în eliminarea cuvintelor lui Iisus „neautentice”, cu gnosticismul eretic (p. 66; 123), sau atunci când demontează teoria lui Walter Bauer (1934), potrivit căreia la începutul învățaturii creștine se află mai multe erezii (direcții de gândire) concurente, din care cea câștigătoare va fi declarată ca fiind credința apostolică a Bisericii (vezi pp. 383-389). Chiar și în lipsa unei autosituări științifice mai pronunțate, poziția lui Fiedrowicz se clarifică pe parcursul lecturii: avem de-a face cu o reafirmare a unei viziuni eclezial-organice asupra dinamicii teologiei patristice (reprezentată în spațiul romano-catolic și de Joseph Ratzinger), fapt care o face foarte interesantă pentru cercetătorul ortodox. Vom prezenta câteva exemple.

În privința raportului dintre „kerygma” apostolic-evangelică și „doctrina” teologică formulată ulterior, Fiedrowicz subliniază „continuitatea neîntreruptă a tradiției, caracteristică întregii epoci patristice” (p. 55), apreciind, alături de Hans-Joachim Schulz (1992), că acceptarea acestui principiu ar fi un „corectiv

benefic al teologiei occidentale”, marcată încă de polarizarea între Scriptură și Tradiție. Pentru Părinții Bisericii, exegeza biblică nu are rolul de a oferi datele credinței; dimpotrivă, conștiința eclezială a adevărului (sinonimă cu tradiția apostolică resp. cu nescrisa „regula fidei”) este baza prealabilă și totodată criteriul oricărei interpretări a Scripturii (vezi p. 108): „Direcția interpretării nu era de la textul biblic la adevărul de credință, ci invers, de la acest adevăr mărturisit în Crez, săvârșit liturgic-sacramental și practicat în viața creștină spre înțelegerea cuvintelor biblice” (p. 119). Sau, formulat altfel: „Biserica nu își datora existența Scripturii, ci exista deja, înainte ca scrierile neotestamentare să fi luat naștere” (p. 187). Orientându-se după canonul viu al credinței și posedând o intuiție hermeneutică impresionantă, Părinții oferă și pentru teologul de astăzi „o exegeză adecvată” (p. 185). Autorul prezintă din această perspectivă temele centrale ale raportului Tradiție-Scriptură-Biserică, în perioada secolelor II-IV: metodele exegetice, rolul hermeneutic al lui Hristos, contextul eclezial al interpretării biblice, diferențele substanțiale dintre exegeza patristic-bisericească și cea gnostică etc.

Trecând peste capitolul referitor la canonul și simbolul credinței precum și cel despre liturghie ca loc al mărturisirii și al cunoașterii teologice (cititorul român având în această privință o sursă mult mai vastă de informare în studiul introductiv semnat de părintele prof. Ioan I. Ică jr. la *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, Sibiu 2008), merită să evidențiem aspectele legate de evoluția argumentului patristic în teologia primelor secole creștine. Autorul trece în revistă momentele de cristalizare a principiului „apelării la Părinți”: Eusebiu al Cezareii, Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare, Chiril al Alexandriei, Augustin, până la exacerbară decadentă a acestei practici, manifestată prin interpretări abuzive și scrieri pseudoepigrafe. Interesantă din punct de vedere ortodox este concluzia pe care o trage teologul catolic despre rolul argumentului patristic în discursul teologic. Luând în apărare tradiția răsăriteană care ajunsese să se „epuizeze în florilegii” (p. 282), Fiedrowicz scrie că preferă o teologie care nu are pretenția de a fi cu orice preț creativă, dar se hrănește din tezaurul patristic, decât o teologie care nu are în vedere decât ultimii 20 de ani (vezi p. 282-283).

Capitolul referitor la sinoade (centrat pe accentuarea reciprocității dintre consensul sincron al epicopilor sinodali și consensul diacron al credinței mărturisite) descrie evoluția sistemului conciliar precum și problema receptării hotărârilor sinodale. În acord cu evaluarea ortodoxă a acestei chestiuni, Fiedrowicz scrie că ecumenicitatea unui sinod este dată de recunoașterea ulterioară a deciziilor sale de către întreaga biserică. În sinoade, „nu consensul fundamentează adevărul, ci adevărul creează consensul” (p. 295), adevărul fiind continuitatea diaconică cu credința apostolică. Lucrurile nu se încheie însă aici.

Pentru autor, episcopul Romei a deținut încă devreme (exemplul major este papa Leo I și sinodul al 4-lea ecumenic) o funcție determinantă pre- și post-conciliu. Deși enunță foarte corect datele istorice legate de fidelitatea Romei față de „regula fidei” în primele secole, concluziile legate de supremația papei față de deciziile unui sinod ecumenic nu sunt susținute cu argumente istoric-teologice

din cadrul „creștinismului timpuriu” (Frühchristentum), la care cartea anunță în subtitlu că se rezumă. Autorul nu rezistă astfel tentației de a transpune o schemă ecleziologică practică în Occident ceva mai târziu (papa ca inițiator, conciliul ca organ de glăsuire a credinței, și din nou papa cu putere deplină de a accepta sau nu deciziile conciliului), la realitățile secolelor IV-V. Fiedrowicz scrie de pildă, referindu-se direct la sinoadele ecumenice: „Episcopii Romei ... își rezervau dreptul, de a certifica sau refuza interpretarea sinodală a credinței, în caz că aceasta nu corespundea cu orientarea proprie, provenită din autoritatea supremă petrinică” (p. 79). Episcopul Romei, ca moștenitor al mărturisirii petrinice, deține adevărul în prealabil, acceptă și călăuzește însă drumul sinodal, a.i. și ceilalți episcopi „să ajungă la aceeași părere, prin propria și întemeiată lor judecată” (p. 78). Autorul reiterează aceste opinii și în a doua jumătate a cărții: pentru Occident, scrie autorul, papa a deținut, cel târziu începând cu sinodul anului 341 (în care lua apărarea Sf. Atanasie), „un fel de control suprem asupra instituției sinodale”, Roma fiind astfel recunoscută drept „o instanță necontrovertată de revizuire a sinoadelor” (p. 312). Concluzia aceasta s-ar fi „copt” și în Răsărit după experiența lamenabilă avută cu „sinodul tâlhăresc” de la Efes în anul 349 (vezi p. 313).

O clarificare binevenită este făcută în capitolul „Ortodoxie și erezie”. Pentru a accentua faptul că Biserica a avut încă de la început o conștiință clară asupra dreptei credinței, „ortodoxia” nefiind expresia unei anumite tradiții locale învingătoare (Roma), autorul precizează: „Influența faptică avută de comunitatea din Roma asupra evoluțiilor teologice din sec. II nu trebuie supraevaluată. Și alte centre precum Asia Mică și Antiohia au participat în mod decisiv la cristalizarea ortodoxiei bisericești” (p. 388).

Pornind de la mărturiile patristice din perioada sec. II-V, Fiedrowicz schițează coordonatele teologice ale „ortodoxiei” și ale „ereziei”. Faptul că, spre deosebire de religiile și curente spirituale de până atunci, creștinismul a adus cu sine o serie de controverse aprige legate de adevăr, care au marcat comunitatea religioasă și totodată istoria primelor secole, nu trebuie pus pe seama unui exclusivism teologic sau a unei intoleranțe rigide din partea Bisericii. Lupta neobosită a Părinților de a delimita corpul eclezial de erezii are un motiv soteriologic: falsificarea Adevărului revelat atinge miezul identității creștine. Interesant este accentul pus de autor, din nou, pe continuitatea conștiinței ecleziale: ortodoxia (unitatea în dreapta credință) este o constantă a tradiției apostolice, ea fiind articulată inițial mai mult intuitiv, iar apoi, cristalizată printr-o terminologie precisă și criteriologie diferențiată, în sinoadele ecumenice (pp. 375-379). Erezia intervine prin adăugiri, înnoiri, fixări reducioniste pe un anumit aspect al credinței sau prin înstrăinări de sens, în timp ce ortodoxia ar avea următoarele constante: este în primul rând o sinteză organică a adevărilor despărțite („ortodoxia unește, acolo unde erezia desparte” p. 398); adevărul ortodoxiei înscrie mereu drumul de mijloc sau drumul împărătesc (via media), el având totodată un caracter eclezial (sentire cum ecclesia) și nu unul individual. Erezia este elitist- ezoterică, ortodoxia este publică, deschisă oricărui om, aprofundarea credinței

baptismale, prin cunoaștere teologică, fiind pusă mereu în slujba credincioșilor (vezi p. 413). În sfârșit, erezia este adeseori o aventură raționalistă, poate chiar genială, dar fără implicare soteriologică, în timp ce ortodoxia cunoaște limitele rațiunii, trăiește cu un „respect față de taină” (p. 431), ea aflându-și apogeul în rugăciune. Fiedrowicz își încheie cartea într-un duh apofatic-doxologic, cu un frumos citat din Sf. Grigore Teologul (or. 31,33).

În contextul în care, în multe facultăți teologice germane, patrologia a ajuns la marginea programei de studiu, riscând să devină materie opțională, Michael Fiedrowicz redescoperă, într-un mod foarte accesibil, teologia Părinților Bisericii ca „izvor de cunoaștere” (p. 14) al theologhisirii noastre. Amprenta confesională devine împovărătoare doar în cazul ambivalenței argumentative cu care e tratată relația dintre episcopul Romei și sinoadele ecumenice. Meritul autorului este de a oferi un foarte bun manual de propedeutică patristică, puternic centrat pe paradigma eclezialității și a continuității teologice a tradiției. O traducere românească ar fi binevenită!

(Pr. Ioan MOGA)

Hans G. ULRICH, *Wie Geschöpfe Leben*, Lit Verlag, Berlin, 2007, 754 p.



În anul 2007, la mai puțin de doi ani de la prima ediție, a fost publicat compendiul de etică luterană *Wie Geschöpfe Leben* al profesorului Hans G. Ulrich de la Universitatea din Erlangen-Nürnberg (Catedra de Etică Socială). Succesul editorial este atestat de impactul lucrării în rândul teologilor în special – fie protestanți, fie catolici –, dar și al intelectualității germane în general. Meritul evident al cărții profesorului Ulrich este acela de a revitaliza discursul luteran pe noi baze biblice, în primul rând, și etice, în al doilea rând. Deși peisajul universitar german este saturat de tratate de etică, lucrarea lui Ulrich a stârnit interes de la bun început, pentru că se distanțează de două tradiții cărți-

rărești ce caracterizează demersul sistematic în teologia etică luterană: pe de o parte revigorează noțiunea de „etică” în detrimentul celei de „morală”, iar pe de altă parte transcende în bună măsură metoda istorico-critică extremă, practică în mod curent de școala luterană de după „revoluția istorică” din sec. al XIX-lea.

Interpretările scripturistice ale autorului sunt de cele mai multe ori în spirit, după cum de altfel însuși Martin Luther stipula. Tocmai pentru a surprinde duhul textului, este citată de multe ori varianta ebraică a Vechiului Testament.

Lectorul atent va afla în acest *opus magnum* un recurs la originile încă ne-denaturate ale unei teologii luterane izvorâte direct din textul scripturistic. Nu întâmplător Luther este des citat, ceea ce în multe alte lucrări de teologie sistematică din spectrul evanghelic nu mai este de multă vreme cazul. Având în vedere cele două izvoare principale ale autorului, textul Scripturii și teologia Reformatorului, se explică și subtitlul cărții: *Konturen evangelischer Ethik*. Termenul de „morală”, atât de compromis în Germania de deontologia duală kantiană, este înlocuit de profesorul Ulrich cu termenul aristotelic de „etică” pentru a reaminti cititorului german că viața creștină de făptură a Cuvântului lui Dumnezeu nu este o succesiune de constrângeri și interdicții morale, ci trăire a posibilităților și valențelor sădite în om de Creatorul său. Viața creștină este etică, cu sensul de ethos creștin al înțeleșului, împlinirii și desăvârșirii, cuvinte cheie ale cărții.

Pentru cititorul ortodox va fi evident că ceea ce la noi este numit „morală” – ca trăire firească, naturală, subînțeleasă în planul lui Dumnezeu cu creaturile Sale – la Hans G. Ulrich apare sub conceptul aristotelic de „etică”. Și aceasta, nu pentru a se distanța confesional de ortodocși, ci pentru a se delimita intraconfesional de o anumită ramură a sistematicii luterane amăgite de dihotomia kantiană între rațiune pură și rațiune morală regulativă. Având în vedere că Hans G. Ulrich conturează în lucrarea de față o etică luterană – nu ca un codex regulativ, ci ca viață firească de factură creaturală –, este de înțeles de ce cartea se constituie ca revizuire și restituire (*restitutio*) teologică a tuturor aspectelor existențiale, de la naștere, căsnicie, viață publică cetățenească, muncă, creativitate, libertate, dreptate socială și până la moarte. Toate liniile argumentative precum și structura capitolelor preia împărțirea clasică tridimensională a existenței creștine făcută de Luther: *ecclesia, oeconomia și politia*.

Cartea este nu numai voluminoasă, ci și „plină”. Conținutul este dens și renovator. Profesorul Ulrich a lucrat și s-a sfătuit scriind la acest tratat cu mulți teologi de altă confesiune, ortodocși, catolici, calvini etc. Interesul stârnit de lucrare în cercurile filozofice, teologice, intelectuale apusene este relevat și de simpozionul organizat în 2008 la Cambridge anume pentru discutarea pe larg a cărții, simpozion la care au fost prezente nume mari ale teologiei protestante apusene, ca de exemplu Oliver O'Donovan. Din punct de vedere cronologic și al conținutului, tratatul este tot ce are de oferit mai actual teologia luterană din Germania, în materie de aprofundare a vieții creștine din perspectivă exclusiv creaturală.

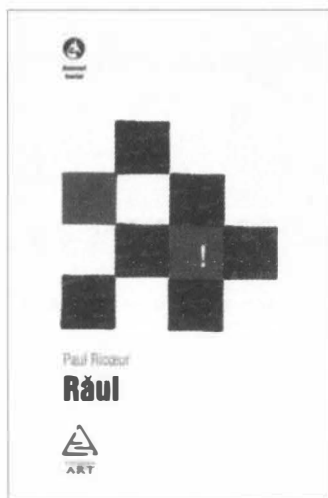
Cititorului ortodox interesat tratatul îi oferă o bază de discuție, un material ce se cere reflectat și eventual integrat sau respins. Intenția lui nu este constituită de insinuarea unor tradiții alogene, rod al evoluției occidentale, ci de a oferi un material de studiu, atât de necesar în mediul universitar, dar și în „agora” ecumenică, un material informativ de cunoaștere a poziției luterane moderne

față de probleme ale vieții creștine în universul contemporan – probleme cu care se confruntă și Ortodoxia. Avem așadar de a face cu o invitație la dialog adresată unei tradiții teologice milenare (așa cum este Ortodoxia), din partea unei teologii mult mai tinere, care însă de la începuturile ei a fost fascinată de teologia răsăriteană, cu care a considerat că are mai multe posibilități de dialog decât cu teologia apuseană. Un folos direct este și cunoașterea mai exactă – dincolo de unele clișee puțin anchilozate vehiculate la noi – a teologiei lui Martin Luther, care în România rămâne încă un mare necunoscut.

Tratatul lui Ulrich nu trebuie așadar citit altfel decât a fost gândit de la bun început: ca tratat de etică luterană! El este în multe aspecte criticabil și ameliorabil (de exemplu, absența logicii sacramentale și a harului necreat). În ceea ce privește etica științifică, etica economică, bioetica, etica statului social, compendiul oferă o sumedenie de sugestii și posibile abordări de pe poziții general creștine. În condițiile angoaselor și nesiguranțelor actuale provocate tocmai de economia globalizată, de sistemul financiar, de structuri politice laicist-imanentiste, viața creaturală în desăvârșire hristică trebuie reafirmată și repropusă pe temeiuri cu valențe trans-istorice.

(Mihai-D. GRIGORE)

Paul RICOEUR, *Răul. O sfidare a filozofiei și teologiei*, trad. Bogdan Ghiu, Ed. Art, Cluj, 2007, 62 p.



Problema răului reprezintă piatra de poticnire a teologiei și a filozofiei, în egală măsură. În cazul teologiei pentru că, prin definiție, taina nu va putea fi niciodată dezlegată. Or, gândind doar la exemplul lui Iov, ajungem să credem că judecata lui Dumnezeu (adică cumpănirea răului și a binelui) niciodată nu va putea fi cunoscută oamenilor. În cazul filozofiei pentru că așa misterios cum este, răul se cere examinat în lumina rațiunii și astfel conduce către situații aproape fără ieșire. Cu toate aceste străduințe, viața își urmează cursul mai departe. Altfel spus, fenomenologia răului se îmbogățește cu noi experiențe și, mai ales, cu neîncetate alte personaje. Răul este o realitate empirică care nici măcar nu solicită străduință pentru a fi băgată de seamă; se evidențiază

de la sine, în vreme ce felurile de a gândi și a acționa cuprinse în teologie și filosofie își recunosc deseori limitările. Pe scurt, realitatea răului se împletește cu misterul său. De aici rezultă „sfidarea fără egal” de care vorbește Paul Ricoeur în

„Răul”. Și atunci, se întreabă autorul citat, „trebuie să gândim mai puțin răul sau să-l gândim mai mult, dacă nu chiar altfel”?

Între numeroasele lucrări asupra chestiunii răului, cea a lui Paul Ricoeur ocupă un loc aparte. Nu neapărat pentru motivul că porcede la un survol spectaculos asupra unui subiect care frământă mințile de cel puțin 2000 de ani, ci pentru că propune o schemă de studiu a răului în trei niveluri: înfățișarea experienței răului (cap. 1: „Experiența răului: între blam și lamentație”), cele mai importante etape în reflecția despre originea și sensului de a fi al răului (cap. 2: „Nivelurile de discurs în speculația cu privire al rău”) și, în fine, legătura cu acțiunea (cap. 3: „A gândi, a acționa, a simți”). După gustul meu, tocmai acest ultim capitol constituie, în fapt, piscul străduinței iscusitului hermeneut. Ideea centrală cuprinsă în primul capitol este deosebirea dintre păcat (răul moral) și suferință. Păcatul îl face pe om vinovat, deci supus blamului (care pentru autorul francez înseamnă judecata de condamnare). Suferința, tocmai datorită diversității cauzelor, îl face pe om victimă; deci, supus actului de lamentație. Cu toate acestea, răul apare ca origine comună a păcatului și a suferinței. Faptul că sub umbrela răului sunt aduse noțiuni, diferite între ele, precum păcatul, suferința, moartea, îi sporește (dacă nu chiar îi hrănește) caracterul enigmatic.

Ideea capitolului următor este că speculația cu privire la rău comportă cinci paliere: mitul, înțelepciunea, gnoza (și gnoza antignostică), teodiceea și dialectica „spartă”. Aceste paliere reprezintă un gradient al raționalității; cu alte cuvinte, dacă la nivelul mitului (Adam și Eva în grădina Raiului) raționalitatea lasă locul tainei, în cazul dialecticii „sparte” taina este evacuată din calea înțelegerii raționale. Ceea ce se urmărește prin lumina rațiunii este deslușirea în datele coerenței, ale exigențelor logicii, a problemei răului. Întrebarea crucială care pune în dificultate gândirea și cheamă taina este următoarea: dacă Dumnezeu este atotbun și atotputernic, atunci de ce răul există? De la Epicur, trecând prin David Hume și până în zilele noastre, un răspuns (doar rațional) la această întrebare este ateismul. Răspunsul (rațional, dar mai ales tainic) creștinilor este cel al smereniei, al umilinței: răul este urmarea nesupunerii omului, iar cum îl va judeca Dumnezeu noi nu vom cunoaște niciodată. Cusurul cărții este că Paul Ricoeur nu explică cu claritate înțelesul mitului. Dar pentru un cititor familiarizat cu scrierile sale nu este greu de descifrat: mitul semnifică un fel de a vorbi cu conceptele timpului despre ceva care depășește istoria; adică o situație în temporal a unui subiect care trece dincolo de el. Astfel, întâmplările din grădina Edenului sunt un mit pentru că relatările din vremea lui Moise și din sec. al XXI-lea ar diferi ca formă, însă rămân aceleași ca esență, mesaj.

În fine, a treia parte a cărții analizează felul în care gândirea asupra răului se transformă în acțiune împotriva răului. Dacă pentru gândire răul este o sfidare (mister de nedelegat), pentru acțiune răul „este ceea ce nu trebuie să existe”. La acțiune însă este cu neputință de ajuns prin asumarea tainei. Omul devine însetat de acțiune împotriva răului doar pe cale rațională. Nu este întâmplător, astfel, că lupta împotriva răului se duce în sec. al XX-lea, în vremea unui discurs

aproape exclusiv rațional asupra temei răului (în stadiul dialecticii „sparte”). Formele luptei împotriva răului: fascismul, comunismul, mișcările anilor 60 prin al căror plămâni respiră o bună parte din prezentul nostru. Consecințele acestei lupte: violența care, potrivit lui Ricoeur, contopește păcatul și suferința, la origine două noțiuni distincte.

Deși pare să treacă drept o concluzie nemărturisită, lecția probabilă a cunoașterii istoriei recente cuprinde îndemnul de a readuce discuția asupra răului de pe tărâmul raționalității, pe cel al tainei, al mitului. Adică acolo unde smerenia (plecarea rațiunii în fața a ceea ce o depășește) trebuie să se împletească cu efortul înmulțirii talanților (evitarea resemnării placide în fața misterului). Așezată între rațiune și mister, problematica răului va rămâne un izvor de folositoare învățături.

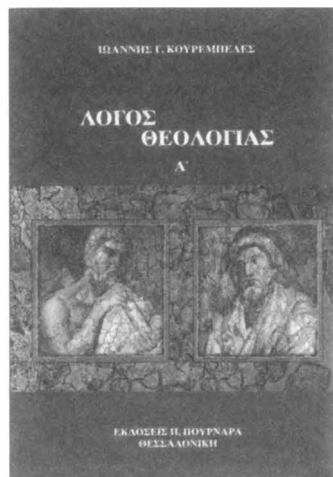
(Nicolae DRĂGUȘIN)

Ιωάννης Γ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικοῦ προβληματισμοῦ, τόμος Α', Εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2009, 467σσ. [Ioannis G. Kourempeles, *Rațiunea de a fi a teologiei. Studii privind problematica teologică*, Primul volum, Ed. P. Pournaras, Tesalonic, 2009, 467pp.]

Pentru numărul curent al revistei *Studii Teologice*, propunem spre recenzare lucrarea semnată de dl Ioannis G. Kourempeles¹, conferențiar la catedra de Teologie dogmatică a Facultății de Teologie din Tesalonic, *Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικοῦ προβληματισμοῦ* (*Rațiunea de a fi a teologiei. Studii privind problematica teologică*). Menirea cărții domniei sale nu este de a expune într-o manieră simplă dogma Bisericii prin obișnuitele stereotipii (ce traversează din păcate, numeroase publicații românești), ci vrea să suscite interesul teologului (și nu numai) prin *problematicizare*, așadar prin sistematizarea problemelor

¹ Ioannis G. Kourempeles a studiat Teologia la Universitatea Aristotel din Tesalonic și a urmat cursurile de master în Germania, la Universitățile din Erlangen și Heidelberg. Din anul 1998 este doctor în Teologie a Universității Aristotel din Tesalonic, cu o teză despre *Hristologia lui Roman Melodul și semnificația ei soteriologică*. Dintre lucrările domniei sale amintim: *Hristologia lui Roman Melodul și semnificația soteriologică a ei* (teză de doctorat, 1998); *Modele ecumenice în istoria Bisericii*, Ed. Pournaras, Tesalonic, 2002; *Neocalcedonianismul: punct de împărțire dogmatic?*, Ed. Pournaras, Tesalonic, 2003; *Omilia patriarhului Proclu „Către Fecioara - Născătoarea de Dumnezeu” și răspunsul lui Nestorie*, Ed. Pournaras, Tesalonic, 2004; *Faima teologică a lui Roman Melodul. Opinia istorico-dogmatică contemporană și teologia poetică*, Ed. Pournaras, Tesalonic, 2006. Cf. I.Γ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, *Λόγος Θεολογίας...*, coperta 2.

teologice actuale spre cunoașterea lor. Pe de altă parte, aceste probleme nu trebuie doar cunoscute în ansamblul lor, ci dimpotrivă, în profunzimea lor, ca astfel și „soluția” oferită să nu fie una de suprafață, ci de adâncime. Un alt aspect ce ne-a atras atenția este legat de interesul teologilor din mediul elen față de cartea propusă de noi spre recenzare, prima recenzie a volumului – publicată în revista grecească *Grigorios ho Palamas* – (spre surprinderea și de ce nu, și spre bucuria noastră), fiind semnată de un teolog român², iar cel de-al doilea material, avându-l ca autor pe dl Dimitrios Avdelas³. Nu poți să nu te întrebi care ar fi meritele lucrării în discuție, în momentul în care vezi că două recenzii au fost aproape simultan publicate în unul și același periodic grecesc.



Lucrarea dlui Kourempeles conține nu mai puțin de cinci studii, precedate de obișnuitul prolog (pp. 11-33): 1) „Dogma hristologică a Calcedonului în problematizarea teologilor apuseni contemporani asupra așa-numitului caracter exclusiv al mântuirii” (pp. 35-93), 2) „Biserica=Euharistie? O problemă dogmatică cu importanță soteriologică” (pp. 95-184), 3) „Terapia prin *impreună-suferință*. Tentativa problematizării soteriologice având ca bază pe Dumnezeu-Omul întrupat” (pp. 185-314), 4) „O istorie teandrică. Opinii și critici în urma lecturării cărții *Cea mai frumoasă istorie a lui Dumnezeu*, Ed. Kritiki, Atena, 2001, trad. F. Siatitsas” (pp. 315-361) și 5) „Răspunsul 38 (12 oct. 2006) din referatul papei Benedict al 16-lea, de la Regensburg (12 sept. 2006)” (pp. 363-439).

Lucrarea se încheie cu obișnuitul epilog (pp. 441-446), o scurtă bibliografie (selectivă, cu toate că autorul nu menționează acest fapt, pp. 447-460) și un indice al termenilor dogmatici exprimați în decursul întregii lucrări (pp. 461-467).

În cadrul prologului, dl Kourempeles încearcă să ne introducă în cuprinsul celor cinci studii ce au aproximativ aceeași întindere. Studiile domniei sale cuprind teme ce urmează problematizarea teologică contemporană și sunt animate de dorința sinceră de a le înțelege adevărata lor valoare. După ce trece în revistă cuprinsul pe scurt al celor cinci studii, autorul arată că centrul vieții creștine este dat fără doar și poate de trăirea vieții în Hristos, și când omul trăiește în Hristos, trăiește cu adevărat viața sa. Interesantă este afirmația dlui Kourempeles

² Diac. Florin Toader ΤΟΜΟΙΟΑΓΑ, „Ιωάννης Γ. Κουρεμπελές, Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικού προβληματισμού. Τόμος Α, εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2009”, în: *Γρηγόριος ο Παλαμάς*, XCII (2009), fasc. 829, pp. 552-558.

³ Δημήτριος ΑΒΔΕΛΑΣ, „Ιωάννου Γ. Κουρεμπελέ, Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικού προβληματισμού Α”, Έκδόσεις Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2009, σσ. 467”. în: *Γρηγόριος ο Παλαμάς*, XCIII (2010), fasc. 833, pp. 263-265.

(evidențiată grafic, prin folosirea scrierii de tip *italic*) că „gâtul lebedei se impune mai ușor decât un gât neînduplecat...!” (p. 16). De ce tocmai o asemenea considerație, venită din partea unui teolog dogmatist? Răspunsul extrem de virulent al profesorului grec, cred că ar putea fi „aplicat” cu multă ușurință și spațiului românesc, asaltat în ultimii ani de tot ceea ce poate fi numit *antiecumenism*, fără ca cei ce se pronunță față de această stringentă problemă, să știe cu adevărat ce este ecumenismul și care sunt implicațiile sale. Redăm mai jos răspunsul teologului grec:

„De ce o spun aceasta? Există acum unii în pământul nostru care de decenii, ca să nu spun de veacuri, încearcă să descopere care pudră a *pământului apusean* ascunde mai bine neputința caracterului lor, lovind nemilos în același timp tradiția duhovnicească a teologiei apusene. Teologii noștri care se ocupă desigur cu dialogurile ecumenice îmi produc o impresie neplăcută: fără să citească opera cuiva, îl și condamnă, pe baza unei reguli de drept... Este timpul să discutăm în mod serios cu teologii Apusului, eliminând din mintea noastră existența schizofrenică a antinomiei *Răsărit-Apus*, construită de noi înșine ...”⁴.

În aceeași tonalitate, discursul dlui Kourempeles „flagelează” și pe acei „teologi profesioniști” care scriu câte o carte (și majoritatea scriu cel puțin una!) numai și numai *ca să redobândească într-o oarecare măsură prestigiul pierdut zi de zi* (p. 22), îndepărtându-se de realitate sau creionând ceea ce își mai aduc aminte, adunând pagini întregi nefolositoare lor, și nici teologiei pe care o promovează. Mesajul teologiei, și implicit al cărții sale, este evidențiat extrem de bine în finalul prologului, când afirmă că:

„Nimeni de altfel, care a suferit (a mărturisit) pentru Adevăr, pentru Cuvântul cel adevărat, nu s-a îngrijit de minciunile «care i s-au sugerat» și de violența pe care a suferit-o, ci toată atenția și-a îndreptat-o spre Adevăr și spre combaterea violenței. *Este tema Cuvântului, deci, și a credinței fundamentale în acesta*. Pentru aceasta încerc să strig, precum a strigat în poemele sale Sf. Roman Melodul: «dă-mi cuvânt, Cuvinte!»”⁵.

Primul studiu intitulat *Dogma hristologică a Calcedonului în problematizarea teologilor apuseni contemporani asupra așa-numitului caracter exclusiv al mântuirii* (pp. 35-93) se deschide printr-o analiză asupra *terminologiei logocentrice* (λογοκεντρισμός), care exprimă în mod concret „transferarea mântuirii din opera lui Hristos în cea a Dumnezeu-Cuvântului” (p. 37). Toate acestea se petrec datorită distincției pe care teologii apuseni o fac asupra numelor *Hristos* vs. *Logos*. Deși este actuală, această problematizare nu este în esență

⁴ I.G. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, *Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικού προβληματισμού...*, p. 16.

⁵ I.G. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, *Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικού προβληματισμού...*, p. 26.

nouă. Autorul consideră că folosirea tradiției vechi în scopul răspunsului la întrebarea *mântuirii universale* este pentru teologul ortodox o invitație la dialogul cu Apusul, pentru cunoașterea îndeaproape a opiniei teologice apusene. Analiza dlui Kourempeles ne pune în față două mari studii: primul, cel al lui Jacques Dupuis ce susține teoria logocentrică, iar cel de-al doilea, al lui H. Donneaud, comentând opiniile lui J. Dupuis. Teologul grec arată că primele veacuri creștine au fost caracterizate de încercarea de-a *explica* Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, în timp ce timpurile moderne dezbat mai cu seamă asupra temei *ontologiei* și a *lucrării* (operei) *lui Hristos*. Citându-l pe O. Dilschneider, autorul arată că tema „lucrarea (opera) lui Hristos” a intrat în avanscenă prin Martin Luther și Anselm de Canterbury (mai cu seamă prin lucrarea *Cur Deus homo*). În opinia dlui Kourempeles, și aici pe bună dreptate, în teologia ortodoxă o asemenea deosebire între *ontologie* și *lucrare* nu este percepută nicăieri, ea fiind mai degrabă răspunsul teologiei catolice și protestante cu privire la problematica soteriologică a Calcedonului. Problema la care se ajunge este de natură eclesiologică: catolicii consideră că mântuirea în Hristos se face prin intermediul Bisericii (vizibile), așadar prin slujitori și prin Taine. Pentru romano-catolici, întruparea Fiului lui Dumnezeu este considerată o realitatea care se continuă (*incarnatio continuata*). Pentru protestanți însă, întruparea Cuvântului în Biserică ar însemna pericol pentru unicitatea realității lucrării de mântuire a lui Hristos, așadar Biserica *completează* lucrarea lui Hristos și Hristos nu este „deplin”. O astfel de viziune poate avea ca rezultat și deificarea Bisericii, dacă se va vorbi despre o *întrupare continuă a lui Hristos în Biserică* (p. 45). Este identificată mai apoi opinia centrală a logocentrismului catolic și cea a problematizării teologice asupra temei despre mântuirea lumii: Dumnezeu poate să mântuiască pe toți oamenii, fără ca puterea mântuitoare să limiteze acțiunea lui Iisus cel istoric (p. 46). Credem că în teologia apuseană nu s-a depășit anchilozarea hristologică, prin accentuarea realității că Dumnezeu S-a făcut om, fără a se preciza că este vorba despre întruparea celei de-a doua Persoane a Sfintei Treimi. Jacques Dupuis propune un nou concept, *hristocentrism triadic* (τριαδικός χριστοκεντρισμός), prin care „realitatea lui Hristos este datoare să rămână constitutivă mântuirii universale a oamenilor” (p. 49). Problema nu are numai conotații hristologice și triadologice, ci și eclesiologice. Același teolog catolic vrea să demonstreze că *acțiunea Cuvântului rămâne totuși discretă față de acțiunea umană a lui Hristos, încă și după Înviere și după Înălțarea Sa la ceruri întru slavă* (p. 51). De asemenea, conceptul de *hristocentrismul triadic* vrea să exprime că în centrul hristologiei nu stă acțiunea întrupării, ci Hristos cel Unul din Treime ca Persoană dumnezeiască. Dacă merită luată în seamă opinia lui J. Dupuis, aceasta se datorează faptului că în centrul opiniei sale teologice stă a doua Persoană a Sf. Treimi, însă extensiile opiniei sale sunt de neacceptat (p. 53). În primul rând, se întâlnește o contradicție în gândirea teologului catolic: pe de o parte, vorbește despre identitatea dintre Cuvânt (Λόγος) și Hristos (cu

toate că teologia catolică face distincție de terminologie), iar pe de altă parte, ne vorbește despre harul „teoriei logocentrice”, așadar având în centru doar Cuvântul (p. 54). În partea a doua a studiului, dl Kourempeles se ocupă de neînțelegerile dogmei de la Calcedon și de epicentrul problematicei teologice și a abordării ei, făcând aici raportare la opiniile lui H. Donneaud. La sfârșitul studiului, autorul subliniază că unele opinii ale lui J. Dupuis pot fi considerate ca având valori ecumenice („Iisus Hristos este Cuvântul lui Dumnezeu care S-a descoperit și S-a făcut cunoscut”, p. 83), în timp ce altele indică o simplă îngrijorare universală pentru actul mântuirii.

Se identifică sau nu Biserica cu Euharistia? În aceasta stă miza celui de-al doilea studiu (*Biserica=Euharistie? O problemă dogmatică cu importanță soteriologică*, pp. 95-184), ce are ca geneză o simplă constatare: în timpurile noastre revin întrebări și teme, după cum ar fi cea legată de identificarea Bisericii cu Euharistia, asupra căreia se oprește cu anticipare episcopul de Pergam, Ioannis Zizioulas:

„Nu este Biserica în afara dumnezeieștii Euharistii? Nu trebuie să se ocupe Biserica de problemele istoriei și de cele ale nevoilor zilnice ale poporului ei? Întrebările acestea impun să clarificăm ce înseamnă formula că Euharistia și eclesiologia se identifică”⁶.

O altă opinie a episcopului de Pergam („Biserica nu încetează să fie Biserică în afara Euharistiei; este și rămâne Biserică numai pentru că este Euharistie, așadar icoană a Împărăției”, p. 98), îl va determina pe dl Kourempeles să vorbească în primele rânduri ale prezentului studiu, despre Euharistie ca *loc creator de intrupare a comuniunii cu Dumnezeu cel Treimic* (p. 98, *δημιουργικός χώρος ἑνσαρκῆς κοινωνίας με τὸν τριαδικό Θεό*), și despre Biserică, care nu există pentru sine, ci pentru lume. Trebuie mai cu seamă să observăm elementele de identificare dintre Euharistie și Biserică și desigur, să înțelegem la ce nivel putem vorbi despre „asimilarea” Bisericii cu Împărăția lui Dumnezeu. Așa cum semnalează și autorul grec, în eclesiologia romano-catolică această „asimilare” a Bisericii cu Împărăția lui Dumnezeu se observă mai cu seamă în cele mai noi texte, precum *Dominus Iesus*. De mare importanță este și realitatea pe care o marchează autorul, conform căreia în cadrul eclesiologiei promovate de episcopul de Pergam se simte un duh scolastic prin identificarea Bisericii cu Euharistia. Cine poartă totuși vina? Scolastica sau incapacitatea noastră de a crea o teologie vie și de a o exprima în acea manieră dătătoare de viață? Este de vină scolastica pentru absolut orice realitate ce există în lumea teologică ortodoxă? Poate fi imputat scolasticei o vină continuă, de vreme ce permanent îi învinuim metodele sale, însă tot la acestea facem referiri (in)directe prin folosirea paradigmelor occidentale în propria noastră erminie? Este un adevăr de care mulți

⁶ I.G. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, *Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικού προβληματισμού...*, pp. 97-98.

suntem conștienți (sau cel puțin, ar trebui să fim!), dar pe care, dintr-o mândrie specific bizantină, refuzăm să o acceptăm. Cu alte cuvinte, critica dlui Kourempeles este corectă: nu putem învinui curentul scolastic în identificarea Bisericii cu Euharistia, ci mai cu seamă, vina trebuie căutată în neputința noastră de-a avea o proprie erminei. Opinia autorului se desparte de argumentele logice, arătând că acțiunea euharistică nu este relație închisă, ci lucrează în mod real, putând fi probată fără limite (p. 123). Trupul lui Hristos sau Trupul Cuvântului se împărtășește tuturor oamenilor, fie că-l vor, fie că nu-l vor, iar Biserica privită și înțeleasă ca Trupul lui Hristos este datoare să trăiască cu intensitate unirea ființei lui Hristos cu ceilalți oameni. Credem mai cu seamă, că centrul discuției stă în înțelegerea Bisericii ca realitate ce nu poate fi acceptată decât ca una mișcătoare, capabilă să dea viață, să fie comunitară. Invitația Bisericii și a Euharistiei nu se adresează vreunei anume elite, ci din contră, ea se adresează tuturor celor ce conștientizează că „Cel jertfit și Cel ce se jertfește la masa euharistică este însuși Cuvântul, și nu *cel mai mare* dintre oameni” (p. 133). În Biserică, oamenii nu stau înaintea unui anume demnitar uman, ci în fața Necreatului-Creator, în fața Celui ce sufletul și l-a dat pentru oile Sale, și care acum li se împărtășește prin Euharistie. Ultima parte a studiului tratează aspectul unității eclesiologice a Bisericii („Biserica este singura confirmare a întrupării Cuvântului”), iar în finalul studiului, dl Kourempeles afirmă că:

„Euharistia și Biserica nu sunt termeni generali și abstracți. Obiectul și subiectul lor este Hristos *cel în Treime*, și nu orice persoană umană. Pentru aceasta există unire și deosebire: atât timp cât Hristos nu a fost numai un om sau numai Dumnezeu, și atât timp cât *El se oferă spre împărtășire*. Înțelegerea deplină a lui Hristos are importanță primordială și de ea s-au ocupat – nu pe nedrept – Sinoadele Ecumenice...”⁷.

Cel de-al treilea studiu din volumul recenzat, vorbește despre *Terapia prin împreună-suferință. Tentativa problematizării soteriologice având ca bază pe Dumnezeu-Omul întrupat*. Deși studiul pornește de la o reflecție a ultimei cereri din Rugăciunea domnească, discuția se va contura mai apoi în jurul ipotezei dacă poate exista un creștinism idealist fără trupul Dumnezeu-Cuvântului (p. 189). Nici conceptul de „trup” (σώμα, το) nu este exclus din analiză, de vreme ce multe religii și sisteme filosofice au la bază concepția origenistă asupra trupului. În opinia dlui Kourempeles, ca să înțelegem trupul, trebuie să avem în vedere mai cu seamă sensul vieții (p. 215), ce nu poate fi abordat decât în relație cu viața Fiului lui Dumnezeu. Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce s-a întrupat pentru ca omul să devină dumnezeu după har, accentuează că viața alături de El este înviere prin răstignire, de vreme ce El este *sui generis* învierea tuturor. De notat aici că cele

⁷ I.Γ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, *Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικού προβληματισμού...*, p. 177.

trei învieri descrise în imaginile neo-testamentare (a lui Lazăr, a fiului văduvei și a fiicei lui Iair), redau în genere *locul, timpul, spațiul și numele* persoanelor ce s-au „împărtășit” de înviere, iar aceste trei evenimente sunt eminentamente simbolice (p. 229), ce indică în mod real importanța trupului. Autorul ne prezintă mai apoi opiniile creionate de diferiți teologi, precum Anselm de Canterbury, G.O’ Collins, S. Žižek și K. Barth, privind jertfa lui Hristos și relația ei cu umanitatea, concretizate în teoria conform căreia „jertfa lui Hristos este prezentă, ca să ne amintească cum trebuie să petrecem biologic și moral, ca să ne amintim ceea ce trebuie să facem, căci Dumnezeu și-a dat viața Sa pentru noi” (pp. 238-239). Mai mult de atât, omul nu trebuie să uite aici nici de *împreuna-suferință*, prin care își omoară patimile și mai ales, propriul *ego*.

Dintr-o altă ordine de idei, în orice împrejurare a teologiei ortodoxe este vizibilă relația strânsă dintre hristologie și soteriologie, ceea ce este demonstrată atât în viața cultică, prin textele imnografice, cât și în textele patristice: „Dumnezeu S-a făcut om, pentru ca omul să se îndumnezeiască” (Sf. Atanasie cel Mare). În toate acestea exprimări, se arată că îndumnezeirea oamenilor este scopul întrupării lui Hristos, care și-a asumat trupul uman, ca să-l sfințească prin El. Cu toate acestea, asemenea formulări par ciudate pentru teologii catolici, iar celor protestanți, lipsite de sens (p. 265). Dl Kourempeles propune o erminie simplă apoftegmei athanasiene: „pentru om” înseamnă realitatea universală (ecumenică), definită drept *filantropie dumnezeiască* (θεϊκὴ φιλανθρωπία), în timp ce expresia „ca omul”, îndeamnă la răspunsul uman și la activarea realității ecumenice (p. 274).

Tot în acest studiu, autorul combate unele opinii formulate de Hristos Yannaras (conform căruia „Dumnezeu nu este legat de procesul îndumnezeirii”, p. 284), ca în final, să accentueze că „frumusețea va mântui lumea”, de vreme ce „frumosul este scopul final al existenței omului, dar și al lumii... [iar] cel frumos se găsește deasupra cunoașterii binelui și al răului” (p. 305). Un aspect ce ne-a atras atenția este opinia conform căreia „o teologie ortodoxă poate să fie într-adevăr ortodoxă atât timp cât nu rămâne numai la ce este omul, ci la ceea ce poate să fie” (p. 313), cu alte cuvinte, teologia ortodoxă nu trebuie să se cramponeze într-un discurs ce are ca perspectivă numai răspunsul la întrebarea „ce?” sau „de ce?”, ci la „ceea ce” lumea și omul pot fi, nu la *ceea ce sunt*. ci întotdeauna la *ceea ce pot fi* și *la ceea ce pot ajunge*: să trăiască viața în Hristos, care înseamnă imitarea lui Hristos, în care „nu mai trăiesc eu. ci Hristos trăiește în mine” (Ga 2, 20).

În penultimul studiu, autorul ne propune o analiză a perspectivei *istoriei teandrice*, cu diferite opinii și critici în urma lecturării cărții *Cea mai frumoasă istorie a lui Dumnezeu*⁸ (Ed. Kritiki, Atena. 2001, trad. F. Siatitsas, pp. 315-361). În complexitatea studiului, autorul duce o lungă conversație cu trei teologi

⁸ Vezi traducerea românească: Jean BOTTERO, Marc Alain OUKININ, Joseph MOINGT, *Cea mai frumoasă istorie a lui Dumnezeu*, trad. de Luminița Brăileanu, Ed. Art. București, 2008, 187pp.

contemporani (J. Bottéro, M.A. Ouaknin și J. Moingt), având ca subiect de analiză trei mari aspecte: Biblia, iudaismul și creștinismul. În mod cert obiectul cercetării rămâne Dumnezeu și perceperea Sa în întregul parcurs istoric al omenirii (p. 317). J. Bottéro, după ce analizează viziunea lui Moise despre Dumnezeu („El este foarte mare, foarte înalt și foarte departe de noi, ca să putem să-L exprimăm într-o iconă”), ajunge la concluzia că Moise este cel ce ne-a învățat că Dumnezeu nu trebuie să ne semene cu nimic; ne ajunge numai să știm despre existența și prezența Sa, fără alte explicații de bază. Răspunsul dlui Kourempeles se identifică în formula că „acest Dumnezeu nu poate fi departe de noi, El ne dorește, El este Dumnezeul inimii noastre”, așadar El este prototipul nostru, noi fiind plămuiți după *chipul* Său. Într-o altă ordine de idei, autorul arată în partea a doua a studiului că Dumnezeul iudeilor (Yahweh) este Același cu Dumnezeul creștinilor. Nu este omisă aici nici analiza opiniilor lui M.A. Ouaknin, conform cărora iudaismul țintește mai cu seamă textul sacru care vorbește despre Dumnezeu, decât existența Sa (p. 323). O asemenea perspectivă duce însă la pericolul, pe care teologul grec îl și menționează de altfel, a identificării lui Dumnezeu cu textul biblic în sine, iar pe de altă parte, odată devenit text, Dumnezeu nu se mai intrupează. Ne-am bucurat să întâlnim aici nu numai un discurs eminentemente dogmatic, ci și unul care se articulează pe teologia biblică, prin descoperirea erminiei unor pasaje neo-testamentare, precum *Mt* 5, 21-48, *Rm* 2, 25-29, 13, 8 și *Ga* 5, 14. Expresia „Creștinii nu au crezut niciodată că vorbesc despre un alt Dumnezeu” (p. 336), deschide partea a treia a studiului, ce ia în considerație opinia lui J. Moingt, conform căreia „religia este cea care l-a omorât pe Iisus”. Dl Kourempeles răspunde în mod simplu unei asemenea opinii, arătând că Hristos Logosul nu s-a intrupat ca să creeze o organizație religioasă, ci pentru ca să dezorganizeze sistemele religioase umane (p. 339). Din nou se pune accentul pe nașterea unui dialog, care să nu priveze pe celălalt de cunoaștere, ci din contră, să devină capabil să accepte realitatea întrupării Fiului lui Dumnezeu.

Cel din urmă studiu al cărții recenzate, ne propune *răspunsul* 38 (12 oct. 2006) din referatul papei Benedict al 16-lea, de la Regensburg (12 sept. 2006). În urma prezentării referatului papei Benedict al 16-lea din data de 12 sept. 2006, în aula Universității din Regensburg, acesta a stârnit în întreaga lume musulmană (și, nu numai) o critică virulentă, mai ales datorită conținutului său, care pare că stabilește o legătură intrinsecă între islam și violență; în termeni mai liberi, islamul s-a impus în lume prin sabie. Studiul este mai degrabă o analiză pe scurt a acestui răspuns 38, mizându-se pe înțelegerea unor concepte musulmane (chiar realități, am spune noi), precum războiul sfânt și violența prozelitistă. Cu toate că papa a invitat lumea musulmană la o conciliere între ea și celelalte religii sau sisteme religioase, nepropunându-și să facă din opinia sa despre islam o „dogmă”, acțiunea sa nu a fost bine primită, iar criticile au apărut imediat. Și totuși, ce răspuns poate primi întrebarea cea mai uzitată de toți, atunci când vine vorba despre dreptatea lui Dumnezeu: *de ce acest Dumnezeu permite atâta rău în lume?* (p. 439).

Tindem să dăm dreptate autorului grec atunci când în epilog, ne avertizează:

„Cei ce văd teologia ca un model ce dă răspunsuri, mai bine să nu citească această carte. Sunt în pericol să interpreteze greșit și să nu înțeleagă multe lucruri. Teologia nu oferă rețete. Este model de dialog, și în acest [dialog] încolțește nu numai fructul, ci și intrigile. De un asemenea model se folosește Dumnezeu Cuvântul, ca Persoană reală, mântuitoare...”⁹.

Descoperim în scrisul dlui Kourempeles o înclinație, ca de altfel pe parcursul întregii lucrări, spre ceea ce este „nou” și actual, fără a cădea în ispita „de a fi la modă”. Lucrarea în sine, chiar dacă este alcătuită din cinci studii, poate constitui cu ușurință o scurtă introduce în *Teologia ecumenică a secolului XX*, despre care nu se cunosc atât de multe aspecte nici în spațiul românesc, și nici în cel grecesc¹⁰. Este un „tot unitar” asupra viziunii teologice răsăritene și apusene față de dialogurile teologice și urmările lor, atât în Occident și Orient, ce au ca temă centrală mântuirea omului și a lumii.

Nu trebuie omise aici nici notele de subsol ale lucrării dlui Kourempeles. În număr total de 487, dispersate pe toate paginile volumului, ele nu trebuie privite ca simple trimiteri ce susțin referințele bibliografice, ci din contră, ca niște demonstrații de erudiție teologică. Observăm în cuprinsul lor o erminie a celor precizate în text, iar pe alocuri o tendință de „text în text”. Este cazul să menționăm aici notele 159 (pp. 300-303), 23 (pp. 354-356) și 74 (pp. 431-434). Sunt note ce vorbesc de la sine despre valoarea cărții recenzate.

În concluzie, putem să afirmăm că lucrarea dlui Ioannis G. Kourempeles are toate elementele și atuurile ce o fac să fie una de referință atât pentru spațiul răsăritean, cât și pentru cel occidental. Pe de altă parte, lucrarea dlui Kourempeles merită să fie tradusă și în limba română, ca prin această traducere să ne îmbogățim nu numai de diversitatea teologiei ortodoxe, ci să ne apropiem și mai mult – ca popoare, ca neamuri, ca și creștini – unii de ceilalți.

Ne-am bucura astăzi, să putem întâlni și în teologia ortodoxă românească o asemenea viziune a unei cărți de teologie dogmatică. De ce să nu o recunoaștem, piața românească de carte teologică este supra-saturată de mii și mii de titluri, unele de valoare, altele scrise în detrimentul autorilor. Suntem pe deplin conștienți, că teologia dogmatică românească nu trebuie să rămână numai la părintele Dumitru Stăniloae. El ne-a invitat pe toți să gustăm din teologia sa, însă, în același timp, să o continuăm, să nu o lăsăm doar în notele de subsol, sau în frânturile rupte din context ca să ne sprijinim teza, ci să o probăm, să o ducem mai departe. Pe de altă parte, avem nevoie în teologia dogmatică

⁹ I.Γ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, *Λόγος Θεολογίας. Μελέτες θεολογικού προβληματισμού...*, p. 441.

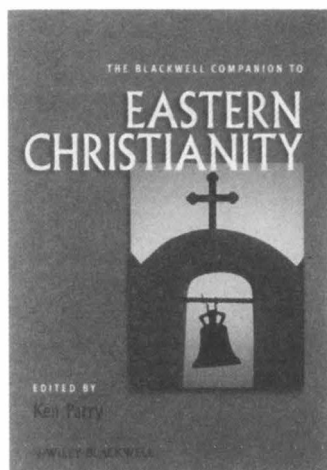
¹⁰ Aș menționa totuși aici traducerea în neo-greacă a lucrării lui: Rosino GIBELLINI, *Η θεολογία του εικοστού αιώνα*, traducere de P. Yfantis, Ed. Artos, Atena, 2002, 736pp.

românească nu numai de manuale, ci mai ales de dialog, de percepția reală a valorilor noastre în comuniune (până la un anumit punct) cu cele ale Apusului.

Cuvântul dlui Kourempeles este cuvântul (de) teologie(i), care se dorește auzit, de vreme ce *prin* cuvânt și *în* cuvânt omul comunică celorlalți. Invitația la lectura cărții dlui Kourempeles stă în primul rând în puțința deschiderii noastre spre a auzi și un alt cuvânt, nu numai al celui personal.

(Alexandru PRELIPCEAN)

Ken PARRY (ed.), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, Blackwell Publishing Ltd., Oxford, 2010, 508 p.



Studiile privind istoria Bisericilor Ortodoxe publicate în Occident nu au reușit să păstreze întotdeauna obiectivitatea necesară. Însă, căile de comunicare modernă au adus posibilitatea unui dialog mai dezvoltat ale cărui roade s-au observat în primul rând în stabilirea unor opinii corecte cu privire la istoricul și tradiția răsăriteană. Acesta este, de altfel, și scopul mărturisit al acestei colecții de studii inițiate de profesorul Ken Parry¹. În prefața semnată de cunoscutul teolog și bizantinolog sunt precizate următoarele:

„Studiile cuprinse în acest volum oferă o vastă cantitate de material cu privire la istoria, teologia și expresiile culturale ale comunităților

creștine care au rămas în mare măsură necunoscute celor din exteriorul lor. Ele oferă de asemenea posibilitatea de a compara și a observa critic varietatea tradițiilor care au determinat apariția Bisericilor Ortodoxe Răsăritene și Vechi-Orientale. Putem observa, poate pentru prima dată într-o singură carte, aceste tradiții diverse care alcătuiesc bogatul conținut al creștinismului răsăritean, pentru că doar analizându-le în contextul lor istoric putem înțelege și aprecia ce unește și ce separă Bisericile răsăritene”².

¹ Kenneth Parry ocupă funcția de Senior Lecturer and Research Fellow în Departamentul de Istorie Antică al Universității Macquarie din Sidney, Australia. Dintre publicațiile sale cel mai recent amintim: *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity* (1999); *From Palmyra to Zayton: epigraphy and iconography* (2005), *Art, architecture and religion along the silk roads* (2008).

² Ken PARRY (ed.), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, Blackwell Publishing Ltd., Oxford, 2010, p. XV.

Acest volum de studii conține un veritabil mozaic de prezentări ale Bisericii Răsăritene, atât a celor Ortodoxe³, cât și a celor necalcedoniene⁴. Cu toate acestea, nu identificăm aici doar prezentări detaliate cu privire la evenimentele centrale ale istoriei Bisericii Răsăritene, ci și studii interesante cu privire la dezvoltarea tradițiilor liturgice⁵, arhitecturale⁶ și chiar hagiografice⁷ a acestora.

Datorită numeroaselor studii publicate în acest volum, ne vom concentra doar asupra celor legate de istoria creștinismului în Imperiul Bizantin și România. Hannah Hunt⁸ ne oferă o prezentare bine structurată cu privire la dezvoltarea creștinismului în Imperiul Bizantin. Hunt discută în debutul studiului său relația dintre creștinism și autoritatea seculară romană în primele secole, încercând să determine astfel preambulul istoric al deciziei împăratului Constantin cel Mare de a opri persecuțiile îndreptate împotriva creștinilor. Hunt prezintă în continuare concepția bizantină despre lume în general și câteva persoane importante care au activat în istoria Imperiului Bizantin. Printre acestea se numără și Sfinții Părinți, ca Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Dionisie Areopagitul sau Sf. Teo-

³ În această categorie se încadrează următoarele studii: Ivan Zhelev DIMITROV, „Bulgarian Christianity”, pp. 47-73; Stephen H. RAPP JR., „Georgian Christianity”, pp. 137-156; Mircea PĂCURARIU, „Romanian Christianity”, pp. 186-207; Basil LOURIÉ, „Russian Christianity”, pp. 207-231; Radmila RADIC, „Serbian Christianity”, pp. 231-249. Cu privire la istoria creștinismului grec există două studii complementare: Hannah HUNT, „Byzantine Christianity”, pp. 73-94 și Vrasidas KARALIS, „Greek Christianity after 1453”, pp. 156-186. De asemenea, întâlnim și două studii interesante cu privire la dezvoltarea tradițiilor creștine din Răsărit în alte spații: Thomas FITZGERALD, „Eastern Christianity in the United States”, pp. 269-280 și Jeremias NORMAN, „Eastern Christianity in China”, pp. 280-291. Peter Galadza ne oferă o analiză cu privire la Bisericele unite cu Roma din Răsărit, intitulată: „Eastern Catholic Christianity”, pp. 291-319.

⁴ Aici putem integra următoarele studii: Vrej Nerses NERSESSIAN, „Armenian Christianity”, pp. 23-47; Janet A. TIMBLE, „Coptic Christianity”, pp. 94-117; David APPLEYARD, „Ethiopian Christianity”, pp. 117-137; Heleen MURRE-VAN DEN BERG, „Syriac Christianity”, pp. 249-269. Tot aici putem include și analiza lui David Thomas cu privire la existența creștinismului în mediul arab: „Arab Christianity”, pp. 1-23.

⁵ Graham WOOLFENDEN, *Eastern Christian Liturgical Traditions: Eastern Orthodox*, pp. 319-339 și Bryan D. Spinks, *Eastern Christian Liturgical Traditions: Oriental Orthodox*, pp. 339-368.

⁶ Alexander GRISHIN, „Eastern Christian Iconographic and Architectural Traditions: Eastern Orthodox”, pp. 368-388 și Lucy-Anne HUNT, „Eastern Christian Iconographic and Architectural Traditions: Oriental Orthodox”, pp. 388-420.

⁷ Dimitry BRADY, „Eastern Christian Hagiographical Traditions: Eastern Orthodox”, pp. 420-439; Eva SYNEK, „Eastern Christian Hagiographical Traditions: Syriac Hagiography”, pp. 439-450; Youhanna Nessim YOUSSEF, „Eastern Christian Hagiographical Traditions: Coptic Hagiography”, pp. 450-458; Vrej Nerses NERSESSIAN, „Eastern Christian Hagiographical Traditions: Armenian Hagiography”, pp. 458-462. Notăm existența unui studiu oarecum solitar în finalul volumului, care pare puțin separat de celelalte teme: Peter MCMYLOR, Maria VOROZHISHCHEVA, „Sociology and Eastern Orthodoxy”, pp. 462-480.

⁸ Hannah Hunt este Lector la Trinity and All Saints College din Leeds. Lucrarea sa cea mai recentă se intitulează: *Joy-Bearing Grief: Tears of Contrition in the Early Syrian and Byzantine Fathers* (2004).

T
E
O
L
O
G
I
C
E

dor Studitul. Ceea ce surprinde plăcut la acest studiu este structurarea sa pe momentele Sinoadelor Ecumenice. Fiecare controversă dogmatică importantă este detaliată și, în încheiere, Hannah Hunt nu uită să acorde un loc important și celei isihaste. Din păcate, este dificil să rezumi un mileniu de Ortodoxie în doar 20 de pagini. Deși studiul este bine structurat, pentru o persoană crescută în mediul ortodox, lasă doar impresia unui fragment separat de întregul său. Cu toate acestea, având în vedere că scopul său este de a prezenta unei persoane nefamiliarizate cu Ortodoxia istoria celei mai creatoare perioade a acesteia, considerăm ca Hannah Hunt reușește să ofere o introducere excelentă, deși poate puțin cam tehnică.

Ne face o deosebită plăcere să descoperim în cadrul acestui volum studiul semnat de Părintele Mircea Păcurariu cu privire la istoria Bisericii Ortodoxe din România. Întălnim o prezentare succintă, de o acuratețe maximă, care ne oferă toate amănunțele necesare pentru a înțelege ce înseamnă istoria creștinismului românesc. Studiul părintelui Mircea Păcurariu se împarte în cinci secțiuni. În prima dintre acestea aflăm detalii despre apariția creștinismului în primele șase secole în spațiul care va alcătui mai târziu România. A doua secțiune prezintă detaliile cu privire la dezvoltarea comunităților creștine de aici în secolele VII-XIV. A treia secțiune conține amănunte cu privire la viața monahală, precum și istoricul privitor la Biserica Ortodoxă în cele trei regiuni importante, Transilvania, Țara Românească și Moldova, între secolele XIV-XVIII. A patra secțiune discută perioada cuprinsă între 1821-1918, iar cea de-a cincea se ocupă de partea modernă: începând din anul 1918 până în prezent. Cronologic, studiul se prezintă excelent, oferind o analiză amănunțită cu privire la istoria Ortodoxiei în România. Considerăm că reprezintă din acest punct de vedere o introducere istorică foarte bine structurată.

În încheiere, putem spune că volumul coordonat de profesorul Ken Parry conține o serie de studii introductive care prezintă eficient istoricul Bisericilor Răsăritene și Vechi-Orientale. Analizele sunt bine structurate, oferind suficiente amănunte într-un limbaj accesibil. Există, însă, un element negativ care nu poate fi trecut cu vederea și anume lipsa unei delimitări între Bisericile Ortodoxe Răsăritene și cele Vechi-Orientale (necalcedoniene). Volumul nu beneficiază decât de o structurare tematică, nereușind să prezinte clar diferențele semnificative din punct de vedere dogmatic, liturgic și istoric între acestea. Cu toate acestea, rigoarea științifică și importanța subiectelor precizate în acest volum au o pondere semnificativă în recomandarea sa drept o lucrare excelentă. Subscriem totodată și la opinia editorului Ken Parry cu privire la raportul dintre Est și Vest în momentul actual:

„Zidul fizic dintre Est și Vest a fost dărâmat, dar cel psihologic este încă stabil, iar unele persoane din ambele tabere se dovedesc mai mult decât fericite

să îl păstreze astfel. Vechile puncte de vedere care considerau Estul despotice și corupt, iar Vestul pragmatic și progresiv, dispar cu greutate”⁹.

În momentul de față, ne exprimăm doar speranța că acest *zid psihologic* va fi depășit în timp, nu doar prin prisma unui dialog religios și cultural mai eficient, ci și prin publicarea continuă a unor lucrări care să respecte cu acuratețe adevărul despre istoria și tradiția Bisericilor răsăritene.

(Adrian AGACHI)

E

O

L

O

G

I

C

E

⁹ Ken PARRY (ed.), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, Blackwell Publishing Ltd., Oxford, 2010, p. XV.

EDITURILE PATRIARHIEI



Sfântul Ioan Damaschin

Cuvântări la sărbători împărătești,
la sărbători ale Maicii Domnului
și la Sfinți



Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă

SFÂNTUL MACARIE CEL MARE



OMILII DUHOVNICEȘTI



Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă

Colțiu
Sapientia Socialis

CONDUCĂTORUL CREȘTIN ÎNTELEPT



Învățăturile
Împăratului Vasile I Macedoneanul
către fiul său, Leon cel Înțelept

•
Sfaturile creștino-politice
ale Mitropolitului Antim Ivireanul
către Domnitorul Ioan Ștefan-Cantacuzino

Editura BASILICA a Patriarhiei Române

Jean-Claude Larchet



SEMNIFICAȚIA TRUPULUI ÎN ORTODOXIE

Editura Basilica a Patriarhiei Române

Intrarea Miron Cristea, nr. 6, sector 4, 040162 București

Tel.: 031 4052 313

e-mail: magazin@editurapatriarhiei.ro

web-site: www.editurapatriarhiei.ro

Colaboratorii acestui număr:

Adrian AGACHI, masterand la *University of Lampeter* (Țara Galilor), specializarea *Orthodox Studies*. Ultimele recenzii publicate: „Sarah Coakley, Charles M. Stang (eds.), *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, Ed. Wiley-Blackwell, Oxford, 2009, 234 pp.”, în: *Studii Teologice*, VI (2010), nr. 1, pp. 291-294; „Mary B. Cunningham, Elizabeth Theokritoff (eds.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2008, 321 pp.”, în: *Studii Teologice*, VI (2010), nr. 2, pp. 267-270. Contact: adrian.agachi@yahoo.com

Ilie CHIȘCARI, doctorand al Universității *Lucian Blaga* din Sibiu, masterand al *Studium Biblicum Franciscanum* (Ierusalim). Ultimul studiu publicat: „Împărăția lui Dumnezeu, între aparență și potență. Pilda grăuntelui de muștar și a aluatului (*Mt* 13, 31-33; *Mc* 4, 30-32; *Lc* 13, 18-21)”, în: *Studii Teologice*, IV (2008), nr. 2, pp. 73-128. Contact: iliechiscari@yahoo.com

Nicolae DRĂGUȘIN, preparator în cadrul Facultății de Științe Politice a Universității Creștine *Dimitrie Cantemir* din București, doctorand în cadrul Institutului de Filosofie și Psihologie *Constantin Rădulescu-Motru* al Academiei Române. Ultimul volum publicat: *Altfel. Principele Radu al României în dialog cu Nicolae Drăgușin*, Ed. Polirom, Iasi, 2009. Contact: nicolaedr@yahoo.com

Mihai GRIGORE, colaborator științific la *Max-Weber-Kolleg* din Erfurt și la *Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg*, doctor în Teologie al *Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg* (Germania). Ultimul studiu publicat: „Der Mensch zwischen Gott und Staat. Überlegungen zu politischen Formen im Christentum”, în: *Studii Teologice*, VI (2010), nr. 1, pp. 105-175. Contact: grigoremihai@hotmail.com

Ioan ICA jr, arhidiacon, profesor la disciplinele *Teologie Dogmatică* și *Spiritualitate Ortodoxă* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din Sibiu, doctor în Teologie al Universității *Babeș-Bolyai* din Cluj-Napoca. Ultimele volume publicate: *Nichifor Crainic. Cursurile de mistică*, Studiu introductiv și ediție de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2010; *Teolipt al Filadelfiei. Despre viața ascunsă în Dumnezeu – cuvinte duhovnicești, imne și scrisori*, ediția a II-a, Studiu introductiv și traducere de Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2010. Contact: ioanicajr@gmail.com

Viorel IONIȚĂ, preot, profesor la disciplina *Istoria Bisericească Universală* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, secretar general al *Conferinței Bisericeilor Europene* (Geneva), doctor în Teologie al Institutului Teologic din București. Ultimul studiu publicat: „Fragen des gemeinsamen Gebetes im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen. Schlussbericht der Sonderkommission: Empfehlung für das gottesdienstliche Leben”, în: *Studii Teologice*, V (2009), nr. 3, pp. 9-29. Contact: viorel.ionita@cec-kek.org

Justin Alexandru MIHOC, doctorand al *Department of Theology and Religion* – *Durham University* (Anglia). Ultimul studiu publicat: „Vizita magilor și fuga în Egipt în

Evangelhia după Matei (cap. 2)", în: *Ortodoxia*, SN, II (2010), nr. 2, pp. 142-167. Contact: justin.mihoc@gmail.com

Ioan MOGA, preot, lector în cadrul *Institut für Theologie und Geschichte des christlichen Ostens* al Universității din Viena, doctor în Teologie al Universității din München. Ultimul volum publicat: *Kirche als Braut Christi zwischen Kreuz und Parusie. Die Ekklesiologie Hans Urs von Balthasars aus orthodoxers Sicht*, coll. *Forum Orthodoxe Theologie* 9, LIT Verlag, Münster, 2010. Contact: ioan.moga@univie.ac.at

István PÁSZTORI-KUPÁN, pastor, lector la disciplinele *Filosofia antică, Istoria dogmei și Patrologie* în cadrul Institutului Teologic Protestant din Cluj-Napoca, doctor în Filozofie/Teologie al *University of Edinburgh* (Scoția), *doctor habilis* al Universității de Teologie Reformată din Debrecen (Ungaria). Ultimele studii publicate: „The Holy Spirit as the Mother of the Son? Origen's Interpretation of a Surviving Fragment from The Gospel According to the Hebrews”, în: Heidl György, Somos Róbert (eds.), *Origeniana Nona: Origen and the Religious Practice of His Time*, coll. *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 228, Peeters, Leuven, 2009, pp. 285–291; „The Spirit of Religious Tolerance – A Transylvanian ‘extra calvinisticum’?”, în: Kovács Ábrahám (ed.), *Calvinism on the Peripheries: Religion and Civil Society in Europe*, L'Harmattan, Budapest, 2009, pp. 155–179. Contact: mcpasztori@yahoo.com

Georgian PĂUNOIU, preot, asistent la disciplina *Teologia Morală* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, doctorand al Universității din București. Contact: georgepaunoiu@yahoo.com

Marius PORTARU, doctorand al Universității din București, masterand al *Istituto Patristico Augustinianum* (Roma). Ultimul studiu publicat: „Natura textului patristic, regula fidei a traductologiei patristice”, în: *Studii Teologice*, V (2009), nr. 3, pp. 131-175. Contact: mportaru@yahoo.com

Alexandru PRELIPCEAN, masterand al Facultății de Teologie din Tesalonic și doctorand al Universității *Alexandru Ioan Cuza* din Iași. Ultima traducere publicată: *Sfântul Efrem Sirul. Cuvinte teologice*, Studiu introductiv, traducere și note de Alexandru Prelipcean, Ed. Episcopiei Sloboziei și Călărașilor, Slobozia, 2010. Contact: axu_prelip@yahoo.com

Daniela BOLOZAN, doctorandă a Universității *Ovidius* din Constanța. Contact: dani_elast@yahoo.com

Teodora TECULESCU, masterandă a Facultății de Teologie Ortodoxă din București, colaboratoare a cotidianului *Lumina*. Contact: valentinateodora20@yahoo.com

Ioan-Cristinel TEȘU, preot, profesor la disciplina *Spiritualitate Ortodoxă: Ascetică și Mistică* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din Iași, doctor în Teologie al Universității din București. Ultimul volum publicat: *Frumusețea și sublimitatea preoției creștine*, Ed. Doxologia, Iași, 2010. Contact: tesu_i@yahoo.com

**TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
ORTODOXĂ**

Intrarea Miron Cristea, nr. 6; 040162, București
Telefon 406.71.93; 406.71.94; Fax 300.05.53
e-mail: eibmbor@rdslink.ro
tipogr.inst.biblic@rdslink.ro
magazin@editurapatriarhiei.ro
www.editurapatriarhiei.ro

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

CUPRINS:

Studii

- Pr. Viorel IONIȚĂ
Die Apostolizität der Kirche aus der Sicht der Rumänischen Orthodoxen Kirche
Pr. Georgian PĂUNOIU
Scrierile Sfântului Isaac Sirul și circulația lor în lumea creștină
Pr. George V. PALADE
«Botezul Domnului» în iconografia bisericilor din nordul Moldovei și «Zapisul lui Adam»
Daniela BOLOZAN
Femeia în referatul creației – elemente de antropologie
Ilie CHIȘCARI
Pontiu Pilat – persecutor sau mărturisitor al lui Hristos?
Justin A. MIHOC
The Ascension Narratives in Luke-Acts
Teodora TECULESCU
Perspectiva biblică asupra practicilor funerare în Israelul antic

Din Sfinții Părinți ai Bisericii

- SF. MAXIM MĂRTURISITORUL
Tâlcuire la Psalmul LIX (trad. Marius PORTARU)

Eveniment teologic

- Arhid. Ioan I. ICĂ jr
Cea de-a XII-a Sesiune plenară a Comisiei Mixte Internaționale pentru Dialogul Teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică. Viena, 20-27 septembrie 2010