

*Lucian M.*  
ST

# TUDII EOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A III-A, ANUL XI, NR. 2, APRILIE-IUNIE 2015, BUCUREȘTI



# STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

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

SERIA A III-A, ANUL XI, NR. 2, APRILIE-IUNIE, 2015  
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 (BUCUREȘTI); IPS dr. Hilarion ALFEYEV (MOSCOVA); 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. Ion VICOVAN, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași; Pr. prof. dr. Aurel PAVEL, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu; Pr. prof. dr. Vasile STANCIU, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca; Pr. prof. dr. Ioan TULCAN, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Iilariion Felea” din Arad.

*Redactori corespondenți:* Lect. dr. Vasile Adrian CARABĂ, București; Pr. prof. dr. Ion VICOVAN, Iași; Prof. dr. Paul BRUSANOWSKI, Sibiu; Pr. asist. drd. Cristian-Sebastian SONEA, Cluj-Napoca; 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. prof. dr. Ionel ENE, Galați; Pr. lect. dr. Teofil STAN, Baia-Mare; Dr. Mihai GRIGORE, Mainz; Marius PORTARU, Roma; Dr. Marian SIMION, Boston.

*Redactor șef:* Pr. prof. dr. Nicolae D. NECULA

*Redactori:* Prof. dr. Adrian MARINESCU (coordonator), Lect. dr. Ionuț-Alexandru Tudorie (secretar de redacție), Lect. dr. Alexandru MIHĂILĂ (tehnoredactare), Asist. dr. Sebastian NAZĂRU

*Corectură:* Lect. dr. Constantin GEORGESCU (filolog)

*Traducere în lb. engleză:* Asist. drd. Maria BĂNCILĂ (filolog)

Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Tipografia Cărților Bisericești

*Director:* Pr. Mihai HAU, consilier patriarhal

*Coperta și viziunea grafică a revistei:* Doina DUMITRESCU

*Redacția:* Str. Sfânta 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 poștală:* Editurile Patriarhiei Române, Secretariat (Redacția „Studii Teologice”), str. Intrarea Miron Cristea nr. 6, sect. 4, București, România – 040162  
e-mail: studiiteologice@yahoo.com; web: www.studiiteologice.ro

Materialele trimise Redacției nu se inapoiază.

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 adresa web: www.studiiteologice.ro – rubrica „Condiții de publicare”.

Revista respectă normele ISO 9001:2000 & 19011:2002 privind managementul calității și aplică sistemul de recenzare peer-review.



# C

## U P R I N S

<b>Prolog</b> .....	5
<b>Studii</b>	
Pr. Pavel ROTARU <i>Experiența comuniunii cu Dumnezeu în Rm 8, 1-17 (I)</i> .....	15
Sebastian NAZĂRU <i>Constantinopol, 786 – un sinod ecumenic care nu a avut loc</i> .....	145
Eugen MAFTEI <i>Meletienii și eusebieni – oponenți mai puțin cunoscuți ai Sf. Atanasie cel Mare</i> .....	193
Mihail QARAMAH <i>„Rugăciunea punerii-înainte” din rânduiala Proscomidiei bizantine</i> .....	229
<b>Din Sfinții Părinți</b>	
Sf. IOAN GURĂ DE AUR <i>Omiliile LXII și LXIII la Evanghelia după Ioan</i> (introd., trad. și note de Mihai GRIGORAȘ) .....	271
<b>Recenzii</b>	
***, <i>Cartea fiului risipitor. O parabolă biblică în șase lecturi pentru omul contemporan</i> , ed. a III-a, Deisis, Sibiu, 2012, 204pp. (Nicolae DRĂGUȘIN) .....	291
John H. WALTON, <i>Genesis 1 as Ancient Cosmology</i> , Eisenbrauns, Grand Rapids, 2011, 214pp. (Alexandru MIHĂILĂ) .....	296
John H. WALTON, <i>The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate</i> , IVP Academic, Downers Grove, 2009, 192pp. (Alexandru MIHĂILĂ) ....	298



# P ROLOG

## Teologia Bisericii

Privit ortodox, învățătura, spiritualitatea și teologia Bisericii au ca reper fundamental pe Părinți, reprezentând lucrare de sfințire a lui Dumnezeu în lume și în om. Astfel, teologia este *demers* și *lucrare* duhovnicească, de nerealizat în afara lui Dumnezeu. Are ca premise *curățirea* și *nevoia de adevăr*, exprimate eclesial, tot ceea ce constituie Părinții și mântuirea omului fiind relaționat cu Biserica. Adevăratul teolog constituie o *biserică vie*, determinată de concretețea și permanența lucrării tainice dumnezeiești. Teologia ortodoxă dintotdeauna și-a pus problema autenticității și valabilității ei pentru omul mereu contemporan, regăsindu-se pe sine doar la întâlnirea concretă dintre 1) *învățătura Bisericii*, 2) *contribuția teologică și modul de trăire al Sfinților Părinți* și 3) *viața liturgică*. Sf. Grigorie Palama (†1359) sublinia în introducerea *Tomosului aghioritic* trei elemente constitutive: 1) *scrierile sfinte*, 2) *învățăturile Părinților* și 3) *experiența proprie*. Din punct de vedere istoric, dezvoltarea teologică a privit rezolvarea unor crize majore ale Bisericii. Fenomenologia gândirii patristice, desi complexă și încă neevidențiată potrivit în studiile moderne de specialitate, evidențiază anumite dimensiuni constitutive ale teologiei Bisericii. Înainte de toate, fundamentele acesteia, strans legate de Părinți, aparținători unor culturi și formații diferite, unor medii sociale diverse, născând o evoluție istorică întinsă diacronic, pentru care *transsubstanțierea* prin lucrarea Sfântului Duh, adică înduhovnicirea, reprezintă finalitatea cea mai concretă și realizarea cea mai productivă ca atare. Și ambele valențe, 1) *Părinții* și 2) *viața duhovnicească*, sunt înțelese ca *realități practice*, orice teoretizare nefolositoare fiind exclusă în spiritualitatea ortodoxă.

Omul primește existența „între două lumi” – ca unul care este creat și cauzat –, și mișcarea între *omul din afară* și *cel dinlăuntru*, între lumea exterioară și cea interioară. Părinții îl învață astfel pe om să treacă cu ajutorul realităților și modalităților de existență din lumea văzută la cele ce privesc lumea spirituală sau să depășească *lumea trupească*, prin transformarea acesteia și a legilor ei de funcționare într-o *lume duhovnicească*. Teologia reprezintă însă mișcarea nu între două lumi neconcrete, imaginate și neraționale. Ea confirmă *dialogul personal* al realităților existente, omul și Dumnezeu, și arată că, tocmai

în acest proces, lumea nerațională își câștigă anumite *valențe personale*, capătă sens și se spiritualizează. Însă nu convorbirea cu ea satisface și dă rezolvare lucrurilor, ci dialogul cu *Realitatea personală supremă*, lumea creată reflectând și fiind pusă în lumină de Creatorul și Stăpânul ei. Omul însă *con-vorbește* cu Dumnezeu, poartă un *dialog personal real* cu El și cu ceilalți oameni. Capacitatea sa în acest sens este dată și determinată de Dumnezeu Însuși, *convorbirea cu Dumnezeu neînsemnând doar auzire a cuvintelor Lui, ci și capacitate de vorbire și de transmitere a lor*. Mai mult, înseamnă nimic altceva decât *unire cu Dumnezeu* (ἔνωσις), sau o unire a tuturor persoanelor umane care primesc cuvintele lui Dumnezeu. Căci nimic altceva nu unește mai mult decât *convorbirea*. Iar neprimirea cuvintelor lui Dumnezeu înseamnă și limitare a vorbirii și a capacității de a surprinde și de a exprima realitatea existentă care are la bază *Realitatea supremă personală și vorbitoare*, adică dăruitoare și împărtășitoare de Sine în lucrările Sale transformatoare și în actele sau în ieșirile de-viață-dătătoare și de-viață-susținătoare din Sine. Această unire realizată *teologic* sau *doxologic și liturgic* a tuturor în Hristos asigură un așa-numit *lanț istoric al sfinților* care parcurge și străpunge timpurile, tocmai prin împărtășirea de Dumnezeu. Propriu-zis, acest lanț sau înșiruire din generație în generație a Sfinților teologi, prin depășirea materiei, a trupului și a lumii în care trăiesc, „concură-ză” cu lumea îngerească sau a minților cuvântătoare. Astfel, *teologii nu sunt și nu trebuie să fie locuitori ai veacului acestuia*, nu aparțin acestei lumi, ci celei cugetătoare (cuvântătoare) și de-Dumnezeu-împărtășitoare. Sprijinirea și legarea însă a unuia de celălalt nu este așadar doar una *istorică*, ci și una *de conținut și de temeuri*.

\*

Părinții au dispus de o „știință”, ca „cea mai scumpă realitate după Dumnezeu”, înțeleasă ca „știință a mântuirii” (PF Părinte Patriarh Daniel), prin care este stabilit și stăpânit *modul petrecerii vieții* („învățăturile vieții practice în duh ortodox”). Privește o metodă a „desfășurării vieții launtrice” și o „știință a prefa-cerii în valori practice a tezaurului credinței”. Totodată, este o știință care are nevoie de o *îndrumare precisă*, pe care o oferă doar mării Părinți și Teologi ai Bisericii („meșteri neîntrecuți... în știința sufletului”) pentru toți credincioșii, laici și monahi. Acest lucru tocmai pentru că izvoarele patristice sunt „menite să dea o substanță mai precisă și mai specific ortodoxă predicii și trăirii creștine”. Ele ne ajută „să prefacem metodic (învățăturile Bisericii, n.n.) în valori practice, în puteri care să ne transforme din zi în zi”. Totul privește *legea vieții practice* („orientarea scrupuloasă după cea mai precisă știință a sufletului”), care nu este altceva decât „câștigarea anumitor deprinderi launtrice”, adică tainice și *interioare* omului, fundamentale și esențiale. În acest întreg context, „Sfinții Părinți nu mai ostenesc să susțină că sufletul trebuie îndrumat «în mod științific» și că cea mai înaltă «știință» este cea a călăuzirii sufletului”. Astfel, tocmai *modelul patristic* trimite la faptul că baza gândirii teologice a Bisericii se află în: 1) *Sfânta Scriptură*, 2) *Sfânta Tradiție*, 3) *Sfinții Părinți*, 4) *Sfânta Liturghie*, 5)

*hotărârile și canoanele sinoadelor (ecumenice), 6) Sfintele Icoane, 7) arhitectura și iconografia creștine*, lucru confirmat și de Păr. D. Stăniloae, care spune că: „Teologia este reflexiunea asupra conținutului credinței moștenite din mărturia și trăirea inițială a Revelației pe care o avem în Scriptură și în Tradiția apostolică, în scopul de a-l face eficient ca factor de mântuire pentru fiecare generație de credincioși” (Pr. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 84).

Mai mult, Părinții au trăit și activat cu „convingerea sa că experiența mistică sau apofatică nemijlocită a lui Dumnezeu influențează sau chiar schimbă viziunea și înțelegerea umană a lumii”, tocmai teologia Părinților fiind curent înțeleasă și ca una „existențialistă”, presupunând și în acest punct perspectiva realistă (practică) asupra vieții și orientarea eshatologică și soteriologică a existenței și a tot ce înseamnă ea. Analiza atentă a *teologiei și tradiției patristice* trimite la ideea că structura ei este într-adevăr filocalică, adică isihastă, interesul căzând tocmai pe identificarea principalelor criterii care privesc *desfășurarea și asumarea ei la nivel personal*. Noțiunea de *metodă* este folosită aici doar convențional, ținând de aspectul teologiei complex și dificil sau imposibil de surprins și de încadrat într-un sistem. În tot cazul, Părinții nu numai au sintetizat tradițiile sau o anumită tradiție existentă, ci au și actualizat, *acomodând și personalizând*, adică au adăugat și experiența personală. Această situație permite nu numai existența *unei diversități de metode abordate de ei*, ci și a *uneia generale*, ținând de un proces continuu de sintetizare, actualizare, acomodare și personalizare, fundal pe care *Părinții nu schimbă învățătura Bisericii*, originalitatea lor constând, înainte de toate, în: 1) *adâncirea realităților teologice ale Bisericii* și 2) *experierea și exprimarea unor noi laturi ale lor*. Cee ce și face ca teologia Bisericii să formeze *un corp unitar și compact*.

Părinții nu uită niciun moment că *procesul de teologhisire* în sine, înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor, are ca determinante fundamentale nu numai 1) *lucrarea lui Dumnezeu*, ci și 2) *lucrarea omului de adunare în sine și de curățire de sine*. Etapele pe care le are de parcurs cel care pornește pe drumul teologiei sunt *etape strict duhovnicești*, ascetice și mistice. În acest punct, teologia privește și se identifică cu *actul de mânăuire a persoanei umane*. Teologia nu este altceva decât *trăirea în ambianța lui Dumnezeu* și împărtășirea, prin dialog personal și prin lucrare personală, de Acesta, realitate care face ca experierea trăită să privească și o *împărtășire a ei dar și de ea*, operată către și împreună cu celelalte existențe și persoane. Este vorba aici de așa-numitul *character doxologic* al teologiei și viețuirii în și pentru Dumnezeu (θεολογία ὡς δοξολογία), Părinții Bisericii, în practica și activitatea lor, modul lor de viață, dezvăluind și dând curs acestui ade-văr. Teologia lor nu reprezintă doar *informație teoretică* privitoare la Dumnezeu, ci și *trăire concretă în Dumnezeu* și *împărtășire de Dumnezeu* (βίωσις καὶ μέθεξις). De aceea, teologia lor este *antrenantă și mobilizantă* și se integrează perfect spațiului liturgic, este *cântare de laudă* sau *doxologie* închinată și realizată în Dumnezeu, este *trăire continuă a lui și în Dumnezeu*. Acest lucru certifică

caracterul și modul de existență al teologiei, ca și funcția și scopul ei. Dacă *teologia Părinților con-stituie un proces liturgic și o realitate conformă spațiului liturgic al Bisericii*, înseamnă că ea reprezintă propriu-zis o *trăire în timp și în realitățile dumnezeiești*, atâta vreme cât spațiul liturgic al Bisericii reprezintă și realizează Împărăția lui Dumnezeu încă în timp. Și, în această ordine de idei, practica patristică a Bisericii își face vădită temeinicia ei.

Părinții ne învață că teologia și teologhisirea *nu aparțin acestui veac și că sunt realizate și dobândite doar prin depășirea și ieșirea din el*, lucru posibil chiar din această viață, aici intervenind din nou caracterul ascetic și duhovnicesc. Vorbirea *din auzite* înseamnă și ea ceva, însă nu ajută nici pe vorbitor și nici pe cei ce-l ascultă prea mult. A asculta, a vedea și a ajunge nepătimitor reprezintă însă altceva. Sunt condiții necesare *teologiei și desăvârșirii*. Lumea duhovnicească este opusă celei materiale și omul lăuntric celui trupesc. Ceea ce este văzut cu ochii trupești reprezintă o realitate trecătoare, pe când vederea ochilor duhovnicești este *realitatea în sine*. Adâncirea lumii duhovnicești devine astfel fundamentală și relevă importanța *înaintării epectazice* sau în trepte. Însăși existența în sine are caracter duhovnicesc și este destinată, în partea ei creată, la o înduhovnicire din ce în ce mai profundă. Lumea materială, la rândul ei, este chemată la înduhovnicire sau la o existență din ce în ce mai conștientă de sine și mai profundă. Omul însuși are *responsabilitatea conducerii lumii spre o condiție din ce în ce mai duhovnicească*, proprie teologiei și producătoare de teologie. Iar această existență nu este altceva decât trăire potrivit rațiunilor lui Dumnezeu și în rațiunile dumnezeiești. Înseamnă totodată totală asumare a „gândirii lui Dumnezeu”, vorbire a lui Dumnezeu în noi, teologia însăși fiind rațiune și raționalitate dumnezeiască.

Despre existența și promovarea unei *teologii a epectazelor* se vorbește în literatura de specialitate mai ales în legătură cu Sf. Grigorie de Nyssa (†cca390), considerat inițiator al acesteia, însă ea putând fi întâlnită în Sfânta Scriptură și la Părinții de dinaintea sa. Nu în ultimul rând, existența în tradiția iudaică a acelor *cântări ale treptelor*, preluate și de tradiția Bisericii (ἀναβαθμοί), ilustrează și mai mult această teologie, ca și alte diverse  *motive*  ale culturii precreștine și apoi ale celei creștine. Păr. D. Stăniloae a atras și el atenția asupra acestei teologii în comentariile sale la opera Sf. Grigorie de Nyssa. Bineînțeles, tema centrală rămâne aceea a *urcușului continuu*, neîntrerupt, însă, potrivit gândirii Părinților și spiritualității bizantine, chiar și potrivit înțelesurilor pe care le are tremenul (ἐπέκτασις), urcușul nu este *liniar*, sau *doar din treaptă în treaptă*. El este totodată, așa cum trebuie să fie și întreaga viață duhovnicească și așa cum și este teologia, *spiraloid*, adică cuprinzând în sine și toate treptele existente sau măcar ceea ce a fost parcurs. Prin urmare, pe de o parte fiecare treaptă își are specificul ei, pe de alta ea implică și specificul celorlalte trepte sau caracteristica unei trepte nu poate exista *de sine*, fără a se sprijini pe, a dialoga cu și a pune în lumină și caracterul tuturor celorlalte trepte.

Teologia reprezintă în acest sens și o trăire tot mai intensă, mai arzătoare și mai copleșitoare a lui Dumnezeu, care și *produce depărtarea treptată de veacul acesta*. Și acest lucru lasă urme pe chipul și înfățișarea celui ce se face părtaș la această realitate. Se transfigurează și se spiritualizează. Hristos Însuși și Sfântul Duh Își arată chipul în acesta. Sunt însă necesare nu faptele „justificatoare”, ci golirea sau micșorarea de sine și căutarea cu ardoare a viețuirii în Dumnezeu. Simțirea lui Dumnezeu și hrănirea din întâlnirea cu El, realizarea persoanei umane în Dumnezeu printr-o participare tot mai intensă la focul și lumina călduroasă întreținătoare a vieții reprezintă pași decisivi în această direcție. Iar *participarea la Dumnezeu întărește participarea la întreaga existență*, pe care o „gustă” și alte persoane umane create, în timp ce trăirea cât mai intensă a existenței împreună și alături de acestea întărește, susține și realizează participarea la Dumnezeu. Pătrunderea de prezența și puterea lui Dumnezeu nu înseamnă însă topire nici a persoanei umane și nici a libertății (αυτεξούσιον) acesteia. Nu înseamnă nici dispariție a lumii materiale.

\*

Biserica și gândirea ei sunt permanent ancorate în realitatea lumii (creștine), într-o interdependență naturală și rațională, contribuția celei din urmă fiind permanent asimilată, câtă vreme slujește interesului teologic. Ortodoxia nu este caracterizată de *ignoranță*, dialogul cu lumea din afară fiind receptat ca hrănitor, alinarea schimbului „ideatic” la gândirea patristică și Tradiție procurând *unitate și conservare a actualității*. Pe acest fundal, așa-numita atitudine polemică (antieretică) a Bisericii reprezintă un aspect secundar din punctul ei de vedere, prioritate având soluționarea crizei, fie ea de natură teologic-dogmatică sau strict duhovnicesc-practică, prin exprimarea adevărului. Context în care atât *provocarea exterioară*, cât și *momentul psihologic intern* evidențiază un cadru „dramatic” al exprimării eclesiale teologice, Biserica mișcându-se dezinvolt față de orice manifestare de tip *intelectualist*.

Fundamentul teologic este dat de *relația intimă cu Dumnezeu*, prin împărtășirea de El și cunoașterea „cuvintelor” Sale, fapt concentrat în rugăciune ca *act teologhisitor*, presupunând nu o simplă lecturare și punere împreună a unor adevăruri dumnezeiești, ci constând dintr-un proces extrem de complex, dat de întâlnirea personală vie și dinamică. Acesta nu este doar un act *anabatic* și *catabatic*, ci și unul *ectenice*, *doxologic*, *euharistic* și *anaforetic*. Orice teologie este datoare contextului în care se dezvoltă, însă nu acesta este definitoriu în adevăratul sens al cuvântului, ci *lucrarea lui Dumnezeu*. Chiar și când reprezintă un răspuns al Bisericii oferit provocărilor lumii, fundamentul teologiei rămâne întotdeauna Dumnezeu și descoperirea Sa omului. În acest cadru, întreg procesul este de natură liturgică. A gândi liturgic, potrivit Părinților, înseamnă a *avea gândul mereu la Dumnezeu*, a înțelege realitatea dată ca mijloc de comunicare continuă între Dumnezeu și om, între întreaga creație și Creatorul acesteia. Sf. Vasile cel Mare (†378), autorul Liturghiei, ne spune că *Dumnezeu luminează*,

*prin Sfântul Duh, gândirea care este îndreptată încontinuu spre El* (φωτίζει πρὸς τὴν τοῦ Θεοῦ κατανόησιν)». Iar acest lucru este săvârșit prin *nașterea de sus* («ταῦτα διὰ τῆς ἄνωθεν γεννήσεως ἐνεργεῖ»), adică, din nou în înțelegerea Părinților, *botezul Duhului realizabil în fiecare clipă a vieții*. Și dacă Duhul se naște în pescari, răsar de aici teologi («ἐὰν ἐν ἁλιεῖ γένηται, θεολόγον ἀποτελεῖ»). În pescari, adică în persoane *simple, curate, sincere și vii sau active*. Sf. Grigorie Teologul (†390) înțelege că teologia se realizează «după modelul Pescarilor, nu aristotelicește (ἀλλευτικῶς, οὐκ ἀριστοτελικῶς)». Teologul apare astfel drept *rezultat al experienței dumnezeiești desfășurate în Hristos*, teologia în sine fiind *lucrare*, dar și *realitate dumnezeiască*. Este condiție dumnezeiască și, pentru om, descoperire de Sine a lui Dumnezeu și dar special dat omului de a-L cunoaște și a transmite adevărurile și voia Sa. Iar dacă proorocii Vechiului Testament sunt teologii acestuia, ceea ce îi *distinge* este primirea harului Sfântului Duh și a realității de a vorbi direct cu Dumnezeu și de a vorbi Dumnezeu prin ei. Darul profeției ne arată însă și că teologia sau teologul suportă o anumită sau specială condiție.

Una din premisele teologhisirii se regăsesc în formula: «nu cuvintele, ci faptele concrete (οὐ τὰ λόγια, ἀλλὰ τὰ πράγματα)», teologia nefiind altceva decât «cuvântare despre lucruri (realități)» sau «venire la cuvintele dumnezeiești», la rațiunile Lui veșnice – așa cum Adevărul Bisericii și al teologiei însăși este veșnic – prin *pogorârea harului lui Dumnezeu, rugăciune, isihie, lipsa grijiilor și adâncirea cuvintelor dumnezeiești*. Cunoașterea (teoretică) a adevărului dumnezeiesc este insuficientă, trebuind adusă la măsura *experienței și trăirii personale* (πείρα) a lui Dumnezeu. Mai precis, abia aici se poate vorbi de *cunoaștere*. Acest pas înseamnă și *venire la cuvintele dumnezeiești*, care și asigură *cuvântarea despre lucruri* (realități). Cunoașterea în acest fel a adevărului, real și concret, dă naștere dar și justifică *capacitatea de cuvântare*, adică de intermediere sau transmitere a *lucrurilor* cunoscute. Necunoașterea directă a celor *predate* sau *predicate* înseamnă viețuire într-o lume falsă și ireală, deși adevărul transmis își păstrează într-o oarecare măsură puterea și eficiența sa. Implică totodată și pericolul amestecării și confundării unor adevăruri cu neadevăruri. Însă, de regulă, poziționarea în afara lui Dumnezeu, presupune atât *cugetare săracă*, cât și *cuvinte goale de conținut*. Totodată, apropierea de adevăr este de natură și presupune *pregătire spirituală sau duhovnicească*. Implică așadar toate riscurile unei atari condiții. Teologhisirea însă sau *grăirea adevărului* (φιλο-σωφεῖν, la Sfinții Părinți!) sporește și produce adâncire în cunoaștere pentru cel *întemeiat* în demersul său.

În altă ordine de idei, expresia, luată în sine, este extrem de ilustrativă, tocmai prin paralelismul pe care îl realizează între *cuvânt* și *lucru*. Cel dintâi necaracterizat în sine de *concretețe*, așa cum se întâmplă cu cel de-al doilea termen. Și acesta reprezintă un prim nivel de înțelegere. Dacă se are în vedere valoarea de *realitate* a lui πρῶμα, atunci se trece la un alt nivel, care pune în



valoare ideea că tocmai *cuvintele nu pot cuprinde adevărul* și că funcția lor este *convențională*, prioritate având de fapt realitatea pe care ele încearcă să o transpună și o transmit, de cele mai multe ori, *personalizat*, adică subiectiv, ceea ce și reprezintă o aname *distorsionare a adevărului*. Dacă înțelegem că pluralul este firesc pentru elementele definite și incluse de această expresie regăsită la *Sf. Grigorie Teologul* și la mulți alți Părinți de după el, el ne face totuși să ne gândim la corespondența celui de-al doilea termen cu *energiile dumnezeiești* sau lucrările (= înfăptuirile), care și constituie realitatea supremă cunoscută de om, și determină existența și stabilitatea acestuia și, prin urmare, tot ceea ce este mai important pentru el, mai ales prin raportare la cuvinte, care reușesc doar *să descrie*, chiar în varianta lor cea mai cuprinzătoare. Dacă însă cuvintele pleacă de la realitatea pe care o desemnează, atunci ele își îndeplinesc cu adevărat funcția lor (τὰ λόγια = cuvinte *pline de duh*). La un alt nivel teologic de înțelegere, identificând cumva τὰ λόγια cu acei λόγοι, se realizează adevărul că *rațiunile dumnezeiești din creație* își împlinesc rolul doar în măsura în care se fac sau sunt făcute de om active ca *purtătoare ale lucrării lui Dumnezeu*. Cu alte cuvinte, Dumnezeu i-a dat acestuia capacitatea de îndumnezeire, însă el trebuie să o activeze printr-o *supunere înaintea lucrării lui Dumnezeu*. Rațiunile creației prind viață doar prin lucrarea *tainică și concretă* a lui Dumnezeu.

Teologul este cel dintâi chemat la *sinceritate cu sine și cu ceilalți* și la o *angajare obiectivă la actul de asumare a vieții și a lumii*. El este om, însă așteptările lumii în ceea ce-l privește sunt extrem de mari, el purtând împreună cu Biserica în ansablul ei *responsabilitatea întregii creații*. Trebuie să fie un *luptător pentru adevăr* și un *apărător al celor nedreptățiți și batjocoriți* fără motiv. Este dator să își dedice întreaga viață lui Dumnezeu și Bisericii, *adâncind neîncetat adevărurile dumnezeiești*. El trebuie să fi învins orizontalitatea și să fi câștigat verticalitatea, participând continuu la liturgia neîntreruptă la care a fost chemată întreaga creație. Idealul său trebuie să fie legat de efortul neprecupețit de progresare a întregii creații în cunoașterea *lui* și în unirea *cu* Dumnezeu, căutările sale fiind identice cu cele ale întregii Biserici. Străduințele depuse să privească doar cunoașterea și apărarea Adevărului, fără compromisuri, pe cât posibil. Teologul este chemat să vadă și să înțeleagă întreaga lume în realitatea ei profundă și să *dea răspuns teologic* tuturor provocărilor lumii.

Teologia nu este *privire trupească*, ci *înțelegere duhovnicească* și *unire încă de aici cu veacul viitor*. Acest lucru o delimitează de celelalte științe, inclusiv de cele ale spiritului. Ea este o știință duhovnicească sau singura de acest tip. Confundarea ei cu științele spiritului sau umaniste a și însemnat una dintre principalele cauze ale devierilor de la tradiție, întâmplate mai ales începând din sec. al XIX-lea. Întregul *demers duhovnicesc al omului*, așa cum l-au definit și l-au lăsat Sfinții Părinți ai Bisericii, este *proces liturgic realizat*. Acest lucru pentru că întreaga învățătură a Bisericii, ne spun Părinții, își găsește finalitatea și temeiul existenței sale doar în *procesul liturgic (de ansamblu) al Bisericii*. La fel, orice strădu-

ință de curățire fizică și spirituală, orice metanie, orice post și orice aplecare fizică înaintea lui Dumnezeu, își găsesc rostul și realizarea doar în *comuniunea cu și trăirea lui Dumnezeu, liturgic, în Biserică*. Asceza și mistica nu sunt altceva decât *procesele liturgice realizate ca întâlnire a omului cu Dumnezeu și însoțitoare ale proceselor liturgice ale Bisericii*. Reprezintă acea *liturghie înainte dar și după Liturghie*. Și sunt susținute și întreținute de cultul Bisericii. De aceea, *teologia în ansamblul ei este definită în special de învățătura sau adevărul despre Dumnezeu, străduința personală de curățire și depășire de sine și realizarea liturgică a împărtășirii de Dumnezeu*. Ea este o *lucrare specială a lui Dumnezeu în om și în lume*. O lucrare care Îl descoperă pe Dumnezeu și care curăță, hrănește și dă viață omului. *Premizele și finalitățile teologiei sunt practice și concrete*. Vorbim despre Dumnezeu doar în măsura în care am făcut experiența Lui. Însă nu facem experiența Lui ca să vorbim despre El, ci ca să trăim și să ne mântuim. Teologhisirea este o consecință a cunoașterii și adâncirii lui Dumnezeu. Ea are, prin urmare, din nou un caracter intim și personal, privește persoana în particular și relația ei cu sine, cu lumea și cu Dumnezeu.

\*

Un model al teologului contemporan ar fi dat, între altele, de 1) o *puternică reacție față de teologia numită scolastică*, fără legătură cu Dumnezeu, de 2) urmărirea susținută a realizării unei *sinteze teologice (patristice)*, atât de necesare nu numai *progresului teologic și spiritual* (duhovnicesc) personal, ci și *găsirii unor răspunsuri la problemele lumii contemporane* și, nu în ultimul rând, de 3) legarea întregului demers de viața liturgică hrănitore și concretă a Bisericii. Esențială transpare urmărirea *unității cu gândirea patristică*, poate într-o resintetizare de profil. În această ordine de idei, *actualizarea învățăturii Bisericii*, nu ca schimbare și înnoire (νεοτερισμός), presupune *reiterarea și reîntegrarea în epocă* a acesteia. Astfel, *metoda de abordare*, este copleșită de și are drept finalitate *liturgicul* care reprezintă tocmai *modul de actualizare a legăturii omului cu Creatorul său*.

O reală și concretă *actualizare contemporană a gândirii patristice*, transpusă într-un sistem teologic care dovedește o *mare finețe și pătrundere a realităților creștine și bisericesti* transpare ca permanent necesară. Este vorba de o *teologie vie, de mare forță, dinamică, transformatoare*, o *teologie fundamentată pe Părinți* dar și *continuatoare a mării pe care aceștia o aduc lui Dumnezeu*. O adevărată *cântare liturgică*, în care glasul comun al Părinților se aude puternic. Este o cântare liturgică nu atât pentru că este bisericască sau teologică, la modul simplu, cât pentru că *lucrează*, este vie și dinamică. O teologie contemporană potrivită nu numai că pune Părinții și pe sine împreună cu ei într-o armonie unică și irepetabilă, ci și, ceea ce este cel mai important, armonizează pe omul mereu actual cu aceștia. Este vorba de o teologie izvorâtă din nevoile omului contemporan, căruia i se și adresează și ale cărui probleme încearcă să le rezolve, care și aduce la Dumnezeu orice formă de cultură și transmite informație teologică încărcată de un întreg complex de realități litur-

gice și practice. O teologie izvorâtă din viață și destinată să conducă la viață, „chemată nu numai să satisfacă curiozitățile intelectuale ale minții umane, ci să contribuie la desăvârșirea spirituală și morală a omului” (Pr. Dumitru Popescu). O teologie „profund înrădăcinată în realitățile cerești și pământești”. O teologie atât *liturgică*, cât și *mistagogenică*.

**Adrian MARINESCU**

T  
E  
O  
L  
O  
G  
I  
C  
E



# S STUDII

Pr. Pavel ROTARU

## EXPERIENȚA COMUNIUNII CU DUMNEZEU ÎN RM 8, 1-17 (I)\*

---

\* Cercetarea de față a fost realizată în cadrul studiilor de doctorat, finalizate în anul 2013, sub înțurmare Pr. Prof. Dr. Constantin Coman. Am folosit următoarele sigle care privesc principalele ediții ale textului biblic: *BHS – Biblia Hebraica Stuttgartensia* quae antea cooperantibus A. Alt, O. Eibfeldt, P. Kahle ediderat R. Kittel; editio funditus renovata, ediderunt K. Elliger et W. Rudolph, Textum Masoreticum curavit H.P. Rieger, masoram elaboravit G.E. Weil, Editio quinta emendata opera A. Schenker, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1969 / 1977; *GNT 4 – The Greek New Testament, Fourth Revised Edition*, edited by Barbara Aland et al., in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Munster / Westphalia, Deutsche Bibelgesellschaft, United Bible Societies Stuttgart, 2001; *LXX – Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* edidit Alfred Rahlfs, duo volumina in uno, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1935 / 1979; *N-A 27 – Novum Testamentum Graece*, post Eberhard et Erwin Nestle, editione vicesima septima revisa, communiter ediderunt Barbara Aland et al., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2001; *Text bizantin – Η Καινή Διαθήκη. Το πρωτότυπο κείμενο με μετάφραση στη δημοτική*, Η Ελληνική Βιβλική Εταιρεία, Ιερά Μητρόπολις Δημητριάδος και Αλυύρου, 2007. Pentru cele mai importante trad. ale textului Sfintei Scripturi în limba română am folosit următoarele abrevieri: *1648 – Noul Testament de la Alba Iulia*, tipărit în 1648 de Mitropolitul Transilvaniei Simion Ștefan, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe a Alba Iuliei, Alba Iulia, 1988; *Biblia 1688 – Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, tipărită întâia oară la 1688, în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești, retipărită după 300 de ani în facsimil și transcriere cu aprobarea Sfântului Sinod, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997; *Biblia (Sinodală) 1914 – Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a celei Noi*, ediția Sfântului Sinod, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1914; *Biblia ortodoxă / Biblia Sinodală – Biblia Sinodală – Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002; *EJSS – Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediție jubiliară a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de IPS Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001. Principalele trad. în limba engleză au fost indicate prescurtat în felul următor: *CEV – The Bible. Contemporary English Version*,

**Keywords:** *the Epistle to the Romans, the concept of experience, communion with God, Orthodox spirituality, Biblical Studies research in Romania.*

## Abstract

The present paper investigates the significance of man's communion with God in *Rm* 8, 1-17, aiming to outline the theological essentials in the thinking of Holy Apostle Paul. Given the absence of any comprehensive, up-to-date Orthodox commentary on this excerpt, it is approached from both the biblical-exegetic and the patristic-philocalic directions, in order to highlight its Orthodox content. Thus the present paper aims not only to identify the theological tenets of this text, but also to place Biblical Studies in dialogue with the other academic theological disciplines, by indicating their working material, especially the dogmatical, spiritual-ascetical and liturgical matters. This line of research aims to highlight the importance of Scriptural theology for the contemporary Orthodox thinking tapping into it. The spiritual freedom gained by the faithful; the fundamental shift from the law of sin and death, to the one of true life; the relevance in this context of the sending of the Son of God, and the relationship between the Mosaic Law and the Gospel (*Rm* 8, 1-4); life according to the Spirit, versus life according to the body; the presence of the Holy Spirit and of Christ within the believers; the importance of asceticism and the prospect of resurrection (*Rm* 8, 5-13); the adoption of believers in God the Father through the Holy Spirit; the condition of the Christian as sharing in the sufferings of Christ, and also sharing in His glory by becoming co-heir with Christ; the experience of partaking of the divine glory (*Rm* 8, 14-17) – all these are essential elements to be found in the Pauline theological discourse in *Romans* 8, and to be investigated by means of a close exegetical analysis of the original text. This is where the Eastern Orthodox,

---

Harper Collins Publishers, London, 2000; *GNB / TEV – Good News Bible. Today's English Version*, The Bible Societies / Harper Collins, Glasgow, 2000; *KJV – The King James Version* (1611); *NEB – The New English Bible*, The Bible Societies, Oxford University Press, Cambridge University Press, [London] / [New York], 1992; *NIV – The NIV Study Bible. New International Version*, edited by Kenneth Barker et al., Zondervan Bible Publishers, Grand Rapids, 1985; *NJB – The New Jerusalem Bible*, Darton, Longman & Todd Ltd., Bath Press, London, 1985; *NKJV – The New King James Version*; *NRSV – The Holy Bible, New Revised Standard Version, Containing the Old and New Testaments*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002; *OSB – The Orthodox Study Bible*, edited by St. Athanasius Academy of Orthodox Theology, Thomas Nelson, Nashville, 2008 (am utilizat această versiune și în ed. care cuprinde doar Noul Testament și Psalmii); *RSV – The Bible Containing the Old and New Testaments, Revised Standard Version*, British and Foreign Bible Society, London, 1946-1952, 1971. Pentru trad. în limba greacă, am folosit următoarele abrevieri: *ADEE – H Kainē Diathēkē*, Το πρωτότυπο κείμενο με νεοελληνική μετάφραση, έκδοση στ, Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα, 2004; *EBEΘ – H Kainē Diathēkē. Το πρωτότυπο κείμενο με μετάφραση στη δημοτική*, Η Ελληνική Βιβλική Εταιρεία, Ιερά Μητρόπολις Δημητριάδος και Αλμύρου, 2007; *Τρεμπέλας – H Kainē Diathēkē μετά Συντόμου Ερμηνείας*, υπό Παν. Ν. Τρεμπέλα, Αδελφότες Θεολόγων «ο Σωτήρ», Αθήνα, 1992. Pentru trad. în limba franceză, am folosit următoarele abrevieri: *FC – La Bible: Ancien et Nouveau Testament: traduite de l'hébreu et du grec en français courant*, Alliance Biblique Universelle, s.n., 1993; *TOB – La Bible, traduction oecumenique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1994.

philokalic and liturgical patristic theological tradition intervenes. We consider that reference to the Church's liturgical experience (expressed in the liturgical texts and acts), to the mystical, neptic and philokalic experience (expressed in the philokalic texts) or to the concrete experience provided by the lives of saints old and new (expressed in texts such as the *Paterikon* or the *Lives of Saints*) is not only a legitimate hermeneutical and exegetical demarche, but also an absolutely necessary one for the understanding of the biblical message. This is how the limitations of (historical-critical) biblicism can be overcome, with a view to a fruitful unification of the theological disciplines. Thus the various theological disciplines and methods complement and validate each other.

## Introducere

Capodoperă teologică a Sf. Ap. Pavel, *Epistola către Romani* (scrisă în iarna dintre anii 57 și 58) constituie un veritabil tratat teologic concentrat pe experiența duhovnicească a comuniunii omului cu Dumnezeu, în contextul Evangheliei mântuirii umanității în Hristos. Una dintre cele mai importante secțiuni ale discursului paulin din această Epistolă se regăsește în capitolul 8, v. 1-17. Prezenta lucrare propune realizarea unei analize exegetice detaliate a acestui text cu scopul de a evidenția esențialul teologic paulin. Diferitele teme teologice regăsite în acest fragment sunt încheiate într-un discurs coerent, unitar, viu, duhovnicesc. Investiția acestor teme, a acestui discurs, constituie obiectivul cercetării de față.

Miza acestei lucrări este una dublă. Sub un prim aspect, ea dorește să fie o contribuție consistentă și necesară în domeniul exegezei și teologiei biblice (pauline) și, implicit, o pledoarie fermă pentru necesitatea și legitimitatea teologiei biblice în dialogul critic constructiv cu celelalte discipline teologice. Sub un al doilea aspect, din punct de vedere metodologic, ea își dorește să depășească exclusivismul biblicist limitat de tip occidental, în virtutea convingerii referitoare la un specific hermeneutic ortodox extrem de folositor, însă nu suficient explorat, în domeniul exegezei biblice. În esență, acest specific este determinat de posibilitatea și realismul comuniunii cu Dumnezeu în viața duhovnicească a sfinților, de-a lungul întregii istorii a Bisericii. Sub ambele aspecte amintite mai sus lucrarea folosește perspectivele teologice și hermeneutice deschise de Pr. Prof. Dr. Constantin Coman într-o serie de volume și studii, din care pot fi amintite monografia *Erminia Duhului* și studiul „Despre recursul studiilor sistematice la Sfânta Scriptură”<sup>1</sup>.

În privința primului aspect, trebuie remarcată o lipsă cvasitotală în spațiul teologic român ortodox atât a comentariilor la *Epistola către Romani*, cât și a tratatelor de teologie biblică paulină. Cel mai nou comentariu la *Epistola către Romani* scris de un teolog ortodox român este cel compus de Prof. Dr. Vasile Gheorghiu, a doua ediție apărând în 1938 la Cernăuți. În studiul „Conceptul de

<sup>1</sup> Pr. Constantin COMAN, *Erminia Duhului. Texte fundamentale pentru o ermineutică duhovnicească*, Ed. Bizantină, București, 2002; Pr. Constantin COMAN, „Despre recursul studiilor sistematice la Sfânta Scriptură”, în: *Studii Teologice*, seria a III-a, 2 (2006), 2, pp. 181-193.

«ispășire» în Romani 3, 25. Studiu exegetic<sup>2</sup> am demonstrat faptul că viziunea teologică a profesorului Vasile Gheorghiu este una înstrăinată și depășită, influențată în mod fatal de teologia scolastică. După V. Gheorghiu, Sf.Ap. Pavel ar afirma că Hristos a murit pe cruce pentru a oferi o satisfacție substitutivă majestății jignite a lui Dumnezeu! Este evidentă necesitatea unui nou comentariu. Contribuția noastră ar putea fi baza pentru un viitor comentariu integral la *Epistola către Romani*.

De asemenea, serioasa înstrăinare a „captivității babilonice” a teologiei ortodoxe de școală din sec. XIX și XX (care are încă urmări vizibile în biblicistica autohtonă contemporană) a avut două efecte negative, sesizabile încă: 1) fixarea studiilor biblice pe chestiuni colaterale, de importanță secundară (ca „autor”, „autenticitate”, „paternitate” etc.) și 2) reducerea Bibliei la un statut de bancă de argumente pentru diferitele teze ale teologiei sistematice. Se ignoră, de multe ori, coerența mesajului teologic biblic și terminologia teologică specifică Sfintei Scripturi. În acest context, o sarcină urgentă a biblicisticii române contemporane este recuperarea teologiei, discursului și limbajului sau terminologiei Bibliei. Multe dintre conceptele sau temele prezente în textul biblic (sau paulin) sunt prea puțin tratate în manualele de teologie sistematică. De exemplu, este nevoie de o mai consistentă teologhisire despre Dumnezeu Tatăl (resimțită și de coordonatorii și autorii volumului *Dumnezeu-Tatăl și viața Preasfintei Treimi*)<sup>3</sup>. Sf.Ap. Pavel (dar și părintele Dumitru Stăniloae) se interesează foarte mult de lucrarea Părintelui Ceresc, iar teologia sistematică contemporană trebuie să facă la fel.

Eliberarea duhovnicească a credincioșilor, mișcarea fundamentală dinspre legea păcatului și a morții către viața cea adevărată, relevanța în acest context a trimerii Fiului lui Dumnezeu și raportul dintre Legea mozaică și Evanghelie (*Rm* 8, 1-4), viețuirea după Duhul versus viețuirea după trup, prezența Duhului Sfânt și a lui Hristos în credincioși, importanța ascezei și perspectiva învierii (*Rm* 8, 5-13), înfierea credincioșilor în Dumnezeu Tatăl prin Duhul Sfânt, statutul creștinului de împreună-pătimitor și împreună-moștenitor cu Hristos și experiența împărtășirii de slava dumnezeiască (*Rm* 8, 14-17), toate acestea sunt elemente esențiale prezente în discursul teologic paulin din *Romani* 8 și trebuie elucidate pe baza unei atente analize exegetice a textului original. În esență, toate acestea sunt incluse în experiența comuniunii cu Dumnezeu, trăită în viața duhovnicească și mistică a creștinilor, viață care anticipează eshatonul. De aceea, la nivel conceptual, toate aceste elemente sunt subsumate conceptului cheie prezent în titlul acestui studiu.

Motivația fundamentală a demersului de recuperare a teologiei, discursului și terminologiei pauline, însă, nu este cunoașterea în sine. Este necesară acti-

<sup>2</sup> Pr. Călin ROTARU, „Conceptul de «ispășire» în Romani 3, 25. Studiu exegetic”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă – Universitatea din București*, 5 (2005), pp. 163-179.

<sup>3</sup> Pr. Ștefan BUCHIU, Pr. Sorin ȘELARU (eds.), *Dumnezeu-Tatăl și viața Preasfintei Treimi*, Ed. Trinitas, București, 2010.



varea funcției canonice și normative a Bibliei, aceasta reprezentând un important criteriu pentru evaluarea vieții bisericești. Este vorba de funcția profetică a Sfinței Scripturi, de a afla voia lui Dumnezeu referitor la viața noastră. Accentul trebuie mutat de pe autonomia unei presupuse cunoașteri pe realitatea duhovnicească a relației cu Dumnezeu cel prezent în viața credincioșilor. Conceptele sau elementele menționate mai sus nu sunt obiecte de muzeu sau de studiu. Sfântul Pavel nu ar aștepta aceasta de la noi. Trebuie identificată și meditată și trăită realitatea pe care o afirmă ele, realitate care îl preocupă pe apostolul nostru, și anume legătura personală cu Dumnezeu în Hristos și în Duhul Sfânt.

Cu aceasta, se poate reveni la al doilea aspect menționat în al doilea paragraf al prezentei introduceri, și anume specificul hermeneutic ortodox. În conformitate cu atitudinea teologică a Părinților (reflectată, de ex., în orice text filocalic) trebuie făcut în permanență efortul, de-a lungul cercetării, de a raporta afirmațiile și conceptele pauline la realitatea experiențială a relației omului cu Dumnezeu, crucială pentru Sfântul Pavel. Vorbirea despre Dumnezeu dă mărturie de realitatea întâlnirii existențiale cu Dumnezeu, încearcă să o exprime, deși nu reușește niciodată să o epuizeze în cuvinte. Trebuie să ne întrebăm constant în ce măsură afirmațiile Sfântului Pavel sunt relevante pentru viața noastră spirituală, sau mai corect, să judecăm propria noastră viață spirituală sau duhovnicească în lumina afirmațiilor pauline. Trebuie să raportăm în permanență textul la experiență. Altfel, el rămâne literă moartă.

În acest punct intervine forța tradiției teologice patristice răsăritene ortodoxe, filocalice și liturgice. Considerăm că raportarea la experiența liturgică eclezială (exprimată în textele și actele liturgice), la experiența mistică, niptică și filocalică (exprimată în textele de tip filocalic) sau la experiența vieților concrete ale sfinților vechi și noi (exprimată în textele de tip *Pateric* sau de tip *Viețile Sfinților*) reprezintă nu doar un act hermeneutic și exegetic legitim, ci absolut necesar pentru înțelegerea mesajului biblic. În felul acesta se poate depăși impasul biblicist limitat (istorico-critic) de tip occidental în direcția unei unificări fructuoase a disciplinelor teologice<sup>4</sup>. Într-o asemenea abordare, diferitele discipline teologice se completează și se verifică reciproc. Este de semnalat faptul că împărțirea clasică între teologie sistematică, biblică, istorică și practică (sau distincția între liturgică, patristică, biblică etc.) este din ce în ce mai mult văzută la momentul de față ca fiind una exterioară și, în mare măsură, artificială.

O astfel de metodologie se întemeiază pe convingerea fermă pe care o avem despre centralitatea și continuitatea de substanță a experienței duhovnicești atât în vremurile biblice, cât și în cele patristice, dar și în cele moderne. Altfel spus, sfinții (fie ei „patriarhi, proroci, apostoli, propovăduitori, evangheliști, mucenici, mărturisitori, pustnici” sau „tot sufletul cel drept”) fac una și aceeași

<sup>4</sup> Vezi: Diac. Ioan I. Ică jr., „Părintele Alexander, mistagogia și teoria mării unificări în teologia ortodoxă”, în: Ierom. Alexander GOLITZIN, *Mistagogia, experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, pp. 5-21.

experiență a comuniunii cu Dumnezeu, variată la nesfârșit (în virtutea diferențierii personale) și unitară în același timp (același Dumnezeu se descoperă tuturor). În Liturghie și în viața duhovnicească, prin «Sfintele Taine și Sfintele Virtuți» (Pr. Iustin Popovici), omul se împărtășește și se unifică cu Dumnezeu. În perspectiva unei mențineri în mod consecvent a principiului priorității experienței se va putea depăși paradigma hermeneutică occidentală, care tinde, fără să-și fi propus ca atare, să rupă textul de realitate. Din punctul nostru de vedere, dimensiunea filocalică și duhovnicească a lucrurilor reprezintă o condiție gnoseologică și hermeneutică indispensabilă.

Teza va valorifica tot ceea ce se poate valorifica din metodologia științifică modernă. Abordarea istorico-critică este utilă pentru înțelegerea mai îndeaproape a textului, dacă nu este absolutizată și dogmatizată. Sfântul Pavel nu apare și scrie într-un vid teologic. Este necesară o foarte serioasă raportare la Vechiul Testament atât în originalul ebraic, cât și în versiunea Septuagintei. De asemenea, trebuie avut în vedere atât contextul iudaismului cât și al culturii eleniste sau greco-romane. Terminologia paulină este în mare măsură cea a Vechiului Testament. Discursul paulin nu poate fi înțeles fără o raportare la discursul biblic vechi. Nu trebuie uitat că mișcarea creștină se înalță din matricea iudaică și se manifestă într-un nou context cultural, cel greco-roman. În toate aceste privințe, contribuțiile științifice apuse sunt de un real folos. Marile serii de comentarii, lexicoane și dicționare biblice, variatele monografii și studii de specialitate scrise de erudiții savanți occidentali sunt de mare ajutor. În acest context amintim comentariile moderne oferite de următorii exegeți recunoscuți internațional: C.E.B. Cranfield (1975-1979), J.D.G. Dunn (1988), C.K. Barrett (1991), J.A. Fitzmyer (1993) și R. Jewett (2007)<sup>5</sup>. Contribuțiile decisive ale acestor cercetători se regăsesc în zona conturării a ceea ce este caracteristic în discursul paulin pe fundalul extrem de bine specificat al Vechiului Testament, al iudaismului și al culturii greco-romane.

Sperăm, însă, că teza noastră nu va prelua servil și necritic contribuțiile acestea, ci va intra într-un dialog critic și constructiv cu ele. O noutate va consta în raportarea (așa cum s-a spus mai sus) la tezaurul duhovnicesc, liturgic și filocalic eclezial ortodox. (Această raportare va completa fireasca – în spațiul teologic ortodox – utilizare a comentariilor patristice semnate de Sfinții Ioan Hristostom, Chiril al Alexandriei, Ioan Damaschin și Fotie Patriarhul Constantinopolului)<sup>6</sup>. De exemplu, în cazul temei luptei duhovnicești împotriva faptelor trupului pentru dobândirea vieții și a păcii («εἰ δὲ Πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε, sau τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ Πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη» – *Rm* 8, 13 și 6), a interiorității lui Hristos și a Duhului în creștin și a configurării acestuia ca templu («ὁμοίως δὲ οὐκ ἔστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν Πνεύματι, εἴπερ Πνεῦμα Θεοῦ οἰκεῖ

<sup>5</sup> Vezi Bibliografia lucrării de față.

<sup>6</sup> Vezi Bibliografia lucrării de față.



În lumina celor spuse mai sus, lucrarea va fi structurată după cum urmează: *Introducerea* de față intenționează să anunțe necesitatea și obiectivul lucrării și să schițeze cadrul ei hermeneutic, de-a lungul unor coordonate bine precizate. *Concluziile* vor sistematiza în mod firesc esențialul teologic al Sfântului Pavel din *Rm* 8, 1-17. Între acestea se va realiza o împărțire a lucrării în cinci capitole (cap. III-V urmând chiar structura fragmentului *Rm* 8, 1-17), după cum urmează: *Capitolul I: O introducere istorică în Epistola către Romani. Capitolul II: Articularea fragmentului Romani 8, 1-17 în contextul teologic al Epistolei către Romani. Capitolul III: Romani 8, 1-4. Eliberarea duhovnicească a credincioșilor prin iconomia Fiului și raportul între actul mântuirii dumnezeiești și Legea mozaică. Capitolul IV: Rm 8, 5-13. Viața în Duhul Sfânt a credincioșilor aflați în comuniune cu Hristos, perspectiva învierii și necesitatea ascezei. Capitolul V: Romani 8, 14-17. Înfierea credincioșilor prin Duhul Sfânt în relația cu Dumnezeu Tatăl și perspectiva experienței slavei dumnezeiești în Hristos.* La finalul cercetării, vor fi adăugate două *Anexe* cu textul *Rm* 8, 1-17, în original (*GNT 4 / N-A 27*) și într-o traducere în limba română, traducere care reflectă exegeza realizată în studiu.

În privința titlului studiului, se poate observa faptul că sintagma „experiența comuniunii cu Dumnezeu” conține doi termeni (experiență și comuniune) de mult consacrați în teologia noastră. Am ales conceptul cheie de „experiență a comuniunii cu Dumnezeu” ca unul extrem de cuprinzător, reflectând realitatea experienței duhovnicești ecleziale a sfinților. Titlul acestei cercetări indică întâlnirea reală cu Dumnezeu sau comuniunea cu El pe care o trăiesc credincioșii, faptul esențial de viață care constituie baza pentru orice autentică teologhisire. Trebuie să recunoaștem că o realizare indiscutabilă a teologiei sistematice române contemporane este aducerea în prim plan a realității comuniunii cu Dumnezeu ca centru al întregii teologii sau teologhisiri ortodoxe.

## O introducere istorică în *Epistola către Romani*

### *Preliminarii*

Limitarea prezentului studiu la fragmentul *Rm* 8, 1-17 se explică atât prin densitatea duhovnicească unică a acestui fragment – care trebuie studiat în detaliu – cât și prin amploarea și detalierea teologică și spirituală a *Epistolei*. Fragmentul în cauză, însă, nu este un text suspendat; contextul lui – *Epistola* propriu-zisă – este de asemenea important. Dacă ar fi poate prea mult să se încerce în lucrarea de față un comentariu integral la *Epistola către Romani*, ar trebui, cel puțin, ca într-un prim capitol al prezentei cercetări să fie realizată o sumară introducere în această *Epistolă*. Acesta este obiectivul urmărit mai jos.

Asemenea oricărei alte introduceri clasice, acest Capitol I va elabora următoarele chestiuni: autorul, autenticitatea și integritatea *Epistolei*, data și locul scrierii, destinatarii *Epistolei* (comunitatea creștină din Roma), ocazia și scopul *Epistolei*. Nu trebuie însă uitat că ceea ce ne interesează în acest studiu este,

după cum s-a precizat, conținutul textului *Rm* 8, 1-17. Ca atare, diferitele aspecte ale capitolului de față vor fi relativ restrânse, oferind suficient material necesar pentru înțelegerea de ansamblu a Epistolei. Capitolul II va reprezenta o incursiune în teologia paulină pentru a vedea articularea fragmentului *Rm* 8, 1-17 la această teologie. Astfel, pe baza primelor două capitole din studiu, vom avea posibilitatea de a aprecia mai bine dimensiunile remarcabile, spirituale și teologice, ale textului *Rm* 8, 1-17.

Un cuvânt de precizare (și de avertizare) este necesar, în completarea afirmațiilor din Introducerea acestui studiu. Pe de o parte, preocuparea excesivă pentru aspectele introductive de genul „autenticității”, „paternității”, „integrității” etc. este o expresie evidentă a „captivității babilonice” a teologiei ortodoxe de școală. Un efect indezirabil al acestei preocupări a fost, în biblicistica autohtonă, mutarea centrului de greutate de pe conținutul textului pe chestiuni secundare. Trebuie subliniat cu tărie că prioritar este textul cu conținutul și mesajul său. Biblicistica modernă trebuie să se concentreze pe teologia și terminologia biblică. Pe de altă parte, însă, aspectele introductive de tip clasic pot ajuta în mod real la înțelegerea cât mai bună a textului. O dată în plus, într-o exegeză matură, autentică, nu este legitimă decuparea unui text din contextul său și ignorarea acestuia din urmă. Ca atare, cititorul acestui studiu este invitat să parcurgă cu răbdare și atenție acest capitol, deoarece contextul, ocazia și scopul (sau scopurile) scrierii *Epistolei către Romani* se pot dovedi în mod real folositoare atât în înțelegerea Epistolei în ansamblul ei, cât și în înțelegerea fragmentului *Rm* 8, 1-17<sup>7</sup>.

### *Autorul Epistolei către Romani*

Primul verset ale epistolei identifică autorul ca fiind «Παῦλος, δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος» (cf. *Rm* 1, 1). Sfântul Pavel «ὁ τῶν ἔθνων ἀπόστολος» (cf. *Rm* 11, 13) – este, cu certitudine, una dintre cele mai cunoscute personalități ale Noului Testament și ale Bisericii primare. Ca atare, nu are nevoie de o prezentare extinsă. Ne vom limita la a aminti următoarele aspecte. Născut în Tarsul Ciliciei (cf. *FA* 21, 39), «ἐκ γένους Ἰσραήλ, φυλῆς Βενιαμίν, Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, κατὰ νόμον Φαρισαῖος» (*Flp* 3, 5), Saul / Pavel<sup>8</sup> a fost educat la școala lui Rabban Gamaliel I (cf. *FA* 22, 3), unul dintre cei mai distinși învățători rabinici din epoca anterioară căderii Ierusalimului în anul 70<sup>9</sup>. În *Ga* 1, 14 Apostolul Neamurilor dă mărturie de propriul «zel» sau «răvnă» pentru Iudaism: «καὶ προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς

<sup>7</sup> Din nefericire, citarea din Sfânta Scriptură în spațiul bisericesc ignoră, de multe ori, aproape complet contextul diferitelor texte biblice.

<sup>8</sup> Deseori, evreii din diaspora aveau două nume, unul semitic și unul greco-roman. Vezi: Raymond E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, coll. The Anchor Bible Reference Library, Doubleday, New York, 1997, p. 423.

<sup>9</sup> Cf. Charles Kingsley BARRETT, *The Epistle to the Romans*, revised edition, coll. Black's New Testament Commentary, A & C Black Publishers Limited, London, 1991, p. 1.

συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου, περισσοτέρως ζηλωτῆς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων». În mod precis această râvnă l-a făcut să persecute Biserica primară<sup>10</sup>. Activitatea de prigonitor este descrisă în *Faptele Sfinților Apostoli* (7, 58; 8, 1; 9, 1 ș.u.) și mărturisită de însuși Sf.Ap. Pavel: «καθ'ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ καὶ ἐπόρθουν αὐτήν» (*Ga* 1, 13; cf. *I Cor* 15, 9 și *Fip* 3, 6).

Pe drumul Damascului, însă, Hristos Cel Înviat i Se descoperă, așa cum Se arătase și Apostolilor din Ierusalim cu câțiva ani înainte: «ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη κάμοί» (*I Co* 15, 8). Aceasta a avut loc la câțiva ani după Înviere, posibil în anul 36<sup>11</sup>. În *Fip* 3, 12, referindu-se la momentul întâlnirii sale cu Hristos, Sf.Ap. Pavel formulează: «am fost prins de Hristos Iisus» (κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ). În acest eveniment, Sf.Ap. Pavel a fost chemat de însuși Dumnezeu-Tatăl, Care i L-a descoperit pe Fiul Său pentru a-L propovădui Neamurilor (cf. *Ga* 1, 15-16 – «εὐδόκησεν ὁ Θεὸς ... ἀποκαλύψαι τὸν Υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν»). Ca atare, el se auto-descrie ca fiind «ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον Θεοῦ» (*Rm* 1, 1)<sup>12</sup>. După momentul convertirii, Sf.Ap. Pavel a realizat o intensă activitate misionară (după cum mărturisesc atât Epistolele sale cât și *Faptele Sfinților Apostoli*) în Arabia, Damasc, Antiohia, Cipru, Asia Mică, Macedonia, Iliria și Ahaia. Mai multe despre Sf.Ap. Pavel, despre abordarea sa teologic-misionară și efectele ei, despre relația sa cu Sfântul Iacov, cu Sfinții Apostoli din Ierusalim și despre situația din viața sa în care compune *Epistola* vom preciza mai jos, în contextul creionării „ocaziei” și „scopului” Epistolei.

### *Autenticitatea și integritatea Epistolei către Romani*

În momentul de față *Epistola către Romani* face parte din grupul de șapte epistole a căror paternitate paulină nu este contestată, ea stând alături de *I* și

<sup>10</sup> Cu privire la semnificația biblică a „râvnei” sau „zelului”, cf. James D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, T & T Clark, Edinburgh, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998, pp. 350-355.

<sup>11</sup> Cf. J.A. FITZMYER, „Paul”, în: Raymond E. BROWN, Joseph A. FITZMYER, Roland E. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Upper Saddle River, 1990, pp. 1333, 1330; J.A. FITZMYER, „A History of Israel”, în: R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, p. 1249; J.P. MEIER, „Jesus”, în: R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, p. 1325. Aspectul cronologic însă este dezbătut. I. Karavidopoulos (Ιωάννης Δ. ΚΑΡΑΒΙΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη*, Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1983, p. 204) sugerează anul 31 sau 32 ca dată a convertirii. Propunerea anterioară pare, însă, destul de solid argumentată. Părintele Sabin Verzan, de asemenea, consideră că evenimentul convertirii a avut loc în anul 36 (Pr. Sabin VERZAN, *Sfântul Apostol Pavel*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 34).

<sup>12</sup> Legătura dintre *vederea lui Hristos* de către Sf.Ap. Pavel și *calitatea de apostol* a acestuia din urmă se regăsește în *I Co* 9, 1, unde se spune: «οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος, οὐκ Ἰησοῦν τὸν Κύριον ἡμῶν ἑώρακα».

2 Co, Ga, Flp, 1 Tes și Flm<sup>13</sup>. Încă în 1932 C.H. Dodd afirma<sup>14</sup> cu fermitate: „autenticitatea Epistolei către Romani este o problemă închisă”<sup>15</sup>. Astfel, în prezent, nimeni nu se mai îndoiește de faptul că Sf.Ap. Pavel a scris această epistolă. Integritatea Epistolei, însă, a făcut obiectul unor dezbateri între comentatori. O serie de critici au afirmat că deși capitolele 15 și 16 sunt scrise de Sf.Ap. Pavel, ele nu ar face parte integrantă din epistolă, fiind inițial adresate unei alte Biserici, posibil cea din Efes. Argumentele pentru această poziție, cât și respingerea lor au fost expuse cu multă claritate de profesorii români autori ai manualului *Studiul Noului Testament*<sup>16</sup>. Dacă în zona de exegeză ortodoxă lucrurile sunt clare, trebuie precizat că și în zona de exegeză ne-ortodoxă, la momentul de față, majoritatea comentatorilor – cel puțin în spațiul vorbitor de limbă engleză – pledează pentru apartenența acestor capitole la Epistolă<sup>17</sup>. Acceptarea integrității Epistolei implică acceptarea faptului că Sf.Ap. Pavel era informat în legătură cu situația comunității creștine din Roma, iar acest lucru, la rândul său, ne ajută la o înțelegere mai bună a contextului scrierii *Epistolei către Romani*.

### *Locul și data scrierii Epistolei către Romani*

Locul scrierii este, fără îndoială, Corintul. În *Rm* 16, 1, Sf.Ap. Pavel spune: «Συνίστημι δὲ ὑμῖν Φοίβην τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν οὖσαν καὶ διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κερχραεῖς» (*Rm* 16, 1). După cum ne spun Filo și Strabo,

<sup>13</sup> Este larg-cunoscut faptul că celelalte epistole din corpusul paulin fac obiectul dezbaterilor pe tema autorului, majoritatea exegeților ortodocși susținând că și ele, cu excepția *Evr*, sunt scrise tot de Sf. Apostol Pavel.

<sup>14</sup> Cf. Charles Harold DODD, *The Epistle of Paul to the Romans*, coll. The Moffatt New Testament Commentary, Fontana, Books, London, 1959, p. 9.

<sup>15</sup> Anterior, doar adepții radicalei „școli olandeze” au pus sub semnul întrebării originea paulină a epistolei, fără a reuși însă să fie foarte convingători (cf. Diac. Nicolae I. NICOLAESCU et al., *Studiul Noului Testament pentru institutele teologice*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 145). Cap. 15 și 16 au fost eliminate de Marcion din canonul său, iar F.C. Baur, considerându-le ne-pauline, le-a declarat ca fiind scrise de un ucenic de-al Apostolului Pavel (acest lucru pe baza unei agende de reconciliere între două presupuse grupări rivale, cel paulin și cel petrin; cf. Diac. N.I. NICOLAESCU et al., *Studiul Noului Testament...*, pp. 146-147).

<sup>16</sup> Cf. Diac. N.I. NICOLAESCU et al., *Studiul Noului Testament...*, pp. 147-150. În rezumat, există următoarele aspecte: 1) Doxologia din *Rm* 16, 25-27 își schimbă în unele manuscrise vechi poziția, mutându-se uneori la sfârșitul cap. 14. Acest lucru, însă, poate fi explicat de utilizarea liturgică a textului, părțile interesând doar pe creștinii din Roma, fiind în vechime omise, cu excepția doxologiei; 2) Textele din *Rm* 15, 4 și 8 ar fi străine de viziunea Sf.Ap. Pavel referitoare la iudaism. Textele din *Rm* 1, 16; 3, 2; 9, 1-5 și 10, 1-11 combat însă această părere; 3) Era imposibil ca Sf.Ap. Pavel să cunoască atât de mulți creștini romani. Totodată se știe că între anii 49 și 54 mulți iudei din Roma au fost obligați să locuiască în afara capitalei imperiului. Astfel, Sf.Ap. Pavel ar fi putut să cunoască, în cursul călătoriilor misionare, pe mulți iudeo-creștini romani, cum s-a și întâmplat cu Acvila și Priscila.

<sup>17</sup> Cf. R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, p. 561.

Chenhrea era portul Corintului situat pe partea răsăriteană a istmului<sup>18</sup>. În *Rm* 16, 23 întâlnim cuvintele: «ἀσπάζεταιται ὑμᾶς Γάιος ὁ ξένος μου καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας». Acest Gaius care trimite salutări romanilor, gazda Apostolului Pavel (și «a toată Biserica»), era un membru de cinste al comunității din Corint, botezat de însuși Sf.Ap. Pavel, după cum citim în *1 Co* 1, 14. De asemenea, se poate adăuga că în *Rm* 16, 23 este menționat Erast («ὁ οἰκονόμος τῆς πόλεως»), despre care *2 Tim* 4, 20 ne spune că a rămas în Corint.

Sf.Ap. Pavel scrie Epistola înainte de ultima sa călătorie la Ierusalim. În *Rm* 15, 25 el afirmă: «ὡννὶ δὲ πορεύομαι εἰς Ἱερουσαλὴμ διακονῶν τοῖς ἁγίοις», referindu-se la colecta de ajutoare pentru săracii din Ierusalim. Este clar acest lucru din 15, 26: «εὐδόκησαν γὰρ Μακεδονία καὶ Ἀχαΐα κοινωρίαν τινὰ ποιήσασθαι εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλὴμ». Conform cronologiei tradiționale, Sf.Ap. Pavel a petrecut iarna dintre anii 57 și 58 în Corint. În primăvara anului 58 el a părăsit Corintul pentru a duce ajutorul la Ierusalim<sup>19</sup>, unde a fost arestat, fiind ținut apoi captiv în Cezareea timp de doi ani. În anul 60 Apostolul Neamurilor a fost trimis ca prizonier spre Roma, unde a ajuns, în sfârșit, în anul 61<sup>20</sup>.

În timp ce Corintul este acceptat în unanimitate ca „loc” al compunerii Epistolei, un mare număr dintre comentatori acceptă, de asemenea, iarna dintre 57 și 58 ca „dată” a compunerii Epistolei<sup>21</sup>. *Romani* este scrisă după *1* și *2 Co*, *Ga*, *1 Tes* și, posibil chiar și după *Flp*.<sup>22</sup>; avem, deci, în fața noastră, o lucrare matură a Apostolului, scrisă în liniște, întemeiată pe o meditație profundă. Un comentator afirmă că, dacă Epistolele anterioare reprezintă atelierul gândirii pauline, *Romani* reprezintă produsul final al acestei gândiri<sup>23</sup>. Poate că acesta este motivul pentru care *Epistola către Romani* este situată prima în corpusul paulin – nu pentru că ar fi prima scrisă sau pentru că este cea mai mare din punct de vedere cantitativ<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> Cf. Frederick William DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, revised edition, The University of Chicago Press, Chicago, 2000, p. 537.

<sup>19</sup> Întâlnirea cu Sfântul Iacov este descrisă în *FA* 21, în timp ce *FA* 24, 17 confirmă faptul că Sf.Ap. Pavel a dus colecta la Ierusalim, în contextul acestei vizite.

<sup>20</sup> Cf. R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, pp. 428, 434-435.

<sup>21</sup> Există și o altă cronologie, așa-numită „revizionistă”, aflată în competiție directă cu cea „tradițională”, care fixează scrierea epistolei cu aproximativ un an mai devreme. Cf. R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, pp. 429, 560. Robert JEWETT (*Romans. A Commentary*, coll. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible, Fortress Press, Minneapolis, 2007, p. 18) rezumă diversele date propuse de comentatorii anteriori lui. Trebuie, în tot cazul, să precizăm că aspectul acesta al datării exacte al epistolei nu este atât de relevant pentru înțelegerea epistolei sau pentru lucrarea de față.

<sup>22</sup> Datarea *Flp* este dezbătută. Cf. Diac. N.I. NICOLAESCU et al., *Studiul Noului Testament...*, pp. 212-214.

<sup>23</sup> Cf. C.H. DODD, *The Epistle of Paul...*, p. 23.

<sup>24</sup> Din punct de vedere al volumului, *Rm* este superioară „oricărei alte scrieri didactice a Nou-



*Destinatarii Epistolei către Romani*

Destinatarii Epistolei sunt creștinii din Roma; Sf.Ap. Pavel scrie «πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ, ἀγαπητοῖς Θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις» (*Rm* 1, 7). *Epistola către Romani* este primul document care atestă existența unei comunități creștine în Roma<sup>25</sup>. Este evident, însă, că nu Sf.Ap. Pavel a fost cel care a înființat comunitatea creștină din capitala Imperiului. La momentul scrierii Epistolei, el nici măcar nu vizitase această comunitate, din moment ce spune: «οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι πολλάκις προεθέμην ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, καὶ ἐκωλύθην ἄχρι τοῦ δεῦρο, ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν» (*Rm* 1, 13). Apostolul își exprimă, însă, dorința de a vizita această comunitate: «ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς» (*Rm* 1, 11); până să reușească să facă acest lucru el scrie Epistola. Cum, însă, a luat ființă această comunitate creștină romană?

Începuturile creștinismului în Roma se leagă, fără îndoială, de prezența iudeilor în capitala Imperiului. Începând cu sec. al II-lea î.Hr.<sup>26</sup>, mulți iudei din zona Palestinei și a Siriei au început să vină în Roma ca imigranți și comercianți<sup>27</sup> sau au fost aduși ca prizonieri, în special în anul 62 de către armata lui Pompei, mulți dintre prizonieri fiind ulterior eliberați<sup>28</sup>. În felul acesta, la jumătatea sec. I d.Hr. existau, probabil, în jur de 40-50.000 de iudei<sup>29</sup> în capitala romană<sup>30</sup>, bine organizați în mai multe (la un moment dat sunt atestate treisprezece) sinagogi<sup>31</sup>. În toată această perioadă de două secole, legăturile politice și comerciale între Roma și Ierusalim / Palestina au continuat, fiind bine cunoscut faptul că romanii controlau întreaga zonă prin regi clientelari; legăturile dintre iudeii din Roma și cei din Ierusalim erau, de asemenea, remarcabil de strânse<sup>32</sup>. După cum subliniază părintele Stelian Tofană în volumul *Introducere în Studiul Nou-*

---

lui Testament”, având „16 capitole, cu 433 versete și 7.105 cuvinte” (Diac. N.I. NICOLAESCU et al., *Studiul Noului Testament...*, p. 143).

<sup>25</sup> Cf. Charles E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, coll. The International Critical Commentary, T & T Clark LTD, A Continuum Imprint, London, 1975-1979, p. 16.

<sup>26</sup> Primele contacte atestate între iudei și romani au avut loc în cca 160 î.Hr., potrivit surselor iudaice, sau în anul 139, conform surselor romane (Joseph A. FITZMYER, S.J., *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. The Anchor Bible 33, Doubleday, New York, 1992, p. 27).

<sup>27</sup> Cf. R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, p. 561.

<sup>28</sup> Cf. James D.G. DUNN, *Romans 1-8*, coll. Word Biblical Commentary 38A, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 1988, p. xlv.

<sup>29</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. xlvii.

<sup>30</sup> R.E. Brown (*An Introduction to the New Testament*, p. 561) notează și estimarea lui Edmundson referitoare la existența a aproximativ 4.500.000 de evrei în tot Imperiul Roman care număra, la rândul său, între 54 și 60 de milioane de persoane.

<sup>31</sup> Cf. J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 28.

<sup>32</sup> Cf. R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, p. 561 și J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 29.

*lui Testament*, un exemplu clar de colaborare politică strânsă este acela al relației dintre Irod Agrippa I și familia imperială, în special Caligula și Claudiu. Irod Agrippa este eliberat din închisoare de Caligula și joacă un rol destul de important în numirea ca împărat a lui Claudiu<sup>33</sup>.

Este logic să presupunem că iudeo-creștini misionari au ținut acest centru extrem de important al Imperiului în perioada post-Cincizecime de răspândire a mișcării creștine, așa cum făcuseră și cu alte orașe precum Damasc sau Antiohia<sup>34</sup>. Aceasta este o plauzibilitate apriorică: Creștinismul s-a născut în sânul Iudaismului, primii misionari creștini fiind evrei<sup>35</sup>. *FA* 2, 10 menționează între «iudei și prozeliți» adunați la praznicul Cincizecimii și «romani în treacă» («οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι, Ἰουδαῖοι τε καὶ προσήλυτοι»). În perioada dintre anul pogorării Duhului Sfânt la sărbătoarea Cincizecimii<sup>36</sup> și anul scrierii Epistolei (57/58) misionarii iudeo-creștini au reușit să întemeieze o puternică comunitate creștină în Roma, începutul făcându-se, bineînțeles, în sinagogile romane, de care erau legați nu doar iudei, ci și mulți păgâni temători de Dumnezeu<sup>37</sup>.

Această comunitate a crescut progresiv, astfel încât în *Rm* 1, 8 Sf.Ap. Pavel poate să spună: «ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ». Această afirmație nu ar avea sens dacă ar fi vorba de o comunitate mică, recent înființată<sup>38</sup>. Pentru o existență mai îndelungată pledează și afirmația: «ἐπιποθίαν δὲ ἔχων τοῦ ἔλθειν πρὸς ὑμᾶς ἀπὸ πολλῶν ἐτῶν» (*Rm* 15, 23). Cel puțin la începutul anilor 50 d.Hr. trebuie să fi existat această comunitate.

*FA* 18, 1-3, menționează că, atunci când Sf.Ap. Pavel a ajuns în Corint (în jurul anului 50), el a «rămas la» Acvila și Priscila, un cuplu evreiesc recent sosit din Italia «διὰ τὸ διατεταχέναι Κλαύδιον χωρίζεσθαι πάντας τοὺς Ἰουδαίους ἀπὸ τῆς Ῥώμης». Nu se spune nici în *Faptele Sfinților Apostoli*, nici în epistolele pauline că Sf.Ap. Pavel i-ar fi convertit pe aceștia doi; cel mai probabil, ei au venit din Roma deja creștini<sup>39</sup>. Evenimentul alungării evreilor din Roma a avut loc în anul 49<sup>40</sup> și este menționat în *Viața lui Claudius* scrisă de Suetoniu, care notează (§ 25): *Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes*

<sup>33</sup> Cf. Pr. Stelian TOFANĂ, *Introducere în Studiul Noului Testament*, vol. I: Text și Canon. Epoca Noului Testament, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1997, p. 277.

<sup>34</sup> Cf. R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, p. 561.

<sup>35</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. xlvi.

<sup>36</sup> Este cunoscut faptul că Pogorârea Duhului Sfânt a avut loc la sărbătoarea Cincizecimii, în anul morții și învierii Mântuitorului Hristos. Însă *acel* an nu poate fi identificat cu certitudine. Cel mai adesea sunt propuși anii 30 și 33. J.P. Meier („Jesus”, p. 1325) socotește anul 30 ca fiind mai potrivit pentru respectivele evenimente. Vezi și: J.A. FITZMYER, „A History of Israel”, p. 1249.

<sup>37</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. xlvii.

<sup>38</sup> Cf. R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, p. 561.

<sup>39</sup> Cf. C.H. DODD, *The Epistle of Paul...*, p. 20 și J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. xlix.

<sup>40</sup> Cf. C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 16. În datarea acestui eveniment, C.E.B. Cranfield urmează lui Orosius, un istoric de la începutul sec. al IV-lea.

*Roma expulsi*<sup>41</sup>. Cel mai probabil, această afirmație criptică a lui Suetoniu reflectă tensiunile acumulate în sinagogă în urma proclamării creștinismului<sup>42</sup>. Astfel, tulburările acestea erau produse în urma acceptării sau ne-acceptării lui Hristos ca Mesia și Domn<sup>43</sup>. Pentru ca aceste tensiuni să ia amploare, așa încât să ajungă la cunoștința împăratului, trebuie să fi fost nevoie de timp. Prin urmare, încă din anii 40 trebuie să se fi propovăduit Evanghelia în mod eficient în Roma<sup>44</sup>.

În altă ordine de idei, după moartea împăratului Claudiu (anul 54) nu a mai existat un impediment real pentru întoarcerea iudeilor (și a iudeo-creștinilor) în capitala Imperiului. Așa se explică faptul că, la momentul scrierii epistolei, Acvila și Priscila se aflau în comunitatea din Roma (cf. *Rm* 16, 3). În acest context este de asemenea explicabil faptul că Sf.Ap. Pavel pare să cunoască pe mulți din Biserica romană, Biserica pe care nu o vizitase niciodată. De asemenea, dacă inițial comunitatea creștină romană era la început iudeo-creștină, progresiv ne-evrei trebuie să fi fost incluși în ea. În urma edictului lui Claudiu, segmentul păgâno-creștin trebuie să fi fost dominant, situație re-echilibrată, posibil, după moartea împăratului<sup>45</sup>. Pentru o compoziție mixtă (păgâno și iudeo-creștină) a comunității romane pledează atât instrucțiunile către cei «tari» și către cei «slabi» (după mulți comentatori, unii fiind credincioșii păgâno-creștini, ceilalți fiind credincioșii iudeo-creștini)<sup>46</sup>, cât și atmosfera generală a capitolelor 9-11. Pe de altă parte, în lumina unor texte precum 1, 5-7, 12-14 și 11, 11-13 se poate presupune că păgâno-creștinii erau majoritari în comunitatea creștină din Roma<sup>47</sup>. Acest lucru pare logic, având în vedere vitalitatea și creșterea rapidă a creștinismului primar.

Dacă acceptăm câteva din aspectele subliniate mai sus, și anume 1) integritatea Epistolei (în special apartenența capitolului 16 la Epistolă), 2) faptul că Sf.Ap. Pavel era familiarizat cu realitatea comunității creștine din Roma și 3) faptul că această comunitate era formată din creștini proveniți atât dintre iudei cât și dintre păgâni, ultimii fiind majoritari la momentul scrierii Epistolei, se poate pune următoarea întrebare: există, oare, o relevanță a tuturor acestor aspecte pentru studiul *Epistolei către Romani*? Mulți autori moderni încearcă<sup>48</sup> să răspundă pozitiv la această întrebare. Cu această problematică, însă, trebuie să atingem aspectul ocaziei și scopului Epistolei.

<sup>41</sup> În trad. lui J.D.G. Dunn, Claudius „i-a izgonit pe iudei din Roma din pricina tulburărilor neîncetate la instigarea lui Chrestus”.

<sup>42</sup> Cf. C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 16 și C.H. DODD, *The Epistle of Paul...*, p. 20.

<sup>43</sup> Cf. J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 31.

<sup>44</sup> Cf. R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, p. 562.

<sup>45</sup> Cf. Diac. N.I. NICOLAESCU et al., *Studiul Noului Testament...*, p. 152.

<sup>46</sup> Cf. J.A. FITZMYER, „Epistle”, în: R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, p. 831. Cu privire la aceste instrucțiuni și situația pe care ele o reflectă, vezi mai jos subcap. „Ocazia și scopul epistolei”.

<sup>47</sup> Cf. J.A. FITZMYER, „Epistle”, p. 831.

<sup>48</sup> Cf. R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, p. 561.

## Ocazia și scopul<sup>49</sup> scrierii Epistolei către Romani

Reluând o serie de aspecte anterioare, Sf.Ap. Pavel se află, la momentul scrierii *Epistolei către Romani*, la sfârșitul unei perioade de aproximativ două decenii de proclamare a adevărului mântuirii în Iisus Hristos. El simte că o etapă majoră din activitatea sa de misionar s-a încheiat, după ce «a împlinit» «propovăduirea Evangheliei lui Hristos» «ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ» (*Rm* 15, 19). Este vorba, deci, de întregul sector nord estic al bazinului Mării Mediteraneene<sup>50</sup>. Spunând, în *Rm* 15, 23, «νυνὶ δὲ μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις», Sf.Ap. Pavel privește deja către sectorul nord-vestic al Mediteranei.

În *Rm* 15, 24 Apostolul neamurilor spune: «πορεύομαι εἰς τὴν Σπανίαν· ἐλπίζω γὰρ διαπορευόμενος θεάσασθαι ὑμᾶς καὶ ὑφ' ὑμῶν προπεμφθῆναι ἐκεῖ». În ciuda principiului formulat în *Rm* 15, 20 («φιλοτιμούμενον εὐαγγελίζεσθαι οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστός ἵνα μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ»), Sf.Ap. Pavel afirmă: «τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ρώμῃ εὐαγγελίσασθαι» (*Rm* 1, 15); iar aceasta se explică prin faptul de a fi «Ἕλλησίν τε καὶ βαρβάρους, σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις ὀφειλέτης» (*Rm* 1, 14). Cu toată prezența iudeilor sau iudeo-creștinilor în Roma, aceasta din urmă rămânea capitala, centrul cultural, politic, economic și militar al Imperiului în cuprinsul căruia se aflau „neamurile” pe care Sf.Ap. Pavel («ὁ τῶν ἔθνων ἀπόστολος») avea sarcina să le aducă la Hristos. Rezumând, Sf.Ap. Pavel dorește să înceapă o nouă etapă de propovăduire apostolică în Roma și în Spania.

În acest cadru, Roma ar fi putut reprezenta o bază excelentă pentru activitatea misionară din vest (cf. «ὑφ' ὑμῶν προπεμφθῆναι ἐκεῖ» – *Rm* 15, 24, și «ἀπελεύσομαι δι' ὑμῶν εἰς Σπανίαν» – *Rm* 15, 28), așa cum Antiohia și Filipi reprezentaseră anterior astfel de baze misionare pentru regiunile de est și nord-est ale bazinului Mediteranei<sup>51</sup>. Din unghiul de vedere al acestor realități, se

<sup>49</sup> Așa cum vom vedea, mai multe motivații au stat la baza redactării epistolei pauline. De altfel, nu este obligatoriu ca epistola să fi avut o singură finalitate. Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, pp. liv-lviii și J.A. FITZMYER, *Romans...*, pp. 68-80. În această ordine de idei, ar fi poate mai corect ca subtitlul de aici să aibă forma: „Ocazia și scopurile scrierii epistolei”. Din rațiuni formale, însă, optăm pentru varianta de mai sus.

<sup>50</sup> Potrivit F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 474, Iliria desemna regiunea din estul Mării Adriatice, compusă din *Dalmatia* (Illyris Superior) și *Pannonia* (Illyris Inferior).

<sup>51</sup> Cf. R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, p. 564. Evident, Sf.Ap. Pavel nu vorbește de o convertire a tuturor locuitorilor acestei părți a lumii, el menționând doar înființarea unor comunități creștine sau Biserici în centrele mai importante ale Imperiului. Este vorba de o temelie așezată de Sf.Ap. Pavel, pe care alții pot construi. Cf. *I Co* 3, 10: «ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων θεμέλιον ἔθηκα, ἄλλος δὲ ἐποικοδομεῖ». Vezi și: J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 716.

poate vorbi de un scop misionar al *Epistolei către Romani*<sup>52</sup>. În acest context, Sf.Ap. Pavel consideră că este important ca romanii creștini să aibă o percepție corectă a teologiei și misiunii sale<sup>53</sup>. El scrie, astfel, pentru a se prezenta pe sine dar, mai ales, Evanghelia sa<sup>54</sup>. În felul acesta, se poate explica remarcabila dezvoltare teologică și duhovnicească a epistolei. Amploarea, profunzimea și detalierea epistolei au ca obiectiv cunoașterea adâncă de către cititorii romani a mesajului evanghelic proclamat de Sf.Ap. Pavel, acesta din urmă dorind să obțină sprijinul lor în activitatea misionară din regiunile de vest ale Imperiului.

S-a argumentat în literatura exegetică de specialitate – aspectul meritând a fi discutat – că un alt obiectiv al epistolei este reprezentat de intenția Apostolului Pavel de a îndepărta posibile suspiciuni referitoare la teologia și misiunea sa<sup>55</sup>. Având în vedere faptul că originile creștinismului din Roma se regăseau, după cum s-a notat mai sus, în Ierusalim<sup>56</sup>, este posibil ca la momentul scrierii Epistolei să fi existat pericolul ca unii din credincioșii romani să fi avut o percepție parțial greșită a teologiei și misiunii Apostolului Pavel. În general, conform atât *Epistolei către Gaateni* cât și *Faptelor Sfinților Apostoli*, creștinismul, a cărui origine era Ierusalimul, avea tendința de a fi mult mai conservator față de valorile, tradițiile și practicile Iudaismului – în comparație cu păgâno-creștinismul<sup>57</sup>, a cărui origine se regăsea în lucrarea misionară a Sf.Ap. Pavel<sup>58</sup>. Chiar și păgâno-creștinii romani împărțeau, posibil, o serie dintre convingerile iudeo-creștinilor care îi convertiseră,

<sup>52</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. lv.

<sup>53</sup> Cf. R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, p. 564

<sup>54</sup> Cf. J. REUMANN, „Romans”, în: James D.G. DUNN, John W. ROGERSON (eds.), *Eerdmans Commentary on the Bible*, Wm B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2003, p. 1279.

<sup>55</sup> Cf. R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, pp. 562-564 și J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 79.

<sup>56</sup> Poate fi adăugată și precizarea lui Ambroziaster (sec. al IV-lea) cu privire la originea ierusalimită a comunității creștine din Roma, care ne transmite următoarele: „Se știe că la Roma locuiau iudei în vremurile apostolice, pentru că erau supuși ai Imperiului Roman. Aceia dintre ei care au devenit creștini au transmis romanilor mesajul că Îl mărturisesc pe Hristos și păstrează Legea... Fără să vadă manifestarea de lucrări minunate, nici pe vreunul dintre apostolic, ei au primit credința în Hristos, dar cu ritualurile iudaice” (C.H. DODD, *The Epistle of Paul...*, p. 21).

<sup>57</sup> Folosim aici termenii „păgâno-creștinism” sau „păgâno-creștin(i)” cu referire la creștinii proveniți dintre „neamuri”, fie ei greci, romani sau orice altceva în afară de evrei. Evreii creștini, așa cum se știe, sunt numiți în literatura de specialitate „iudeo-creștini”. Distincția dintre *iudeo-creștinism* și *păgâno-creștinism* nu reprezintă o invenție modernă, ea întemeindu-se pe distincția dintre «τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας» și «τὸ εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς», deosebire operată la *Sinodul Apostolic* (cf. *Ga 2, 7*). Aceste concepte sunt deja de multă vreme prezente în literatura biblică românească de specialitate. Vezi, spre exemplu: Pr. Vasile MIHOC, „Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni. Introducere, traducere și comentariu (teză de doctorat în Teologie)”, în: *Studii Teologice*, seria a II-a, 35 (1983), 3-4, pp. 168-298 și 35 (1983), 5-6, pp. 329-447.

<sup>58</sup> Cf. R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, p. 562. O parte din textele pe care se bazează această afirmație vor fi redată mai jos, în textul principal și în notele acestui subcapitol.

inclusiv pe perioada absenței iudeilor din Roma (anii 49-54), în urma edictului lui Claudiu<sup>59</sup>. Despre ce este vorba, mai exact?

Este cunoscut faptul că, în contextul complex al dezvoltării Bisericii primare din matricea iudaismului, includerea neamurilor (τὰ ἔθνη) în comuniunea (κοινωνία) bisericească fără impunerea respectării ritualurilor mozaice nu a fost un proces simplu, conturat precis, liber de probleme, dezbateri și chiar conflicte<sup>60</sup>. După cum indică atât epistolele pauline (*Ga*, 2 *Co*, *Flp*) cât și *Faptele Sfinților Apostoli*, τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας a fost aprobat de Sinodul Apostolic de la Ierusalim din anul 49 (sau 50)<sup>61</sup>, însă a fost înțeles greșit și criticat de mulți iudeo-creștini atât înainte, cât și după acest Sinod<sup>62</sup>. Sf.Ap. Pavel a fost

<sup>59</sup> Cf. R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, p. 562, n. 7.

<sup>60</sup> Referitor la întreaga problematică, vezi: Pr. Pavel ROTARU, „Τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας. Contribuția Sfântului Apostol Pavel la dezvoltarea Bisericii primare, conform primelor două capitole din Epistola către Galateni”, în: *Studii Teologice*, seria a III-a, 7 (2011), 3, pp. 57-90

<sup>61</sup> Cronologia este dezbătută, însă puțin importantă în cazul de față.

<sup>62</sup> În *FA* 11, 20 sunt amintiți acei: «ἄνδρες Κύπριοι καὶ Κυρηναῖοι, οἵτινες ἐλθόντες εἰς Ἀντιόχειαν ἐλάλουν καὶ πρὸς τοὺς Ἑλληνιστὰς εὐαγγελιζόμενοι τὸν Κύριον Ἰησοῦν», care privesc activitatea misionară a „elenștilor”, expulzați din Ierusalim undeva în jurul anului 36 (cf. *FA* 8, 1). Aceștia începuseră în acea vreme să convertească un număr mare de păgâni, fără a le impune însă circumcizia și practicarea altor elemente ale ritului mozaic, așa cum s-a petrecut nu doar în Antiohia, ci și în Samaria. Este știut totodată faptul că Sf.Ap. Pavel a fost, în prima parte a activității sale misionare, membru al comunității creștine din Antiohia. Vestea cu privire la existența unor păgâni convertiți care nu respectă prescripțiile Legii a provocat preocupare și dezacord în rândurile grupului inițial de iudeo-creștini din Ierusalim. Urme ale acestor reacții se regăsesc în: *FA* 8, 14 («Ἀκούσαντες δὲ οἱ ἐν Ἱεροσολύμοις ἀπόστολοι ὅτι δέδεκται ἡ Σαμάρεια τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, ἀπέστειλαν πρὸς αὐτοὺς Πέτρον καὶ Ἰωάννην») și *FA* 11, 1-3 («Ἦκουσαν δὲ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοί, οἱ ὄντες κατὰ τὴν Ἰουδαίαν, ὅτι καὶ τὰ ἔθνη ἐδέξαντο τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ· ὅτε δὲ ἀνέβη Πέτρος εἰς Ἱερουσαλὴμ, διεκρίνοντο πρὸς αὐτὸν οἱ ἐκ περιτομῆς λέγοντες ὅτι „εἰσῆλθες πρὸς ἄνδρας ἀκροβυστίαν ἔχοντας καὶ συνέφαγες αὐτοῖς».) Undeva spre sfârșitul anilor 40 a avut loc ceea ce Sf.Ap. Luca relatează în *FA* 15, 1: «καὶ τινες κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ἐδίδασκον τοὺς ἀδελφοὺς ὅτι „Ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι». Conform aceleiași relatări, «γενομένης δὲ στάσεως καὶ ζητήσεως οὐκ ὀλίγης τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Βαρναβᾶ πρὸς αὐτοὺς, ἔταξαν ἀναβαίνειν Παῦλον καὶ Βαρναβᾶν καὶ τινες ἄλλους ἐξ αὐτῶν πρὸς τοὺς ἀποστόλους καὶ πρεσβυτέρους εἰς Ἱερουσαλὴμ περὶ τοῦ ζητήματος τούτου» (*FA* 15, 2). Întreaga controversă referitoare la *circumcizia păgâno-creștinilor* a dus la o dezbateră deschisă în cadrul *Sinodului Apostolic* din Ierusalim, în anul 49 (sau 50). Există două texte nou-testamentare care relatează acest eveniment important al istoriei Bisericii primare: *Ga* 2 și *FA* 15. Ambele menționează presiunile făcute de o parte dintre iudeo-creștini pentru a fi impusă și păgâno-creștinilor circumcizia. *FA* 15, 5 consemnează: «Ἐξανέστησαν δὲ τινες τῶν ἀπὸ τῆς αἰρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες, λέγοντες ὅτι „δεῖ περιτεμεῖν αὐτοὺς παραγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως». Astfel, Sf.Ap. Pavel scrie în *Ga* 2, 4: «διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισήλθον κατασκοπεῖσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν, οἷς οὐδὲ

percept de mulți iudeo-creștini ca având o atitudine intolerabilă față de Iudaism și față de Legea mozaică.

Pentru aprecierea cât mai adecvată a situației sunt necesare următoarele precizări. La Sinodul Apostolic s-a făcut distincția (și faptul acesta nu trebuie uitat) între «τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας» și «τὸ εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς». Oricât ar părea de nefiresc pentru creștinul modern, iudeo-creștinii primelor decenii de creștinism își păstrau identitatea evreiască și respectau (cel puțin o serie din)

πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ». Atmosfera generală care reiese din relatarea lucanică este una de liniște, de pace. Citind, însă, relatarea paulină, transpare dificultatea și tensiunea momentului respectiv. În ochii multor iudeo-creștini conservatori, libertatea evanghelică promovată de Sf.Ap. Pavel trebuie să fi apărut ca o *inovație dubioasă*. Rezultatul *Sinodului* însă apare ca evident în ambele relatări. În acest sens, Sf.Ap. Pavel scrie: «οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν ἐμοί, Ἕλλην ὢν, ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι... ἀλλὰ τοῦναντίον ἰδόντες ὅτι πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς... καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι, Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες στυλοὶ εἶναι, δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρναβᾶ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν» (Ga 2, 3, 7, 9). Hotărârea necircumciderii neamurilor convertite este evidentă totodată și în relatarea lucanică. Presiunile iudaizante, însă, nu s-au oprit aici. Câteva elemente ale învățăturii agitatorilor iudaizanți care i-au tulburat pe creștinii din Galatia sunt suficient de clare în *Epistola către Galateni*. Din ultimatumul «ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν ὅτι ἐὰν περιτέμνησθε, Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει» (în 5, 2) și din afirmația «οὔτοι ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι» (în 6, 12) se poate deduce că intrușii cereau ca galatenui să adopte ritual iudaic al circumciziei, fiind ei înșiși circumciși (cf. «οἱ περιτεμνόμενοι αὐτοί» în 6, 13). Din 4, 10 («ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς») se poate înțelege că respectarea sărbătorilor calendaristice iudaice era de asemenea cerută Gaatenilor. Practicarea «faptelor legii» în vederea îndreptării (cf. argumentarea teologică din 2, 16: «οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου») pare să fie fundamentală în mesajul agitatorilor. În general, din 4, 21 («Λέγετέ μοι, οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι») poate fi extras faptul că „evanghelia” agitatorilor includea respectarea Legii mozaice. 2) În mod similar, Sf.Ap. Pavel îi mustră pe corinteni: «εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει ὢν οὐκ ἐκηρύξαμεν, ἢ πνεῦμα ἕτερον λαμβάνετε ὃ οὐκ ἐλάβετε, ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον ὃ οὐκ ἐδέξασθε, καλῶς ἀνέχεσθε» (2 Co 11, 4). Cei care vin și îi înșeală pe corinteni sunt, după apostolul Pavel, «ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ»; de fapt, ei sunt «διάκονοι Σατανᾶ» (2 Co 11, 13-15). Cu certitudine, ei sunt iudeo-creștini («evrei», «israeliți», «urmași ai lui Avraam» – 2 Co 11, 22). P.W. Barnett („Opponents of Paul”, în: Gerald F. HAWTHORNE, RALPH P. Martin, Daniel G. REID [eds.], *Dictionary of Paul and His Letters*, Inter Varsity Press, Downers Grove, 1993, pp. 644-652) a argumentat convingător faptul că adversarii lui Pavel „veniseră într-o misiune iudaică de a-i aduce pe corinteni proveniți dintre neamuri sub ascultarea față de codul mozaic scris”. 3) În *Ftp 3*, 2 Sfântul Pavel îi avertizează pe filipeni să fie prudenți: «Βλέπετε τοὺς κύνας, βλέπετε τοὺς κακοὺς ἐργάτας, βλέπετε τὴν κατατομήν». Așa cum notează H. Koster („κατατομή”, în: Gerhard KITTEL et al. [eds.], *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 8 (1972), pp. 110-111), adversarii lui Pavel din Filipi se laudau cu propria circumcizie și o promovau, în același timp. Pentru Pavel, însă, creștinii sunt adevărate «περιτομή, οἱ Πνεύματι Θεοῦ λατρεύοντες καὶ καυχόμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» (*Ftp 3*, 2).

prescripțiile Legii mozaice. Ei frecventau încă Templul<sup>63</sup>, continuau să-și circumcidă pruncii de parte bărbătească<sup>64</sup>, respectau reguli alimentare de puritate<sup>65</sup>. Există în veacul I după Hristos un puternic iudeo-creștinism – legitim, confirmat de Sinodul Apostolic și reprezentat de Sfântul Iacov, de Sfinții Apostoli din Ierusalim (la momentul Sinodului este vorba de cel puțin Sfântul Petru și Sf. Ioan – cf. *Ga* 2) și de „preoții” (οἱ πρεσβύτεροι) menționați în *FA* 21, 18.

Apresiasi vitalității și autenticității acestei forme de creștinism, în mare parte necunoscută astăzi, reprezintă premisa pentru explicarea adecvată a rătăcirii curentului iudaizant născut în sânul iudeo-creștinismului. În mentalitatea modernă Iudaismul și Creștinismul sunt percepute de cei mai mulți ca fiind două religii complet diferite; în sens invers, însă, posibilitatea unei forme de creștinism liber de regulile Torei sau de «faptele Legii» era la fel de surprinzătoare pentru mentalitatea multora din primii creștini evrei. În contextul unei profunde continuități între Israel și Biserică, «τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας» apărea în ochii multora ca o inovație extrem de dubioasă.

Din această perspectivă se poate înțelege și că ceea ce s-a întâmplat la Sinodul Apostolic a fost ceva absolut remarcabil. Faptul de a accepta «stâlpii» din Ierusalim – Sfinții Iacov, Petru și Ioan – «Evanghelia pentru cei netăiați împrejur» și de «a da» Sfinților Pavel și Barnaba «dreapta spre unire cu ei» este o realizare crucială a Sinodului Apostolic și un moment decisiv al istoriei Bisericii primare. În cazul în care rezultatul Sinodului ar fi fost altul, o foarte serioasă schismă în interiorul creștinismului primar ar fi apărut, o schismă care ar fi periclitat în mod fatal corpusul eclezial<sup>66</sup>. Magnitudinea realizării Sinodului, însă, nu poate fi percepută în mod precis și realist dacă nu se ia în considerare dificultatea reală a problemicii. Pe drumul spre Sinod, Sf.Ap. Pavel trebuie să fi fost extrem de preocupat. A existat o tensiune reală a lucrurilor, reflectată printre rândurile relatării din *Ga* 2. «Ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν, κατ'ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν, μὴ πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον», scrie Sf.Ap. Pavel, de exemplu, în *Ga* 2, 2<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> În multe pasaje din *Faptele Sfinților Apostoli* este atestată frecventarea Templului din Ierusalim de către apostoli și credincioși: *FA* 2, 46; 3, 1; 5, 12 și 21. În *FA* 22, 17 Sf.Ap. Pavel mărturisește: «Ἐγένετο δέ μοι ὑποτρέψαντι εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ προσευχομένον μου ἐν τῷ ἱερῷ γενέσθαι με ἐν ἐκστάσει». C. Preda notează: „creștinii se roagă chiar și în momentele liturghiei ebraice” (Constantin PREDA, *Credința și viața Bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 130).

<sup>64</sup> Acest lucru este logic. Dacă în primele două decenii de creștinism nu ar fi continuat această practică în rândurile evreilor creștini, nu ar mai fi fost luată în discuție această chestiune în jurul anului 50, la Sinodul Apostolic. De amintit și că în *FA* 16, 3 Pavel îl circumcide pe Timotei.

<sup>65</sup> Cf. incidentul din Antiohia și Decretul Apostolic care vor fi tratate mai jos.

<sup>66</sup> Cf. R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, pp. 306-307.

<sup>67</sup> În studiul „Τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας...”, am argumentat că modalitatea autentică de a face teologie istorică este aceea care menține în permanență în obiectiv *lucrarea lui*



În ciuda hotărârii ferme a Sinodului de a nu impune circumcizia neamurilor, în anii de după Sinod au continuat misiunile iudaizante (anti-pauline) ulterioare (sau poate chiar simultane) procesului de evanghelizare realizat de Sf.Ap. Pavel. Acestea erau declanșate din Ierusalim sau Iudeea și desfășurate în Asia Mică (Galatia), Ahaia (Corint) și Macedonia (Filipi)<sup>68</sup>. În timp, curentul iudaizant a descrescut în intensitate, hotărârea Sinodului fiind acceptată de majoritatea creștinilor<sup>69</sup>. La momentul scrierii *Epistolei către Romani*, circumcizia neamurilor nu pare să mai fi fost o problemă. Ea a fost, însă, înlocuită de o altă eroare.

Teza Apostolului Pavel sintetizată în afirmația «οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ» (*Ga 2, 16*), dublată de semnificațiile incidentului din Antiohia (care va fi tratat mai jos), a fost percepută de mulți iudeo-creștini ca implicând o pledoarie paulină pentru renunțarea de către segmentul iudeo-creștin al Bisericii la practicile specifice Legii mozaice respectate încă de acest grup. Corespondența din *Ga, 2 Co* și *Flp* exprimă efortul Apostolului Pavel de a combate impunerea respectării practicilor Legii asupra neamurilor convertite la Hristos; nu însă și vreun efort de a impune renunțarea la practicile Legii de către evreii creștini. Aceasta din urmă era o interpretare greșită a teologiei pauline. Sf.Ap. Pavel respecta, în realitate, distincția între «τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας» și «τὸ εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς».

Toate acestea explică dialogul care a avut loc, conform *FA 21*, la sosirea Sf.Ap. Pavel cu colecta sa în Ierusalim în anul 58. Sfântul Iacov și preoții creștini se grăbesc să îl informeze pe Sf.Ap. Pavel: «Θεωρεῖς, ἀδελφέ, πόσαι μυριάδες εἰσὶν ἐν τοῖς Ἰουδαίοις τῶν πεπιστευκότων καὶ πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσι» (*FA 21, 20*). Ei însă precizează în versetul imediat următor: «κατηχήθησαν δὲ περὶ σοῦ ὅτι ἀποστασίαν διδάσκεις ἀπὸ Μωϋσέως τοὺς κατὰ τὰ ἔθνη πάντας Ἰουδαίους λέγων μὴ περιτέμνειν αὐτοὺς τὰ τέκνα μηδὲ τοῖς ἔθνεσιν περιπατεῖν». Soluția propusă de grupul de întăistătători din Ierusalim și acceptată de Apostolul Neamurilor este o demonstrație

*Dumnezeu în istorie.* Contribuția Sf.Ap. Pavel la dezvoltarea Bisericii primare a fost colosală. Spre deosebire de *FA 15*, *Ga 2* pare să sublinieze mult mai mult aportul Apostolului Pavel la formularea deciziei Sinodului Apostolic. Cititorul textului *Ga 2* poate rămâne chiar cu impresia că Sf.Ap. Pavel a fost persoana a cărei prezență și participare la Sinod a fost decisivă. O modalitate secularizată, ne-teologică, de a face istorie, vede în toate acestea influența personalității extrem de puternice a Apostolului Pavel care întoarce lucrurile în direcția propusă de el. Modalitatea autentică de a face teologie istorică, însă, observă că perspectiva paulină este, de fapt, perspectiva dumnezeiască. Evanghelia propovăduită de Sf.Ap. Pavel este primită prin descoperire, nu este după om, nici de la vreun om. Însă la fel de important este faptul că Dumnezeu descoperă și Sfinților Iacov, Petru și Ioan adevărul despre autenticitatea Evangheliei propovăduite de Sf.Ap. Pavel. Vezi pe larg despre toate acestea în studiul amintit mai sus.

<sup>68</sup> Cf. n. 62 de mai sus.

<sup>69</sup> Este posibil ca acest curent să fi suferit și o serie de modificări (nu este necesar, de altfel, să fi fost caracterizat de o foarte pregnantă unitate), în sensul că, la un moment dat, nu mai încerca să impună circumcizia ca atare, ci doar anumite alte practici ale Legii. În *2 Co*, circumcizia ca atare nu pare să reprezinte o problemă.

de păzire a Legii de către Sf. Ap. Pavel. Având, însă, în vedere puternicele legături existente între Ierusalim și Roma<sup>70</sup>, este posibil ca astfel de interpretări sau urmări ale unor astfel de interpretări să fi existat și în comunitatea creștină din Roma la momentul scrierii *Epistolei către Romani*.

Există, cu certitudine, o similaritate tematică între *Epistola către Galateni* și *Epistola către Romani*. Se poate sesiza, însă, o anumită diferență între cele două în privința raportării la valorile iudaice. De exemplu, *Epistola către Romani* prezintă o abordare mult mai apreciativă la adresa circumciziei. Dacă în *Ga* 5, 2 Sf. Ap. Pavel spune: «ἐὰν περιτέμνησθε, Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφέλησει», iar în *Ga* 5, 6 el afirmă: ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει, în *Rm* 3, 1-2 același Apostol spune: «τίς ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς; πολλὸν κατὰ πάντα τρόπον». Nu este vorba de o contradicție, fiindcă situația comunității din Roma era diferită de situația comunităților din Galatia: nu existau în Roma niște adversari ai Apostolului Pavel care să încerce să impună circumciderea neamurilor. Însă raportarea la valorile iudaice tinde să fie una mai degrabă pozitivă<sup>71</sup>, ca, de altfel, și raportarea generală la poporul evreu<sup>72</sup>. Considerațiile din paragrafele de mai sus ar ajuta, poate, la explicarea schimbării de ton. Nu este vorba, însă, de lipsă de fermitate a convingerilor Apostolului Pavel, de ipocrizie sau de lingusire; Sf.Ap. Pavel a simțit nevoia să clarifice lucrurile, să spună exact ceea ce crede, pentru a nu fi înțeles greșit și pentru a nu periclita lucrarea Evangheliei.

Astfel, din perspectiva celor notate mai sus, s-ar putea discerne în *Epistola către Romani* un scop apologetic<sup>73</sup>. Într-adevăr, Sf.Ap. Pavel respinge în epistolă o serie de acuze sau interpretări greșite privind teologia sau Evanghelia sa. O afirmație ca aceea din *Rm* 3, 28 («λογιζόμεθα... δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου») era, posibil, interpretată de unii ca implicând o «desființare» a legii prin credință. Ca atare, în *Rm* 3, 31, Sf.Ap. Pavel afirmă răspicat: «νόμον οὐκ καταργούμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ νόμον ἰσχύνομεν»<sup>74</sup>. Îndepărtarea altor acuze la adresa Evangheliei pauline se pot detecta în *Rm* 3, 8 («καὶ μὴ καθὼς βλασφημούμεθα καὶ καθὼς φασὶν τινες ἡμᾶς λέγειν ὅτι Ποιήσωμεν τὰ κακὰ ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθὰ; ὣν τὸ κρίμα

<sup>70</sup> Cf. subcap. de mai sus „Destinatarii epistolei – comunitatea creștină din Roma”.

<sup>71</sup> Cf. R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, pp. 562-563. Dacă în *Ga* 4, 10 Sf.Ap. Pavel scrie – dezaprobat – Galatenilor: «ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς», în *Rm* 14, 6 el spune: «ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν Κυρίῳ φρονεῖ καὶ ὁ ἐσθίων Κυρίῳ ἐσθίει, εὐχαριστεῖ γὰρ τῷ Θεῷ· καὶ ὁ μὴ ἐσθίων Κυρίῳ οὐκ ἐσθίει καὶ εὐχαριστεῖ τῷ Θεῷ».

<sup>72</sup> De comparat, spre exemplu, *1 Tes* 2, 14-16 cu *Rm* 9, 3-5.

<sup>73</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. lvi.

<sup>74</sup> Nu este necesară, la momentul de față, intrarea în detaliu cu privire la viziunea Sf.Ap. Pavel despre Legea mozaică și relația ei cu credința creștină. Notăm doar următorul lucru: Sf.Ap. Pavel consideră că ritualul mozaic nu este necesar pentru creștini și nu trebuie să le fie impus. La cerința morală a Legii, însă, nu trebuie în nici un caz renunțat. Pentru mai multe considerații pe această tematică, vezi în teza de față, comentariul la *Rm* 8, 2.

ἐνδικόν ἐστιν») sau în *Rm* 6, 1 («Τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ;»)<sup>75</sup>.

Un alt scop al scrierii Epistolei se regăsește în *Rm* 15, 30-31. În perspectiva apropiatei vizite în Ierusalim pentru a duce colecta «pentru săracii dintre sfinții» Cetății sfinte, Sf.Ap. Pavel le spune credincioșilor din Roma: «Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, ...συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν Θεόν ἵνα ῥυσθῶ ἀπὸ τῶν ἀπειθουσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ ἡ διακονία μου ἢ εἰς Ἱερουσαλὴμ εὐπρόδοκτος τοῖς ἀγίοις γένηται». Sf.Ap. Pavel anticipează o serie de pericole sau dificultăți și apelează la rugăciunea romanilor pentru a primi ajutorul dumnezeiesc. Sf.Ap. Pavel consideră rugăciunea ca fiind ceva eficient, ceva care poate să facă o diferență; cererea sa este departe de a fi un act de complezență.

Este vorba, pe de o parte, de cererea rugăciunilor credincioșilor romani pentru izbăvirea Apostolului de iudeii ne-converțiți la credința în Hristos. La aceștia din urmă se referă construcția οἱ ἀπειθοῦντες; termenul ἀπειθεῖν devine, în NT, un termen tehnic pentru neacceptarea credinței creștine<sup>76</sup>. Cu certitudine, Sf.Ap. Pavel intrase în memoria comună a evreilor care nu primiseră credința în Hristos ca un apostat periculos<sup>77</sup>. Acuza din *FA* 21, 28 («οὗτός ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ὁ κατὰ τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ νόμου καὶ τοῦ τόπου τούτου πάντας πανταχῆ διδάσκων») este grăitoare în acest sens. Într-adevăr, conform *FA* 21, 27-36, Sf.Ap. Pavel a fost arestat curând după sosirea sa în Ierusalim<sup>78</sup>. În ciuda acestei arestări, poate că rugăciunea romanilor a fost ascultată, în sensul că Sf.Ap. Pavel nu a fost ucis de iudeii plini de zel, deși a existat această intenție («ζητούντων τε αὐτὸν ἀποκτεῖναι» – *FA* 21, 31).

Pe de altă parte, surprinzător poate, Sf.Ap. Pavel le cere romanilor să se roage ca ajutorul strâns de el de la converțiții săi să fie «bine primit» de «sfinții din Ierusalim». De ce este necesară o astfel de rugăciune? Este, oare, prezentă în text o îngrijorare a Apostolului Pavel în această direcție? Ar fi existat posibilitatea ca iudeo-creștinii din Ierusalim să refuze ajutorul comunităților Apostolului Pavel? În primul rând, însă, ce reprezenta, mai exact, colecta?

La Sinodul Apostolic, Sfinții Iacov, Petru și Ioan nu au «adăugat nimic» din punct de vedere teologic Evangheliei proclamate de Sf.Ap. Pavel. Sub aspect practic, însă, ei au cerut ceva Sfinților Pavel și Barnaba: să-și amintească de săraci (cf. *Ga* 2, 10: «μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν»). La momentul

<sup>75</sup> Cf. R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 251.

<sup>76</sup> Cf. Peter BLASER, „ἀπειθεῖω”, în: Horst BALZ, Gerhard SCHNEIDER (eds.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, T & T Clark Ltd. / Wm.B. Eerdmans Publishing Company, Edinburgh / Grand Rapids, vol. 1 (1990), p. 118. Același autor notează că în *FA* 14, 1-2 verbele πιστεύειν și ἀπειθεῖν sunt utilizate la modul absolut și sunt puse în contrast unul față de celălalt.

<sup>77</sup> Cf. J. REUMANN, „Romans”, p. 1310.

<sup>78</sup> Cf. Craig C. HILL, „Romans”, în: John BARTON, John MUDDIMAN (eds.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 1106.

scrierii Epistolei către Galateni, Sf.Ap. Pavel putea să adauge: «ὁ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι». Cunoaștem din corespondența paulină câtă energie a investit Apostolul Pavel în realizarea colectei pentru Ierusalim. Capitolele 8 și 9 din *2 Co* sunt grăitoare în acest sens. Despre aceeași colectă vorbește Apostolul și în *1 Co* 16, 1-4. Întemeierea teologică și duhovnicească a acestei colecte făcute printre păgâno-creștini pentru iudeo-creștinii din Ierusalim se regăsește în *Rm* 15, 27 – «εὐδόκησαν γὰρ καὶ ὀφειλέται εἰσὶν αὐτῶν· εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς». Sensul colectei nu era doar unul filantropic, ci și unul cu profunde semnificații ecleziale și teologice: reprezenta, după cum subliniază părintele Ioan Mircea<sup>79</sup>, un semn văzut al comuniunii (κοινωνία) existente între Biserica – mamă din Ierusalim și comunitățile întemeiate de Apostolul Neamurilor. De aceea Sf.Ap. Pavel s-a preocupat personal de colectă și de aducerea ei la Ierusalim.

În lumina celor de mai sus, se poate înțelege cu ușurință că situația în care ajutorul adus de Sf.Ap. Pavel nu ar fi fost «bine primit» de către sfinții din Ierusalim ar fi implicat o serie de consecințe extrem de grave pentru Biserica primară. Ecuația este simplă: dacă această colectă exprima și cimenta, simultan, comuniunea dintre segmentul iudeo-creștin și cel păgâno-creștin al Bisericii, refuzul ei deliberat pune în pericol însăși comuniunea respectivă. Unitatea însăși a creștinismului primar ar fi fost periclitată<sup>80</sup>. Dar, încă o dată, care este rațiunea pentru care Sf.Ap. Pavel formulează această problemă – în primul rând?

În abordarea acestei problematici se poate pleca de la constatarea gramaticală că textul original conținea, cel mai probabil, o singură conjuncție ἵνα<sup>81</sup>. Ar exista, astfel o strânsă legătură între v. 31a și v. 31b, controlate fiind cele două segmente de unica conjuncție ἵνα situată la începutul versetului. Ideea ar putea fi următoarea: „Rugați-vă să fiu izbăvit de necredinșii din Iudeea și, *prin urmare*, ajutorul meu la Ierusalim să fie bine primit de către sfinți”<sup>82</sup>. Ar justifica, însă, această interpretare întemeierea posibilității refuzului colectei de către Biserica din Ierusalim doar pe acțiunea agresivă a unor iudei necredinșii și pe presiunile lor naționalist-xenofobe, deci pe circumstanțe politice<sup>83</sup>, nu și pe vreun

<sup>79</sup> Cf. Pr. Ioan MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 24.

<sup>80</sup> Cf. Pr. V. МИНОС, „Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni”, p. 247. Cf. R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 936. Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. 879.

<sup>81</sup> Textul bizantin (urmat de Biblia Sinodală) este următorul: «ἵνα ῥυσθῶ ἀπὸ τῶν ἀπειθοῦντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ, καὶ ἵνα ἡ διακονία μου ἢ εἰς Ἱερουσαλὴμ εὐπρόσδεκτος γένηται τοῖς ἁγίοις». Textul critic *GNT 4 / N-A 27* este următorul: «ἵνα ῥυσθῶ ἀπὸ τῶν ἀπειθοῦντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ ἡ διακονία μου ἢ εἰς Ἱερουσαλὴμ εὐπρόσδεκτος τοῖς ἁγίοις γένηται». *GNT 4 / N-A 27* se întemeiază, mult mai solid, pe *P 46, Sinaiticus* (original) și *Vaticanus*. Cf. *N-A 27*, p. 504.

<sup>82</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. 879.

<sup>83</sup> Cf. R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 937.

resentiment al comunității creștine din Ierusalim față de Sf.Ap. Pavel și față de activitatea lui misionară<sup>84</sup>? Într-adevăr, din punct de vedere istoric, în jurul anului 58 exista în Palestina un climat violent de ostilitate față de neamuri, anticipând revolta din anul 66<sup>85</sup>.

Ar fi naiv, însă, să considerăm că simpla eliminare fizică a Apostolului Pavel ar fi putut determina refuzarea colectei de către comunitatea iudeo-creștină fără vreo consecință eclezială. În scenariul politic schițat mai sus, refuzul colectei de către sfinții din Ierusalim sub amenințarea persecuțiilor zelotiste tot ar fi putut duce la o ruptură în sânul Bisericii<sup>86</sup>. Într-un astfel de scenariu, în Biserica din Ierusalim ar fi putut exista o preocupare pentru afirmarea legăturii ei mai degrabă cu iudeii, decât cu păgâno-creștinii. Soluționarea problematicei formulate mai sus s-ar putea face, poate, pe baza încercării de a evalua raporturile Apostolului Pavel cu Apostolii din Ierusalim, cu Sfântul Iacov, întâi-stătătorul comunității din Ierusalim, și cu iudeo-creștinii din Cetatea sfântă, în general, în contextul și în urma neplăcutului incident din Antiohia pe care Sf.Ap. Pavel îl relatează în *Ga* 2, 11-14<sup>87</sup>. Despre ce este vorba?

După Sinod, Sf.Ap. Pavel s-a întors la Antiohia, urmat la scurt timp de Sfântul Petru. La început, înainte de a veni «unii de la Iacov», Sfântul Petru mânca cu «cei dintre neamuri», cu frații păgâno-creștini («πρὸ τοῦ... ἐλθεῖν τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν»). La venirea iudeo-creștinilor, temându-se, Sfântul Petru s-a separat de păgâno-creștini («ὅτε δὲ ᾤρθον, ὑπέστελλεν καὶ ἀφώριζεν ἑαυτὸν φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς»). Reacția sa i-a influențat și pe alții (în text pe [toți] ceilalți) iudeo-creștini din Antiohia să se dea înapoi, atitudine considerată de Sf.Ap. Pavel ca fiind ipocrită («καὶ συνυπεκρίθησαν αὐτῷ καὶ οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι ὥστε καὶ Βαρναβᾶς συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει»). Pentru apostolul Pavel, apostolul Petru era «vrednic de înfruntare» sau «vinovat» (κατεγνωσμένος ἦν). Apostolul neamurilor considera că Sfântul Petru și ceilalți «nu calcă drept, după adevărul Evangheliei» («οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου»). Ca atare, el l-a înfruntat public (κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην). În prezența tuturor Sf.Ap. Pavel l-a certat pe Sfântul Petru: «Εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς ζῆς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις Ἰουδαΐζειν;»<sup>88</sup>!

<sup>84</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. 879.

<sup>85</sup> Cf. R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 937.

<sup>86</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. 879.

<sup>87</sup> Pentru întreaga problemă, vezi, din nou, studiul nostru, „Τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας...”.

<sup>88</sup> Sf.Ap. Pavel caracterizează gestul Sfântul Petru de retragere de la masă ca „ipocrizie”. Cu alte cuvinte, din unghiul de vedere al Apostolului Neamurilor, în sinea sa, Sfântul Petru considera, cel puțin în primă fază, ca fiind legitimă șederea la masă cu neamurile. Dar, așa cum s-a precizat, aceasta este interpretarea Apostolului Pavel. În altă ordine de idei, o serie de scriitori patristici (printre care și Sf. Ioan Gură de Aur) încearcă să comenteze întregul eveniment ca o înscenare pusă la cale de Sfântul Petru și Sf.Ap. Pavel. Părintele V. Mihoc, însă, consideră

Cei «veniți de la Iacov» trebuie să fi fost iudeo-creștini conservatori pentru care *background*-ul iudaic era atât de important, încât priveau cu dezaprobare actul de a sta la masă cu păgâno-creștinii. Majoritatea comentatorilor textului afirmă că explicația incidentului se regăsește în problematica respectării legilor iudaice alimentare de puritate: a mânca împreună cu neamurile ar fi putut să îi facă pe iudeo-creștini să încalce reguli de bază ale Legii mozaice (așa cum sunt exprimate de ex., în *Lv* 11 și 17). Miza profundă era însă alta. În joc era păstrarea sau ruperea comuniunii bisericești dintre segmentul iudeo-creștin și cel păgâno-creștin. Se punea, totodată, întrebarea: în ce condiții iudeo-creștinii și păgâno-creștinii se pot întâlni la o masă comună? Erau obligați primii să renunțe la respectarea prescripțiilor mozaice sau urmau ultimii să adopte acele prescripții? Din unghiul de vedere al celor «veniți de la Iacov» era intolerabil ca iudeo-creștinii să renunțe la respectarea prescripțiilor Legii. Din unghiul de vedere al Sf.Ap. Pavel respectarea prescripțiilor Legii este exclusă de credința în Hristos. În esență, «οὐ δίκαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ... εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν» (*Ga* 2, 16 și 21).

Rămân, însă, o serie de probleme în legătură cu întreaga situație. După Sf. Luca, așa-numitul Decret Apostolic (*FA* 15, 28-29) se dăduse deja la Sinodul Apostolic. Formularea «ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν» s-ar fi referit la ceea ce trebuiau păgâno-creștinii din Antiohia și Siria să respecte din legile iudaice alimentare (în contextul întâlnirii cu iudeo-creștinii la o masă comună, sau în general?). La momentul de față, însă, majoritatea savanților consideră că Decretul Apostolic a fost dat după incidentul din Antiohia și ca răspuns la acest incident. Obiectivul lui era reglementarea termenilor în care iudeo-creștinii și păgâno-creștinii puteau să stea la o masă comună. Acest aspect nu fusese încă ridicat la momentul Sinodului. Poziționarea Decretului în *FA* 15 s-ar datora, astfel, redactării Sfântului Luca<sup>89</sup>. O confirmare a acestei interpretări s-ar regăsi în faptul că Sfântul Iacov îl informează în *FA* 21, 25 pe Sf.Ap. Pavel despre decret («περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἔθνῶν ἡμεῖς ἐπεστείλαμεν κρίναντες φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τό τε εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πνικτὸν καὶ πορνείαν»). Dacă Decretul ar fi fost dat la același Sinod la care a participat și Sf.Ap. Pavel<sup>90</sup>, oare nu ar fi știut Sf.Ap. Pavel opt ani mai târziu despre Decret<sup>91</sup>?

---

că respectiva încercare nu este convingătoare (cf. „Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni...”, p. 248).

<sup>89</sup> Cf. J.A. FITZMYER, „Paul”, p. 1335. Cf. Richard J. DILLON, „Acts of the Apostles”, în: R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, p. 751.

<sup>90</sup> În *FA* 15, cei care duc hotărârea Decretului Apostolic la Biserica din Antiohia sunt rânduiți să meargă împreună cu Sf.Ap. Pavel și Sf. Barnaba.

<sup>91</sup> O altă interpretare se regăsește în comentariul părintelui V. Mihoc („Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni...”, pp. 245-246, 251-252). Decretul a fost într-adevăr înmănat Sinodului; el era respectat în Antiohia; totuși, cei veniți «de la Iacov» nu sunt mulțumiți nici chiar în aceste condiții; Sfântul Petru se retrage împreună cu «ceilalți»; actul acesta este o

Din perspectiva unei astfel de înțelegeri a lucrurilor, s-ar putea considera că Decretul Apostolic și discursul care se regăsește în textul din *Ga 2*, 15-21 au reprezentat două încercări de soluționare a acestei problematice. Reputatul exeget britanic C.K. Barrett este de părere că Decretul Apostolic reprezintă un fel de compromis, soluția din *FA 15* fiind una „de-teologizată sau, mai bine zis, încă neteologizată”. După același savant, soluția paulină din *Ga 2* este una prin excelență teologică, hristologică. Există, după C.K. Barrett, în *Ga 2*, 15, ceea ce el numește „un impuls fundamental către persoana lui Hristos”, aceasta fiind cea mai bună soluție (din punct de vedere teologic) la criza declanșată de incidentul din Antiohia<sup>92</sup>.

Toate cele de mai sus merită să fie dezbătute. Dacă însă se va cădea de acord că s-a conturat cu ocazia incidentului din Antiohia o diferență teologică între Sfinții Iacov și Petru pe de o parte și Sf.Ap. Pavel pe de alta – diferență referitoare la necesitatea sau inutilitatea respectării legilor alimentare de puritate în contextul unei mese comune a iudeo-creștinilor cu păgâno-creștinii –, atunci se va lua în calcul și posibilitatea ca incidentul din Antiohia să fi putut duce la o încordare, de o anumită manieră, a relațiilor dintre Sf.Ap. Pavel și Biserica din Ierusalim. O astfel de situație ar explica, la rândul ei, îngrijorarea care s-ar putea sesiza în *Rm 15*, 31. În această perspectivă, primirea în Ierusalim cu inima deschisă a ajutorului adus de Sf.Ap. Pavel ar anula orice resentiment și ar reafirma comuniunea frățească dintre iudeo-creștini și păgâno-creștini. Având în vedere legăturile tradiționale dintre comunitățile creștine din Ierusalim și Roma, creștinii din Roma ar fi putut, după citirea epistolei, nu doar să se roage pentru primirea colectei în Ierusalim, ci și să intervină pentru primirea ei, fiind informați pe deplin prin epistolă despre Evanghelia Sfântului Pavel<sup>93</sup>.

Un alt aspect necesar pentru înțelegerea *Rm 15*, 31 ar putea fi reprezentat de receptarea în epocă a frazelor adresate de Sf.Ap. Pavel Gaatenilor, fraze care este posibil să fi ajuns la urechile Bisericii din Ierusalim. În *Ga 2*, 6 Sf.Ap. Pavel afirmase: «ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι, ὅποιοί ποτε ἦσαν οὐδὲν μοι διαφέρει· πρόσωπον ὁ Θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει, ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκούντες οὐδὲν προσανέθεντο». Poate că acest limbaj exprimă o anumită distanțare între Sf.Ap. Pavel și «Stâlpii» din Ierusalim. Există o intensă dezbateră între comentarii textului dacă respectivele afirmații sunt sau nu depreciative<sup>94</sup>. Chiar dacă Sf.Ap. Pavel nu a intenționat ca afirmațiile din *Ga 2* să sune ca fiind

---

„încălcare flagrantă a hotărârii” Sinodului; acest act exercită o serioasă presiune pe păgâno-creștini care se simt excluși; aceștia din urmă sunt în pericolul ajungerii la concluzia că este necesară acceptarea circumciziei și a întregului ritualism mozaic; Sf.Ap. Pavel intervine. În tot cazul, problematica istorică a desfășurării precise a evenimentelor este interesantă și rămâne de dezbătut în viitor.

<sup>92</sup> Cf. Charles Kingsley BARRETT, *On Paul. Aspects of His Life, Work and Influence in the Early Church*, T & T Clark, London, 2003, pp. 52-54.

<sup>93</sup> Cf. J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 79.

<sup>94</sup> De consultat comentariile moderne la *Epistola către Galateni*.

depreciative, simpla dezbateră între comentatorii moderni indică posibilitatea ca să fi existat în epoca Apostolilor o astfel de receptare<sup>95</sup>.

De asemenea, în lumina tuturor celor notate mai sus și mai ales din perspectiva acuzațiilor aduse împotriva Apostolului Pavel în *FA 21, Epistola către Romani* ar putea fi văzută ca reprezentând o sinteză a Evangheliei propovăduite de Sf.Ap. Pavel, Evanghelie pe care el urma să o apere și să o explice în Ierusalim<sup>96</sup>. Aflat în Corint într-o relativă liniște și având timp de meditație la dispoziție, Sf.Ap. Pavel își adună și organizează sistematic o serie din principalele sale idei teologice.

Personal, consider că incidentul din Antiohia a fost unul a cărui seriozitate nu ar trebui ignorată<sup>97</sup>. Lucrul acesta reiese clar din *Ga 2*. Cred, de asemenea, că Pr. V. Mihoc are dreptate în a considera că interpretarea Sf. Ioan Gură de Aur (conform căreia incidentul a reprezentat, de fapt, o înțelegere între Sfântul Petru și Sf.Ap. Pavel) nu este convingătoare<sup>98</sup>. În continuare, dacă se va demonstra în viitor – cu argumente care nu pot fi respinse – că Decretul Apostolic a fost dat *după* momentul Antiohia și ca răspuns la el – în lumina notei din *FA 21, 25* –, atunci evaluarea teologică a problematicii de către C.K. Barrett va trebui luată în discuție în modul cel mai serios. Cred, de asemenea, că este posibil ca incidentul Antiohia să fi rezultat într-o anumită tensionare a relațiilor dintre Sf.Ap. Pavel și Biserica din Ierusalim. Cunoaștem din istorie că relațiile dintre sfinți nu au fost întotdeauna ideale. Ia în calcul *Epistola către Romani* această situație? Astfel trebuie explicat realist *Rm 15, 31*? În continuare, cred că este clar, în lumina textelor din *FA 21*, că exista în epocă o interpretare greșită a Evangheliei Apostolului Pavel în mediile iudeo-creștine și cele influențate de ele (inclusiv Roma) și că *Epistola către Romani* apără această Evanghelie de respectivele acuzații. Sf.Ap. Pavel nu este nici antisemit (cf. *Rm 9-11* și toate textele în care este prezentă dialectica iudeu-elin), nici nu «desființează» Legea. Toate aceste aspecte le-aș alătura aspectului așa-numitului scop misionar al Epistolei care este unul evident și principal.

Cred, însă, că J.D.G. Dunn merge prea departe în evaluarea consecințelor incidentului din Antiohia, atunci când afirmă: „s-ar părea că la scurt timp după [sinodul din Ierusalim], această relație pozitivă de conlucrare [între Pavel și «stâlpii apostoli»] s-a rupt după incidentul din Antiohia”<sup>99</sup>. De asemenea, nu sunt deloc convins, asemenea lui J.D.G. Dunn, că ajutorul adus de Sf.Ap. Pavel nu a

<sup>95</sup> Cf. R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, p. 574.

<sup>96</sup> Cf. R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, p. 563.

<sup>97</sup> Părintele Sabin Verzan (*Sfântul Apostol Pavel*, pp. 149-150) consideră și el că evenimentul din Antiohia a fost unul care a pus o problemă serioasă pentru Biserica primară, comparabilă cu eforturile de mai târziu ale iudaizantilor.

<sup>98</sup> Cf. Pr. V. MIHOC, „Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni...”, p. 248. Mărturim și faptul că acest lucru nu ne este atât de facil pe cât pare, având în vedere chiar respectul deosebit pe care îl avem față de marele Părinte al Bisericii.

<sup>99</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. xlii.



fost primit de Biserica din Ierusalim și că o ruptură („breach”)<sup>100</sup> s-a produs între Biserica din Ierusalim și comunitățile reprezentate de Sf.Ap. Pavel<sup>101</sup>. Este un merit incontestabil al lui R. Brown de a fi subliniat faptul că, în ciuda diferenței teologice conturate cu ocazia incidentului Antiohia și posibil a unei încordări a relațiilor, comuniunea (κοινωνία) dintre Sf.Ap. Pavel și Sfinții Iacov și Petru (și implicit între segmentul iudeo-creștin și cel păgân-creștin al Bisericii) s-a păstrat. În capitolul 15 din *Prima Epistolă către Corinteni*, scrisă aproximativ doi sau trei ani după *Epistola către Galateni*, Sf.Ap. Pavel își afirmă cu tărie solidaritatea cu Sfinții Iacov și Petru. El afirmă: «Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν... ἐτάφη καὶ... ἐγήγερται... καὶ... ὤφθη Κηφᾶ... ἔπειτα ὡφθη Ἰακώβω... ἔσχατον δὲ πάντων... ὡφθη κάμολι... εἶτε οὖν ἐγὼ εἶτε ἐκεῖνοι, οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε». În continuare, așa cum spune R. Brown: „un șir de referințe de la 1 Clement 5, 2-7, Ignatie, Romani 4, 3 până la 2 Ptr 3, 15 nu prezintă nicio mențiune despre vreo ruptură permanentă a comuniunii dintre Petru și Pavel. Nu se pot da la o parte toate aceste dovezi ca fiind idealism tardiv armonizator”<sup>102</sup>.

Revenind la obiectivele Epistolei către Romani, se mai poate adăuga și un scop „pastoral”<sup>103</sup>. După cum s-a notat în subcapitolele de mai sus, Sf.Ap. Pavel era în cunoștință de cauză referitor la situația comunității creștine din Roma. În secțiunea *Rm* 14, 1-15, 3 se regăsesc instrucțiunile către cei «tari» și către cei «slabi». Este cunoscut faptul că, în perioada de dinainte de edictul lui Claudiu (49 d.Hr.), comunitatea creștină romană era mixtă. După acel an, odată cu expulzarea iudeilor, creștinii ne-evrei trebuie să fi rămas în capitală dezvoltându-se cu mult mai multă independență față de viziunea teologică iudeo-creștină. La întoarcerea iudeo-creștinilor în Roma după moartea lui Claudiu (54 d.Hr.), când soția următorului împărat (Nero) era mult mai favorabilă față de iudei, situația trebuie să fi fost oarecum schimbată. Diferențele sau tensiunile dintre iudeo-creștini și păgân-creștini nu erau cele asupra circumciziei. Nu era vorba de presiuni iudaizante. Existau însă diferențe practice: iudeo-creștinii («cei slabi») continuau să respecte reguli iudaice calendaristice (*Rm* 14, 6) și alimentare (*Rm* 14, 2), în timp ce păgân-creștinii («cei tari») nu respectau astfel de reguli și aveau tendința de a discrimina primul grup și de a se raporta la el cu o anumită

<sup>100</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. 880.

<sup>101</sup> J. Dunn deduce ne-primirea colectei din tăcerea Sf.Ap. Luca referitoare asupra acestui lucru, în *FA* 20, 4-5 și 24, 17. De asemenea, potrivit aceluiași savant, „ultimele efecte ale rupturii au fost diminuate de izbucnirea revoltei aproape zece ani mai târziu și de înfrângerea iudeilor și distrugerea Ierusalimului, având drept consecință reducerea într-o oarecare măsură a influențelor iudeo-creștine”. J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 726, are dreptate însă atunci când observă că *FA* 24, 17 implică tocmai faptul că ajutorul a fost primit. Cât despre existența unei rupturi în sânul Bisericii primare – ce anume ne-ar putea face să credim existența ei?

<sup>102</sup> Cf. R.E. BROWN, „Early Church”, în: R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, pp. 1342-1343.

<sup>103</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. lvi.

superioritate (*Rm* 14, 3) și cu un spirit critic (*Rm* 14, 4). Îndemnul Apostolului Pavel este ca cei tari să «poarte slăbiciunile» celor slabi (*Rm* 15, 1), asemenea Mântuitorului Hristos (*Rm* 15, 3)<sup>104</sup>.

Cele spuse până acum în acest sub-capitol reflectă stadiul actual al cercetării savante internaționale referitor la ocazia și scopul *Epistolei către Romani*. Rezumând, Sf.Ap. Pavel are un principal scop misionar, în perspectiva misiunii din Roma și din Spania. Creștinii romani trebuie să cunoască în profunzime teologia și Evanghelia sa. Există și un scop apologetic, având în vedere numeroasele interpretări greșite prezente în epocă printre iudeo-creștini. Sf.Ap. Pavel trebuie să îndepărteze acuzele false la adresa Evangheliei sale. El nu manifestă vreo prejudecată împotriva Legii sau a evreilor. Având în vedere vizita în Ierusalim pentru ducerea colectei, Sf.Ap. Pavel cere rugăciunea romanilor pentru bine-primirea ajutorului. Există anumite motive de îngrijorare în această direcție. Este crucială primirea ajutorului pentru afirmarea comuniunii dintre Biserica-mamă și comunitățile pauline. În sfârșit, în contextul unor tulburări de ordin practic existente între «cei slabi» și «cei tari», Sf.Ap. Pavel intervine de o manieră pastorală. În mod corect, J.D.G. Dunn sintetizează cu multă claritate aceste aspecte<sup>105</sup>, regăsite într-o formă relativ asemănătoare la mulți alți comentatori. Dintre aceștia putem să amintim pe J. Fitzmyer, autorul unui foarte valoros și echilibrat comentariu.

Există o dezbatere modernă cu referire la tematica prezentată în acest sub-capitol, unii autori fiind foarte puțin optimiști în legătură cu posibilitatea cunoașterii scopului *Epistolei către Romani*. Astfel, în concluzia secțiunii din comentariul său intitulată „Scop”, C. Hill afirmă: „în bună parte, nu cunoaștem de ce a fost scrisă această epistolă”<sup>106</sup>. Personal, consider o astfel de concluzie nepotrivită. Deși există, după cum am spus, o dezbatere în literatura de specialitate, de cele mai multe ori este vorba de accentuarea mai mult sau mai puțin a unuia dintre aspectele de mai sus. În orice caz, cred că cele prezentate în acest sub-capitol reprezintă o bază suficient de solidă pentru identificarea ocaziei și obiectivelor epistolei și pentru articularea ei istorică.

Acest tablou ar fi însă incomplet fără o prezentare, chiar și sumară, a contribuției oferite de perspectiva foarte recentului și masivului comentariu la *Epistola către Romani*, scris de autorul american R. Jewett, comentariu publicat în 2006. Acesta abordează întreaga problematică a epistolei în cheia dialecticii cinste – rușine, ambele concepte („onoare și rușine”)<sup>107</sup> exprimând realități cultural-sociale centrale pentru lumea Imperiului Roman. În această abordare teoria

<sup>104</sup> Cf. J.A. FITZMYER, „Letter”, în: R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, pp. 831, 865-866. Textul este bine cunoscut credincioșilor ortodocși de la Taina Sfântului Maslu.

<sup>105</sup> J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. lvi.

<sup>106</sup> Cf. C. HILL, „Romans”, p. 1086.

<sup>107</sup> Cf. R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. xv.

socială modernă este deosebit de folositoare<sup>108</sup>. Metoda interpretativă adoptată de Jewett este de a situa ferm epistola în contextul ei cultural greco-roman, evitând o tratare a ei ca un document abstract teologic<sup>109</sup>. Bazându-se pe o minuțioasă analiză socială, culturală și istorică a lumii Imperiului și Capitalei acestuia, R. Jewett subliniază importanța fundamentală a ceea ce el, alături de alți savanți, numește „piramida onoarei”. Întreaga lume a Imperiului era structurată și evaluată în termenii cinstei, ai vredniciei de cinste și ai luptei pentru o poziție de cinste, în vârful piramidei aflându-se, evident, împăratul roman<sup>110</sup>. Obiectivul fundamental în viață pentru mentalitatea greco-romană era dobândirea unei poziții de cât mai multă cinste<sup>111</sup>. Întregul sistem era, însă, unul corupt și exploator, favorizând discriminarea și disprețuirea categoriilor sociale situate pe treptele inferioare, de rușine, ale piramidei, ca sclavii sau barbarii<sup>112</sup>.

În acest context, *Epistola către Romani* reprezintă, după R. Jewett, o foarte articulată critică paulină la acest sistem, la această mentalitate. O astfel de mentalitate dominată de competiția pentru cinste ar fi putut să submineze coerența eclezială, știut fiind că Biserica era alcătuită din mai multe segmente, evrei, elini, barbari, învățați, neînvățați etc., cu toții locuitori ai Imperiului, influențați de generalizata cultură pervertită imperială<sup>113</sup>. În esență, Sf.Ap. Pavel neagă faptul că anumiți oameni ar fi superiori altora sau că anumite grupuri ar fi superioare altora, în virtutea poziționării lor pe piramida socială<sup>114</sup>. Înaintea lui Dumnezeu, toți oamenii au păcătuit și s-au lipsit de slava dumnezeiască (cf. *Rm* 3, 23). Dumnezeu i-a închis pe toți în neascultare, ca pe toți să-i miluiască (cf. *Rm* 11, 32). În sens invers, pe toți cei ce cred, indiferent de originea lor, Dumnezeu îi ridică la un statut similar de cinste, făcându-i părtași la slava Sa. Iar aceasta se face prin Evanghelia „rușinoasă” a răstignirii lui Hristos<sup>115</sup>. De această Evanghelie, însă, Sf.Ap. Pavel nu se rușinează, tocmai pentru că este puterea mântuitoare a lui Dumnezeu, pentru toți oamenii, în egală măsură (cf. *Rm* 1, 16). Avem de-a face, deci, cu o veritabilă răsturnare a paradigmei greco-romane și iudaice de înțelegere a realității<sup>116</sup>.

Această nouă perspectivă paulină – critică la adresa paradigmei imperiale – este cu atât mai necesară în vederea misiunii din Spania. R. Jewett accentuează încercarea Sf.Ap. Pavel de a obține sprijinul roman pentru misiunea spaniolă ca fiind obiectivul principal, sau chiar unic, al epistolei<sup>117</sup>. Autorul american oferă și o

<sup>108</sup> Cf. R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. xv.

<sup>109</sup> Cf. R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 46.

<sup>110</sup> Cf. R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 49.

<sup>111</sup> Cf. R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 50.

<sup>112</sup> Cf. R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 51.

<sup>113</sup> Cf. R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 88.

<sup>114</sup> Cf. R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 88.

<sup>115</sup> Cf. R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 1.

<sup>116</sup> Cf. R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 1.

<sup>117</sup> Cf. R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 88.

foarte valoroasă prezentare a contextului spaniol, puțin cunoscut de cei mai mulți cititori ai epistolei. Concluzia care reiese în urma parcurgerii respectivei prezentări este aceea că pentru misiunea din Spania era nevoie de un foarte consistent sprijin roman. În Spania, spre deosebire de sectorul nord-estic al Mediteranei, lipseau comunitățile iudaice și sinagogile de la care să se plece în dezvoltarea misiunii. Bariera lingvistică era poate chiar mai serioasă; limba greacă nu era larg cunoscută în Spania, iar limba latină era doar parțial folosită. Era necesară o traducere a mesajului creștin din limba greacă în limba latină și apoi în diferitele limbi locale. În acest context, contactele spaniole ale romanilor și finanțele lor erau extrem de necesare. Din această perspectivă, însă, Sf.Ap. Pavel trebuia să se asigure că Evanghelia și Biserica nu sunt subminate de competiția pentru cinste (de exemplu între iudeo-creștini și păgâno-creștini) sau de disprețul, discriminarea sau desconsiderarea barbarilor spanioli în virtutea mentalității imperiale<sup>118</sup>.

Pentru a încheia acest sub-capitol (și întregul Capitol I al studiului de față), trebuie notat faptul că cercetarea modernă reflectată în linii mari mai sus diferă, într-un anumit sens, de cea prezentă la autorii Renașterii și Reformei. Aceștia priveau *Epistola către Romani* ca fiind un tratat dogmatic sau de doctrină. Philipp Melancthon a numit epistola «caput et summa universae doctrinae christianae (rezumat al întregii doctrine creștine)». O astfel de viziune a continuat să aibă susținători moderni ca G. Bornkamm, care descrie epistola ca fiind „ultima dorință și testamentul Apostolului Pavel”<sup>119</sup>. Punctul de diferență este reprezentat de înțelegerea modernă majoritară a epistolei ca având o articulare ocazională concretă și o ocazie și un scop identificabile istoric. Nu este vorba de o teologie în abstract ci de o teologie cu legături concrete cu viața comunităților creștine de la jumătatea sec. I d.Hr. O astfel de articulare concretă la viața bisericii se regăsește și în precizarea scopului Epistolei de către Sf. Ioan Gură de Aur. Marele scriitor patristic consideră că era necesară o «corectare și o povățuire» a credincioșilor romani sau o punere a lor «în bună rânduială»<sup>120</sup>.

Cititorul acestui studiu, însă, își va pune în mod natural întrebarea dacă există vreo legătură între complicata problematică punctată în acest lung subcapitol și prezentul studiu. În încercarea de a se răspunde la această întrebare, ar trebui precizat, pe de o parte, că orice comentariu de factură clasică la *Epistola*

<sup>118</sup> Cf. R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 88.

<sup>119</sup> Cf. G. BORNKAMM, „The Letter to the Romans as Paul's Last Will and Testament”, în: Karl P. DONFRIED (ed.), *The Romans Debate*, Peabody, Hendrickson, 1991, p. 31. Concluzia deosebit de influentă a articolului lui G. Bornkamm este: „Acest document important, care rezumă și dezvoltă cele mai multe teme și gânduri ale mesajului și teologiei pauline și care ridică teologia lui mai presus de starea de moment a anumitor situații și conflicte spre domeniul adevărilor veșnice și universale, această scrisoare către Romani este ultima dorință și testamentul Apostolului Pavel”.

<sup>120</sup> Cf. SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, trad. de PS Teodosie Atanasiu, revizuită și îngrijită de Cezar Păvălașcu și Cristian Untea, Ed. Christiana, București 2005, p. 15.

*către Romani* (sau doar la un fragment al acesteia, cum ar fi *Rm* 8, 1-17) trebuie să intre în dialog cu dezbaterile modernă referitoare la Epistolă. Iar aceasta se concentrează, în mare măsură, pe aspectele ocaziei și scopului Epistolei. Pe de altă parte, în mod aprioric, trebuie acceptat faptul că este necesar să existe o legătură între aspectele mai sus numite și oricare parte a Epistolei, inclusiv una teologică prin excelență, cum ar fi fragmentul *Rm* 8, 1-17. Altfel, Sf.Ap. Pavel ar putea fi acuzat de lipsă de logică sau de sens în ceea ce spune.

S-ar putea adăuga și următoarele aspecte de natură hermeneutică. Teoriile hermeneutice moderne<sup>121</sup> afirmă existența peste veacuri a unei vieți independente a unui text față de autorul respectivului text și față de intenția originală care a stat la baza producerii textului. Astfel, de-a lungul timpului, în cursul dezbaterilor asupra teologiei pauline, scopul concret al Epistolei pare să se fi pierdut de multe ori din vedere<sup>122</sup>. În plus, textul ajunge peste veacuri la noi împreună cu interpretarea sa<sup>123</sup>. De asemenea, nici un comentator nu poate pretinde o obiectivitate absolută în exegeza sa sau o abordare lipsită de orice fel de presupuziții, lucrul acesta fiind acceptat și de un savant de talia lui R. Bultmann<sup>124</sup>. Fiind conștient de aceste lucruri, continui totuși să cred în posibilitatea de a ne apropia substanțial de mult de ceea ce a vrut Sf.Ap. Pavel să transmită cititorilor săi. Nu atât în virtutea vreunui optimism deosebit față de metodologia istorico-critică, cât în virtutea afirmațiilor de bază ale hermeneuticii ortodoxe despre continuitatea de experiență duhovnicească între comunitatea eclezială a epocii apostolice și comunitatea eclezială ortodoxă modernă<sup>125</sup>.

Mai concret, punctul în care problematica ocaziei și scopului Epistolei se articulează teologiei Epistolei și implicit prezentei cercetării este, în mod precis, relația autentică a omului cu Dumnezeu în Hristos și în Duhul Sfânt. Această relație reprezintă conținutul Evangheliei în a cărei proclamare rezidă obiectivul misionar al epistolei. Obiectivul apologetic sau cel pastoral pot fi atinse de Sf.Ap. Pavel printr-o foarte necesară precizare detaliată, coerentă și în profunzime a teologiei lui. Sf.Ap. Pavel este apostol, nimic mai puțin. El vorbește cu conștiința faptului că proclamă cuvântul lui Dumnezeu, cuvânt care nu poate fi diluat, indiferent de situație. Nu într-o abordare politic corectă stă șansa sa de a apăra Evanghelia sau de a vindeca posibile animozități între diferite grupuri de credincioși. Esențialul în care se pot întâlni în mod real «τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας» și «τὸ εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς», iudeii și neamurile, «cei slabi» și «cei tari», romanii civilizați și barbarii spanioli este experiența comuniunii

<sup>121</sup> Cf. Paul RICOEUR, *Interpretation Theory*, TCU Press, Texas, 1976.

<sup>122</sup> Cf. evaluarea critică a studiului lui G. Bornkamm de către R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 81.

<sup>123</sup> Acest adevăr este susținut de filozoful P. Ricoeur în lucrarea *Interpretation Theory*.

<sup>124</sup> Cf. J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. xiv.

<sup>125</sup> Cf. Pr. C. COMAN, *Erminia Duhului...*

nii cu Dumnezeu, accesibilă tuturor prin Evanghelie. Aceste precizări vor reuși, cred, să argumenteze convingător în favoarea coerenței lucrării de față.

## Articularea fragmentului *Rm* 8, 1-17 în contextul teologic al Epistolei către Romani

### *Preliminarii*

Fragmentul *Rm* 8, 1-17 se articulează simultan *Epistolei către Romani* și teologiei pauline. El face parte din Epistolă, este însă și conectat și reprezentativ pentru întreaga gândire teologică a Apostolului Neamurilor. Dacă în Capitolul I al acestui studiu a fost luată în discuție *Epistola către Romani* în cadrul ei istoric, în acest Capitol al II-lea se va discuta ansamblul teologiei dezvoltate de Sf.Ap. Pavel în întreaga sa operă în general și în *Epistola către Romani* în special, precum și legătura dintre textul *Rm* 8, 1-17 și acest ansamblu teologic. Dacă primul capitol a fost o introducere istorico-critică în *Epistola către Romani*, în acest capitol se va realiza o introducere sistematizată în teologia Epistolei și în teologia paulină în general, sau în mesajul teologic și duhovnicesc paulin. Pe baza acestei introduceri se va putea înțelege ulterior structura Epistolei și se va putea începe, efectiv, exegeza la textul *Rm* 8, 1-17 din Epistolă.

În finalul acestui Capitol al II-lea se vor efectua două excursuri asupra a două aspecte cheie pentru înțelegerea teologiei fragmentului *Rm* 8, 1-17 din *Epistolei către Romani*: 1) dimensiunea mistică a teologiei pauline și 2) precizarea persoanei la care se referă capitolul 7 din *Epistola către Romani*. Considerăm că poziționarea discuțiilor referitoare la aceste aspecte înaintea exegezei propriu-zise la textul din *Rm* 8, 1-17 este benefică pentru o mai bună înțelegere a acestui text. Se poate afirma că teologia *Epistolei către Romani* este extrem de densă. Cu certitudine, între cărțile Noului Testament sau ale corpusului paulin, această scriere este una dintre cele mai bogate sub aspectul conținutului teologic și duhovnicesc. Nimeni nu poate contesta faptul că *Epistola către Romani* este în mare măsură reprezentativă pentru gândirea teologică a Sf.Ap. Pavel. Îl întâlnim cu adevărat pe Sf.Ap. Pavel în această Epistolă<sup>126</sup>. Însă nu întâlnim toate aspectele teologiei sale.

*Epistola către Romani* nu este, astfel, «caput et summa universae doctrinae Christianae» și nici chiar un rezumat al teologiei pauline, fiindcă o serie din aspectele importante ale teologiei pauline nu se regăsesc în ea, sau se regăsesc în mod sumar. Astfel, cu greu se poate identifica în epistolă o învățătură despre Biserică, o „ecleziologie”. Termenul ἐκκλησία nici nu apare în *Rm*, cu excepția

<sup>126</sup> D. GUTHRIE consideră că există o legătură între amploarea și profunzimea Epistolei și conștientizarea de către Sf.Ap. Pavel a importanței strategice pe care o avea comunitatea din Roma („Epistola către Romani”, în: J.D. DOUGLAS et al. [eds.], *Dicționar biblic*, Societatea Misionară Română, Ed. „Cartea Creștină”, Oradea, 1995, p. 1128).

capitolului 16, dedicat recomandării diaconitei Febe și salutărilor. Deși Sf.Ap. Pavel subliniază importanța soteriologică a sângelui lui Hristos, nu există în *Epistola către Romani* o învățătură despre Euharistie așa cum există în *Prima Epistolă către Corinteni*<sup>127</sup>. Dacă Sf.Ap. Pavel ar fi vrut să producă un rezumat sistematic al teologiei lui, ar fi avut și un capitol despre Euharistie, aceasta fiind deosebit de importantă pentru experiența sa teologică și duhovnicească. Eshatologia epistolei este, de asemenea mult mai redusă în comparație cu ceea ce se regăsește în *1 Tes* sau *1 Co* 15<sup>128</sup>.

În *Epistola către Romani*, conceptele δικαιοσύνη, δικαίωσιν și δικαίωσις au o anumită importanță; ele vor fi discutate la locul potrivit, înregistrând o ocurență în *Rm* 8, 10. În perspectivă istorică, însă, se poate observa că în creștinismul apusean, începând cu perioada Reformei, *Epistola către Romani* a avut o receptare mai puțin fericită. De o anumită manieră, ea a fost confiscată de (și redusă la) nesfârșita dezbateră asupra tematicii «îndreptării prin credință». Este bine cunoscut că interpretările diferite ale afirmațiilor pauline în legătură cu această tematică au scindat creștinismul protestant de cel catolic, dezbateră teologică continuând încă și în epoca noastră. Tradițional, poziția catolică a fost aceea de a susține că „a îndrepta” înseamnă a face drept, iar cea protestantă a fost aceea de a afirma că „a îndrepta” înseamnă „a declara” sau „a considera drept”<sup>129</sup>.

Pentru unii savanți protestanți moderni, această tematică reprezintă încă centrul sau fundamentul teologiei pauline<sup>130</sup>. Pentru E. Kasemann, de exemplu, îndreptarea prin credință constituie „canonul din interiorul canonului”<sup>131</sup>. (Teologia ortodoxă modernă nu a întârziat să tranșeze matur problematica „îndreptării”,

<sup>127</sup> Spunând aceasta, precizăm faptul că suntem convinși că Sf.Ap. Pavel nu desparte sângelul euharistic de cel curs pe Golgota.

<sup>128</sup> Pentru întreaga problematică, vezi: D. GUTHRIE, „Epistola către Romani”, p. 1128; J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 103.

<sup>129</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 337. Cf. R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, p. 441.

<sup>130</sup> J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, pp. 335-336, notează întrebarea și răspunsul lui P. Collinson („The Late Medieval Church and Its Reformation [1400-1600]”, în: John McMANNERS (ed.), *The Oxford Illustrated History of Christianity*, New York, Oxford, 1990, pp. 258-259): „Ce era Evanghelia lui Hristos după Luther și după protestanți? Că omul se bucură de acel acces la Dumnezeu numit «justificare», începutul și sfârșitul mântuirii, nu prin propriul efort moral chiar și în cel mai mic și mai neînsemnat grad, ci cu totul și doar prin mila iubitoare a lui Dumnezeu pusă la dispoziție prin meritele lui Hristos și moartea Lui mântuitoare pe Cruce. Acesta nu era un proces de îmbunătățire etică treptată, ci o tranzacție instantanee, ceva asemenea unei căsătorii, în care mirele Hristos își ia pentru Sine o prostituată săracă și păcătoasă și îi oferă acesteia toate bogățiile pe care le are. Cheia unei asemenea tranzacții era credința, definite ca angajament propriu deplin și fidel față de Dumnezeu, în sine nu o lucrare omenească, ci darul curat al lui Dumnezeu. «Credința vine din auzire și auzirea din cuvântul lui Dumnezeu»: *fides ex auditu*”.

<sup>131</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 336. Afirmația lui E. Kasemann citată de J.D.G. Dunn se regăsește în: *Das Neue Testament als Kanon*, Gottingen, Vandenhoeck, 1970, p. 405.

din perspectiva dinamicii spiritualității răsăritene, prin reprezentanți de seamă ca Pr. D. Stăniloae<sup>132</sup> sau P. Nellas<sup>133</sup>. Sub aspect teologic, însă, *Epistola către Romani* are mult mai mult de spus cititorului. Iar în centrul teologiei Sf.Ap. Pavel se află persoana lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Trebuie adăugat că tematica îndreptării prin credință nu ocupă un rol central în fragmentul Rm 8, 1-17.

Dacă îndreptarea prin credință ar fi, într-adevăr, esențialul teologiei pauline, atunci cum s-ar putea explica absența acestei tematici din *Prima Epistolă către Tesaloniceni*? Termenii de mai sus (δικαιοσύνη, δικαίωσ and δικαίωσις) nu apar deloc în *1 Tes*; adjectivul δίκαιος este, de asemenea absent din această epistolă<sup>134</sup>. R. Brown rezumă în *Introducerea sa*<sup>135</sup> și alte încercări, în completarea celei protestante (fixată pe îndreptarea prin credință), de a formula miezul teologic paulin: F.C. Baur a insistat pe antiteza dintre trupul (sau carnea) uman(ă) și Duhul dumnezeiesc; R. Bultmann s-a concentrat pe antropologia paulină, făcând o distincție fundamentală între omul de dinainte de credință și omul credinței; W.D. Davies (asemenea altor savanți care nu îl separă ferm pe Apostolul Pavel de Iudaism) a subliniat importanța conceptului de istorie a mântuirii; J. Becker a accentuat importanța contextului iudaic apocaliptic pentru evenimentul-Hristos ca și consumare și sfârșit al istoriei; în sfârșit, J. Fitzmyer a formulat centrul teologiei pauline în termenii soteriologiei hristocentrice.

Apreciez considerațiile finale ale lui R. Brown asupra acestui subiect ca fiind deosebit de echilibrate. El spune: „Toate acestea au partea lor de adevăr, dacă ținem cont că sunt judecăți analitice și că probabil Pavel nu s-a gândit niciodată la «centrul teologiei lui». El s-a exprimat, totuși, despre «Evanghelia» lui, iar hristocentrismul este apropiat de aceasta”<sup>136</sup>.

### *Soteriologia hristocentrică și experiența comuniunii cu Dumnezeu*

Într-adevăr, încercarea de a exprima „centrul teologiei pauline” într-un concept cheie reprezintă o schematizare care este inevitabil incompletă. O astfel de încercare, însă, ne poate ajuta în mod real în direcția unei introduceri în universul gândirii Apostolului Neamurilor. În acest cadru, din perspectiva a ceea ce Sf.Ap. Pavel afirmă în concret în epistolele sale, inclusiv în *Epistola către Ro-*

<sup>132</sup> Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 3 vol., Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, <sup>2</sup>1996, în special vol. 2, pp. 218-228.

<sup>133</sup> Cf. Πάv. ΝΕΛΛΑ, *Ἡ ἐν Χριστῷ δικαίωσις κατὰ Νικόλαον Καβάσιλαν*, Ἀθήνα, 1974.

<sup>134</sup> R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, p. 441. Același savant mai notează: „Poate că «justificarea» nu era prima formulare a lui Pavel despre ce s-a întâmplat prin Hristos; ea poate reprezenta limbaj șlefuit în disputele cu misionarii iudeo-creștini în Galatia”.

<sup>135</sup> Cf. R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, p. 440.

<sup>136</sup> Obiectivul lucrării de față nu include o discuție a tuturor acestor propuneri în legătură cu „centrul teologiei pauline”. Va fi pusă în discuție, însă, „soteriologia hristocentrică” sugerată de J.A. Fitzmyer.



*mani*, consider că „soteriologia hristocentrică” propusă de J. Fitzmyer<sup>137</sup> este un concept introductiv deosebit de potrivit: Sf.Ap. Pavel proclamă în scrierile sale Evanghelia mântuirii în Iisus Hristos. (De notat corectivul colegial și elegant al lui R. Brown care adaugă și centralitatea „Evangheliei”). O simplă lectură a textului *Rm* 8, 1-17 evidențiază importanța fundamentală a persoanei lui Hristos. Există referiri clare la Mântuitorul în șapte dintre cele șaptesprezece versete ale fragmentului *Rm* 8, 1-17.

La acest nivel introductiv, „experiența comuniunii cu Dumnezeu”, conceptul ales pentru titlul cercetării de față, nu se așază în competiție cu conceptul lui J. Fitzmyer. Ca punct de plecare în aprecierea teologiei pauline, „soteriologia hristocentrică” este o formulare potrivită, deosebit de valoroasă. Însă, pentru a anticipa câteva din ideile principale ale acestui studiu, am preferat „experiența comuniunii cu Dumnezeu” deoarece este o noțiune extrem de cuprinzătoare, care include și aspectul mântuirii în Hristos. Noțiunea de „soteriologie hristocentrică” prezintă, inevitabil, o anumită limitare. Ea nu face foarte evidente *prima facie* 1) lucrarea Duhului Sfânt, 2) înfierea în Tatăl sau 3) împărtășirea transfiguratoare de slava dumnezeiască, toate aceste trei puncte fiind cruciale în *Rm* 8, 1-17. Spunând aceasta, însă, nu neg hristocentrismul evident al spiritualității ortodoxe. «Ἐμοὶ τὸ ζῆν Χριστός», spune Sf.Ap. Pavel (în *Flp* 1, 21) și, împreună cu el, toți sfinții Bisericii. Hristocentrism, pe de altă parte, nu înseamnă hristomonism. Hristos este Unul din Sfânta Treime. Și δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφοτέροι ἐν ἐνὶ Πνεύματι πρὸς τὸν Πατέρα, după cum spune autorul Epistolei către Efeseni (*Ef* 2, 18).

Revenind, Sf.Ap. Pavel se consideră pe sine «ἀπόστολος ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον Θεοῦ» (*Rm* 1, 1). Intenția Apostolului în scrierea epistolei este «καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελισασθαι» (*Rm* 1, 15). În *Rm* 1, 16 întâlnim ceea ce majoritatea comentatorilor consideră a fi teza fundamentală a Epistolei către Romani: «Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ Θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι». La rândul său, Evanghelia este «περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ<sup>138</sup> τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὀρισθέντος Υἱοῦ Θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ Πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν» (*Rm* 1, 3-4). Toate aceste texte, preluate exclusiv din primul capitol al *Epistolei către Romani* ar trebui să justifice cele spuse mai sus despre centralitatea în teologia paulină a Evangheliei mântuirii în Hristos, Fiul lui Dumnezeu. În *Rm* 8, 3 este implicată clar această mântuire a umanității prin jertfa lui Hristos.

Lectura altor texte pauline se poate dovedi edificatoare în același sens: prin cuvânt viu sau prin scrisori, Sf.Ap. Pavel Îl proclamă pe unul și același Iisus

<sup>137</sup> Cf. J.A. FITZMYER, „Pauline Theology”, în: R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, pp. 1388-1402.

<sup>138</sup> În acest verset întâlnim pronumele αὐτοῦ. Antecedentul său se regăsește în v. 1 sub forma Θεοῦ. Evanghelia este despre Fiul lui Dumnezeu. Textul din *Rm* 1, 3 implică pre existența Fiului.

Hristos. Întâlnim cuvinte precum: «οὐ γὰρ ἑαυτοὺς κηρύσσομεν ἀλλὰ Ἰησοῦν Χριστὸν Κύριον» (în *I Co* 4, 5), sau «ὁ τοῦ Θεοῦ γὰρ Υἱὸς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἐν ὑμῖν δι' ἡμῶν κηρυχθεὶς...» (*2 Co* 1, 19). În aceste ultime două texte pauline sunt evidente și două titluri hristologice de importanță maximă (prezente și în *Rm* 1, 3-4), «ὁ Κύριος și ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ». În *Rm* 8, 3 este amintită trimiterea lui Hristos – Fiul lui Dumnezeu – de către Dumnezeu Tatăl («ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ Υἱὸν πέμψας»), trimitere cu scop soteriologic.

Evanghelia despre Hristos predicată de Sf.Ap. Pavel nu este formal identică cu cele patru Evangheliile canonice. Ceea ce Apostolul Neamurilor proclamă despre Iisus Hristos nu este atât o consemnare a cuvintelor, a învățăturilor, a faptelor și minunilor Mântuitorului, sau chiar a unor momente importante din viața Mântuitorului, precum cele prezentate de Sfântul Matei și Sfântul Luca în primele capitole din Evangheliile lor. Sf.Ap. Pavel era, cu siguranță, familiarizat cu acestea<sup>139</sup>; la el, însă, „Evanghelia este centrată pe moartea și învierea lui Hristos”, așa cum sintetizează D. Mollat<sup>140</sup>.

«Ἡμεῖς... κηρύσσομεν Χριστὸν ἑσταυρωμένον», rezumă Sf.Ap. Pavel în *I Co* 1, 23. Un rezumat similar dar cu accent pe înviere se regăsește mai târziu, în aceeași epistolă: «Χριστὸς κηρύσσεται ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται» (*I Co* 15, 12). Esențialul Evangheliei proclamate în întreaga lume este moartea și învierea lui Hristos: «Γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν... παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφὰς» (*I Co* 15, 1-4). Acesta este și conținutul credinței creștine: «πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη» (*I Tes* 4, 14). În *Rm* 8, 34, Hristos este «ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγερεθεὶς».

Moartea și învierea Domnului reprezintă nucleul a ceea ce în literatura de specialitate poartă numele de „evenimentul-Hristos”. În sens mai larg, evenimentul Hristos include și asumarea firii umane de către Fiul<sup>141</sup>, și patimile Mântuito-

<sup>139</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 206. Sf.Ap. Pavel nu doar că era familiarizat cu aceste aspecte, ci le și prețuia. Antiteza între Evanghelia paulină și Iisus cel istoric este un produs artificial și eronat. J.D.G. Dunn afirmă: „[Pavel] n-ar fi acceptat că propria sa înțelegere a Evangheliei ar constitui o depărtare sau o pervertire a învățăturii lui Hristos”. Lipsiți de o minimă cultură teologică și neancorați ferm în experiența eclezială, mulți din contemporanii noștri cad ușor victime denaturărilor prezente în industria modernă de divertisment, care produce romane și filme precum *Codul lui Da Vinci*.

<sup>140</sup> Cf. Donatien MOLLAT, „Evanghelie”, în: Xavier LÉON-DUFOUR et al. (eds.), *Vocabular de teologie biblică*, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 2001, p. 206.

<sup>141</sup> În imnul din *Flp* 2 se spuse despre Hristos următoarele: «ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφῆν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος...» (v. 7). În *Ga* 4, 4 întâlnim textul: «ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλῆρωμα τοῦ χρόνου, ἔξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν Υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον».

rului<sup>142</sup>, și îngroparea Sa<sup>143</sup>, și înălțarea și șederea de-a dreapta Tatălui, unde Hristos mijlocește pentru noi<sup>144</sup>. În *Rm* 8, 3 este implicată moartea lui Hristos («περὶ ἁμαρτίας»), iar în *Rm* 8, 11 Sf.Ap. Pavel face referire de două ori la învierea lui Hristos («τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν / ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν»).

Dacă se poate vorbi despre o hristologie paulină, trebuie să se precizeze, în același timp, faptul că această hristologie este în primul rând una funcțională<sup>145</sup>. Sf.Ap. Pavel nu elaborează, asemenea marilor teologi patristici, asupra celor două firi, divină și umană, prezente în unicul ipostas dumnezeiesc al Celei de a Doua Persoane a Sfintei Treimi, sau asupra celor două voințe în Hristos. Respectivele aspecte teologice încă nu erau puse în discuție la jumătatea sec. I d.Hr. În același timp, însă, trebuie subliniat că afirmația divinității lui Hristos<sup>146</sup> prezentă la Sf. Ioan Teologul (cf. *In* 1, 1 – Θεὸς ἦν ὁ Λόγος) sau ulterior în teologia patristică (cf. *Crezul* Niceo-Constantinopolitan: «Πιστεύω... εἰς... Χριστὸν... Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ... ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ») este într-o deplină continuitate cu hristologia Sfântului Pavel, chiar dacă acesta folosește de cele mai multe ori termenul Θεὸς pentru a se referi la persoana Tatălui ceresc<sup>147</sup>.

---

În *Rm* 1, 3 se regăsește formularea: «περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα».

<sup>142</sup> În această privință pot fi amintite ascultarea Fiului menționată în *Flp* 2, 8 («ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ»), vărsarea sângelui Domnului implicată în *Rm* 3, 25 («ὃν προέθετο ὁ Θεὸς ἰλαστήριον... ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι») și, în general, «τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ» (*2 Co* 1, 5).

<sup>143</sup> O aluzie la îngroparea Domnului se regăsește în *Rm* 6, 4 («συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον»).

<sup>144</sup> Acestea sunt menționate în *Rm* 8, 34 («ὃς καὶ ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν»). Coborârea și înălțarea lui Hristos sunt implicate și în *Flp* 2 («ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν») și în *Rm* 10, 6 («ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει, Μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου, „Τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν, τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν»).

<sup>145</sup> Cf. R.E. BROWN, „Aspects of New Testament Thought”, în: R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, p. 1359.

<sup>146</sup> Este puțin probabil ca la jumătatea sec. I d.Hr. să fi pus cineva sub semnul întrebării *umanitatea lui Hristos*. Ucenicii ai Mântuitorului, precum Sfântul Petru și Sfântul Ioan sau „fratele Domnului”, erau încă în viață și își aminteau foarte bine de ceea ce am numi noi astăzi *realitatea intrupării*.

<sup>147</sup> Un caz diferit este reprezentat de textul din *Rm* 9, 5: «ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν». Acest text este intens dezbătut. Din punct de vedere gramatical, el ar putea avea ca semn de punctuație după termenul σάρκα o virgulă sau un punct. (Este cunoscut că cele mai vechi texte erau scrise cu unciale în *scriptio continua*.) În cazul în care semnul de punctuație ales este o virgulă, ceea ce urmează după acest semn se referă la Hristos. Am avea astfel construcția «...Hristos, Cel ce este peste toate Dumnezeu, binecuvântat în veci. Amin!» (ca în *Biblia Sinodală Ortodoxă*). În cazul în care semnul de punctuație ales este un punct, ceea ce urmează după acest semn constituie o doxologie independentă. Pentru prima variantă au optat

Pentru a da un singur exemplu, în *Flp* 2, 6, în contextul unui foarte important imn hristologic, întâlnim două formulări decisive care indică divinitatea lui Iisus Hristos: «ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων și τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ»<sup>148</sup>. Acestea clarifică interpretarea textelor în care Sf.Ap. Pavel îl numește pe Hristos «ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ»<sup>149</sup> sau «ὁ Κύριος (τῆς δόξης)»<sup>150</sup>. Astfel de precizări sunt importante din perspectiva semnalului de alarmă tras de marele teolog sârb Iustin Popovici referitor la arianizarea culturii teologice moderne<sup>151</sup>. Asupra acestui aspect vom reveni în cursul cercetării.

### *Premize antropologice și efectele evenimentului Hristos*

În lumina celor notate mai sus despre hristologia funcțională și soteriologia hristocentrică se pot preciza în continuare și așa-numitele (în terminologia exegetică modernă) „efecte” ale evenimentului Hristos. Sf.Ap. Pavel este preocupat nu doar de moartea și învierea Domnului, ci și de relevanța soteriologică a morții și învierii Domnului. El spune: [Hristos] «παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν» (*Rm* 4, 25). În *1 Tes* 4, 14 Apostolul Pavel afirmă: «εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ Θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ». Texte similare se regăsesc în *Flp* 2, 9-10; *1 Co* 15, 12, 17, 20-21; *2 Co* 5, 14-15, 13, 4; *Rm* 8, 34 și 10, 9-10<sup>152</sup>. În *Rm* 8, 11 învierea credincioșilor este întemeiată în învierea Mântuitorului («ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν»).

Înainte de a elabora, însă, asupra efectelor evenimentului Hristos, ar trebui precizată presupuziția paulină a stării căzute a umanității, aflată în nevoia funda-

comentarii vechi în majoritatea lor, dar și mulți savanți moderni și cele mai utilizate texte critice *N-A 27* și *GNT 4* (cf. J.A. FITZMYER, *Romans...*, pp. 458-459). O argumentare recentă a acestei poziții se regăsește și la R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, pp. 567-569. Cf. *Tit* 2, 13. În comentariul la *Tit* 2, 13 părintele S. Verzan remarcă faptul că numele „Marele Dumnezeu este atribuit Mântuitorului” (cf. *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Tit*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994). În *Evr* 1, 8 se regăsește, de asemenea, unul din cele mai importante texte în care Hristos este numit «Dumnezeu» (Cf. R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, p. 581).

<sup>148</sup> Aceste formulări indică identitatea Domnului încă înainte de Întruparea Sa. În actul asumării «chipului de rob» Hristos nu a renunțat la această identitate. Poate că textul din *Flp* 2 este prea puțin utilizat de teologii dogmațiști în discuțiile referitoare la dogma hristologică.

<sup>149</sup> Cf. J.A. FITZMYER, „Pauline Theology”, p. 1393.

<sup>150</sup> În *1 Co* 2, 8 întâlnim formularea «Domnul Slavei».

<sup>151</sup> Cf. SF. IUSTIN POPOVICI, *Omul și Dumnezeu-Om. Abisurile și culmile filozofiei*, Ed. Sophia, București, 2010. Volumul conține un adevărat mesaj profetic pe care știința biblică modernă ar trebui să îl ia în considerație cu toată seriozitatea. Mult din ceea ce se publică în literatura biblică modernă de specialitate ar fi imediat descris ca eretic de Sfinții Părinți ai Bisericii. Din partea teologului ortodox care utilizează material exegetic modern apusean se cere mult discernământ.

<sup>152</sup> Cf. J.A. FITZMYER, „Pauline Theology”, p. 1395.

mentală de ajutor și mântuire din partea lui Dumnezeu. Pe baza acestei elaborări se poate observa mai clar necesitatea evenimentului Hristos. Astfel, antropologia paulină lasă puține iluzii referitor la starea reală a omului de dinainte de (și lipsit de) Hristos. Asemenea autorilor filocalici, chiar cu riscul de a înspăimânta, Sf.Ap. Pavel nu ezită să arate în mod clar starea cumplită de degradare a omului căzut. J.D.G. Dunn surprinde acest aspect antropologic paulin în *Teologia* sa, în care plasează un întreg capitol intitulat „Humankind under Indictment” („Omenirea sub judecată”) înaintea capitolului numit „the Gospel of Jesus Christ” („Evanghelia lui Iisus Hristos”)<sup>153</sup>. Această dispoziție este justificată de plasarea consistentei secțiunii Rm 1, 18-3, 20 din *Epistola către Romani* înaintea prezentării Evangheliei în secțiunea care începe cu vv̄i eshatologic din Rm 3, 21.

Secțiunea Rm 1, 18-3, 20 se constituie într-o critică devastatoare a întregii umanități (iudei și elini, împreună) și a întregii istorii umane. Această umanitate se află sub puterea păcatului (cf. Rm 3, 9: «προητιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι») în fărâdelege și nedreptate, expusă mâniei lui Dumnezeu din cauza refuzului adevărului (cf. Rm 1, 18: «ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ Θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων»). În ciuda premisei legii naturale (în cazul neamurilor) și a Legii mozaice (în cazul evreilor), πᾶς ὁ κόσμος este ὑπόδικος τῷ Θεῷ (Rm 3, 19). Concluzia din Rm 3, 23 este următoarea: «πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ». Viziunea Apostolului Pavel asupra istoriei umane și asupra umanității este caracterizată nu atât de pesimism, cât de realism, un realism care zdrobește orice viziune utopică sau idealizată despre om<sup>154</sup>.

Același realism se regăsește și în descrierea stării căzute a umanității lipsite de Hristos în Rm 8, 1-3, cât și în avertismentul referitor la consecințele devastatoare ale viețuirii după trup în Rm 8, 5-13.

Este alarmant faptul că o serie dintre termenii antropologici fundamentali utilizați de Apostolul Pavel pot avea o dimensiune negativă<sup>155</sup>. Corupția și păcătoșenia firii umane trebuie luate în considerație în mod serios. Unul din cele mai des folosite concepte antropologice este σάρξ. El atestă neputința și vulnerabilitatea firii umane trăitoare în lume: «ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν», spune Sf.Ap. Pavel în Rm 6, 19. Aspectul negativ devine evident în Rm 7, 18: «οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν». În sfârșit, «τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς Θεόν... οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες Θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται» (Rm 8, 7-8). Σῶμα, un termen în principiu neutru, este folosit și într-un sens pronunțat negativ «τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας»

<sup>153</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 79 ș.u.

<sup>154</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 164. J.D.G. Dunn invită la o simplă revizuire a istoriei asupra omului de către semenul său și a istoriei abuzului creației.

<sup>155</sup> Pentru întregul paragraf, cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 80.

(*Rm* 6, 6) sau «τοῦ θανάτου» (*Rm* 7, 24). Minteă, de asemenea poate fi coruptă (cf. *Rm* 1, 28: «ἀδόκιμον νοῦν»). Inima poate fi neînțelegătoare și întunecată («ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία» – *Rm* 1, 21). Conform *Rm* 5, 6-10, umanitatea de dinainte de, și lipsită de Hristos este caracterizată de neputință, necredință, nedreptate, răutate, păcătoșenie și dușmănie față de Dumnezeu<sup>156</sup>.

Există o susținută continuitate între teologia paulină și Scriptura Vechiului Testament. Istoria căderii protopărinților joacă un rol deloc nesemnificativ în construcția teologică a Apostolului Neamurilor. Păcatul primordial al lui Adam – întâlnim παράβασις (*Rm* 5, 14), παράπτωμα (*Rm* 5, 18) și παρακοή (*Rm* 5, 19) – explică originea păcatului și a morții prezente în lume. «Ὡσπερ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον» (*Rm* 5, 12). Vechiul Testament are, însă, și o dimensiune profetică, de făgăduință a mântuirii. La rândul ei, Evanghelia Apostolului Pavel a fost făgăduită de mai înainte (προεπηγγείλατο) de către Dumnezeu, «διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἀγίαις» (*Rm* 1, 2). Cu aceasta ne reîntoarcem la Evanghelia mântuirii în Hristos și la efectele evenimentului Hristos.

J. Fitzmyer<sup>157</sup> sintetizează cu multă claritate materialul paulin referitor la efectele evenimentului Hristos, sinteza sa fiind deosebit de utilă, din punct de vedere didactic-introductiv. Conform schemei sale, Sf.Ap. Pavel indică zece efecte ale evenimentului Hristos, sau utilizează zece imagini pentru a descrie ceea ce Mântuitorul Hristos a realizat pentru umanitate prin moartea și învierea Sa. Imaginile pauline și conceptele prin care Sf.Ap. Pavel exprimă aceste imagini sunt redată mai jos. Referințele sunt date din *Epistola către Romani*, în cazul în care conceptele apar în această Epistolă, și, dacă este cazul, din capitolul 8 al epistolei, de preferință primele 17 versete. Evident, referințele nu sunt exhaustive. Conform evidențelor, din cei 22 de termeni, 16 apar în *Epistola către Romani* și 8 în capitolul 8 al epistolei<sup>158</sup>.

<sup>156</sup> Termenii care indică respectivele aspecte vor fi subliniați în redarea textului *Rm* 5, 6-10 în continuare: «ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν. Μόλις γὰρ ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθάνειται· ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις καὶ τολμᾷ ἀποθάνειν· συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ Θεός, ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν. Πολλῶ οὖν μᾶλλον δικαιοθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς. Εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ Θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῶ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ». Un alt tablou al umanității căzute se regăsește în *Ef* 2, 1-3. Ambele texte sunt discutate de J.D.G. DUNN (*The Theology of Paul...*, pp. 80-81). Același autor comentează: „există o latură întunecată a caracterului uman, care trebuie luată în considerare, altfel ea poate distruge umanitatea... există... o toxină virulentă înăuntru, a cărei otravă, dacă se permite să se răspândească necontrolat, ca ucide treptat întregul organism. Rabinii o descriau drept *yetser hara*, «impulsul rău»».

<sup>157</sup> Cf. J.A. FITZMYER, „Pauline Theology”, pp. 1397-1402; J.A. FITZMYER, *Romans...*, pp. 116-124.

<sup>158</sup> Aranjarea în pagină și selectarea ocurențelor este făcută de noi.

Cele zece efecte sunt: 1) îndreptarea sau dreptatea (δικαίωσις, δικαιοσύνη, δικαίω), cf. *Rm* 4, 25; 8, 10; 8, 30; 2) mântuirea (σωτηρία, σώζω, σωτήρ), cf. *Rm* 1, 10; 8, 10; *Flp* 3, 20; 3) împăcarea (καταλλαγή, καταλλάσσω), cf. *Rm* 5, 11; 5, 10; 4) ispășirea (ίλαστήριον), cf. *Rm* 3, 25; 5) răscumpărarea (ἀπολύτρωσις, ἀγοράζω, ἐξαγοράζω), cf. *Rm* 8, 23; *I Co* 6, 20; *Ga* 3, 13; 6) libertatea sau eliberarea (ἐλευθερία, ἐλευθερώω), cf. *Rm* 8, 21; 8, 2; 7) sfințirea (ἀγιασμός, ἀγιάζω), cf. *Rm* 6, 19; 15, 16; 8) transformarea sau transfigurarea (μεταμορφώω, μετασχηματίζω) cf. *Rm* 12, 2; *Flp* 3, 21; 9) creația cea nouă, înnoirea vieții sau viața veșnică (καινή κτίσις, καινότης ζωής, ζωή αἰώνιος), cf. *Ga* 6, 15; *Rm* 6, 4; 6, 23; ζωή în sensul de ζωή αἰώνιος apare în *Rm* 8, 2; 10) slăvirea (δόξα, δοξάζω), cf. *Rm* 8, 17; 8, 30. J. Fitzmyer notează:

„Fiecare dintre aceste imagini exprimă un aspect special al tainei lui Hristos și al lucrării Lui. Dacă evenimentul-Hristos ar fi conceput ca un decaedru, o figură geometrică cu zece fețe, se poate înțelege cum Pavel, privind la una dintre fețe, ar folosi o imagine pentru a exprima efectul ei, în vreme ce ar folosi o altă imagine când privește la o altă față. Fiecare exprimă un aspect al întregului. Imaginile multiple au fost desprinse din fundamentul său elenistic sau iudaic și au fost aplicate de către el evenimentului Hristos și efectelor acestuia”<sup>159</sup>.

În ciuda multiplelor imagini pe care le folosește Sf.Ap. Pavel, cititorul corpusului paulin trebuie să mențină o optică unitară. În citatul de mai sus, exegețul american vede fiecare din imaginile pauline ca exprimând un aspect al întregului. Trebuie totuși remarcată bogăția limbajului teologic paulin.

### *Experiența comuniunii cu Sfânta Treime*

Deși apreciez pozitiv sinteza făcută de J. Fitzmyer, receptarea pe care o propun este una critic-constructivă, adăugând următorul corectiv. Ceea ce trebuie adăugat sintezei de mai sus este un element deosebit de important al teologiei și spiritualității Apostolului Pavel, și anume experiența „înfierii” duhovnicești în Tatăl. Această experiență reprezintă tema esențială a fragmentului *Rm* 8, 14-17. Substantivul υἰοθεσία (*Rm* 8, 15) exprimă așezarea sau adoptarea credincioșilor creștini într-o relație filială față de Dumnezeu-Tatăl, prin Hristos, în Duhul Sfânt. Deși există doar 5 ocurențe în NT ale acestui substantiv (toate în corpusul paulin), experiența lui Dumnezeu ca Tată reprezintă o dimensiune esențială a vieții duhovnicești făcută posibilă prin evenimentul Hristos.

Moartea și învierea Mântuitorului deschid perspectiva eshatologică a unei noi vieți, viață adevărată, veșnică, duhovnicească, în care credincioșii se întâlnesc cu adevărat cu Părintele ceresc, paternitatea lui Dumnezeu fiind o temă intens prezentă în scrierile Apostolului Pavel. Deși limbajul vieții veșnice pare mai degrabă iohanic, Sf.Ap. Pavel îl utilizează și el din plin. Doar în *Epistola către Ro-*

<sup>159</sup> Cf. J.A. FITZMYER, „Pauline Theology”, p. 1397.

*mani* Sf.Ap. Pavel utilizează termenul ζωή în sensul de ζωή αἰώνιος de nu mai puțin de treisprezece ori. În *Rm* 8, 1-17 întâlnim această utilizare cu cinci ocurențe (v. 2, 6, 10, 11, 13). Importanța acestui concept este evidențiată de J. Fitzmyer în consemnarea efectelor evenimentului Hristos, însă aspectul înfierii – fundamental pentru noua viață în Hristos – nu este suficient punctat de reputatul exeget american.

Cauzele acestei omisiuni pot fi două. Pe de o parte, în *Ga* 4 υἰοθεσία este pusă de Sf.Ap. Pavel în legătură cu întruparea Fiului (cf. «γενόμενον ἐκ γυναικός»). La rândul ei, întruparea pare să fie ușor neglijată de J. Fitzmyer<sup>160</sup>. În acest punct reperul teologic și hermeneutic al Liturghiei ortodoxe poate fi de folos: textul din *Ga* 4 este rânduit a fi citit în Biserica Ortodoxă chiar la praznicul Nașterii Domnului, iar aceasta, desigur, nu întâmplător. Cealaltă cauză este faptul că atât în *Ga* 4 cât și în *Rm* 8 υἰοθεσία este pusă de Sf.Ap. Pavel în legătură directă nu atât cu evenimentul Hristos, cât mai mult cu lucrarea Duhului Sfânt: «ὅσοι γὰρ Πνεύματι Θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ Θεοῦ εἰσιν· οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον ἀλλὰ ἐλάβετε Πνεῦμα υἰοθεσίας ἐν ᾧ κρᾶζομεν, Ἀββα ὁ Πατήρ» (*Rm* 8, 14-15). O dată în plus, însă, noua viață *duhovnicească*, inspirată de Duhul Sfânt este un efect al (sau chiar efectul) evenimentului Hristos. Oricum, atât în *Ga* 4 cât și în *Rm* 8 υἰοθεσία este pusă în legătură și cu persoana lui Iisus Hristos. În *Ga* 4, 6 întâlnim: «ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν κρᾶζον, Ἀββα ὁ Πατήρ» (subl. mea).

Anticipând, voi afirma că paternitatea lui Dumnezeu și experiența acesteia de către credincioși prin Hristos în Duhul Sfânt reprezintă mesajul teologic esențial al Noului Testament. W.G. Kummel și J. Jeremias ajung la concluzii similare (nu identice, însă) în monografiile lor pe teologia nou testamentară<sup>161</sup>. Din această perspectivă trebuie să notăm că centralitatea tainei Sfintei Treimi în teologia, în liturghia și în spiritualitatea eclezială ortodoxă nu este un accident, nici o invenție ulterioară. (Nu trebuie uitată, de exemplu, importanța Crezului în Liturghie și rugăciunea personală.) Această centralitate a Treimii este întemeiată esențialmente pe (și dezvoltă, în același timp) teologia paulină și teologia nou-testamentară. Demonstrarea acestor aspecte reprezintă un obiectiv fundamental al prezentului studiu.

În sfârșit, cele prezentate mai sus reprezintă doar o introducere în gândirea marelui Apostol, introducere care intră în dialog critic constructiv cu stadiul modern al cercetării academice asupra subiectului expus. Pe baza acestei introduceri

<sup>160</sup> Cf. J.A. FITZMYER, „Pauline Theology”, p. 1395: „Deși asumarea «chipului de rob» (*Flp* 2, 7), adică faptul că a devenit om (*2 Co* 8, 9) este parte din procesul de mântuire, Pavel nu este atât de interesat de acesta în afara pătimirii, morții și învierii. Pentru că în ultimele momente ale existenței pământești a lui Iisus Pavel vede demonstrate cu adevărat ascultarea filială a lui Iisus (*Flp* 2, 8; *Rm* 5, 19)”.

<sup>161</sup> Vezi cap. al V-lea al lucrării de față.



vom putea lua în considerație ulterior structura *Epistolei către Romani* și limitele fragmentului *Rm* 8, 1-17. Mai întâi, însă, trebuie precizate câteva aspecte legate de pneumatologia Sf.Ap. Pavel. Este necesar acest lucru, întrucât Sfântul Pavel este un mare teolog al Sfântului Duh. La sfârșitul acestui Capitol al II-lea vor fi adăugate primele două excursuri ale prezentei cercetări, excursuri care vor încerca să clarifice două puncte cheie – necesare pentru înțelegerea teologiei pauline.

### *Pnevumatologia paulină I. Ce înseamnă „duhovnicesc”?*

Pe parcursul prezentului studiu, a fost exprimată convingerea despre bogăția, densitatea și profunzimea teologică și *duhovnicească* a fragmentului 8, 1-17 din *Epistola către Romani*. După cum vor afirma și titlurile capitolelor III, IV și V din acest studiu, secțiunea *Rm* 8, 1-17 ne vorbește despre eliberarea *duhovnicească* a credincioșilor (1-4), despre viața în *Duhul Sfânt* a credincioșilor și despre înfierea prin *Duhul Sfânt* a acelorași credincioși. S-ar putea, însă, pune întrebarea: care este semnificația adjectivului „duhovnicesc – duhovnicească”? Ce înseamnă duhovnicesc? Ce este un text duhovnicesc, ce este o realitate sau o experiență duhovnicească? Ce înseamnă, de fapt, că un om este duhovnicesc? În capitolele I și II era folosit, de asemenea, și termenul de „spiritual” ca sinonim pentru „duhovnicesc”. Aceleași întrebări s-ar putea pune și despre adjectivul „spiritual – spirituală”. Ce este „spiritualitatea”? Este necesară, deci, o precizare de natură terminologică.

La întrebările de mai sus se pot da, bineînțeles, mai multe răspunsuri. *Dicționarul explicativ al limbii române* afirmă că „duhovnic” este „preot care spovedește pe credincioși: confesor”; iar în mod figurat, este „persoană căreia cineva îi încredințează toate tainele, gândurile, intențiile sale intime”; adjectivul „duhovnicesc – duhovnicească” are sensul: „al duhovnicului, privitor la duhovnic”; iar prin generalizare, „preotesc”<sup>162</sup>. Conform aceluiași *Dicționar explicativ al limbii române*, „spiritual” este ceva „care aparține spiritului, privitor la spirit; ideal, imaterial; sufletesc; intelectual”, iar prin extensiune, „cultural”; mai are, de asemenea, sensurile: „inteligent, deștept, ager, dotat cu umor”; „care oglindește, exprimă, denotă inteligență, istețime, umor”; și, în sfârșit, „care aparține religiei sau bisericii; bisericesc, religios, duhovnicesc”. Aceeași sursă afirmă că „spiritualitatea” este „calitatea, caracterul a ceea ce este spiritual”, sau „ceea ce caracterizează o colectivitate umană din punctul de vedere al vieții sale spirituale, al specificului culturii sale”<sup>163</sup>. *The New Oxford Dictionary of English* oferă două sensuri pentru „spiritual”: „1: referitor la, care aparține de sau se aplică sufletului sau spiritului omenesc ca opus lucrurilor materiale sau fizice; (despre o per-

<sup>162</sup> Cf. ACADEMIA ROMÂNĂ, INSTITUTUL DE LINGVISTICĂ IORGU IORDAN, *Dicționarul explicativ al limbii române*, Univers enciclopedic, București <sup>2</sup>1996, p. 323.

<sup>163</sup> Cf. *Dicționarul explicativ al limbii române*, p. 1010.

soană) care nu se preocupă cu valori sau scopuri materiale; 2: referitor la religie sau credință religioasă”<sup>164</sup>.

Pentru cei care sunt familiarizați cu teologia ortodoxă, și din perspectiva acestei teologii, definițiile de mai sus sunt ori intolerabil de restrictive (cum este cazul termenului „duhovnicesc”), ori complet nesatisfăcătoare. Cele două dicționare tind să expedieze sumar întreaga problematică în zona bisericescului sau a religiosului, sau să o mute în zona și mai vagă a sufletescului, a imaterialului, sau a „idealului”. Există, însă, și o înțelegere greșită (sau o neînțelegere) a ceea ce înseamnă cu adevărat „duhovnicesc” în chiar rândurile credincioșilor Bisericii. Deseori, pentru mulți credincioși, problematica „duhovnicescului” este asimilată în mod naiv și imatur zonei evlaviei, a pioșeniei sau a sentimentalismului. Deseori, un om evlavios este considerat a fi un om duhovnicesc<sup>165</sup>.

Pe fundalul confuziilor de mai sus, este sarcina teologiei ortodoxe moderne să limpezească problematica. Din perspectivă atât biblică cât și filocalică – confirmate amândouă spectaculos în ultimele decenii de nenumărate mărturii monahale (dar nu numai) vii –, realitatea duhovnicească este realitatea în care este prezent și lucrător Duhul lui Dumnezeu, sau Duhul Sfânt. Un cuvânt duhovnicesc este, de asemenea, un cuvânt impregnat, de o anumită manieră, de harul Duhului. Un text duhovnicesc este un text care reușește (de fiecare dată, însă, doar într-o anumită măsură), să exprime o realitate sau o experiență în care este prezent Duhul Sfânt. Forța și autenticitatea spiritualității ortodoxe răsărite-ne constă în realismul prezenței Duhului Sfânt.

Spiritualitatea filocalică, departe de a fi ceva de domeniul trecutului mai are de adresat, încă, un mesaj important lumii contemporane, lume care este una căzută, secularizată, desacralizată. Acest mesaj este următorul: *este* posibil ca omul să se împărtășească de Duhul lui Dumnezeu, să facă experiența vie a Duhului Sfânt. Un aspect deosebit de important este acela al interiorității Duhului Sfânt în persoana și chiar trupul sfinților, sau a celor botezați. Credinciosul este configurat ca templu al Duhului – iar acest lucru este crucial în întreaga teologie și spiritualitate răsăriteană. Omul duhovnicesc este omul plin de Duhul Sfânt, așa cum notează Cuviosul Siluan Athonitul despre Sf. Ioan din Kronștadt<sup>166</sup>. Spiritualitatea filocalică mai veche sau mai nouă, însă, nu face altceva decât să confirme și să continue spiritualitatea biblică a Noului Testament, reprezentată exemplar de Sf. Apostol Pavel. Un obiectiv deosebit de important al cercetării de față este de a evidenția aceste aspecte prezente în fragmentul *Rm* 8, 1-17.

<sup>164</sup> Cf. Judy PEARSALL (ed.), *The New Oxford Dictionary of English*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 1794.

<sup>165</sup> Alteori, simpla înfățișare exterioară a unui om poate să îi facă pe mulți să creadă despre el că este un om duhovnicesc. Există un chip deosebit, plin de lumină și pace, al omului duhovnicesc, dar numai pentru cei care au ochi de văzut.

<sup>166</sup> Cf. CUV. SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdiei și iadul smereniei. Însemnări duhovnicesci*, trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., ediție revizuită, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, pp. 256-258.

O ultimă precizare referitoare la sinonimia între „spiritual” și „duhovnicesc” este necesară. Există desigur, persoane care dau dovadă de poate prea multă rigoare și conservatorism lingvistic și care vor declara că duhovnicia și spiritualitatea sunt două lucruri total diferite, primul fiind ortodox, al doilea fiind ne-ortodox. (În mod similar, există persoane care consideră ca ortodox doar termenul „nădejde” nu și termenul „speranță”.) Ar trebui, însă, să *nu* se facă o confuzie între specificitatea registrului lingvistic *liturgic* ortodox și libertatea lingvistică teologică ortodoxă regăsită la mulți din marii teologi ortodocși contemporani.

Într-adevăr, în Liturghie și textele liturgice, limbajul utilizat este unul în mod deliberat vechi, și aceasta din rațiuni precise. Cuvântul vechi are o anumită putere de a indica caracterul fundamental diferit al realității liturgice față de lumea înconjurătoare obișnuită, banală, secularizată<sup>167</sup>. În același timp, însă, în multe din textele teologice moderne – vorbim de teologie autentică – terminologia este una modernă. De exemplu, în Sf. Liturghie se face referire la „viața duhovnicească” sau la „slujba duhovnicească”; însă Păr. Dumitru Stăniloae nu are nici o rețineră să vorbească și să scrie despre „spiritualitate” în Liturghia Ortodoxă<sup>168</sup>. În aceeași perspectivă va fi utilizată în prezentul studiu sinonimia dintre „spiritual” și „duhovnicesc”.

### *Pneumatologia paulină II. Experiența împărtășirii de Duhul*

Fragmentul Rm 8, 1-17 este un text cu bogat conținut pnevmatologic. Se pot număra cincisprezece ocurențe ale termenului Πνεῦμα. El apare de mai multe ori în acest fragment, indicând, de exemplu duhul omului; în consecință, în acest studiu, acolo unde *nu* este indicat Duhul Sfânt termenul a fost redat πνεῦμα în limba greacă și „duh” în limba română.) Prin urmare, Capitolele III, IV și V ale prezentului studiu au, și ele, o consistentă orientare pnevmatologică. Subcapitolul de față și cel precedent nu pot și nu trebuie să acopere întreaga problematică sau să înlocuiască pnevmatologia din următoarele trei Capitole ale studiului. În cele ce urmează în acest subcapitol ne vom concentra asupra următoarelor aspecte, decisive, ale pnevmatologiei pauline.

J.D.G. Dunn observă cu obiectivitate<sup>169</sup> o caracteristică pregnantă a teologiei pauline: Sf.Ap. Pavel este extrem de interesat – și vorbește de nenumărate

<sup>167</sup> Cf. Simon CRISP, „Icon of the Ineffable? An Orthodox View of Language and its Implications for Bible Translation”, Paper for the Triennial Translation Workshop, Malaga, 2000. Cf. Călin-Mirel ROTARU, „Proiectul SBIR de traducere a Noului Testament și o serie de considerații asupra lui din perspectiva metodei SKOPOS”, *Studii Teologice*, seria a III-a, 2 (2006), 2, pp. 100-126.

<sup>168</sup> Cf. Pr. D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. Institutului Blic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004.

<sup>169</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 416 ș.u. În acest subcap. vom folosi materialul sistematizat de J.D.G. Dunn.

ori – de «dăruirea» sau «primirea» Duhului. În *Rm* 5, 5 citim despre «dăruirea» Duhului Sfânt («ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ Πνεύματος Ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν»), iar în *Rm* 8, 15 despre «primirea (luarea)» Duhului Sfânt («ἐλάβετε Πνεῦμα υἰοθεσίας ἐν ᾧ κρᾶζομεν, Αββα ὁ Πατήρ»). În cele două texte care au fost acum citate se observă și semnificația teologică și duhovnicească a împărțirii de Duhul Sfânt. Receptarea iubirii lui Dumnezeu Tatăl, înfierea în Tatăl și adresarea către El – toate se întâmplă în Duhul Sfânt. (Nici relația cu Hristos nu este independentă de lucrarea Duhului, de vreme ce «οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν, Κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ» – *1 Co* 12, 3.).

Întregul fenomen este cu atât mai remarcabil cu cât se pare că exista „o concepție răspândită în iudaismul Celui de-al Doilea Templu că Duhul profetic s-a retras din Israel sau că cel puțin profeția a încetat”<sup>170</sup>. Evident, profeția era unul din cele mai importante ale prezenței Duhului Sfânt (conform Crezului ortodox, Duhul «a grăit prin proroci»). Această situație în care se simțea o lipsă foarte serioasă a Duhului este confirmată de impactul pe care l-a avut propovăduirea Sf. Ioan Botezătorului<sup>171</sup>, care, conform *Mt* 3, 11 ține să precizeze că Cel ce îi urmează va boteza cu Duhul Sfânt<sup>172</sup>. Într-un asemenea context se înțelege semnificația primirii Duhului de către credincioșii în Hristos. După cum notează J.D.G. Dunn, „secta nazarinienilor se remarcă în mod evident în cadrul iudaismului de secol I prin faptul că spunea că Duhul lui Dumnezeu le-a fost dat într-un mod nou și ieșit din comun”<sup>173</sup>.

Împărțirea de Duhul<sup>174</sup> este un semn eshatologic prin excelență și o împlinire făgăduințelor dumnezeiești vechi-testamentare, împlinire îndelung așteptată de poporul lui Dumnezeu. Biserica primară a înțeles că profeția din *Ioil* 3, 1 (וְהָיָה אַחֲרֵי־כֵן אֲשַׁפּוּךְ אֶת־רוּחִי עַל־כָּל־בֶּשֶׂר וְנָבְאוּ בְנֵיכֶם וּבְנֹתֵיכֶם וְקִיְנִיכֶם וְנָם עַל־הָעֲבָדִים וְעַל־הַשְּׁפָחוֹת ) și 3, 2 (חַלְמוֹת יַחְלֹמוּן בַּחֲוָרִיכֶם חֲזִינֹת יִרְאוּ וְנִמְיִם הִהֲמָה אֲשַׁפּוּךְ אֶת־רוּחִי ) a fost împlinită în ziua Cincizecimii (cf. *FA* 2, 16-18, unde Sfântul Petru citează chiar din *Ioil*)<sup>175</sup>. Însă Duhul se revarsă în noua perioadă a istoriei mântuirii nu doar peste poporul Israel, ci și peste neamuri (τὰ ἔθνη). În *FA* 10, 44 ș.u., în timp ce Sfântul Petru vorbea lui Corneliu și familiei lui «ἐπέπεσεν τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας τὸν

<sup>170</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 417.

<sup>171</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 417.

<sup>172</sup> În același timp, însă, Sfântul Ioan era și el mișcat de Duhul, iar acest lucru a fost receptat de poporul care venea către el.

<sup>173</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 417.

<sup>174</sup> Pentru întregul paragraf, cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 418.

<sup>175</sup> În sens literal, evenimentul anunțat de profetul *Ioil* este limitat doar la credincioșii din Muntele Sion și Ierusalim. În Noul Testament făgăduința este afirmată ca fiind mai cuprinzătoare. Cf. James L. CRENSHAW, *Joel. A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible, Doubleday, 1974, pp. 171-172.

λόγον», în ciuda mirării iudeo-creștinilor («καὶ ἐξέεστησαν οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοὶ ὅσοι συνῆλθαν τῷ Πέτρῳ, ὅτι καὶ ἐπὶ τὰ ἔθνη ἡ δωρεὰ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐκκέχυται»). În sfârșit, experiența Duhului reprezintă un reper fundamental al teologiei pauline. De exemplu, în funcție de acest reper Sf.Ap. Pavel își construiește întregul argument teologic din *Epistola către Galateni* (Ga 3). În următoarele capitole ale studiului de față se va elabora pe larg despre prezența și lucrarea Duhului lui Dumnezeu.

### *Structura Epistolei către Romani și limitele formale ale fragmentului Rm 8, 1-17*

Este cunoscut faptul că discutarea structurilor diferitelor cărți biblice prezintă uneori o bună doză de arbitrar și de forțare a textului<sup>176</sup>. De multe ori, un nou comentariu este considerabil diferit la acest capitol de comentariile precedente. Acordul între exegeți se regăsește uneori doar în linii mari, în general în maniera de împărțire a textului pe diferite secțiuni. Titlurile respectivelor secțiuni, însă, diferă aproape în orice nou comentariu. În privința *Epistolei către Romani*<sup>177</sup>, este acceptat faptul că ea prezintă un model în interiorul căruia se face o distincție majoră între o parte doctrinară (*Rm 1, 16-11, 36*) și una parenetică (*Rm 12, 1-15, 13*)<sup>178</sup>. Autorii lucrării *Studiul Noului Testament pentru institutele teologice* – Diacon Nicolae I. Nicolaescu, Pr. Grigorie Marcu, Pr. Sofron Vlad, Prof. Liviu Munteanu – preferă diviziunea între partea dogmatică (*Rm 1, 18-11, 36*) și cea morală (*Rm 12, 1-15, 13*), fragmentul *Rm 1, 16-18* reprezentând „tema epistolei”<sup>179</sup>. Tema generală – nu trebuie uitat – este Evanghelia. Capitolele 9-11 au fost intens dezbătute, fiind considerate ori un fel de excurs, ori un punct culminant, sau chiar punctul culminant al epistolei<sup>180</sup>.

Este clar<sup>181</sup> că *Rm 1, 1-15* formează o introducere care cuprinde adresanții, salutarea, și dorința Apostolului de a veni la Roma. În interiorul secțiunii doctrinare capitolele 9-11 au o poziție clar delimitată, concentrându-se pe relația dintre Israel și Dumnezeu, și pe făgăduințele divine către poporul ales. În partea parenetică există o distincție între fragmentul *Rm 12, 1-13, 14*, care conține îndemnul apostolic practic pentru viața creștinilor, și fragmentul *Rm 14, 1-15, 13*, care conține sfaturile către «cei tari» și către «cei slabi». În *Rm 15, 14-33* se regăsesc planurile de călătorie ale Apostolului și o binecuvântare. În *Rm 16, 1-*

<sup>176</sup> Cf. J. REUMANN, „Romans”, p. 1280.

<sup>177</sup> R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, p. 560, propune și o diviziune formală, distinctă de cea în conformitate cu conținutul epistolei. Diviziunea formală este următoarea: 1) *formulă de deschidere*: *Rm 1, 1-7*; 2) *mulțumire*: *Rm 1, 8-10*; 3) *corpul epistolei*: *Rm 1, 11-15, 13*; 4) *formule conclusive*: *Rm 15, 14-16, 23* și *doxologie*: *Rm 16, 25-27*.

<sup>178</sup> Cf. J. REUMANN, „Romans”, p. 1280.

<sup>179</sup> Cf. Diac. N.I. NICOLAESCU et al., *Studiul Noului Testament...*, pp. 144-145.

<sup>180</sup> Cf. J. REUMANN, „Romans”, p. 1280.

<sup>181</sup> R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, p. 560.

23 diaconita Febe este recomandată și diferite persoane din Roma sunt salutate. În sfârșit, *Rm* 16, 25-27 reprezintă o doxologie care concluzionează epistola.

Asupra celor de mai sus majoritatea comentatorilor sunt, în general, de acord. Însă, în privința denumirilor sau titlurilor diferitelor secțiuni din interiorul fragmentului *Rm* 1, 16-8, 39, comentatorii diferă considerabil între ei, fiecare fiind influențat de propria interpretare a epistolei. Este rezonabil să se considere<sup>182</sup> că secțiunea *Rm* 1, 16-4, 25 este dominată de dreptatea lui Dumnezeu descoperită prin Evanghelie, conform tezei din *Rm* 1, 16-17. În interiorul acestei secțiuni se poate face în mod natural o distincție între *Rm* 1, 18-3, 20 (în care accentul cade pe mânia lui Dumnezeu provocată de păcatele neamurilor și ale lui Israel) și *Rm* 3, 21-4, 25 (în care accentul cade pe îndreptarea prin credință, nu prin faptele Legii). Capitolul 5 pare să aparțină celei de a doua secțiuni din primele două capitole, deși acest lucru este dezbătut<sup>183</sup>.

În 5-8 se regăsește o secțiune deosebit de importantă și de complexă a epistolei, pe care R. Brown preferă să o numească în mod simplu „God's salvation for those justified by faith” („Mântuirea adusă de Dumnezeu celor justificați prin credință”)<sup>184</sup>. Aceasta este, desigur, o simplificare. Recapitulând, Sf.Ap. Pavel anunță tema epistolei ca fiind Evanghelia mântuirii (*Rm* 1, 16), descrie apoi căderea umanității (*Rm* 1, 18-3, 20) și, începând cu *Rm* 3, 21 anunță evenimentul Hristos și efectul lui mântuitor, urmat de tema îndreptării prin credință. În capitolele 5-8 se regăsește mai degrabă descrierea noii vieți duhovnicești făcută posibilă prin Hristos. În felul acesta se poate accepta sintagma „God's salvation”. Este greu, însă, de a formula un titlu pentru această secțiune, tocmai datorită caracterului ei complex și multiplelor aspecte. Este cert, însă, că J. Reumann este îndreptățit să folosească termenul de „viață” în titlul acestei secțiuni: „What Justification and New Life in Christ Mean” („Ce înseamnă justificarea și noua viață în Hristos”)<sup>185</sup>. Pentru o mai practică observare a structurii epistolei, redăm schema lui R. Brown:

„1, 1-15: adresare / salutare, mulțumire și preambul despre dorința lui Pavel de a veni la Roma; 1, 16 – 11, 36: secțiune doctrinară: partea I: 1, 16 – 4, 25: dreptatea lui Dumnezeu revelată prin Evanghelie; 1, 18 – 3, 20: mânia lui Dumnezeu și păcatele neamurilor și ale iudeilor; 3, 21 – 4, 25: justificarea prin credință în afara Legii; partea II: 5, 1 – 8, 39: mântuirea adusă de Dumnezeu celor îndreptați prin credință; partea III: 9, 1 – 11, 36: făgăduințele lui Dumnezeu pentru Israel; 12, 1 – 15, 13: secțiune de îndemnuri; partea I: 12, 1 – 13, 14: sfat cu autoritate pentru viața creștină; partea II: 14, 1 – 15, 13: cei puternici

<sup>182</sup> Împreună cu R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, p. 560.

<sup>183</sup> Cf. J.A. FITZMYER, *Romans...*, pp. 96-98.

<sup>184</sup> Cf. R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, p. 560.

<sup>185</sup> Cf. J. REUMANN, „Romans”, p. 1280. În Diac. N.I. NICOLAESCU et al., *Studiul Noului Testament...*, se renunță la formularea unor titluri pentru diferitele secțiuni, oferindu-se direct un rezumat al conținutului respectivelor secțiuni. Poate că aceasta este cea mai bună opțiune.

trebuie să-i iubească pe cei slabi; 15, 44-33: planurile de călătorie ale lui Pavel și binecuvântare; 16, 1-23: recomandarea pentru Febe și salutări poporului din Roma; 16, 25-27: doxologie finală<sup>186</sup>.

Referitor la limitele formale ale textului *Rm* 8, 1-17 se pot face următoarele observații. Pe de o parte, acest fragment este clar legat de ceea ce îi precede și de ce îi urmează, pe de altă parte, el poate fi privit ca o unitate distinctă atât de ceea ce se regăsește înaintea lui, cât și după.

*Rm* 7, 1-25 este un fragment complex, centrat pe eliberarea de sub (sau «desfacerea de»<sup>187</sup>) Legea mozaică<sup>188</sup>, conform v. 6 («νυνὶ δὲ κατηγορήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου»). Așa cum se va argumenta în Excursul tematic B, fragmentul evidențiază situația disperată a persoanei umane lipsite de Hristos, («eu»), persoană care, deși își dorește «binele», face «răul» (cf. *Rm* 7, 19: «οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω»). În *Rm* 7, 24 Sf.Ap. Pavel pune întrebarea disperată a celui lipsit de Hristos: «Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ρύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;». La o lectură atentă a v. 25 («χάρις δὲ τῷ Θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν») se va observa că el conține răspunsul la întrebarea precedentă: eliberarea o săvârșește Dumnezeu prin Hristos. *Rm* 8, 1 se întemeiază direct pe, și continuă *Rm* 7, 25: «în Hristos» (*Rm* 8, 1) situația disperată își găsește rezolvarea. Se poate considera, însă, că *Rm* 8, 1 începe un nou fragment, prin prezența particulei ἄρα, pe care F.W. Danker, în *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, o definește ca fiind „marcajul unei inferențe făcute pe baza a ceea ce precedă”.

În privința încheierii fragmentului *Rm* 8, 1-17 cu v. 17, se observă un clar consens al comentatorilor<sup>189</sup> și al versiunilor<sup>190</sup> referitor la începerea unei noi secțiuni în *Rm* 8, 18. Dacă *Rm* 8, 1-17 este un text intens pnevmatologic, fragmentul *Rm* 8, 18-25 are o orientare mai degrabă spre cosmologie, eshatologie, nădejdea creștină și relația dintre suferință și slavă. În același timp există și o continuitate între *Rm* 8, 1-17 și *Rm* 8, 18-25, în perspectiva teologiei slavei, regăsită atât în *Rm* 8, 17 cât și în *Rm* 8, 18 ș.u. De asemenea, așa cum se va vedea în Capitolul al IV-lea, există legături profunde între *Rm* 8, 14-17 și *Rm* 8, 26-30, în privința lucrării Duhului și a destinului hristologic al credincioșilor.

<sup>186</sup> Cf. R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, p. 560.

<sup>187</sup> Cf. trad. Bibliei Sinodale.

<sup>188</sup> Cf. J.A. FITZMYER, „Letter”, p. 849.

<sup>189</sup> Cf. referințele multiple pe care le oferă R. Jewett în *Romans. A Commentary*, p. 506.

<sup>190</sup> Cf. de ex., *GNT* 4, *NRSV*, *NJB*, *EJSS*, *NIV*, *GNB*, *NEB*, *CEV*, *EBE* (atât textul original, cât și traducerea; subtitlul din *EBE* pentru noua secțiune este: „ο μελλοντικός νέος κόσμος”), *Τρεμπέλας*, *ΑΔΕΕ*, *FC*, *TOB*.

## Excurs tematic A. O înțelegere mistică a Sfântului Apostol Pavel

Formula «ἐν Χριστῷ»<sup>191</sup> este specifică Sf.Ap. Pavel; ea nu se găsește înainte de scrierile Apostolului, fiind posibil ca el însuși să fie autorul ei<sup>192</sup>. În epistolele sale apare masiv; doar în *Epistola către Romani* ea prezintă nu mai puțin de 13 ocurențe<sup>193</sup>. Semnificația ei precisă, însă, este dezbătută, existând o literatură imensă asupra acestui subiect<sup>194</sup>. Aceasta este una din temele biblice în a căror dezbateră este foarte evident background-ul hermeneutic al interpreților. Să dăm câteva exemple. Mitropolitul Nicolae Mladin, pe de o parte, afirmă răspicat: „formula specific paulină, expresia clasică, termenul tehnic pentru *unirea mistică* cu Hristos este „în Hristos Iisus”<sup>195</sup>. W. Elliger, pe de altă parte, este convins că ἐν Χριστῷ „se referă nu la viața mistică în Hristos; mai degrabă, slujește, ca și formula înrudită ἐν πίστει, «în credință», ca o caracterizare a sferei de existență a cuiva, care este deseori pusă în contrast cu sfera lumească (ἐν σαρκί, «în trup»)»<sup>196</sup>. Reflexe similare ar putea fi detectate și în interpretările lui J. Fitzmyer versus C.K. Barrett, unul fiind catolic, iar celălalt protestant<sup>197</sup>. Primul afirmă: „[ἐν Χριστῷ] poate fi înțeles chiar și *mistic* (în simbioză cu El [Hristos])”<sup>198</sup>, iar cel de al doilea notează: „În Hristos» este ea însăși o expresie paulină cu semnificație centrală, dar disputată. Este cel mai bine explicată ca *neavând originea nici în misticism*, nici în ideile realiste ale unei comuniuni sacramentale, nici în ideea unei Biserici ca instituție, ci în eshatologia creștină primară.

<sup>191</sup> Există în scrierile Apostolului Pavel și formulele echivalente «ἐν Κυρίῳ» sau «ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν» (cf., de ex., *Rm* 6, 23).

<sup>192</sup> Cf. Albert OEPKE, „Ἐν”, în: G. KITTEL et al. (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2 (1964), p. 542.

<sup>193</sup> Cf. John R. KOHLENBERGER III, Edward W. GOODRICK, James A. SWANSON, *The Exhaustive Concordance to the Greek New Testament*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1995, p. 1008. Formula «ἐν Κυρίῳ» apare și ea de 6 ori. Vezi aceeași concordanță: J.R. KOHLENBERGER III, E.W. GOODRICK, J.A. SWANSON, *The Exhaustive Concordance to the Greek New Testament*, p. 555.

<sup>194</sup> Cf. M.J. HARRIS, „Prepositions and Theology in the Greek New Testament”, în: Colin BROWN et al. (eds.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, The Paternoster Press, Carlisle, vol. 3 (1965), p. 1192.

<sup>195</sup> Cf. † Nicolae MLADIN, „Hristos – viața noastră”. *Asceza și mistica paulină*, ediție îngrijită și prefațată de Pr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 39. Sublinierea formulei *unirea mistică* ne aparține.

<sup>196</sup> Cf. Winfried ELLIGER, „Ἐν”, în: H. BALZ, G. SCHNEIDER (eds.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 1, p. 447. Sublinierea cuvintelor *not to mystical life in Christ* ne aparține.

<sup>197</sup> A nu se înțelege însă că teologii ortodocși sau romano-catolici acceptă automat posibilitatea misticii, iar cei protestanți o resping. De exemplu, R. Jewett notează în comentariul la *Rm* 6, 11: „aceasta este o expresie pregnantă a misticismului comunitar... această relație mistică atotcuprinzătoare este înrădăcinată și susținută de viața comunitară «în Hristos Iisus»” (R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 408).

<sup>198</sup> Cf. J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 482 (subl.n.).



Moartea și învierea lui Iisus erau evenimente eshatologice, având ca efect trecerea de la acest veac la Veacul ce va să vină”.<sup>199</sup>

Sublinierile de mai sus (cu litere italice) îmi aparțin. Ele indică faptul că anumiți autori nu ezită să utilizeze conceptul de mistică în înțelegerea textului paulin, pe când alți autori resping din start această perspectivă. Cele două atitudini exprimă aproape un reflex hermeneutic. Cum se pot explica aceste două atitudini contrare? Ce este, de fapt, mistică? În „Introducerea” acestui studiu sunt prezente o serie de afirmații programatice referitoare la asumarea, în prezentul efort exegetic, a tezaurului teologic, mistic, filocalic și liturgic patristic – răsăritean. În continuitatea respectivelor afirmații putem atrage atenția la preluarea tezaurului mai sus amintit în teologia ortodoxă contemporană. Este cunoscut faptul că interesul pentru „mistică” sau „spiritualitate” este un specific al teologiei ortodoxe moderne, în varianta ei autentică, cea care nu este înstrăinată de experiența eclezială, ci care exprimă această experiență<sup>200</sup>. Autori îndrăgiți și reprezentativi ai acestei teologii au publicat lucrări importante centrate pe problematica misticii sau spiritualității. Dintre ei amintim pe Pr. Dumitru Stăniloae<sup>201</sup>, Vladimir Lossky<sup>202</sup>, Nichifor Crainic<sup>203</sup>, Mitropolitul Nicolae Mladin<sup>204</sup>, Panayotis Nellas<sup>205</sup>, Ierom. Alexander Golitzin<sup>206</sup> sau Andrew Louth<sup>207</sup>, lista

<sup>199</sup> Cf. C. K. BARRETT, *The Epistle to the Romans*, p. 119 (subl.n.).

<sup>200</sup> Există, este cunoscut foarte bine acest lucru, și o variantă neautentică de teologie modernă, sterilă, de școală, influențată de scolastică, înstrăinată de experiența bisericească. Diferit de aceasta este așa-numitul *program neo-patristic*, care a reîmprospătat și marcat profund teologia ortodoxă a sec. al XX-lea. Reprezentanți de seamă ai acestui program sunt Pr. G. Florovsky, Sf. I. Popovici, Pr. D. Stăniloae etc. Vezi Diac. I.I. Ică jr, „Părintele Alexander, mistagogia și teoria marii unificări...”, pp. 5-21.

<sup>201</sup> Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002. Așa cum notează Pr. Prof. Ioan Ică, este vorba de inițialul curs litografiat de *Ascetica și Mistica creștină* (1946 / 1947). El a fost „publicat în versiunea originală litografiată de S. Frunză în 1993, la Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj. O versiune revizuită «stilistic» – eliminând sau parafrazând termenul «mistic» refuzat de spiritul epocii – dar și cu importante complemente în «introducere» a fost publicată în 1978 cu titlul «Spiritualitate ortodoxă» drept volumul III al manualului «Teologia Morală Ortodoxă» (Pr. I. Ică, „O restituire esențială”, prefața la Ț. N. MLADIN, „Hristos – viața noastră”..., p. vii, n. 2). Prin urmare, se pare că ceea ce există acum pe piața de carte din România (și anume ediția Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române) reprezintă versiunea „revizuită”, cea care elimină sau parafrazează termenul „mistic”, mai puțin din titlu.

<sup>202</sup> Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. de Pr. Vasile Răducă, Ed. Bonifaciu, București, 1998.

<sup>203</sup> Nichifor CRAINIC, *Curs de Teologie mistică* (1935-1936), publicat de Ierod. Teodosie Paraschiv la Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Ed. Trinitas, Iași, în 1993, sub titlul *Sfințenia – împlinirea umanului*. Prof. I. Ică caracterizează („O restituire esențială”, p. vi, n. 1) acest al doilea titlu ca fiind unul „obscur” – și pe bună dreptate!

<sup>204</sup> Ț. N. MLADIN, „Hristos – viața noastră”..., Ed. Deisis, Sibiu, 1996. Despre istoria și importanța acestui text, vezi: prefața „O restituire esențială” semnată de editorul Pr. I. Ică.

<sup>205</sup> Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie*

aceasta nefiind nici pe departe exhaustivă<sup>208</sup>. Două aspecte comune în respectivele lucrări ar putea fi evidențiate:

1) Pe de o parte, este de observat faptul că, din punctul de vedere al metodologiei surselor, autorii de mai sus se raportează în mod similar la Scriptură și la scrierile Sfinților Părinți (fie ele de tip filocalic, mistic, liturgic, dogmatic sau aghiologic). Ambele surse sunt văzute ca fiind egale în importanță și autoritate. Nici o discontinuitate nu este văzută ca existând între ele. (Acesta este, de altfel, un reflex patristic, mulți dintre Părinții înșiși citând simultan atât din Biblie, cât și din Părinții de dinainte de ei)<sup>209</sup>. Această atitudine metodologică de apreciere și valorificare similară a Bibliei și a Părinților reflectă un adevăr crucial, acela al unei continuități profunde, esențiale, existente între scrierile biblice și cele patristice<sup>210</sup>. La rândul ei, această continuitate constă în faptul că ambele tipuri de

*ortodoxă*, studiu introd. și trad. de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 42009.

<sup>206</sup> Ierom. Alexander GOLITZIN, *Mistagogia. Experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie mistică*, trad. și prezentare de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998.

<sup>207</sup> Andrew LOUTH, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, trad. de Elisabeta Voichița Sita, Ed. Deisis, Sibiu, 2002.

<sup>208</sup> Ar putea fi adăugat la această listă de autori ortodocși și catolicul Tomáš Špidlík S.J., cu excepționalele volume *Spiritualitatea Răsăritului creștin, I. Manual sistematic*, trad. și prezentare de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2005) și *Spiritualitatea Răsăritului creștin, II. Rugăciunea*, trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998.

<sup>209</sup> Pr. Constantin Coman observă, de exemplu, că Sf. Grigorie Palama, în lucrarea *Cuvinte pentru apărarea celor ce se dedică cu evlavie isihiei*, „trimite de 710 ori la textul Scripturii, la cărțile vechi- și la cele nou-testamentare deopotrivă, și de 600 de ori la Sfinții Părinți, citând din 125 de lucrări aparținând la 37 de Sfinți Părinți” (cf. studiul „Despre recursul studiilor sistematice la Sfânta Scriptură”, în: *Studii Teologice*, seria a III-a, 2 [2006], 2, pp. 181-194). Mai pe larg despre lucrarea palamită, vezi studiul publicat de același autor – „Sfânta Scriptură în opera Sfântului Grigorie Palama”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă – Universitatea din București*, 2 (2002), pp. 579-595).

<sup>210</sup> Am putea relata aici dialogul dintre pelerinul rus și bătrânul schimonah care îi înmânează pelerinului *Filocalia* pentru a învăța „rugăciunea lui Iisus”. Pelerinul relatează cum îl întreabă pe schimonah despre această carte: „– Este ea oare mai înaltă decât Biblia? am întrebat. – Nu, ea nu este mai înaltă, nici mai sfântă decât Biblia, dar cuprinde în ea lămuriri care luminează ceea ce se cuprinde tainic în Biblie și nu e ușor de înțeles, din pricina înălțimii lor pentru mintea noastră, mărginită. Îți voi da un exemplu: Soarele este luminătorul cel mai mare, cel mai strălucitor și mai falnic, dar tu nu poți să te uiți la el și să-l privești cu ochiul liber. Trebuie neapărat să te uiți la el printr-o sticlă artificială, de milioane de ori mai mică și mai întunecată decât soarele, prin care să poți privi acest măreț împărat al stelelor, încântându-te de el și primind razele lui înflăcărate. Așa și Sfânta Scriptură e un soare strălucitor, iar Filocalia e sticla necesară care-ți îngăduie să te apropii de acel preainalt luminător” (*Povestirile unui pelerin în căutarea rugăciunii neîncetate*, versiune după textul integral al redacției Optina, trad. și studiu introd. de diac. Ioan I. Ica jr., coll. Mistica. Filocalica, Ed. Deisis, Sibiu, 2001). Dialogul afirmă că Biblia este „mai înaltă” și „mai sfântă” decât Filocalia; accesul, însă, la cea dintâi se poate face doar prin cea de a doua. Despre receptarea scrierilor patristice ca „Scriptură dumnezeiască” și ca „Scriptură insuflată”, cf. T. ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului creștin, I. Manual sistematic*, pp. 35, 37.

scrieri exprimă una și aceeași experiență a lui Dumnezeu, prezentă pe parcursul întregii istorii ecleziale.

2) Pe de altă parte, experiența lui Dumnezeu – al cărei vârf este unirea omului cu Dumnezeu sau îndumnezeirea (θέωσις)<sup>211</sup> omului – este, în fapt, conținutul misticii<sup>212</sup>, este ceea ce se înțelege prin mistică la autorii de mai sus. În același timp, este un evident consens faptul că mistica creștină este fundamental hristocentrică: Iisus Hristos (Dumnezeul-om) este misterul<sup>213</sup> central al credinței creștine. Ca atare, mistica este, cel mai simplu spus, „viața în Hristos”<sup>214</sup>. După cum notează Diac. Ioan I. Ică jr., „mistica creștină... este în ființa ei «mistagogie»: inițiere în Misterul” – Hristos<sup>215</sup>. Conform argumentării magistrale a lui V. Lossky, teologia mistică a Bisericii Ortodoxe nu face altceva decât să precizeze baza doctrinară a experienței mistice<sup>216</sup> a comuniunii omului cu Dumnezeu.

<sup>211</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul (PG 90, 1193D) pune îndumnezeirea în legătură cu scopul creației: «εἰς τοῦτο ἡμᾶς πεποιήκεν ὁ Θεός, ἵνα γινώμεθα θείας κοινωνοὶ φύσεως, καὶ τῆς αὐτοῦ ἀιδιότητος μέτοχοι, καὶ φανώμεν αὐτῷ ὅμοιοι κατὰ τὴν ἐκ χάριτος θέωσιν». Cf. G.W.H. LAMPE (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961, p. 650.

<sup>212</sup> N. Crainic dă următoarea definiție: „Teologia mistică e știința îndumnezeirii omului” (cf. *Sfințenia – împlinirea umanului...*, p. 14).

<sup>213</sup> Ierom. A. GOLITZIN, *Mistagogia...*, p. 24, notează: „Cuvântul «mistică» este o creație relativ recentă, datarea sa cea mai timpurie fiind Franța sec. al XVII-lea. Atunci când nu este utilizat într-un sens peiorativ, el servește la a indica experiența individuală sau «subiectivă» a divinului sau măcar a unor realități «spirituale». Conceptul de mistică se bazează pe substantivul grec μυστήριον („mister”, „taină”), folosit și în Noul Testament. În Col 1, 26-27, pentru autorul epistolei, «τὸ μυστήριον», „ascuns din veci neamurilor”, este «Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπίς τῆς δόξης». Diac. Ioan I. Ică jr. notează despre acest verset că „poate fi înțeles drept însăși esența mistică a Evangheliei” (cf. „Părintele Alexander, mistagogia și teoria marii unificări...”, p. 20). Tematica experienței slavei dumnezeiești – dimensiune decisivă a experienței mistice creștine – este prezentă în cap. 8 al *Epistolei către Romani* și va fi discutată în prezenta lucrare.

<sup>214</sup> În studiul „Viața spirituală a omului în Hristos. Studiu asupra antropologiei hristocentrice a lui Nicolae Cabasila”, publicat în *Omul – animal îndumnezeit...*, Panayotis Nellas, care îl consideră pe Sf. Nicolae Cabasila un mare „mistic bizantin” [p. 127], notează: „Titlul lucrării fundamentale a lui Cabasila nu este întâmplător. Pentru teologul bizantin, viața spirituală e tocmai *viața în Hristos* sau viața lui Hristos în noi. Esența vieții spirituale este redată cu claritate de expresia Apostolului Pavel «nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Ga 2, 20), atunci când o înțelegem «ad litteram». Tematica interiorității lui Hristos în creștin este, desigur, o temă deosebit de importantă pentru Rm 8 și va fi dezvoltată în prezentul studiu.

<sup>215</sup> Cf. Diac. I.I. Ică jr., „Părintele Alexander, mistagogia și teoria marii unificări...”, p. 20.

<sup>216</sup> Vladimir Lossky a afirmat ferm unitatea dintre mistică și teologie, dintre spiritualitate și doctrină în Biserica Ortodoxă. În *Teologia mistică...*, el afirmă: „teologie mistică” nu desemnează, așadar, nimic altceva decât o spiritualitate care exprimă o atitudine doctrinară (p. 5). „În tradiția răsăriteană nu s-a făcut niciodată o distincție netă între mistică și teologie, între trăirea personală a tainelor dumnezeiești și dogma afirmată de Biserică” (p. 6). „Teologia creștină, în ultimă instanță, este dintotdeauna un mijloc, un ansamblu de cunoștințe care trebuie să servească un scop care este mai presus de orice cunoaștere. Această țintă ultimă este unirea cu Dumnezeu, îndumnezeirea, θέωσις, cum îi spun Părinții greci” (p. 7). Elegant, editorii de la Deisis notează: „dogmă și mistică, spiritualitate și teologie sunt dimensiuni con-

descoperit odată pentru totdeauna în Iisus Hristos. Însă discuția din capitolul 1 al acestui studiu referitoare la centrul teologiei pauline este valabilă și pentru mistică creștină: ea nu este caracterizată de hristomonism; dimpotrivă, așa cum sesizează editorii de la *Deisis*, ea „deschide perspectiva eternizării omului în iubirea și lumina comuniunii Sfintei Treimi”<sup>217</sup>.

De unde vine, însă, reflexul de a refuza conceptul de mistică sau înțelegerea mistică a teologiei pauline și a expresiei de «(viață) ἐν Χριστῷ»? Răspunsul la această întrebare este sugerat de britanicul ortodox Andrew Louth în *Originile tradiției mistice creștine*. În esență, o mare parte din teologia academică modernă apuseană neagă posibilitatea unei autentice mistici creștine<sup>218</sup>. Punctul de plecare al unei astfel de negații rezidă în influența – reală – a platonismului sau (platonismului mediu) asupra teologiei mistice creștine<sup>219</sup>. Catolicul A.-J. Festugière afirmă: „Când Părinții își gândesc mistică, ei platonizează. Nu este nimic original în construcția lor”<sup>220</sup>. Pentru același autor, ca pentru mulți alții, „mistica Părinților este platonism pur”<sup>221</sup>.

Monografia lui A. Louth se constituie într-o fermă replică științifică la adresa acestei înțelegeri a lucrurilor. Louth intră în polemică cu interpretarea de mai sus și reușește să o demonteze, demonstrând independența misticii creștine față de platonism în câteva puncte cheie<sup>222</sup>. De exemplu, chiar conceptul de Dumnezeu este profund diferit la Părinți față de Platon și Plotin. Spre deosebire de aceștia din urmă, „pentru Părinți, Dumnezeu este o Persoană. Ei sunt preocupați nu de o experiență a realității ultime, ci de o experiență a lui Dumnezeu. Dumnezeu nu este inconștient la căutarea sufletului după El, ci e activ angajat de partea sufletului în căutarea lui”<sup>223</sup>. De asemenea, o dimensiune fundamentală

stitutive, inseparabil unite în viața Bisericii Ortodoxe”.

<sup>217</sup> V. LOSSKY, *Teologia mistică...*

<sup>218</sup> Cf. A. LOUTH, *Originile tradiției mistice creștine...*, p. 15.

<sup>219</sup> Cf. A. LOUTH, *Originile tradiției mistice creștine...*, pp. 13, 249.

<sup>220</sup> Cf. A. LOUTH, *Originile tradiției mistice creștine...*, pp. 13-14, 249. Citatul este preluat din: André-Jean FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, Paris, <sup>3</sup>1967, p. 5.

<sup>221</sup> A. LOUTH, *Originile tradiției mistice creștine...*, p. 250.

<sup>222</sup> În cap. 10 al cărții sale (intitulat „Viața mistică și Trupul mistic”), capitol care formulează concluziile cărții, A. Louth notează: „Dar, deși putem vedea mistică patristică împrumutată din mistică platonice atunci când încearcă să-și găsească expresia intelectuală – și acest lucru nu e deloc surprinzător –, mi se pare că în câteva puncte acest fundal intelectual este drastic modificat”. Respectivele puncte pe care le ia în considerație savantul britanic sunt: „mai întâi conceptul de Dumnezeu; în al doilea rând ideea relației sufletului cu Dumnezeu; și în al treilea rând, înțelegerea virtuților morale” (*Originile tradiției mistice creștine...*, p. 253).

<sup>223</sup> Cf. A. LOUTH, *Originile tradiției mistice creștine...*, p. 254. Același autor notează: „În mistică creștină harul e darul comuniunii cu El făcut de Dumnezeu sufletului, fără de care nici măcar căutarea sufletului după Dumnezeu n-ar fi posibilă” (*Originile tradiției mistice creștine...*, p. 254). „Iubirea extatică a sufletului pentru Dumnezeu este răspunsul său la iubirea lui Dumnezeu pentru el. Dorința de a afirma un har autentic personal în Dumnezeu îi conduce pe Părinți la o precizare a conceptului platonice de Dumnezeu” (*Originile tradiției*

care deosebește mistica creștină de mistica platonice și de orice mistică necreștină este „comuniunea sfinților” sau dimensiunea eclezială<sup>224</sup>. Anticipând, atât noul concept de Dumnezeu, cât și aspectul eclezial, amândouă prezente și decisive în mistica Părinților, sunt evident confirmate de teologia paulină<sup>225</sup>.

Cum se explică faptul că teologia academică modernă continuă să concedieze teologia mistică patristică ca fiind un „platonism vag deghizat în veșminte creștine”<sup>226</sup>? Pe de o parte, desigur, mulți se lasă amăgiți de limbajul și imaginile utilizate de Părinți în formularea experienței mistice creștine. Pe de altă parte, însă, însuși conceptul de creștinism cu care operează respectivii teologii moderni joacă un rol crucial în respectivul refuz. Este semnificativă următoarea frază de-a lui A. Louth: „Problema e că Festugière simplifică religia creștină nevăzând în ea nimic

---

*mistice creștine...*, p. 255). Accentul pus de Părinți pe har în mistica lor e derivat din experiența Hristosului *Întrupat*. Pentru platonician mistica se referă la retragerea și urcușul sufletului; pentru creștin ea este răspunsul la coborârea și condescendența lui Dumnezeu în *Întrupare*” (*Originile tradiției mistice creștine...*, p. 255, subl.aut.). Referitor la cel de al doilea punct (al relației sufletului cu Dumnezeu), dacă pentru Platon sufletul este divin și înrudit cu tărâmul divin al Formelor căruia îi aparține, la Părinți intervine o noțiune complet diferită, aceea a creației (inclusiv a sufletului) *ex nihilo*. A. Louth scrie, în continuare: „departe de a fi acceptat necritic premiza platonice a înrudirii sufletului cu divinul, ei [Părinții] au, din contră, o percepție clară a stranietății ei fundamentale față de înțelegerea creștină a relației creaturii cu Dumnezeu. Și aceasta îi conduce la o reală originalitate în mistică, aceasta rămânând fidelă atât experienței, cât și învățăturii radicale a creației *ex nihilo*” (*Originile tradiției mistice creștine...*, p. 256). În sfârșit, în privința ultimului punct, dacă „pentru platonicieni virtuțile morale sunt modurile în care sufletul controlează trupul, astfel ca sufletul să fie cât mai liber cu putință”, în creștinism, ele „sunt roadele Duhului, mărturiile sălășluirii lui Hristos în sufletul creștinului” (*Originile tradiției mistice creștine...*, pp. 256-257).

<sup>224</sup> Dacă „în tradiția platoniciană misticul e un individ sau în cel mai bun caz membrul unei elite intelectuale”, în mistica creștină „iubirea creștină e iubirea lui Hristos care ne unește cu El și prin El întreolaltă. Și astfel, teologia creștină și îndeosebi teologia mistică creștină e eclezială, este rodul participării la misterul lui Hristos, care e inseparabil de misterul Bisericii” (*Originile tradiției mistice creștine...*, p. 259).

<sup>225</sup> Un Dumnezeu a Căruia iubire se varsă în inimile noastre prin Duhul Sfânt (cf. *Rm* 5, 5), Care nu ezită să-L „dea” pe Fiul Său pentru noi (cf. *Rm* 8, 32), Căruia ne adresăm cu cuvintele „Avva – Tatăl!” (cf. *Rm* 8, 15), este, cu certitudine un Dumnezeu-Persoană. A. Louth notează: „Misticul nu se mulțumește să cunoască ceva despre Dumnezeu, el tânjește spre unirea cu Dumnezeu. «Unirea cu Dumnezeu» poate însemna lucruri diferite, de la o identitate în sens literal, în care misticul își pierde orice simțire a lui însuși și este absorbit în Dumnezeu, până la iubirea care este experiență ca desăvârșire a iubirii, în care cel ce iubește și cel ce este iubit rămân răsădini atât de ei înșiși, cât și de celălalt” (A. LOUTH, *Originile tradiției mistice creștine...*, p. 15). O astfel de *perspectivă personalistă* se regăsește și în eshatologia paulină, în care «πάντοτε σὺν Κυρίῳ ἐσόμεθα» (*1 Tes* 4, 17). De asemenea, Sf.Ap. Pavel insistă asupra importanței iubirii ca *factor de coerență eclezială* (cf. *1 Co* 13). Fenomenele extraordinare, mistice, de „vorbire în limbi” din *1 Co* 14 sunt, de asemenea subsumate de Sf.Ap. Pavel edificării Bisericii.

<sup>226</sup> Cf. Diac. I.I. Ică jr., „O sinteză de referință”, Cuvânt înainte la: A. LOUTH, *Originile tradiției mistice creștine...*, p. 6.

mai mult decât o imitație morală a lui Hristos, canonizând astfel un gen de creștinism care are un suport minim în Noul Testament”. La acest gen de creștinism s-ar putea, poate, adăuga un alt „gen”, cel juridic, de tip protestant, inspirat din limbajul „juridic” regăsit în teologia paulină, împrumutat de Sf.Ap. Pavel din Iudaism.

Însă în spiritualitatea răsăriteană, Părinții (de ex., Sf. Nicolae Cabasila în lucrarea *Viața în Hristos*), asemenea Sfântului Pavel, nu înțeleg experiența creștină nici moralist, nici juridic, ci ca o comuniune reală, mistică, continuă cu Hristos. Dacă „mistica este o căutare și o experiență a nemijlocirii cu Dumnezeu” („a search for and experience of immediacy with God”)<sup>227</sup>, personal sunt convins, asemenea Sfinților Părinți, că Sf.Ap. Pavel este un mare mistic<sup>228</sup>. În permanență Sf.Ap. Pavel se simte „conectat” (dacă pot folosi această expresie) la Hristos, simte în mod intuitiv ceea ce vrea Hristos. El știe, de exemplu, că atunci când va veni la creștinii din Roma o va face cu deplinătatea binecuvântării lui Hristos<sup>229</sup>. Cum știe acest lucru? Înțelegerea autentică a acestui lucru este aceea care acceptă că există o relație a Sfântului Pavel cu Hristos, relație directă, reală (deși nevăzută), activată de Duhul Sfânt prezent în mintea și inima Apostolului. Pe baza acestei prezențe și a acestei relații, Sf.Ap. Pavel cunoaște voința dumnezeiască. Am dat deliberat un exemplu aparent banal pentru a argumenta cele de mai sus, evitând citarea unor texte mult mai bine cunoscute, dar care au fost poate prea des citate.

În perspectivă mistică, „nemijlocirea cu Dumnezeu” poate îmbrăca uneori forme extraordinare, cum ar fi răpirea (ἀρπαγή) mistică în vederea duhovnicească (θεωρία) sau extazul (ἔκστασις). În spiritualitatea patristică răsăriteană sau ortodoxă, acest aspect reprezintă o constantă, de la Părinții din *Pateric* – care fiind în răpire uitau să-și mai consume mica porție de hrană zilnică –, până la Gheron Iosif din Sfântul Munte Athos – care în sec. al XX-lea dă mărturie personală de astfel de experiențe<sup>230</sup>. Tratatul intitulat *Despre teologia mistică* (Sf. Dionisie Areopagitul) este concentrat pe unirea cu Dumnezeu în contextul unor astfel de experiențe, iar teologia ortodoxă modernă (V. Lossky<sup>231</sup>, A. Golitzin<sup>232</sup>, A. Louth<sup>233</sup>) a demonstrat

<sup>227</sup> Cf. A. LOUTH, *Originile tradiției mistice creștine...*, p. 15.

<sup>228</sup> Este reprezentativ faptul că, atât Sf. Grigorie de Nissa cât și Sf. Dionisie Areopagitul, atât de mult acuzați de platonism, îl consideră pe Sf.Ap. Pavel un mare mistic.

<sup>229</sup> Cf. *Rm* 15, 29: «οἶδα δὲ ὅτι ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς ἐν πληρώματι εὐλογίας Χριστοῦ ἐλεύσομαι».

<sup>230</sup> Cf. GHERON IOSIF, *Mărturie din viața monahală*, trad. de Prof. Dr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2003. „Scrisoarea a 25-a” este intitulată, grăitor, „Simțurile încetează și cel ce se roagă este răpit în vederea cea duhovnicească (Καταπαύουσιν αἱ αἰσθήσεις καὶ ἀρπάζεται ὁ εὐχόμενος εἰς θεωρίαν)”. Se pot observa atât *încetarea lucrării simțurilor*, cât și *theoria* sau vederea duhovnicească ca și capăt sau rezultat al rugăciunii. „Scrisoarea a 43-a” poartă titlul: „Am văzut cu adevărat un frate care era în extaz într-o noapte cu lună plină” (Εἶδον γὰρ ἀληθῶς ἀδελφὸν ὅπου ἦλθεν εἰς ἔκστασιν καθήμενος ἐν νυκτὶ πανσελήνῳ).

<sup>231</sup> Cf. V. LOSSKY, *Teologia mistică...*, pp. 21-41. V. Lossky notează: „Apofatismul propriu gândirii teologice a Bisericii de Răsărit nu este un fel de misticism impersonal, nici experiența

– în ciuda limbajului pronunțat neoplatonic – coerența teologică creștină și caracterul implicit eclezial-liturgic al misteriosului text areopagitic.

Sfântul Pavel, însă, nu era nicidecum străin de un astfel de tip de experiență extraordinară, mistică. În 2 Co 12, 1-4, el vorbește despre «ὄπτασις καὶ ἀποκαλύψεις Κυρίου»:

«Οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων, εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ Θεὸς οἶδεν, ἀρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ· καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον, εἴτε ἐν σώματι εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ Θεὸς οἶδεν, ὅτι ἠρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἔξον ἀνθρώπῳ λαλῆσαι».

Sfinții Părinți sau scriitorii bisericești se referă la experiența mistică (sau experiențele mistice) a (ale) Sfântului Pavel utilizând conceptele menționate mai sus: ἀρπαγή<sup>234</sup>, θεωρία<sup>235</sup>, ἔκστασις<sup>236</sup>. Este vorba de o continuitate de experiență între marii sfinți ai Bisericii din timpurile apostolice și până în epoca noastră. Este la fel de extraordinar și de remarcabil că Sf.Ap. Pavel și Sf. Siluan Athonitul l-au văzut amândoi, aievea, pe Iisus Hristos, „care este același, ieri și azi și în veci”<sup>237</sup>. Mistica este o constantă eclezială, reflectată atât în Biblie, cât și în scrierile Părinților.

Experiențele extraordinare menționate mai sus sunt, totuși, relativ rare. Foarte puțini creștini au parte de ele. Însă epistolele pauline (și, ulterior, Filoca-

---

unei dumnezeiri – neant absolut în care să se piardă atât persoana umană, cât și Dumnezeu-persoană. Punctul la care ajunge teologia apofatică (dacă s-ar putea vorbi de punct și de capăt acolo unde este vorba de un suîș spre infinit...), acest capăt nesfârșit nu este o fire ori o esență și nu este o persoană, ci ceva care, în același timp, este mai presus de orice noțiune de fire și de persoană: este Treimea” (V. LOSSKY, *Teologia mistică...*, p. 41).

<sup>232</sup> Cf. Ierom. A. GOLITZIN, *Mistagogia...*, pp. 87-105 (cap. „Mistica lui Dionisie Areopagitul: platonică sau creștină?”).

<sup>233</sup> Cf. A. LOUTH, *Originile tradiției mistice...*, pp. 211-234.

<sup>234</sup> Cf. G.W.H. LAMPE (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, p. 227. Termenul este folosit de părinți cu referire la „răpirea” mistică a Sfântului Pavel. Sf. Grigorie de Nazianz (PG 36, 52C) utilizează sintagma «τὸ τῆς ἀρπαγῆς μυστήριον».

<sup>235</sup> Cf. G.W.H. LAMPE (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, pp. 648-649. Didim Alexandrinul (PG 39, 1728C) consideră vederea duhovnicească ca bază a unirii Sfântului Pavel cu Hristos. El formulează: «ἐν Χριστῷ ὄν [i.e. Sf.Ap. Pavel] διὰ τὴν θεωρίαν».

<sup>236</sup> Sf. Chiril al Alexandriei ne spune: «Παῦλος... ἐν ἐκστάσει δὲ διὰ τὴν εἰς τρίτον οὐρανὸν ἀρπαγὴν» (PG 69, 1156C). Observăm din formularea Sfântului Chiril legătura dintre *răpire* și *extaz*. Cf. G.W.H. LAMPE (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, p. 227.

<sup>237</sup> În 1 Co 9, 1, Sf. Ap. Pavel spune: «οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν Κύριον ἡμῶν ἐώρακα». În altă ordine de idei, istoria vederii lui Hristos de către Sf. Siluan Athonitul este relatată în studiul introductiv „Cuviosul Siluan Athonitul: între iadul deznădejdiei și iadul smereniei și iubirii lui Hristos” semnat de Diac. I.I. Ică jr., în: CUV. SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdiei și iadul smereniei...*, p. 16. Semnificațiile teologice ale acestui eveniment sunt dezvoltate în: Arhim. Sofronie SAHAROV, *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul*, Ed. Deisis, Sibiu, 2004.

lia și spiritualitatea ortodoxă) invită pe *toți* credincioșii să trăiască zi de zi în comuniune tainică cu Hristos. Un act simplu, precum a mânca de dulce sau de post, este făcut, în epoca apostolică, „pentru Domnul” («ὁ ἐσθίων Κυρίῳ ἐσθίει, εὐχαριστεῖ γὰρ τῷ Θεῷ· καὶ ὁ μὴ ἐσθίων Κυρίῳ οὐκ ἐσθίει καὶ εὐχαριστεῖ τῷ Θεῷ» – *Rm* 14, 6). «Πάν ὅ τι ἐὰν ποιῆτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι Κυρίου Ἰησοῦ, εὐχαριστοῦντες τῷ Θεῷ Πατρὶ δι' αὐτοῦ», sunt sfătuiți creștinii din Colose (3, 17). Foarte important, creștinii sunt caracterizați de faptul de «a chema» «numele Domnului Iisus Hristos» «în tot locul» (cf. «σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ» – *I Co* 1, 4). Este vorba despre o mistică generalizată, mai puțin spectaculoasă, dar reală. În esență, credincioșii sunt chemați la comuniunea cu Hristos, Fiul lui Dumnezeu (cf. «πιστὸς ὁ Θεός, δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν» – în *I Co* 1, 9).

Mistica, însă, este ceva ascuns. Viața mistică de comuniune cu Hristos este esențialmente o viață ascunsă, necunoscută, nebănuită de lumea înconjurătoare, secularizată. «Ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ Θεῷ», li se scrie colosenilor (*Col* 3, 3, subl. mea). Este vorba de o comoară în vase de lut («ἔχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν» – *2 Co* 4, 7); contemporanii creștinilor văd, însă, doar niște «vase de lut», nu și «comoara» ascunsă în ele. „Hristos în Duhul e miezul dur al creștinilor, secretul (μυστήριον) ce mișcă și trăiește în adâncurile inimilor lor”, notează A. Golitzin<sup>238</sup>. Sfântului Antonie i se descoperă în pustie despre un doctor din cetate care este la aceeași măsură duhovnicească cu el, cântând în toate zilele „Sfinte Dumnezeule...” cu ingerii<sup>239</sup>. Acest lucru, însă, este descoperit *Sfântului Antonie*, nu și concitadinilor doctorului. Ei nu bănuiesc nimic deosebit la doctorul respectiv.

Fără nici o urmă de triumfalism ortodoxist, ar trebui remarcat că orice tip de creștinism care nu este mistic este serios amenințat de eșec. O teologie de tip juridic (de gen *sola fide*), un creștinism de tip moralist, scolasticismul, populismul, pietismul sau instituționalismul, toate acestea reprezintă o îndepărtare de marea tradiție autentic teologică, eclezială, întemeiată în revelația dumnezeiască. „Mistica – viața în Hristos – e axa spirituală nevăzută ce susține lăuntric Biserica”<sup>240</sup>. Există, din nefericire, o anchilozare a creștinismului modern catolic sau (neo)protestant, în ciuda imenselor investiții în extindere și exteriorizare socială, în program și misiune socială. Dacă există o vitalitate a ortodoxiei moderne, aceasta se întemeiază pe renașterea filocalică și concentrarea neabătută pe viața

<sup>238</sup> Cf. Ierom. A. GOLITZIN, *Mistagogia...*, p. 43.

<sup>239</sup> Cf. *Patericul ce cuprinde în sine cuvinte folositoare ale sfinților bătrâni*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române a Alba Iuliei, Alba Iulia, 1993, p. 12 („Pentru Avva Antonie” 26).

<sup>240</sup> V. LOSSKY, *Teologia mistică...*



lăuntrică, mistică. Aceasta este lecția *Patericului* (cf. de ex., *Avva Arsenie cel Mare*)<sup>241</sup> și a *Filocaliei* (cf. de ex., *Sf. Isaac Sirul*)<sup>242</sup>.

## Excurs tematic B. Cine este ΕΓΩ din capitolul 7 al Epistolei către Romani?

În acest excurs va fi pusă o întrebare fundamentală, la care trebuie să se răspundă înainte de a fi începută exegeza la capitolul 8 din *Epistola către Romani*. Cine este persoana care, conform *Rm 7*, știe că «nu locuiește în» ea, adică «în trupul» ei ceea ce este bun? Cine este cel care se află într-o situație atât de dramatică încât spune: «a voi se află în mine, dar a face binele nu aflu; căci nu fac binele pe care îl voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvârșesc» (*Rm 7*, 18-19). Este oare Sf.Ap. Pavel cel care spune (în *Rm 7*, 25) că «slujește cu trupul» lui «legii păcatului» («τῆ δὲ σαρκὶ [δουλεύω] νόμῳ ἁμαρτίας»)? După cum formulează Pr. G. Marcu titlul unui articol celebru, „cine este ΕΓΩ din capitolul VII al *Epistolei către Romani*”<sup>243</sup>?

Această întrebare a fost dezbătută aprig de-a lungul timpului<sup>244</sup>. Există mai multe posibilități de interpretare<sup>245</sup>, însă două dintre ele sunt cele mai importante,

<sup>241</sup> *Patericul...*, pp. 14-24 („Pentru Avva Arsenie”). Este absolut remarcabilă, smintitoare poate pentru unii, insistența sau consecvența cu care Avva Arsenie «ura slava oamenilor» (§ 31) și refuza contactul cu aceștia, inclusiv cu episcopul Teofil (§ 7), sau cu fecioara de neam bun din Roma (§ 28).

<sup>242</sup> Sfântul Isaac este categoric: «Să nu-i asemeni pe cei ce fac semne și lucruri neobișnuite, și puteri în lume cu cei ce se liniștesc întru cunoaștere. Iubește nelucrarea liniștii mai mult decât săturarea celor flămânzi în lume și decât întoarcerea multor neamuri la închinarea la Dumnezeu. Căci mai bine îți este să te dezlegi de legătura păcatului, decât să eliberezi rob din robie. Mai bine îți este să te împaci cu sufletul tău prin unirea într-un gând a treimii din tine, adică a trupului, a sufletului și a duhului, decât să împaci prin învățătura ta pe cei despărțiți. Căci Grigorie zice că bine este a teolohisi pentru Dumnezeu, dar mai bine decât aceasta este a te curăți pe tine lui Dumnezeu. Mai bine îți este să fii zăbavnic la limbă decât cunoscător și iscusit în a revărșa cu ascuțimea minții învățătura ca un râu. Mai de folos îți este să te îngrijești să învii din patimi sufletul tău căzut, prin mișcarea gândurilor tale în cele dumnezeiești, decât să învii pe cei morți» (SF. ISAAC SIRUL, „Cuvinte despre sfințele nevoițe”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 10, trad. din grecește, introd. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 114).

<sup>243</sup> Pr. Grigorie T. MARCU, „Cine este ΕΓΩ din capitolul VII al Epistolei către Romani?”, în: *Mitropolia Ardealului*, 4 (1959), 3-4, pp. 185-194.

<sup>244</sup> Chiar și o versiune comentată protestantă de popularizare cum este *NIV* remarcă acest lucru și lasă problema deschisă. Ei spun: „Dacă Pavel descrie o experiență creștină sau necreștină a fost dezbătut aprins de-a lungul secolelor” (*NIV*, pp. 1715-1716).

<sup>245</sup> J. REUMANN, „Romans”, p. 1295, listează cel puțin cinci interpretări dintre care amintim în continuare trei foarte puțin probabile. 1) „Eu” se referă la un băiat evreu care este confruntat cu problemele începutului adolescenței și la vârsta de 12 ani devine responsabil înaintea Legii; însă în acest caz «ἐγὼ δὲ ἔξων χωρὶς νόμου ποτέ» (7, 9) nu s-ar putea explica ușor, un băiat evreu fiind circumcis în a opta zi după naștere. 2) „Eu” se referă la Adam: «ἡ γὰρ ἁμαρτία

iar orice exeget – și, într-adevăr, orice cititor – trebuie să aleagă între ele. Prima opțiune este aceea că Sf.Ap. Pavel vorbește despre sine însuși la timpul prezent, ca și creștin, și implicit despre toți ceilalți creștini în general. Cea de-a doua opțiune este aceea că Sf.Ap. Pavel *nu* vorbește despre el sau despre creștin în general, ci despre omul (iudeul, sau Pavel de dinainte de convertirea sa) nerenăscut prin Botez, supus Legii și incapabil să respecte Legea, incapabil să dobândească dreptate prin propriile sale puteri, în ciuda unei zbateri nesfârșite și chinuitoare.

1) Prima opțiune a fost susținută de Sfântul Ambrozie<sup>246</sup>, Fericitul Augustin<sup>247</sup>, Toma de Aquino<sup>248</sup>, M. Luther<sup>249</sup>, J. Calvin<sup>250</sup>, K. Barth<sup>251</sup>, C.K. Barrett<sup>252</sup>, C.E.B. Cranfield<sup>253</sup>, J.D.G. Dunn<sup>254</sup> etc. Ea pleacă de la constatarea simplă că Sf.Ap. Pavel folosește persoana I singular în exprimarea sa<sup>255</sup>. De asemenea, așa cum observă C.K. Barrett<sup>256</sup>, în pasajele în care Apostolul descrie viața sa de dinainte de convertire nu există nici o urmă de conflict spiritual sau sine divizat (ca în *Rm* 7, 25); Saul era un evreu dedicat, care își practica religia cu mult succes și era satisfăcut cu propria sa dreptate<sup>257</sup>.

ἐξηπάτησέν με καὶ δι' αὐτῆς ἀπέκτεινεν» (7, 11) seamănă cu «ὁ ὄφις ἠπάτησέν με» (*LXX – Fc* 3, 13); însă v. 9 nu ar putea fi explicat, iar Adam ar fi menționat mult mai clar. 3. „Eu” se referă la poporul Israel care, aflat la poalele Sinaiului, a primit porunca „să nu poftesti”, pe care a încălcat-o ulterior; însă aceasta este o interpretare forțată.

<sup>246</sup> Referința exactă și text citat la C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 345.

<sup>247</sup> Referința exactă și text citat la C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 345. Inițial, Fericitul Augustin a exprimat cea de a doua părere, retractând însă ulterior și afirmând prima opțiune.

<sup>248</sup> Referința exactă și text citat la C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 345.

<sup>249</sup> În comentariul său la cap. 7 al epistolei.

<sup>250</sup> În comentariul său la cap. 7 al epistolei.

<sup>251</sup> Cf. Karl BARTH, *The Epistle to the Romans*, trans. from the sixth edition by Edwin C. Hoskyns, Oxford University Press, London, 1933, p. 257 ș.u.

<sup>252</sup> Cf. C.K. BARRETT, *The Epistle to the Romans*, pp. 142-143.

<sup>253</sup> Cf. C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary...*, pp. 345-346.

<sup>254</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. 388. Acest lucru este valabil pentru J.D.G. Dunn cel puțin dintr-un anumit punct de vedere, după cum se va vedea.

<sup>255</sup> Însă, după cum notează Friedrich BLASS, Albert DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature*, trans. and edited by Robert W. Funk, The University of Chicago Press, Chicago, 1961, § 281: „Prima și a doua persoană singular folosite să reprezinte orice a treia persoană pentru a ilustra ceva universal într-o manieră vie prin referire la un individ, ca și cum ar fi prezent, nu apar în greacă tot așa de frecvent ca și în alte limbi; din câte se pare, aceasta se întâlnește pentru prima dată în literatura greacă în perioada clasică târzie (ca o caracteristică a limbajului colocvial insuflățit). Pavel oferă câteva exemple, în special *Rm* 7, 7 și urm.”.

<sup>256</sup> Cf. C.K. BARRETT, *The Epistle to the Romans*, p. 142.

<sup>257</sup> Astfel, în *Ga* 1, 13-14 avem textul: «ἤκούσατε γὰρ τὴν ἐμὴν ἀναστροφὴν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ... προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου, περισσοτέρως ζηλωτῆς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων». În *Flp* 3, 4-6

J.D.G. Dunn<sup>258</sup> notează faptul că toți credincioșii creștini sunt prinși într-o tensiune eshatologică, în ceea ce el numește „suprapunerea veacurilor”: credincioșii aparțin simultan epocii lui Adam și epocii lui Hristos, într-o tranziție dinspre prima spre a doua. Astfel, „în acest «eu» Pavel se include pe sine ca credincios... nu doar din viața sa precreștină”<sup>259</sup>. În acest context poate fi amintită teza fundamentală afirmată odată de M. Luther despre credincios ca „drept și păcătos în același timp”. În sfârșit, C.E.B. Cranfield observă că propria experiență de viață a credincioșilor pledează pentru o astfel de înțelegere. Credinciosul creștin se regăsește, pur și simplu, în *Rm* 7<sup>260</sup>. Citind textele acestor comentatori (oferite în notele de subsol) se poate observa că înțelegerea aceasta implică o dinamică. Credinciosul este în mișcare: dinspre starea păcătoasă spre desăvârșirea eshatologică; cea din urmă este deja anticipată, însă nu experiență deplină, iar cea dintâi nu este exclusiv de domeniul trecutului.

Cu aceasta, se poate lua în considerare asumarea textului din *Rm* 7 în contextul ortodox. Trebuie spus dintru început că există o receptare dificil demonstrabilă<sup>261</sup> a textului ca exprimând experiența spirituală creștină. De asemenea, într-un

---

sunt spuse următoarele: «καίπερ ἐγὼ ἔχων πεποιθήσιν καὶ ἐν σαρκί· εἶ τις δοκεῖ ἄλλος πεποιθέναι ἐν σαρκί, ἐγὼ μᾶλλον· περιτομῇ ὀκταήμερος, ἐκ γένους Ἰσραὴλ, φυλῆς Βενιαμίν, Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, κατὰ νόμον Φαρισαῖος, κατὰ ζήλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν, κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος».

<sup>258</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. 388.

<sup>259</sup> În mod similar, C.K. BARRETT, *The Epistle to the Romans*, pp. 142-143, notează: „Cap. 6 a lămurit deja poziția ambiguă a creștinului în această lume. În botez, prin credință, el a murit cu Hristos păcatului și a fost înviat cu Acesta pentru a duce o nouă viață. Totuși, tot atât de adevărat, este încă necesar pentru apostol să-l îndemne să facă ceea ce a făcut deja – să moară păcatului și să se ofere lui Dumnezeu ca unul pe care Dumnezeu l-a înviat din morți. El este și nu este liber de păcat; trăiește și nu trăiește pentru Dumnezeu; este în același timp un om drept și un păcătos. Această poziție personală ambiguă reflectă situația eshatologică. Veacul ce va să vină a început deja în viața, moartea și învierea lui Iisus; dar veacul de acum nu a trecut. Cele două există încă unul alături de celălalt, iar creștinii încă așteaptă răscumpărarea trupului (8, 23), știind că au fost mântuiți în nădejde (8, 24)”.

<sup>260</sup> Cf. C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary...*, pp. 346-347: „Cu privire la obiecție că ar fi de necrezut ca Pavel să vorbească despre creștin ca πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, trebuie să ne întrebăm dacă incapacitatea noastră de a accepta această expresie ca potrivită pentru un creștin nu este cumva rezultatul eșecului din partea noastră de a înțelege deplin seriozitatea cerințelor morale din legea lui Dumnezeu (sau din Evanghelie). Oare nu suntem noi toți prea înclinați să le înțelegem juridic, așa cum făcea tânărul care putea spune: «Învățătorule, toate acestea le-am păzit din pruncie» (*Mc* 10, 20)? Oare nu este adevărat că, cu cât creștinul se eliberează de modalitățile juridice de gândire despre legea lui Dumnezeu, cu atât vede din ce în ce mai impede strălucirea măreției spre care este chemat și devine din ce în ce mai conștient de păcătoșenia lui neîncetată, egoismul încăpățânat atotcuprinzător și de faptul că nu există nimeni între creștinii pe care îi cunoaște – chiar și între cei a căror sinceritate este cea mai evidentă – despre care să nu fie adevărat când se spune: «dar am văzut mândria lui în fiecare parte?»”.

<sup>261</sup> Avem în vedere nu atât texte sau comentarii care pot fi citate precis, cât afirmații verbale. Este vorba, totuși, de o părere larg răspândită.

anumit sens, la o lectură sinceră noi toți ne regăsim, cel mai probabil, de multe ori în textul din *Rm 7*; iar propria experiență poate fi un criteriu hermeneutic. La un nivel mai profund, ne putem întreba dacă nu cumva dinamica spirituală menționată în paragraful precedent este un aspect real al spiritualității creștine răsăritene. Și, paradoxal, o afirmație a lui C.E.B. Cranfield apare, dintr-un anumit unghi de vedere, perfect ortodoxă. El scrie cu referire la frământarea interioară din *Rm 7*: „De fapt, o luptă așa de serioasă ca cea descrisă aici poate avea loc doar unde Duhul lui Dumnezeu este prezent și activ”<sup>262</sup>. Reputatul exeget britanic argumentează această afirmație printr-o referire la *Ga 5, 17* («ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ Πνεύματος, τὸ δὲ Πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός, ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται, ἵνα μὴ ἂ ἐὰν θέλητε ταῦτα ποιῆτε»).

Dacă cineva ar încerca să argumenteze pentru această primă opțiune din perspectiva asceticii și spiritualității ortodoxe, respectiva argumentare ar fi probabil după cum urmează. Este cunoscut următorul adevăr: cât mai mult omul se împărtășește de Duhul lui Dumnezeu și se apropie de Dumnezeu, cu atât își vede mai bine păcatele, numeroase ca firele de nisip pe malul mării. Iar aceasta este o constantă fundamentală a vieții credinciosului (sau sfântului), până în ultima clipă. Nu este nici un moment în urcușul duhovnicesc al credinciosului în care acesta să nu se vadă și să se afirme pe el însuși ca păcătos, sau ca cel mai mare păcătos. Respectiva constantă se regăsește nu doar în evlavia individuală, ci și în cadrul comunitar liturgic.

Sf. Isaac Sirul este de părere că cel ce și-a cunoscut păcatele este mai mare decât cel care a văzut îngeri<sup>263</sup>. În Taina Sfântului Maslu preotul nu se rușinează să afirme: «toată dreptatea noastră este ca o cârpă lepădată», citându-l astfel pe profetul Isaia<sup>264</sup>. De asemenea, avva Arsenie cel Mare în fața morții plânge și își mărturisește teama care îl însoțise încă de la începutul vieții duhovnicești<sup>265</sup>. Un alt gigant al duhului, avva Sisoe se roagă să i se îngăduie «să se pocăiască puțin». Bătrânii îi spun: «nu ai trebuință să te pocăiești, părinte!», iar răspunsul său este următorul: «Cu adevărat, nu mă știu pe mine să fi pus început!». Comentariul ulterior al autorului textului este grăitor: «Atunci au cunoscut toți că este desăvârșit»<sup>266</sup>. Același părinte afirmă la un moment dat: «din Testamentul cel Nou citesc și la cel Vechi mă întorc»<sup>267</sup>. Se poate observa, deci, că un limbaj similar celui din *Rm 7* este angajat de către omul duhovnicesc până la

<sup>262</sup> Cf. C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 346.

<sup>263</sup> Cf. SF. ISAAC SIRUL, „Cuvinte despre sfintele nevoițe”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 10, trad. din grecește, introd. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 114 (vezi textul la n. 242, mai înainte).

<sup>264</sup> Este vorba de rugăciunea a 5 a tainei. Cf. *Is 64, 5*.

<sup>265</sup> Cf. *Patericul...*, (Pentru avva Arsenie § 40).

<sup>266</sup> Cf. *Patericul...*, (Pentru avva Sisoe, § 14).

<sup>267</sup> Cf. *Patericul...*, (Pentru avva Sisoe, § 35).

sfârșitul vieții lui. Reprezentative, în acest sens, sunt *Plânsurile* Sf. Efrem Sirul, pline de un dramatism copleșitor<sup>268</sup>.

2) Cea de a doua opțiune de interpretare a textului din *Rm 7* a fost susținută de Sf. Ioan Hrisostom<sup>269</sup>, Sf. Chiril al Alexandriei<sup>270</sup>, Sf. Marcu Ascetul<sup>271</sup>, Pr. Grigorie Marcu<sup>272</sup>, Ethelbert Stauffer<sup>273</sup>, Joseph Fitzmyer<sup>274</sup> etc. Mai întâi,

<sup>268</sup> Cf. *Plânsurile Sf. Efrem Sirul*, ediție îngrijită de monahul Filoteu Bălan și Florin Stuparu, Ed. Sofia / Cartea Ortodoxă, București, 2010. În „Plânsul de luni seara”, citim: «Cu acestea de-a pururea mă mustră pe mine sfânta conștiință, și nu voiesc din legăturile curselor să mă izbăvesc. Mă tânguiesc și suspin pentru acestea în fiecare zi, și întru înseși patimile mă aflu legat. Ticăit și ticălos sunt eu, nesorpit întru lucrul cel bun al vieții mele, netemându-mă de cursele morții».

<sup>269</sup> Cf. *PG* 60, 507-508. În comentariul său la v. 7, 14, Sf. Ioan Hrisostom afirmă foarte clar: «*Ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι, τὸν ἐν τῷ νόμῳ καὶ πρὸ τοῦ νόμου πολιτευόμενον ἄνθρωπον ὑπογράφω... Τὸ γὰρ, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, ὅταν λέγῃ, οὐ περὶ τῶν ἐν τῷ νόμῳ λέγει μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πρὸ τοῦ νόμου βεβιωκότων, καὶ τῶν ἐξ ἀρχῆς γενομένων ἀνθρώπων*».

<sup>270</sup> Cf. *PG* 74, 801.

<sup>271</sup> SF. MARCU ASCETUL, „Răspuns acelor care se îndoiesc despre dumnezeiescul botez”, în: *Filocalia...*, vol. 1, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 262. Sfântului Marcu i se pune „întrebarea”: «Atunci nu cumva a păcătuit și Pavel după botez, dacă era stăpânit de păcat cu voia lui? Căci zice: „Văd altă lege luptându-se împotriva legii minții mele”?». „Răspunsul” său este următorul: «Așa strică și celelalte locuri din Scriptură cei rătăciți de înțelegerea lor păcătoasă. Dar la capitolul acesta de mai sus vei afla că Sfântul Pavel nu grăiește despre sine cum era după botez, ci despre iudeii necredincioși, vrând să-i convingă că fără harul lui Hristos dat prin botez e cu neputință să fie biruit păcatul. Căci zicând: „Om nenorocit ce sunt! Cine mă va izbăvi de trupul morții acesteia?”, adaugă: „Mulțumesc lui Dumnezeu prin Iisus Hristos, Domnul nostru, că legea Duhului vieții m-a slobozit pe mine de legea păcatului și a morții”. De aceea zice: „Legea este duhovnicească, iar eu sunt trupesc, vândut sub păcat”».

<sup>272</sup> Cf. Pr. G. MARCU, „Cine este ΕΓΩ din capitolul VII al *Epistolei către Romani*?”, pp. 185-194. Părintele G. Marcu afirmă: „Cap. VII al *Epistolei către Romani* arată, indirect, deznădăjduita stare religioasă a omului care nu s-a împărtășit de harul mântuitor. Cine-i acest om? Răspunsul poate fi numai acesta: Oricare iudeu monoteist pus în fața exigențelor Legii mozaice și conștient de incapacitatea sa de a le și împlini în spiritul și litera lor... Cu atât mai puțin nu poate fi acest «eu» creștinul Pavel, sau alt creștin recrutat prin convertire dintre iudei... Alta-i mărturisirea lui Saul după ce lumina divină l-a lovit cu trupească orbire în preajma porților cetății Damascului: «Toate le pot în Hristos, Cel ce mă îmbracă întru putere» (*Flp* 4, 13), pentru că «nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (*Ga* 2, 20). Iar «de este cineva în Hristos, este făptură nouă, cele vechi au trecut: iată, s-au făcut noi» (*2 Co* 5, 17)... Toate îndemnulile, multe și presante, date ascultătorilor predicilor sale și cititorilor epistolelor sale de-a plini constant binele, n-ar avea nici un rost dacă creștinul intrat în comuniune cu Hristos, în Biserica Lui, ar fi tot una cu iudeul – și chiar cu elinul – neconvertit, adică un slăbănog care binele ce-l răvnește nu-l plinește, fiindcă nu poate, iar răul pe care-l repudiază lăuntric, fără preocupare, îl săvârșește, pentru că așa-i dictează «trupul» stăpânit de păcat. Orice încercare de-a identifica pe «eu» din acest capitol cu creștinul Pavel trebuie respinsă, deci, categoric și definitiv, deoarece falsifică gândirea Sfântului Apostol Pavel și face zadarnică crucea lui Hristos. Ignorarea înțelesului paulin al acestui capitol de către cititorul credincios, în consecințe

personal tind să creditez mult mai mult această a doua grupă de interpreți, doar și pe baza faptului că în ea sunt incluși doi mari Sfinți Părinți<sup>275</sup> și un foarte important părinte filocalic. În al doilea rând, la nivel de conținut, dacă s-ar opta pentru prima înțelegere, s-ar crea niște contradicții insurmontabile în interiorul teologiei pauline, după cum sugerează Pr. G. Marcu. În al treilea rând, citit în contextul său (între capitoul 6, care se concentrează pe renașterea credinciosului în Taina Botezului, și capitoul 8, care se constituie în replica dată la capitoul 7 și întrebarea de la sfârșitul lui) textul paulin din *Rm* 7 exprimă, după cum notează E. Stauffer, progresul istoriei mântuirii. În al patrulea rând, la o privire mai atentă, spiritualitatea ascetică și mistică răsăriteană pledează mult mai mult pentru această a doua interpretare decât pentru prima.

Este adevărat că plânsul, pocăința și osândirea de sine sunt prezente până la sfârșitul vieții sfinților. De asemenea, la o lectură critică, Pr. G. Marcu este probabil prea entuziasmat în afirmarea depășirii păcatului de către creștini în general<sup>276</sup>. Cuvintele Apostolului Pavel «οὐδὲ ἐμαυτὸν ἀνακρίνω, οὐδὲν γὰρ ἐμαυτῷ σύνοιδα» (*I Co* 4, 3-4) nu le putem rosti cei mai mulți dintre noi. De fapt, foarte puțini au fost cei care de-a lungul veacurilor au putut să spună aceste cuvinte, după cum remarcă Nicodim Aghioritul în cartea *Războiul nevăzut*. Acest aspect indică, o dată în plus, statura duhovnicească extraordinară a Sfântului Pavel.

Și totuși, biruința duhovnicească este o realitate. Evident, nici un sfânt nu se va declara pe sine însuși altceva decât un păcătos, chiar primul dintre păcătoși. Totuși, sfințenia și nepătimirea sunt realități. Despre avva Ammona se spune că «din multa bunătate nu mai cunoștea ce este răutatea»<sup>277</sup>. În *Filocalia*, Sf. Ioan Scărarul se gândește la persoane și realități concrete atunci când spune: «ἀπάθειαν ἔχει ψυχῇ, ἢ οὕτως ποιωθεῖσα ταῖς ἀρεταῖς, ὡς οἱ ἐμπαθεῖς ταῖς ἡδοναῖς»<sup>278</sup>. Persoanele la care se gândește Sfântul Ioan sunt Sf.Ap. Pavel, Sf. Antonie cel Mare și Sf. Efreim Sirul<sup>279</sup>. Există o distanță uriașă

---

ei practice, ar fi catastrofală pentru îmbunătățirea conduitei morale, personale și obștești, a membrilor Bisericii lui Hristos”.

<sup>273</sup> Cf. Ethelbert STAUFFER, „The I of R. 8”, în: G. KITTEL et al. (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2 (1964), pp. 358-359.

<sup>274</sup> Cf. J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 465.

<sup>275</sup> Sunt, de fapt, mulți mai mulți Părinți de limbă greacă care optează pentru această interpretare. Cf. J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 464.

<sup>276</sup> Spunând aceasta, nu negăm valoarea articolului părintelui Marcu. Dimpotrivă, îl găsim convingător și bine-venit.

<sup>277</sup> Cf. *Patericul...*, Pentru avva Ammona, § 8.

<sup>278</sup> Cf. *PG* 88, 1149A.

<sup>279</sup> Cf. SF. IOAN SCĂRARUL, „Scara”, cap. 5, în: *Filocalia...*, vol. 9, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 420. Intuim despre Sf. Ioan Scărarul că și el cunoștea ce este nepătimirea, în ciuda afirmației smerite de la începutul „Cuvântului 29” (§ 1), unde ne spune: «Iată-ne și pe noi, cei adunți în groapa cea mai adâncă a neștiinței și în patimile întunecate și în umbra morții acestui trup, începând să vorbim (să filozofăm) cu îndrăzneală despre cerul

între *această* perspectivă și perspectiva neputincioasă, neajutorată, din *Rm 7*, care nu poate să se refere la Sf.Ap. Pavel, iar spiritualitatea filocalică ascetică și mistică confirmă acest lucru.

La un nivel mai tehnic, Sf. Marcu Ascetul limpezește lucrurile cu multă precizie în tratatul său *Despre dumnezeiescul Botez*. După Sfântul Marcu, Botezul creștin oferă eliberarea de păcatul strămoșesc, a cărui tiranie este desființată, iar omul este eliberat. Omul botezat are posibilitatea și chemarea de a împlinii «poruncile». În lipsa Tainei Botezului, omul nu are posibilitatea să săvârșească «faptele libertății». Dacă însă nu le lucrează pe acestea din urmă – care păzesc libertatea baptismală, omul devine stăpânit de păcat<sup>280</sup>. Trebuie însă insistat că însăși posibilitatea de a săvârși poruncile și faptele libertății este dată de eliberarea reală de tirania păcatului în Taina Botezului. Ca atare, «credința stă nu numai în a ne fi botezat în Hristos, ci și în a împlini poruncile lui»<sup>281</sup>.

La o lectură atentă a textului Sfântului Marcu cititorul avizat poate să observe o confirmare a dialecticii indicativ-imperativ atât de specifică teologiei pauline<sup>282</sup>. Afirmățiile pauline din *1 Co 2*, 16, din *1 Co 4*, 3-4, din *Flp 4*, 13 și *Ga 2*, 20 (afirmații în care citim un Apostol Pavel biruitor, nepătimaș, unit cu Hristos și plin de putere duhovnicească) sunt specifice vârfului existenței creștine. Până la acel punct credinciosul creștin are de dus o lungă luptă spirituală cu multe urcușuri și coborâșuri, cu căderi și ridicări. Biruința nu este deloc facilă, însă este *posibilă*. Viețile sfinților sunt o mărturie în acest sens. Premiza biruinței este dată în Taina Botezului, în care este eliminată osânda și este inițiată eliberarea. Este vorba de o „posibilitate etică”, după cum spune Brandon Byrne<sup>283</sup>, în antiteză cu „imposibilitatea etică” din *Rm 7*. Respectiva imposibilitate de a „săvârși binele” – aprobat de altfel – este exprimată, dramatic, în *Rm 7*. În opoziție cu acea dramă se află afirmațiile extrem de pozitive și optimiste ale Sf.Ap. Pavel de la începutul capitolului 8. Perspectiva pozitivă și optimistă, însă, nu este năivă. Imperativele pauline din *Rm 6* și necesitatea de a umbla *κατὰ Πνεῦμα* (din *Rm 8*) rămân valabile și sunt deosebit de importante.

În concluzie, după cum notează B. Byrne, secțiunea *Rm 8*, 1-13: „formează partea pozitivă a «dipticelui» care începe în 7, 7-25. Pentru a avea efect retoric deplin, trebuie să fie citit și auzit în contrast cu cealaltă parte negativă – «posibi-

---

pământesc. Bolta cerească are ca frumusețe stelele, iar nepătimirea, virtuțile. Căci eu n-am învățat să fie nepătimirea altceva, decât cerul minții în inimă, care socotește ca jucării uneltirile dracilor».

<sup>280</sup> Aceasta se întâmplă deseori, cu majoritatea celor botezați. Ieșirea din această situație se face, după Sfântul Marcu, prin *păzirea poruncilor*.

<sup>281</sup> Cf. SF. MARCU ASCETUL, „Răspuns acelor care se îndoiesc despre dumnezeiescul botez”, pp. 258-262.

<sup>282</sup> Asupra acestui aspect vom reveni ulterior, în cadrul acestei lucrări.

<sup>283</sup> Cf. Brendan BYRNE, S.J., *Romans*, coll. Sacra Pagina Series 6, Michael Glazier Book / The Liturgical Press, Collegeville, 1996, pp. 234-235.

litatea» etică în Duhul arătată în opoziție cu «imposibilitatea» de sub lege<sup>284</sup>. În lumina celor de mai sus este foarte evident contrastul între „neputința” Legii («τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου») de a da viață (cf. «ἡ ἐντολὴ ἢ εἰς ζωὴν», în *Rm* 7, 10) și «puterea» dumnezeiască a Evangheliei spre mântuire (cf. «δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι» – în *Rm* 1, 16), prin care se dobândește viața (cf. «ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται» – *Rm* 1, 17).

### ***Rm* 8, 1-4. Eliberarea duhovnicească a credincioșilor prin economia Fiului și raportul dintre actul mântuitor dumnezeiesc și legea mozaică**

#### *Evaluare preliminară*

„Evaluarea preliminară” care deschide prezentul capitol al III-lea al studiului de față trebuie să ofere o serie de observații generale despre prima secțiune din cap. 8 al *Epistolei către Romani*. Această secțiune (vv. 1-4) va fi analizată în acest capitol al III-lea al studiului. Două aspecte introductive trebuie evidențiate: unul referitor la conținut, celălalt de tip formal. În privința primului aspect, este necesar să se precizeze la modul cel mai general subiectul, sau ce anume se dezbate în secțiunea în cauză; în privința celui de al doilea aspect, este necesar să se precizeze care sunt limitele formale ale acestei secțiuni. Este firesc ca opțiunile de segmentare a textului original<sup>285</sup> să fie întemeiate din perspectiva conținutului textului. Justificarea opțiunilor de segmentare a textului de limbă greacă este un imperativ al oricărui efort exegetic sau de traducere<sup>286</sup>.

La nivel de conținut, este evidentă dimensiunea soteriologică a textului de analizat în lumina utilizării (de exemplu) a verbului ἐλευθεροῦν sau a menționării trimiterii Fiului περὶ ἁμαρτίας. De asemenea, este de remarcat că în vv. 2-4 termenul νόμος apare de nu mai puțin de patru ori. Chiar dacă nu toate aceste ocurențe se referă la Legea mozaică, este clar că autorul dialoghează despre raportul dintre actul eliberator al lui Dumnezeu în Hristos și relevanța Legii mozaice. Realitățile antropologice ale osândei, păcatului și morții sunt și ele proeminente, reprezentând situația din care sunt eliberați credincioșii prin ico-

<sup>284</sup> Cf. B. BYRNE, *Romans*, p. 235.

<sup>285</sup> Este cunoscut faptul că, textul, în forma lui originală, era redat într-un mod de scriere (numit *scriptio continua*), în care nu exista spațiu între cuvinte sau propoziții. Cf. Bruce M. METZGER, *The Text of the New Testament, Its Transmission, Corruption and Restoration*, enlarged edition, Oxford, Oxford University Press, <sup>3</sup>1992, pp. 12-13.

<sup>286</sup> Variantele propuse de diferitele ediții, versiuni sau comentarii ale textului original sau tradus sunt multiple și, de multe ori, contradictorii. Nu trebuie uitat, însă, că textul sau discursul trebuie raportat la realitate, iar realitatea experienței lui Dumnezeu în Duhul Sfânt este unitară. Segmentările discursului despre experiență sunt, uneori, mai degrabă artificiale. În esență este vorba de dificultatea sau imposibilitatea limbajului uman de a surprinde exhaustiv realitatea experienței.



nomia lui Hristos. Un alt aspect deosebit de important este cel eshatologic, chiar în *Rm* 8, 1 întâlnind-se adverbul *vûv*, termen încărcat de semnificații eshatologice. În sfârșit, dimensiunea pneumatologică a teologiei pauline este anunțată deja încă din 8, 2 și este dezvoltată începând cu 8, 4b.

Toate elementele anunțate mai sus, prezente în *Rm* 8, 1-4 formează un tot unitar în cadrul unui discurs teologic coerent. Fiecare dintre aceste elemente trebuie analizat cu cea mai mare atenție pentru a surprinde curgerea, coerența și unitatea mesajului teologic transmis de Sf.Ap. Pavel. Se va observa astfel, ulterior, cum anume relaționează diferitele secțiuni din textul *Rm* 8, 1-17. O problemă majoră a raportării contemporane la Biblie este cea a utilizării fragmentare a textului biblic în contextul obținerii de argumente pentru diferitele teze dogmatice sau pentru întemeierea diferitelor practici ecleziale cu care suntem obișnuiți. Însă acest tip de abordare rezultă deseori în ignorarea coerenței mesajului teologic al autorului biblic, sau în ignorarea teologiei specifice dezvoltată de acesta<sup>287</sup>.

În privința celui de al doilea aspect introductiv sau preliminar, s-a discutat în capitolul precedent despre începerea unui nou fragment cu *Rm* 8, 1. Segmentarea interioară a capitolului 8, însă, este extrem de variată. O serie de comentatori (C.H. Dodd<sup>288</sup>, J. Reumann<sup>289</sup>, T.R. Schreiner<sup>290</sup> etc.) propun o primă secțiune ca fiind *Rm* 8, 1-4, secțiune concentrată pe actul mântuitor al lui Dumnezeu sau pe moartea lui Hristos ca bază pentru răscumpărarea omului. Lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în evenimentul Hristos<sup>291</sup> este clar afirmată în acest fragment. Fragmentul care începe cu *Rm* 8, 5 (sau mai precis cu *Rm* 8, 4b) mută centrul de greutate al discursului pe viața duhovnicească. Un contraargument pentru segmentarea textului după v. 4 ar fi acela că lucrarea Duhului Sfânt apare și în *Rm* 8, 1-4 (cf. «ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» – *Rm* 8, 2). Pe de altă parte, însă, viața duhovnicească (sau κατὰ Πνεῦμα) prezentă se întemeiază în evenimentul soteriologic din trecut, în actul mântuitor istoric, concret, al lui Dumnezeu realizat prin iconomia Fiului. Astfel, din rațiuni de sistematizare, în prezentul studiu se va opta pentru analiza separată a primelor patru versete.

Pentru a se observa mai bine modalitatea în care *Rm* 8, 1-4 se articulează în restul *Epistolei către Romani* ar fi folositor să fie reluată în mod sumar discuția anterioară<sup>292</sup> despre structura epistolei.

<sup>287</sup> Cf. studiul nostru „Conceptul de binecuvântare...”, p. 164.

<sup>288</sup> Cf. C.H. DODD, *The Epistle of Paul...*, pp. 133-137.

<sup>289</sup> Cf. J. REUMANN, „Romans”, p. 1297.

<sup>290</sup> Cf. Thomas R. SCHREINER, *Romans*, coll. Baker Exegetical Dictionary on the New Testament, Baker Books House Company, Grand Rapids, 1998, p. 397.

<sup>291</sup> Cu privire la ceea ce se înțelege prin formula „evenimentul Hristos”, vezi subcap. despre soteriologia hristocentrică și comuniunea cu Dumnezeu, în cel de-al doilea cap. al lucrării de față.

<sup>292</sup> Cf. subcap. despre structura *Epistolei către Romani* din cap. al II-lea al prezentei lucrări.

Rezumând, în *Rm* 1, 16-17 este anunțată tema epistolei ca fiind Evanghelia mântuirii; în aceasta se descoperă dreptatea lui Dumnezeu. În *Rm* 1, 18-3, 20 este descrisă starea căzută a omenirii aflate în nevoia de mântuire. În *Rm* 3, 21-31 avem vestea cea bună a mântuirii realizată de Dumnezeu în evenimentul Hristos (cf., de ex., «δικαιούμενοι δωρεὰν τῆ ἀποτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» – *Rm* 3, 24) și împărțășirea de această mântuire prin credință, nu prin faptele Legii (cf., de ex., «λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἀνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου» – *Rm* 3, 28)<sup>293</sup>. Capitolul 4<sup>294</sup> cuprinde o exemplificare biblică a afirmației despre îndreptarea prin credință: «ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ Θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην» (*Rm* 4, 3).

Capitolul 5 conține afirmația eliberării sau izbăvirii credincioșilor creștini prin Hristos de „mănie” eshatologică lui Dumnezeu (cf. «δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι’ αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς» – *Rm* 5, 9) și de puterea morții (cf. antiteza Adam – Hristos discutată mai sus). Capitolul 6 prezintă eliberarea credincioșilor prin unirea cu Hristos (în taina Botezului) de puterea păcatului și de «omul cel vechi» (cf. «ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῆ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ» – *Rm* 6, 6 și «νῦν δὲ ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας» – *Rm* 6, 22). Capitolul 7 conține o descriere a eliberării credincioșilor de Legea mozaică (cf. «ὕμεις ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, ἔσθι κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου» – *Rm* 7, 4,6). Pe acest fundal Sf.Ap. Pavel începe capitolul 8 cu formula: «Οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ».

### Analiză exegetică

*Rm* 8, 1. Termenul κατάκριμα mai apare în NT doar de două ori, în capitolul 5 al aceleiași *Epistole către Romani*, în v. 16 și 18. În lexiconul editat de F.W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, el este tradus ca „sentință juridică rostită asupra unei persoane vinovate, *condamnare, osândire, vină*”<sup>295</sup>. În Biblia Sinodală este tradus prin „osândă”, iar V. Gheorghiu preferă termenul „condamnare”<sup>296</sup>. În *Rm* 5, 16 citim: «τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα», iar în *Rm* 5, 18: «δι’ ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα»<sup>297</sup>. Greșeala

<sup>293</sup> Reamintim faptul că o discuție a semnificației limbajului „îndreptării” va fi făcută ulterior în această lucrare, în cap. al IV-lea.

<sup>294</sup> Pentru scurta trecere în revistă a conținutului și a tematicii cap. 4-7, cf. sinteza lui J. REUMANN, „Romans”, pp. 1289-1296.

<sup>295</sup> Cf. F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 518.

<sup>296</sup> Cf. Vasile GHEORGHIU, *Epistola către Romani, cu introducere și comentariu*, Institutul de Arte grafice și Editură Glasul Bucovinei, Cernăuți, <sup>2</sup>1938, p. 192.

<sup>297</sup> În 5, 18 ἑνός poate fi neutru, acordându-se cu παραπτώματος și având sensul «printr-o greșeală a venit osânda», sau poate fi masculin, cu sensul «prin greșeala unuia...», ca în *Biblia Sinodală*.

(παράπτωμα) lui Adam a dus la judecata (κρίμα) lui și la osândă (κατάκριμα) lui și a întregii umanități (cf. «εις πάντας ἀνθρώπους») adamice, căzute, de dinainte de Hristos și lipsită de Hristos.

Ideea de condamnare sau osândă dumnezeiască implică și executarea sentinței<sup>298</sup>. Gravitatea termenului nu trebuie subestimată, fiind vorba de o veritabilă „damnară”<sup>299</sup>, o osândă la moarte și la separarea de Dumnezeu<sup>300</sup> a umanității adamice, căzute. Astfel, deși κατάκριμα este un termen care din punct de vedere formal este juridic (asemenea lui δικαίωμα sau δικαίωσις)<sup>301</sup>, el exprimă o realitate existențială, starea de pierdere, de înstrăinare de Dumnezeu, pe care cei complet lipsiți de harul lui Hristos o vor experia pentru veșnicie<sup>302</sup>.

Afirmația din *Rm* 8, 1 este următoarea: «οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ». Este subliniat faptul că acea condiție antropologică caracterizată de κατάκριμα a încetat pentru cei care sunt ἐν Χριστῷ. Sf.Ap. Pavel formulează un contrast clar între epoca dominată de Adam și cea dominată de Hristos, continuând *Rm* 5, 12-21<sup>303</sup>. În *Rm* 5, 18 se poate observa opoziția între παράπτωμα (lui Adam) și δικαίωμα (lui Hristos) și condițiile sau stările care au rezultat din cele două acte: κατάκριμα, versus δικαίωσις ζωῆς: «Ὡς δι’ ἐνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα, οὕτως καὶ δι’ ἐνὸς δικαιώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς» (*Rm* 5, 18).

Conform *Rm* 5, 19, prin neascultarea lui Adam «cei mulți» au devenit păcătoși («διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί»), însă prin ascultarea lui Hristos «cei mulți» vor deveni dreπți («διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἐνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί»). În concluzia din *Rm* 5, 21, Sf.Ap. Pavel trasează antiteza dintre păcatul și moartea care au venit prin Adam și au dominat umanitatea căzută și harul, dreptatea și viața veșnică făcute posibile prin Hristos: «ἵνα ὡς περ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ, οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν».

<sup>298</sup> Cf. F. BUCHEL, „κατακρίνω κτλ.», în: G. KITTEL et al. (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 3 (1965), p. 952. F. Buchsel notează faptul că în cazul unei judecăți umane există o distincție între condamnare și execuție, cum ar fi, de exemplu, cazul din *Mc* 14, 64 (cf. F. BUCHEL, „κατακρίνω κτλ.», p. 951).

<sup>299</sup> Cf. F. BUCHEL, „κατακρίνω κτλ.», p. 952.

<sup>300</sup> Cf. W. SCHENK, „κατακρίνω κτλ.», în: H. BALZ, G. SCHNEIDER (eds.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 2 (1964), p. 259. Același autor subliniază lipsa de nădejde implicată în această condiție antropologică.

<sup>301</sup> Cf. William SANDAY, Arthur C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburgh, T & T Clark LTD, 1902, p. 190.

<sup>302</sup> Cf. Douglas J. MOO, *The Epistle to the Romans*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1996, p. 473.

<sup>303</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. 415.

După cum notează Diac. G. Marcu, există o profundă solidaritate a omeni-rii în Adam și în Hristos, primul fiind „tip” sau „chip”<sup>304</sup> al celui de al doilea (cf. «τύπος τοῦ μέλλοντος» – *Rm* 5, 14). Sf. Ap. Pavel trasează, în *Rom* 5 (și *1 Co* 15), o paralelă între primul Adam și cel de al doilea Adam – Hristos, însă, așa cum subliniază savantul român, „paralelismul dintre Adam și Mântuitorul nostru Iisus Hristos nu este a se înțelege ca fiind făcut între două mărimi de dimensiuni egaleal), o paralelă «prisoință a harului» («ἡ περισσειά τῆς χάριτος» – *Rm* 5, 17)<sup>305</sup>. Sf. Ioan Gură de Aur notează în comentariul său la v. 5, 14:

«Adam era tipul lui Hristos. Și cum aceasta? Prin faptul că după cum Adam a devenit cauza morții sale și a celor descinși din el, deși aceia n-au mâncat din pom, tot așa și Hristos a devenit cauza dreptății și a celor ce au crezut în El, dreptate pe care prin cruce ne-a dăruit-o tuturor, deși n-am făcut noi nimic din cele drepte»<sup>306</sup>.

În concluzie, tipologia Adam – Hristos poate fi rezumată prin cuvintele Apostolului Pavel din *1 Co* 15, 21: «δι' ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν»<sup>307</sup>.

Conform lexiconului editat de F.W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, particula ἄρα funcționează ca un “marker of an inference made on the basis of what precedes”<sup>308</sup>. Ea poate fi tradusă cu formula „prin urmare”<sup>309</sup>, sau „drept aceea”<sup>310</sup>. Dacă este vorba de o concluzie, se poate pune următoarea întrebare: care este baza pe care este formulată această concluzie? La ce parte a *Epistolei către Romani* trimite particula ἄρα? După cum s-a amintit mai sus, capitolele 5-7 ale epistolei exprimă izbăvirea credincioșilor de o serie de realități existențiale negative, ucigătoare: păcatul, moartea, mânia viitoare, și omul cel vechi. La acestea, în mod paradoxal, neașteptat, s-a adăugat de o anumită manieră și Legea mozaică, ca un fel de aliat, deși în principiu ea era „sfântă”<sup>311</sup>. Toate acestea, însă, se pot cuprinde în κατὰ κριμα care domină umanitatea lipsită de Hristos. Ca atare, *Rm* 8, 1 repre-

<sup>304</sup> Cf. trad. *Bibliei Sinodale*.

<sup>305</sup> Diac. Grigorie T. MARCU, *Antropologia paulină*, coll. Seria Teologică 20, Tiparul Tipografiei Arhiepiscopale, Sibiu, 1941, pp. 133-143. A. OEPKE, „ἐν with the personal Dative”, p. 542, notează: „Viziunea Noului Testament... nu îl echivalează niciodată primul Adam cu Răscumpărătorul”.

<sup>306</sup> Cf. SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omiliile la Epistola către Romani...*, p. 165.

<sup>307</sup> Cf. Diac. G. MARCU, *Antropologia paulină*, p. 140.

<sup>308</sup> Cf. F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 127.

<sup>309</sup> Cf. Maurice CARREZ, François MOREL, *Dicționar grec-român al Noului Testament*, trad. de Gh. Badea, Societatea Biblică Interconfesională din România, București, 1999, p. 46.

<sup>310</sup> Cf. trad. *Bibliei Sinodale*.

<sup>311</sup> Privitor la atitudinea Sf. Ap. Pavel față de Legea mozaică, vezi discuțiile de mai jos. În esență, deși «νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθὴ» (*Rm* 7, 12), Legea s-a dovedit a fi un aliat neașteptat al păcatului și al morții. De aici poate fi înțeleasă coerența trioului νόμος – ἁμαρτία – θάνατος din textul crucial din *Rm* 5, 20-21.

zintă o concluzie formulată pe baza afirmațiilor din capitolele 5-7 ale *Epistolei către Romani*<sup>312</sup>.

Posibilitatea de a nu fi sub κατάκριμα este dată de faptul de a fi «ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ». În lumina pledoariei precedente pentru o receptare „mistică” a Sfântului Pavel<sup>313</sup>, interpretarea formulei ἐν Χριστῷ de către Mitropolitul N. Mladin este, deci, foarte bine venită. După cum notează Mitropolitul Nicolae, «în Hristos Iisus» este „formula specific paulină, expresia clasică, termenul tehnic pentru unirea mistică cu Hristos”<sup>314</sup>. Dacă sensul mistic de comuniune cu Hristos este acceptat, atunci pot fi acceptate și alte posibilități de a exprima conținutul frazei: sens „instrumental” (credincioșii trăiesc prin Hristos) sau sens „local” (credincioșii trăiesc în sfera influenței Lui)<sup>315</sup>. Credința și Botezul, bineînțeles, joacă amândouă un rol important în modalitatea în care credincioșii ajung să fie «în Hristos»<sup>316</sup>. Nu trebuie uitat că realitatea însăși este inepuizabilă, limbajul fiind doar o aproximare, o exprimare întotdeauna insuficientă a realității.

Izbăvirea credincioșilor de diferitele aspecte cuprinse în κατάκριμα este înfățișată ca fiind, în mod paradoxal, simultan trecută și viitoare<sup>317</sup>. S-ar putea spune că deja a fost inaugurată, însă nu a fost încă finalizată. După cum notează J. Reumann, credincioșii nu mai sunt ceea ce erau odată, dar nu sunt încă ceea ce vor fi<sup>318</sup>. Pentru clarificarea acestui aspect, însă, trebuie luat în discuție conceptul de «acum» din *Rm* 1, 1. Cu aceasta, în discuție intră problematica eshatologiei.

### Excurs tematic C. Eshatologia paulină

Amintim faptul că „eshatologia” (din grecescul ἔσχατος) este un concept formulat în Germania la începutul sec. al XIX-lea pentru a desemna o ramură a teologiei sistematice care se ocupa cu lucrurile de pe urmă (moartea, judecata, raiul, iadul etc.)<sup>319</sup>. Însă o lectură eshatologică a Sfântului Pavel este deosebit de folositoare pentru înțelegerea teologiei lui, întrucât el însuși era orientat eshatologic de o manieră deosebit de pronunțată<sup>320</sup>.

<sup>312</sup> Cf. J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 481.

<sup>313</sup> Cf. Excursul „O înțelegere mistică a Sf. Apostol Pavel”, în cap. al II-lea al lucrării de față.

<sup>314</sup> Cf. † N. MLADIN, „Hristos – viața noastră”..., p. 39.

<sup>315</sup> Cf. J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 482.

<sup>316</sup> *OSB*, p. 335.

<sup>317</sup> De observat faptul că Sf.Ap. Pavel folosește atât timpul aorist, cât și cel viitor, atât modul indicativ, cât și cel subjonctiv, în formele concrete ale verbelor care exprimă eliberarea sau izbăvirea credincioșilor de elementele amenințătoare din cap. 5-7 ale epistolei.

<sup>318</sup> Cf. J. REUMANN, „Romans”, p. 1291.

<sup>319</sup> Cf. A.Y. COLLINS, „Eschatology and Apocalypticism”, în: R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, p. 1359 ș.u.

<sup>320</sup> Werner Georg Kummel notează: „Atât mesajul lui Pavel despre Hristos, cât și învățătura sa despre mântuire pot fi corect înțelese doar când se recunoaște că Pavel vede în mod fundamental prezentul ca timpul începutului activității mântuitoare eshatologice a lui Dumnezeu; cu alte cuvinte, când se recunoaște că Pavel, ca și Iisus, începe de la credința în iminența împlinirii

Termenul vîν este important, el avînd o rezonanță eshatologică. El desemnează timpul sau epoca mîntuirii inaugurată prin evenimentul Hristos, sau în alți termeni, situația sau condiția eshatologică care deja a început<sup>321</sup>. Se poate vorbi de un „vîν eshatologic” (J.D.G. Dunn), care implică o tranziție de la o epocă la alta și o transformare eshatologică<sup>322</sup>. Sinonim al acestui vîν este vuvî din *Rm* 3, 21, termen cu care se deschide expunerea miezului Evangheliei mîntuirii în Hristos<sup>323</sup>. «Acum», în evenimentul Hristos, «s-a arătat dreptatea lui Dumnezeu» («vυνλ... δικαιοσύνη Θεοῦ πεφανέρωται, πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ vυν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ» – *Rm* 3, 21 și 26).

Există în perspectiva teologică paulină o istorie a mîntuirii cu trei faze istorice<sup>324</sup> care pot fi deosebite după cum urmează: 1) faza «de la Adam la Moise» («ἀπὸ Ἀδάμ μέχρι Μωϋσέως») <sup>325</sup>, 2) faza de la Moise la Hristos – faza Legii<sup>326</sup> și 3) faza lui Hristos, acesta din urmă fiind «τέλος νόμου» (cf. *Rm* 10, 4). Intrarea lui Hristos în istorie are loc la «plinirea vremii» («τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου» – *Ga* 4, 4). Faptul că această perioadă este cea finală, într-un anume sens, a istoriei umane, în ea regîsindu-se credincioșii creștini, se poate deduce din *1 Co* 10, 11<sup>327</sup>, verset în care Sf.Ap. Pavel afirmă că la «noi» au ajuns sfîrșiturile veacurilor («εἰς οὓς [ἡμᾶς] τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν»).

În lumina unui text precum cel din *1 Co* 10, 11, se poate spune că pentru Sf.Ap. Pavel, de o anumită manieră, eshatonul deja a început. În *2 Co* 6, 2, de asemenea, citim: «ἰδοὺ vυν καιρὸς εὐπρόσδεκτος, ἰδοὺ vυν ἡμέρα

eshatologice a mîntuirii...” (*The Theology of the New Testament, According to Its Major Witnesses: Jesus, Paul, John*, trans. by John E. Steely, SCM Press Ltd., London, 1976, p. 142).

<sup>321</sup> Cf. W. RADL, „vυν”, în: H. BALZ, G. SCHNEIDER (eds.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 2, p. 480.

<sup>322</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, pp. 179-181.

<sup>323</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 180.

<sup>324</sup> Cf. J.A. FITZMYER, „Pauline Theology”, p. 1391.

<sup>325</sup> Sf.Ap. Pavel folosește formula «ἀπὸ Ἀδάμ μέχρι Μωϋσέως» în contextul din *Rm* 5, 13-14, în care afirmă atât prezența păcatului în lume anterior Legii mozaice, cât și dominarea morții în perioada «de la Adam la Moise»: «ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἁμαρτία δὲ οὐκ ἔλογεῖται μὴ ὄντος νόμου, ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδάμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ». Este vorba de o perioadă istorică, în care, oamenii, deși păcătuiiau, nu li se imputa acest lucru de către Legea care încă nu fusese dată.

<sup>326</sup> În *Ga* 3, 19 se vorbește despre «adăugarea Legii»: «τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται». În *Rm* 5, 20 este întălnită formula: «νόμος δὲ παρεισήλθεν». În *Ga* 3, 23 Sf.Ap. Pavel descrie această perioadă de anticipare a «credinței» ca fiind o perioadă în care eram «păziți» și «închiși» («πρὸ τοῦ δὲ ἔλθεῖν τὴν πίστιν ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι»).

<sup>327</sup> Cf. J. MURPHY-O'CONNOR, „The First Letter to the Corinthians”, în: R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, p. 807.

σωτηρίας». Prezentul este deja timpul mântuirii, după cum notează W. G. Kummel<sup>328</sup>. În *Rm* 8, 24 și 30 verbele σώζειν și δοξάζειν sunt folosite la aorist, indicând faptul că, într-un anumit sens, credincioșii deja au fost mântuiți și slăviți. Acțiunea trecută a lui Dumnezeu în evenimentul Hristos a făcut mântuirea eshatologică să fie efectivă<sup>329</sup>. Textele de mai sus arată că eshatologia<sup>330</sup> paulină nu privește doar în viitor, nu este ceva doar de domeniul viitorului.

Ea însă nu poate fi etichetată nici ca fiind „realizată”<sup>331</sup>. Τὸ τέλος<sup>332</sup> menționat în *1 Co* 15, 24 nu a avut încă loc, fiind ceva de domeniul viitorului. Venirea Domnului («ἡ παρουσία τοῦ Κυρίου» – *1 Tes* 4, 15), învierea morților («ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν» – *1 Co* 15, 42) și judecata (cf. «πάντες γὰρ παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ Θεοῦ» – *Rm* 14, 10) sunt de domeniul viitorului. Scenariul finalului se regăsește în textul din *1 Tes* 4, 16-17:

«Αὐτὸς ὁ Κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι Θεοῦ, καταβήσεται ἀπ’ οὐρανοῦ καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπούμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ Κυρίου εἰς ἀέρα· καὶ οὕτως πάντοτε σὺν Κυρίῳ ἐσόμεθα».

Cunoașterea acestor evenimente este îmbogățită de textul din *1 Co* 15, 24 și 28, text care menționează următoarele elemente: «εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδῷ τὴν βασιλείαν τῷ Θεῷ καὶ Πατρί... ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε καὶ αὐτὸς ὁ Υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα ἵνα ᾧ ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν».

Din perspectiva elementelor de mai sus se poate concluziona, împreună cu J. Fitzmyer, că eshatologia paulină poate fi numită cel mai potrivit „eshatologie inaugurată” („inaugurated eschatology”). Fitzmyer notează: „... în viziunea lui Pavel, creștinii trăiesc în *eshaton*, în vremea lui Mesia. Este o vreme a polari-

<sup>328</sup> Cf. W.G. KUMMEL, *The Theology of the New Testament...*, p. 144.

<sup>329</sup> Cf. W.G. KUMMEL, *The Theology of the New Testament...*, p. 144.

<sup>330</sup> În studiul „Eschatology and Apocalypticism (Aspects of New Testament Thought)”, p. 1359 ș.u., A.Y. COLLINS notează: „Termenul „eshatologie”, din gr. *eschatos*, „ultim”, a fost formulat în Germania la începutul sec. al XIX-lea, când a fost folosit inițial pentru acea ramură a teologiei sistematice care se ocupă cu lucrurile finale: moarte, judecată, cer și iad. Emfaza era pe destinul individului. În sec. XX, perspectivele literare și istorice le-au umbrit pe cele dogmatice. Termenul a fost redefinit, luându-se în considerație conținutul actual al scrierilor biblice și al celor înrudite, pentru a include destinul ultim al poporului israelit sau iudeu (eshatologia națională) și a lumii în general (eshatologia cosmică), precum și destinul individului (eshatologie personală). În locul preocupării pentru viitorul națiunii, unele texte exprimă nădejdea pentru o rămășiță dreaptă sau pentru biserică (eshatologie colectivă)”.

<sup>331</sup> C.H. DODD și R. BULTMANN au susținut înțelegerea eshatologiei pauline ca fiind una „realizată”. Cf. J.A. FITZMYER, „Pauline Theology”, pp. 1392-1393.

<sup>332</sup> F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 998, traduce termenul τέλος după cum urmează: „ultima parte a procesului, încheiere, concluzie, în special a lucrurilor ultime, act final în drama cosmică”.

zării; privește înapoi spre prima Vineri a Patimilor și Duminică Paștelui, dar și înainte spre împlinirea slăvită de la sfârșit, când «vom fi mereu împreună cu Domnul» (1 Tes 4, 17)<sup>333</sup>.

Există, deci, o poziționare eshatologică a credincioșilor creștini între „deja” și „nu încă”<sup>334</sup>: evenimentul Hristos este punctul de turnură al întregii istorii și a avut deja loc, pe când desăvârșirea, sau împlinirea istoriei mântuirii în παρουσία lui Hristos, încă nu a avut loc. Această poziționare nu este subminată de faptul că din punct de vedere istoric convingerea inițială<sup>335</sup> a Apostolului Pavel despre iminența „sfârșitului” (cf. «ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν» – 1 Co 7, 29) nu a fost confirmată. Important pentru Rm 8, 1 este că această poziționare eshatologică a credincioșilor creștini este reflectată în adverbul vûv. În acest «acum» al epocii mântuirii inaugurată în evenimentul Hristos, cei care se află «ἐν Χριστῷ» nu se mai află sub κατάκριμα.

Rm 8, 2. După cum notează C.H. Dodd, Sf.Ap. Pavel utilizează în menționarea „osândeii” și a faptului de a nu mai fi „sub osândă” un limbaj de tip juridic<sup>336</sup>. Osânda poate fi văzută ca fiind penalizarea Legii, penalizare care nu mai poate fi aplicată creștinilor, având în vedere că aceștia nu mai sunt sub Lege<sup>337</sup>. Trebuie însă subliniat că doar limbajul este juridic; cu concepte și imagini împrumutate din Iudaism, Sf.Ap. Pavel exprimă realități, stări reale ale omului de dinainte de sau după Hristos, lipsit de sau în Hristos. Iar aceasta se vede în prezentul verset, în care Sf.Ap. Pavel explicitează mai bine afirmația precedentă: «ὁ γὰρ νόμος τοῦ Πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου» («căci legea Duhului vieții în Hristos Iisus te-a eliberat de legea păcatului și a morții»). Viața sau moartea omului este în discuție.

<sup>333</sup> Cf. J.A. FITZMYER, „Pauline Theology”, p. 1392.

<sup>334</sup> Formula „already and not yet” („deja și nu încă”) a fost deseori folosită în literatura de specialitate pentru a exprima consensul referitor la Împărăția lui Dumnezeu ca fiind pentru Iisus din Nazaret simultan prezentă și viitoare (cf. A.Y. COLLINS, „Eschatology and Apocalypticism”, p. 1361).

<sup>335</sup> În 1 Tes 4, 15, 17 Sf.Ap. Pavel pare convins că παρουσία Domnului va avea loc în timpul vieții lui și a cititorilor săi din Tesalonic. Cf. 1 Co 15, 15-52. În textele ceva mai târzii din Flp 1, 23 și 2 Co 5, 1-5, Sf.Ap. Pavel pare că acceptă ideea că el însuși și primii săi cititori vor muri înainte de παρουσία Domnului. Cf. A.Y. COLLINS, „Eschatology and Apocalypticism”, p. 1363.

<sup>336</sup> Cf. C.H. DODD, *The Epistle of Paul...*, p. 135.

<sup>337</sup> Cf. C.G. HILL, „Romans”, p. 1097. Cf. «ἀδελφοί μου, καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγεργθέντι», în Rm 7, 4. Un alt aspect este acela că pedeapsa pentru păcat este moartea (cf. «τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος» – Rm 6, 23); creștinii însă deja au trecut prin moarte, prin Botez (cf. «συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον» – 6, 4).



Din punct de vedere de critică textuală trebuie făcute următoarele precizări. Textul așa cum este prezentat mai sus este preluat din *GNT 4*. Textul bizantin care este urmat de Biblia Sinodală oferă: ἤλευθέρωσέν με («m-a eliberat»). Este greu de ales între cele două variante textuale, fiindcă fiecare este bine atestată<sup>338</sup>. Există și o variantă în unele texte târzii care oferă: «ἤλευθέρωσεν ἡμᾶς», însă aceasta este în mod evident o modificare ulterioară, cu intenția de a aplica mai clar textul la toți creștinii<sup>339</sup>. În orice caz, textul se adresează cititorului creștin roman, avându-l în vedere pe acesta, reprezintă, în același timp, o replică la întrebarea din *Rm 7, 24*, și, în general, îi are în vedere pe toți creștinii îndreptați prin credința în Hristos<sup>340</sup>.

Formula «ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου» corespunde conceptului de κατάκριμα din v. 1. Există interpreți care consideră νόμος din acest verset ca fiind Legea mozaică<sup>341</sup>. Asocierea dintre νόμος, ἁμαρτία și θάνατος nu este, desigur, întâmplătoare, în lumina conținutului capitolelor 5-7, și a ceea ce s-a notat mai sus despre semnificația termenului κατάκριμα. Însă, după cum ne reamintește Sf. Ioan Hrisostom (urmat de Sf. Ioan Damaschin), «ὁ... νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δίκαια καὶ ἀγαθή» (*Rm 7, 12*). De aceea, conform acestui argument hrisostomic, «ὅταν... λέγει, ἤλευθέρωσέ με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου, οὐ τὸν Μωϋσέως νόμον λέγει ἐνταῦθα· οὐδαμοῦ γὰρ αὐτὸν νόμον ἁμαρτίας καλεῖ»<sup>342</sup>. În schimb, Sf. Ioan Hrisostom, precizând în mod simplu că «legea păcatului» este «păcatul» («νόμον ἁμαρτίας τὴν ἁμαρτίαν... φησί»), optează pentru o interpretare a formulei din *Rm 8, 2* în termenii «celeilalte legi», «care se luptă împotriva legii minții» (*Rm 7, 23*)<sup>343</sup>.

Termenul νόμος poate avea, astfel, sensul de „procedură sau practică de care se ține seama, obicei, regulă, principiu, normă” (potrivit *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, editat de F.W. Danker)<sup>344</sup>. Formula «ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας» indică o stare sau o condiție antropologică în care omul de dinainte de sau lipsit de Hristos și de Duhul Sfânt este dominat de păcat, se află sub puterea acestuia, sub autoritatea lui. Respecti-

<sup>338</sup> Cf. Bruce METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, Stuttgart, <sup>2</sup>1994, p. 456. Varianta σε este prezentă în  $\aleph$ , B etc., iar varianta i este prezentă în A, D etc. Comitetul care a editat *The Greek New Testament*<sup>4</sup> a optat în cele din urmă pentru prima variantă ca fiind cea mai dificilă. Este posibil ca cea de a doua să fi fost introdusă pentru a se armoniza mai bine cu cap. 7 al epistolei.

<sup>339</sup> Cf. B. METZGER, *A Textual Commentary...*, p. 456. Varianta este oferită de  $\psi$ , syr pal etc.

<sup>340</sup> Cf. J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 483.

<sup>341</sup> Cf., de ex., C.K. BARRETT, *The Epistle to the Romans*, p. 155: „Aceasta este în mod evident legea lui Moise, prinsă și pervertită de păcat și ducând drept consecință la moarte”.

<sup>342</sup> PG 60, 513. Cf. de asemenea Sf. IOAN DAMASCHIN, *Υπομνημα*, p. 108.

<sup>343</sup> În *Rm 7, 23* citim: «βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοῦς μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου».

<sup>344</sup> Cf. F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 677 (subl.n.).

vul om este rob legat și vândut sub păcat (cf. *Rm* 7, 14 – «πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν»<sup>345</sup>). Acceptând că νόμος poate avea sensul de „principiu” sau „putere”, el trebuie totuși tradus ca „lege”. C.E.B. Cranfield sesizează, nuanțat, următorul aspect: în perioada de dinainte de Hristos, Legea mozaică trebuia să fie norma, reperul sub a cărui autoritate să se desfășoare viața umană. Păcatul însă a uzurpat de o anumită manieră poziția Legii, devenind el însuși cel care domina, în fapt, umanitatea<sup>346</sup>.

Conceptul de „păcat” (ἁμαρτία) este important în vocabularul teologic al Noului Testament. La substantivul ἁμαρτία se pot adăuga verbul ἁμαρτάνω, substantivul ἁμάρτημα și adjectivul ἁμαρτωλός, existând însă și mulți alți termeni care exprimă ideea de păcat<sup>347</sup>. Ca în cazul multor alte concepte cheie ale teologiei Noului Testament, sensul specific al termenului ἁμαρτία este preluat mai degrabă din Vechiul Testament, decât din cultura și literatura greacă clasică.

În sens clasic sau elenist, ἁμαρτάνω are sensul de „a nu atinge”, sau „a rata o țintă”, atât în sens concret<sup>348</sup>, cât și metaforic, în sens de „neajuns intelectual” sau „eroare”, ὁ σοφός fiind uneori opusul lui ὁ ἁμαρτάνων<sup>349</sup>. În această literatură, terminologia păcatului acoperă o arie vastă, de la crimă, până la greșeli nevinovate sau nepericuloase, nu doar din punct de vedere moral, ci și intelectual și artistic<sup>350</sup>. În LXX, este utilizat pentru a traduce, în primul rând, termenii ἁμαρτία și ἁμαρτία, deseori termenul ἁμαρτία<sup>351</sup>, dar ocazional și ἁμαρτία<sup>352</sup>, ἁμαρτία<sup>353</sup>,

<sup>345</sup> Cf. D. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 476. El vorbește despre νόμος ca despre „o autoritate sau o putere obligatorie”. Cf. J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 483.

<sup>346</sup> Cf. C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary...*, pp. 364-365.

<sup>347</sup> Cf. W. GUNTHER, „Sin / ἁμαρτία”, în: C. BROWN et al. (eds.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 3 (1965), pp. 537-583. După același autor, însă, ideea de păcat este exprimată în NT și prin mulți alți termeni, de ex., ἀδικία, ἀδικέω, ἀδικημα, ἄδικος, ἄδικως, παράβασις, παραβαίνω, παραβάτης, ὑπερβαίνω, παράπτωμα, παραπίπτω.

<sup>348</sup> Suidas, autorul unui bogat lexicon în sec. al X-lea, definește verbul ἁμαρτάνω ca «ἄσκοπα τοξεύειν».

<sup>349</sup> Cf. Gustav STAHLIN, Walter GRUNDMAN, „The Concept of Sin in Judaism”, în: G. KITTEL et al. (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 1 (1963), p. 293.

<sup>350</sup> Cf. G. STAHLIN, W. GRUNDMAN, „Sin and Guilt in Classical Greek and Hellenism”, în: G. KITTEL et al. (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 1 (1963), p. 297. După aceiași autori, verbul ἁμαρτάνειν reprezenta săvârșirea a ceva ce nu era ὀρθόν, acest termen având atât sens moral, cât și juridic, intelectual sau tehnic.

<sup>351</sup> Pentru acest termen, Ludwig KOEHLER, Walter BAUMGARTNER (eds.), *A Bilingual Dictionary of the Hebrew and Aramaic Old Testament: English and German*, Brill, Leiden, 1998, p. 689, oferă următorul spectru semantic: „încălcare, ofensă, vină”.

<sup>352</sup> Pentru acest termen, L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER (eds.), *A Bilingual Dictionary of the Hebrew and Aramaic Old Testament*, p. 785, dă următoarele variante: „răzvrătire, revoltă”.

<sup>353</sup> În L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER (eds.), *A Bilingual Dictionary of the Hebrew and Aramaic Old Testament*, p. 94, acest termen este redat ca „ofensă, vină”.

sau רשע<sup>354</sup>. Spre deosebire de cultura greacă, în Vechiul Testament păcatul are sensul specific religios de opoziție față de Dumnezeu, separare de El, ofensă la adresa lui<sup>355</sup>. În Biblie totul se judecă în contextul și din perspectiva relației și a comuniunii omului sau comunității cu Dumnezeu. Este evident că păcatul reprezintă un foarte serios obstacol pentru această relație sau comuniune. Pentru perspectiva creștină, dacă se acceptă acest sens de bază vechi testamentar, se poate accepta și sensul de „ratăre a țintei” provenit din cultura greacă clasică, omul fiind destinat chiar pentru relația cu Dumnezeu.

Din punct de vedere material-cantitativ se poate face următoarea constatare. Numărul remarcabil de mare de termeni atât ebraici<sup>356</sup> cât și grecești<sup>357</sup>, precum și cantitatea uriașă de texte biblice care cuprind acești termeni<sup>358</sup> arată că pentru autorii biblici tematica păcatului reprezintă o preocupare foarte serioasă. După cum am precizat deja, textele biblice nu fac altceva decât să reflecte, să exprime, pe cât posibil, realitatea experienței spirituale a omului în contextul relației sale cu Dumnezeu. Prin urmare, păcatul este o realitate acută, presantă, dureroasă, intens resimțită. Nu este vorba de o tematică abstractă de meditație filozofică, ci despre relația omului cu Dumnezeu și despre ceea ce poate dăuna acestei relații.

Ca în multe alte texte biblice, universalitatea și omniprezența păcatului<sup>359</sup> sunt afirmate, dramatic, în *Fc* 6, 5 (וַיִּרְא יְהוָה כִּי רָבָה רַעַת הָאָדָם בְּאָרְץ וְכָל־) (וַיֵּצֵר מַחְשְׁבַת לְבוֹ רַק רַע כָּל־הַיּוֹם) sau în *Is* 64, 5 (וַנְהִי כַשְׂמָא כְּלָנוּ וּכְבָגָד (עֲדִים כָּל־צַדִּיקְתֵּינוּ וְנָכַל כְּעֵלָה כְּלָנוּ וְעוֹנְנוּ כְּרוּחַ יִשְׁאָנוּ)). Textul din *Facere* 2-3 poate fi considerat de natură etiologică<sup>360</sup>: el explică originea păcatului. După cum am văzut, în *Rm* 5 Sf.Ap. Pavel atribuie lui Adam «intrarea» păcatului «în lume». În *Rm* 5, 19 citim: «διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί». Am văzut de asemenea, în Capitolul I al prezentului studiu, că Sf. Ap. Pavel pornește în expoziția Evangheliei lui de la presupuziția universalității păcatului: «προηγουμένως γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι» (*Rm* 3, 9); «πάντες ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ» (*Rm* 3, 23).

<sup>354</sup> L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER (eds.), *A Bilingual Dictionary of the Hebrew and Aramaic Old Testament*, p. 911, traduce acest ultim termen cu „fărădelege, nedreptate, vină”.

<sup>355</sup> Cf. G. STAHLIN, W. GRUNDMAN, „The Concept of Sin in Judaism”, în: G. KITTEL et al. (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 1 (1963), p. 294.

<sup>356</sup> Willem A. VAN GEMEREN et al. (eds.), *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 2, Paternoster Press, Carlisle, 1996, p. 175.

<sup>357</sup> Cf. W. GUNTHER, „Sin / ἁμαρτία”, p. 577.

<sup>358</sup> Există, cu siguranță, mii de ocurențe ale respectivilor termeni în Sfânta Scriptură. Nu este nevoie să redăm aici statistici exacte. Ar fi poate suficient să precizăm că grupul de cuvinte ἁμαρτ- înregistrează în Sfânta Scriptură (LXX și NT împreună) peste 800 de ocurențe.

<sup>359</sup> Cf. J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 135.

<sup>360</sup> Cf. J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 135.

Atât de serioasă este realitatea păcatului încât soluționarea ei s-a făcut printr-o modalitate radicală, prin crucea și moartea Mântuitorului. «Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν» (1 Co 15, 3) – aceasta este afirmația de bază. Hristos este «ὁ δούς ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ὅπως ἐξέλθῃται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστώτος πονηροῦ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἡμῶν» (Ga 1, 4). «Ispășirea» păcatelor umanității s-a făcut prin jertfa Mântuitorului, «ὄν προέθετο ὁ Θεὸς ἰλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ» (Rm 3, 25). În acest ultim verset se poate vedea inițiativa Tatălui, «ὅς τοῦ ἰδίου Υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο ἄλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν» (cf. Rm 8, 32). Din Rm 8, 2 aflăm că eliberarea de «legea păcatului» ține nu doar de lucrarea Tatălui ceresc și de lucrarea lui Hristos, ci și de lucrarea Duhului Sfânt. Aceasta este o temă importantă care va trebui dezvoltată ulterior.

«Legea» de care sunt eliberați credincioșii este nu numai «a păcatului», ci și «a morții». Pentru Sf.Ap. Pavel, moartea este o putere care domină existența umană, la fel ca și păcatul<sup>361</sup>. Se poate spune despre moarte că βασιλεύει (cf. Rm 5, 14) sau κυριεύει (cf. Rm 6, 9). Moartea reprezintă o realitate extrem de gravă, un fenomen care apasă asupra umanității, forțând-o într-o formă de sclavie; conform Rm 8, 2, din această sclavie, din „legea morții” omul se poate elibera doar prin Evanghelie<sup>362</sup>. Având în vedere că realitatea morții reprezintă o perspectivă irevocabilă, sumbră, nefericită, atât în Vechiul Testament<sup>363</sup>, cât și în lumea antică greco-romană<sup>364</sup>, se poate remarca faptul că Rm 8, 2 conține un

<sup>361</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 126.

<sup>362</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 125.

<sup>363</sup> Cf. G. v. RAD, „Life and Death in the OT”, în: G. KITTEL et al. (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2 (1964), pp. 846-847. Există, desigur, și ideea de Sheol, definit de G. v. Rad ca „o lume a morților în adâncurile cosmice... locul general de adunare al tuturor morților”. Această idee există în paralel cu ideea că mormântul (individual sau comun) este, în mod simplu, lăcașul morților. După v. Rad, cele două idei nu sunt armonizate, și ambele perspective sunt la fel de sumbre.

<sup>364</sup> Cf. W. SCHMITHALS, „Θάνατος”, în: C. BROWN et al. (eds.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1 (1986), p. 430 ș.u. Încă în scrierile lui Homer, oamenii sunt descriși ca fiind supuși morții (οἱ θνητοί), spre deosebire de zei care posedă ἀθανασία. Caracterul muritor al omului este deseori deplâns. Conștientizarea inevitabilității morții a avut drept consecință ideea de te bucura din plin de viață și de plăcerile ei. Maxima «Φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν» (1 Co 15, 23) este în conformitate cu multe formulări greco-romane ale timpului. Săli de ospăț romane din perioada imperială aveau uneori reprezentări de schelete pe pereți, invitând la a nu rata nicio plăcere accesibilă aici și acum. O altă abordare este aceea de a vedea o compensație în moartea glorioasă care perpetuează numele eroului căzut pentru *polis*. Platon și stoicii însă, invită la o viață virtuoasă și la lipsa de frică în fața morții a cărei natură nu poate fi înțeleasă. După Seneca, este o importantă realizare umană să mori calm după o viață virtuoasă. Pentru Platon, moartea înseamnă eliberarea sufletului nemuritor de trupul muritor. Pentru stoici, sufletul individual se scufundă în sufletul divin universal. În gnosticism există un pronunțat *dualism antitetice cosmic*: lumea

mesaj deosebit de îndrăzneț, un mesaj care exprimă o transformare radicală a lucrurilor. În Vechiul Testament, Yahve este prin excelență Dumnezeuul vieții; moartea este o înstrăinare de El, o «lepădare» de la mâna lui Dumnezeu<sup>365</sup>. Textul din *Ps* 88, 5 (נַחֲשֵׁבֶתִי עִם-יִוְרְדֵי בּוֹר הַיַּיִתִּי כְּנֶבֶר אֵין אֵיל) și 6 (בְּמַתִּים (חֲפָשִׁי כְּמוֹ חֲלָלִים שִׁכְבִּי קֶבֶר אֲשֶׁר לֹא זָכַרְתָּם עוֹד וְהִמָּה מִיָּדְךָ נִנְדָּרוּ הַיְסֹפֵר בְּקֶבֶר חֲסִדֶיךָ אֲמוֹנָתְךָ) și 13 (בְּאֲבָדוֹן) și 13 (הַיְיָדָע בַּחֲשֵׁךְ פְּלִאָה וְצַדִּיקְתֶּךָ בְּאֶרֶץ נְשִׁיחַ) sunt puse întrebări retorice al căror răspuns este un categoric „nu”<sup>366</sup>.

Un adevăr filozofic general acceptat este acela că omul este o ființă care se îndreaptă inevitabil către moarte. Din punct de vedere biblic, însă, Dumnezeu nu îl creează pe om astfel. După *Cartea Facerii* și după Apostolul Pavel, originea morții se regăsește în păcatul adamic. În *Fc* 2, 17 (וַיִּמְעַן הָרֵעַת טוֹב וְרָע לֹא) (תֹּאכַל מִמֶּנּוּ כִּי בַיּוֹם אֲכַלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת) se regăsește o poruncă și un avertisment, iar în 3:19 Adam aude o sentință categorică: בְּזַעַת אֶפְיָךְ תֹּאכַל הָאֵכָל לֶחֶם עֵד. Sf.Ap. Pavel afirmă acest lucru în mai multe texte. Astfel, «δι' ἀνθρώπου θάνατος» (*I Co* 15, 21), sau «ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν» (*I Co* 15, 22). În *Rm* 5, 12 citim: «δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν»; în *Rm* 5, 15 avem textul: «τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον».

În general, moartea este efectul păcatului. Cei ce săvârșesc păcate «ἄξιοι θανάτου εἰσίν» (cf. *Rm* 1, 32). Altfel spus, τὰ ὄψωνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος (*Rm* 6, 23). Aceasta din urmă, însă, nu este doar fizică, ea implicând lipsirea de Împărăția lui Dumnezeu. Acest lucru este evident în lumina textului din *I Co* 6, 9-10 («ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι ἄδικοι Θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν; μὴ πλανᾶσθε· οὔτε πόρνοι, οὔτε εἰδωλολάτραι, οὔτε μοιχοὶ, οὔτε μαλακοί, οὔτε ἄρσενοκοῖται, οὔτε κλέπται, οὔτε πλεονέκται, οὐ μέθυσοι οὐ λοιδοροὶ, οὐχ ἄρπαγες βασιλείαν Θεοῦ κληρονομήσουσιν»). Există, deci, și un sens „spiritual” al morții; aceasta este opusul vieții duhovnicești de comuniune cu Dumnezeu – sursa vieții<sup>367</sup>.

Astfel, în această perspectivă spirituală, înainte de lucrarea mântuitoare a lui Hristos și înainte de împărțășirea de Duhul Sfânt, «ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ

---

este rea, demonică, iar trupul este parte din ea și ține sufletul ca într-o temniță din care acesta trebuie să evadeze prin moarte.

<sup>365</sup> Cf. G. v. RAD, „Life and Death in the OT”, p. 847.

<sup>366</sup> În același timp, însă, VT conține și texte care exprimă nădejde (pentru cel drept) după moarte, ca viziunea lui Iezechiel despre oasele care învie (cap. 37) sau *Ps* 73, 23 – וְגַם יָמֵי בְּיָדֵי מְיָיִךְ.

<sup>367</sup> Cf. Walter SCHMITHALS, „Θάνατος”, în: C. BROWN et al. (eds.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, p. 436, și J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 412.

σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν... ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ» (*Rm* 7, 5). „Acum”, însă, Sf.Ap. Pavel poate, într-un limbaj de tip iohanic, să le scrie romanilor: «παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ Θεῷ ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας» (*Rm* 6, 13, sublinierea mea). Credincioșii creștini au în fața lor perspectiva reală de a umbla ἐν καινότητι ζωῆς (cf. *Rm* 6, 4), sau de a sluji lui Dumnezeu «ἐν καινότητι Πνεύματος» (cf. *Rm* 7, 6).

Însă dialectica „deja” – „nu încă” se aplică și eliberării de «legea morții»<sup>368</sup>. Cei «în Hristos» urmează, categoric, să moară fizic. Chiar dacă pentru un om duhovnicesc ca Sf.Ap. Pavel acest lucru este κέρδος (cf. *Filp* 1, 21), el urmând să fie «σὺν Χριστῷ» (cf. *Filp* 1, 23), moartea în sine rămâne un «dușman» – ultimul care va fi biruit: «ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος» (*I Co* 15, 26). Deja biruirea morții s-a întâmplat în învierea lui Hristos, însă definitivarea acestei biruințe va avea loc în ziua învierii morților. Pentru Sf.Ap. Pavel există, însă, o certitudine a acestor lucruri. El poate să spună cu încredere: «τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος, Κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος· ποῦ σου, θάνατε, τὸ νίκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον;... τῷ δὲ Θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νίκος διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ» (*I Co* 15, 54-55, 57).

În concluzie, moartea rămâne o certitudine și un fapt brutal, înspăimântător. În acest cadru, importanta afirmație teologică a Apostolului Pavel despre eliberarea credincioșilor creștini de „legea morții” apare ca fiind extrem de pozitivă, de dătătoare de nădejde<sup>369</sup>. Există o diferență uriașă între această perspectivă teologică paulină – în care moartea este biruită în Hristos și prin lucrarea Duhului – și perspectiva antică greco-romană de încercare a atenuării ororii morții prin meditație filozofică<sup>370</sup>.

Versetul de față este primul verset al capitolului 8 al epistolei în care apare termenul Πνεύμα<sup>371</sup>. Biblia Sinodală oferă, surprinzător, o traducere a versetului care nu interpretează acest termen ca referindu-se la Duhul Sfânt, de vreme ce nu folosește majusculă<sup>372</sup>. Ea propune: „căci legea duhului vieții ..”. *OSB*, însă, precum traducerea ortodoxă în neogreacă, amândouă înțeleg textul ca referindu-se în mod precis la Duhul Sfânt<sup>373</sup>. În mod similar înțeleg termenul și Sf.

<sup>368</sup> Cf. W. SCHMITHALS, „Θάνατος”, p. 440.

<sup>369</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 126.

<sup>370</sup> Cf. W. SCHMITHALS, „Θάνατος”, p. 437.

<sup>371</sup> Pentru v. 1 textul bizantin oferă varianta: «Οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ Πνεῦμα». Însă partea a doua a versetului din textul bizantin este în mod clar o interpolare din v. 4. Forma bizantină este, de altfel, și mult mai târzie. Cf. B. METZGER, *A Textual Commentary...*, pp. 455-456.

<sup>372</sup> V. GHEORGHIU, *Epistola către Romani...*, pp. 192-193, utilizează ciudata expresie «legea spiritului vieții». Interpretarea este în termenii „spiritului sfânt” pe care „creștinul l-a primit în sufletul său de sus de la Dumnezeu”. Iosif OLARIU, *Epistolele Sf. Ap. Pavel către Romani, I și II Corinteni, Galateni și Efeseni comentate*, Caransebeș, 1910, p. 112, folosește «legea Duhului vieții», cu referire la Duhul Sfânt.

<sup>373</sup> *OSB* oferă: „For the law of the Spirit of life in Jesus Christ...”, iar comentatorii ortodocși ai

Ioan Hrisostom în comentariul său: «νόμον Πνεύματος ἐνταῦθα τὸ Πνεῦμα καλῶν»<sup>374</sup>. Comentariul hrisostomic rezolvă, în mod simplu, și o altă problemă a textului: în prezentul verset Πνεῦμα apare într-o construcție neobișnuită, și anume: «legea Duhului» («ὁ νόμος τοῦ Πνεύματος»). La rândul său, Sf. Fotie Patriarhul Constantinopolului echivalează în comentariul său «legea Duhului» cu Evanghelia<sup>375</sup>. În sfârșit, pentru Sf. Ioan Damaschin «legea Duhului» este «harul» (ἡ χάρις)<sup>376</sup>.

J.D.G. Dunn încearcă să argumenteze în comentariul său faptul că νόμος din *Rm* 8, 2a este chiar Tora, Legea mozaică<sup>377</sup>. Astfel, Legea ar fi cea care oferă viața adevărată, noutatea din 8:2a fiind aceea că o face prin Duhul<sup>378</sup>. Conform argumentării lui Dunn, în capitolul 7 Sf.Ap. Pavel apără Legea și subliniază legătura strânsă dintre Lege, Duhul și viață. Astfel, «ὁ νόμος πνευματικός ἐστίν» (*Rm* 7, 14), iar «ἡ ἐντολή» este «εἰς ζωὴν» (*Rm* 7, 10). Ar exista, de asemenea, o înțelegere corectă a Legii și un răspuns la ea «ἐν πνεύματι οὐ γράμματι», răspuns care este plăcut lui Dumnezeu (cf. *Rm* 2, 29). În sfârșit, Dunn înțelege *Rm* 8, 2a în cheia eshatologică a textului din *Iz* 36, 26-27<sup>379</sup>.

Interpretarea lui Dunn nu este, totuși, convingătoare; dacă există vreun câștig al argumentării lui, acela constă în faptul de a atrage atenția la înțelegerea pozitivă a Legii oferită de către Sf.Ap. Pavel în *Epistola către Romani*. Într-adevăr, se pare că de multe ori afirmațiile mult mai tranșante ale Apostolului din *Epistola către Galateni* au făcut ca atitudinea mult mai pozitivă la adresa Legii din *Epistola către Romani* să fie trecută cu vederea. Însă J. Dunn nu sesizează aspectul decisiv al înlocuirii ascultării de Legea mozaică cu comuniunea cu Hristos («ὁμοίως

OSB adaugă (p. 355): „legea Duhului (noua omenire unită în Hristos și energizată de Duhul)”. Traducerea dinamică a Societății Biblice Elene (EBE) oferă: «Ο Ιησούς Χριστός μάς οδήγησε στο χώρο όπου κυριαρχεί το ζωοποιό Πνεῦμα...».

<sup>374</sup> Sfântul Ioan continuă: «Ὅσπερ γὰρ νόμον ἁμαρτίας τὴν ἁμαρτίαν, οὕτω νόμον Πνεύματος τὸ Πνεῦμά φησι». Această înțelegere este susținută de perspectiva evident trinitară pe care o propune cu fermitate Sf. Ioan Hrisostom în textul de mai jos: «Καὶ ὅπερ αἰε ποιεῖ, ἀπὸ τοῦ Υἱοῦ εἰς τὸ Πνεῦμα μεταβαίνων, ἀπὸ τοῦ Πνεύματος εἰς τὸν Υἱὸν καὶ τὸν Πατέρα, καὶ τῇ Τριάδι πάντα τὰ παρ' ἡμῶν λογιζόμενος· τοῦτο καὶ ἐνταῦθα ἐργάζεται».

<sup>375</sup> Cf. Sf. FOTIE PATRIARHUL CONSTANTINOPOLULUI, *Υπομνημα*, p. 286.

<sup>376</sup> Cf. Sf. IOAN DAMASCHIN, *Υπομνημα*, p. 108.

<sup>377</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, pp. 416-418. La fel și R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 481.

<sup>378</sup> Cf. J. REUMANN, „Romans”, p. 1297.

<sup>379</sup> J.D.G. Dunn acceptă totuși că tensiunea dintre *Rm* 8, 2 și *Ga* 3, 21 rezistă, nefiind anulată de înțelegerea sa. În *Ga* 3, 21 Sf.Ap. Pavel afirmă tocmai faptul că Legea nu poate să dea viață («εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιησθαι ὄντως ἐκ νόμου ἂν ἦν ἡ δικαιοσύνη»). J.D.G. Dunn încearcă să explice tensiunea aceasta printr-o evoluție a gândirii Apostolului Pavel asupra subiectului, în cei câțiva ani care s-au scurs între *Romani* și *Galateni*, sau prin argumentul că „direcția principală a criticii legii de către Pavel este îndreptată împotriva atitudinii prea naționaliste și plină de prejudecăți a propriului popor referitor la lege..., iar această critică domină *Galateni*, în vreme ce oferă doar o parte a prezentării generale în *Romani*”.

ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερεθέντι, ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ Θεῷ – Ga 7, 4) și cu lucrarea Duhului Sfânt în credințioși («νυνὶ δὲ καταργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι Πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γραμμάτος» – Ga 7, 6)<sup>380</sup>.

Interpretarea Sf. Ioan Hrisostom (legea Duhului este, în esență, Duhul) este, fără îndoială, corectă<sup>381</sup>; totuși, termenul νόμος trebuie tradus. Problema rezidă în aceea că termenul «lege» pare a avea o rezonanță complet opusă aceleia de „Duh”. Dacă se optează pentru traducerea „lege”, acest termen trebuie înțeles și explicat corect. Astfel, νόμος din Rm 8, 2a ar putea fi cel mai bine înțeles în sens generic, ca ceva care controlează sau normează comportamentul uman<sup>382</sup>, ca principiu<sup>383</sup>, religie sau mod de viață<sup>384</sup>, factor decisiv care exercită autoritate<sup>385</sup>, stăpânire sau conducere<sup>386</sup>, principiu dinamic<sup>387</sup>. În noua viață devenită accesibilă credincioșilor creștini prin Evanghelie criteriul decisiv este Duhul Sfânt, acesta operând eliberarea credincioșilor de păcat și moarte. Formula «τὸ Πνεῦμα τῆς ζωῆς» se explică prin caracterul Duhului de «dătător de viață» («τὸ Πνεῦμα ζωοποιεῖ» – 2 Co 3, 6).

Expresia ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ poate fi construită ori cu ceea ce o precede («τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» – fiind vorba de viața «în Hristos», viață în care este prezent și lucrător Duhul) ori cu ceea ce urmează («ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἡλευθέρωσέν σε» – Duhul dătător de viață eliberează – în Hristos – pe credincioși). În orice caz, pe de o parte, ambele posibilități sunt în conformitate cu ansamblul teologiei pauline, iar pe de altă parte, între cele două posibilități nu este o foarte mare diferență de conținut.

Imaginea «eliberării» este puternică și importantă pentru teologia paulină. La origine, ἐλεύθερος<sup>388</sup> desemna o persoană care aparținea unui anumit grup

<sup>380</sup> Cf. B. BYRNE, *Romans*, p. 242. După cum subliniază Byrne, Legea nu poate să fie *agentul* eliberării credincioșilor de păcat și moarte.

<sup>381</sup> Astfel, în *OSB* citim: „legea Duhului”: noua omenire unită cu Hristos și energizată de Duhul».

<sup>382</sup> Cf. B. BYRNE, *Romans*, 235.

<sup>383</sup> Cf. C.H. DODD, *The Epistle of Paul...*, p. 135. Dodd adaugă și termenul de „sistem” ca aproximare a termenului νόμος din Rm 8, 2a. J.A. Fitzmyer, evaluează formula «ὁ νόμος τοῦ Πνεύματος» ca fiind un oximoron. În altă ordine de idei, este mult mai ușor de observat că Duhul este în principiu ceva diferit de „sistem”; este mult mai greu de găsit un termen care să traducă formula paulină. Este oare «legea Duhului» o traducere corectă?

<sup>384</sup> Cf. C.K. BARRETT, *The Epistle to the Romans*, p. 155.

<sup>385</sup> Cf. C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 376.

<sup>386</sup> Cf. Barclay M. NEWMANN, Eugene A. NIDA, *A Translator's Handbook on Paul's Letter to the Romans*, United Bible Societies, New York, 1973, p. 145. Cei doi notează că în multe limbi nu poate să existe expresia «legea Duhului».

<sup>387</sup> Cf. J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 482.

<sup>388</sup> Cf. Kurt NIEDERWIMMER, „Ἐλευθερία κτλ.», în: H. BALZ, G. SCHNEIDER (eds.), *Exegetical*



cu drepturi depline de membru, de exemplu un cetățean al unui *polis* grecesc sau al unui *municipium* roman, spre deosebire de străini, ne-cetățeni, populații învinse în război sau sclavi. Este vorba de un statut înalt, demn, valoros<sup>389</sup>. Pentru credincioși există un sens teologic, duhovnicesc și eshatologic al termenului, care devin cetățeni liberi ai lumii eshatologice<sup>390</sup>. Astfel, «ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ Σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν» (*Flp* 3, 20). Ἐλευθερία este un efect al evenimentului Hristos («τῆ ἔλευθερία ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν» – *Ga* 5, 1). În același timp, însă, ea este operată de Duhul Sfânt («οὗ δὲ τὸ Πνεῦμα Πυρίου, ἐλευθερία» – *2 Co* 3, 17). Astfel, în *Rm* 8, 2 («ὁ νόμος τοῦ Πνεύματος... ἠλευθέρωσέν σε»), subiectul verbului «a elibera» este «legea Duhului», care am văzut că nu este altceva decât Duhul Sfânt în lucrarea Sa.

Libertatea aceasta este libertatea de o formă de existență supusă păcatului – dominată de păcat – formă de existență care conduce inevitabil spre moarte<sup>391</sup>. În *Rm* 6, 16-23 Sf.Ap. Pavel insistă asupra modalității de existență de dinainte de (sau lipsită de Hristos) în care omul este supus păcatului, sclav al păcatului, predându-și mădularele necurăției și nelegiurii și având «roade» de rușine; finalul acestei modalități de existență este moartea. Sf.Ap. Pavel scrie:

«ὧ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν, δοῦλοι ἐστε ὧ ὑπακούετε (v. 16), ἦτε δούλοι τῆς ἁμαρτίας (v. 17), παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῆ ἀκαθαρσία καὶ τῆ ἀνομία εἰς τὴν ἀνομίαν (v. 19) τίνα οὖν καρπὸν εἶχετε τότε; ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε, τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος (v. 21) τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος (v. 23)».

În *Rm* 7, 23 Sf.Ap. Pavel afirmă: «βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοῦς μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου». Respectiva afirmație trebuie înțeleasă corect sub mai multe aspecte, de ex., prezența «celeilalte legi» în «mădularele» omului<sup>392</sup>, sau persoana la care se referă textul

*Dictionary of the New Testament*, vol. 1, p. 431 ș.u. Cf. J.A. FITZMYER, „Pauline Theology”, p. 1400. Cf. H. SCHLIER, „The Philosophical Concept of Freedom in Hellenism (Stoicism) / The Concept of Freedom in the NT”, în: G. KITTEL et al. (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, p. 496 ș.u.

<sup>389</sup> În *1 Co* 7, 21 («δοῦλος ἐκλήθης, μὴ σοι μελέτω· ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μάλλον χρῆσαι») întâlnim acest sens de bază, secular al cuvântului.

<sup>390</sup> Cf. K. NIEDERWIMMER, „Ἐλευθερία κτλ.”, p. 431.

<sup>391</sup> Cf. H. SCHLIER, „The Philosophical Concept of Freedom...”, pp. 496-497. În articolul său, H. Schlier menționează, evident și Legea, pe care o omitem în discuția noastră, pentru a simplifica lucrurile.

<sup>392</sup> Așa cu vom vedea, «mădularele» omului, în care este localizată «cealaltă lege», care îl înrobește, au ceva în comun cu *trupul* – sau mai bine spus cu «carnea» – omului.

respectiv<sup>393</sup>. Cu ușurință, însă, poate fi subliniat contrastul evident între «αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας» din *Rm* 7, 23 și «ὁ νόμος τοῦ Πνεύματος... ἠλευθέρωσέν σε» din *Rm* 8, 2. Între cele două capitole se poate detecta cu ușurință o nouă atmosferă, mult mai pozitivă, mult mai optimistă, întemeiată pe o schimbare reală în situația sau starea spirituală a credincioșilor.

*Rm* 8, 3. Prezentul verset în prima lui parte este neobișnuit dintr-un anumit punct de vedere: îi lipsește o coerență sintactică<sup>394</sup>. Astfel, majoritatea comentatorilor și multe traduceri remediază situația prin introducerea unui verb la indicativ, verb care ar fi în conformitate cu gândirea Apostolului Pavel: «ceea ce era cu neputință Legii... Dumnezeu a făcut»<sup>395</sup>. «Τὸ... ἀδύνατον τοῦ νόμου» nu poate fi înțeles ca fiind în apozitie cu τὴν ἁμαρτίαν de la sfârșitul versetului<sup>396</sup> pentru că ar implica o echivalare a Legii cu păcatul, lucru care este, cu certitudine, împotriva gândirii Apostolului Pavel așa cum apare aceasta în *Rm* 7, 7-23<sup>397</sup>. De asemenea, întreaga construcție ar putea fi un exemplu de anacolut<sup>398</sup>.

În comentariul său la *Epistola către Romani*, Sf. Chiril al Alexandriei se sizează necesitatea substituirii unui cuvânt în formularea paulină pentru a se dobândi înțelesul deplin al afirmației din *Rm* 8, 3: «τῆ συνθήκη τῶν προπειμένων λέξεων λείπει τι βραχὺ πρὸς ἐντελῆ διασάφησιν»<sup>399</sup>. Soluția pe care o oferă în continuare același comentator patristic este următoarea: «ἔδει γὰρ εἰπεῖν· τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκὸς λέλυται τυχόν ἢ πέπανται· εἶτα προσεπενεγκεῖν τοῦ πράγματος τὴν ἀπόδοσιν, καὶ τοῦ λελύσθαι συνάψαι τὸν τρόπον, προστιθέντα πάλιν· ὁ γὰρ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ Υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί»<sup>400</sup>.

<sup>393</sup> Este vorba de ampla și complicata discuție care se concentrează pe identificarea persoanei desemnată prin ἐγὼ din *Rm* 7. Cf. excursul pe această temă, în cap. precedent.

<sup>394</sup> Cf. R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 482. După cum vom vedea, însă, ca sens, versetul este pe deplin inteligibil. R. Jewett îi urmează lui L. Keck în sugerarea unei explicații pentru această situație: Sf.Ap. Pavel încorporează în *Rm* 8, 2 un model de afirmație tradițională despre trimiterea Fiului de către Dumnezeu.

<sup>395</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. 419. Biblia Sinodală are textul: «Dumnezeu a săvârșit». *NRSV* oferă varianta: «Dumnezeu a făcut ceea ce lege... nu a putut face». Participiul πέμψας ar fi astfel subordonat indicativului «a făcut». Cf. R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 482.

<sup>396</sup> Acest lucru este sugerat de C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 378.

<sup>397</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. 419.

<sup>398</sup> Cf. D. MOO, *The Epistle to the Romans*, 477. Un anacolut este o „discontinuitate sau o ruptură logico-sintactică în interiorul unei propoziții sau al unei fraze” (*Dicționarul explicativ al limbii române*, p. 37). Astfel, Sf.Ap. Pavel ar fi intenționat să utilizeze un verb de genul „a făcut”, însă a omis acest lucru din cauza complexității frazei pe care a creat-o.

<sup>399</sup> Cf. SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *PG* 74, 817.

<sup>400</sup> Cf. SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *PG* 74, 817 (subl.n.).

Ἀδύνατον are sensul de „imposibil”<sup>401</sup>. Poziția prezentului verset în contextul său și particula γὰρ sugerează că ceea ce era imposibil, cu neputință, Legii să facă era tocmai eliberarea omului de sub tirania păcatului și a morții<sup>402</sup> și îndreptarea omului<sup>403</sup>. După cum notează K. Barth, Legea „nu-i poate pune omului piciorul pe stânca Veșniciei și să-l scape de osânda morții care a fost rostită asupra lui”<sup>404</sup>. Așa cum citim în Ga 3, 21, Legea nu este, de fapt, δυνάμενος ζωοποιῆσαι. Dacă ar fi fost capabilă să dea viață omului, «ἐκ νόμου ἂν ἦν ἡ δικαιοσύνη» (Ga 3, 21). Ideea din Rm 8, 3 este aceea că eliberarea omului a putut să vină nu prin Lege – și prin păzirea regulilor ei – ci printr-un act nou și creativ dumnezeiesc<sup>405</sup>.

Indicarea cauzei neputinței sau incapacității Legii se regăsește în construcția «ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός»<sup>406</sup>. Îi era imposibil Legii să elibereze și să îndrepteze pe om pentru că era «slabă prin trup»<sup>407</sup>. Douglas Moo consideră că în acest verset se regăsește cea mai importantă afirmație despre Lege pe care Sf.Ap. Pavel o face în *Epistola către Romani*<sup>408</sup>. Deci nu Legea trebuie blamată pentru respectiva situație, ci firea umană trupească, dominată de păcat: «οἴδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστίν, ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν» (Rm 7, 14)<sup>409</sup>. La momentul de față, însă, trebuie să luăm în considerare în mod mai amplu problematica Legii și a trupului uman (σάρξ).

### Excurs tematic D. Legea mozaică în viziunea paulină I

Tematica Legii în literatura paulină este una mai degrabă complicată<sup>410</sup>. Mulți cititori sau ascultători<sup>411</sup> ai textelor pauline par să rețină în primul rând

<sup>401</sup> Cf. F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 22. Biblia Sinodală folosește formula: «cu neputință».

<sup>402</sup> Cf. C.K. BARRETT, *The Epistle to the Romans*, p. 155.

<sup>403</sup> Cf. J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 483.

<sup>404</sup> Cf. K. BARTH, *The Epistle to the Romans*, p. 276.

<sup>405</sup> Cf. C. K. BARRETT, *The Epistle to the Romans*, p. 155. C.H. DODD, *The Epistle of Paul...*, p. 133 ș.u., denumește fragmentul Rm 8, 1-4: „The saving act of God” („actul mântuitor al lui Dumnezeu”).

<sup>406</sup> În acest context, «ἐν ᾧ» are sensul „prin faptul că” sau „pentru că” (cf. Max ZERWICK S.J., Mary A. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, unabridged, revised edition, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, <sup>5</sup>1996, p. 475. Cf. Max ZERWICK, Mary GROSVENOR, *Biblical Greek*, p. 40).

<sup>407</sup> Biblia Sinodală traduce: «Pentru că ceea ce era cu neputință Legii – fiind slabă prin trup – a săvârșit Dumnezeu». Cauza neputinței Legii este exprimată prin gerunziul «fiind».

<sup>408</sup> Cf. D. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 478.

<sup>409</sup> Cf. D. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 478.

<sup>410</sup> Pentru această problematică cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 128 ș.u. Este clar că Sf.Ap. Pavel este preocupat de această temă, de vreme ce utilizează termenul «lege» în Rm 2, 12 – 8, 7 de nu mai puțin de 66 de ori. Cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 131.

<sup>411</sup> Am în vedere receptarea generală, populară, a teologiei pauline, nu în ultimul rând prin

faptul că Sf.Ap. Pavel are o atitudine generală<sup>412</sup> negativă la adresa Legii. Există, cu certitudine, un aspect negativ al realității Legii la Sf.Ap. Pavel, confirmat de numeroase texte. Concluzia zdrobitoare de la finalul secțiunii *Rm* 1, 18-3, 20 este următoarea: «ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ» (*Rm* 3, 20). Unul din textele nou-testamentare care indică cu multă claritate diferența dintre Noul Testament și Vechiul Testament este *2 Co* 3, 6-9<sup>413</sup>. Vechiul Testament<sup>414</sup> caracterizat de Moise și de Legea mozaică reprezintă, după Sf.Ap. Pavel, «διακονία τοῦ θανάτου» (*Rm* 3, 7) și «διακονία τῆς κατακρίσεως» (*Rm* 3, 9). Limbajul acesta este aspru, lipsit de orice echivoc. Același limbaj tranșant se regăsește și în *Epistola către Galateni*: «Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου» (*Rm* 3, 13)<sup>415</sup>. În *Rm* 6, 14-15 «ὁ νόμος» și «ἡ χάρις» sunt așezate în antiteză: omul este ori «ὑπὸ νόμον» ori «ὑπὸ χάριν». În primul caz omul este stăpânit de păcat, după cum se poate deduce din *Rm* 6, 14 («ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει· οὐ γὰρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν»).

Există, de fapt, un „triumvirat de temut” (J.D.G. Dunn)<sup>416</sup>, format din ὁ νόμος, ἡ ἁμαρτία și ὁ θάνατος. În mod neașteptat, ultimele două găsesc un partener în prima, într-un veritabil „dans al morții”<sup>417</sup>, într-o alianță ucigătoare. Un text precum cel din *1 Co* 15, 56 arată legătura dintre cele trei: «τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία, ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος»<sup>418</sup>.

---

ascultarea pericopelor apostolice în Sfânta Liturghie.

<sup>412</sup> Vom vedea în continuare citate nu numai din *Epistola către Romani*, ci și din *2 Co* sau *Ga*.

<sup>413</sup> Profităm de această ocazie pentru a ne delimita de părerea exprimată în mai multe rânduri (în cursul seminarului de Studiul Noului Testament din cadrul Școlii doctorale a Facultății de Teologie Ortodoxă din București, anul universitar 2011-2012), conform căreia replica paulină la păgânism sau cultura și filozofia greco-romană ar fi dată în *1 Co*, în timp ce replica paulină la iudaism ar fi dată în *Rm*. Personal, considerăm această idee ca fiind o schematizare facilă și insuficientă. În teologia noastră biblică s-a luat mult mai mult în considerare problematica legii și s-a ignorat mult prea mult teologia slavei. Aceasta din urmă, însă, este decisivă pentru Sf.Ap. Pavel. Mai mult despre acest subiect, în cap. al V-lea al lucrării de față. De asemenea, complexitatea *Epistolei către Romani* nu ar trebui ignorată. Ea este adresată și grecului și iudeului, răspunde și unuia, și celuilalt. În pofida întemeierii grecilor și romanilor pe propria înțelegere (cf., de ex., «φράσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν» – *Rm* 1, 22) și a iudeilor în practica Legii, ambele grupuri se află sub puterea păcatului și a morții, lipsite de slava lui Dumnezeu și în nevoia disperată de Evanghelia lui Hristos.

<sup>414</sup> În *2 Co* 3, 6 Sf.Ap. Pavel menționează un «καινή διαθήκη... Πνεύματος». Evident, Apostolul implică și existența unui «παλαιά διαθήκη, γράμματος» (cf. *2 Co* 3, 14).

<sup>415</sup> Exemplele de texte „negative” despre Lege ar putea fi înmulțite cu ușurință. Astfel, în contextul problemei din Galatia, Sf.Ap. Pavel arată cu claritate: «κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ, οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε, τῆς χάριτος ἐξεπέσατε» (*Ga* 5, 4). În *Rm* 7, 6 regăsim cuvintele: «νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατεχόμεθα».

<sup>416</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 129.

<sup>417</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 129.

<sup>418</sup> J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 129, pe baza metaforei din *1 Co* 15, seamănă

În mod similar, în *Rm* 5, 20-21 citim: «νόμος δὲ παρεισήλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα... ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία... ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ». În sfârșit, toate elementele de mai sus, inclusiv sάρξ, sunt strânse în *Rm* 7, 5: «ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηγοεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ».

Raportul dintre Lege și păcat este complex, însă poate fi înțeles<sup>419</sup>. Pe de o parte, Legea reprezintă o informare morală a omului: «διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας» (*Rm* 3, 20). Similar, «τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου· τὴν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν, Οὐκ ἐπιθυμήσεις» (*Rm* 7, 7). Pe de altă parte, prin faptul de a interzice omului diferite lucruri, Legea a reprezentat și o ocazie (ἀφορμή)<sup>420</sup> pentru păcat: «ἡ γὰρ ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς ἐξηπάτησέν με καὶ δι' αὐτῆς ἀπέκτεινεν» (*Rm* 7, 11).

În mod similar, «τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηγοεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ» (*Rm* 7, 5). În acest context, se poate înțelege cum Legea a produs condamnarea sau osânda (κατάκριμα) omului (lucru implicat în *Rm* 8, 1). În acest sens, în *Ga* 3, 10 Sf.Ap. Pavel afirmă: «ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν», având în minte, evident textul din *Dt* 27, 26 – רַרְר אֲשֶׁר לֹא יִקְיִם אֶת־דְּבָרַי הַזֶּה לְעֵשׂוֹת אוֹתָם וְאָמַר כָּל־הָעַרְבָּאִים הַזֵּה הַזֶּה הַזֶּה הַזֶּה הַזֶּה. Din perspectiva elementelor de mai sus, se poate formula următorul paradox: «εὐρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν, αὐτὴ εἰς θάνατον» (*Rm* 7, 10).

În același timp, însă, după cum a anticipat deja ultimul text citat mai sus, există o serie de texte pauline care subliniază aspectul pozitiv al realității Legii. Citind textele de mai sus, cineva ar putea rămâne cu impresia că Legea este o realitate negativă – și doar atât. În mod natural se poate pune întrebarea pe care Sf.Ap. Pavel o formulează, retoric, în *Rm* 7, 7: «τί οὖν ἐροῦμεν; ὁ νόμος ἁμαρτία;». Răspunsul dat în același verset este ferm: «μὴ γένοιτο». Acest răspuns este urmat în același capitol de câteva afirmații pozitive la adresa Legii foarte clare și chiar insistente: «ἡ ἐντολὴ» este «εἰς ζωὴν» (*Rm* 7, 10), «ὁ νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθὴ» (*Rm* 7, 12), «ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν» (*Rm* 7, 14), «σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός» (*Rm* 7, 16).

Legea este, de fapt, «τοῦ Θεοῦ» (*Rm* 7, 22), ea conținând «τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ» (*Rm* 3, 2). Există, deci, o apărare clară a Legii de către Sf.Ap. Pavel în

---

păcatul cu un păianjen cu otravă ucigătoare în acul său, păianjen care atrage victima în capcana morții; însă un alt agent implicat în chestiune este Legea: „substanța ademenitoare care atrage insecta în cursă”.

<sup>419</sup> Cf. J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 131 ș.u.

<sup>420</sup> Pentru acest termen, F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 158, oferă următoarea înțelegere: „un complex de circumstanțe convenabile pentru ajungerea la un scop anume, ocazie, oportunitate pentru ceva”.

capitolul 7 din *Rm*<sup>421</sup> precum și implicit în alte texte. De exemplu, fără nici o urmă de ironie, în *Rm* 9, 4 νομοθεσία este menționată alături de alte mari daruri dumnezeiești făcute poporului Israel. În acest punct se poate adăuga și efortul similar, constant și insistent, al Sf. Ioan Gură de Aur de apărare a Legii<sup>422</sup>.

Se poate observa, deci, că există suficientă diversitate<sup>423</sup> în interiorul viziunii Apostolului Pavel despre Legea mozaică<sup>424</sup>. Există riscul de a prelua unilateral și convenabil doar afirmațiile pauline „negative” la adresa Legii, ignorându-le pe cele „pozitive”. Teologia Reformei se întemeiază pe dialectica fundamentală Evanghelie – Lege, cele două fiind situate în cea mai acută antiteză<sup>425</sup>. Creștinul ortodox contemporan pare, de asemenea, mult mai familiarizat cu afirmațiile „negative” la adresa Legii și cu mesajul paulin dominant din *Epistola către Gaateni*, fără să observe schimbarea de tonalitate din *Epistola către Romani*. În încercarea de a explica diversitatea de mai sus, o serie de autori au susținut că între scrierea celor două epistole (*Ga* și *Rm*) gândirea Apostolului a evoluat<sup>426</sup>. Însă, chiar dacă tonul Apostolului Pavel pare să se schimbe în *Rm* (în comparație cu *Ga*)<sup>427</sup>, este puțin probabil ca viziunea sa despre Lege să se fi schimbat radical<sup>428</sup>. În fine, alți autori au susținut că Sf.Ap. Pavel este inconsecvent și contradictoriu, iar această situație trebuie acceptată ca atare<sup>429</sup>.

Mult mai potrivit, însă, ar fi să acceptăm faptul că gândirea Apostolului Pavel nu trădează vreo inconsecvență, ci exprimă, după cum s-a notat mai sus, un paradox: «εὐρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν, αὐτὴ εἰς θάνατον» (*Rm* 7, 10). Deși bună și dreaptă, Legea a fost incapabilă să dea viață. După cum subliniază J. Fitzmyer<sup>430</sup>, ea a reprezentat o normă exterioară, o listă de porunci și prohibiții, dar nu o sursă de putere care să ajute la respectarea respectivelor porunci și

<sup>421</sup> După cum s-a notat mai sus, acest aspect este subliniat de J.D.G. Dunn.

<sup>422</sup> La comentariul său la *Rm* 8, 3, Sf. Ioan Gură de Aur scrie: «Aici iarăși se pare că Apostolul defăima Legea; însă dacă cineva ar fi cu multă băgare de seamă, ar afla că o laudă, ba încă foarte mult, arătând-o împreună grăitoare cu Hristos» (Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Epistola către Romani...*, p. 237).

<sup>423</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 131.

<sup>424</sup> Citatele de mai sus se referă toate la Legea mozaică. Evident, există și alte sensuri ale termenului νόμος la Apostolul Pavel. De exemplu, ocurențele din *Rm* 7, 21 («εὐρίσκω ἄρα τὸν νόμον, τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλόν, ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται») sau *Rm* 7, 23 («ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον») nu pot fi cu referire la Legea mozaică, sensul fiind mai degrabă acela de „principiu”, „regulă”. Am văzut, de asemenea, în *Rm* 8, 2 că se poate vorbi de «legea Duhului»; în mod similar se poate vorbi de «legea credinței» (în *Rm* 3, 27). Alteori, prin νόμος Sf.Ap. Pavel se referă la textul (sau texte ale) Vechiului Testament. Pentru exemple, cf. J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 131.

<sup>425</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 130.

<sup>426</sup> Pentru referințe exacte, cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 131.

<sup>427</sup> Cf. aprecierile din primul cap. al studiului de față.

<sup>428</sup> Timpul scurs între cele două scrieri este, de asemenea, relativ scurt, probabil în jur de 4-5 ani.

<sup>429</sup> Pentru referințe exacte, cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 131.

<sup>430</sup> Cf. J.A. FITZMYER, *Romans...*, pp. 132-133.

prohibiții. Iar incapacitatea omului de a respecta Legea se explică prin condiția sa trupească: «οἶδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστίν, ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν» (*Rm* 7, 14). Cu aceasta, ajungem la problematica trupului uman (σάρξ)<sup>431</sup>, care trebuie luată în considerare.

O astfel de discuție este necesară în acest punct, întrucât neputința Legii mozaice este pusă în directă legătură de Sf.Ap. Pavel cu slăbiciunea trupului uman: «τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός».

*Rm* 8, 3. Sf.Ap. Pavel folosește termenul σάρξ<sup>432</sup> în maniera vechi-testamentară (LXX utilizează σάρξ pentru a traduce מִן בָּשָׂר în aproximativ 265 de cazuri) ca referindu-se atât la trupul uman, cât și la întreaga persoană<sup>433</sup>. Viața în lume este inevitabil trăită «în trup» (ἐν σαρκί)<sup>434</sup>, însă acest lucru nu este neapărat negativ: «τὸ ζῆν ἐν σαρκί τοῦτό μοι καρπὸς ἔργου» (*Filp* 1, 22)<sup>435</sup>. Există o strânsă legătură între trup și lume și, în consecință, o posibilitate de a fi «σοφός κατὰ σάρκα» (*I Co* 1, 26) într-o existență lumească limitată. (Sf.Ap. Pavel, însă, acționează «οὐκ ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ ἀλλ' ἐν χάριτι Θεοῦ» [*2 Co* 1, 12].)

Cu aceasta, se ajunge la aspectul negativ al utilizării conceptului de σάρξ. Expresia «κατὰ σάρκα» poate fi folosită în mod neutru<sup>436</sup>; de cele mai multe ori, însă, (de patru ori în *Rm* 8: v. 4, v. 5, v. 12, v. 13), formula κατὰ σάρκα este folosită în mod negativ. După cum notează A. Sand, este exprimată în aceste texte existența umană supusă puterii păcatului, existență păcătoasă, ostilă lui Dumnezeu și incapabilă de mântuire pe cont propriu<sup>437</sup>. În această perspectivă, principiul vieții celei noi în Hristos este exprimat în *2 Co* 10, 3: «ἐν σαρκί γὰρ

<sup>431</sup> Există, evident, o problemă de traducere. Ar fi oare mai corect să traducem termenul σάρξ prin «carne», folosind termenul «trup» pentru a traduce termenul grec σῶμα? Este clar că cele două concepte originale nu sunt sinonime perfecte. În același timp, însă, în tradiția liturgică și duhovnicească română întâlnim termenul «trup» care îl traduce pe σάρξ. În ultimul timp, această tradiție a rezistat introducerii termenului de «carne», care are în mentalul comun o cu totul altă semnificație. Creditarea tradiției s-a dovedit folositoare și justificată de nenumărate ori. Ar trebui poate să ne asumăm starea de fapt de până acum și să evităm să introducem opțiuni artificiale.

<sup>432</sup> Cf. A. SAND, „σάρξ”, în: H. BALZ, G. SCHNEIDER (eds.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 3 (1993), p. 230 ș.u.

<sup>433</sup> Astfel, în *2 Co* 7, 5 citim: «Καὶ γὰρ ἐλθόντων ἡμῶν εἰς Μακεδονίαν οὐδεμίαν ἔσχηκεν ἄνεσιν ἡ σάρξ ἡμῶν ἀλλ' ἐν παντὶ θλιβόμενοι· ἔξωθεν μάχαί, ἔσωθεν φόβοι».

<sup>434</sup> Filozofia greacă, elenismul și gnosticismul erau caracterizate de dihotomie, trihotomie sau dualism; chiar dacă Sf.Ap. Pavel folosește expresia de a trăi «în trup», el urmează Vechiul Testament în a vedea ființa umană ca un întreg indivizibil. Cf. A. SAND, „σάρξ”, vol. 3, p. 230.

<sup>435</sup> Poate fi însă implicată și fragilitatea și slăbiciunea umană: «ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν» (*Rm* 6, 19).

<sup>436</sup> Astfel, Hristos însuși este «γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα» (*Rm* 1, 3). Cf. *Rm* 9, 5: «ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα».

<sup>437</sup> Cf. A. SAND, „σάρξ”, p. 231.

περιπατοῦντες οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα». Este imposibil pentru om să trăiască în lume altfel decât «ἐν σαρκί», însă în Hristos omul poate să evite să trăiască κατὰ σάρκα și poate să trăiască, după cum vom vedea, «κατὰ Πνεῦμα» (Rm 8, 5). În Rm 7 există trei ocurențe-cheie ale termenului σάρξ, toate negative (v. 5, v. 18, v. 25)<sup>438</sup>.

Pe baza clarificărilor de mai sus (cu referire la premiza antropologică a umanității căzute și la situația de sub Lege expusă în Rm 7) exegeza la Rm 8, 3 poate fi acum reluată. În acest verset opoziția reală este între «ὁ νόμος și ὁ Θεός»<sup>439</sup>. Ceea ce era imposibil Legii să facă (din cauza slăbiciunii «trupului» uman) – sau omului de sub Lege – a săvârșit Dumnezeu însuși. Modalitatea în care El a lucrat este redată în fraza: «τὸν ἑαυτοῦ Υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί».

Imposibilitatea sau neputința Legii era cauzată, după cum am văzut, de «trupul» uman (σάρξ), cu slăbiciunea, ispitirea și înclinarea acestuia spre păcat. În timp ce Legea reprezenta doar un set de norme, porunci și amenințări, toate la nivel exterior, trimiterea<sup>440</sup> Fiului<sup>441</sup> a avut loc precis la nivelul la care lupta putea fi angajată și câștigată în mod efectiv; expresia «ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς

<sup>438</sup> În Rm 7, 5 avem textul: «ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ». În 7, 18 întâlnim: «οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν· τὸ γὰρ θέλειν παράκειται μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐ». În sfârșit, în 7, 25 aflăm următoarele: «αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοί δουλεύω νόμῳ θεοῦ τῇ δὲ σαρκί νόμῳ ἁμαρτίας».

<sup>439</sup> Cf. J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 484. Un text paralel se regăsește în *Evr* 7, 18: «ἀθέτησις μὲν γὰρ γίνεται προαγούσης ἐντολῆς διὰ τὸ αὐτῆς ἄσθενες καὶ ἀνωφελέες».

<sup>440</sup> Terminologia „trimiterii” Fiului de către Dumnezeu Tatăl în lume este bogat atestată în Noul Testament. Cf. C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 379. Un text apropiat se regăsește în *Ga* 4, 4: «ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός».

<sup>441</sup> Exegeza occidentală mai veche nu resimțea nicio problemă în a lectura „teologic” astfel de pasaje și de a citi în ele statutul dumnezeiesc al Celui trimis și faptul Întrupării. Aceasta se întâmpla, desigur, sub influența fericită a tradiției teologice creștine. Astfel, W. Sanday și A. Headlam notează: „Emfaticul ἑαυτοῦ evidențiază comunitatea de fire între Tatăl și Fiul” (*A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 192). Un alt autor mai vechi, Patrick Canon Boylan oferă fără ezitare formulări precum „Cuvântul Și-a asumat firea noastră” sau „trupul Cuvântului întrupat” (*St. Paul's Epistle to the Romans, Translation and Commentary*, Dublin, M.H. Gill and Son, LTD., 1934, p. 132). Însă un autor modern lipsit de „prejudecăți” precum J.D.G. Dunn pune sub semnul întrebării legitimitatea lecturării unor astfel de pasaje (Rm 8, 3 sau Ga 4, 4) în termenii Întrupării (*Romans 1-8*, pp. 420-421). El spune: „Avem nevoie constant să ne reamintim că aceste formulări timpurii nu erau citite în lumina unei învățături stabilite despre Întrupare (așa cum inevitabil le citim noi astăzi); Hristologia se afla în proces de dezvoltare a unor asemenea conceptualizări”. Nu avem nevoie ca J. Dunn să ne amintească faptul că există o istorie a dezvoltării terminologiei doctrinei creștine; ceea ce scapă din vedere eruditul savant britanic este raportarea textului la realitate. Există o periculoasă disociere a textului de real într-o metodologie istorico-critică strâmtă, limitată. Părintele Iustin Popovici vorbea, pe bună dreptate, de un neo-arianism modern.



ἀμαρτίας» indică, astfel, intrarea deplină a Fiului lui Dumnezeu în situația sau condiția umană<sup>442</sup>, cu scop soteriologic<sup>443</sup>. Termenul ὁμοίωμα<sup>444</sup> nu este utilizat în sens dohetic – marcionit<sup>445</sup>. Sf.Ap. Pavel dorește să exprime simultan atât faptul că Hristos a asumat deplin și real condiția umană (s-a în-trupat [*incarnis*])<sup>446</sup>, fiind expus asaltului ispitei păcatului<sup>447</sup>, cât și faptul că el însuși nu a păcătuit personal. Acest din urmă punct este subliniat cu tărie de întreg Noul Testament<sup>448</sup> și de comentatorii patristici (de ex., Sf. Ioan Damaschin)<sup>449</sup>.

Conform lexiconului editat de F.W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, prepoziția περί construită cu genitivul este utilizată „pentru a denumi obiectul sau persoana la care o activitate sau în special un proces se referă sau cu care are legătură” și se traduce prin „despre, referitor la”. Pentru construcția περί ἀμαρτίας din *Rm* 8, 3<sup>450</sup>, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* oferă următoarea traducere: „a ridica păcatul”<sup>451</sup>. Trimiterea Fiului a avut,

<sup>442</sup> Cf. B. BYRNE, *Romans*, p. 236. Cf. *Flp* 2, 7, «ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφῆν δούλου λαβῶν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὐρέθεις ὡς ἄνθρωπος».

<sup>443</sup> Cf. J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 485. Pentru a deveni căpetenia noii umanități mântuite (cf. *Rm* 5, 15-17), Hristos trebuia să asume umanitatea în mod real. Cf. Ernest BEST, *The Letter of Paul to the Romans*, coll. Cambridge Commentary on the New English Bible, Cambridge University Press, Cambridge, 1967, p. 89.

<sup>444</sup> F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 707, oferă pentru acest termen următoarea traducere: „starea de a fi similar în înfățișare, *imagine, chip*”, însoțită de comentariul: „În lumina a ceea ce spune Pavel despre Iisus în general este probabil să folosească termenul nostrum pentru a evidenția deopotrivă că Iisus în activitatea Sa pământească era asemănător oamenilor păcătoși, dar nu în întregime asemenea lor”.

<sup>445</sup> Se știe că interpretarea doheticistă propusă de Marcion este o erezie conform căreia Hristos a avut doar aparența umană. Hristos este născut în mod real din femeie (cf. *Ga* 4, 4).

<sup>446</sup> Cf. D. MOO, *The Epistle to the Romans*, pp. 479-450. D. Moo spune frumos: „Pavel merge aici pe o linie foarte subțire”.

<sup>447</sup> În Evangheliile sinoptice (*Mt* 4, 1-11, *Mc* 1, 12-13, *Lc* 4, 1-13) este relatată ispitirea lui Hristos. Dacă slăbiciunea și pătimirea umană, culminând în moarte, sunt efect al păcatului strămoșesc, se poate spune că Hristos a asumat acest efect. *OSB* (p. 356) comentează: „Fiul Și-a asumat trupul, firea omenească cuprinsă de slăbiciuni”.

<sup>448</sup> Sf.Ap. Pavel (ca, de altfel, întreg Noul Testament) este foarte clar în această privință. Cf. *2 Co* 5, 21: «τὸν μὴ γνόντα ἀμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἀμαρτίαν ἐποίησεν ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη Θεοῦ ἐν αὐτῷ». Cf. *In* 8, 46: «τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἀμαρτίας;». Cf. *I Ptr* 2, 22: «ὃς ἀμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ». Cf. *I In* 3, 5: «καὶ οἶδατε ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἀμαρτίας ἄρῃ, καὶ ἀμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν». Un text în care se arată atât faptul că Hristos a fost ispitit în mod real dar nu a păcătuit este *Evr* 4, 15: «πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ'ὁμοιότητα χωρὶς ἀμαρτίας».

<sup>449</sup> Cf. *Υπομνημα*, p. 110.

<sup>450</sup> Formula «περὶ ἀμαρτίας» este mai bine legată de participiul πέμψας decât de verbul care o urmează. Cf. T. SCHREINER, *Romans*, p. 403.

<sup>451</sup> Cf. F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 798.

astfel, ca scop ridicarea păcatului umanității<sup>452</sup>. Expresia poate avea, de asemenea, o rezonanță cultic-liturgică vechi-testamentară, întrucât formula  $\text{περὶ ἁμαρτίας}$  traduce deseori în LXX<sup>453</sup> termenul  $\text{תַּחַת־לְפָנָי}$  («jertfă pentru păcat»)<sup>454</sup>. De exemplu, în Nm 8, 8 se specifică:  $\text{וַיִּפְרֹשׁ שֵׁנִי בֶן־בְּקָרָה קָרָה תַּחַת־לְפָנָי}$ . Anterior în epistolă, într-un paragraf deosebit de important (3, 21-26) Sf.Ap. Pavel implică faptul că Mântuitorul Hristos a ispășit pe cruce păcatele omenirii («ὄν προέθετο ὁ Θεὸς ἰλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι» – Rm 3, 25)<sup>455</sup>. După cum argumentează Pr. Dr. Stelian Tofană în monografia *Iisus Hristos Arhiereu Veșnic după Epistola către Evrei*, această tematică a ispășirii păcatelor umanității de către Mântuitorul este fundamentală în teologia *Epistolei către Evrei*<sup>456</sup>.

Sensul fundamental al construcției «κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί» este acela al condamnării și nimicirii în Hristos (în sau prin jertfa Sa) a stăpânirii păcatului asupra umanității. Comentariul lui V. Gheorghiu este mai degrabă superficial și exterior, reducând condamnarea păcatului la o simplă „dezaprobare” a lui<sup>457</sup>. Verbul κατακρίνειν are, într-adevăr, sensul de a condamna<sup>458</sup>, însă nu doar de a „dezaproba”. O altă eroare des întâlnită (inclusiv la V. Gheorghiu sau D. Moo) este aceea a înțelegerii morții lui Hristos ca suportare a mâniei și pedepsei divine în locul nostru, fapt care potolește respectiva mâ-

<sup>452</sup> Texte similare sunt Ga 1, 4: «τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ὅπως ἐξέλθαι ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστώτος πονηροῦ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν» și 1 Ptr 3, 18: «Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ὑμᾶς προσαγάγῃ τῷ Θεῷ».

<sup>453</sup> Cf. Lv 5, 6-7,11; 16, 3, 5, 9; Nm 6, 16; 7, 16 etc. În *Epistola către Evrei* formula «περὶ ἁμαρτίας» apare de mai multe ori în acest sens (Evr 5, 3, 10, 6 etc.).

<sup>454</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. 422. El comentează: „O asemenea aluzie sacrificială ar fi cu totul normală și ar trece neremarcată în contextual secolului I”.

<sup>455</sup> Cf. studiul nostru: „Conceptul de «ispășire»...”.

<sup>456</sup> Părintele S. Tofană observă modalitatea în care *Epistola către Evrei* dezvoltă această tematică pe fundalul teologico-liturgic al Vechiului Testament (*Iisus Hristos Arhiereu Veșnic după Epistola către Evrei*, p. 155): „Prin întrebuintarea acestui verb [ἰλάσκεσθαι], autorul a exprimat toată profunzimea și importanța soteriologică a lucrării arhieresti a lui Iisus Hristos înțeleasă în sensul că moartea Sa a realizat ceea ce lucrarea arhierelor Vechiului Testament n-a reușit să obțină prin jertfa sângelui de animale, în marea zi a ispășirii păcatelor poporului: iertarea și curățirea desăvârșită a păcatelor”. Despre superioritatea jertfei unice și desăvârșite a Mântuitorului față de jertfele levitice, cf. și Pr. Vasile ΜΗΟC, „Mântuirea în Hristos prin întreita Sa slujire ca Profet, Arhiereu și Împărat”, în: *Mitropolia Ardealului*, 26 (1981), 10-12, p. 769 ș.u.

<sup>457</sup> V. GHEORGHIU, *Epistola către Romani...*, p. 194: „A «condamna» înseamnă a dezaproba faptele cuiva. Domnul Iisus Hristos prin moartea Sa pe cruce a dezaprobat faptele rele, pe care oamenii le-au comis cândva cu trupurile lor. El a suferit pentru ele moartea. De le-ar fi aprobat El nu ar fi trebuit să sufere moartea pentru păcatele oamenilor”.

<sup>458</sup> F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 519, traduce verbul κατακρίνειν prin „a pronunța o sentință după stabilirea vinei, a pronunța o sentință asupra τινά cuiva”.

nie<sup>459</sup>. Formula «ἐν τῇ σαρκί» se referă la trupul cu care a pățimit și S-a răstignit Hristos – aceasta este interpretarea comentatorilor patristici Sf. Ioan Hrisostom<sup>460</sup>, Sf. Ioan Damaschin<sup>461</sup> și Sf. Fotie Patriarhul Constantinopolului<sup>462</sup>. Evident, însă, nu este implicat faptul că în trupul lui Hristos s-a aflat păcat. Prin moartea Mântuitorului păcatul a fost condamnat; cum se poate, însă, explica acest lucru?

C.H. Dodd<sup>463</sup> ne reamintește că imaginea „condamnării” este una juridică<sup>464</sup> și ne propune următorul scenariu. Dacă ne închipuim că păcatul (personificat) și omul se află într-un proces în care păcatul îl acuză pe om, la un moment dat cazul și acuzarea se întorc împotriva păcatului care este finalmente condamnat. Iar aceasta se întâmplă deoarece omul este reprezentat de Hristos, care nu este supus păcatului. Sf. Ioan Hrisostom înainte de a exprima răsturnarea de situație prin cuvintele «ἐπειδὴ δὲ ἀναμάρτητον εὐροῦσα [ἡ ἁμαρτία] σῶμα τῷ θανάτῳ παρέδοκεν, ὡς ἀδικήσασα κατεκρίθη»<sup>465</sup>, ne propune o metaforă deosebită. Hristos este asemenea unui fiu de împărat care intervine în piața cetății în apărarea unei femei maltratate, declarând că este fiul ei. Astfel, Sfântul Ioan concluzionează:<sup>466</sup> Hristos «S-a pus în dreptul nostru și a osândit păcatul. După aceea păcatul n-a mai îndrăznit să lovească în om».

La rândul său, Sf. Chiril al Alexandriei observă în perspectivă mistică condamnarea legii păcatului și în credincioși prin comuniunea lor cu Hristos Cel sălășluit în ei prin Duhul Sfânt și prin «binecuvântarea duhovnicească» (cel mai probabil Sfânta Euharistie): «μετεσχῆκαμεν γὰρ αὐτοῦ πνευματικῶς τε καὶ σωματικῶς. Ὅταν γὰρ καὶ ἡμῖν ἐναυλιζῆται Χριστὸς διὰ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ διὰ τῆς μυστικῆς εὐλογίας, τότε δὴ πάντως καὶ ἐν ἡμῖν ὁ τῆς ἁμαρτίας κατακρίνεται νόμος»<sup>467</sup>.

Imaginile sau observațiile de mai sus constată un fapt, o situație. Comentariul lui J.D.G. Dunn<sup>468</sup> face același lucru: „În cea mai dramatică răsturnare de situație din toate timpurile..., moartea este transformată din aliat al păcatului și victorie ultimă (5, 21) în propria înfrângere și nimicire a păcatului”. Mecanica faptului în sine, însă, poate fi aproximată după cum urmează.

<sup>459</sup> Cf. D. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 481; V. GHEORGHIU, *Epistola către Romani...*, pp. 92, 99.

<sup>460</sup> Cf. PG 60, 514. Sf. Ioan Gură de Aur scrie: «ἐπειδὴ δὲ ἀναμάρτητον εὐροῦσα [ἡ ἁμαρτία] σῶμα τῷ θανάτῳ παρέδοκεν, ὡς ἀδικήσασα κατεκρίθη».

<sup>461</sup> Cf. Sf. IOAN DAMASCHIN, *Υπομνημα*, p. 110.

<sup>462</sup> Cf. Sf. FOTIE PATRIARHUL CONSTANTINOPOLULUI, *Υπομνημα*, pp. 286-288.

<sup>463</sup> Cf. C.H. DODD, *The Epistle of Paul...*, p. 136.

<sup>464</sup> Încă o dată, Sf.Ap. Pavel utilizează uneori imagini sau concepte juridice pentru a exprima realități. Nu are nicio legătură cu acest fapt interpretarea scolastică juridică a morții lui Hristos.

<sup>465</sup> Cf. PG 60, 514.

<sup>466</sup> Cf. Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Epistola către Romani*, p. 238.

<sup>467</sup> Cf. Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, PG 74, 820.

<sup>468</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. 422.

În acest punct, teologia dezvoltată de Păr. Dumitru Stăniloae (teologie personalistă centrată pe comuniune) poate fi de un real folos pentru exegeza biblică, după cum am argumentat în studiul „Conceptul de «ispășire»...”. Cred că marele teolog român a oferit cea mai adâncă interpretare a semnificației morții Mântuitorului (și a eficienței ei în biruirea păcatului și morții), iar această interpretare încă nu este suficient exploatată în știința biblică modernă. În esență, comuniunea se întemeiază în jertfă<sup>469</sup> iar jertfa lui Hristos a fost necesară pentru restabilirea comuniunii noastre cu Tatăl<sup>470</sup>. Fiind Fiul Tatălui, Hristos a fost singurul care a putut aduce această jertfă<sup>471</sup>. Există o decisivă restaurare, sfințire și îndumnezeire a firii omenești în jertfa lui Hristos<sup>472</sup>. Activând prin jertfa sa comuniunea Sa ca om cu Tatăl, Hristos poate să ne introducă și pe noi în această comuniune<sup>473</sup>. Există, astfel, mai întâi o lucrare mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală, și apoi, o extindere a acestei lucrări în celelalte persoane care cred în El<sup>474</sup>.

*Rm 8, 4.* Obiectivul sau scopul<sup>475</sup> trimiterii Fiului lui Dumnezeu și al osândirii păcatului este exprimat în prezentul verset: «ἵνα τὸ δίκαιωμα τοῦ νόμου<sup>476</sup> πληρωθῆ ἔν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ Πνεῦμα<sup>477</sup>. Ar părea surprinzător, într-o primă instanță, ca ceva pus în legătură cu Legea mozaică<sup>478</sup> să fie scopul economiei Fiului<sup>479</sup>, cu atât mai mult cu cât anterior în epistolă se vorbește despre o eliberare a credincioșilor de Lege<sup>480</sup>. Cum am argumentat în cursul acestui capitol, Legea în viziunea Apostolului Pavel nu trebuie înțeleasă unilateral ca ceva negativ și fără nici o legătură cu noua experiență creștină. O astfel de înțelegere greșită se pare că exista atât în

<sup>469</sup> Cf. Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 92.

<sup>470</sup> Cf. Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 91.

<sup>471</sup> Cf. Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 90.

<sup>472</sup> Cf. Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 87.

<sup>473</sup> Cf. Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 92.

<sup>474</sup> Cf. Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 129.

<sup>475</sup> F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 475, oferă pentru conjuncția ἵνα înțelesurile: „marcaj care denotă scopul, ținta, ca să, sens final”.

<sup>476</sup> Formula «τὸ δίκαιωμα τοῦ νόμου» se regăsește ca atare în LXX în *Nm* 31, 21 (în traducerea textului ebraic פְּשָׁרֵי תּוֹרַת מֹשֶׁה וְשֵׁנֵי פְּשָׁרֵי חֻמֹּתַי וְחֻמֵּי אֱלֹהֵינוּ). Este vorba de anunțarea de către Eleazar preotul a dispozițiilor de război.

<sup>477</sup> J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. 423, insistă asupra faptului că acestei conjuncții, în acest context, trebuie să i se dea toată greutatea. Nu este vorba de un accident sau un rezultat întâmplător înfățișat în v. 4.

<sup>478</sup> Este puțin probabil ca Sf.Ap. Pavel să se refere la altceva în acest verset. De observat paralelismul dintre «τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου» (v. 3) și «τὸ δίκαιωμα τοῦ νόμου» (v. 4).

<sup>479</sup> Cf. B. BYRNE, *Romans*, p. 237.

<sup>480</sup> Cf. de ex., «ὁμεις ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ» (*Rm* 7, 4), sau «νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος» (*Rm* 7, 6).

timpul Sfântului Pavel, cât și în creștinismul modern. Sf.Ap. Pavel, însă, nu este un antinomist (aspect subliniat atât de Sf. Ioan Hrisostom cât și de J.D.G. Dunn)<sup>481</sup>; ca atare, el depune un considerabil efort în *Epistola către Romani* să înlăture o astfel de acuza<sup>482</sup>.

Lucrurile sunt însă clarificate în mod decisiv dacă este luată în considerație semnificația termenului δικαίωμα. Traducerea acestui termen este, totuși, problematică<sup>483</sup>. Cel mai potrivit, conceptul δικαίωμα din *Rm* 8, 4 este înțeles în lumina utilizării lui din *Rm* 2, 26, unde Biblia Sinodală traduce «τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου» prin «hotărârile legii», iar EJSS traduce aceeași expresie prin „poruncile legii”<sup>484</sup>. În *Rm* 8, 4, în conformitate cu comentariul lui I. Olariu, formula «τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου» ar putea fi tradusă prin «cerința (dreaptă) a Legii»<sup>485</sup>. În mod similar, *The Orthodox Study Bible* oferă varianta: „cerința dreaptă a legii”<sup>486</sup>.

Care sau ce anume este «cerința Legii»? Pe de o parte, nu poate fi vorba de rânduielele sau regulile iudaice denumite generic «faptele Legii». «Τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου» nu poate fi identificată cu «τὰ ἔργα τοῦ νόμου», prin care «οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον Θεοῦ» (*Rm* 3, 20). Circumcizia, sabbatul, legile alimentare de puritate etc. erau indicative ale identității distincte a poporului evreu<sup>487</sup> și nu trebuiau impuse, după Sf.Ap. Pavel, neamurilor. Această practicare a Legii de către neamurile convertite este condamnată vehement de Sf.Ap. Pavel în *Epistola către Galateni*<sup>488</sup>. Această practicare era caracterizată de

<sup>481</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. 441. J.D.G. Dunn are dreptate să insiste asupra acestui aspect, însă în anumite puncte exagerează prea mult în această direcție, așa cum am văzut în cazul comentariului la *Rm* 8, 2. Este de asemenea remarcabilă străduința pe care Sf. Ioan Hrisostom o depune în comentariul său, pentru de a „apăra” Legea.

<sup>482</sup> Cf. *Rm* 3, 31: «νόμον οὐ καταργούμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ νόμον ἰσχύνομεν». Cf., de asemenea toate afirmațiile pozitive despre Lege din cap. 7 al epistolei. Afirmația din *Rm* 8, 4 se înscrie în aceeași serie de aprecieri pozitive la adresa Legii.

<sup>483</sup> Este discutabil dacă traducerea *Bibliei Sinodale* («îndreptare din lege») este cea mai fericită în acest punct. Cf. C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary...*, pp. 383-384.

<sup>484</sup> Alte ocurențe ale conceptului se regăsesc în *Rm* 1, 32 (*Biblia Sinodală*: «dreapta orânduire») și *Rm* 5, 16,18 (*Biblia Sinodală*: «îndreptare»).

<sup>485</sup> Reamintim că *OSB* preia traducerea *The New King James Version*, pe care o legitimează astfel. Dacă autorii *OSB* nu ar fi fost de acord cu traducerea redată mai sus, ar fi amintit acest lucru. De asemenea, o altă traducere ortodoxă, *EBE*, ne oferă varianta: «ἡ ἀπαίτηση τοῦ νόμου».

<sup>486</sup> Cf., de asemenea, G. SCHRENK, „δικαίω in the NT”, în: G. KITTEL et al. (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, p. 214 ș.u.

<sup>487</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. 423.

<sup>488</sup> O căutare (electronică) a versetelor în care apar atât verbul „a face” (sau a substantivului ποιητής) cât și a substantivului „lege” se poate dovedi interesantă. Dacă în *Ga* 5, 3 există o evaluare negativă a practicării Legii («μαρτύρομαι δὲ πάλιν παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεταμένῳ ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι»), în *Rm* 2, 13, Sf.Ap. Pavel afirmă în mod direct: «οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιοθήσονται». Nu poate fi vorba de vreo contradicție. În *Ga* 5, 3 este vorba de «faptele Legii», iar în *Rm* 2, 13 de «cerința (fundamentală a) Legii».

exterioritate, de trupesc, nu pătrunde în esența lucrurilor, rămânea formală<sup>489</sup>. «Τὸ δίκαιωμα τοῦ νόμου» este, mai degrabă, cerința esențială a Legii, sensul ei fundamental, și anume îndreptarea omului (B. Byrne)<sup>490</sup>; este ceea ce C.E.B. Cranfield numește: „bunăvoința părintească a lui Dumnezeu pentru copiii Săi”<sup>491</sup>. Așa cum notează Sf. Ioan Damaschin, «τὸ δίκαιωμα τοῦ νόμου» este obiectivul (τὸ τέλος) sau scopul (ὁ σκοπός) Legii. Astfel, după cum dezvoltă Sf. Ioan Damaschin, «Ὁ γὰρ ἐβούλετο ὁ νόμος ποιεῖν, καὶ οὐ ἴσχυσεν (τοῦτο δὲ ἦν τὸ δικαιοῦσαι τὸν ἄνθρωπον), τοῦτο πεποίηκεν ὁ Χριστός»<sup>492</sup>. În acest fel poate fi înțeleasă afirmația din *Rm* 2, 13, «οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται».

Accepțiunea din *Rm* 8, 4 indică, o dată în plus, importanta continuitate dintre Vechiul Testament și Noul Testament. Există o continuitate de scop dumnezeiesc atât în Legea mozaică cât și în noua lege a Duhului<sup>493</sup>. *Rm* 8, 4 indică, astfel, împlinirea profețiilor din *Ir* 31, 33 ( כִּי זֹאת הַבְּרִית אֲשֶׁר אָכַרְתָּ אֶת־בְּרִית ( יִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי הַיָּמִים הָהֵם נִאֲמַרְיָהוּ נָתַתִּי אֶת־תּוֹרַתִּי בְּקַרְבָּם וְעַל־לִבָּם וְאֶת־רוּחִי אֶתַּן ) și *Iz* 36, 27 ( בְּקַרְבְּכֶם וְעָשִׂיתִי אֶת־בְּחַקֵּי תַלְכוּ וּמִשְׁפָּטֵי תִשְׁמְרוּ וְעָשִׂיתֶם )).

Împlinirea dreptei cerințe a Legii se produce «în noi, cei ce umblăm nu după trup, ci după Duhul». Conceptul de „umblare după trup” și conceptul de „umblare după Duhul” sunt reprezentative pentru Sf.Ap. Pavel. Din rațiuni practice este mai potrivit să se analizeze formularea de la sfârșitul v. 4 în următorul Capitol al prezentului studiu, această formulare fiind în strânsă legătură cu ceea ce urmează în următoarele versete. În momentul de față se poate doar remarca faptul că realitatea prezenței și a lucrării Duhului Sfânt în noua viață creștină este din nou afirmată, prima menționare a Duhului existând, după cum am văzut în 8, 2. Mai înainte, însă, de a concluziona tematica Legii și de a formula „Sinteza teologică” a Capitolului al III-lea trebuie precizat următorul aspect. Într-un text care evocă în mod clar *Rm* 8, 2, Sf. Grigorie Sinaitul notează:

«Legea care lucrează și grăiește în inimă este legea Duhului vieții, precum cea care e lucrată în trup este a literei. Cea dintâi izbăvește mintea de legea păcatului și a morții, iar a doua face pe nebăgate de seamă pe om

<sup>489</sup> Cf. *Rm* 2, 28-29: «οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖός ἐστιν, οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή, ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, καὶ περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι, οὗ ὁ ἔπαινος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐκ τοῦ Θεοῦ».

<sup>490</sup> Cf. B. BYRNE, *Romans*, p. 237.

<sup>491</sup> Cf. C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 384. Același autor notează și că tranziția de la pluralul din *Rm* 2, 26 (și LXX) la singularul din *Rm* 8, 4 poate să indice faptul că „cerințele legii sunt în mod essential o unitate, pluralitatea poruncilor nefiind un conglomerat confuz și amestecat, ci un întreg recognoscibil și logic”.

<sup>492</sup> Cf. *Υπομνημα*, p. 110.

<sup>493</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. 423.

fariseu, care împlinește și înțelege legea trupește și lucrează poruncile pentru a fi văzut»<sup>194</sup>.

În textul Sf. Grigorie Sinaitul se observă două planuri: 1) cel al «inimii» (al omului lăuntric) și 2) cel «trupesc» (exterior). În perspectivă duhovnicească și soteriologică cel important este, desigur, primul plan. La primul nivel lucrează Duhul («legea Duhului vieții») și realizează mântuirea autentică a omului («izbăvește mintea de legea păcatului și a morții»). La nivel secund se întâlnește norma legalistă exterioară («legea literei») care este incapabilă să mântuiască în mod real omul, transformându-l doar într-un «fariseu... care lucrează poruncile pentru a fi văzut». Omul aflat într-o astfel de situație înțelege ce vrea Dumnezeu de la el (și de la toți oamenii) în mod «trupesc» («înțelege legea trupește»). O astfel de atitudine rezultă, inevitabil, în îndreptățirea de sine, care are, la rândul ei, consecințe dezastruoase, așa cum se vede în cazul fariseilor din Evanghelii.

În monografia *Dreptatea lui Dumnezeu și dreptatea omului*, părintele Constantin Coman atrage atenția asupra faptului că pericolul unei astfel de situații nu este restrâns la iudaismul contemporan Mântuitorului. Afirmările pauline din *Rm* 8, 1-4 nu trebuie înțelese ca 1) limitând osânda, păcatul, moartea, «neputința» Legii, «slăbiciunea» trupului la epoca de dinaintea Cincizecimii și 2) implicând obligatoriu lucrarea mântuitoare a Duhului și împlinirea reală a cerinței Legii în epoca de după Cincizecime, chiar în cadru eclezial. Dimpotrivă, există un pericol real, care ne amenință pe noi toți, după cum implică și textul Sf. Grigorie Sinaitul, al unei recăderi într-o înțelegere „trupească”, exterioară, a Legii lui Dumnezeu. Există posibilitatea unei împliniri exterioare a diferitelor canoane sau reguli bisericești, care – în lipsa lucrării reale și interioare («în inimă») a Duhului – duce atât la falsa părere de a fi în conformitate cu cerința Legii dumnezeiești, cât și la condamnarea celorlalți. O dată în plus, textul Sf. Grigorie Sinaitul confirmă «neputința Legii» de a da viață în mod real, în absența Duhului și a lui Hristos.

Omul religios care nu se împărtășește în mod real de Duhul Sfânt va căuta afirmarea de sine, îndreptățirea de sine și consolidarea conștiinței dreptății proprii prin săvârșirea exterioară a poruncilor și rânduielilor, și va ignora posibilitatea unui dinamism duhovnicesc real manifestat în adâncul inimii și iradiat, uneori, și în afară. În esență, un astfel de om nu experimentează comuniunea reală cu Hristos, care îl poate împlini existențial. În sfârșit, textul Sf. Grigorie Sinaitul deschide perspectiva generoasă și plină de vitalitate spirituală a viețuirii în Duhul Sfânt, despre care Sf.Ap. Pavel scrie în *Rm* 8, 4b-13 și care va fi discutată în Capitolul al IV-lea al prezentului studiu. La finalul acestui Capitol, însă, trebuie încheiată discuția despre Legea mozaică în viziunea Apostolului Neamurilor și trebuie formulată o Sinteză Teologică.

<sup>194</sup> Cf. *Filocalia românească*, vol. 7, p. 96. Citat în: † CALINIC BOTOȘĂNEANUL, *Biblia în Filocalie. Antologie de texte biblice tâlcuite în Filocalia Românească*, vol. II, Ed. Trinitas, Iași, 1995, p. 194.

## Excurs tematic E. Legea mozaică în viziunea paulină (II)

Reluând discuția anterioară, Legea mozaică (ὁ νόμος) este «duhovnicească» (πνευματικός – *Rm* 7, 14), «sfântă» («ἅγιος» – *Rm* 7, 12) și dată «spre viață» («εἰς ζωήν» – *Rm* 7, 10). Există însă o foarte serioasă neputință a Legii («τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου» – *Rm* 8, 3) de a da viață (ζωοποιῆσαι – *Ga* 3, 21) și de a oferi omului îndreptarea (δικαιοσύνη – *Ga* 3, 21). Omul lipsit de Hristos și supus ei, deși o aprobă, este incapabil să o respecte, fiind astfel condamnat de ea (cf. *Rm* 7, 7-25). Iar aceasta, pentru că respectivul om este «σάρκινος, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν» (*Rm* 7, 14). Problema nu e atât a Legii, cât a «trupului» uman; Legea «ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός» (*Rm* 8, 3). Legea și respectarea rânduieilor ei nu îi aduc îndreptarea – în ciuda unei zbateri dramatice –, ci doar o informare asupra păcatului («ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιοθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ, διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας» – *Rm* 3, 20).

Legea nu îi oferă omului energia sau puterea de a împlini ceea ce cere; respectiva putere dumnezeiască («δύναμις Θεοῦ» – *Rm* 1, 17) îi este oferită prin Evanghelia omului în Hristos. Respectiva energie îi este oferită de Duhul Sfânt («ἐν δυνάμει Πνεύματος Ἁγίου» – *Rm* 15, 13); Acesta poate, spre deosebire de Lege, să îl elibereze pe om de păcat și de moarte (cf. *Rm* 8, 2) și să-i dea viață («τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ Πνεῦμα ζωοποιεῖ» – *I Co* 3, 6). Astfel, «τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου» este împlinită nu în cei care practică «faptele Legii», ci în cei care fac experiența Duhului Sfânt («οἱ κατὰ Πνεῦμα περιπατοῦντες» – *Rm* 8, 4). Credința (creștină, care include viața în Hristos și experiența Duhului Sfânt) este cea prin care se dobândește îndreptarea (*Rm* 3, 28 – «λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου»). Concluzia este, deci, următoarea: «νόμον οὖν καταργούμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ νόμον ἰστάνομεν» (*Rm* 3, 31).

În lumina celor de mai sus se poate aprecia și afirmația paulină despre Hristos ca «τέλος νόμου» (*Rm* 10, 4). Conform lexiconului editat de F.W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, substantivul τέλος are nu doar înțelesul „un punct în timp care marchează sfârșitul unei perioade, *sfârșit, încetare, terminare*”, ci și înțelesul „scopul către care o mișcare este îndreptată, *țintă, scop, rezultat*”<sup>495</sup>. Acest al doilea înțeles se regăsește la Plutarh (*Moralia* 780e): «δίκη ... νόμου τέλος ἐστί». Sf. Ioan Hrisostom<sup>496</sup>, J. Fitzmyer<sup>497</sup> și *A Greek-English Lexicon of the New Testa-*

<sup>495</sup> Cf. F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, pp. 998-999.

<sup>496</sup> Cf. SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia la Epistola către Romani...*, pp. 336-337. Sfântul Ioan Gură de Aur scrie: «Finalitatea medicinei este sănătatea... Că ce voia Legea? Să facă pe om drept, dar n-a putut, căci nimeni n-a împlinit Legea. Deci sfârșitul Legii acesta a fost, și la aceasta erau îndreptate toate, și în acest scop toate se făceau, și sărbătorile, și ritualurile, și sacrificiile, și în fine toate aveau în vedere același lucru: ca omul să se îndrepteze. Însă finalitatea aceasta a realizat-o Hristos, mai mult prin credință».



*ment and other Early Christian Literature*<sup>498</sup> pledează – justificat, în opinia mea – pentru menținerea celui de al doilea înțeles în interpretarea afirmației din *Rm* 10, 4. Conform *Ga* 3, 24-25, Legea a acționat ca un «παιδαγωγός εις Χριστόν». În continuare, «ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἔσμεν». Pe de o parte, în noua epocă inaugurată de Hristos, «faptele Legii» nu mai sunt necesare; pe de altă parte, sensul profund al Legii, «cerința ei dreaptă», «scopul» ei, toate acestea se regăsesc în Hristos și în ceea ce El reprezintă pentru umanitate. În felul acesta se explică o afirmație ca aceea din *Rm* 13, 8 – «ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν».

### Sinteză teologică

Pentru înțelegerea mesajului teologic paulin din *Rm* 8, 1-4 este necesară o foarte clară articulare eshatologică a întregii problematice dezbătute. Odată cu evenimentul Hristos, istoria mântuirii intră într-o nouă fază, o fază decisivă, plină de speranță. Într-o atitudine pozitivă extrem de consistentă, Sf. Ioan Damaschin afirmă în comentariul său la *Rm* 8, 1: «οὐ τῶν προτέρων ἀπηλλάγημεν μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸ μέλλον ἀχείρωτοι γεγόναμεν»<sup>499</sup>. Eshatonul este deja inaugurat, deși nu încă deplin instalat. În prezent, la momentul de față – «νῦν» –, mântuirea oamenilor este deja accesibilă, poate fi experiată, deși nu este încă deplin realizată. Dacă înainte de Hristos și în afara lui Hristos omenirea se află sub osândă (κατάκριμα), sub legea păcatului și a morții spirituale și fizice («ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου»), în noua fază inaugurată cu iconomia Fiului lui Dumnezeu credincioșii se află într-o situație cu totul nouă, caracterizată de libertatea duhovnicească. (Corelată cu problematica eshatologic-soteriologică este și dialectica indicativ-imperativ prezentă atât în Biblie cât și în Filocalie. Această dialectică va fi discutată ulterior în prezentul studiu.)

Verbele cu semnificație soteriologică din *Rm* 8, 1-4 sunt la timpul aorist. Duhul ne-a eliberat (ἠλευθέρωσεν), Dumnezeu a condamnat păcatul («κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν»). Ca atare, viața duhovnicească în Hristos («ἡ ζωὴ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ») este posibilă aici și acum. Acest aspect de eshatologie inaugurată trebuie recuperat sau accentuat în contextul în care deseori în mentalitatea comună viața veșnică sau mântuirea sunt realități de domeniul exclusiv al viitorului. Acesta însă nu este doar un element izolat de teologie biblică, nici nu este

<sup>497</sup> Cf. J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 584. Argumentare lui Fitzmyer se întemeiază pe relația dintre *Rm* 10, 4 și 9, 31 («Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης εις νόμον οὐκ ἔφθασεν»), unde este implicată urmărirea unui obiectiv, a unui scop (se pare că în comentariul lui J.A. Fitzmyer se află o greșeală în acest loc, întrucât urmărirea scopului este atribuită neamurilor), și pe relația dintre *Rm* 10, 4 și 10, 2 («μαρτυρῶ γὰρ αὐτοῖς ὅτι ζῆλον Θεοῦ ἔχουσιν ἀλλ'οὐ κατ'ἐπίγνωσιν»), unde zelul pare să implice același lucru.

<sup>498</sup> F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 998: „Hristos este în același timp scopul și încetarea legii”.

<sup>499</sup> Cf. SF. IOAN DAMASCHIN, *Υπομνημα*, p. 108.

etero-ortodox, ci este prezent în Liturghia și mistica Bisericii. De exemplu, în Liturghie, sinaxa euharistică intonează un text ale cărui indicative sunt *toate* la timpul trecut (aorist): «Am văzut Lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc,..., nedespărțitei Sfintei Treimi închinându-ne, că aceasta ne-a mântuit pe noi» («εἶδομεν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ἐλάβομεν Πνεῦμα ἐπουράνιον,..., ἀδιαίρετον Τριάδα προσκυνοῦντες, ἄυτη γὰρ ἡμᾶς ἔσωσεν»)⁵⁰⁰. De asemenea, la nivel mistic, vederea luminii necreate sau experiența slavei dumnezeiești sunt realități prezente aici și acum pentru mulți sfinți.

În mod similar, pentru mulți din contemporanii noștri mântuirea depinde de credință, de viața morală, de rugăciune, de spovedanie, în general de participarea la viața Bisericii. Evident, nu este vorba doar de efortul uman, ci de o conlucrare (sinergie) a harului dumnezeiesc cu acest efort. Fără a nega importanța acestor elemente, *Rm* 8, 1-4 (și în general întreaga teologie paulină) ne reamintește că baza mântuirii se regăsește în actul soteriologic petrecut în trecut, în evenimentul Hristos. Dacă mântuirea omului este accesibilă aici și acum, totul se întemeiază în Golgota și Mormântul gol. Dacă eșatonul poate fi deja pregustat, aceasta se întâmplă datorită faptului că Dumnezeu a trimis pe Fiul său περὶ ἁμαρτίας.

Acest aspect este valabil în perspectivă liturgică și mistagogică pentru întreaga tradiție bisericească, încă din epoca primară. Această receptare liturgic-mistagogică a evenimentului soteriologic este evidentă în Taina Botezului și în Euharistie atât pentru Sf.Ap. Pavel cât și pentru întregul corpus eclezial din toate timpurile. Cel ce este botezat este «împreună sădit cu asemănarea morții» lui Hristos în perspectiva părtășiei la învierea lui Hristos («ἵνα γενόμενος σύμφυτος τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου σοῦ διὰ τοῦ Βαπτίσματος, κοινωνός καὶ τῆς ἀναστάσεώς σοῦ γένηται»)⁵⁰¹. În mod similar, în anamneza liturgică comunitatea este prezentă la moartea și învierea Domnului. Înainte de epicleză se rostesc cuvintele «Aducându-ne aminte... de toate cele ce s-au făcut pentru noi, de cruce, de mormânt, de învierea cea de a treia zi, de înălțarea la ceruri, de șederea cea de-a dreapta și de cea de a doua și slăvită iarăși venire» («Μεμνημένοι... πάντων τῶν ὑπὲρ ἡμῶν γεγεννημένων, τοῦ σταυροῦ, τοῦ τάφου, τῆς τριημέρου ἀναστάσεως, τῆς εἰς οὐρανοῦς ἀναβάσεως, τῆς ἐκ

⁵⁰⁰ Cf. *Liturghier*, cuprinzând Dumnezeieștile Liturghii ale Sfinților noștri Părinți: Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare și Liturghia Darurilor mai înainte Sfințite, precum și rânduiala Vecerniei, Utreniei, Dumnezeieștii Proscomidii, Liturghiei cu arhieru, ca și altele de trebuință la Sfânta Slujbă în Biserică, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 183. Cf. *Ἱερατικόν*, Ἐγκρίσει τῆς Ἱεράς Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἐκδοσις τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, 2007, p. 143.

⁵⁰¹ Cf. *Molitfelnic*, cuprinzând slujbe, rânduiele și rugăciuni săvârșite de preot la diferite treburi din viața creștinilor, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 30. Cf. *Μικρὸν Εὐχολόγιον ἢ Ἀγιασματάριον*, Ἐκδοσις τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, 2004, p. 71.

δεξιῶν καθέδρας, τῆς δευτέρας καὶ ἐνδόξου πάλιν παρουσίας)<sup>502</sup>. În acel moment, sinaxa euharistică nu își amintește în mod nostalgic și pios de moartea și învierea Domnului, ci participă în mod tainic la evenimentul mântuitor.

În cel de al doilea Capitol al acestui studiu era afirmată ca centru al teologiei pauline experiența comuniunii cu Dumnezeu. Acest esențial teologic este determinat de însuși conținutul existențial al vieții duhovnicești trăite de Sf.Ap. Pavel și de întregul corpus eclezial. Osânda, moartea și păcatul trebuie înțelese prin raportare la acest reper fundamental. După cum s-a demonstrat în prezentul capitol, păcatul și moartea echivalează cu înstrăinarea de Dumnezeu, înseamnă în mod practic lipsirea de comuniunea iubitoare cu Dumnezeu. Jertfa Fiului pentru păcatele umanității (implicată în formularea «ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ Υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί») a avut ca scop remedierea situației sau stării de κατάκριμα. După cum s-a argumentat în secțiunea de analiză exegetică înțelegerea cea mai adâncă a jertfei Mântuitorului este aceea a înțelegerii în cheia personalistă de afirmare până la capăt a comuniunii cu Tatăl în care sunt introduși și cei ce cred în Hristos (Pr. Dumitru Stăniloae).

Din punct de vedere dogmatic<sup>503</sup>, se poate vorbi de o lucrare de sfințire, transfigurare și îndumnezeire a firii umane asumată de Fiul prin întrupare și desăvârșită prin jertfă și înviere. Se poate vorbi apoi de o operă de mântuire în desfășurare, în care se produce o extindere prin Duhul Sfânt a lucrării mântuitoare în celelalte ființe umane în cadrul eclezial. Perspectiva personalistă însă nu trebuie scăpată din vedere. Prin păcat firea umană a devenit incapabilă de comuniunea cu Dumnezeu. Ea a devenit iarăși capabilă de comuniunea interpersonală cu Tatăl fiind ipostaziată în persoana veșnică a Fiului aflat din veșnicie în comuniune cu Tatăl. Înțelegerea mișcării fundamentale de la moarte (θάνατος) la viață (ζωή) implicată în *Rm* 8, 2 se poate înțelege cel mai bine sub aspect de comuniune interpersonală cu Dumnezeu. Aceasta nu este o schemă teologică ulterioară exterioară forțată în text (eisegeză), ci se întemeiază în teologia paulină însăși, așa cum vom vedea în exegeza la fragmentul *Rm* 8, 14-17. Teologia persoanei și comuniunii nu face decât să încerce să pună în alte cuvinte una și aceeași experiență duhovnicească prezentă de-a lungul istoriei Bisericii.

Motivația pentru care Sf. Apostol Pavel introduce în textul său tematica Legii este aceea că pentru ascultătorii săi, ca și pentru întregul iudeo-creștinism primar Legea mozaică reprezenta reperul teologic fundamental. S-a observat în cursul acestui capitol că viziunea paulină despre Lege este ceva mai nuanțată decât se crede de obicei, existând atât afirmații negative cât și pozitive. Nu ar trebui însă să ne surprindă faptul că scopul iconomiei Fiului este pus în legătură cu «τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου». Nu trebuie uitat că Legea mozaică nu este inven-

<sup>502</sup> Cf. *Liturghier*, p. 162. Cf. *Ἱερατικόν*, p. 132.

<sup>503</sup> Cf. Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 129.

tată de Moise, ci este dată de Dumnezeu. Ea are o rațiune profundă, un sens teologic (din nefericire deseori ignorat sau distorsionat de către receptorii ei), respectivul sens fiind împlinit în Hristos – τέλος νόμου. Cu aceasta este afirmată o dată în plus continuitatea crucială dintre Vechiul și Noul Testament.

Există însă o neputință fundamentală a Legii («τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου») de a da viață, pentru că ea s-a constituit mai degrabă într-o normă exterioară de porunci și interdicții, fără a oferi în fapt și forța de a împlini respectivele porunci. Omul supus ei este neputincios din cauza «trupului» (σάρξ) a stării sale căzute și pătimase. În *Rm* 8, 3 se afirmă că ceea ce a fost imposibil pentru Lege a făcut Dumnezeu însuși. Puterea necesară omului pentru mântuire este dată prin Evanghelie («τὸ εὐαγγέλιον δύναμις Θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι»). În acest cadru introducerea în discuție a tematicii Duhului este absolut necesară, deoarece energia sau puterea mântuitoare constă chiar în lucrarea Duhului Sfânt. Elementul pneumatologic este anunțat în *Rm* 8, 2 și 4, însă este intens exploatat în următoarele două fragmente din *Rm* 8. Ca atare el va fi discutat în continuare în cursul acestui studiu.

În lipsa unei receptări reale a darului Duhului Sfânt există pericolul spiritual nu numai de a cădea într-o viață «trupească» plină de păcat, ci și de a duce o viață religioasă «trupească», care se reduce la o împlinire exterioară a normelor și rânduielilor bisericești și rezultă în îndreptățirea de sine și osândirea celorlalți, așa cum ne avertizează Sf. Grigorie Sinaitul. Într-o asemenea situație noi înșine nu am înțelege mai mult din Evanghelie decât au înțeles mulți din contemporanii Mântuitorului din Legea mozaică.

Înainte de a încheia această sinteză teologică, trebuie remarcată, împreună cu Sf. Ioan Hrisostom, dimensiunea trinitară a textului. Marele comentator patristic notează în exegeza sa la *Rm* 8, 2: «Apoi, ceea ce face peste tot, face și aici, adică de la Fiul trecând la Duhul, iar de la Duhul la Fiul și la Tatăl, judecă toate ale noastre prin Treime»<sup>504</sup>. (În original: «Καὶ ὅπερ αἰεὶ ποιεῖ, ἀπὸ τοῦ Υἱοῦ εἰς τὸ Πνεῦμα μεταβαίνων, ἀπὸ τοῦ Πνεύματος εἰς τὸν Υἱὸν καὶ τὸν Πατέρα, καὶ τῇ Τριάδι πάντα τὰ παρ' ἡμῶν λογιζόμενος· τοῦτο καὶ ἐνταῦθα ἐργάζεται»<sup>505</sup>.) O serie de comentatori arușeni nu sunt de acord cu interpretarea trinitară hrisostomică, considerând-o o forțare dogmatică a textului. Această chestiune va fi, de asemenea tratată ulterior în cursul acestui studiu.

<sup>504</sup> Cf. SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Epistola către Romani...*, p. 236.

<sup>505</sup> Cf. PG 60, 513.

## **Rm 8, 5-13. Viața în Duhul Sfânt a credincioșilor aflați în comuniune cu Hristos, perspectiva învierii și necesitatea ascezei**

### *Evaluare preliminară*

Prezentul Capitol al IV-lea al cercetării își propune să continue exegeza și identificarea, pe baza acesteia, a teologiei dezvoltate de Sf.Ap. Pavel în capitolul 8 al *Epistolei către Romani*. După cum anunță și titlul, în acest capitol al IV-lea va fi analizată secțiunea Rm 8, 5-13. Rațiunea pentru care s-a optat pentru aceste limite va fi expusă mai jos. Pentru moment, pot fi precizate următoarele aspecte:

Secțiunea Rm 8, 5-13 este una profund pnevmatologică. Tematica Duhului a fost deja anunțată în Rm 8, 1-4 și va continua atât în Rm 8, 14-17 cât și ulterior în Rm 8, 26-27. Elementul pnevmatologic este, astfel, decisiv pentru întregul capitol 8 al Epistolei către Romani, conceptul Πνεῦμα fiind utilizat masiv și reprezentând unul dintre conceptele cheie ale textului paulin. În capitolele 1-7 ale *Epistolei către Romani*, termenul Πνεῦμα (sau πνεῦμα)<sup>506</sup> prezintă doar 5 ocurențe, iar în capitolele 9-16 doar 8 ocurențe. În capitolul 8 al epistolei, însă, același concept este utilizat cu o intensitate explozivă. El apare de nu mai puțin de 21 de ori, Rm 8 fiind, în această privință, capitolul cel mai bogat din întreg Noul Testament. Acest lucru va fi poate apreciat mai bine când se va observa că în nici un alt capitol al Noului Testament nu există mai mult de 10 ocurențe ale aceluiași concept. În *I Co 2* întâlnim 9 ocurențe, iar în *I Co 12* întâlnim 10 ocurențe<sup>507</sup>. Comparativ, în *FA 2* se regăesc doar 5 ocurențe. În secțiunea Rm 8, 5-13, în nouă versete există nu mai puțin de 9 ocurențe. Statistica este grăitoare: avem înaintea noastră un text intens pnevmatologic, în conformitate cu faptul că, după cum se va observa, cele mai multe ocurențe se referă la Duhul Sfânt<sup>508</sup>.

În această secțiune Sf.Ap. Pavel se preocupă de problematica vieții duhovnicești și a învierii. Verbele ζῆν și ζωοποιεῖν și substantivul ζωή înregist-

<sup>506</sup> Comentatorul sau traducătorul trebuie să deslușească de fiecare dată dacă este vorba de Duhul Sfânt sau de duhul omului, sau poate este întâlnită în respectivul text o altă semnificație a termenului πνεῦμα. Este știut că textul original era scris în întregime cu majuscule. Este deci nevoie de o decizie exegetică. De exemplu, în Rm 1, 9 (μαρτυρῶ γὰρ μοῦ εἶστιν ὁ Θεός, ὃ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματι μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ) pare să fie vorba despre duhul uman al Sf.Ap. Pavel (deschis însă Duhului dumnezeiesc!), și ar trebui să fie redat în traducere cu minusculă: «duhul meu» (cf. *Biblia Sinodală*). În Rm 5, 5, însă, este vorba în mod clar de Duhul Sfânt sau de Duhul lui Dumnezeu: «ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ Πνεύματος Ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν». Și în Rm 8 trebuie făcute astfel de alegeri exegetice.

<sup>507</sup> Cf. J.R. KOHLENBERGER III, E.W. GOODRICK, J.A. SWANSON, *The Exhaustive Concordance to the Greek New Testament*, p. 814 ș.u.

<sup>508</sup> Statisticile, însă, trebuie întotdeauna privite critic. Rm 8 este și un capitol deosebit de lung, numărând nu mai puțin de 39 de versete, pe când *I Co 2* are doar 16 versete, iar ocurențele din *I Co 12* sunt concentrate în doar primele 13 versete. Oricum, Rm 8 rămâne un text cu o densitate „pnevmatologică” absolut remarcabilă. În primele 13 versete întâlnim 12 ocurențe.

trează 5 ocurențe. Reamintim că termenul „duhovnicesc” semnifică în acest studiu în mod precis prezența și lucrarea Duhului Sfânt<sup>509</sup>. Viața duhovnicească este viața în care se manifestă și lucrează Duhul lui Dumnezeu. Dacă în secțiunea *Rm* 8, 1-4 se lecturează mai degrabă premiza experienței duhovnicești, inaugurarea acesteia sau deschiderea perspectivei vieții duhovnicești prin evenimentul soteriologic și hristocentric (eliberarea credincioșilor), în *Rm* 8, 5-13 întâlnim o serie de reflecții foarte consistente despre existența după Duhul sau în Duhul.

Elementul mistic-hristologic este și el deosebit de important, existând patru ocurențe ale numelui Mântuitorului, inclusiv în formula deosebit de semnificativă «Χριστὸς ἐν ὑμῖν». Textul paulin își păstrează, de asemenea dimensiunea clar trinitară, referindu-se la toate cele trei persoane dumnezeiești (de ex., în v. 11: «εἰ δὲ τὸ Πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσῃ καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ Πνεύματος ἐν ὑμῖν»). O dată în plus, textul Apostolului Pavel nu face decât să reflecte experiența duhovnicească sau teologică care conține o întâlnire reală cu toate cele trei persoane ale Sfintei Treimi.

În sfârșit, textul este în cel mai mare grad reprezentativ pentru spiritualitatea și ascetica filocalică ortodoxă răsăriteană. Există o tensiune acută între «φρόνημα τοῦ Πνεύματος și φρόνημα τῆς σαρκὸς» (v. 6), există o luptă duhovnicească și o necesitate de a ucide «τὰς πράξεις τοῦ σώματος» (v. 13). De aici – «necesitatea ascezei» anunțată de titlul acestui capitol.

Referitor la limitele fragmentului, se poate nota că o opțiune des întâlnită (cf. I. Olariu<sup>510</sup>, C.E.B. Cranfield<sup>511</sup>, J.D.G. Dunn<sup>512</sup>, C.K. Barrett<sup>513</sup>, *GNT 4, N-A 27, NRSV, EJSS, OSB* etc.) este aceea de al încheia cu v. 11. Acest paragraf<sup>514</sup> are la respectivii autori, sau în respectivele versiuni, titluri asemănătoare referitoare la viața în Duhul („Life in the Spirit” [„Viața în Duhul”], „The Spirit of Life” [„Duhul vieții”], „The Indwelling of the Spirit” [„Sălășluirea Duhului”], „Viață întru Duhul” etc.). Însă v. 12-13 formează concluzia la v. 5-11 și nu pot fi separate de acestea din urmă<sup>515</sup>. Antiteza dintre σάρξ și Πνεῦμα este, de asemenea, deosebit de importantă și continuă inclusiv în v. 13<sup>516</sup>. Dacă există o secțiune care vorbește despre viața duhovnicească sau în Duhul, atunci nu ar fi natural ca formularea «εἰ δὲ Πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε» (v. 13) să aparțină acestei secțiuni? Prin urmare vom considera, impre-

<sup>509</sup> Cf. subcap. pnevmatologic „Ce înseamnă duhovnicesc” din cap. I al prezentei lucrări.

<sup>510</sup> Cf. I. OLARIU, *Epistolele Sf. Ap. Pavel către Romani...*, p. 111.

<sup>511</sup> Cf. C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary...*, pp. 371-372.

<sup>512</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. 413.

<sup>513</sup> Cf. C.K. BARRETT, *The Epistle to the Romans*, p. 153.

<sup>514</sup> Așa cum am văzut, mulți preferă să nu segmenteze textul original între v. 4-5, ci să considere 1-11 o unitate. Cf. discuția din „evaluarea preliminară” din cap. precedent.

<sup>515</sup> Cf. J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 492.

<sup>516</sup> Cf. D. J. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 472.

ună cu C.H. Dodd<sup>517</sup>, B. Byrne<sup>518</sup>, J. Fitzmyer<sup>519</sup>, D.J. Moo<sup>520</sup> și R.A. Harrisville<sup>521</sup>, că prima secțiune nu poate să se termine cu v. 11, ea continuând până la sfârșitul v. 13.

În sfârșit, alți comentatori (precum R. Jewett<sup>522</sup>, C. Hill<sup>523</sup>, P.J. Achtemeier<sup>524</sup> etc.) preferă să întindă prima secțiune a capitolului 8 până la sfârșitul v. 17. V. Gheorghiu<sup>525</sup> renunță la a mai subîmpărți capitolul 8 și îl tratează ca o unitate, verset cu verset. O dată în plus, din rațiuni de sistematizare, și având în vedere introducerea unor noi teme deosebit de importante în v. 14 (înfierarea) și în v. 17 (experiența slavei), ar fi bine să optăm pentru o a doua segmentare a capitolului 8 la sfârșitul v. 13.

### Analiză exegetică

Rm 8, 5-8. V. 8, 5 lămurește în mare măsură și finalul versetului precedent. Reluând analiza de la 8, 4, împlinirea dreptei cerințe a Legii se produce «în noi, cei ce nu umblăm după trup, ci după Duhul»<sup>526</sup>. Mai întâi, trebuie observat următorul aspect: Comentariul profesorului Vasile Gheorghiu se dovedește și în acest punct depășit și în flagrantă contradicție cu perspectiva oferită de Sf. Grigorie Sinaitul discutată spre sfârșitul Capitolului al III-lea al prezentului studiu. Pentru profesorul român împlinirea dreptății Legii ar avea în vedere „manifestările în extern ale dreptăților legii”<sup>527</sup>! Dimpotrivă, ceea ce îl interesează pe Sfântul Grigorie este

<sup>517</sup> Cf. C.H. DODD, *The Epistle of Paul...*, p. 137. Așa cum s-a notat, însă, C.H. Dodd, consideră prima secțiune ca fiind compusă din v. 1-4 și a doua din v. 5-13. Pe prima o numește „The Saving Act of God” („Lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu”), iar pe a doua „Life in the Spirit” („Viața în Duhul”).

<sup>518</sup> Cf. B. BYRNE, *Romans*, p. 234.

<sup>519</sup> Cf. J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 479.

<sup>520</sup> Cf. D.J. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 470.

<sup>521</sup> Cf. R.A. HARRISVILLE, *Romans*, coll. Augsburg Commentary on the New Testament, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1980, p. 117.

<sup>522</sup> Cf. R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 474.

<sup>523</sup> Cf. C. HILL, „Romans”, p. 1097.

<sup>524</sup> Cf. Paul J. ACHEMEIER, *Romans*, coll. Interpretation – A Bible Commentary for Teaching and Preaching, John Knox Press, Atlanta, 1985, p. 131. Acest lucru este valabil pentru Achtemeier doar parțial, fiindcă el sub-împarte 1-17 în 1-11 și 12-17 (cf. p. 132).

<sup>525</sup> Cf. V. GHEORGHIU, *Epistola către Romani...*, p. 192.

<sup>526</sup> *Biblia Sinodală* adaugă, la finalul versetului, sintagma: «după Duh». Prin faptul că utilizează majusculă dă de înțeles că interpretează textul ca referindu-se la Duhul Sfânt. Textul se referă, într-adevăr la Duhul Sfânt, însă este perfect legitim și preferabil să traducem «după Duhul»; așa cum Θεός poate fi utilizat atât cu, cât și fără articol, în același mod Πνεύμα poate fi utilizat în mod articulat sau nearticulat, continuând însă să se refere la Duhul Sfânt. În traducere însă, dacă textul se referă la Duhul Sfânt, chiar dacă în original lipsește articolul este mult mai natural să fie tradus prin «Duhul».

<sup>527</sup> Textul lui V. Gheorghiu, *Epistola către Romani...*, p. 195, este următorul: „Dreptățile legii se împlinesc «în» sau «între» noi... Unii exegeți se gândesc la manifestările în internul nostru... Mai bine este însă să ne gândim la manifestările în extern ale dreptăților legii, manifestări

nivelul interior al «inimii» unde poate să lucreze în mod real și mântuitor Duhul lui Dumnezeu. În sens invers, la nivelul împlinirii trupeși sau exterioare a Legii există riscul ca omul să devină un fariseu plin de îndreptățirea de sine.

Verbul περιπατεῖν este utilizat de Sf.Ap. Pavel în maniera LXX, în sens moral, exprimând „umblarea” religioasă sau etică<sup>528</sup>. În traduceri de factură mai dinamică περιπατεῖν este tradus în mod legitim prin „a trăi” sau „a viețui”<sup>529</sup>. Deseori imperativele etice sau duhovnicești pauline conțin verbul περιπατεῖν<sup>530</sup>. Posibilitatea de a «umbla» «întru înnoirea vieții» este dată credinciosului o dată pentru totdeauna în Taina Botezului: «συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὡσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ Πατρὸς, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν» (*Rm* 6, 4). Un text de tip imperativ, paralel celui de tip indicativ din *Rm* 8, 4, se regăsește în *Ga* 5, 16 – «λέγω δέ, Πνεύματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε».

Începând cu *Rm* 8, 4b Sf.Ap. Pavel aduce ferm în prim-plan conceptul «Duhul». Dacă până în acest punct el a fost utilizat doar o singură dată (în 8, 2), în următoarele douăsprezece versete el va fi utilizat masiv. Dacă în *Rm* 8, 1-4a Sf.Ap. Pavel s-a concentrat mai mult pe actul mântuitor al lui Dumnezeu în evenimentul Hristos și pe eliberarea credincioșilor de osândă, de Lege, de păcat și de moarte, în următoarele versete Apostolul poate să vorbească liber despre noua viață duhovnicească oferită credincioșilor în Hristos. Este subliniată antiteza dintre două moduri de existență, de viață, cea «după trup» și cea «după Duhul»<sup>531</sup>. Deși nu există imperative în acest text, este implicită dialectica indicativ-imperativ atât de importantă pentru teologia paulină și creștină în general. Pentru eliberarea de osândă și de legea păcatului și a morții și pentru a fi împlinită cerința Legii este necesară și viețuirea după Duhul, nu doar botezul și credința în Hristos<sup>532</sup>.

«Între noi», adică în mijlocul nostru, pentru că și până la Hristos după omul nostru intern noi eram de partea legii Mozaice (cf. *Rm* 7, 22)».

<sup>528</sup> Cf. G. BERTRAM, „Πατέω and Compounds in the LXX”, în: G. KITTEL et al. (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5 (1967), p. 941 ș.u., și H. SEESEMAN, „Πατέω and Compounds in the NT”, în: G. KITTEL et al. (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, p. 943 ș.u. În limba greacă clasică nu există paralele pentru o astfel de utilizare. Există 33 de ocurențe în corpusul paulin. Aproape întotdeauna există o precizare, prin adăugarea prepozițiilor κατὰ și ἐν, prin adăugarea adverbului ἄξίως, sau prin adăugarea unui dativ. În *Ga* 5, 25 verbul στοιχεῖν este un sinonim pentru περιπατεῖν.

<sup>529</sup> Cf. de ex., *GNB / TEV*: „noi cei ce viețuim după Duhul”. Într-o versiune specific ortodoxă de factură liturgic-bisericească, este bine să se păstreze o traducere literară.

<sup>530</sup> Cf. de ex., *Rm* 13, 3: «ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως περιπατήσωμεν, μὴ κώμοις καὶ μέθαις, μὴ κοίταις καὶ ἀσελγείαις, μὴ ἔριδι καὶ ζηλώσῃ».

<sup>531</sup> Cf. C.H. DODD, *The Epistle of Paul...*, p. 138. Dodd observă că până în acest punct contrastul a fost indicat în termeni diferiți: sclavie – libertate, moarte – viață.

<sup>532</sup> Cf. J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 488.



Contrastul de la sfârșitul v. 4 este continuat și detaliat în v. 5-8. «A umbla» «după trup» înseamnă în esență «a fi» «după trup»; «a umbla după Duhul» înseamnă «a fi după Duhul».<sup>533</sup> V. 5-8 oferă o serie de definiții<sup>534</sup>. Mai întâi, «οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ Πνεῦμα τὰ τοῦ Πνεύματος». Cei care sunt «după trup» φρονοῦσιν «cele ale trupului», iar cei care sunt «după Duhul» φρονοῦσιν «cele ale Duhului». V. 6 aduce următoarea precizare: «τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ Πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη». Sf.Ap. Pavel indică faptul că φρόνημα «trupului» are ca rezultat moartea, iar φρόνημα «Duhului» are ca rezultat viața și pacea. Explicarea acestei precizări se regăsește în v. 7-8: «διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς Θεόν, τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ Θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται· οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες Θεῷ ἀρέσκει οὐ δύνανται». Este afirmat faptul că φρόνημα «trupului» implică o dușmănie față de Dumnezeu, nu se poate supune Legii lui Dumnezeu, iar cei care sunt în trup nu pot plăcea lui Dumnezeu.

Verbul φροεῖν și substantivul φρόνημα sunt deosebit de importante<sup>535</sup>. Ele au fost tratate pe larg de G. Bertram<sup>536</sup>, J. Goetzmann<sup>537</sup> și H. Paulsen<sup>538</sup>; definiții deosebit de folositoare sunt oferite de *A Greek-English Lexicon* și *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. G. Bertram le grupează pe cele două împreună cu φρήν („minte, înțelegeră”), ἄφρων („nebum”), ἀφροσύνη („nebunie”), φρόνησις („gândire”) și φρόνιμος („înțelept”). Pentru φρονέω același autor oferă „a gândi”, iar pentru φρόνημα „gând”. J. Goetzmann reduce grupul de cuvinte, însă dă traduceri mai ample: φρονέω („a gândi, a judeca, a-și spune părerea, a se hotărî, a considera”), φρόνημα („mod de gândire, mentalitate”), φρόνησις („mod de gândire, cadru de gândire, inteligență, opinie comună”), φρόνιμος („inteligent, cu discernământ, sensibil, precaut, prudent”). H. Paulsen traduce φρονέω prin „a gândi, a reflecta, a cugeta”, iar φρόνημα este tradusă în același lexicon prin „scop, aspirație, mod de gândire”. Pentru φρονέω, lexiconul editat de F.W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, oferă: „a lua în considerare ceva, a cugeta, a reflecta”, iar pentru φρόνημα:

<sup>533</sup> Cf. C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 385: „este probabil ca Pavel să fi folosit pur și simplu οἱ κατὰ σάρκα ὄντες ca sinonim cu οἱ κατὰ σάρκα περιπάτοῦντες”.

<sup>534</sup> Cf. C.K. BARRETT, *The Epistle to the Romans*, p. 157.

<sup>535</sup> Celelalte concepte utilizate în acest paragraf sunt familiare deja. Verbul φροεῖν și substantivul φρόνημα sunt noi și trebuie analizate mai îndeaproape.

<sup>536</sup> Cf. G. BERTRAM, „Φρονέω, φρόνημα, κτλ.”, în: G. KITTEL et al. (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 9 (1973), p. 220 ș.u.

<sup>537</sup> Cf. Jurgen GOETZMANN, „Φρόνησις κτλ.”, în: C. BROWN et al. (eds.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 2 (1964), p. 616 ș.u.

<sup>538</sup> Cf. H. PAULSEN, „Φρονέω”, în: H. BALZ, G. SCHNEIDER (eds.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 3, p. 438 ș.u.

„facultatea de a-și fixa cugetul asupra ceva, *mod de gândire, mentalitate*, canalizată mai ales pe intenție, *scop, aspirație, țel*”<sup>539</sup>.

Sensul de bază al verbului φρονέω, acela de „a gândi” sau „a cugeta” este confirmat la o simplă lectură a versetelor în care el apare<sup>540</sup>. În *Rm* 8, 5-7, Biblia 1688 traduce verbul φρονέω prin «a gândi», iar substantivul φρόνημα prin «gând»<sup>541</sup>. Biblia Sinodală din 1914 traduce φρονέω prin „a cugeta”, iar φρόνημα prin «cuget»<sup>542</sup>. Ambele traduceri sunt corecte, în opinia mea, cu condiția să fie înțelese corect. Diferența între utilizarea paulină și cea secularizată modernă trebuie evidențiată foarte clar.

Pentru cei mai mulți dintre contemporanii noștri „a gândi ceva” sau „a avea un gând” poate să fie ceva efemer, trecător, superficial. Poate fi ceva ce trece prin minte – și atât. Pentru Sf.Ap. Pavel „a gândi” sau „gândul” reprezintă o orientare fundamentală, existențială, a persoanei umane orientare care conține un scop, un sens. După cum notează J. Goetzmann<sup>543</sup>, „nu poate exista... un lucru ca gândirea neutră. Omul țintește întotdeauna spre ceva. Aspirația și lucrarea sunt parte din natura sa. El trebuie... să fie angajat. Aceasta este ideea din spatele lui φρόνημα, care... este bine tradus prin „punere în gând să” (cf. RSV)”. La

<sup>539</sup> Cf. F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, pp. 1065-1066. Grupul de cuvinte de mai sus are o lungă istorie în literatura greacă clasică și în LXX; toți termenii de mai sus apar în Noul Testament, iar traducerea lexicoadelnelor și dicționarelor sunt confirmate de ocurențele propriu-zise. Verbul φρονέω apare frecvent în epistolele pauline necontestate, înregistrând nu mai puțin de 22 de ocurențe. Substantivul φρόνημα înregistrează doar patru ocurențe în *Rm* 8.

<sup>540</sup> Cf. *Flp* 1, 7: «καθώς ἐστὶν δίκαιον ἔμοι τοῦτο φρονεῖν ὑπὲρ πάντων ὑμῶν», tradus de *Biblia Sinodală* prin: «precum este cu dreptate să gândesc astfel despre voi toți». Un sens „neutr” se regăsește în *I Co* 13, 11: «ὅτε ἦμην νήπιος... ἐφρόνου ὡς νήπιος». Există riscul ca un credincios să „gândească înalt”, adică *să fie îngâmfat*; Sf.Ap. Pavel avertizează în *Rm* 11, 20: «μὴ ὑψηλὰ φρόνει ἀλλὰ φοβοῦ». Un sfat similar se regăsește în *Rm* 12, 3: «Λέγω γὰρ διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν μὴ ὑπερφρονεῖν παρ’ ὅ δεῖ φρονεῖν ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, ἐκάστῳ ὡς ὁ Θεὸς ἐμέρισε ἐν μέτρον πίστεως». Cf. *Rm* 12, 16. Sf.Ap. Pavel insistă pe importanța coeziunii la nivelul acesta al „gândului” în comunitățile cărora le scrie: *Rm* 15, 5: «ὁ δὲ Θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως δῶκε ὑμῖν τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν». Cf. *2 Co* 13, 11: «τὸ αὐτὸ φρονεῖτε». Cf. *Ga* 5, 10: «ἐγὼ πέποιθα εἰς ὑμᾶς ἐν Κυρίῳ ὅτι οὐδὲν ἄλλο φρονήσετε». Cf. *Flp* 2, 2: «πληρώσατέ μου τὴν χαρὰν ἵνα τὸ αὐτὸ φρονήτε, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύμψυχοι, τὸ ἐν φρονοῦντες». Unitatea aceasta la nivelul „gândului” este una de factură hristo-logică; cf. *Flp* 2, 5: «τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὅ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ».

<sup>541</sup> Cealaltă traducere veche (*NT 1648*) optează pentru verbul „a înțelepți” și substantivul „înțelepție”. Evident, acestea nu pot fi folosite într-o versiune modernă.

<sup>542</sup> *Biblia Sinodală* modernă (2002) optează în traducerea verbului pentru „a cugeta”, însă în traducerea substantivului introduce, discutabil, termenul „dorință”. Această versiune complică și mai mult lucrurile prin faptul că traduce σάρξ în v. 5 prin „trup”, iar în v. 6 prin „carne”. Lipsa de unitate devine evidentă: textul «τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν» (v. 5) este redat prin: «cugetă cele ale trupului», iar textul «τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς» (v. 6) este redat prin: «dorința cărnii».

<sup>543</sup> Cf. J. GOETZMANN, „Φρόνησις κτλ.», p. 617.

rândul său, H. Paulsen<sup>544</sup> notează: „Pavel folosește acest termen [φρονέω] cu o frecvență percutantă<sup>545</sup> și exprimă de obicei prin el hotărârea nestrămutată spre ceva și condițiile unei asemenea angajări”.

Din unghiul de vedere al celor notate mai sus, se poate înțelege că Sf.Ap. Pavel nu se referă în *Rm* 8, 5-8 la niște simple idei care pot trece întâmplător prin mintea oamenilor. Apostolul are în vedere două modalități de existență, două moduri de viață, două «căi»<sup>546</sup>. Există pe de o parte «gândul» centrat pe «trup»<sup>547</sup> și pe «cele ale trupului», «gând» al celor care «sunt» sau «umblă» «după trup». Respectivul «gând» – respectiva orientare – rezultă în moarte, este vrășmaș care se împotrivesc-te lui Dumnezeu, nu poate să se supună Legii lui Dumnezeu, iar cei dominați de acest gând nu pot plăcea lui Dumnezeu. Pe de altă parte, există «gândul» centrat pe Duhul Sfânt, incluzând experiența Duhului Sfânt, și rezultând în «viața» (ζωή) adevărată și veșnică și în darul eshatologic al «păcii» (εἰρήνη).

### Excurs tematic F. Experiența împărtășirii cu Duhul Sfânt în Liturgia și spiritualitatea ortodoxă

Experiența împărtășirii cu Duhul Sfânt, «Dătătorul de viață», este esențială în Liturgia și în spiritualitatea răsăriteană, în deplină continuitate cu experiența duhovnicească a Sf. Apostol Pavel și a Bisericii primare. În spațiul ortodox, deși nu există multe rugăciuni<sup>548</sup> adresate Duhului Sfânt, orice sfântă taină sau simplă rugăciune începe cu invocarea Duhului<sup>549</sup>. Duhul este perceput în mod clar

<sup>544</sup> Cf. H. PAULSEN, „Φρονέω”, p. 439.

<sup>545</sup> Se poate înțelege faptul că ceea ce „gândesc” cititorii săi reprezintă un interes principal pentru Sf.Ap. Pavel. Nu îi este de loc indiferent acest lucru.

<sup>546</sup> În comunitatea de la Qumran (1 QS 3, 13-4, 26) există o învățură care implică existența a două căi. Există o distincție între fiii luminii și fiii întunericului. De asemenea, se afirmă (3, 17-19) că Dumnezeu „l-a creat pe om să stăpânească lumea și a pus în el două duhuri ca să-l însoțească până în clipa cercetării sale: acestea sunt duhurile adevărului și al vicleșugului”. Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. 425; cf. R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 486. Traducerea textului aparține lui R. Jewett. O foarte frumoasă descriere a celor două „căi” se află în *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, p. 26 ș.u., unde se afirmă încă de la început (1, 1): «Sunt două căi: una a vieții și alta a morții; și este mare deosebirea dintre cele două căi». Cf. *Ir* 21, 8 (אֱלֹהֵי הַחַיִּים וְאֱלֹהֵי הַמָּוֶת) și *Dt* 30, 15 (רָאָה נַתַּי לְפָנֶיךָ ( רָאָה הַיּוֹם אֶת־הַחַיִּים וְאֶת־הַמָּוֶת וְאֶת־הַיּוֹם אֶת־הַחַיִּים וְאֶת־הַמָּוֶת ) ș.u.

<sup>547</sup> Reamintim, este vorba de σάρξ; evităm însă consecvent traducerea «carne», din considerențele expuse anterior în acest cap.

<sup>548</sup> Vezi excepționalele rugăciuni în număr de patru publicate de Părintele Stăniloae în ultimul cap. din lucrarea *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, pp. 86-95.

<sup>549</sup> Am în vedere rugăciunea „Împărăte ceresc” care este rostită după binecuvântarea „mică” inițială, sau înainte de începutul Sfintei Liturghii, înainte de binecuvântarea „mare”. Este de asemenea cunoscut faptul că în perioada Penticostarului – între Învierea Domnului și sărbătoarea Cincizecimii – această rugăciune nu se rostește, fiind reluată la marelui praznic al Pogorării Duhului Sfânt.

ca fiind o Persoană (cf. vocativul «Împărate ceresc» – «Βασιλεῦ οὐράνιε»)⁵⁵⁰ și este numit «dătător de viață» («ζωῆς χορηγός»)⁵⁵¹. Duhul este pomenit, adresat, invocat și slăvit împreună cu Tatăl și cu Hristos în cadrul ecfoniselor liturgice trinitare⁵⁵². Experiența Duhului ca dătător de viață este afirmată și în Crez: τὸ Πνεῦμα este τὸ ζωοποιόν («de viață Făcătorul»)⁵⁵³. În «ἀγία ἀναφορά» a Liturghiei Sf. Vasile cel Mare, formula apozițională «ἡ ζωοποιὸς δύναμις» („putearea cea făcătoare de viață”⁵⁵⁴) determină construcția nominativă «τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον»⁵⁵⁵.

În Liturghia ortodoxă Duhul reprezintă o prezență decisivă, binecuvântarea împărțirii Duhului Sfânt fiind revărsată asupra credincioșilor: «ἡ κοινωνία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος εἶη μετὰ πάντων ὑμῶν» («împărțirea Duhului Sfânt să fie cu voi cu toți»)⁵⁵⁶! Pentru prefacerea darurilor în Trupul și Sângele lui Hristos este necesară epicleza, în cadrul căreia preotul se roagă Tatălui ceresc: «trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri» («κατάπεμψον τὸ Πνεῦμα σου τὸ Ἅγιον ἐφ’ ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκειμένα δῶρα ταῦτα»)⁵⁵⁷. Dacă prezența și lucrarea Duhului Sfânt este necesară pentru prezența lui Hristos cu Trupul și Sângele său, primirea Sfintei Împărțășanii de către creștini –

⁵⁵⁰ Cf. *Ἐρολόγιον τὸ Μέγα*, Ἔκδοσις τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, 2005, p. 4. Cf. *Ceaslov*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 10.

⁵⁵¹ Substantivul χορηγός este tradus în G.W.H. LAMPE (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, p. 1527, prin „cel ce oferă, dăruiește”. Termenul apare în rugăciunea din *2 Mac* 1, 24 ș.u. În v. 24-25 regăsim următorul text: «Κύριε ὁ Θεὸς ὁ πάντων κτίστης ὁ φοβερὸς καὶ ἰσχυρὸς καὶ δίκαιος καὶ ἐλεῆμων ὁ μόνος βασιλεὺς καὶ χρηστός ὁ μόνος χορηγός ὁ μόνος δίκαιος καὶ παντοκράτωρ καὶ αἰώνιος ὁ διασώζων τὸν Ἰσραὴλ ἐκ παντὸς κακοῦ» (subl.n.).

⁵⁵² Unul din multe exemple care se pot oferi este reprezentat de sfârșitul rugăciunii a șaptea din Taina Sf. Maslu, adresată lui Hristos și care se încheie cu cuvintele: «Și Ție slavă înălțăm împreună și Părintelui Tău celui fără de început și Preasfântului și bunului și de-viață-făcătorului Tău Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin! (Καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν, σὺν τῷ ἀνάρχῳ σου Πατρὶ, καὶ τῷ Παναγίῳ, καὶ ἀγαθῷ, καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν)». Cf. *Molitfelnic*, p. 134. Cf. *Μικρὸν Εὐχολόγιον ἢ Ἀγιασματάριον*, p. 212 ș.u.

⁵⁵³ Cf. G.W.H. LAMPE (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, p. 598 ș.u. Termenul este tradus prin „dătător de viață”; același lexicon oferă multe referințe din literatura patristică, unde calitatea desemnată prin acest termen este atribuită fiecăreia din Persoanele Sfintei Treimi. Cf. *Ceaslov*, p. 32. Cf. *Ἐρολόγιον τὸ Μέγα*, p. 15.

⁵⁵⁴ Cf. *Liturghier*, p. 226.

⁵⁵⁵ Cf. *Ἱερατικόν*, p. 169. Evident, prin aceasta Sfântul Vasile nu sugerează că Duhul ar fi doar o forță impersonală.

⁵⁵⁶ Cf. *Ἱερατικόν*, p. 130. Cf. *Liturghier*, p. 159. Așa cum este larg-cunoscut, în acest loc este citată – cu ușoare modificări – binecuvântarea paulină din *2 Co* 13, 13: «Ἡ χάρις τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν».

⁵⁵⁷ Cf. *Ἱερατικόν*, p. 133. Cf. *Liturghier*, p. 164.

atât clerici cât și laici – are ca obiectiv împărtășirea acestora cu Duhul Sfânt: «ca să fie celor care se vor împărtăși... spre împărtășirea cu Sfântul Tău Duh» («ὡστε γενέσθαι τοῖς μεταλαμβάνουσιν... εἰς κοινωνίαν τοῦ Ἁγίου σου Πνεύματος»)⁵⁵⁸. La fel de importantă este prezența și lucrarea Duhului Sfânt atât în Taina Sfântului Botez⁵⁵⁹ și în Sfânta Taină a Mărturisirii⁵⁶⁰.

La nivelul spiritualității ortodoxe, Sf. Serafim de Sarov († 2 ian. 1833)⁵⁶¹ a afirmat cel mai clar că scopul vieții creștine este „dobândirea Duhului Sfânt”⁵⁶². În acest context, același părinte duhovnicesc subliniază rugăciunea ca fiind virtutea sau lucrarea care aduce cel mai mult harul Sfântului Duh⁵⁶³. Întreaga strădanie spirituală a credinciosului, inclusiv participarea sa la tainele Bisericii, are un obiectiv foarte clar, acela al dobândirii sau câștigării Duhului Sfânt. Nu trebuie uitat că Sfântul Serafim a trăit într-un mediu bisericesc caracterizat de o evlavie deosebită – acela al Rusiei sec. al XIX-lea. Se poate detecta deci un avertisment implicit, sau o precizare esențială, în afirmațiile acestui mare mistic: „rugăciunea, postul, privegherea și toate lucrările creștine, oricât de bune ar fi, nu alcătuiesc țelul vieții noastre creștine, ci folosesc ca mijloace pentru izbutirea lui. Adevăratul țel al vieții creștine este dobândirea Duhului Sfânt”⁵⁶⁴.

⁵⁵⁸ Cf. *Ἱερατικόν*, p. 133. Cf. *Liturghier*, p. 165.

⁵⁵⁹ În urma „lepădărilor” și a mărturisirii credinței ortodoxe de către cel care urmează a fi botezat (sau a nașilor acestuia, în cazul bozului unui prunc), în ultima rugăciune preotul se roagă Tatălui pentru viitorul creștin: «umple-l de puterea Sfântului Tău Duh, spre unirea cu Hristos (πλήρωσον αὐτὸν τῆς τοῦ Ἁγίου σου Πνεύματος δυνάμεως, εἰς ἔνωσιν τοῦ Χριστοῦ σου)» (*Molitfelnic*, p. 24; *Μικρὸν Εὐχολόγιον ἢ Ἀγιασματάριον*, p. 64). Apa Sfântului Botez este sfințită prin Duhul Sfânt (cf. *Molitfelnic*, p. 30; cf. *Μικρὸν Εὐχολόγιον ἢ Ἀγιασματάριον*, p. 70), iar în extrem de importanta rugăciune a Mirungerii este făcută pentru nou-botezat următoarea cerere către Dumnezeu: «dăruiește-i lui și pecetea darului Sfântului... Duh (χάρισαι αὐτῷ καὶ τὴν σφραγίδα τῆς δωρεᾶς τοῦ Ἁγίου... σου Πνεύματος)» (*Molitfelnic*, p. 33; *Μικρὸν Εὐχολόγιον ἢ Ἀγιασματάριον*, p. 76).

⁵⁶⁰ Referitor la Taina Spovedaniei, Sf. Nicodim Aghioritul insistă ca duhovnicul să pună mâna pe capul celui care se spovedește, «fiindcă prin punerea mâinilor se dă Duhul Sfânt, măcar că acum cei mai mulți duhovnici nu o fac, din neștiință sau din lipsă de învățatură» (SF. NICODIM AGHIORITUL, *Carte foarte folosite de suflet, sfătuire către duhovnic*, trad. din grecește de Acad. Prof. Dr. Alexandru Elian, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1997, p. 87). De asemenea, o formulă mai veche de dezlegare de păcate, menționată de Sfântul Nicodim, este următoarea: «Darul Preasfântului Duh, prin mine nevrednicul, te dezleagă și te iartă» (cf. SF. NICODIM AGHIORITUL, *Carte foarte folosite de suflet...*, p. 87).

⁵⁶¹ Anul nașterii Sfântului Serafim nu este cert. El a provenit din orașul Kursk și s-a nevoit în pustia Sarovului. A fost canonizat la data de 29 ian. 1903 de către Sfântul Sinod al Bisericii Ruse. În momentul de față, sfințele sale moaște se află la Diveevo. Este unul din cei mai iubiți sfinți ai lumii ortodoxe.

⁵⁶² Acest lucru este consemnat în relatarea convorbirii Sfântului Serafim cu moșierul Motovilov, în nov. 1833.

⁵⁶³ Cf. *Sfântul Serafim de Sarov. Un Serafim printre oameni*, trad. din limba greacă de Cristian Spătăreanu, Ed. Cartea Ortodoxă / Ed. Egumenița, Galați, 2005, pp. 361-362.

⁵⁶⁴ Cf. *Sfântul Serafim de Sarov...*, p. 359.

Pe o linie similară intens pnevmatologică se regăsește și Cuv. Siluan Athonitul († 11/24 sept. 1938)<sup>565</sup>. La o simplă lectură a *Însemnărilor duhovnicești* se va observa densitatea remarcabilă a menționării Duhului<sup>566</sup>. Sub aspect de terminologie, există sute de ocurențe ale expresiei «Duhul Sfânt» în *Însemnările* sale extrem de prețioase. Cugetarea sa continuă la realitatea și lucrarea Duhului reflectată în scrierile sale se întemeiază, desigur, pe intensa experiență a Duhului Sfânt care a caracterizat viața spirituală a Cuviosului Siluan. Reprezentativă pentru Sfântul Siluan este următoarea rugăciune:

«Doamne, trimite peste noi Duhul Tău cel Sfânt, căci Tu și ale Tale se cunosc numai prin Sfântul Duh... Mă rog Ție, Milostive Doamne, să tuturor noroadelor pământului să te cunoască prin Duhul Sfânt. Cum mi-ai dat mie, păcătosului, să Te cunosc prin Duhul Sfânt, așa dă și tuturor noroadelor pământului să te cunoască și să te laude ziua și noaptea»<sup>567</sup>.

Se poate însă adăuga întrebarea: se împărtășește oare în chip simțit de Duhul Sfânt credinciosul simplu, obișnuit, credinciosul care nu a ajuns pe treapta desăvârșirii duhovnicești? Se știe că există o prezență obiectivă, tainică a Duhului Sfânt în credincios realizată prin Sfintele Taine. Întrebarea este dacă există o experiență la nivelul simțirii. Îndrăznim să credem că da. Există niște efecte clare ale prezenței Duhului Sfânt în viața oricărui credincios care participă la viața Bisericii. De exemplu, bucuria sau pacea pe care o resimte uneori la sfârșitul Liturghiei, a Spovedaniei, sau chiar la sfârșitul rugăciunii personale este un efect al prezenței și lucrării Duhului Sfânt. În general, însă, tot ceea ce înseamnă experiență duhovnicească (rugăciune, dragoste, pocăință, simțirea prezenței tainice a lui Dumnezeu) toate sunt efecte ale lucrării Duhului Sfânt. Cuvântul duhovnicului poate fi cuvânt plin de Duhul<sup>568</sup>.

<sup>565</sup> Născut în 1866, în gubernia Tambov (Rusia), și sosit în Sf. Munte, în 1892, Sfântul Siluan s-a nevoit ca simplu monah în Mănăstirea Sfântul Pantelimon (Russikon).

<sup>566</sup> Cf. CUV. SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejzii și iadul smereniei. Însemnări duhovnicești*, ediție revizuită, studiu introd. și trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 42001.

<sup>567</sup> Cf. CUV. SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejzii și iadul smereniei...*, p. 58. Aspectul gnoseologic este de remarcat. Cunoașterea autentică a lui Dumnezeu poate fi dobândită doar prin Duhul Sfânt. Nu este o întreprindere limitat mental-intelectuală, ci este o realitate existențială, o experiență duhovnicească. Cf. *I Co* 1-2 și Pr. C. COMAN, *Eriminia Duhului...*

<sup>568</sup> Părinte duhovnicesc – prezență fundamentală a spiritualității ortodoxe – este cel mișcat de Duhul Sfânt. Sfântul Serafim avea conștiința faptului că primul gând pe care îl avea era de la Duhul Sfânt. Este o foarte mare îndrăzneală (în sens pozitiv) duhovnicească și eshatologică să te întemeiezi pe un astfel de gând. Dacă lucrurile sunt sau par mai simple în cazul sfinților (care au dus o viață de asceză) situația este ceva mai complicată în cazul duhovnicilor tineri cu o experiență restrânsă. Și totuși și aceștia trebuie să se roage cu smerenie și să încerce să se deschidă duhovnicește către ceea ce Duhul le-ar putea transmite. Sf. Siluan Athonitul era convins că într-un preot duhovnic viețuiește și lucrează Duhul Sfânt, iar preotul trebuie să „întrebe” ce anume să facă și să spună. În *Împărăția lăuntrică*, Preasfințitul Kallistos Ware oferă pagini pătrunzătoare despre „părintele duhovnicesc” (p. 61 ș.u.).

La nivelul experienței niptice, prezența și sesizarea prezenței Duhului Sfânt în sufletul rugătorului este confirmată în mod extrem de valoros de către Isihie Sinaitul. În capitolul 29 al primei „sute” el se adresează celui care înaintează pe calea trezviei: «vei simți lângă Iisus că Duhul Sfânt saltă în sufletul tău»<sup>569</sup>. Experiența niptică, trezvia, autorii sinaiti – toate acestea vor fi abordate mai jos în cursul acestei cercetări. La momentul de față este suficientă observarea, o dată în plus, a coerenței dintre Liturghie și mistică, dintre comunitar și personal, dintre obiectiv și subiectiv, dintre instituție (chiar) și carismă în interiorul Ortodoxiei.

La nivel antropologic, monahul Isihie, în capitolul cu orientare pnevmatologică citat mai sus vorbește despre «calea strămtă, dar aducătoare de desfătare a minții»<sup>570</sup>. Același autor, în capitolul 89 (suta întâi) vorbește despre chemarea lui Iisus «cu dragoste plină de dulceață și de bucurie» și despre «văzduhul inimii... plin de bucurie și de liniște»<sup>571</sup>. În sfârșit, în capitolul 96 același autor duhovnicesc menționează «o anumită stare dumnezeiască în mintea noastră»<sup>572</sup>. Același efecte antropologice ale experienței Duhului sunt indicate și de relatarea întâlnirii dintre Sf. Serafim de Sarov și Motovilov. La rugăciunea cuviosului Serafim, Duhul Sfânt se pogoară peste cei doi în chip simțit și văzut iar la întrebarea cuviosului «Ce simți acum?», moșierul mărturisește că resimte «multă mulțumire», «atăta liniște și pace în sufletul meu, încât n-o pot exprima în cuvinte», «desfătare neobișnuită», «o bucurie extraordinară în toată inima» și «o căldură neobișnuită»<sup>573</sup>. Continuitatea între experiența niptică la monahul Isihie și experiența duhovnicească la Sfântul Serafim este evidentă. Adăugăm că bucuria, certitudinea și pacea pe care o resimte orice credincios ortodox după Liturghie, mărturisire sau rugăciune nu sunt fundamental diferite. În esență este vorba de una și aceeași experiență, chiar dacă în grade diferite<sup>574</sup>.

Fără nici un fel de triumfalism, se poate spune că, în realitate, Biserica ortodoxă nu a încetat niciodată să fie o realitate harismatică, un organism mișcat de Duhul Sfânt. Ea însă nu se confundă în nici un caz cu mișcări de tip neo-protestant, carismatice sau pentecostale, care au cunoscut o dezvoltare spectaculoasă în ultimele decade. Entuziasmul carismatic al mișcărilor menționate mai sus a întâlnit o serioasă rezervă a catolicismului și protestantismului conservator care și-au simțit amenințate atât autoritatea tradițională cât și sacramentele<sup>575</sup>. O

<sup>569</sup> ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, vol. IV, p. 64. Cf., la același autor, formularea: «cercetarea Duhului Sfânt», în cap. 61, p. 72.

<sup>570</sup> ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, p. 64.

<sup>571</sup> ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, p. 79.

<sup>572</sup> ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, p. 80.

<sup>573</sup> Cf. *Sfântul Serafim de Sarov...*, p. 368 ș.u.

<sup>574</sup> Pe aceeași linie se regăsește și Sf. Siluan Athonitul. El notează: «cine a cunoscut dulceața Duhului Sfânt, acela știe că ea întrece nemăsurat toate și nu mai poate fi înrobite de nimic pe pământ» (Cf. CUV. SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdiei și iadul smereniei...*, p. 104).

<sup>575</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 415: „Rezerva manifestată în mediul ecclesial

dată în plus, dacă în Occident creștinismul este scindat și polarizat, Ortodoxia prezintă o coeziune absolut remarcabilă. Însă experiența duhovnicească are o indispensabilă bază sacramentală, o fermă localizare eclezială și o inevitabilă premiză ascetică. La acestea se pot adăuga discernământul și sobrietatea duhovnicească. Sunt oare toate aceste dimensiuni prezente la mișcările carismatice<sup>576</sup>?

*Rm 8, 5-8 (continuaire).* Orice cititor ferm ancorat în tradiția eclezială ortodoxă va citi textul paulin din *Rm 8, 6b* din perspectiva bogatei experiențe duhovnicești atât de caracteristică acestei tradiții. Acesta însă nu este un caz de lecturare într-un text a ceea ce el nu spune. Trebuie subliniată cu toată fermitatea continuitatea de experiență între Sf.Ap. Pavel și tradiția răsăriteană, reflectată atât în scrierile pauline cât și în cele bisericești ulterioare. Pentru Biserica primară ca și pentru Sf.Ap. Pavel, întreaga viață creștină este penetrată de Duhul. Dacă primele comunități pulsează de viață<sup>577</sup> și de entuziasm eshatologic aceasta se datorează unui grad extraordinar de simțire a prezenței și lucrării Duhului. Noul Testament (sau noul Legământ) este caracterizat la modul fundamental de prezența și lucrarea Duhului Sfânt. Dumnezeu, spune Sf.Ap. Pavel, «ικάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος ἀλλὰ Πνεύματος, τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτέννει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ» (*2 Co 3, 6*).

Întreaga relație cu Dumnezeu presupune lucrarea Duhului. De exemplu, «οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν Κύριος Ἰησοῦς εἰ μὴ ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ» (*1 Co 12, 3*). (Citând acest text paulin, Isihie Sinaitul dă propria mărturie despre faptul că Duhul Sfânt «adeverește în chip tainic pe cel căutat [Hristos]»<sup>578</sup>. Cunoașterea lui Dumnezeu este condiționată, de asemenea, de experiența Duhului: «ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ Πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν» (*1 Co 2, 12*). Deosebit de importantă este configurarea credincioșilor ca templu al Duhului Sfânt: «ναὸς Θεοῦ

---

nu surprinde deloc. A vorbi de «misticism», cu accentul său pus pe preocuparea intens individuală față de contemplație și chiar absorbire în divin, era suficient de iritantă pentru toți cei care recunoșteau ireductibilitatea caracterului comunitar și social al creștinismului. Dar orice concentrare pe primirea și experiența Duhului isca repede amintiri eclesiale și mai tulburătoare despre secte entuziaste care eludau autoritatea tradițională și administrarea tainelor. Nu trebuie uitat că teologia și eclesiologia Reformei clasice s-a format ca reacție nu numai la catolicismul medieval, ci și la Reforma «spirituală» sau radicală».

<sup>576</sup> De asemenea, nu trebuie uitat avertismentul iohanic: «Ἀγαπητοί, μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα εἰ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστὶν ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφήται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον» (*1 In 4, 1*).

<sup>577</sup> De multe ori, trebuie să recunoaștem, creștinismul modern pare anchilozat, lipsit de dinamismul creștinismului primar. O întrebare profetică de-a lui J. Moltmann (*The Spirit of Life: A Universal Affirmation*, Fortress, Mineapolis, 1992; J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 427, n. 77) merită aici citată: „Simpla întrebare: când ai simțit ultima data lucrarea Duhului Sfânt? ne stânjenește”.

<sup>578</sup> Cf. ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, p. 64.



ἔστε καὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν» (1 Co 3, 16). O afirmație similară se regăsește în 1 Co 6, 19: «τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν Ἁγίου Πνεύματος ἐστὶν οὗ ἔχετε ἀπὸ Θεοῦ». Ca atare, credinciosul autentic este πνευματικός, i.e., un om care se împărtășește de Duhul lui Dumnezeu. După cum am văzut mai sus, aceste elemente sunt definitorii pentru spiritualitatea și Liturghia ortodoxă<sup>579</sup>.

Utilizarea paulină a conceptului Πνεῦμα reflectă, bineînțeles, fundalul Vechiului Testament. C. H. Dodd remarcă faptul că ideea de putere (suflare puternică) este inseparabilă de conceptul de רוח. După Dodd, atunci când textul se referă la רוח dumnezeiesc, ceea ce se indică este „elementul supranatural sau dumnezeiesc care irumpe în viața omenească, în opoziție cu «trupul» neputincios și stricăcios”<sup>580</sup>. Duhul joacă un rol important în teologia Vechiului Testament, de exemplu în cosmologie<sup>581</sup>. În Ps 33, 6 citim: בְּדַבֵּר יְהוָה שָׁמַיִם נִעְשׂוּ וּבְרוּחַ פָּיֹו כָל-צְבָאָם. F. Baumgartel notează în general despre lucrarea Duhului în VT:

„Duhul lui Dumnezeu... este lucrarea personală a voinței lui Dumnezeu...

Deși experiat ca lucrarea lui Dumnezeu, este de necuprins. Chiar și profetii nu dădeau detalii precise despre acțiunea lui. Dinamica sa este simplă, dar logica sa sfidează orice analiză. Duhul lui Dumnezeu este putere creatoare, dătătoare de viață... Puterea creatoare a lui Dumnezeu este liberă, suverană și de necuprins”<sup>582</sup>.

În viziunea eshatologică a profetilor este menționat un timp în care Dumnezeu își va vărsa Duhul Său peste poporul Său de o manieră cum nu s-a mai întâlnit înainte<sup>583</sup>. În Ioil 2, 28 se făgăduiește: וְהָיָה אַחֲרֵי-כֵן אֲשַׁפֹּךְ אֶת-רוּחִי עַל-כָּל-בָּשָׂר. Toate elementele de mai sus se regăsesc în Noul Testament. Duhul ca putere dumnezeiască, ca prezență și lucrare a lui Dumnezeu și ca manifestare

<sup>579</sup> În general, obiectivul eliberării din robia Legii este formulat de Sf.Ap. Pavel: «ὡστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι Πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος» (Rm 7, 6). În Flp 3, 3, credinciosii autentici sunt: «οἱ Πνεύματι Θεοῦ [sau Θεῶ] λατρεύοντες». Exemplele referitoare la cât de important este Duhul pentru Sf.Ap. Pavel se pot înmulți cu ușurință. În cazul Galatenilor, experiența decisivă care confirmă autenticitatea credinței lor este primirea Duhului: «ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως;» (Ga 3, 2). Ei sunt muștrați de Sf.Ap. Pavel: «οὕτως ἀνόητοί ἐστε, ἐναρξάμενοι Πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε;».

<sup>580</sup> Cf. C.H. DODD, *The Epistle of Paul...*, p. 134. Cf. Is 31, 3 – וּמַצְרַיִם אָדָם וְלֹא-אֵל וְסוּסֵיהֶם בָּשָׂר וְלֹא-רוּחַ.

<sup>581</sup> Duhul în Vechiul Testament este *agentul creării lumii* (cf. M.V. VAN PELT, C. KAISER Jr., D.I. BLOCK, „רוח”, în: W.A. VAN GEMEREN et al. [eds.], *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 3, p. 1075).

<sup>582</sup> Cf. F. BAUMGARTEL, „Spirit in the Old Testament”, în: Gerhard KITTEL (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, abridged in one volume by Geoffrey W. Bromiley, Eerdmans, Grand Rapids / Paternoster Press, Devon, 1985, p. 880.

<sup>583</sup> Cf. M.V. VAN PELT, C. KAISER Jr., D. I. BLOCK, „רוח”, p. 1077.

eshatologică extraordinar de intensă se află la temelia experienței comunității inaugurată la Cincizecime<sup>584</sup>. «Primirea Duhului» este fondatoare pentru diferitele comunități pauline. Un aspect deosebit de interesant este acela al convingerii specifice Iudaismului celui de al doilea Templu privind retragerea din Israel a Duhului profetic. Impactul realizat de Sf. Ioan Botezătorul sugerează că o astfel de lipsă era resimțită în mod acut. Prin urmare, după cum sintetizează J.D.G. Dunn, „secta nazarinenilor se remarcă în mod evident în iudaismul secolului I de ideea că i se dăduse Duhul lui Dumnezeu într-un mod nou și excepțional”<sup>585</sup>.

Un aspect care nu poate fi evitat în discuția referitoare la Duhul este acela că referințele la Duhul din scrierile pauline sunt citite și citate în contextul Ortodoxiei din perspectiva dogmei Sfintei Treimi. După cum se știe, această dogmă este intens reflectată liturgic, în fiecare zi credinciosul așezându-se în rugăciune înaintea Sfintei Treimi. Pentru metodologia exegetică științifică istorico-critică, însă, a lectura Noul Testament sau corpusul paulin din unghiul de vedere al dogmei patristice trinitare este o eroare intolerabilă<sup>586</sup>. Exegeții istorico-critici subliniază în permanență că Duhul pe care îl menționează Sf.Ap. Pavel nu poate fi o Persoană distinctă a Sfintei Treimi (aceasta fiind o dezvoltare doctrinară mult mai târzie) ci puterea sau lucrarea lui Dumnezeu (la fel ca în Vechiul Testament)<sup>587</sup>.

<sup>584</sup> Cf. considerațiile pnevmatologice din cap. al II-lea al prezentei lucrări.

<sup>585</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 417. Acest text a fost citat și în cap. al II-lea al lucrării de față. Reluarea tematicii ni s-a părut totuși necesară.

<sup>586</sup> În precizarea a ce anume se înțelege prin „Duhul Sfânt” se întâlnește de multe ori o diferență între autorii ortodocși și cei hetero-ortodocși. De exemplu, autorii *OSB* sunt categorici: „Duhul este folosit în trei feluri în Scriptură: (1) Duhul Sfânt este una dintre cele trei Persoane ale Treimii... (2) Îngerii sunt numiți duhuri... (3) Duhul omului are capacitatea intuitivă de a-L cunoaște și experia pe Dumnezeu...” (*Orthodox Study Bible*, p. 808). În comentariul la Ga 3, 2, părintele V. Mihoc notează: „Duhul (τὸ Πνεῦμα) pe Care L-au primit credincioșii este harul Duhului Sfânt Care S-a revărsat asupra lor prin Taina punerii mâinilor sau a Mirungerii... Este vorba, așadar, de Duhul Sfânt care face «toate lucrurile noi» în Biserică, dar și în ființa credinciosului...” (Pr. V. MIHOC, „Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni”, p. 264). Pe de altă parte, J. Kremer notează: „πνεῦμα este nu rareori înțeles sub influența învățaturii Biseicii ca «Persoană». Pentru a evita această înțelegere greșită, multe scrieri exegetice se sfiesc să îl scrie ca de obicei cu capitale («Duhul Sfânt»)» (J. KREMER, „πνεῦμα, -ατος, τό”, în: H. BALZ, G. SCHNEIDER [eds.], *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 3, p. 117).

<sup>587</sup> Cf. problematica a ceea ce se înțelege prin titlul hristologic de „Fiul”, n. 158 în cap. precedent și poziția lui J.A. FITZMYER, *Romans*, p. 480: „[pneuma] nu este încă înțeles ca o persoană, distinctă de Tatăl și de Fiul, așa cum va deveni în teologia trinitară creștină din perioada patristică. Acolo este privit în mod clar ca a treia persoană a Treimii, dar aceasta este o dezvoltare logică dincolo de modul de gândire și de vorbire al lui Pavel. Este adevărat că el poate să personifice duhul, adică să personifice activitatea și prezența într-un mod vechi-testamentar, dar acesta încă nu este înțeles ca persoană în teologia sa. Pentru Pavel este doar un fel de a exprima influența dinamică a prezenței lui Dumnezeu față de creștinii îndreptați”. Problematika este mai profundă decât pare la prima vedere. Dumnezeu care rezultă din analizele istorico-critice nu pare a fi Dumnezeul-Treime al Bisericii. Lecturarea Scripturii de către Sfinții Părinți este diferită de cea operată de către criticii suptși metodei istorico-filologice. Dacă

O replică a exegezei ortodoxe – din unghiul de vedere asumat al teologiei dogmatice ortodoxe – ar putea fi următoarea. Pe de o parte, se poate spune că Duhul Sfânt a fost o realitate experimentată cu mult înainte de a fi o temă de reflecție doctrinară<sup>588</sup>, și că pnevmatologia paulină (ca și hristologia) este una în primul rând funcțională<sup>589</sup>. Pe de altă parte, din perspectivă de revelație a lui Dumnezeu, discursul paulin (despre Dumnezeu-Tatăl, despre Hristos și despre Duhul Sfânt) manifestă o depășire clară a discursului Vechiului Testament<sup>590</sup>. În experiența comuniunii cu Dumnezeu-Tatăl, cu Hristos și cu Duhul Sfânt (experiența centrală a Bisericii primare) „nu este implicat aici – ca să zicem așa – o lărgire a lui Dumnezeu, ci o lărgire a cunoștinței despre Dumnezeu revelată omului”<sup>591</sup>. În sfârșit, o afirmație de-a Sf. Grigorie Teologul poate limpezi foarte mult lucrurile. Marele teolog patristic notează:

«Vechiul Testament a arătat în chip limpede pe Tatăl, neclar pe Fiul. Noul Testament a descoperit pe Fiul și a strecurat dumnezeirea Duhului. Astăzi, Duhul trăiește printre noi și se face cunoscut mai limpede. Căci ar fi fost primejdios, când dumnezeirea Tatălui nu era recunoscută, să se predice în chip deschis Fiul și, câtă vreme dumnezeirea Fiului nu era admisă, să se impună, dacă îndrăznesc să spun așa, ca un adaos, Sfântul Duh... Se cuvenea mai degrabă ca, prin adăugiri parțiale și, cum spune David, prin sușuri din slavă în slavă, măreția Treimii să strălucească în mod progresiv»<sup>592</sup>.

aceștia din urmă ar fi participat la discuțiile de la primul Sinod Ecumenic, nu este clar dacă ar fi fost de partea ortodocșilor sau a arienilor! Monoteismul pe care îl conturează J.D.G. Dunn pe baza textelor pauline se apropie periculos de mult de un monoteism de tip arian. Cf. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, pp. 252-255.

<sup>588</sup> Cf. E. SCHWEIZER, „πνεῦμα κτλ.», în: G. KITTEL et al. (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 6 (1968), p. 396: „Cu mult înainte ca Duhul să fie o temă în învățătura de credință, El o realitate în experiența comunității”. Cf. G.D. FEE, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody, Hendrickson, 1994, p. 77: „Oricum ar fi, pentru Pavel Duhul era o realitate experimentată”; „Pentru Pavel, Duhul, ca realitate experimentată și vie, era o problemă crucială pentru viața creștină, de la început și până la sfârșit”. Textele lui G.D. Fee sunt citate de J.D.G. Dunn (*The Theology of Paul...*, p. 427).

<sup>589</sup> Cf. discuția anterioară din cap. al II-lea al prezentei lucrări.

<sup>590</sup> Există mai multe formule trinitare teologice, doxologice și liturgice ale Noului Testament. Spre ex.: *Mt* 28, 19 («βαπτίζοντες αυτούς εις τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος»); *2 Co* 1, 21-22 («ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εις Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς Θεός, ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δούς τὸν ἄρραβῶνα τοῦ Πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν»); *2 Co* 13, 14; *1 Ptr* 1, 2 («κατὰ πρόγνωσιν Θεοῦ Πατρὸς ἐν ἁγιασμῷ Πνεύματος εις ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ»), *Iuda* 20 ș.u. («ὕμεις δέ, ἀγαπητοί, ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἀγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει, ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ προσευχόμενοι ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ Θεοῦ τηρήσατε προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον»).

<sup>591</sup> Cf. Alan RICHARDSON, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, SCM Press Ltd, London, 1974, p. 122.

<sup>592</sup> Cf. V. LOSSKY, *Teologia mistică...*, p.145.

Este evident că Sfântul Grigorie depășește cu mult biblicismul limitat modern, într-o perspectivă cuprinzătoare, generoasă, dinamică, mult mai apropiată de realitatea dumnezeiască. Din acest punct de vedere, al raportării ultime la realitatea întâlnirii dintre Dumnezeu și om, lecturarea textului paulin în cheie teologic trinitară este una perfect legitimă. Acest punct este susținut de înțelegerea ortodoxă dogmatică a Duhului Sfânt ca fiind, după cum formulează Pr. D. Stăniloae, „capătul dinspre lume al lui Dumnezeu lucrător și conducător al oamenilor prin purificare spre sfințire și îndumnezeire”<sup>593</sup>. Același autor exprimă și relația dintre Duhul Sfânt și harul dumnezeiesc sau energia necreată: „Sfântul Duh [este] Persoana Care aduce în suflete energia divină... este Cel care o introduce în creație și îi dă toată eficacitatea Sa”<sup>594</sup>. După cum afirmă Sf. Grigorie Palama, «energia necreată este inseparabilă de Duhul Sfânt»<sup>595</sup>. Având în vedere toate cele notate mai sus, este firesc ca «φρόνημα τοῦ Πνεύματος» să rezulte în ζωή și εἰρήνη (*Rm* 8, 6). Efectul faptului de «a umbla după Duhul», de «a fi după Duhul» sau de a avea «gândul Duhului» este a avea «viață» și «pace». Viața sau pacea devin, astfel concepte relaționale. Ele nu sunt realități independente, ci sunt accesibile doar în contextul relației, al comuniunii cu Dumnezeu. Doar atunci omul are acces la viață și pace.

«Pacea» este unul dintre cele mai proeminente concepte ale teologiei Vechiului Testament<sup>596</sup>. Termenul שָׁלוֹם (εἰρήνη în LXX) este unul extrem de cuprinzător, întrucât implică nu doar limitat ideea de pace ci și, după cum exprimă succint Lexiconul lui W. Holladay, ideile de sănătate, prosperitate, integritate, succes și mântuire. Ideea de bază este aceea de bunăstare. Sub aspect de concept religios<sup>597</sup>, שָׁלוֹם este o parte importantă în planul dumnezeiesc de mântuire. Sursa sau temeiul păcii de care se pot împărtăși oamenii se regăsește în Dumnezeu: יְהוָה מְעַם מְעוֹלָם עַד-עוֹלָם שָׁלוֹם וְלִבְיִתוֹ וְלִכְסָאוֹ יְהוָה שָׁלוֹם (1 *Rg* 2, 23). Dacă relația cu Dumnezeu este degradată nu poate să existe pace (cf. *Ir* 30, 5 – וַיֵּאָרְצוּ שָׁלוֹם). Pacea este parte a binecuvântării dumnezeiești sau este primită în legătură cu binecuvântarea: יְהוָה יְבָרְכֶךָ... שָׁלוֹם לְךָ וְיִשָּׁם לְךָ (Nm 6, 24-26)<sup>598</sup>. Mesia este numit în BHS *Is* 9, 5 שֵׁר שָׁלוֹם pentru că pacea „desemnează starea sau condiția unei relații reînnoite cu Dumnezeu ca parte din mântuire”<sup>599</sup>.

<sup>593</sup> Cf. Pr. D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, p. 87.

<sup>594</sup> Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 111-112.

<sup>595</sup> Textul Sf. Grigorie Palama este citat de Pr. D. Stăniloae în lucrarea: *Rugăciunea lui Iisus...*, p. 112.

<sup>596</sup> Cf. Ph.J. NEL, „שלם”, în: W.A. VANGEMEREN et al. (eds.), *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 4, p. 130.

<sup>597</sup> Cf. Ph.J. NEL, „שלם”, p. 132.

<sup>598</sup> Pentru semnificațiile binecuvântării la modul general în Biblie, vezi studiul nostru: „Conceptul de binecuvântare...” (cf. Bibliografia).

<sup>599</sup> Cf. Ph.J. NEL, „שלם”, p. 134.

Pacea caracterizează astfel situația eshatologică anunțată și așteptată în Vechiul Testament: וְיָשְׁלוֹם אֵין-יָקָץ עַל-כִּסֵּא דָוִד וְעַל-מַמְלַכְתּוֹ (BHS, *Is* 9, 6)<sup>600</sup>.

Pentru Sf.Ap. Pavel, în contextul eshatonului deja inaugurat pacea devine o realitate trăită în relația cu Dumnezeu. Ea este un efect al evenimentului Hristos: «Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ» (*Rm* 5, 1). Dumnezeu Însuși este caracterizat ca fiind «ὁ Θεὸς τῆς εἰρήνης» (*Rm* 15, 33). În teologia paulină, «pacea» este unul dintre cele mai importante concepte antropologice; ea este dinamică și transfiguratoare: «ἡ εἰρήνη τοῦ Θεοῦ ἢ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν φρουρήσει τὰς καρδίας ὑμῶν καὶ τὰ νοήματα ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» (*Flp* 4, 7). La judecata lui Dumnezeu «δόξα καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη sunt rezervate παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν» (*Rm* 2, 10). Împărăția veșnică a lui Dumnezeu este caracterizată de pace, dreptate și bucurie – toate în Duhul Sfânt (cf. *Rm* 14, 7: «ἐστὶν ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ... δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ»)<sup>601</sup>.

Revenind la alternativa existențială, la «φρόνημα τῆς σαρκός», Sf.Ap. Pavel afirmă că ea este sau rezultă în moarte (θάνατος). Faptul că cei credincioși au fost izbăviți de legea păcatului și a morții (cf. *Rm* 8, 2) nu înseamnă că ei trebuie să umble fără grijă, fără atenție. Există posibilitatea și necesitatea umblării κατὰ Πνεῦμα, însă există încă și posibilitatea umblării κατὰ σάρκα. În ce constă «τὸ φρόνημα τῆς σαρκός»? Am văzut în exegeza de mai sus că «gândul trupului» constă într-o atitudine existențială centrată pe «trupul» uman păcătos, căzut. Afirmția din *Rm* 8, 6 este aceea că rezultatul unei astfel de orientări este moartea. Un text care lămurește în mare măsură problematica este cel din *Ga* 5, 19-20:

«φανερὰ δὲ ἐστὶν τὰ ἔργα τῆς σαρκός, ἅτινὰ ἐστὶν πορνεία<sup>602</sup>, ἀκαθαρσία<sup>603</sup>, ἀσέλγεια<sup>604</sup>, εἰδωλολατρία<sup>605</sup>, φαρμακεία<sup>606</sup>, ἔχθρα<sup>607</sup>,

<sup>600</sup> Cf. G. VON RAD, „Eirēnē”, în: Gerhard KITTEL (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, abridged in one volume by Geoffrey W. Bromiley, Eerdmans, Grand Rapids / Paternoster Press, Devon, 1985, p. 208.

<sup>601</sup> Un text larg-cunoscut este cel din *Ga* 5, 22-23, în care pacea apare alături de alte roade ale Duhului Sfânt: «Ὁ δὲ καρπὸς τοῦ Πνεύματος ἐστὶν ἀγάπη, χαρὰ, εἰρήνη, μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθωσύνη, πίστις, πραῦτης, ἐγκράτεια».

<sup>602</sup> F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 854: „legătură trupească nepermisă, prostituție, desfrânare, păcat trupeș”.

<sup>603</sup> F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 34: „stare de pervertire morală, imoralitate, păcătoșenie”.

<sup>604</sup> F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 141: „lipsă de înfrânare care duce la o comportare care încalcă toate limitele acceptabile social, necumpătate”.

<sup>605</sup> F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 280: „închinare la idoli, idolatrie”.

<sup>606</sup> F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 1049: „vrăjitorie, magie”.

ἔρις,<sup>608</sup> ζήλος,<sup>609</sup> θυμοί<sup>610</sup>, ἐριθείαι<sup>611</sup>, διχοστασίαι<sup>612</sup>, αἰρέσεις<sup>613</sup>, φθόνου<sup>614</sup>, μέθαι<sup>615</sup>, κῶμοι<sup>616</sup> καὶ τὰ ὅμοια τούτοις, ἃ προλέγω ὑμῖν, καθὼς προεῖπον, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες Βασιλείαν Θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν».

Afirmațiile din *Rm* 8, 6 și *Ga* 5, 19-20 sunt două modalități diferite de a afirma unul și același lucru. Moartea semnifică sau constă în lipsirea de Împărăția lui Dumnezeu, iar „gândul trupului” constă sau se manifestă în «faptele trupului». Motivul pentru care textul din *Ga* 5 a fost citat mai sus în întregimea lui și pentru care în notele de subsol au fost oferite traduceri lexiconului editat de F.W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, pentru toate păcatele sau patimile (viciile) menționate în lunga listă din *Ga* 5 trebuie specificat. În mod obișnuit, prima tendință ar fi aceea de a se înțelege prin „faptele trupului” în primul rând ceva carnal, sexualitate anormală, stări de ebrietate etc. Textul, într-adevăr, menționează astfel de vicii: «adulter», «desfrânare», «destrăbălare», «beții», «chefuri»<sup>617</sup>. În spirit ascetic, Sf. Chiril al Alexandriei notează în mod clar în comentariul său: «θανάτου... γὰρ ἀληθῶς ἡ φιλοσαρκία πρόξενος»<sup>618</sup>. Pentru Sf. Ioan Damaschin, «gândul trupului» semnifică «τὸν γεώδη λογισμόν, τὸν πρὸς τὰ βιωτικά καὶ τὰς πονηρὰς πράξεις ἐπτοημένον»<sup>619</sup>. Pentru același autor patristic, «„σάρκα” πάλιν τὸν σαρκικὸν βίον καὶ κοσμικὸν λέγει, καὶ τρυφῆς καὶ ἀσωτίας γέμοντα τὸν ὅλον σαρκοποιῶντα τὸν ἄνθρωπον»<sup>620</sup>.

<sup>607</sup> F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 419: „dușmănie”.

<sup>608</sup> F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 392: „angajare într-o dispută, în special cu privire la pozițiile luate într-o problemă, într-o ceartă, dispută”.

<sup>609</sup> F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 427: „sentimente intense negative față de realizările sau de succesul altcuiva, gelozie, invidie”.

<sup>610</sup> F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 461: „stare de neplăcere intense, mânie, furie, indignare, izbucnire de mânie”.

<sup>611</sup> F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 392: „dispută, ceartă sau egoism, ambiție”.

<sup>612</sup> F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 252: „starea de a fi opus, disensiune”.

<sup>613</sup> F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 827-828: „un grup care susține poziții caracteristice, partid, sectă, fracțiune”.

<sup>614</sup> F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 1054: „invidie, gelozie”.

<sup>615</sup> F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 625: „beție”.

<sup>616</sup> F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 580: „într-un sens negativ, benchetuială”.

<sup>617</sup> Termenii sunt preluați din trad. *Bibliei Sinodale*.

<sup>618</sup> Cf. *PG* 74, 820.

<sup>619</sup> Cf. *Υπομνημα*, p. 112.

<sup>620</sup> Cf. *Υπομνημα*, p. 112.

În continuare, însă, trebuie remarcat faptul că patimi și păcate mult mai puțin materiale sau carnale sunt listate de Sf.Ap. Pavel ca și fapte ale «trupului». Concluzia care se poate trage și din acest text<sup>621</sup> este aceea că pentru Apostolul Neamurilor conceptul de *σάρξ* este unul deosebit de cuprinzător, desemnând firea umană – inclusiv sub aspectului trupului uman – căzută, păcătoasă, nepuțințioasă, vulnerabilă, trăitoare în lume.

### Excurs tematic G. ΦΡΟΝΗΜΑ ΤΗΣ ΣΑΡΚΟΣ și îndreptățirea de sine

O ipoteză interesantă este aceea a interpretării conceptului de «φρόνημα τῆς σαρκός» în termenii alipirii ipocrite de Lege și stabilirii propriei dreptăți în tuiune cu dreptatea lui Dumnezeu (Pr. C. Coman)<sup>622</sup>. Ideea este, fără îndoială, atractivă. Care, însă, ar putea fi argumentele pe care se poate întemeia această interpretare? O suprapunere a teologiei pauline cu cea a Sf. Evanghelist Matei se poate face, dar ar fi mult mai convingătoare o demonstrație din interiorul teologiei pauline. Personal, dacă aș încerca să identific în întreg corpusul paulin un text de la care s-ar putea pleca în argumentarea în favoarea ideii anunțate mai sus, m-aș opri la întrebarea formulată de Sf.Ap. Pavel în *Ga* 3, 3 – «οὕτως ἀνόητοί ἐστε; ἐναρξάμενοι Πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε;»! În afara corpusului paulin se regăsește, de asemenea, o interpretare utilă pentru perspectiva sugerată mai sus în textul Sf. Grigorie Sinaitul citat la sfârșitul Capitolului al III-lea din acest studiu. În respectivul text, Sfântul Grigorie menționează înțelegerea și împlinirea «trupească» a Legii, tipic fariseică.

Pe de altă parte, însă, în *Rm* 9-11, unde Sf.Ap. Pavel abordează problematica îndreptățirii de sine legaliste (cf. de ex., *Rm* 10, 3 – «ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν τοῦ Θεοῦ δικαιοσύνην καὶ τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην ζητοῦντες στήσαι, τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ Θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν»), acest lucru nu este atribuit «trupului». (Utilizările termenului *σάρξ* din aceste capitole nu justifică această înțelegere)<sup>623</sup>. Avem, deci, suficiente elemente pentru a înțelege «τὸ φρόνημα τῆς σαρκός» la Sf.Ap. Pavel ca fiind exclusiv (sau în primul rând) îndreptățirea de sine ipocrită și legalistă? Din punctul meu de vedere, având în vedere lunga listă de păcate – nu doar trupești, ci și spirituale – din *Ga* 5, 19-20, este probabil că Sf.Ap. Pavel ar fi adăugat și îndreptățirea de sine ca «ἔργον τῆς σαρκός», însă nu obligatoriu ca fiind cea mai importantă. Dacă ar fi fost așa, ar fi adăugat-o, cu

<sup>621</sup> Cf. considerațiile asupra subiectului din cap. al II-lea al prezentei lucrări.

<sup>622</sup> Această ipoteză a fost lansată de Pr. Prof. Dr. Constantin Coman și discutată pe parcursul unuia din seminariile de Noul Testament, ținute în cadrul școlii doctorale a Facultății de Teologie Ortodoxă *Justinian Patriarhul*, în anul universitar 2011-2012.

<sup>623</sup> De asemenea, problematica *instituționalizării excesive a romano-catolicismului* este un fapt real, însă nu poate ajuta prea mult într-o exegeză la *Epistola către Romani*. O critică la adresa catolicismului în cheia „gândului trupului” reprezintă doar o coniectură.

certitudine. De fapt, în *Rm* 8 întâlnim un discurs mai degrabă strict filocalic decât moral-speculativ<sup>624</sup>.

Părintele Constantin Coman sesizează în mod corect (în volumul *Dreptatea lui Dumnezeu și dreptatea omului*) importanța sau seriozitatea îndreptării legaliste de sine ca obstacol major în calea accesului la Dumnezeu. Alipirea ipocrită de Lege, înțelegerea și lucrarea acesteia «trupească» (pentru a-l relua pe Sf. Grigorie Sinaitul), consolidarea imaginii religioase de sine și judecarea celorlalți care nu reușesc împlinirea tuturor rânduielilor, toate acestea reprezintă un pericol major atât pentru contemporanii extrem de religioși ai Mântuitorului cât și pentru credincioșii Bisericii (așa cum avertizează Sf. Grigorie în epoca bizantină și cum sesizează Pr. Coman în prezent). Personal, însă, consider că îndreptătirea de sine este în primul rând un specific al sinopticilor. Ea se regăsește și în *Rm* 9-11, dar chiar în aceste trei capitole ea nu reprezintă tema fundamentală (aceasta fiind suveranitatea lui Dumnezeu asupra istoriei).

Nu cred că Sf.Ap. Pavel se autodefinește în opoziție cu Legea și cu îndreptătirea ipocrită de sine. Originea și esența teologiei lui nu este un protest sau o critică la adresa iudaismului legalist, ci o foarte pozitivă afirmare a lui Hristos. În centru teologiei lui (ca și în *Rm* 8) este persoana lui Hristos și relația cu El. Este o afirmare experienței comuniunii cu Tatăl prin Hristos în Duhul Sfânt, prin care omul depășește criza fundamentală a păcatului și a morții.

În același timp, însă, recunosc faptul că interpretarea «cugetului trupului» în cheia îndreptării de sine este una cu certitudine legitimă. Așa cum arată Paul Ricoeur (*Interpretation Theory*) textele vechi curg peste veacuri spre noi împreună cu interpretarea lor și dobândesc ceea ce Ricoeur numește „un plus de sens”. Continui, totuși, să cred că Sf.Ap. Pavel în *Rm* 8 nu are o orientare identică cu Mântuitorul Hristos în *Mt* 23. Contextul *Rm* 8, 5-13 sugerează clar, în primul rând, înțelegerea conceptului «φρόνημα τῆς σαρκός» în termenii textului din *Ga* 5, 19-20. Însă hermeneutica specifică spațiului răsăritean sau Ortodoxiei se caracterizează printr-o foarte mare flexibilitate. Iar Sf. Grigorie Sinaitul și părintele Coman ne arată că textele biblice pot spune mai mult, mult mai mult, decât par să spună la o simplă analiză istorico-critică.

*Rm* 8, 5-8 (continuare). În lumina elementelor de mai sus este evident faptul că «gândul trupului» – o orientare existențială centrată pe păcat și rezultând în moartea veșnică, i.e. lipsirea de Împărăția lui Dumnezeu – este dușmănie împotriva lui Dumnezeu, este neplăcut lui Dumnezeu și nesupus Legii lui Dumnezeu<sup>625</sup>. Dacă obiectivul creării omului este comuniunea cu Dumnezeu, ratarea acestui obiectiv nu are cum să fie plăcută lui Dumnezeu. Dacă în «φρόνημα τοῦ

<sup>624</sup> În același timp, însă, trebuie să recunoaștem faptul că Sfântul Grigorie este un autor filocalic, foarte interesat de pericolul fariseismului „ipocrit”.

<sup>625</sup> În contextul din *Rm* 8, 7, Legea are sensul de bază din *Rm* 8, 4, exprimând voința lui Dumnezeu de mântuire a omului. Cf. B. BYRNE, *Romans*, p. 244.



Πνεύματος» se regăsește sensul existenței umane, «φρόνημα τῆς σαρκὸς» reprezintă lipsa acestui sens, existența umană devine non-sens (K. Barth)<sup>626</sup>. Faptul că „gândul trupului” nu poate să se supună Legii lui Dumnezeu subliniază că omul nu poate fi orientat simultan în două direcții opuse: 1) trup, păcat, moarte, separare de Dumnezeu și 2) Duhul, viață, pace, comuniune cu Dumnezeu<sup>627</sup>.

Formula ἀρέσκειν Θεῷ este utilizată uneori la Sf.Ap. Pavel pentru desemnarea scopului vieții creștine: «καθὼς παρελάβετε παρ’ ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν Θεῷ καθὼς καὶ περιπατεῖτε» (1 Tes 4, 1). În același timp, ea arată ceva despre Dumnezeu însuși: sunt lucruri care îi plac, și lucruri care nu îi plac. Caracterul personal al lui Dumnezeu cel viu este indicat în acest context. De multe ori, limbajul prea tehnicizat al teologiei sistematice nu face foarte transparent faptul că Dumnezeu este viu și personal, implicat în relația dinamică cu umanitatea. O împrospătare a discursului teologic sistematic ar putea fi realizată prin recuperarea terminologiei biblice. Cuviosului Siluan Athonitul (înainte de a intra în mănăstire) i-a apărut în mod real Maica Domnului, spunându-i că *nu îi place* ceea ce făcea el. Un astfel de eveniment are forța de a arunca în aer multe din construcțiile sistematice mentale abstracte care nu reușesc, de multe ori, să-L facă transparent pe Dumnezeu cel viu.

Rm 8, 9. Există două alternative, două posibilități de orientare existențială, una «κατὰ σάρκα» și una «κατὰ Πνεῦμα». Credincioșii autentici sunt înscrși în cea de a doua posibilitate, sunt «ἐν Πνεύματι», îl au pe Duhul Sfânt al lui Dumnezeu locuind în ei: («ὅμειψ δὲ οὐκ ἔστε ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν Πνεύματι<sup>628</sup>, εἴπερ Πνεῦμα Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν»)<sup>629</sup>. Cu încredere, Sf.Ap. Pavel se adresează credincioșilor din Roma ca unor astfel de oameni. Baza afirmației sale nu este atât logică cât experiențială<sup>630</sup>. Chiar și fără să-i fi vizitat vreodată Sf.Ap. Pavel

<sup>626</sup> Cf. K. BARTH, *The Epistle to the Romans*, p. 284.

<sup>627</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, pp. 427-428.

<sup>628</sup> I. Olariu consideră că formula «ἐν πνεύματι» din acest verset semnifică „spiritul omenesc, dar întrucât e condus de spiritul lui Dumnezeu, căci fără acest spirit omul e numai σάρξ și ψυχή” (I. OLARIU, *Epistolele Sf. Ap. Pavel către Romani...*, p. 156). Dacă vom considera ocurența din acest verset și din versetul următor ca referindu-se la *duhul uman*, trebuie să specificăm foarte clar că este duhul uman ca aspect antropologic deschis în cea mai mare măsură Duhului lui Dumnezeu. J.A. FITZMYER, *Romans*, p. 127, notează: „*pneuma*... poate fi folosit nu numai ca să-L desemneze pe Sfântul Duh, ci și acel aspect al ființei omenești care este sinele cunoscător și voitor. Astfel el exprimă ceea ce este capabil să primească Duhul lui Dumnezeu”.

<sup>629</sup> Pentru cei cărora le lipsește credința se pare că există doar prima alternativă, cea a viețuirii după trup. Credința este o premiză fundamentală a experienței duhovnicești.

<sup>630</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. 428. J.D.G. Dunn notează: „caracterizarea de către Pavel... își are rădăcinile mai degrabă în experiența sa proprie și a bisericilor sale, decât în simple judecăți dogmatice a ceea ce pare necesitate logică”. Ne putem aminti că, în viziunea patristică, *praxis* conduce la *theoria*, nu invers.

este convins că aceasta este situația<sup>631</sup>. Aceasta însă nu înseamnă că «trupul» nu mai este o realitate sau că riscul sau posibilitatea derapajului înspre o viață «după trup» nu mai există<sup>632</sup>. Există încă o zonă o suprapunere a celor două veacuri, există încă o tensiune eshatologică. În același timp, însă, există o diferență clară între prezenta situație și situația de dinainte de Hristos. Dacă acum credincioșii sunt «οὐκ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν Πνεύματι», despre situația anterioară Sf.Ap. Pavel poate spune: «ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκὶ τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ» (*Rm* 7, 5).

Dacă se poate vorbi de un optimism duhovnicesc, de o abordare pozitivă a lucrurilor la Sf.Ap. Pavel (Sf. Ioan Damaschin observă în legătură cu afirmația din v. 10: «οὐκ εἶπεν εἰ δὲ ὑμεῖς οὐκ ἔχετε, ἀλλ'ἀπ'ἄλλων προήγαγε τὸ λυπηρόν»<sup>633</sup>), acest optimism sau această abordare nu exprimă un entuziasm nefondat, fără acoperire. Dimpotrivă Sf.Ap. Pavel sesizează foarte bine puterea lui Dumnezeu și faptul că Duhul Sfânt conduce ferm și sigur viața credincioșilor, de o manieră care depășește puterea omului de înțelegere. După expresia superbă în *Ef* 3, 20, Dumnezeu este «ὁ δυνάμενος ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι ὑπερεκπερισσοῦ ὧν αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν». Sinergia nu înseamnă o lucrare egală a omului și a lui Dumnezeu<sup>634</sup>.

*Rm* 8, 9 este unul din cele mai semnificative texte cu încărcătură de antropologie teologică din corpusul paulin. Sf.Ap. Pavel este extrem de interesat de interiorul omului, de ceea ce gândește, de ceea ce simte, de ceea ce se află sau locuiește în om. Verbul οἰκεῖν are în mod precis sensul de e gândește, de ceea ce simte, de ceea ce<sup>635</sup>. O convingere generală veche creștină este aceea că sufle-

<sup>631</sup> Sf.Ap. Pavel folosește formula εἶπερ care, conform F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 279, poate însemna „dacă într-adevăr, de vreme ce”. J.D.G. Dunn (*Romans 1-8*, p. 428) acordă multă greutate acestei particule. El ne spune în legătură cu acest lucru: „Nu implică de la sine faptul că o condiție este îndeplinită... De aceea nu trebuie să considerăm certă ideea că Pavel ar spune naiv că a fost împlinită în acest caz...; el este conștient că mulți dintre cei care îi ascultau scrisoarea citită se aflau în stadiul de căutare, de aceea definiția care urmează este făcută cu grijă”. Sf. Ioan Gură de Aur însă este mult mai pozitiv: „Iar de nu are cineva Duhul lui Hristos”. Nu a zis „iar de nu aveți voi”, ci faptul acesta dureros îl atribuie altora, zicând: „Acela nu este al Lui” (Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omiliile la Epistola către Romani...*, p. 246).

<sup>632</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. 428.

<sup>633</sup> Cf. *Υπομνημα*, p. 112.

<sup>634</sup> În viața duhovnicească a omului credincios poate veni un moment în care el să observe lucrarea lui Dumnezeu în diferite momente din trecutul lui mult mai bine decât observase această lucrare în respectivele momente.

<sup>635</sup> Cf. F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 694. Există și o utilizare ne-teologică a acestui verb, în formula «οἰκεῖν μετὰ τινος», cu sensul de „a locui împreună cu cineva” (un bărbat cu o femeie). Cf. *1 Co* 7, 12 ș.u și F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 694.

tu locuiește în trup; în *Epistola către Diognet* (*Rm* 6, 3a) se spune: «οἰκέλ ἐν τῷ σώματι ψυχῆ»<sup>636</sup>. Pentru Sf.Ap. Pavel, în omul căzut și lipsit de Hristos locuiește păcatul: «ἢ οἰκουσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία... οὐκ οἰκέλ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν» (*Rm* 7, 17-18)<sup>637</sup>. După cum observă *O. Michel*, locuirea păcatului în om implică stăpânirea păcatului asupra omului<sup>638</sup>. În acest context poate fi amintită ideea înspăimântătoare enunțată în *Mt* 12, 43-45 despre posibilitatea ca un om să fie locuință (οἶκος) a demonului care locuiește (κατοικεῖν) în acel om<sup>639</sup>.

În antiteză cu situația descrisă mai sus este situația omului înnoit în Hristos, definitorie pentru noua condiție antropologică fiind interioritatea Duhului Sfânt. Credinciosul este configurat ca templu al Duhului Sfânt care locuiește în el. Deosebit de reprezentative sunt următoarele texte:

- *Rm* 8, 9: Πνεῦμα Θεοῦ οἰκέλ ἐν ὑμῖν.
- *Rm* 8, 11: Τὸ Πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκέλ ἐν ὑμῖν.
- *I Co* 3, 16: ναὸς Θεοῦ ἐστε καὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ οἰκέλ ἐν ὑμῖν.
- *I Co* 6, 19: τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν Ἁγίου Πνεύματος ἐστιν.

Repetarea sau insistența Apostolului Pavel asupra acestui punct este grăitoare: este vorba despre o dimensiune esențială a experienței Bisericii primare și, ca atare, de un reper fundamental în teologia Apostolului Neamurilor. Este posibil, de asemenea, că această temă teologică era prezentă în mod constant la nivel catehetic în Biserica primară<sup>640</sup>. În aceste texte se poate observa atât rolul trupului (σῶμα) uman<sup>641</sup>, cât și faptul că interioritatea Duhului Sfânt reprezintă interioritatea lui Dumnezeu în om. În sfârșit, prezența Duhului lui Dumnezeu în om

<sup>636</sup> Cf. O. MICHEL, „οἰκέω”, în: G. KITTEL et al. (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, p. 135 și „Epistola către Diognet”, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, trad., note și indici de Pr. Dr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 413.

<sup>637</sup> În acest text poate fi observată și legătura strânsă dintre „păcat” și „trup”, dar și distincția dintre ele. Cf. O. MICHEL, „οἰκέω”, p. 135.

<sup>638</sup> Cf. O. MICHEL, „οἰκέω”, p. 135. În n. 2, O. Michel notează expresia rabinică: „Cel care locuiește are dreptul să o facă; el nu este oaspete, ci stăpânul casei”. În *Rm* 5, 29 se formulează: «ἔβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ». Posibilitatea stăpânirii de către păcat este implicată și în imperativul din *Rm* 6, 12: «Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ».

<sup>639</sup> Potrivit *Mt* 12, 43-45, demonul iese (ἐξέρχεται) și intră (εἰσέρχεται) în acel om, revenirea însă făcându-se împreună cu alți șapte demoni mai răi.

<sup>640</sup> O. Michel deduce acest ultim aspect din faptul că există o formulă consacrată («οἰκέλ ἐν ὑμῖν») în două epistole diferite.

<sup>641</sup> Din *Rm* 6, 12 (citată mai sus) poate fi dedus faptul că există posibilitatea ca σῶμα să fie supus păcatului. Se poate observa că el este un concept antropologic care poate fi utilizat atât în contexte negative (ca slujind păcatului), cât și în contexte pozitive (ca slujind lui Dumnezeu).

este dinamică și are profunde implicații existențiale. Dacă omul căzut este stăpânit de păcat, omul unit cu Hristos este condus de Duhul lui Dumnezeu. În *1 Co* 6, 19 prezența Duhului Sfânt în credincioși semnifică și faptul că ei nu își aparțin (οὐκ ἔστέ ἑαυτῶν), ci îi aparțin lui Dumnezeu<sup>642</sup>. Faptul că cei credincioși sunt efectiv conduși de către Duhul lui Dumnezeu se poate citi în *Rm* 8, 14 («ὄσοι Πνεύματι Θεοῦ ἄγονται») și în *Ga* 5, 18 («εἰ δὲ Πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἔστέ ὑπὸ νόμον»). Tema interiorității lui Dumnezeu în om este deosebit de importantă și pentru un alt mare teolog biblic, Sf. Ioan Evanghelistul<sup>643</sup>.

În partea a doua a v. 9 Sf.Ap. Pavel Îl reintroduce în discuție pe Mântuitorul Hristos (ultima referință la Hristos fiind în v. 3). Afirmatia este simplă, însă extrem de semnificativă: «εἰ δέ τις Πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ» (*Rm* 8, 9b). Formularea «Πνεῦμα Χριστοῦ» trebuie înțeleasă, împreună cu Sf. Ioan Hrisostom, ca referindu-se la Duhul Sfânt<sup>644</sup>, într-un context trinitar<sup>645</sup>. Pentru Sf.Ap. Pavel credincioșii creștini (numiți în *FA* 11, 26 χριστιανοί) sunt cei care Îi aparțin lui Hristos («ὕμεῖς δὲ Χριστοῦ» – *1 Co* 3, 23). În *Rm* 8, 9 această relație dinamică este întemeiată în prezența Duhul Sfânt pe care credinciosul «îl are» «de la Dumnezeu» (*1 Co* 6, 19).

Din această perspectivă se poate nota că insistența Sf. Serafim de Sarov pe dobândirea Duhului Sfânt ca scop al vieții creștine nu deplasează centrul de greutate al spiritualității ortodoxe în afara lui Hristos. Însă, după cum s-a preci-

<sup>642</sup> Potrivit *1 Co* 6, 20, *credincioșii au fost cumpărați cu preț scump*. Din *FA* 20, 28, *1 Ptr* 1, 19-20, *1 Co* 7, 23, *Ga* 3, 13 reiese faptul că este vorba de *jertfa lui Hristos*.

<sup>643</sup> Corespondentul iohanic pentru termenul paulin οἰκεῖν este verbul μένειν. Celor care caută să Îlucidă (*In* 5, 18), Mântuitorul le spune: «τὸν λόγον [τοῦ Πατρὸς] οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα» (*Rm* 5, 38). În antiteză, «ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἐν ἐμοὶ μένει καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ» (*In* 6, 56). „A rămâne” în Hristos înseamnă *a fi unit cu Hristos*; acesta este un leit-motiv al cap. 15 din Evanghelia a patra, atât în formă indicativă cât și imperativă (cf. de ex., *In* 15, 4: «μείνατε ἐν ἐμοί, καὶ γὰρ ἐν ὑμῖν»). Despre Duhul Sfânt Hristos le spune ucenicilor: «παρ’ ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται». Fără a fi utilizat verbul „a rămâne”, ideea interiorității lui Dumnezeu în cei credincioși (sau a unirii cu Dumnezeu) este prezentă și în *In* 14, 23: «ὁ Πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτὸν καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ’ αὐτῷ ποιησόμεθα». În sfârșit, în cap. 17 una din temele decisive este aceea a desăvârșirii în unitate sau a unirii cu Dumnezeu exprimată în termenii iohanici: cf. de ex., *In* 17, 23: «ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὡσιν τετελειωμένοι εἰς ἐν».

<sup>644</sup> Acest lucru reiese și din comentariul Sf. Ioan Gură de Aur. Astfel, el scrie: «Aceasta o zice Apostolul, nu spunând că Duhul este Hristos – să nu fie una ca aceasta! –, ci arătând că cel ce are Duhul nu numai că se numește al lui Hristos, dar chiar are pe Hristos în el, fiindcă nu se poate ca Duhul să fie de față și Hristos să nu fie. Unde este un Ipostas al Treimii, acolo este de față Treimea întreagă, fiindcă Treimea este nedespărțită în Sine și unită în mod desăvârșit» (cf. SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia la Epistola către Romani...*, p. 247).

<sup>645</sup> Se poate observa, deci, o *flexibilitate a limbajului teologic*: Duhul poate fi numit Duhul Sfânt, Duhul lui Dumnezeu sau Duhul lui Hristos. Formularea „Duhul lui Hristos” este reflectată liturgic în ecfoniusul adresat lui Hristos căruia I se aduce slavă, precizându-se: «împreună și Preasfântului și bunului și de viață făcătorului *Tău Duh*».

zat în cursul acestui studiu, hristocentrismul eclezial tradițional nu înseamnă hristomonism. Cele două afirmații pauline «ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς» (*Flp* 1, 21) și «δοκῶ δὲ κάγω Πνεῦμα Θεοῦ ἔχειν» (*I Co* 7, 40) exprimă experiența duhovnicească a credinciosului care se întâlnește atât cu Hristos, cât și cu Duhul Sfânt. Este imposibilă o relație reală a credinciosului cu Mântuitorul în afara Duhului. Comuniunea cu Hristos și comuniunea cu Duhul Sfânt fac parte din una și aceeași experiență a comuniunii omului cu Sfânta Treime. Așa cum notează Sf. Fotie Patriarhul Constantinopolului în comentariul său, «ἐνθα γὰρ ἐν τῶν τῆς Ἁγίας Τριάδος οἰκῆσει, ἐκεῖ πάρεστιν ἡ Τριάς»<sup>646</sup>.

Și în lumina acestui verset se poate remarca faptul că Sfânta Scriptură poate oferi o împlinire reală a discursului teologic sistematic. «A aparține lui Hristos» este una din imaginile cele mai dinamice folosite de Sf.Ap. Pavel pentru a exprima relația dintre Hristos și credincioși. Ea este, însă, puțin prezentă în teologia sistematică modernă și, din nefericire, puțini credincioși moderni și-ar mai exprima propria lor experiență spirituală în termenii faptului de a-i aparține lui Hristos. Nu trebuie, însă, uitat statutul lui Hristos de Κύριος și de faptul că «ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλός ἐστιν Χριστοῦ» (*I Co* 7, 22). Hristos este Stăpânul absolut Căruia credinciosul Îi aparține, pentru care credinciosul trăiește sau moare. În această perspectivă, dinamismul și intensitatea experienței duhovnicești a veacului apostolic iradiază dintr-un text precum *Rm* 14, 8: «ἐάν τε γὰρ ζῶμεν, τῷ Κυρίῳ ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τῷ Κυρίῳ ἀποθνήσκομεν, ἐάν τε οὖν ζῶμεν ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τοῦ Κυρίου ἐσμέν». Din acest unghi de vedere, reflexul liturgic de a-i numi pe cei ce participă la tainele Bisericii „robi” ai lui Dumnezeu este unul foarte bine venit, așezat într-o deplină continuitate cu teologia biblică<sup>647</sup>.

*Rm* 8, 10. În eshatonul inaugurat, noua viață duhovnicească sau «umblarea după Duhul» – făcută posibilă credincioșilor eliberați prin actul mântuitor al lui Dumnezeu – este prin definiție hristocentrică. «Χριστὸς ἐν ὑμῖν» – aceasta este o dimensiune esențială a experienței duhovnicești a Bisericii primare. După cum notează Alexander Golitzin, „Hristos în Duhul este temelia creștinului, taina – *mysterion* – care viețuiește și se mișcă în adâncurile inimii”<sup>648</sup>.

<sup>646</sup> Cf. SF. FOTIE PATRIARHUL CONSTANTINOPOLULUI, *Υπομνημα*, p. 288.

<sup>647</sup> În Taina Nunții formula decisivă este: «Se cunună robul lui Dumnezeu (N) cu roaba lui Dumnezeu (N), în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh!». Cu foarte multă încredere în puterea și stăpânirea lui Dumnezeu, în a opta zi de după cununie, preotul rostește, în rugăciunea adresată lui Dumnezeu: «...binecuvântează și pe robii Tăi aceștia (N), pe care, cu alegerea Ta, ai binevoit a-i însoți unul cu altul» (*Molitfelnic*, pp. 76 și 83).

<sup>648</sup> Cf. Hierom. Alexander GOLITZIN, *Liturgy and Mysticism: The Experience of God in Eastern Orthodox Christianity*, Brown University, 1993, p. 10.



**Sebastian NAZĂRU**

*Facultatea de Teologie Ortodoxă – Universitatea din București*

## CONSTANTINOPOL, 786 – UN SINOD ECUMENIC CARE NU A AVUT LOC

**Keywords:** *iconoclasm, iconoclastic controversy, Nicaea II, Holy Apostles, empress Irene.*

### Abstract

The present study aims to shed light on a less-known episode in the history of Byzantine iconoclasm: the first, carefully prepared attempt by then-regent Irene to summon an Ecumenical Council, in order to condemn iconoclasm. This attempt was made in August 786, and the envisaged council was to convene at Holy Apostles Church (Apostoleion) in the capital city. This plan was met with staunch, unexpected opposition and she was forced to dissolve the meeting. During the following months, the astute manoeuvres undertaken by the basilissa and patriarch Tarasios were able to overcome this opposition and so the Council could be convened, although not at Constantinople – where the adherents to iconoclasm would hinder it – but at Nicea, the metropolis of Bithynia. This study presents the events of the summer of 786, as well as the preparations for the failed council and the means by which the imperial and Church authorities annihilated the opposition they faced in 786. Finally, an examination of the sources recording the events of 786-787 offers an insight into the constituency of the iconoclast party in the 8<sup>th</sup> century.

Mai bine de un veac, între 726/730 și 843, Biserica bizantină a fost zguduită de o criză teologică de o magnitudine comparabilă cu disputele ariene sau controversa monofizită. Această criză, numită iconoclastă (ἡ εἰκών – „imagine”, „asemănare”, κλάω – „a sparge”, „a distruge”), a împrumutat numele său unei epoci din istoria bizantină, aceasta fiind singura situație în care o dispută teologică a denumit o epocă din istoria Bizanțului<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Din imensa bibliografie despre istoria mișcării iconoclaste, amintesc: Paul Julius ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy an Image Worship in the Byzantine Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1958; Milton V. ANASTOS, „Iconoclasm and Imperial Rule (717-842)”, în: J.M. HUSSEY (ed.), *The Cambridge Medieval History*, IV.1. *Byzantium and Its Neighbours*, Cambridge University Press, Cambridge, 1966, pp. 61-104; Marie-France AUZÉPY, *L'iconoclasm*, coll. Que sais-je?, PUF, Paris, 2006; Hans-Georg BECK, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Vandenhoeck/Ruprecht, Göttingen, 1980, pp. 67-95 [ediția în limba română: *Istoria Bisericii Ortodoxe din Imperiul bizantin*, trad. de Vasile Adrian Carabă, coll. Byzantium, Nemira, București, 2012, pp. 153-207]; Leslie BRUBAKER, John F. HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era (ca 680-850): a History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011; Gilbert DAGRON, „L'iconoclasm et l'établissement de l'Orthodoxie (726-847)”, în: Jean-Marie MAYEUR et alii (eds.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, tome IV. *Évêques, Moines et Empereurs (610-1054)*, sous la responsabi-

În această perioadă, cu un intermezzo între 787 și 815, iconoclasmul a fost dogma oficială a statului bizantin, icoanele au fost distruse, iar iconofiliile și iconarii au fost prizonieri, torturați și chiar martirizați. Persecuția, inegală în intensitate și nesistematică, a încetat în anul 843, când iconoclasmul a fost condamnat, iar icoanelor li s-a restituit cinstirea și li s-a recunoscut sfințenia.

Criza a debutat în a doua jumătate a anului 726 sau în primele luni ale celui următor, când Leon al III-lea (25 mart. 717-†18 iun. 741)<sup>2</sup>, un împărat

lité de Gilbert Dagron, P. Riché et André Vauchez, Desclée, Paris, 1993, pp. 93-165; Vincent DEROCHE, *Entre Rome et l'Islam. Les Chrétientés d'Orient, 610-1054*, coll. Regards sur l'Histoire, SEDES, Paris, 1996, pp. 147-226; André GRABAR, *L'iconoclasmé Byzantin (Le dossier Archéologique)*, édition revue et augmentée, coll. Idées et Recherches, Flammarion, Paris, <sup>2</sup>1984 [trad. în limba română: *Iconoclasmul bizantin. Dosarul arheologic*, coll. Biblioteca de artă, trad., prefață și note de Daniel Barbu, Meridiane, București, 1991]; Joan M. HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1986, pp. 30-68; Edward James MARTIN, *A History of the Iconoclastic Controversy*, Society for Promoting Christian Knowledge/Macmillan, London/New York, 1930 [reeditare: AMS Press, New York, 1978]; Thomas F.X. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, University of Pennsylvania Press, s.l., 2009; Warren TREADGOLD, *The Byzantine Revival, 780-842*, Stanford University Press, Stanford, 1988; Sebastian NAZĂRU, *Sinoadele bizantine din epoca iconoclastă: perspectivă istorică și analiză teologică*, Ed. Istros, Brăila (în curs de publicare).

Pentru dimensiunea teologică, vezi: Vladimir Alexandrovich BARANOV, *The Theology of Byzantine Iconoclasm (725/26-843): A Study in Theological Method*, Doctoral Dissertation, Budapest, Central-European University, 2004; Pr. Mihăiță BRATU, *Représenter le Christ. Recherches doctrinales au siècle de l'iconoclasmé (723-828)*, thèse de doctorat, Strasbourg, 2001; Pr. Nicolae CHIFĂR, *Iconologie și iconoclasm: studii privind disputa iconoclastă în secolele VIII-IX*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2010; Ștefan IONESCU-BERECHET, *Apărarea cinstirii sfințelor icoane în scrierile Sfinților Nichifor Mărturisitorul și Teodor Studitul*, teză de doctorat, Universitatea din București, București, 2011; Kenneth PARRY, *Depicting the Word: Byzantine Iconophile Thought of the Eighth and Ninth Centuries*, E.J. Brill, Leiden, 1996; Cristoph VON SCHÖNBORN, *L'icône du Christ. Fondements théologiques*, coll. Théologies, Les Éditions du Cerf, Paris, <sup>4</sup>2003, pp. 203-217 [vezi și trad. în limba română: *Icoana lui Hristos. O introduce-re teologică*, trad. din germană și prefață de Vasile Răducă, Anastasia, București, 1996 (Humanitas, București, <sup>2</sup>2011)]; Theodore SIDERIS, „The Theological Position of the Iconophiles During the Iconoclastic Controversy”, în: *Saint Vladimir's Seminary Quarterly*, 17 (1973), pp. 210-236; Theodore SIDERIS, „The Theological Arguments of the Iconoclasts during the Iconoclastic Controversy”, în: *Byzantine Studies/Études Byzantines*, 6 (1979) 1-2, pp. 178-192; Pr. Dumitru STĂNILOAE, *O teologie a icoanei. Studii*, volum îngrijit de Ștefan Ionescu-Berechet, Ed. Fundației Anastasia, București, 2005; Leonid USPENSKY, *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă*, coll. Eikona, trad. de Teodor Baconsky, Anastasia, București, 1994 [<sup>2</sup>2009].

<sup>2</sup> Pentru mai multe informații privind începuturile crizei iconoclaste, vezi: Georges OSTROGORSKY, „Les débuts de la querelle des images”, în: *Mélanges Charles Diehl. Études sur l'histoire et sur l'art de Byzance. I. Histoire*, Librairie Ernest Leroux, Paris, 1930, pp. 235-255; Louis BRÉHIER, „La querelle des images jusqu'au concile iconoclaste de 754”, în: Louis BRÉHIER, René AIGRAIN, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, V. Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe (590-757)*, Bloud & Gay, Paris, 1938, pp. 431-470; Stephen GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III. With Particular Attention to the Oriental Sources*, coll. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 346,



remarcabil, urcat pe tron în împrejurări dramatice, a dispus intempestiv înlăturarea icoanei Mântuitorului (Χαλκίτης), probabil un mozaic, ce străjuia Poarta de Bronz (Χαλκῆ Πύλη) a Marelui Palat, principala intrare în reședința imperială. Desigur, era un act programatic care transmitea supușilor mesajul că împăratul dezaproba reprezentarea iconică a Mântuitorului.

Istoricii, inclusiv cei ai artei bizantine, și teologii au discutat mult asupra motivației lui Leon al III-lea, fără a se ajunge la concluzii unanim acceptate. S-a susținut o influență musulmană, mozaică sau monofizită, însă niciuna dintre aceste explicații nu este deplin convingătoare. În ultimele decenii a fost îmbrățișată tot mai mult ipoteza potrivit căreia iconoclasmul bizantin își are originile într-o dezbateră în sânul creștinătății asupra legitimității imaginilor liturgice. Potrivit acesteia, exista în sânul creștinismului răsăritean un curent iconoclast latent, care a considerat imaginea compromisă prin uzul ei în cultul păgân și interzisă cu desăvârșire prin porunca a doua a Decalogului (*Iș* 20, 4-5; *Lv* 26, 1; *Dt* 5, 8), această atitudine ostilă icoanei fiind îmbrățișată de împărații bizantini începând cu Leon al III-lea. În lumina acestei explicații, Leon al III-lea s-a crezut chemat să restabilească adevărata credință, pe care o credea pervertită prin cultul icoanelor, considerat, din păcate, o formă renăscută a idolatriei.

La 17 ian. 730, considerând că fuseseră create condițiile pentru oficializarea iconoclastului, suveranul a convocat în palatul Daphne un consiliu (συλέντιον) al înalților demnitari și ierarhi bizantini, care au formulat un edict de condamnare a cinstirii icoanelor și de distrugere a acestora. Patriarhul iconofil Gherman a fost silit să se retragă din scaun în urma refuzului de a contra-semna acest edict. Desigur, succesorul său în scaun, Anastasios (730-754), era devotat cauzei iconoclaste.

Punctul culminant al disputei iconoclaste a fost reprezentat de domnia lui Constantin al V-lea<sup>3</sup> (19 iun. 741-14 sept. 775), fiul și succesorul lui Leon al III-lea. Noul basileu, remarcabil om de stat și strateg de geniu, avea toate calitățile unui suveran remarcabil și ar fi putut avea o strălucită domnie dacă nu ar fost un iconoclast convins, care a făcut din impunerea prin brutalitate a iconoclastului una dintre prioritățile domniei sale. Totodată, Constantin al V-lea a fost teologul cel mai reprezentativ al mișcării ostile sfintelor icoane.

---

Subsidia, 41, Secrétariat du Corpus SCO, Louvain, 1973; Judith HERRIN, *The Formation of Christendom*, Princeton University Press, Princeton, 1987, pp. 307-343.

<sup>3</sup> Dintre monografiile despre Constantin al V-lea amintesc aici: Alfred LOMBARD, *Études d'histoire byzantine: Constantin V, Empereur des Romains (740-775)*, Felix Alcan, Paris, 1902; Stephen GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V, with Particular Attention to the Oriental Sources*, coll. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 384. Subsidia, 52, Secrétariat du Corpus SCO, Louvain, 1977; Ilse ROCHOW, *Kaiser Konstantin V. (741-775): Materialien zu seinen Leben und Nachleben*, coll. Berliner Byzantinistische Studien 1, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1994; Nicola BERGAMO, *Constantino V imperatore di Bizantio*, Il Cerchio, Rimini, 2007.

Dacă Leon al III-lea edictase iconoclasmul, Constantin al V-lea a dorit ca acesta să primească ratificarea unui sinod. La capătul unei ample campanii de propagandă, în febr.-aug. 754, în palatul de la Hiereia (actualul Fenerbahçe, Phanaraki), la sud de Chalkedon (Kadiköy), a fost convocat un conciliabul care a revendicat statutul de Sinod Ecumenic. Participau 338 de ierarhi, reprezentând majoritatea episcopatului bizantin, toți susținători ai reformei iconoclaste<sup>4</sup>. Potrivit definiției dogmatice a acestui sinod, venerarea sfințelor icoane era o inovație (καινοτομία, νεωτερισμός), o formă renăscută a idolatriei și o reînviere a unor erezii hristologice (nestorianism, monofizism) condamnate de Biserică. Un florilegiu iconoclast era anexat definiției sinodale, încercând să se probeze astfel că iconoclasmul era fundamentat în Tradiție. Potrivit acestei hotărâri, producerea, deținerea, expunerea unei icoane, cu atât mai mult cinstirea acesteia erau interzise, sub pedeapsa depunerii pentru clerici, anatematizării pentru monahi și mireni, al căror „păcat” atrăgea și pedepse civile, ca răzvrătiți împotriva autorității Bisericii și eretici.

Primind girul unui sinod, iconoclasmul devenea „noua ortodoxie” a Imperiului. Distrugerea icoanelor a fost aplicată în anii următori cu mai multă rigoare, însă neuniform și nesistematic. Multe dintre bisericile bizantine și-au pierdut acum podoaba iconografică: mozaicurile au fost înlăturate, icoanele au fost răzuite sau acoperite cu alte straturi de substanțe, iar cele care decorau acoperămintele și veșmintele liturgice au fost aruncate în foc; de asemenea, au fost distruse manuscrise miniaturate. A fost impus un nou program iconografic centrat pe semnul Sfintei Cruci și teme profane (întreceri de care, scene de teatru sau de vânătoare, decorații cu motive vegetale, zoomorfe sau geometrice).

O prigoană furibundă s-a declanșat împotriva iconodulilor în ultimul deceniu de domnie a lui Constantin al V-lea (aug. 765-sept. 775), când suveranul a hotărât să lichideze orice fel de împotrivire față de politica sa. Monahii au constituit majoritatea covârșitoare a victimelor represiunii, astfel încât unii cercetători au considerat această furibundă prigoană o veritabilă *cruciadă antimonală*. Persecuția iconofililor a făcut numeroase victime – cel mai cunoscut martir al acestei perioade a fost anahoretul Ștefan cel Tânăr, linșat pe străzile capitalei în noiembrie 765 –, însă cu certitudine nu a fost nici sistematică, nici continuă, nici uniformă în intensitate. Tot în această perioadă, mai multe mănăstiri din capitală au fost confiscate, distruse sau dezafectate.

La 14 sept. 775, împăratul Constantin al V-lea, cel mai fanatic dintre suveranii iconoclaști, răposa, tronul revenind fiului său, Leon al IV-lea (sept. 775-sept. 780), numit Khazarul din pricina etniei mamei sale, prințesa khazară Çiçek-

<sup>4</sup> Desigur, această unanimitate iconoclastă care s-a manifestat în timpul lucrărilor sinodului se explică prin faptul că, în prealabil, dorind să asigure sinodului o compoziție omogenă, iconofilii fuseseră îndepărtați din episcopat, iar iconoclaștii fuseseră promovați în scaunele astfel vacante.

Irina<sup>5</sup>. Cu prețul unei sângeroase prigoane, se părea că unitatea doctrinară a Imperiului fusese asigurată. Era însă numai o aparentă înșelătoare, o umbră fără substanță.

În reconstituirea evenimentelor din anii premergători întrunirii Sinodului al VII-lea Ecumenic ne vor călăuzi, în principal, *Cronografia* (Χρονογραφία)<sup>6</sup> lui Teofan Mărturisitorul (cca. 760-†12 mart. 817 sau 818), o „sinteză istoriografică” care îmbrățișează perioada cuprinsă între anii 285-813, o sursă fundamentală pentru epoca primului iconoclast, și *Viața patriarhului Tarasios*, opera lui Ignatie (†post 845), diacon și *scheuophylax* la Sfânta Sofia, un izvor deosebit de important pentru evenimentele din anii 784-787<sup>7</sup>. *Viața cuvioasei împărătese*

<sup>5</sup> Leon se născuse la 25 ian. 750 (ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 426<sup>14-16</sup> [p. 408]; ΝΙΚΗΦΟΡΟΣ, *Ίστορία σύντομος*, § 69<sup>1-2</sup> [p. 140]). Pentru informații despre edițiile folosite, vezi nota următoare și n. 9. A fost asociat la tron în anul următor, la 6 iun. 751 (ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 426<sup>26-29</sup> [pp. 408-409]; ΝΙΚΗΦΟΡΟΣ, *Ίστορία σύντομος*, § 70<sup>1-2</sup> [p. 142]).

<sup>6</sup> THEOPHANES CONFESSOR, *Chronographia*, recensuit C. de Boor, coll. Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, B.G. Teubner, Leipzig, 1883 [reeditare: Olms, Hildesheim, 1963]. Semnalează o traducere completă în limba engleză: *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, translation with introduction and commentary by Cyril Mango and Roger Scott, with the assistance of Geoffrey Greatrex, Clarendon Press, Oxford, 1997, și două traduceri parțiale: *The Chronicle of Theophanes. An English Translation of Anni Mundi 6095-6305 (A.D. 602-813)*, with introduction and notes by Harry Turtledove, coll. The Middle Ages, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1982, pp. 24-201, și *Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz: das 8. Jahrhundert (717-813) aus der Weltchronik des Theophanes*, übersetzt, eingeleitet und erklärt von Leopold Breyer, coll. Byzantinische Geschichtsschreiber 6, Styria, Graz, 1964. Vezi și traducerea în limba română realizată de Mihai Țipău: SF. TEOFAN MĂRTURISITORUL, *Cronografia*, trad. din limba greacă, studiu introductiv și note de Mihai Țipău, coll. Părinți și scriitori bisericești, Serie Nouă 7, Basilica, București, 2012. Ediția lui Carl de Boor se va cita astfel: ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*. Indicațiile paginajului traducerii în limba română a *Cronografiei* vor figura între paranteze drepte.

<sup>7</sup> Titlul complet al acestui izvor este: *A lui Ignatie monahul, parte din povestirea vieții celui intru sfinți părintelui nostru Tarasie, care a ajuns arhiepiscopul Constantinopolei celei păzite de Dumnezeu* (Ίγνατίου μοναχού μερικη ἐξήγησις εἰς τὸν βίον τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ταρασίου ἀρχιεπισκόπου γεγονότος τῆς θεοφυλάκτου Κωνσταντινουπόλεως). *Viața Sfântului Tarasios* a fost publicată pentru prima dată de I.A. Heikel în: *Acta Societatis Scientiarum Fennicae*, 17 (1891), pp. 395-423 [și în extras: Helsingfors, 1891, pp. 1-29]. Traducerea latină poate fi consultată în PG 98, col. 1385-1424. Ediția critică, însoțită de traducerea engleză, îi aparține profesorului Stephanos Efthymiadis: *The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon (BHG 1698)*, introduction, text, translation and commentary by S. Efthymiadis, coll. Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 4, Ashgate Variorum, Aldershot, 1998. Este un izvor bogat în informații, din nefericire nu întotdeauna demn de încredere. Conflictul cu studiții, care-i reproșau conduita perioada afacerii „adulterului imperial”, este trecut sub tăcere de hagiograf. O traducere în limba română a acestui izvor a fost realizată de Ana-Maria Răducan: IGNATIE DIACONUL, *Viața patriarhului Tarasios al Constantinopolului*, București, Cuvântul Vieții, în curs de apariție (prin bunăvoința traducătorului, am consultat traducerea acestui izvor înainte de tipărirea volumului). Am folosit ediția critică a acestui izvor, citată în continuare: ΙΓΝΑΤΙΟΣ ΔΙΑΚΟΝΟΣ, *Βίος Ταρασίου*.

*Irina Ateniana*<sup>8</sup>, o lucrare târzie, redactată probabil în sec. al XII-lea, nu prezintă o însemnătate particulară, fiind în mare măsură tributară *Cronografiei* lui Teofan. Cealaltă cronică majoră a primei epoci iconcolaste – *Istoria succintă* (*Ἱστορία σύντομος*), aparținând viitorului patriarh Nichifor (12 apr. 806-13 mart. 815) – nu ne slujește în această investigație, lucrarea încheindu-se cu istorisirea evenimentelor din anul 769<sup>9</sup>. Pentru evenimentele din vara anului 786, o valoare istorică excepțională trebuie conferită raportului anonim, probabil redactat la îndemnul patriarhului Tarasios, cu titlul *Expunere succintă a evenimentelor care au precedat Sinodul <de la Niceea>* (*Συγγραφή σύντομος δηλωτικῆ τῶν πραχθέντων πρὸ τῆς συνόδου, Gesta ante synodum, Conscriptio brevis indicans quae facta sunt ante synodum*)<sup>10</sup>, reprodus în actele sinodului de la Niceea, în fața proceselor-verbale ale ședințelor<sup>11</sup>. Scurta alocuțiune a patriarhului care deschide prima ședință a Sinodului niceean nu aduce informații suplimentare, însă confirmă, în linii mari, succesiunea evenimentelor pe care o putem stabili prin coroborarea celorlalte surse amintite.

<sup>8</sup> Titlul acestui text hagiografic este: *Viața cuvioasei între împărăți Irina Ateniana* (*Βίος τῆς ὁσίας ἐν βασιλευσιν Εἰρήνης τῆς Ἀθηναίας*) și a fost editat de François HALKIN, „Deux impératrices de Byzance. I. La vie de l'impératrice sainte Irène et la second concile de Nicée en 787”, în: *Analecta Bollandiana*, 106 (1988), pp. 5-27 [text: pp. 6-27].

<sup>9</sup> Titlul complet al cronicii este *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Νικηφόρου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Ἱστορία σύντομος ἀπὸ τῆς Μαυρικίου βασιλείας*, abreviat: *Ἱστορία σύντομος*. Am folosit ediția critică, însoțită de o traducere în limba engleză, realizată de Cyril Mango: NIKEPHOROS, Patriarch of Constantinople, *Short History*, text, translation, and commentary by Cyril Mango, coll. Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Washingtonensis 13; Dumbarton Oaks Texts 10, Dumbarton Oaks, Washington, D.C., 1990.

<sup>10</sup> *Συγγραφή σύντομος δηλωτικῆ τῶν πραχθέντων πρὸ τῆς συνόδου*, MANSI XII, col. 990-991 [pp. 12<sup>11</sup>-16<sup>10</sup>]. Semnalează aici și o traducere franceză a acestui izvor, realizată de Marie-France Auzépy și publicată în: Marie-France AUZÉPY, Michel KAPLAN, Bernadette MARTIN-HISARD, *La chrétienté orientale du début du VII<sup>e</sup> siècle au milieu du XI<sup>e</sup> siècle*, coll. Regards sur l'histoire, SEDES, Paris, 1996, pp. 58-59.

<sup>11</sup> Am făcut trimiteri, în primul rând la ediția Mansi a actelor Sinodului niceean, cea mai accesibilă, iar între croșete am făcut referințe la ediția critică a acestora: *Acta Concilii Ecumenici Nicaeni II*, în: Joannes Dominicus MANSI (ed.), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, tomus XII, Expensis Antonii Zatta, Florentiae, 1766, col. 951A-1154D (*Actiones I-III*) și tomus XIII, 1767, col. 1-821E (*Actiones IV-VIII*); *Concilium Universale Nicaenum Secundum, Concilii Actiones I-III*, edidit Erich Lamberg, coll. Acta Conciliorum Oecumenicorum sub auspiciis Academiae Scientiarum Bavaricae edita, Series secunda, volumen tertium, pars prima, Walter de Gruyter, Berolini, 2008; *Concilium Universale Nicaenum Secundum, Concilii Actiones IV-V*, edidit Erich Lamberg, coll. Acta Conciliorum Oecumenicorum sub auspiciis Academiae Scientiarum Bavaricae edita, Series secunda, volumen tertium, pars secunda, Walter de Gruyter, Berolini, 2012; *Concilium Universale Nicaenum Secundum, Concilii actiones VI-VII, Tarasii et synodi epistulae epiphaniî sermo laudatorius canones. Tarasii epistulae post synodum scriptae, Appendix graeca*, edidit Erich Lamberg, adivvante Uwe Dubielzig, Indices confecit Gerard Duursma, coll. Acta Conciliorum Oecumenicorum sub auspiciis Academiae Scientiarum Bavaricae edita, Series secunda, volumen tertium, pars tertia, Walter de Gruyter, Berolini, 2016.

Leon al IV-lea era un iconoclast moderat: îi lipseau zelul iconoclast și brutalitatea părintelui său, iar politica sa religioasă a fost caracterizată prin destindere și o relativă toleranță<sup>12</sup>. Noul suveran a pus capăt persecuției iconofililor dezlănțuite de Constantin al V-lea și i-a rechemat din exil pe monahii care pătimeau pentru convingerile lor, cei mai proeminenți fiind numiți în scaunele episcopale vacante<sup>13</sup>. Totuși, sfintele icoane au rămas în continuare interzise, iar împăratul i-a impus noului patriarh, cipriotel Pavel al IV-lea<sup>14</sup> (20 febr. 780-31 aug. 784), un jurământ de a nu venera sfintele icoane<sup>15</sup>.

În ultimele luni de domnie (780), Teofan consemnează că împăratul a pōruncit destituirea, flagelarea în public și tunderea în monahism<sup>16</sup> a șase demnitari iconofili<sup>17</sup>, unul dintre cei care au suferit acest tratament, Teofan, *parakoi-momenos* și *koubikoularios*, pierind din cauza rănilor provocate. Fiind cunoscută moderația basileului, este puțin probabil ca iconofilia să fi fost singura cauză a pedepsirii acestor înalți demnitari. După cât se pare, suveranul s-a confruntat în 780 cu o conjurație care avea și o dimensiune religioasă, însă complotul a fost dejucat și conspiratorii, aspru pedepsiți. În același context, surse târzii relatează că augusta Irina a fost repudiată de soț și îndepărtată din palat, suveranul descoperind că soția sa era iconodulă. Nefiind confirmată de alte izvoare, această versiune, transmisă de un izvor târziu (sec. al XII-lea), cronica lui Gherghe Kedrenos, trebuie privită cu suspiciune<sup>18</sup>. Nu este însă improbabil ca basilisa să fi fost considerată complice la acest complot<sup>19</sup>.

<sup>12</sup> Georges OSTROGORSKY, *Histoire de l'État byzantin*, traduction française de Jean Gouillard, Payot, Paris, 1983, p. 204: „Excesele contra cultului marial au încetat, iar antimonahismul în care Constantin al V-lea se angajase în a doua parte a domniei sale a fost abandonat”.

<sup>13</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, pp. 449<sup>14</sup>-16: «καὶ ἔδοξεν εὐσεβῆς εἶναι πρὸς ὀλίγον χρόνον καὶ φίλος τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ τῶν μοναχῶν· ὅθεν καὶ μητροπολίτας ἐκ τῶν ἀββάδων ἐν τοῖς πρωτίστοις θρόνοις προεβάλετο» [p. 430: «pentru scurtă vreme [Leon al IV-lea – n.n.s.] a părut că este evlavios și prieten al Sfintei Născătoare de Dumnezeu și al monahilor. De aceea a numit și mitropoliți dintre egumeni în tronurile cele mai de frunte»].

<sup>14</sup> Pentru informații suplimentare, vezi: Ralph-Johannes LILIE, „Paulos IV. (780-784)”, în: R.-J. LILIE (Hg.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit, Germanos I. - Methodios I. (715-847)*, coll. Berliner Byzantinische Studien 5, Lang, Frankfurt am Main, 1999, pp. 50-56.

<sup>15</sup> Venance GRUMEL, *Les Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I: Les Actes des Patriarches, Fasc. II: Les régestes de 715 à 1043*, édition, revue et corrigée par Jean DARROUZÈS, coll. Le Patriarcat byzantin 1/2, Institut Français d'Études Byzantines, Paris, 21989, nr. 348 (unde sunt indicate toate izvoarele care fac referire la acest jurământ iconoclast impus patriarhului Pavel al IV-lea). Cele mai importante sunt: ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 457<sup>26-27</sup> [p. 438]; ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΜΟΝΑΧΟΣ, *Χρονικὸν σύντομον*, în: GEORGI MONACHI *Chronicon*, volumen II, edidit Carolus de Boor, editionem anni MCMIV correctionem curavit Peter Wirth, Stvtgardiae, In Aedibus B.G. Teubneri, 1978, p. 768<sup>9-10</sup>.

<sup>16</sup> În mod paradoxal, tunderea în monahism pentru acești conspiratori este semnul moderației sale și al abandonării politicii antimonahale a lui Constantin al V-lea. Vezi: E.J. MARTIN, *A History of the Iconoclastic Controversy*, p. 86.

<sup>17</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 453<sup>10-20</sup> [pp. 433-434].

<sup>18</sup> Kedrenos relatează că, în timpul Postului Paștilor, Leon al IV-lea ar fi găsit două icoane în

La 8 sept. 780, Leon al IV-lea a murit fulgerător și a fost înmormântat în biserica Sfinții Apostoli, necropola basileilor bizantini, alături de părintele său, Constantin al V-lea<sup>20</sup>. Întrucât moștenitorul tronului, porfirogenetul<sup>21</sup> Constantin,

posesia Irinei și că ar fi făcut o investigație în cursul căreia a aflat că icoanele îi fuseseră aduse de *papias*-ul palatului și de alți câțiva *primikerioi*. Toți acești demnitari iconofili au fost torturați, iar basilisa, dojenită cu asprime, reamintindu-i-se un jurământ iconoclast depus față de Constantin al V-lea. După acest incident, împăratul și-a repudiat soția și «nu a mai avut relații conjugale cu ea». Vezi: ΚΕΑΡΗΝΟΣ, *Συνόψις Ἱστοριῶν*, în: GEORGIUS CEDRENUS, *Historiarum Compendium*, Ioannis Scylitzae ope ab Immanuele Bekkero suppletus et emendatus, tomus alter, coll. Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 35, Bonnae, Impensis Ed. Weberi, 1838, pp. 19<sup>17</sup>-20<sup>3</sup>. Nu s-a putut identifica sursa acestei istorisiri, niciun alt izvor anterior sec. al XII-lea nu confirmă versiunea lui Kedrenos. Ridică suspiciuni izbitoarea asemănare cu cele relatate de Theophanes Continuatus despre împărăteasa Teodora, soția ultimului basileu iconoclast, Teofil (829-842). Vezi: THEOPHANES CONTINUATUS, *Χρονογραφία*, Γ', 6, în: *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur Libri I-IV*, recensuerunt anglice verterunt indicibus instruxerunt Michael Featherstone et Juan Signes-Codoñer, nuper repertis schedis Caroli de Boor adiuvantibus, coll. Corpus fontium historiae Byzantinae. Series Berolinensis 53, De Gruyter, Boston/Berlin, 2015, pp. 132, 134 [ed. Bekker: *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*, ex recognitione Immanuelis Bekkeri, coll. Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Bonnae, Impensis Ed. Weberi, 1838, pp. 91-92]; [ΨΕΥΔΟ-] ΣΥΜΕΩΝ ΜΑΓΙΣΤΡΟΥ ΚΑΙ ΛΟΓΟΘΕΤΟΥ, *Χρονογραφία*, în: *Theophanes continuatus, Ioannes Caminiata, Symeon Magister, Georgius Monachus continuatus*, ex recognitione Immanuelis Bekkeri, coll. Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Impensis Ed. Weberi, Bonnae, 1838, pp. 629<sup>4</sup>-630<sup>10</sup>; ΣΚΥΛΙΤΖΗΣ, *Συνόψις Ἱστοριῶν*, Γ', 5, în: IOANNIS SCYLITZAE, *Synopsis historiarum*, editio princeps, recensuit Ioannes Thurn, coll. Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis 5, Berolini/Novi Eboraci, apud Walter De Gruyter et Socios, 1973, pp. 53<sup>5</sup>-54<sup>31</sup> [trad. în limba engleză: JOHN SKYLITZES, *A Synopsis of Byzantine History*, transl. by John Worthley, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 55-56]. Vezi: C. MANGO, R. SCOTT, „Commentary”, p. 626, n. 9.

Profesorul Warren Treadgold consideră că istorisirea lui Kedrenos reproduce un fragment dintr-un text hagiografic dispărut, închinat lui Teofan, *parakoimomenos* și *koubikoularios*, care a pierit în urma flagelării poruncite de suveran. Vezi: Warren TREADGOLD, „An Indirectly Preserved Source for the Reign of Leo IV”, în: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 34 (1984), pp. 69-76. Acordând credit acestei istorisiri, savantul consideră că situația Irinei devenise atât de dificilă, încât este posibil ca basilisa să „fi avut un rol oarecare în moartea lui Leon al IV-lea”, o moarte subită, survenită la numai șase luni de la conflictul cu împărăteasa, în condiții care ridică suspiciuni, dat fiind că izvoarele cele mai timpurii nu oferă niciun indiciu în privința cauzei morții (W. TREADGOLD, „An Indirectly Preserved Source...”, p. 76).

<sup>19</sup> E.J. MARTIN, *A History of the Iconoclastic Controversy*, p. 86.

<sup>20</sup> Philip GRIERSON, Cyril MANGO, Ihor ŠEVČENKO, „The Tombs and Obits of the Byzantine Emperors (337-1042); With an Additional Note”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, 16 (1962), p. 54.

<sup>21</sup> Constantin se născuse la 14 ian. 771, în „sala de purpură” (πορφύρα) a Marelui Palat, fiind, așadar, un *porfirogenet* (πορφυρογέννητος, „născut în purpură”) în sensul cel mai propriu al acestui calificativ acordat fiilor unui împărat aflat pe tron. Vezi: ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 445<sup>12-14</sup> [p. 426].

era minor<sup>22</sup>, puterea efectivă a fost exercitată pentru un deceniu (780-790) de împărăteasa-mamă, Irina<sup>23</sup>, văduva lui Leon al IV-lea<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Constantin, viitorul împărat Constantin al VI-lea, a fost ultimul reprezentant al dinastiei fondate de Leon al III-lea. A fost încoronat împărat asociat de Leon al IV-lea în Duminica Paștilor (14 apr.) anului 776. La moartea lui Leon al IV-lea, în 780, minor fiind, a fost așezat sub tutela mamei sale. În 790, atingând majoratul, a revendicat puterea, dezlănțuindu-se un conflict, inițial mocnit, apoi deschis, între mamă și fiu, încheiat prin orbirea (18/19 aug. 797) și detronarea celui din urmă. Constantin a fost exilat în insula Prinkipo, murind probabil acolo înainte de anul 806. A fost un suveran mediocru, lesne influențabil, neinspirat și nechibzuit; domnia sa nu a reținut nicio victorie strălucită în fața arabilor sau bulgarilor. A fost înmormântat în mănăstirea constantinopolitană a Sfintei Euphrosyne, alături de prima sa soție, Maria de Amnia, și de fiicele Irina și Euphrosyne. Vezi: Ph. GRIERSON, C. MANGO, I. ŠEVČENKO, „The Tombs and Obits...”, pp. 55-56. Asupra domniei sale, vezi: Paul SPECK, *Kaiser Konstantin VI. Die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft*, 2 vol., W. Fink, München, 1978; W. TREADGOLD, *The Byzantine Revival...*, pp. 60-110; Ralph-Johannes LILIE, *Byzanz unter Eirene und Konstantin VI. (780-802), mit einem Kapitel über Leon IV. (775-780) von Ilse Rochow*, coll. Berliner byzantinistische Studien 2, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1996.

<sup>23</sup> Împărăteasa Irina a deținut puterea ca regentă în timpul minoratului lui Constantin al VI-lea, între 9 sept. 780 și dec. 790, ca asociată la tron a aceluiași împărat nevolnic între ian. 792 și 15 aug. 797 și ca „împărat”, asumând titlul imperial masculin (*basileus*), între 15 aug. 797 și 31 oct. 802. De numele său se leagă două mari realizări – convocarea Sinodului al VII-lea Ecumenic și restabilirea Ortodoxiei – și o faptă cutremurătoare, basilisa fiind responsabilă de mutilarea și depunerea fiului său, Constantin al VI-lea, în august 797. A fost detronată la 1 nov. 802, în urma unei lovituri de palat, și a fost exilată în insulele Prinkipo și Lesbos, răposând la 9 aug. 803. Judecata asupra domniei sale este ambivalentă: împărăteasa a fost admirată fără rezerve de contemporani și de posteritatea imediată și fost trecută în rândul sfinților de Biserica Ortodoxă, iar unii istorici i-au admirat inteligența, energia, tenacitatea, pragmatismul și abilitatea, considerând că avea calitățile unui mare suveran; totodată, suverana a fost detestată chiar de către unii dintre contemporanii săi, iar istoriografia modernă i-a zugrăvit portretul unui monarh autoritar, lipsit de scrupule și obsedat de putere, perfid, răzbunător și nemilos, care a avut o domnie cu un bilanț categoric negativ.

Pentru informații suplimentare, a se consulta: Charles DIEHL, *Figures Byzantines*, 1-ère série, Librairie Armand Colin, Paris, 1906, pp. 77-109 [ediția în limba română: *Figuri bizantine*, I, trad. de Ileana Zarea, Ed. pentru Literatură, București, 1969, pp. 238-266; Steven RUNCIMAN, „The Empress Irene the Athenian”, în: Derek BAKER (ed.), *Medieval Women: Essays Dedicated and Presented to Professor Rosalind M.T. Hill*, coll. Studies in Church History, Subsidia 1, Blackwell, Oxford, 1978, pp. 101-118; James Anthony ARVITES, *Irene; Woman Emperor of Constantinople: Her Life and Times*, PhD Thesis, University of Mississippi, 1979; W. TREADGOLD, *The Byzantine Revival...*, pp. 60-126; Ralph-Johannes LILIE, *Byzanz unter Eirene und Konstantin VI. (780-802), mit einem Kapitel über Leon IV. (775-780) von Ilse Rochow*, coll. Berliner byzantinistische Studien, 2, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1996; Lynda GARLAND, *Byzantine Empresses: Women and Power in Byzantium, A.D. 527-1204*, Routledge, London, 1999, pp. 73-94 [ediția în limba română: *Împărăteșele Bizanțului. Femeile și puterea în Bizanț între anii 527 și 1204*, trad. de Maria-Yvonne Băncilă și Damian Alexandru Anfile, coll. Byzantium, Nemira, București, 2014, pp. 120-153]; Judith HERRIN, *Women in Purple: Rulers of Medieval Byzantium*, Phoenix Press, London, 2002, pp. pp. 51-129; J. HERRIN, „Political Power and Christian Faith: The Case of Irene (Regent 780-90, Emperor

Ateniană de origine, născută către 752, în familia Sarandapechys (Sarantapechos), aparținând aristocrației provinciale, Irina a devenit soția primului-născut al lui Constantin al V-lea, Leon, la 17 dec. 769, când a fost încoronată basilisă și s-a oficiat căsătoria în capela Sfântului Ștefan din palatul Daphne<sup>25</sup>. Constantin al V-lea a încuviințat această căsătorie morganică, fără a intui că ambițioasa ateniană va condamna politica religioasă a dinastiei întemeiate de Leon al III-lea. Doi ani mai târziu, la 14 ian. 771, basilisa a dat naștere unui prunc, Constantin, care urma să moștenească tronul părintelui său.

La moartea lui Leon al IV-lea, în 780, minorul Constantin a fost așezat sub tutela mamei sale, care a deținut puterea efectivă, în calitate de regentă, pentru următorii zece ani (780-790). Cu multă prudență și tenacitate, împărăteasa Irina a pregătit restabilirea Ortodoxiei, considerând că acesta era principalul obiectiv al domniei sale. O schimbare imediată și radicală a politicii religioase ar fi fost foarte primejdioasă în condițiile în care Imperiul se confrunța cu amenințări atât în Orient, cât și în Balcani, fapt pentru care împărăteasa a acționat cu multă prevedere și fără precipitare<sup>26</sup>. Menținerea în scaun între 780 și 784 a unui patriarh care depusese un jurământ iconoclast exprimă, fără îndoială, această strategie prudentă a regentei<sup>27</sup>.

Unii istorici sunt tentați să considere că „propaganda” iconofilă i-a schițat împărătesei imaginea contrafăcută a unei devotate și statornice iconofile, care avea convingeri iconodule de la o vârstă fragedă<sup>28</sup>, și sugerează că motivația ei principală în restaurarea cinstirii icoanelor ar fi putut fi, în primul rând, politică

---

797–802”, în: *Unrivalled Influence: Women and Empire*, Princeton University Press, Princeton, 2013, pp. 194-207; Dominique BARBE, *Irène de Byzance. La femme empereur 752-803*, Perrin, Paris, 2006 [trad. în limba română: *Irina, împăratul Bizanțului*, trad. de Ion Doru Brana, coll. Byzantium, Nemira, București, 2013]; Mark WHITTOU, „Motherhood and Power in Early Medieval Europe, West and East: The Strange Case of the Empress Eirene”, în: Conrad LEYSER, Lesley SMITH (eds.), *Motherhood, Religion, and Society in Medieval Europe, 400-1400: Essays Presented to Henrietta Leyser*, Ashgate, Farnham, 2011, pp. 55-84.

<sup>24</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 454<sup>6-9</sup> [p. 434].

<sup>25</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 444<sup>15-25</sup> [pp. 425-426]; ΝΙΚΗΦΟΡΟΣ, *Ίστορία σύντομος*, § 88 [p. 162].

<sup>26</sup> J.B. BURY, *A History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene (395 A.D. to 800 A.D.)*, vol. II, London, MacMillan and Co., 1889, p. 494: „Pentru că Imperiul era în război cu sarracini, iar slavii tributari din Macedonia se răzvrătiseră, ar fi fost periculos să-și asume riscul de a provoca un război intestine, agitând prematur această chestiune arzătoare”.

<sup>27</sup> Romilly JENKINS, *Byzantium. The Imperial Centuries, AD 610-1071*, Barnes & Noble Books, New York, 1993, p. 93.

<sup>28</sup> Vezi, de pildă, J. HERRIN, *Women in Purple...*, pp. 72, 85; Marie-France AUZÉPY, „Manifestation de la propagande en faveur de l'orthodoxie”, în: Leslie BRUBAKER (ed.), *Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive? Papers from the Thirtieth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1996*, coll. Society for the Promotion of Byzantine Studies 5, Ashgate, Aldershot, 1998, pp. 85-99 [republicat în: *L'histoire des iconoclastes*, pp. 91-103].



și socială<sup>29</sup>. Unii cercetători au susținut chiar că împărăteasa-mamă, cunoscând convingerile iconodule ale unui segment important al societății bizantine, a considerat că restaurarea Ortodoxiei ar putea fi „revoluția necesară” care să-i consolideze poziția, multă vreme precară<sup>30</sup>. Dintr-un calcul politic cinic, așadar, susțin aceste voci, împărăteasa ar fi urmărit restabilirea cinstirii icoanelor, câștigând astfel devotamentul iconofililor. Dacă se poate admite că, până în 780, basilisa a fost obligată să-și disimuleze convingerile, întrucât socrul său (până în 775) și soțul ei nu ar fi tolerat vreun gest care să nu se înscrie în politica iconoclastă oficială<sup>31</sup>, în schimb, implicarea grabnică în această întreprindere deloc lipsită de riscuri și hotărârea cu care a acționat pledează pentru devotamentul ei sincer față de cauza iconoduliei.

Restaurarea Ortodoxiei a fost, fără îndoială, o întreprindere plină de riscuri: împărăteasa a avut de înfruntat împotrivirea unui aparat de stat reticent în a se ralia unei acțiuni care amenința stabilitatea imperiului, a unei armate care demonstrase o loialitate neclintită față de predecesorii iconoclaști și a unei ierarhii bisericești care admisesese „ortodoxia” iconoclasmului. Păstorită de patriarhi eretici, Biserica<sup>32</sup> bizantină s-a plecat voinței suveranilor în 754, la Hiereia, când episcopatul bizantin a cedat presiunilor imperiale și a condamnat cinstirea și producerea icoanelor drept blasfemie, idolatrie și erezie. Deșigur, episcopatul bizantin nu era exclusiv compus din iconoclaști convinși, însă se poate prezuma că, alături de o minoritate care susținea cu sinceritate iconoclasmul, cei mai mulți ierarhi consimțiseră fără convingere să gireze noua politică religioasă.

În jumătatea de veac scursă de la oficializarea iconoclasmului (ian. 730) până la moartea lui Leon al IV-lea (780), aparatul de stat și episcopatul bizantin fuseseră radical „restructurate”, iar iconofiliile fuseseră îndepărtați atât din administrație, cât și din ierarhie. Mai cu seamă înalta birocrație și ofițerimea au fost împânzite de suveranii bizantini cu iconoclaști devotați dinastiei și politicii ei religioase. Deși cunoaștem câteva cazuri de iconoclaști zeloși<sup>33</sup>, probabil mulți

<sup>29</sup> J. HERRIN, *Women in Purple...*, p. 74.

<sup>30</sup> Mark WHITOW, *The Making of Byzantium, 600-1025*, University of California Press, Berkeley, 1996, p. 150.

<sup>31</sup> Profesorul Romilly Jenkins consideră, fără temei cred, că suveranul Constantin al V-lea a ales-o în 769 pe Irina ca soție a lui Leon al IV-lea din dorința de a se reconcilia cu iconofiliile și că numele primit la căsătorie sugera că aceasta era intenția suveranului. Din punctul său de vedere, Irina nu a fost nevoită să-și ascundă sentimentele iconodule din simplul motiv că atât socrul, cât și soțul ei cunoșteau atașamentul său față de sfințele icoane, iar acest devotament a cântărit în alegerea ei drept soție a moștenitorului tronului bizantin. Vezi: R. JENKINS, *Byzantium...*, p. 90.

<sup>32</sup> Pe parcursul acestui studiu folosesc acest termen pentru a denumi aspectul exterior, instituțional, juridic, al unei realități mult mai complexe, divino-umane.

<sup>33</sup> Câțiva strategii promovați de Constantin al V-lea s-au remarcat drept iconoclaști fanatici: între ei, Mihail Lachanodrakon, strategul themei Thrakesion, Mihail Melissenos, strategul themei Anatolikon, Manes, strategul themei Boukellarion (ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 440<sup>23-28</sup>[p. 422]. Pentru prigoana monahilor dezlănțuită de Lachanodrakon în thema

dintre acești generali și înalți demnitari ai statului erau numai *nominal* iconoclaști. Putem însă prezuma că unii dintre acești înalți birocrați se împotriveaua restabilirii cinstirii icoanelor din rațiuni de stat, considerând că readucerea în actualitate a acestei dispute, considerată depășită, ar fi provocat tensiuni ce puteau degenera în rebeliuni și război civil. Prin urmare, considerau că schimbarea bruscă și radicală a politicii religioase a Imperiului, în condițiile în care aparatul de stat, armata și episcopatul erau infiltrate de susținători ai cauzei iconoclaste, reprezenta o amenințare la adresa stabilității statului bizantin.

Îndată după dispariția soțului, basilisa s-a confruntat cu o lovitură de palat. La capătul celor 40 de zile de doliu care au urmat înmormântării lui Leon al IV-lea, împărăteasa a anihilat un mare complot în care, alături de unchii moștenitorului tronului – cezarii Nichifor și Hristofor, *nobilissimi*-i Nichita, Antim și Eudokimos<sup>34</sup> –, erau implicați înalți funcționari precum Bardas, fost strateg al themei Armeniakon, Grigorie, *logothetes tou dromou*, Constantin, *domestikos ton exkoubitoron*, Teofilact, fiul lui Rangabe, amiralul (*droungarios*) Dodecanezului. Conspiratorii au fost biciuiți, tunși în monahism și exilați, iar frații lui Leon al IV-lea au fost obligați să intre în clerul de la Sfânta Sofia, ceea ce ar fi trebuit să curme orice carieră sau aspirație politică a acestora<sup>35</sup>. Cu toate acestea, a planat multă vreme amenințarea unei lovituri de stat care să-l aducă pe tron de cezarul Nichifor, cel mai vârstnic dintre frații vitregi ai împăratului dispărut, ceea ce ar fi însemnat, neîndoielnic, consolidarea iconoclasmului<sup>36</sup>.

---

Thrakesion, vezi: ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 445<sup>1-12</sup> [p. 426]; ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, pp. 445<sup>28</sup>-446<sup>14</sup> [p. 427]). Potrivit autorului *Vieții Sfântului Ștefan cel Tânăr*, între iconoclaștii notorii trebuie inclus și Teofan Lardobyros, prefect al Cretei. Vezi: *Βίος Στεφάνου τοῦ Νέου*, § 58, PG 100, col. 1164BC; și ediția critică a acestui izvor: *La vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre*, introduction, édition et traduction par Marie-France Auzépy, coll. Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 3, Ashgate, Aldershot, 1997, p. 160<sup>13</sup>.

<sup>34</sup> Cei enumerați erau fiii lui Constantin al V-lea dintr-o altă căsătorie decât cea din care se născuse viitorul împărat Leon al IV-lea, cea cu Eudokia, a treia soție a basileului, încoronată augustă la 1 apr. 769. Vezi: ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, pp. 443<sup>28</sup>-444<sup>6</sup> [p. 425].

<sup>35</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 454 [p. 435].

<sup>36</sup> În 792-793, a existat din nou o încercare de uzurpare în favoarea cezarului Nichifor, însă reacția lui Constantin al VI-lea a fost promptă: cezarul a fost orbit, iar ceilalți fii ai lui Constantin al V-lea au suferit amputarea limbii (ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 468<sup>7-13</sup> [p. 447]). În octombrie 797, a existat din nou amenințarea ca unul dintre fiii lui Constantin al V-lea să urce pe tron, însă împărăteasa Irina i-a exilat la Atena (ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 473<sup>11-18</sup> [p. 451]); doi ani mai târziu, în 799, același pericol a fost îndepărtat din nou, frații vitregi ai răposatului Leon al IV-lea fiind orbiți (ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, pp. 473<sup>32</sup>-474<sup>5</sup> [p. 452]). În 812, în urma înfrângerii lui Mihail I în fața bulgarilor, o facțiune militară a încercat să-l aducă pe tron pe unul dintre fiii lui Constantin al V-lea, exilați sub pază strictă pe insula Panormos, însă complotul a fost descoperit, iar acești nefericiți au fost surghiuniți pe insula Aphousia (ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 496<sup>16-27</sup> [pp. 473-474]).

În schimb, o majoritate „mută” a societății bizantine se împotriva politica iconoclaste. Rapiditatea cu care regenta a schimbat cursul politicii bisericești și faptul că nu a existat decât o singură încercare de a împiedica restabilirea Ortodoxiei sunt argumente convingătoare în acest sens. Într-o conjunctură mai favorabilă, odată cu urcarea pe tron a Irinei, această „iconofilie reziduală”<sup>37</sup> a ieșit imediat la suprafață.

Oficializarea iconoclasmului (730) și, ulterior, aprobarea teologiei iconoclaste de către Biserica bizantină *oficială* (754) au provocat o schismă în sânul Creștinătății: în 730, comuniunea bisericească dintre Noua și Vechea Romă s-a rupt prin respingerea de către papa Grigorie al II-lea (715-731) a scrisorii de intronizare a patriarhului iconoclast Anastasios (730-754). La 1 nov. 731, un conciliu roman desfășurat în primul an al pontificatului lui Grigorie al III-lea (731-741) a aruncat anatema împotriva celor care distrugeau și profanau sfintele icoane, împăratul și patriarhul bizantin fiind direct vizati<sup>38</sup>. În aprilie 769, conciliul de la Lateran<sup>39</sup>, convocat de pontiful Ștefan al IV-lea (7 aug. 768-24 ian. 772), a anatematizat conciliabulul de la Hiereia (754). În 760, un sinod ierusalimitean, convocat de patriarhul Teodor I (735-770)<sup>40</sup>, iar în 781 un altul, antiohian, au condamnat iconoclasmul<sup>41</sup>. În 767, patriarhii răsăriteni Teodor I al Ierusalimului (752/754-*post* 767, *ante* 787), Kosmas I al Alexandriei (742-768) și Teodor al Antiohiei (750/751-773/774) au adresat papei Paul I (757-767) o enciclică în care denunțau iconoclasmul, document citit în timpul celei de-a patra ședințe a conciliului de la Lateran (15 apr. 769). La drept vorbind, Patriarhia Ecumenică era o Biserică schismatică și eretică, îmbrățișând o învățătură anatematizată de celelalte Patriarhii Apostolice. Izolarea Patriarhiei Constantinopolului era completă și nu putea fi remediată decât printr-un Sinod Ecumenic care să condamne iconoclasmul.

Noua orientare în politica religioasă bizantină s-a manifestat, susține Teofan Mărturisitorul, începând cu jumătatea anului 781, cronicarul referindu-se la intrarea în monahism a mai multor iconofili<sup>42</sup>. Informația este confirmată de alte

<sup>37</sup> T.F.X. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, p. 72.

<sup>38</sup> *Liber pontificalis*, tome I, texte, introduction et commentaire par l'Abbé Louis Duchesne, Paris, Ernest Thorin, 1886, p. 416<sup>9-13</sup>.

<sup>39</sup> *Concilium Lateranense, Stephani III, Anno DCLXIX, Actio quarta*, în: MANSI XII, col. 720BD; *Liber pontificalis*, tome I, pp. 476<sup>26</sup>-477<sup>4</sup>. Despre acest conciliu din 769, vezi: T.F.X. NOBLE, *Images, Iconoclasm and the Carolingians*, pp. 145-149.

<sup>40</sup> MANSI XII, col. 679-680.

<sup>41</sup> MANSI XII, col. 899B-902A. Cu câțiva ani înainte, la 22 mai 763 (Praznicul Cincizecimii), Teofan amintește că aceiași patriarhi răsăriteni, împreună cu sufraganii lor, au anatematizat un iconoclast, însă nu este limpede dacă cel condamnat era episcopul Kosmas Komanites de Epiphaneia, în regiunea Apameea, din Siria, care aderase la iconoclasm, sau împăratul Constantin, „părintele ereziei”. Cred că era vorba de împărat, care era considerat ereziarh. Vezi: ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, pp. 433-434 [pp. 415-416].

<sup>42</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 455<sup>9-12</sup> [p. 435: «<De atunci încolo [781 – n.n.s.], cei evlavioși au început să aibă îndrăzneală și să se răspândească cuvântul lui Dumnezeu, iar cei

surse, care atestă, de pildă, că Sfântul Teodor (759-†11 nov. 826), viitorul stareț studit, și cronicarul Teofan Mărturisitorul (†12 mart. 817 sau 818?) au primit tunderea în monahism în primii ani ai regenței Irinei<sup>43</sup>. Ambii au fost mărturisitori ai Ortodoxiei în timpul celui de-al doilea iconoclastm. Către 782-783, Sfântul Platon, unchiul matern al Sfântului Teodor, a întemeiat mănăstirea Sakkoudion, în apropierea Olimpului Bitiniei, devenind și starețul acesteia<sup>44</sup>. A asistat în această calitate la lucrările Sinodului al VII-lea Ecumenic.

Cu multă abilitate, în anii următori, regenta a reușit să impună alegerea unor iconofili în scaunele episcopale vacante și, probabil, a forțat retragerea mai multor ierarhi care se manifestaseră drept iconoclaști notorii, contrabalansând influența segmentului iconofob al episcopatului. De pildă, în acești ani premergători întrunirii Sinodului al VII-lea Ecumenic, a devenit mitropolit de Sardes Eftimie, unul dintre martirii celui de-al doilea iconoclastm, trecut la cele veșnice la 26 dec. 831, în urma unei sălbatice flagelări<sup>45</sup>. A apărut astfel, grație abilității regentei, o contrapondere iconofilă în sânul Bisericii oficiale, care dogmatizase iconoclastmul. Totodată, avem indicii că, înainte de 787, regenta încuraja clerul

---

care voiau să se mântuiască să se retragă <din lume> fără să fie împiedicați, să se înalțe cuvântul de slavă către Dumnezeu, mănăstirile să își revină și să se arate tot binele»].

<sup>43</sup> În 781, toți membrii familiei Sfântului Teodor au îmbrățișat viața monahală: Theoktista, mama sfântului, și fiica ei s-au retras într-o mănăstire din capitală, Photeinos, tatăl, și fiii săi, Teodor, Iosif, viitorul arhiepiscop al Tesalonicalui, și Euthymios, au fondat un așezământ monahal pe proprietatea familiei de la Boskytion, lângă Katabolos, în Bitinia. Vezi: ΘΕΟΔΩΡΟΣ Ο ΣΤΟΥΔΙΤΗΣ, *Ἐπιτάφιος εἰς Πλάτωνα τὸν ἑαυτοῦ πνευματικὸν πατέρα*, Δ', 21, PG 99, col. 824B; *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ τοῦ Θεοδώρου τοῦ τῶν Στουδίων ἡγουμένου* (Βίος Α'), V-VI, PG 99, col. 121AD; *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοδώρου ἡγουμένου τῶν Στουδίου* (Βίος Γ'), 7-9, ed. Vasili LATYŠEV, „Vita S. Theodori Studitae in codice Mosquensi musei Rumianzoviani n. 520”, în: *Византийский временник*, 21 (1914), pp. 261-262. În 780 sau 781, Sfântul Teofan, numele său baptismal era Isaac, a renunțat la cariera seculară (*strator* în slujba lui Leon al IV-lea) și, în înțelegere cu soția, Megalo, la viața conjugală; a depus voturile monahale, retrăgându-se pe muntele Sigriane, pe țărmul sudic al Mării Marmara, unde a ctitorit, după 787, mănăstirea *Megas Agros*. Pentru mai multe informații, vezi și: Jules PARGOIRE, „S. Théophane le Chronographe et ses rapports avec s. Théodore Studite”, în: *Византийский временник*, 9 (1902), pp. 31-102. Un detaliu interesant despre relația duhovnicească dintre cei doi: nașul (ἀνάδοχος, *sponsor*) Sfântului Teodor la tunderea sa în monahism a fost Teofan Mărturisitorul. Vezi: J. PARGOIRE, „Saint Théophane et ses rapports...”, pp. 56-61. Cu toate acestea, în mai mute rânduri, relațiile dintre cei doi mărturisitori ai Ortodoxiei au fost tensionate.

<sup>44</sup> Raymond JANIN, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins: Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique*, coll. Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin 2, Institut français des études byzantines, Paris, 1975, pp. 177-178.

<sup>45</sup> Vezi: Jules PARGOIRE, „S. Euthyme et Jean de Sardes”, în: *Échos d'Orient*, 5 (1902), p. 157; Jean GOUILLARD, „Une oeuvre inedita du patriarche Methode: la Vie d'Euthyme de Sardes”, în: *Byzantinische Zeitschrift*, 53 (1960), p. 37.

iconofil să predice în favoarea restabilirii cultului icoanelor. De pildă, autorul anonim al *Vieții Sfântului Ioan al Goției* relatează că regenta i-a acordat acestui ierarh un salvconduct, în baza căruia episcopul Ioan venise în „împărăteasa cetăților”, unde «a vorbit deschis tuturor despre acceptarea sfintelor icoane în sfânta Biserică catholică»<sup>46</sup>.

De asemenea, în urma loviturii de palat din octombrie 780, când câțiva înalți funcționari și comandanți militari încercaseră să-l impună pe tron pe cezarul Nichifor, fratele lui Leon al IV-lea, basilisa s-a convins de necesitatea îndepărtarea iconoclaștilor zeloși din armată și administrație. În mod firesc, a încercat să-și impună oamenii de încredere și chiar membrii familiei în aparatul statului și, în același timp, s-a străduit să îndepărteze înalții funcționari și generali numiți de predecesorii săi, care erau, cel puțin unii dintre ei, iconoclaști notorii. Probabil acum a fost îndepărtat din funcția de strateg al themei Thrakesion Mihail Lachanodrakon, unul dintre generalii favoriți ai lui Constantin al V-lea, zelos iconoclast<sup>47</sup>.

Se pare că toate inițiativele de politică externă ale Irinei au fost motivate de dorința de a afla liniștea pe plan intern, spre a se putea dedica restabilirii cinstirii icoanelor. În primăvara lui 782, împărăteasa-mamă a inițiat negocierile privind logodna fiicei lui Carol cel Mare (768-814, împărat din anul 800), Erythro (Rotrud), cu fiul său și moștenitorul tronului, Constantin, o logodnă care pecetluia o alianță care neutraliza orice eventuală amenințare care s-ar fi putut ivi din Apus. În 787, Irina a rupt acest angajament și a ales fiului său, spre nemulțumirea acestuia, o soție bizantină, pe Maria din Amnia, în thema Armenia-kon. În schimb, în Asia Mică, după strălucita victorie de la Melon (781), bizantinii au fost înfrânți în anul următor de fiul califului al-Mahdī (775-785), Hārūn al-Rashīd, viitorul strălucit calif (786-809), care a invadat Asia Mică în fruntea unor efective impresionante, înaintând în fruntea oștilor sale până la Chrysopolis (Skutari), pe malul asiatic al Bosforului. Pentru că Bizanțul nu a putut opune forțe comparabile, o parte a efectivelor bizantine fiind mobilizate în Sicilia, unde

<sup>46</sup> Am folosit ediția critică a acestui izvor: *Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἐπισκόπου Γοθθίας*, în: Marie-France AUZÉPY, „La Vie de Jean de Gothie (BHG 891)”, în: Constantin ZUCKERMAN (ed.), *La Crimée entre Byzance et le Khaganat khazar. Actes du colloque organisé les 28 et 29 novembre 2005 à Paris (Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, Collège de France) dans le cadre du Groupement de Recherche Européen "L'Est Européen dans le Haut Moyen Âge: des Tribus à l'État"*, coll. Monographies. Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, 25, Association des Amis du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Paris, 2006, pp. 78-85. Trimit între croșete și la textul publicat în: *Acta Sanctorum*, collecta, digesta, ilustrata a Godefrido Henschenio, Daniele Papebrochio, Francisco Baertio, Conrado Iannigo et Joanne Baptista Sollerio, editio novissima, curante Joanne Carnandet, Junii, tomus septimus, Parisiis et Romae, apud Victorem Palmé, 1867, pp. 167-169. Pasajul avut în vedere este: *Βίος Ἰωάννου Γοθθίας*,<sup>28-33</sup>, §3, p. 81 [p. 168BC].

<sup>47</sup> J.B. BURY, *A History of the Later Roman Empire...*, vol. II, p. 485.

încercau să înfrângă rebeliunea lui Elpidius, comandantul bizantin al Siciliei, și pentru că s-au înregistrat trădări ale unor strategii, invazia arabă nu a putut fi stopată decât printr-o ofertă de pace foarte favorabilă arabilor. Împărăteasa a fost obligată să cumpere pacea, acceptând termeni umilitori pentru Bizanț, pentru ca, prin această temporizare, să poată dedica toată energia sa restabilirii iconofiliei.

La 31 aug. 784, «fără știrea suveranilor», simțindu-și sfârșitul aproape, patriarhul Pavel al IV-lea «și-a părăsit tronul» (κατέλιπεν τὸν θρόνον) și, în taină, s-a retras în mănăstirea *ton Phlorou*, unde a îmbrăcat schima monahală<sup>48</sup>. Înștiințată de acțiunile sale, împărăteasa a mers în mănăstire și i-a reproșat părăsirea scaunului patriarhal. Muribundul patriarh, «cu multe tânguiri» (μετὰ θρήνων πολλῶν), i-a mărturisit că era cuprins de mari remușcări pentru că deținuse *thronos*-ul unei Biserici «schismatice și anatematizate de celelalte tronuri sobornicești»<sup>49</sup>. *In articulo mortis*, patriarhul înțelegea că suveranii iconoclaști au adus Patriarhia Constantinopolului în situația de «Biserică schismatică», atrăgând asupra acesteia anatema celorlalte Scaune Patriarhale<sup>50</sup>. Simțindu-se responsabil

<sup>48</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, pp. 457<sup>13</sup>-458<sup>4</sup> [pp. 437-438]. *Paretisis*-ul patriarhului Pavel al IV-lea este menționat și în scrisoarea imperială de convocare a sinodului, *sakra* (MANSI XII, 1003D-1006A [p. 44<sup>17-29</sup>]), fără stăruința patriarhului de a se convoca un Sinod Ecumenic care să tranșeze chestiunea icoanelor. Un *Catalog al patriarhilor constantinopolitani*, redactat probabil în primele decenii ale veacului al X-lea, confirmă că fostul patriarh a răposat în mănăstirea *ton Phlorou*, după ce a îmbrăcat schima monahală (Franciscus FISCHER, *De patriarcharum Constantinopolitanorum catalogis et de chronologia octo primorum patriarcharum. Accedunt eiusmodi catalogi duo adhuc non editi*, Lipsiae, typis B.G. Teubneri, 1884, p. 290<sup>16-18</sup>).

<sup>49</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, 457<sup>20-22</sup>: «εἶθους μηδὲ ποταπὸν ἐκάθισα ἐν τῷ τῆς ἱερωσύνης θρόνῳ, τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ τυραννουμένης καὶ ἐσχισμένης οὐσης ἐκ τῶν λοιπῶν καθολικῶν θρόνων καὶ ἀναθεματιζομένης» [p. 437].

<sup>50</sup> Substanța evenimentelor este confirmată de biograful Sfântului Tarasios. Tulburat că Biserica fusese rănită de «erezia acuzatorilor creștinilor» și având o suferință aducătoare de moarte, patriarhul Pavel «a fugit pe ascuns de pe tron» (τοῦ θρόνου κρυφθὼν ἑαυτὸν ὑπεξίστησι) în mănăstirea lui Florus și a intrat în cinul monahal. «Plini de mânie și de groază» (θυμοῦ πλησθέντες καὶ δειμάτος), împărăteasa Irina și fiul ei, Constantin, au mers în această mănăstire și i-au cerut socoteală ierarhului care comisese o asemenea îndrăzneală, aducând mare mahnire suveranilor. Fostul patriarh a potolit mânia împăraților printr-o cuvântare în care și-a explicat motivele retragerii. Trei erau motivele care îl determinaseră să intre în cinul monahal: boala și apropiata moarte, situația Bisericii «suferinde din pricina ereziei», care i-a provocat o «rană de nevindecat», dar mai cu seamă «încuviințarea» pe care o dăduse ereziei, «scrisă cu cerneală și cu mâinile» sale (ἡ διὰ χειρῶν καὶ μέλανος ἔγγραφος πρὸς τὴν αἵρεσιν συγκατάθεσις), căci «fusese înșelat și cu limba, și cu mâna» (ἀλλὰ γλώσση καὶ χειρὶ κλαπήναί), aluzie la jurământul iconoclast depus în momentul hirotonirii sale. În consecință, patriarhul nu dorea să fie în continuare «păstorul unei cete deeretici» (τὸ ποιμὴν συμμορίας αἰρετικῆς) și cerea suveranilor să nu îngăduie ca «erezia urâtă să pângărească și de-acum înainte via împărătească» (μη ἀναμείνητε τὸ τῆς αἱρέσεως μῦθος εὐσέτι καὶ νῦν λυμανεῖσθαι... τὸν ἀμπελῶνα τῆς βασιλικῆς ὑμῶν), stăruind ca aceștia să

de această situație, regreta că acceptase scaunul patriarhal și mărturisea că doorea să facă penitență pentru restul zilelor sale.

Într-o întrevvedere cu câțiva senatori, fostul patriarh s-a căit pentru depunerea jurământului iconoclast la hirotonia sa (20 febr. 780), nădăjduind totuși că Dumnezeu va ierta slăbiciunea de a nu fi mărturisit adevărul «de frica mâniei» oamenilor<sup>51</sup>. Totodată, patriarhul avertiza că schisma putea fi vindecată numai prin convocarea unui Sinod Ecumenic (σύνοδος οἰκουμενική), care, prin condamnarea iconoclasmului, putea restabili comuniunea Marii Biserici cu celelalte Scaune patriarhale<sup>52</sup> și, implicit, reface unitatea Bisericii. La scurtă vreme după această întrevvedere, fostul patriarh Pavel al IV-lea «a adormit în pace» (ἐκοιμήθη ἐν εἰρήνῃ).

Dintr-o altă sursă – *Viața patriarhului Tarasios*, scrisă de Ignatie Diacoulul –, aflăm că patriarhul muribund l-a desemnat succesor pe Tarasios (Ταρασιός), șeful cancelariei imperiale (πρωτοασκήρητις) între 775 și 784<sup>53</sup>. *Viața Sfântului Ioan, episcopul Goției*, confirmă această informație<sup>54</sup>. După toată probabilitatea, alegerea lui Tarasios i-a aparținut împărătesei Irina, însă fostul patriarh a fost de acord să susțină cu autoritatea sa candidatura unui colaborator apropiat al regentei, prim-secretarul Tarasios, care putea suscita contestații, întrucât acesta era mirean. Este puțin probabil ca nominalizarea lui Tarasios să fi fost inițiativa patriarhului. Probabil tot în înțelegere cu împărăteasa<sup>55</sup>,

---

se îngrijească de restituie Bisericii «străvechea ei frumusețe» (τὸ ἀρχαῖον κάλλος). De asemenea, patriarhul îl recomandă pentru scaunul patriarhal pe Tarasios, prim-secretarul imperial, considerând că avea toate calitățile spre a îndrepta această stare de lucruri. Vezi: ΙΓΝΑΤΙΟΣ ΔΙΑΚΟΝΟΣ, *Βίος Ταρασιίου*, §8-10, pp. 76-81. Mult mai succint, patriarhul Nichifor relatează despre retragerea lui Pavel al IV-lea și motivele sale. A se vedea și: ΝΙΚΗΦΟΡΟΣ, *Ἀπολογητικός πρὸς τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν περὶ τοῦ κατὰ τῶν σεπτῶν εἰκόνων πάλιν νέου σχίσματος*, PG 100, col. 840A.

<sup>51</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, pp. 457<sup>28</sup>-458<sup>1</sup>: «διὰ τοῦτο γὰρ θρηνώ καὶ πρὸς τὴν μετάνοιαν κατέφυγον δεόμενος τοῦ θεοῦ, ὅπως μὴ ὡς ἱερέα μὲ κολάση σιγήσαντα ἕως τοῦ νῦν καὶ μὴ κηρύξαντα τὴν ἀλήθειαν τῷ φόβῳ τῆς μανίας ὑμῶν» [p. 438]. Savantul britanic J.B. Bury era înclinat să creadă că membrii acestei delegații erau iconoclaști pe care basilisa i-a trimis la căpățaiul patriarhului muribund pentru ca pocăința acestuia să le zdruncine convingerile, ipoteză pe care o consider foarte probabilă. Vezi: J.B. BURY, *A History of the Later Roman Empire...*, vol. II, p. 495. Se explică astfel de ce acești senatori i-au reamintit monahului Pavel jurământul de a nu venera icoanele după la întronizarea sa.

<sup>52</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, 457<sup>24-26</sup>: «ἐάν μὴ σύνοδος οἰκουμενική γένηται, καὶ τὸ σφάλμα τὸ ὄν εἰς τὴν μέσην ὑμῶν διορθωθῆ, οὐκ ἔχετε σωτηρίαν» [pp. 437-438]; ΝΙΚΗΦΟΡΟΣ, *Ἀπολογητικός πρὸς τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν...*, PG 100, col. 840B.

<sup>53</sup> ΙΓΝΑΤΙΟΣ ΔΙΑΚΟΝΟΣ, *Βίος Ταρασιίου*, §10<sup>36-42</sup>, p. 81. Unii istorici consideră că acest detaliu este unul „hagiografic”, o ficțiune pioasă menită să demonstreze că Tarasios era alesul lui Dumnezeu, salvatorul providențial al Bisericii. Vezi: Germaine DA COSTA-LOUILLET, „Saints de Constantinople aux VIII<sup>e</sup>, IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles”, în: *Byzantion*, 24 (1955-1956), pp. 224-225.

<sup>54</sup> *Βίος Ἰωάννου Γοτθίας*,<sup>37-39</sup>, p. 81 [p. 168C].

<sup>55</sup> Cu două zile înainte de retragerea patriarhului în mănăstirea lui Florus, la 29 aug. 784,

fostul patriarh a exprimat ideea convocării unui Sinod Ecumenic, evitând astfel ca resentimentele iconoclaștilor să se îndrepte asupra regentei și pregătind opinia publică pentru o schimbare radicală a politicii religioase a Imperiului, care putea provoca împotrivirea nu numai a iconoclaștilor fervenți, ci și a celor care, indiferenți față de această chestiune, se temeau că astfel se vor perpetua frământările religioase în Imperiu.

Unii istorici se îndoiesc de sinceritatea pocăinței lui Pavel al IV-lea și consideră că acest episod constituie o invenție a istoricilor iconoduli. Cât privește părăsirea scaunului patriarhal, consideră că „a fost împins să o facă de partizanii Irinei, care au dorit să se descotorosească de patriarhul eretic”<sup>56</sup>. Nu împărtășesc acest punct de vedere: nu consider că mărturiile multiple despre pocăința fostului patriarh trebuie privite cu suspiciune și nu găsesc nicio explicație plauzibilă pentru „inventarea” secvenței pocăinței patriarhului de către Teofan Mărturisitorul, Ignatie Diaconul sau de către autorul anonim al *Vieții Sfântului Ioan, episcopul Goției*<sup>57</sup>, trei surse independente. Nu găsesc nicio rațiune pentru care iconofilii să fi dorit, în mod arbitrar, să elimine numele lui Pavel al IV-lea din lista patriarhilor *iconoclaști* ai Constantinopolului care sunt anatematizați în *Synodikon-ul Ortodoxiei*<sup>58</sup>. Pe de altă parte, apropierea morții constituie o che-

---

impărăteasa făcea cunoscută papei hotărârea convocării unui nou Sinod Ecumenic. Suntem îndreptățiți să credem că inițiativa aparținea și în această privință basilisei, însă patriarhul a îmbrățișat ideea și a exprimat-o în întrevederile avute cu notabilitățile bizantine.

<sup>56</sup> Vezi: G. DA COSTA-LOUILLET, „Saints de Constantinople...”, p. 224. G. Ostrogorsky admite posibilitatea exercitării unor presiuni asupra patriarhului spre a se retrage din scaun. Vezi: G. OSTROGORSKY, *Histoire de l'État byzantin*, p. 206.

<sup>57</sup> Βίος Ἰωάννου Γοθίας<sup>34-36</sup>, p. 81 [p. 168BC]. Potrivit hagiografului anonim, patriarhul Pavel, pocăindu-se, s-a retras din scaun în mănăstirea *ton Phlorou* (ἡ μονὴ τῆς ἁγίας Θεοτόκου τῶν Φλώρων); la insistențele sale, basilisa a făcut un angajament că va înlătura rătăcirea din Biserică.

<sup>58</sup> În *Synodikon-ul Ortodoxiei* sunt anatematizați atât patriarhii iconoclaști din secolul al VIII-lea – Anastasie (730-754), Constantin al II-lea (754-766) și Nichita (Niketas, 766-780) –, cât și cei care au păstorit Marea Biserică în timpul celui de-al doilea iconoclastm, Theodotos Melissenos Kassiteras (815-821), Antonie I Kassimatas (821-837), Ioan al VII-lea Grammatikos (837-843). Vezi: Τὸ συνοδικὸν ὅπρ ἀναγινώσκειται τῇ κυριακῇ τῆς Ὀρθοδοξίας<sup>171-174</sup>, ediție critică de Jean GOUILLARD, „Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire”, în: *Travaux et Mémoires*, 2 (1967), p. 57. Vezi și: Aristides PAPANAKIS, *Iconoclasm: A Study of the Hagiographical Evidence*, PhD Thesis, New York, Fordham University, 1968, p. 148. Teofan Mărturisitorul, autorul *Vieții Sfântului Ioan al Goției* și Ignatie Diaconul se exprimă foarte reverențios la adresa patriarhului Pavel, cu totul nejustificat dacă patriarhul ar fi fost un eretic nepenitent. Vezi: ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, pp. 457<sup>14-15</sup>; «cuviosul și preasfințitul patriarh» (ὁ ὅσιος καὶ ἀγιώτατος πατριάρχης); 458<sup>2-3</sup>[pp. 437-438]: «bărbat venerabil, milostiv peste măsură și vrednic de tot respectul» (Παῦλος, σεβάσμιος γὰρ ἦν ὁ ἄνθρωπος καὶ ἐλεήμων ὑπὲρ μέτρον καὶ πάσης αἰδοῦς ἄξιος); Βίος Ἰωάννου Γοθίας<sup>29-30,34,38</sup>, p. 81 [p. 168BC]: «preasfințitul patriarh» (ὁ ἀγιώτατος πατριάρχης), «fericitul Pavel» (...τοῦ μακάριου Παύλου...). Într-o lucrare atribuită Sfântului Nichifor, patriarhul Pavel este considerat «ortodox și mărturisitor» (ὀρθόδοξος καὶ ὁμολογητής). Vezi: *Χρονογραφικὸν*



mare la pocăință, iar cele istorisite despre zbulciul sufletesc al patriarhului Pavel nu cred că trebuie considerate detalii contrafăcute pentru a disimula o retragere forțată.

Foarte probabil, patriarhul nu fusese un criptoiconofil, așa cum susține Teofan Mărturisitorul<sup>59</sup>. Mai degrabă, Pavel al IV-lea aparținea unei categorii de clerici care nu aveau convingeri foarte ferme în privința cinstirii icoanelor și, în consecință, nu considerau inacceptabil să colaboreze cu suveranii iconomahi și să depună un jurământ iconoclast. Când însă starea sănătății s-a deteriorat și moartea a devenit iminentă, patriarhul a avut o criză de conștiință, învinovățindu-se pentru că nu avusese forța morală de a se opune basileilor iconoclaști care împinseseră Patriarhia Ecumenică în schismă<sup>60</sup>.

După trecerea sa la cele veșnice, probabil în primele zile ale lunii septembrie (784), regenta l-a impus în scaunul vacant pe Tarasios (25 dec. 784-†25 febr. 806)<sup>61</sup>, obținând și încuviințarea Senatului pentru desemnarea lui, fără a

*σύντομον*, în: NICEPHORI ARCHIEPISCOPI CONSTANTINOPOLITANI, *Opuscula Historica*, edidit Carolus de Boor, accedit Ignatii Diaconi *Vita Nicephori*, coll. Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana, B.G. Teubneri, Lipsiae, 1880, p. 119<sup>20-21</sup>. Singura explicație plauzibilă este aceea că patriarhul s-a căit sincer în ultimele zile ale vieții și a sprijinit proiectul întrunirii unui nou Sinod Ecumenic și, din acest motiv, iconofiliile i-au iertat trecutul iconoclast.

<sup>59</sup> Teofan susține că Pavel avea simpatii iconofile și numai cu «multă constrângere» (βίᾳ πολλῇ) a acceptat tronul patriarhal. Vezi: ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, pp. 453<sup>7-10</sup> [p. 433].

<sup>60</sup> Unii istorici susțin că retragerea lui Pavel al IV-lea nu a fost benevolă, asupra patriarhului existând presiuni pentru a vacanta scaunul patriarhal. Totuși, succesiunea rapidă a evenimentelor, moartea lui Pavel urmând îndeaproape retragerii, cred că sporește credibilitatea istorisirii lui Teofan. Consider că este perfect plauzibil ca, *in articulo mortis*, patriarhul să se fi căit pentru slăbiciunea de a nu fi apărât adevărul «de frica mâniei oamenilor», retrăgându-se din scaun, depunând voturile monahale și făcând penitență pentru puținele zile care-i mai rămăneau de trăit. Potrivit aceluiași Teofan, reacția inițială a împărătesei a fost una de iritare; «intristată», a mers de îndată în mănăstirea unde se retrăsese patriarhul și i-a cerut explicații. După moartea lui Pavel al IV-lea, în cuvântarea ținută în palatul Magnaura prin care a anunțat nominalizarea lui Tarasios pentru demnitatea patriarhală, împărăteasa a susținut că nu ar fi acceptat retragerea lui Pavel dacă sănătatea lui s-ar fi restabilit. Ulterior, a înțeles că această retragere putea precipita întrunirea Sinodului Ecumenic, cerându-i patriarhului retras să sprijine candidatura colaboratorului său devotat, Tarasios, și să susțină inițiativa convocării sinodului.

<sup>61</sup> Tarasios s-a născut către 730, fiind descendent dintr-o familie nobilă. A urmat o carieră seculară și a devenit șeful cancelariei imperiale. Devenit patriarh în decembrie 784, Tarasios a restabilit bunele relații cu Biserica Romei, a pregătit și prezidat Sinodul Ecumenic de la Niceea (787). Indulgența sa față de episcopii iconoclaști penitenți și simoniaci și atitudinea sa în timpul „afacerii adulterului imperial” au fost blamate de partidul monahal rigorist. A murit la 25 febr. 806, fiind înmormântat în mănăstirea ctitorită de alul trac al Bosforului, la Stenon (26 febr. 806). Opera sa nu este una foarte bogată, este autorul unei omilii și al câtorva epistole, însă cea mai importantă lucrare a sa – respingerea definiției dogmatice de la Hiereia, citită în timpul ședinței a VI-a a Sinodului de la Niceea – a rămas nesemnată. Pentru mai multe informații, vezi și: Raymond JANIN, „Tarasios”, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 15

exista însă un acord unanim<sup>62</sup>. A cântărit, probabil, cel mai mult în alegerea împărătesei convingerea că fostul birocrat va rămâne, în noua postură, colaboratorul său devotat. Este puțin probabil să nu fi putut găsi în colegiul episcopilor un candidat potrivit, mai cu seamă că în ultimii ani câțiva iconofili ireproșabili fuseseră ridicați la episcopat. Mai degrabă, împărăteasa a optat pentru o persoană care-i câștigase încrederea printr-o slujire credincioasă și care întrunea toate calitățile unui păstor care putea restabili, cu discernământ și moderație, pacea în Biserică. Un patriarh „zelot” ar fi purces la epurarea episcopatului, ceea ce ar fi tensionat încă și mai mult situația și ar fi putut produce o schismă chiar în interiorul Bisericii bizantine<sup>63</sup>. Împărăteasa a căutat, așadar, un diplomat abil, dar cu prestanță, și l-a găsit în persoana lui Tarasios, care, în demnitatea patriarhală, a demonstrat o conduită prudentă și abilă, manifestată în dreptul canonic prin susținerea principiului iconomiei (οἰκονομία)<sup>64</sup>. Desigur, au existat în sânul Bisericii voci critice față de această alegere, noul patriarh fiind considerat un „corp străin” în trupul Bisericii, un slujitor al Palatului mai degrabă decât al Bisericii, un parvenit care urma să fie unealta docilă a împărătesei<sup>65</sup>.

---

(1946), col. 54-57; G. DA COSTA-LOUILLET, „Saints de Constantinople...”, pp. 217-229; Claudia LUDWIG, Thomas PRATSCH, „Tarasios (784-806)”, în: R.-J. LILIE (Hg.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit...*, pp. 57-108; Pr. Nicolae CHIFĂR, „Patriarhul Tarasie al Constantinopolului și restabilirea cultului icoanelor”, *Revista Teologică*, 2006, 4, pp. 29-39 [republicat în: *Iconologie și iconoclastism...*, pp. 173-195]; Stephanos EFTHYMIADIS, „Introduction”, la: St. EFTHYMIADIS (ed.), *The Life of the Patriarch Tarasios...*, pp. 3-50.

<sup>62</sup> ΙΓΝΑΤΙΟΣ ΔΙΑΚΟΝΟΣ, *Βίος Ταρασίου*, §12<sup>8-17</sup>, pp. 82-83.

<sup>63</sup> A. PAPADAKIS, *Iconoclasm...*, pp. 142-143; „Deși împărtașea ortodoxia studiților, era reticent să îmbrățișeze atitudinea lor intransigentă față de cei care aveau convingeri iconoclaste... Asemenea multor altor patriarhi, știa că este de dorit cooperarea cu Palatul. Știa că atitudinea încăpățanată a partidului monahal putea fi dezastruoasă pentru Biserică. Un *modus vivendi* era mult mai de dorit decât înstrăinarea, pentru pacea și securitatea Bisericii și a statului”. A se vedea și aprecierile lui R. JENKINS, *Byzantium...*, p. 94: „Era acum nevoie de diplomație: Dacă Irina ar fi fost atât de nechibzuită încât să numească un monah pățimaș (fanatical monk) în scaunul patriarhal, atunci cauza unui compromis ar fi fost condamnată cu anticipație, iar rezultatul ar fi fost haosul, dacă nu chiar războiul civil”.

<sup>64</sup> Despre acest principiu al dreptului canonic bizantin, potrivit căruia Biserica poate accepta în împrejurări excepționale o interpretare mai laxă a literei canoanelor bisericești, evitând astfel o interpretare rigidă, strict legalistă, în scopul vindecării păcătoșului, vezi: P. RAÏ, „L'économie dans le droit canonique byzantine des origines jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle”, în: *Istina*, 18 (1973), pp. 260-326; John ERICKSON, „Oikonomia in Byzantine Canon Law”, în: Kenneth PENNINGTON, Robert SOMMERVILLE (eds.), *Law, Church and Society: Essays in Honor of Stephan Kuttner*, coll. Middle Ages Series, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1977, pp. 225-236.

<sup>65</sup> R. JENKINS, *Byzantium...*, pp. 93-94: „El [Tarasios – n.ns.] a fost unul dintr-o serie de patriarhi care i-a inclus și pe succesorul său, Nichifor, și pe Fotie, fiul nepotului său, a căror pregătire timpurie a fost una <pentru o carieră> în administrația civilă sau diplomație. Aceste numiri au fost respinse cu înverșunare de aripa monahală a Bisericii, care-i privea pe aceștia numai ca <oameni> de lume și prelați oportuniști care priveau cele ale cezarului ca fiind cel puțin de importanță egală cu cele ale lui Dumnezeu. Dar în ochii unui suveran aceasta era cea mai mare virtute a lor”. Consider îndreptățită judecata lui E.J. Martin asupra patriarhului

Alegerea unui laic în scaunul patriarhal era surprinzătoare și criticabilă, iar Irina a fost preocupată să stingă contestațiile prin organizarea unei adunări reprezentative a clerului, senatorilor și a populației capitalei<sup>66</sup> care să accepte candidatura lui Tarasios<sup>67</sup>. Teofan relatează că împărăteasa a convocat tot «poporul» (ὁ λαός), desigur, populația capitalei, în Magnaura (*Μαγναύρα*, lat. *Magna Aula*), o sală ceremonială din Marele Palat, și a anunțat că-i propusese lui Tarasios scaunul patriarhal, însă acesta declinase invitația. Cei convocați, în unanimitate («într-un glas»), au declarat că nu poate fi cineva mai potrivit decât Tarasios pentru a păstori Biserica, iar regenta i-a cerut prim-secretarului imperial să explice motivele refuzului său. Alocuțiunea celui nominalizat a fost rezumată de Teofan și se păstrează în actele preliminare Sinodului. Tarasios a declarat că, laic fiind, se considera nedemn (ἀνάξιος) de această demnitate, neputând susține «jugul poverii» (τὸ ζυγὸν τοῦ φορτίου)<sup>68</sup>, și se temea ca nu cumva, consimțind «fără cugetare și fără cercetare» (χωρὶς ἀνακρίσεως καὶ περισκέψεως) la această alegere, să sufere o «osândă înfricoșătoare». Alături de această conștiință a nevredniciei sale, Tarasios mai avea o rațiune să refuze această demnitate: Biserica lui Hristos, «cea întemeiată pe piatra Hristos, Dumnezeu nostru», se găsea sfâșiată și împărțită (διεσχισμένη καὶ διηρημένη); creștinii răsăriteni erau «înstrăinați și anatematizați în fiecare zi» (ἄλλοτριουμένους δὲ ἡμᾶς ἐκείνων ἀπάντων καὶ καθ' ἑκάστην ὑπ' αὐτῶν ἀναθεματιζομένους) de «cei de aceeași credință cu ei» (ὁμοπίστοι) din Răsărit și Apus. Era bineplăcut lui Dumnezeu să se restabilească «acordul în toate lucrurile bisericești» (συμφωνία μία ἐπὶ παντὸς πράγματος ἐκκλησιαστικοῦ) și creștinii să redevină una și să devină «o Biserică sobornicească» (μία καὶ καθολικὴ ἐκκλησία)<sup>69</sup>, «uniți în același suflet și în aceeași cinstire» (ὁμόψυχοι καὶ ὁμότιμοι), astfel încât creștinii să nu fie «unii împotriva celorlalți, ci unii împreună cu ceilalți» (οὐ κατ'

---

Tarasios: „Era cu adevărat un om cu un temperament moderat, care milita pentru o situație între aservirea Bisericii de către Stat, care era urmărită de Iustinian, Leon al III-lea și Constantin al V-lea, și o completă independență bisericească, pentru care lupta Sfântul Teodor Studitul” (E.J. MARTIN, *A History of the Iconoclastic Controversy*, p. 88).

<sup>66</sup> Vezi: ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, pp. 458-460 [pp. 438-440]; *Ἀπολογητικὸς πρὸς τὸν λαόν...*, MANSI XII, col. 986D-990A [pp. 8-10].

<sup>67</sup> Alți istorici consideră că rostul acestei întâlniri din palatul Magnaura a fost acela de a oferi alegerii lui Tarasios „aparența unei largi aprobări populare”. Vezi: J.A. ARVITES, *Irene: Women Emperor...*, p. 58. Potrivit lui J.B. Bury, „întrunirea din palatul Magnaura se datora unui plan prestabilit între Tarasios și Irina”. Vezi: J.B. BURY, *A History of the Later Roman Empire...*, vol. II, p. 495.

<sup>68</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 458<sup>27-30</sup>: «ἐμοῦ δὲ πρὸς τοῦτο ἀνάξιον ἑαυτὸν ἀποφραγαμένον καὶ μηδεμίαν συγκατάθεσιν ποιησαμένου ὡς τὸν ζυγὸν τοῦ φορτίου μὴ δυναμένου μου βαστάσαι ἢ ὑπενεγκεῖν».

<sup>69</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 459<sup>27-31</sup>: «οὐδὲν γάρ ἐστιν ἀπόδεκτον καὶ εὐάρεστον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ὡς τὸ ἐνωθῆναι ἡμᾶς καὶ γενέσθαι μίαν καὶ καθολικὴν ἐκκλησίαν, καθὰ καὶ ἐν τῷ συμβόλῳ τῆς εἰλικρινοῦς ἡμῶν πίστεως ὁμολογοῦμεν».

ἀλλήλων, ἀλλὰ σὺν ἀλλήλοις), iar între ei «să nu fie dispută și dezbinare» (καὶ μὴ ἦ ἔρις καὶ διχοστασία ἐν ἡμῖν), ci pacea lui Dumnezeu să-i învâluie pe toți.

În continuare, Tarasios a condiționat acceptul său de convocarea unui Sinod Ecumenic care să condamne iconoclasmul<sup>70</sup>: dacă suveranii Noii Rome, «evlavioșii și ortodocșii împărați», «apărătorii Ortodoxiei» (οἱ τῆς ὀρθοδοξίας πρόμαχοι), convocau un Sinod Ecumenic care să refacă unitatea Bisericii, punând capăt dezbinării și stării de schismă, Tarasios își depășea orice reținere și temere și accepta numirea. Dacă această condiție nu era împlinită, refuza cu fermitate, nedorind să fie anatematizat de celelalte Biserici și osândit de Dreptul Judecător<sup>71</sup>. Cei mai mulți dintre cei prezenți s-au declarat de acord cu întrunirea unui Sinod Ecumenic, însă câțiva au protestat și și-au exprimat împotrivirea<sup>72</sup>. Dacă împărăteasa sperase să obțină un acord unanim, atunci așteptările ei nu erau împlinite pe deplin.

„Pe un ton mai autoritar”<sup>73</sup>, care nu a îngăduit alte vociferări, Tarasios a intervenit din nou și a subliniat necesitatea întrunirii Sinodului: pentru că icoanele fuseseră «distrușe de mână împărătească», înlăturându-se astfel «un obicei străvechi predat în Biserică», fusese aruncată anatema asupra Bisericii Constantinopolului din toate colțurile lumii creștine, însă această situație nu mai putea persista, iar «adevărul lui Dumnezeu», care «nu se leagă» (2 Tim 2, 9), trebuia să triumfe<sup>74</sup>.

Ignatie Diaconul confirmă cele istorisite de Teofan Mărturisitorul, deși între cele două relatări există diferențe evidente: hagiograful reproduce două alocuțiuni ale lui Tarasios, una în fața suveranilor și, probabil, a senatorilor, și alta rostită în palatul Magnaura, în fața unei asistențe mai numeroase. Spre deosebire de versiunea lui Teofan, întrunirea unui Sinod Ecumenic nu mai constituie o

<sup>70</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, pp. 459<sup>30</sup>-460<sup>15</sup> [pp. 439-440]. *Viața Sfântului Ioan, episcopul Goției*, confirmă că Tarasios nu a acceptat scaunul patriarhal decât după ce suveranii și-au luat angajamentul de a organiza Sinodul. Vezi: *Βίος Ἰωάννου Γοθίας*,<sup>39-40</sup>, p. 81 [p. 168C]: «οὐκ εἴλατο καρῆναι ἕως ἄν ὑπέσχοντο οἱ βασιλεῖς ποιῆσαι τὴν εἰρημένην σύνοδον».

<sup>71</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 460<sup>7-14</sup>: «καὶ εἰ μὲν κελεύουσιν οἱ τῆς ὀρθοδοξίας πρόμαχοι βασιλεῖς ἡμῶν ἐπὶ τῇ ἐμῇ αἰτήσει ἐπινεῦσαι, συγκατατίθεμαι κἀγὼ καὶ τὴν κέλευσιν αὐτῶν ἐκπληρῶ καὶ ὑμῶν τὴν ψῆφον ἀσπάξομαι· εἰ δὲ μὴ γε, ἀδυνάτως ἔχω τοῦτο ποιῆσαι, ἵνα μὴ ὑποβληθῶ τῷ ἀναθέματι καὶ εὐρεθῶ καταδεδικασμένος ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ κριτοῦ τῆς δικαιοσύνης, ἔνθα οὔτε βασιλεὺς, οὔτε ἱερεὺς, οὔτε ἄρχοντες, οὔτε πλήθος ἀνθρώπων δύναται με ἐξελέσθαι».

<sup>72</sup> *Ἀπολογητικός πρὸς τὸν λαόν...*, MANSI XII, col. 990A: «τινὲς δὲ ὀλίγοι τῶν ἀφρόνων ἀνεβάλλοντο».

<sup>73</sup> Warren TREADGOLD, „Empress Irene’s Preparation for the Seventh Ecumenical Council”, în: *The Patristic and Byzantine Review*, 7 (1988), p. 52.

<sup>74</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 460<sup>18-23</sup>: «Λέων ὁ βασιλεὺς κατέστρεψε τὰς εἰκόνας, καὶ ἡ σύνοδος, ὅτε ἐγένετο, κατεστραμμένας αὐτὰς εὗρεν· καὶ διότι διὰ βασιλικῆς χειρὸς κατεστράφησαν, πάλιν ζήτησιν ἔχει τὸ κεφάλαιον, ὅτι ἀρχαίαν συνήθειαν παραδεδομένην ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ κατετόλμησαν, ὡς ἔδοξεν αὐτοῖς, ἀφανίσαι· ἀλλ’ ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ οὐ δέδεται, ἀποστολικῶς εἰπεῖν».

condiție spre a accepta tronul patriarhal, ci este numai sugerată ca fiind mijlocul prin care Biserica, «de multă vreme despuiată de frumusețea străvechii sale bu-necuvinițe, din pricina lipsei de evlavie» (πάλαι γὰρ ἀσεβείας τυραννίδι τῷ τῆς ἀρχαίας εὐπρεπείας ἢ ἐκκλησία περιαιρεθεῖσα κάλλος), să fie din nou «străluminată în vrednicia cea străveche și cea dintâi a hainei sale». «Lumina împede a învățăturilor adevăratei sale slave va străluci asupra ei» [a Bisericii – n.ns.] (ὁ τῆς ἀληθινῆς δόξης εὐαγγῆς τῶν δογματῶν φωσφόρος τῷ ὑμετέρῳ ταύτην σπουδάσματοι καταυγάσειε) – afirmă Tarasios –, dacă un Sinod Ecu-menic (σύνodos οἰκουμενική) va înlătura lucrarea «sinedriului lui Caiafa» (συνεδρίον καΐαφαϊκὸν)<sup>75</sup>, conciliabulul iconoclast din 754.

După o vacanță a scaunului patriarhal de aproape patru luni, Tarasios a fost hirotonit cu precipitare (*per saltum, sine intervallo*)<sup>76</sup> în toate treptele preo-ției și a fost întronizat patriarh la 25 dec. 784<sup>77</sup>. Noul patriarh nu a înșelat aștep-tările împărătesei, fiind un colaborator devotat cauzei restabilirii Ortodoxiei.

În primii ani ai patriarhatului, deși actele patriarhale al căror conținut îl cu-noaștem sunt puțin numeroase, putem considera că Tarasios a încercat să dea o mai mare consistență grupării iconofile din sânul episcopatului. Cunoaștem din mai multe surse – *Viața patriarhului Tarasios, Viața Sfântului Teofilact al Nico-*

<sup>75</sup> ἸΓΝΑΤΙΟΣ ΔΙΑΚΟΝΟΣ, *Βίος Ταρασίου*, §14, pp. 85-87.

<sup>76</sup> Legislația canonică nu fixează răstimpul (διάστασις, *interstitium, intervallum*) între hiro-toniile în treptele preoției sacramentale (diacon, preot, arhiereu). Canonul 10 al Sinodului de la Sardica (343) impunea să existe o «durată nu prea mică» (οὐκ ἐλαχίστου χρόνου μήκος) între hirotoniile în cele trei trepte preoțești. Putem stabili acest răstimp dacă ținem seama de vârsta canonică la care cineva poate fi hirotonit diacon (25 de ani – canoanele 16 Cartagina, 14 quinisext), preot (30 de ani – canoanele 11 Neocezarea, 14 quinisext) și episcop (35 de ani – *Novela 123, 1*; vârsta a fost redusă apoi la 30 de ani prin *Novela 137, 2*). Dacă ținem cont de prevederile privind vârsta canonică, înseamnă că, pentru a primi hirotonia în treapta următo-are, trebuie să se scurgă, în mod obișnuit, cinci ani. Celor 10 ani cuprinși între hirotonia întru diacon și cea întru arhiereu se adaugă șapte ani, durată necesară pentru a parcurge treptele clerului inferior – citeț (18 ani este vârsta prescrisă pentru a primi hirotesia de anagnost) și ipodiacon (20 de ani – canonul 15 quinisext), rezultând un total de 17 ani de la hirotesia întru citeț (anagnost) până la hirotonia întru arhiereu. Desigur, autoritatea bisericească hotărăște în fiecare situație în parte această durată. De asemenea, există o reglementare a lui Justinian I relevantă pentru cazul de față: în *Novela 137 (Περὶ χειροτονίας ἐπισκόπων καὶ κληρικῶν)*, cap. 2, Justinian stabilește că poate fi ales episcop un funcționar al statului numai dacă acesta a trăit o viață monahală *cel puțin 15 ani (și în monasterio non minus quindecim annis monachicam vitam sine ulla calumnia exegerit)*. Vezi: *Corpus iuris civilis. Volumen tertium, Novellae*, recognovit Rudolfus Schoell, opus Schoellii morte interceptum absolut Guilhelmus Kroll, Apud Weidmannos, Berolini, 1895, pp. 696-697. Pentru aceste considerații, a se vedea: Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii*, vol. II, Partea I (*Canoanele Sinoadelor locale*), trad. de Nicolae Popovici și Uroș Kovincinci, Tipografia diece-zană, Arad, 1934, pp. 135-137; Arhid. Ioan. N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, s.n., Sibiu, 1992, pp. 113-115).

<sup>77</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 460<sup>23-25</sup> [p. 440].

mediei și *Sinaxarul Bisericii constantinopolitane* – că patriarhul a cîtorit pe o proprietate (προάσπειον) a familiei sale o mănăstire, în care a și fost înmormântat. Mănăstirea era situată cu certitudine pe malul european al Bosforului, probabil în apropiere de Kleidion (astăzi Defterdarburnu, districtul Ortaköy)<sup>78</sup>. Doi dintre monahii din această mănăstire – Mihail și Teofilact –, prin voința patriarhului, au fost hirotoniți preoți și au intrat în clerul de la Sfânta Sofia, iar unul dintre ei, Mihail, a fost hirotonit arhiepiscop și a devenit mitropolit de Synada (Șuhut, Șohut-Kasaba/Çifut-Kasaba), în Frigia, participând în această calitate la Sinodul al VII-lea Ecumenic<sup>79</sup>. Teofilact a devenit arhiepiscop al Nicomediei după octombrie 787. Erau, desigur, acțiuni prin care patriarhul dorea să consolideze gruparea iconofilă din sânul episcopatului, probabil încă dominat numeric de iconoclaști.

Cu câteva luni înainte de întronizarea lui Tarasios, la 29 aug. 784<sup>80</sup>, împărăteasa Irina a expediat o *divalis sacra* papei Adrian I (772-795), prin care-l informa despre hotărârea convocării unui Sinod Ecumenic<sup>81</sup>. Pontiful era invitat să participe personal sau prin reprezentanți, pentru ca, «în mod sinodal, să fie confirmată străvechea tradiție a Sfinților Părinților noștri și dezlăcănată neghina ... și să nu

<sup>78</sup> Pentru mai multe informații despre această mănăstire, vezi: Raymond JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire Byzantin, Première Partie. Le siège de Constantinople et le patriarcat Œcuménique, Tome. 3 Les églises et les monastères*, coll. Publications de l'Institut français d'études byzantines, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1969, pp. 481-482.

<sup>79</sup> Vezi: *Βίος και πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Θεοφυλάκτου, ἀρχιεπισκόπου Νικομηδείας*, 6-8, ed. Albert VOGT, „S. Théophylacte de Nicomédie”, în: *Analecta Bollandiana*, 50 (1932), p. 74; V. GRUMEL, J. DARROUZÈS, *Les Regestes...*, nr. 350(a) și nr. 355(a). Din *Viața Sfântului Teofilact*, aflăm chiar că, înainte de depunerea voturilor monahale, acesta lucrase în subordinea lui Tarasios în birourile cancelariei imperiale (*Βίος Θεοφυλάκτου*, 2, p. 72<sup>4-7</sup>). În actele Sinodului al VII-lea Ecumenic mitropolitul Mihail al Synadelor este menționat în mai multe rânduri: MANSI XII, col. 994C [p. 20<sup>7</sup>]; MANSI XII, col. 1091D [p. 196<sup>18e</sup>]; MANSI XII, col. 1051E [p. 278<sup>9</sup>]; MANSI XIII, col. 137A [p. 492<sup>24</sup>]; MANSI XIII, col. 189C [p. 580<sup>6e</sup>]; MANSI XIII, col. 365CD [p. 796<sup>13</sup>]; MANSI XIII, col. 381E [p. 832<sup>16</sup>].

<sup>80</sup> Titlul complet este: *Divalis sacra directa a Constantino et Hirene augustis ad sanctissimum et beatissimum Hadrianum papam senioris Romae*, MANSI, 984E-986C [pp. 5-7]. Această epistolă este datată: «quarto kalendas Septembriasis indictione septima (VII)», adică 29 aug. 784 (MANSI 986C [p. 7<sup>8</sup>]). Alți cercetători, având în vedere că răspunsul papei poartă data 26 oct. 785, au susținut că scrisoarea a fost redactată în 785 și că a însoțit epistola sinodală a lui Tarasios, propunând, prin urmare, emendarea textului astfel: «indictione octava (VIII)». Dintre cercetătorii care au propus datarea epistolei în 785 amintesc numai pe: Karl Joseph VON HEFELE, Henri LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après le documents originaux*, tome III, deuxième partie, Letouzey et Ané, Paris, 1910, p. 747; V. GRUMEL, J. DARROUZÈS, *Les Regestes...*, nr. 351. Textul nu se păstrează decât în traducerea latină a lui Anastasius Bibliothecarius (sec. IX).

<sup>81</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 460<sup>27-29</sup>: «ἀποστείλασα δὲ καὶ ἡ βασίλισσα πρὸς τὸν αὐτὸν πάπαν ἤτησατο πεμφθῆναι γράμματά τε αὐτοῦ καὶ ἀνθρώπους πρὸς τὸ εὔρεθῆναι ἐν τῇ συνόδῳ» [p. 440].

mai fie schismă și scindare în una, sfântă, catholică și apostolică Biserică<sup>82</sup>. Dacă epistola datează într-adevăr din 29 aug. 784, atunci este limpede că ideea întrunirii unui Sinod Ecumenic se născuse înainte de retragerea lui Pavel al IV-lea din scaun și că inițiativa nu aparținea acestuia, ci suveranei. Cel însărcinat să transmită scrișoarea papei era un episcop sicilian, Constantin de Leontium.

În ultimele zile ale lui 784 sau, mai probabil, în primele luni ale celui următor, Tarasios, potrivit cutumei, a adresat pontifului roman și celorlalți patriarhi răsăriteni o scrisoare irenică (τὰ συνοδικὰ)<sup>83</sup> prin care făcea cunoscută alegerea sa, însoțită de o *mărturisire de credință* (λίβελλος τῆς πίστεως)<sup>84</sup>. În Sub raportul conținutului, scrisoarea adresată pontifului Adrian era similară, dacă nu chiar identică, cu scrisoarea de întronizare (γράμματα, λίβελλοι, *in-thronistica*), nedată, expedită celorlalți patriarhi răsăriteni<sup>85</sup>. Era reiterată și de către patriarh intenția convocării unui nou Sinod Ecumenic, la care patriarhii orientali erau invitați să participe personal sau, dacă nu era posibil, prin reprezentanți. Scrisoarea de întronizare a lui Tarasios era însoțită de o altă *divalis sacra* a suveranilor bizantini prin care informau despre alegerea lui Tarasios și adresau încă o dată invitația participării la sinod<sup>86</sup>.

La 27 oct. 785, papa Adrian răspundea împăraților bizantini printr-o amplă scrisoare<sup>87</sup>. Papa elogia zelul suveranilor pentru dreapta credință și pentru

<sup>82</sup> *Divalis sacra directa a Constantino et Hirene...*, MANSI XII, col. 986 [p. 620<sup>25</sup>]: «verumtamen convenientibus ipsis cum omnibus sacerdotibus qui hic sunt, synodice conrimetur antiqua traditio sanctorum patrum nostrorum, et confundatur omne zizanium male plantatum, et Domini et Salvatoris nostri Iesu Christi verbum impleatur quoniam *portae inferi non praevalerunt adversus eam*. Et ex hoc non sit schisma et separatio in una sancta catholica et apostolica ecclesia, cuius est caput ipse Christus verus Deus noster».

<sup>83</sup> Această scrisoare irenică – numită în izvoarele latine *epistula inthronistica*, *epistola synodica*, *litterae*

*inthonisticae*, *litterae synodales*, iar în cele grecești, ἐπιστολή συνοδική, τὰ συνοδικὰ τῆς ὁμολογίας, γράμματα, συνοδικὸν γράμμα – era una dintre expresiile comuniunii euharistice dintre Biserici. După hirotonie și întronizare, noul patriarh înștiința despre alegerea sa și făcea o mărturisire de credință (λίβελλος τῆς πίστεως, *libellus/professio fidei*), semnificația fiind aceea că unitatea în credință întemeia comuniunea Bisericilor și a întâistătătorilor; prin acceptarea acestei scrisori și transmiterea unui răspuns, destinatarul era de acord, în mod implicit, cu înscrierea numelui adresantului în diptice, spre a fi pomenit la Sfânta Liturghie. Refuzul de a adresa un răspuns acestei scrisori frățești era semnul unei schisme.

<sup>84</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 460<sup>25-27</sup>: «καὶ ἀποστείλας ἐν Ῥώμῃ τὰ συνοδικὰ αὐτοῦ καὶ τὸν λίβελλον τῆς πίστεως αὐτοῦ ἀπεδέχθη παρὰ τοῦ πάπα Ἀδριανοῦ» [p. 440].

<sup>85</sup> MANSI XII, col. 1119D-1127A [pp. 234<sup>7</sup>-244<sup>4</sup>].

<sup>86</sup> Textul nu s-a păstrat, dar este menționată în scrisoarea pontificală adresată suveranilor: MANSI XII, col. 1056 [p. 119<sup>18</sup>].

<sup>87</sup> Răspunsul papei Adrian – *Epistula ad imperatores Costantinum VI. et Irenam* – s-a păstrat integral în traducerea lui Anastasius Bibliothecarius (MANSI XII, col. 1056-1076C [pp. 118<sup>3</sup> - 173], *PL* 96, col. 1215C-1234C). Dacă se admite că prima *divalis* a suveranilor răsăriteni a fost redactată la 29 aug. 784, surprinde întârzierea cu care papa a răspuns acestei scrisori. Nu este

restabilirea cultului sfințelor icoane, îndemnându-i să urmeze pilda Sfinților Constantin și Elena, care au apărat credința ortodoxă și au onorat Biserica Romei, întemeiată de Apostolul Petru, „prințul apostolilor”. În continuare, papa făcea o lungă apologie a cultului icoanelor, evoca împotrivirile predecesorilor săi – Grigorie al II-lea, Grigorie al III-lea, Zaharia, Ștefan al II-lea, Paul și Ștefan al III-lea – față de politica împăraților iconoclaști și aducea mărturii scripturistice și patristice în favoarea cinstirii acestora, subliniind mai cu seamă funcția catehetică și pe cea anamnetică a imaginilor religioase. În concluzie, pontiful aproba ideea desfășurării unui Sinod Ecumenic și consimțea să trimită doi legați, insistând însă ca, în prezența acestora, să fie anatematizat pseudosinodul de la Hieria. Totodată, papa profita de ocazie și solicita insistent restituirea integrală a patrimoniilor papale (*patrimonia Sancti Petri*) și restabilirea jurisdicției romane asupra Siciliei, Calabriei și Illyricumului oriental, scoase de sub jurisdicția Romei și trecute în sfera jurisdicției Patriarhiei de Constantinopol în timpul domniei lui Leon al III-lea, ca măsură punitivă față de papa Grigorie al II-lea, care se împotrivise iconoclasmului promovat de suveranul bizantin. De asemenea, Adrian I era iritat de titlul de «patriarh *ecumenic*» (*universalis patriarcha*) care însoțea numele lui Tarasios în scrisoarea imperială, interpretând această titulatură drept o uzurpare a întâietății conferite de Mântuitorul – susținea papa – Apostolului Petru și Bisericii Romei<sup>88</sup>. Hirotonia lui Tarasios – sublinia papa – era *necanonică*, însă pontiful, ținând seama de ortodoxia sa, exprimată în profesiunea de credință, care cuprindea un articol privind venerarea sfințelor icoane, în semn de bunăvoință, făcuse concesiunea de a accepta scrisoarea de întronizare, fiind dispus să uite de neregularitatea alegerii unui laic întru arhiepiscop dacă cel ales se angajase să restabilească cinstirea sfințelor icoane<sup>89</sup>.

---

exclus ca în acest răstimp papa să fi încercat să cunoască situația canonică a lui Tarasios și să fi chibzuit cum trebuie să se raporteze față de hirotonia sa fără a periclita desfășurarea Sinodului Ecumenic care să condamne iconoclasmul. Pentru această explicație a tergiversării răspunsului, vezi: E.J. MARTIN, *A History of the Iconoclastic Controversy*, p. 90.

<sup>88</sup> MANSI XII, 1074AD [p. 167<sup>4-21</sup>].

<sup>89</sup> MANSI XII, 1074D-1075A [p. 169<sup>1-6</sup>]: «Ipse enim Tarasius regiae urbis patriarcha misit nobis synodicam, priscam adimplens consuetudinem: quam suscipientes et liquidius indagantes, et de confessione tam rectae fidei eius, quam dogmatum sanctarum sex synodorum et venerandarum imaginum ovantes, nimis iterum turbati ac conturbati sumus, quia ex laicorum ordine et imperialibus obsequiis deputatus, repente patriarchatus culmen adeptus est et apocaligus contra sanctorum canonum censuram factus est patriarcha».

Scrisoarea pontifului a fost tradusă și citită în timpul celei de-a doua ședințe a Sinodului de la Niceea (26 sept. 787), atenuându-se unele exprimări care subliniau întâietatea episcopilor Romei și omițându-se finalul, care cuprindea revendicările lui Adrian I și condițiile pe care le impunea pentru a recunoaște hirotonia lui Tarasios. Bibliotecarul papal Anastasius a colanțonat versiunea grecească și originalul latin păstrat în arhivele pontificale și, constatând lacuna traducerii grecești, a inserat actul autentic în traducerea latină a actelor acestui Sinod Ecumenic. Secțiunea finală a scrisorii pontificale adresate suveranilor poate fi consultată în: MANSI XII, col. 1073A-1076D [pp. 163-173]. Dacă se admite ipoteza că traducerea scrisorii



Probabil în aceeași zi (27 oct. 785?), papa adresa o epistolă și lui Tarasios, răspunzând scrisorii de întronizare a acestuia<sup>90</sup>. Pontiful se declara uimit de alegerea în demnitatea patriarhală a unui laic aflat până atunci în serviciul imperial și sublinia că a primit scrisoarea de întronizare numai pentru că era convins de ortodoxia noului patriarh, care, în mărturisirea de credință, declarase că acceptă hotărârile și canoanele celor șase Sinoade Ecumenice, citând canonul 82 al sinodului *quinisextum* (πενθέκτη σύνοδος, in *Trullo*, 691-692), care prescria reprezentarea antropomorfică a Mântuitorului Hristos. Papa își dădea consimțământul pentru convocarea sinodului și accepta să trimită legați, insistând să fie anatemitizat pseudosinodul de la Hiereia (754). Totodată, papa lansa și o amenințare: dacă cinstirea icoanelor nu era restabilită și patriarhul Tarasios se arăta șovăielnic în a contribui la condamnarea iconoclasmului, papa îl prevenea că va refuza să recunoască hirotonia sa<sup>91</sup>.

După preparative minuțioase și după ce obținuse aprobarea Patriarhatelor Apostolice pentru desfășurarea unui Sinod Ecumenic, suveranii Irina și Constantin al VI-lea au convocat episcopatul bizantin pentru începutul lunii august 786, în biserica Sfinților Apostoli din capitală. În cursul lunii iulie 786, cei doi legați (*apocrisarii*) pontificali – iconomul (*oekonomus*) și arhiepiscopul Petru și Petru, starețul mănăstirii Sfântului Sava, situată pe colina Aventin –, doi reprezentanți ai Patriarhiilor orientale – preotul Ioan<sup>92</sup>, singhelul patriarhului ierusalimitean,

papei nu a fost citită în întregime în cadrul acestei ședințe sinodale, rămâne totuși dificil de explicat lipsa de reacție a legaților papei, care nu au denunțat amputarea unor pasaje din scrisorile pontificale. În mod evident, legații papali nu au protestat după citirea scrisorilor pontificale (MANSI XII, col. 1073 [p. 172<sup>3-6</sup>]; MANSI XII, col. 1083E-1086A [p. 186<sup>16-19</sup>]).

Luitpold Wallach a formulat ipoteza că scrisoarea pontificală a fost lecturată în întregime în cadrul acestei sesiuni, mutilarea acesteia prin suprimarea pasajelor incomode survenind ulterior, în a doua jumătate a veacului al IX-lea, probabil în 858, în contextul disputei dintre patriarhii Ignatie și Fotie. În acest caz, amputarea scrisorii s-ar datora „ignatienilor”, care au folosit epistola împotriva lui Fotie, un alt laic ales patriarh, însă au eliminat pasajele jenante pentru Ignatie privind primatul episcopilor Romei și revendicarea patrimoniilor papale și restabilirea jurisdicției romane asupra Siciliei, Calabriei și Illyricumului. Vezi: Luitpold WALLACH, „The Greek and Latin Versions of Nicea II and the Synodika of Hadrian I. A Diplomatic Study”, în: *Traditio*, 22 (1966), pp. 103-125 [republicat în: *Diplomatic Studies in Latin and Greek Documents from the Carolingian Age*, Cornell University Press, Ithaca, 1977, pp. 3-25].

Ipoieza sa nu a fost îmbrățișată de: Joan M. HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, coll. Oxford History of the Christian Church, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 46; Erich LAMBERZ, „Studien zur Überlieferung der Akten des VII. Ökumenischen Konzils: Der Brief Hadrians I. an Konstantin VI. und Irene (JE 2448)”, în: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 53 (1997), pp. 41-42.

<sup>90</sup> *Hadriani I. Epistula ad Tarasium Patriarcham*, MANSI XII, col. 1078C-1083D [pp. 175<sup>4</sup>-187<sup>13</sup>]; *PL* 96, col. 1233-1242.

<sup>91</sup> Pentru o prezentare mai amplă a epistolelor papei, vezi: S. NAZĂRU, *Sinoadele bizantine...*, pp. 166-170.

<sup>92</sup> În actele sinodale, monahii Ioan și Toma figurează drept locțiitorii patriarhilor răsăriteni

și Toma, egumenul mănăstirii Sfântului Arsenios, aflată în vecinătatea Alexandriei, și episcopii bizantini au sosit în Constantinopol, pentru a participa la sinodul proiectat<sup>93</sup>. După cum se poate constata, împărăteasa a dorit să asigure reprezentarea Patriarhatelor care constituiau pentarhia bisericească, însă a subestimat reacția partidului iconoclast.

Nu în ultimul rând, fuseseră invitați la sinod reprezentanții monahismului bizantin. Prezența monahală la lucrările unui sinod, fără a fi o necesitate, dar și fără a constitui o noutate absolută<sup>94</sup>, se explică, probabil, printr-o concesie făcută

(MANSI XII, col. 994 [p. 18<sup>17-18</sup>]: «Ἰωάννου καὶ Θωμᾶ τῶν εὐλαβεστάτων πρεσβυτέρων, μοναχῶν καὶ τοποτηρητῶν τῶν ἀποστολικῶν θρόνων τῆς ἀνατολικῆς διοικήσεως»). Uneori Ioan arege în acte ca reprezentând Patriarhia Antiohiei (MANSI XII, col. 1019 [p. 66<sup>14-15</sup>]: «τοποτηρητῆς τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου Ἀντιοχείας»), alteori figurează ca locțiitor al celor trei patriarhi răsăriteni (MANSI XII, col. 1034 [p. 86<sup>14</sup>]: «τοποτηρητῆς τῶν ἀνατολικῶν θρόνων»). Ignatie Diaconul îl consideră locțiitorul patriarhilor Teodoret al Alexandriei și Ilie al Ierusalimului (ΙΓΝΑΤΙΟΣ ΔΙΑΚΟΝΟΣ, *Βίος Ταρασίου*, §28<sup>16-18</sup>, p. 103). Ioan este autorul istorisirii (διήγησις) despre originile iconoclasmului citită în ședința a V-a (4 oct. 787) a sinodului (MANSI XIII, col. 197A-200B [pp. 590<sup>21</sup>-594]). Pentru informații suplimentare, se va consulta: B.M. MELIORANSKII, *Georgii Kiprianin I Ioann Ierusalimlianin. Dva maloizvestnikh borca za pravoslavie v. VIII veke*, coll. Zapiski istoriko-filologicheskago fakulteta Imperatorskago S. Peterburgskago Universiteta 59, Sankt Petersburg, 1901), p. 97 sqq.; Marie-France AUZÉPY, „L'Adversus Constantinum Caballinum et Jean de Jérusalem”, în: *Byzantinoslavica*, 56 [Mélanges Vavrinek], 1995, pp. 323-338 [republicat în: *L'histoire des iconoclastes*, pp. 59-75]. Ieromonahul Toma era egumenul mănăstirii egiptene Sfântul Arsenie și este prezentat uneori în actele sinodului drept locțiitorul celor trei patriarhi răsăriteni (MANSI XIII, col. 380DE [p. 830<sup>3-5</sup>]), în vreme ce Ignatie Diaconul îl prezintă drept locțiitorul patriarhului Politianos al Alexandriei (ΙΓΝΑΤΙΟΣ ΔΙΑΚΟΝΟΣ, *Βίος Ταρασίου*, §28<sup>14-16</sup>, p. 103). Teofan Mărturisitorul adăugă amănuntul că Toma, «bărbat plin de răvnă și foarte evlavios (άνδρα ζηλωτήν καὶ εὐλαβέστατον)», a devenit arhiepiscop al Tesalonicului după 787 (ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 461<sup>3-6</sup> [p. 440]). Numele său este înscris într-o listă a arhiepiscopului Tesalonicului anexată *Synodikon-ului Ortodoxiei*. Vezi: J. GOUILLARD, „Le Synodikon de l'Orthodoxie...”, p. 114<sup>5</sup>.

Acești monahi răsăriteni erau reprezentanții *Scaunelor* răsăritene (άντιπρόσωποι τῶν ἀποστολικῶν θρόνων), iar nu delegații *patriarhilor* (ca persoane), acționând la sinod în locul și în numele patriarhilor care nu putuseră participa (*sedibus impeditis*) din pricina ocupației musulmane. Nu acționau în virtutea unui mandat oficial încredințat de patriarhii răsăriteni, la care invitația la sinod nu pare să fi ajuns, monahii Ioan și Toma fiind, în realitate, delegații ierarhiei egiptene și siriene. Așadar, nu reprezentau persoanele patriarhilor, ci credința Bisericilor orientale în privința sfințelor icoane. Vezi și: K.J. von HEFELE, H.D. LECLERCQ, *Histoire des Conciles...*, III/2, pp. 759-760.

<sup>93</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 461<sup>12-16</sup> [p. 441].

<sup>94</sup> O prezență monahală este atestată și la conciliabulul iconoclast din 754. În definiția dogmatică (ὄρος) a celui de-al doilea sinod iconoclast (Constantinopol/Sfânta Sofia, 815) citim că la Hiereia, alături de «episcopi iubiți de Dumnezeu», erau prezenți și «numeroși părinți duhovnicești» (πολύάνθρωποι πνευματικοὶ πατέρες), desigur fără drept de vot. Definiția sinodului din 815 a supraviețuit grație citării în tratatul polemic al Sf. Nichifor Mărturisitorul intitulat *Combatere și răsturnare a definiției ilegale, imprecise și cu nume mincinos promulgată de oameni care au părăsit Biserica catholică și apostolică și s-au alăturat unei gândiri*

acestei tagme care opusese o rezistență dărză politicii iconoclaste începând din 765/766. De asemenea, participarea monahilor la lucrările sinodului putea reprezenta o contrapondere la influența unei părți a episcopatului, probabil reprezentând în sinod o minoritate, care cuprindea ierarhi care puteau fi considerați iconoclaști convinși.

Probabil, deschiderea lucrărilor sinodului a fost amânată câteva zile, suveranii făcând o incursiune în Tracia<sup>95</sup>, una dintre numeroasele acțiuni prin care Bizanțul, la sfârșitul veacului al VIII-lea, încerca să-și reimpună controlul asupra Peninsulei Balcanice și a Greciei, „inundate” de valul slav în sec. VI-VII.

Absența suveranilor din capitală a oferit episcopilor iconoclaști răgazul de a se organiza. Potrivit raportului anonim despre evenimentele din vara lui 786, «cea mai parte a episcopilor» invitați, «tăvălindu-se în erezia acuzatorilor creștinilor» (οἱ δὲ πλείους τῶν ἐπισκόπων τῇ αἰρέσει τῶν χριστιανοκατηγόρων ἐγκυλινδούμενοι), complotau cu «laici mulți la număr», probabil înalți demnitari, pentru a zădărnici lucrările sinodului și a nu îngădui să se schimbe politica religioasă a Imperiului<sup>96</sup>. Puseseră la cale «numeroase conspirații» (φρατρίαί) și șușoteau cu perfidie la adresa patriarhului, întrunindu-se în «adunări nelegiuite» (παρασυναγωγαι)<sup>97</sup>. Aflând despre aceste conciliabule, Tarasios i-a prevenit (ἐδήλωσεν) pe acești ierarhi că, întrunindu-se în Constantinopol fără incuviințarea episcopului locului, erau pasibili, potrivit canoanelor, de caterisire<sup>98</sup>. Aver-

---

*străine pentru a nega Întruparea mântuitoare a Cuvântului lui Dumnezeu* (Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τοῦ ἀθέσμου καὶ ἀορίστου καὶ ὄντως ψευδωνύμου ὄρου τοῦ ἐκτεθέντος παρὰ τῶν ἀποστατηράντων τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας καὶ ἀλλοτρίω προσθεμένω φρονήματι ἐπ' ἀναιρέσει τῆς τοῦ θεοῦ λόγου σωτηρίου οἰκονομίας). Vezi ediția critică: NICEPHORI PATRIARCHAE CONSTANTINOPOLITANI *Refutatio et versio definitivnis synodalis anni 815*, nunc primum edita cura et studio J.M. Featherstone, coll. Corpus Christianorum, Series Graeca, 33, Brepols/University Press, Turnhout/Leuven, 1997, p. 337: «Οὔτοι τὴν εὐσέβειαν τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ἀσφάλειαν βίου ἠγησάμενοι, τὴν τιμὴν τοῦ δι' ὄν τὸ βασιλεύειν ἔλαβον ἐξήτησαν· καὶ πολυάνθρωπον πνευματικῶν πατέρων καὶ θεοφιλῶν ἐπισκόπων ἀθροίσαντες σύνοδον». Altă ediție: Paul J. ALEXANDER, „The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horus)”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, 7 (1953), p. 58 [reeditat în: *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire*, Collected Studies 71, London, Variorum Reprints, 1978, VIII].

<sup>95</sup> *Συγγραφή σύντομος...*, MANSI XII, col. 990C [p. 12<sup>17-18</sup>].

<sup>96</sup> *Συγγραφή σύντομος...*, MANSI XII, col. 990C [p. 12<sup>18-21</sup>]: «οἱ δὲ πλείους τῶν ἐπισκόπων τῇ αἰρέσει τῶν χριστιανοκατηγόρων ἐγκυλινδούμενοι ἐτύρευον μετὰ λαϊκῶν τιῶν πολλῶν τὸν ἀριθμὸν μὴ καταδέχσθαι σύνοδον, ἀλλὰ στοιχεῖν τῇ κατενέξει καὶ τῇ ὕβρει τῶν σεπτῶν εἰκόνων...».

<sup>97</sup> *Συγγραφή σύντομος...*, MANSI XII, col. 990 [p. 12<sup>21-22</sup>]: «καὶ φατρίας οὐκ ὀλίγας καὶ ψιθυρισμοὺς κατὰ τοῦ πατριάρχου κινούντες, ὥστε καὶ παρασυναγωγὰς ἐποιοῦντο».

<sup>98</sup> *Συγγραφή σύντομος...*, MANSI XII, col. 990D [pp. 12<sup>18-14</sup>]: «ταῦτα οὖν βουλευομένων αὐτῶν οὐκ ἔλαθε τὰς ἀκοὰς τοῦ πατριάρχου, ἀλλ' ἔτι τὰς παρασυναγωγὰς αὐτῶν ποιουμένων ἐδήλωσεν αὐτοῖς, ὅτι „ἡ Κωνσταντινούπολις ἐπίσκοπον ἔχει· ἐκτός εἰδήσεως αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ὑμῖν ἄδεια ποιεῖν παρασυναγωγὰς, ἐπεὶ κατὰ τοὺς κανόνας

tismetul patriarhului a reușit, pentru moment, să pună capăt întrunirilor clandestine ale episcopilor iconoclaști, care, cuprinși de teamă, au fost mult mai prudenți în zilele următoare<sup>99</sup>.

În preajma datei deschiderii sinodului, suveranii au revenit în capitală în fruntea detașamentelor (τάγματα) încartiruite în Constantinopol – *scholarioi*<sup>100</sup> și *excubitores/exkoubitoi*<sup>101</sup> –, care compuneau armata profesionistă creată de Constantin al V-lea și aflată sub directa comandă a împăratului<sup>102</sup>, și a altor unități militare cantonate în metropola imperială<sup>103</sup>.

În ajunul deschiderii sinodului (31 iul. 786?), după-amiază/spre seară (κατὰ τὸ δειλινὸν), soldații gărzii imperiale (οἱ στρατευόμενοι), «clocotind de furie și respirând nebunie», au pătruns în atriumul bisericii Sfinților Apostoli și au strigat într-un glas că nu vor îngădui să se desfășoare sinodul<sup>104</sup>. Patriarhul a

---

τῆ καθαιρέσει ὑποβάλεσθε». Vezi: V. GRUMEL, J. DARROUZÈS, *Les Regestes...*, nr. 354. Probabil, canoanele avute în vedere erau 35 apostolic, 2 al Sinodului al II-lea Ecumenic (381), 20 quinisex (691-692), 18 al sinodului de la Ancira (314), 3 și 11 ale sinodului de la Sardica (343), 13 și 22 ale sinodului antiohian din 338-341, care condamnau sub pedeapsa caterisirii ingerința într-o altă eparhie, manifestată fie prin acte sacramentale (hirotonie), fie prin amestecul în problemele administrative bisericesti.

<sup>99</sup> *Συγγραφή σύντομος...*, MANSI XII, col. 990D [p. 14<sup>1-2</sup>): «καὶ ἀκούσαντες οἱ ἐπίσκοποι ἑαυτοὺς συνέστειλαν φόβῳ τινὶ συσχεθέντες».

<sup>100</sup> Erau soldații unităților de gardă create în perioada Dioclețian-Constantin cel Mare și numite *scholae palatinae*. Începând din veacul al V-lea, au dobândit tot mai mult un rol ceremonial, însemnătatea lor militară scăzând. Vezi: A. KAZDHAN, „Scholae palatinae”, în: A.P. KAZDHAN et alii (eds.), *Oxford Dictionary of Byzantium*, pp. 1851-1852.

<sup>101</sup> Acest detașament (*tagma*), creat de Leon I, numărând inițial 300 de soldați (*excubitores*), aflat sub comanda unui ofițer cu funcția de *comes excubitorum*, ulterior numit *domestikos ton exkoubiton*, avea în sarcină protecția suveranilor, fiind, propriu-zis, gărzile lor de corp. Vezi: A. KAZDHAN, „Domestikos ton exkoubiton”, în: A.P. KAZDHAN et alii (eds.), *Oxford Dictionary of Byzantium*, pp. 646-647.

<sup>102</sup> A. KAZDHAN, „Tagma”, în: A. KAZDHAN ET ALII, *Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 3, p. 2007. În epoca lui Constantin al V-lea, cel care a creat această armată profesionistă pentru a contrabalansa puterea strategilor, comandanți militari ai themelor, și a descuraja rebeliunile și încercările de uzurpare a tronului. Inițial, două erau unitățile militare (*tagmata*) la dispoziția suveranului, *scholai* și *exkoubitoi*; la sfârșitul sec. al VIII-lea, au fost create încă două *tagmata*: *Vigla (arithmos)* și *hikanatoi*, fiecare dintre aceste regimente fiind conduse de un *domestikos*. Mai târziu, între *tagmata* sunt înscrise regimente însărcinate cu paza fortificațiilor și a închisorilor. Probabil, fiecare *tagma* avea un efectiv de circa 4000 de soldați. Vezi: Warren TREADGOLD, „Notes on the Numbers and Organization of the Ninth-Century Byzantine Army”, în: *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 21 (1980), pp. 270-277. Instituția a intrat în declin în veacul al X-lea, iar termenul a dispărut în sec. al XI-lea.

<sup>103</sup> *Συγγραφή σύντομος...*, MANSI XII, col. 990DE [p. 14<sup>73-4</sup>].

<sup>104</sup> *Συγγραφή σύντομος...*, MANSI XII, col. 990DE [p. 14<sup>7-10</sup>): «Τῆ πρό μιᾶς οὖν τῆς τακτῆς ἡμέρας κατὰ τὸ δειλινὸν ἐκινήθησαν οἱ στρατευόμενοι θυμῷ ζέοντες καὶ μανίαν πνέοντες, καὶ ἐλθόντες ἐν τῷ λουτήρι τῆς ἁγίας καθολικῆς ἐκκλησίας ἄλλος τις ἄλλο ἔκραζε, πάντων δὲ ἡ φωνὴ εἰς ἓν κατέληγε, μὴ καταδέχεσθαι γενέσθαι σύνοδον». Un alt izvor – *Viața Sfântului Ioan al Goției* – amintește numai detașamentele de *scholarioi*, care au

informat pe suverani despre frământările din acea zi, însă hotărârea acestora era irevocabilă: sinodul urma să se deschidă a doua zi<sup>105</sup>. Regenta a crezut că putea controla situația și că amenințarea nu era atât de gravă încât să se impună amânarea sinodului. Așteptările ei aveau să fie înșelate.

La 1 aug. 786<sup>106</sup>, «la calendele lunii august», patriarhul Tarasios a prezidat ședința de deschidere a lucrărilor sinodului în biserica Sfinții Apostoli din capitală. Împărăteasa-mamă, Irina, și împăratul minor Constantin al VI-lea asistau la această ședință festivă din locurile rezervate catehumenilor (ἐν τοῖς κατηχουμένοις)<sup>107</sup>; legații papali și reprezentanții clerului oriental participau, de asemenea, la această ședință<sup>108</sup>. Probabil, numărul ierarhilor prezenți era apropiat de cel al sinodalilor niceeni<sup>109</sup>.

După alocuțiunile de deschidere, în momentul în care se citeau scrisorile sinodale în care se sublinia că «simfonia preasfințiților patriarhi» care constituiau pentarhia constituie o condiție *sine qua non* pentru recunoașterea ecumenicității

---

dizolvat adunarea sub amenințarea cuțitelor și a ciomegelor, insultând astfel puterea imperială. Vezi: Βίος Ἰωάννου Γοτθιάς,<sup>44-45</sup>, §3, p. 81 [p. 168C]: «ἐπελθοῦσα ἡ τῶν σχολαρίων πλῆθὺς μετὰ μαχαυρῶν καὶ ξύλων, διέλυσαν ταύτην ὕβρισαντες καὶ τὴν βασιλείαν».

<sup>105</sup> Συγγραφή σύντομος..., MANSI XII, col. 990E-991A [p. 14<sup>11-13</sup>]. Vezi: V. GRUMEL, J. DARROUZÈS, *Les Regestes...*, nr. 355.

<sup>106</sup> Aceasta este data indicată de patriarhul Tarasios în discursul de deschidere a lucrărilor sinodului de la Niceea (Ἀπολογητικός πρὸς τὸν λαόν..., MANSI XII, col. 999D [p. 38<sup>14</sup>]: «κατὰ τὰς Καλάνδας Αὐγούστου μηνός»). Patriarhul fusese martor ocular la acest eveniment recent, iar data era precizată într-o declarație a sa rostită la ceva mai mult de un an de la cele istorisite (24 sept. 787). Vezi: V. GRUMEL, J. DARROUZÈS, *Les Regestes...*, nr. 355. Teofan Mărturisitorul susține că aceste momente dramatice s-au petrecut în data de 7 august (ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 461<sup>16</sup>: «καὶ τῇ ζ' τοῦ Αὐγούστου μηνός τῆς θ' ἰνδικτιῶνος»). Traducerea latină a *Cronografieii*, realizată de Anastasius Bibliothecarius, reține aceeași dată (p. 306<sup>27-28</sup>). Explicația pentru această inexactitate a lui Teofan ar fi aceea că în actele Sinodului niceean datele sunt indicate potrivit calendarului roman, pe care analistul nu-l cunoștea decât superficial. Vezi: C. MANGO, R. SCOTT, „Commentary”, p. 635, n. 2.

<sup>107</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 461<sup>19</sup>: «...τῶν βασιλέων ἐν τοῖς κατηχουμένους ὁρώντων» [p. 441].

<sup>108</sup> Συγγραφή σύντομος..., MANSI XII, col. 990C [p. 12<sup>12-14</sup>]; ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 461<sup>12-16</sup> [p. 441].

<sup>109</sup> Foarte probabil, numărul episcopilor participanți a fost apropiat de cifra de 350 de ierarhi. Vezi: R. JENKINS, *Byzantium...*, p. 94. W. Treadgold estimează numărul sinodalilor la aproape 400 de ierarhi. Vezi: W. TREADGOLD, „Empress Irene's Preparation...”, p. 55. Cu siguranță, numărul episcopilor invitați la sinod în 786 nu a fost substanțial mai mare sau mai mic decât cel al sinodalilor niceeni, al căror număr – 365 de ierarhi – a fost stabilit de Jean Darrouzès prin confruntarea a șase liste de episcopi (două de prezență, două de vot, două de semnături). Pentru această problemă, vezi: Jean DARROUZÈS, „Listes épiscopales du concile de Nicée II (787)”, în: *Revue des études byzantines*, 33 (1975), pp. 5-76; Erich LAMBERG, *Die Bischofslisten des VII. Ökumenischen Konzils (Nicaenum II)*, coll. Abhandlungen der Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Neue Folge, 124, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, 2004.

unui sinod, un argument îndreptat împotriva conciliabilului de la Hiereia, care se intitulase „ecumenic”, «o mare mulțime de soldați» a încercuit sanctuarul, incitată de ofițerii lor<sup>110</sup> și instigată de câțiva episcopi iconoclaști<sup>111</sup>, făcând mare agitație în fața ușilor bisericii. Situația risca să degereze<sup>112</sup>, iar basilisa, potrivit raportului anonim despre evenimentele din 786, a decis dizolvarea sinodului. Prin urmare, sinodalii au fost invitați să părăsească imediat Constantinopolul, pentru ca suveranii să anihileze «răzvrătirea» (στάσις) armatei<sup>113</sup>.

Cronica lui Teofan Mărturisitorul și *Viața Sfântului Patriarh Tarasios* adaugă informații care sporesc dramatismul momentului. Potrivit lui Teofan, regimurile de gardă imperială au pătruns în sanctuar cu săbiile scoase din teacă, amenințând să-l ucidă atât pe «arhiepiscop, cât și pe episcopii și stareții ortodocși». A existat, ne confirmă Ignatie Diaconul, o amenințare foarte concretă la adresa sinodalilor. Potrivit acestui izvor, detașamentele de gardă s-au apropiat de sanctuar și au «umplut locul cu țipete fără noimă», avertizând că nu vor îngădui «ca învățăturile lui [Constantin al V-lea – n.ns.] să fie anulate și să fie proclamată o cuvântare în favoarea idolilor». Dacă cineva cuteza să facă aceste lucruri și sinodul convocat de Constantin al V-lea era condamnat, soldații amenințau că vor «înproși pământul cu sângele preoților» (τὴν γῆν τοῖς τῶν ἱερέων

<sup>110</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 461<sup>21</sup>: «ὑποβληθεὶς ἐκ τῶν οἰκείων ἀρχόντων...» [p. 441].

<sup>111</sup> *Συγγραφή σύντομος...*, MANSI XII, col. 991B [p. 14<sup>17-19</sup>]: «καὶ τούτων ἀναγινωσκομένων ὄχλος ἐκινήθη τῶν στρατευομένων καὶ πρὸ τῶν πυλῶν τοῦ σεπτοῦ ναοῦ στάσιν καὶ κραυγὴν ἐποιοῦντο ἐξ' ὑποβολῆς τινῶν τῶν ἐν τῇ συνόδῳ κακοφρόνων ἐπισκόπων εἰς τοῦτο κινήθεντες». În acest fragment, atitudinea garnizoanei este considerată «στάσις», „sedițiune, răzvrătire”; alteori, izvorul se referă numai la dezordinea (ἡ ἄτακτος φορὰ) produsă de aceste detașamente.

De asemenea, în scurta alocuțiune care prefațează prima sesiune a Sinodului niceean, când evocă evenimentele petrecute la calendele lui august cu un an înainte, Tarasios confirmă că «o mulțime de bărbați cuprinși de furie și de amărăciune», instigată de câțiva episcopi iconoclaști (τινες ἐπίσκοποι εὐαρίθμητοι) ale căror nume, cunoscute tuturor, sunt omise, s-a aruncat asupra sinodalilor adunați în biserica «trâmbițelor Duhului» (Sfinții Apostoli), care au fost salvați numai prin mâna lui Dumnezeu. Vezi: *Ἀπολογητικός πρὸς τὸν λαόν...*, MANSI XII, col. 999E [p. 38<sup>17-19</sup>].

<sup>112</sup> Profesorul Treadgold consideră că a existat o reală amenințare la adresa regimului Irinei, ceea ce consider a fi o exagerare. Vezi: W. TREADGOLD, „Empress Irene's Preparation...”, p. 56. În 786, *tagmata* nu cred că au avut intenția de a o răsturna de la putere pe Irina, dovadă stând retragerea lor în cazarmă îndată ce împărăteasa a anunțat dizolvarea sinodului. Dacă ar fi avut intenția să sprijine o uzurpare, ar fi fost momentul ideal, pentru că basilisa a fost în acea împrejurare, pare-se, complet lipsită de apărare.

<sup>113</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 462<sup>2-3</sup> [p. 441]. Potrivit raportului anonim, împărăteasa a dizolvat adunarea episcopilor prin următoarele cuvinte: «Plecați, deocamdată, ca să putem scăpa de dezordinea armatei și, după aceasta, facă-se voia Domnului!» (*Συγγραφή σύντομος...*, MANSI XII, col. 991B [p. 14<sup>21-22</sup>]: «τέως ὑποχωρήσατε, ἵνα τὴν τοῦ λαοῦ ἄτακτον φορὰν ἐκφύγωμεν, καὶ μετὰ τοῦτο τὸ θέλημα τοῦ κυρίου γενήσεται.»).

φοινίξομεν αἵμασι)<sup>114</sup>. Distrugând porțile, s-au precipitat în biserică, dorind să-și ucidă pe cei dinăuntru, moment în care împărăteasa s-a văzut obligată să dizolve sinodul, în speranța calmării acestei situații amenințătoare.

Potrivit lui Teofan, împărăteasa a încercat să restabilească ordinea, însă încercările de a înăbuși această împotrivire a detașamentelor de gardă imperială loiale memoriei lui Constantin al V-lea și politicii sale iconoclaste au fost zadarnice. În vreme ce patriarhul și episcopii ortodocși s-au refugiat în altarul bisericii (βῆμα), episcopii iconoclaști s-au alăturat soldaților răzvâriți și au jubilat, strigând: «Am învins!» (Νενικήκαμεν)<sup>115</sup>. Nu este exclus ca, prin clamarea victoriei, acești episcopi iconoclaști să fi dorit să calmeze situația, prevenind astfel vărsa-re a sângelui<sup>116</sup>. Autorul raportului anonim despre evenimentele din 786 confirmă faptul că, ieșind episcopii din sanctuar, unii s-au «amestecat cu mulțimea» și au proclamat pseudosinodul de la Hiereia «al VII-lea Sinod <Ecumenic>»<sup>117</sup>. Către ceasul al șaselea, agitația a luat sfârșit și revolta s-a calmat.

Cu asentimentul împărătesei, în fața acestei împotriviri vehemente, neașteptate, sinodul și-a suspendat lucrările în aclamațiile sinodalilor iconofobi. Si-

<sup>114</sup> ΙΓΝΑΤΙΟΣ ΔΙΑΚΟΝΟΣ, *Βίος Ταρασίου*, §26<sup>10-18</sup>, pp. 100-101: «καὶ δὴ τοῖς προαυλίοις τοῦ σεπτοῦ δώματος ἐμπελάσαντες ἀσήμου βοῆς τὸν χώρον ἐπλήρωσα, μὴ φορητὸν εἶναι λέγοντες παραβαθῆναι τὰ Κωνσταντινῶ τῷ πάλαϊ δόξαντα οὐ γὰρ προδώσομεν ἐκείνου παυθῆναι τὰ δόγματα, καὶ κηρυχθῆναι τῆς τῶν εἰδώλων ἕνεκα λόγον ὑπάρξεως, καὶ εἴ γε τούτου κατάρξειέ καὶ πρὸ τῶν ἡμῶν ὀφθαλμῶν ἀθετουμένην τὴν ὑπ'αὐτοῦ κροτηθεῖσαν κατίδοιμεν σύνοδον, τὴν γῆν τοῖς τῶν ἱερέων φοινίξομεν αἵμασι».

<sup>115</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, pp. 461<sup>19</sup>-462<sup>3</sup>: «ὁ δὲ λαὸς τῶν σχολαρίων τε καὶ ἔκκουβιτόρων καὶ τῶν λοιπῶν ταγματῶν ὑποβληθεὶς ἐκ τῶν οἰκείων ἀρχόντων, ἔχοντες καὶ τὴν διδασκαλίαν τοῦ πονηροῦ αὐτῶν διδασκάλου, γυμνώσαντες τὰ ξίφη ἐπῆλθον αὐτοῖς, ἀπειλοῦντες θανατοῦν τὸν τε ἀρχιερέα καὶ τοὺς ὀρθοδόξους ἐπίσκοπους τε καὶ ἡγουμένους. τῆς δὲ βασιλείας διὰ τῶν παρεστώτων αὐτῇ οἰκεικῶν ἀνθρώπων ἀναστελλεῖν τοὺτους πειρωμένης, οὐκ ἐπέισθησαν, ἀλλ' ἢ μᾶλλον προσητίμασαν. ἐγερθέντος δὲ τοῦ πατριάρχου καὶ ἐν τῷ βῆματι εἰσελθόντος μετὰ τῶν ὀρθοδόξων ἐπισκόπων τε καὶ μοναχῶν, οἱ τοῦ πονηροῦ φρονήματος αὐτῶν ὄντες ἐπίσκοποι ἐξῆλθον πρὸς αὐτοὺς βοῶντες τό, «νενικήκαμεν»: καὶ τοῦ θεοῦ τῆ χάριτι οὐδένα ἠδίκησαν οἱ μυνιδεῖς ἐκεῖνοι καὶ ἀπάνθρωποι, καὶ οὕτω διαλυθείσης τῆς συνόδου ἀπῆλθεν ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια » [p. 441: «Și în ziua a șaptea a lunii august a celui de-al nouălea indiction, așezându-se în biserică Sfinților Apostoli din orașul împărătesc, au început să citească Sfintele Scripturi și să discute unii cu alții, în timp ce împărații priveau din <spațiul rezervat> catehumenilor. Mulțimea de *scholarioi* și *exkoubitores* și cei din celelalte *tagmata*, întărită de căpeteniile lor și având învățătura vicleanului lor dascăl, și-au scos săbiile și au venit peste ei, amenințând că îl vor ucide pe arhieru, pe episcopii și egumenii ortodocși. Când împărăția a încercat să îi împiedice prin oamenii săi de casă care erau de față, ei nu s-au supus, ci ocărau și mai mult. Și, atunci când patriarhul s-a ridicat și a intrat în altar cu episcopii și monahii ortodocși, episcopii care aveau aceeași cugetare vicleană ca aceia au ieșit la ei, strigând: „Am învins!”. Dar, prin harul lui Dumnezeu, acei nebuni lipsiți de omenie nu au vătămat pe nimeni și, astfel, fiind dizolvat sinodul, fiecare a plecat la ale sale»].

<sup>116</sup> E.J. MARTIN, *A History of the Iconoclastic Controversy*, p. 92.

<sup>117</sup> *Συγγραφή σύντομος...*, MANSI XII, col. 991B [p. 14<sup>22-25</sup>].

nodul era amănat *sine die*. Episcopii invitați, inclusiv legații papei Adrian, au părăsit grăbiți capitala bizantină, însă monahii Toma și Ioan, care reprezentau clerul răsăritean, au fost împiedicați să părăsească metropola imperială<sup>118</sup>. Această reținere în capitală a monahilor răsăriteni dezvăluia intențiile împărătesei de a nu se resemna cu această înfrângere și de a acționa fulgerător spre a zdrobi împotrivirea manifestată în 786. Orice tergiversare ar fi fost un semn de slăbiciune, iar situația ar fi putut deveni cu adevărat amenințătoare.

Numele câtorva dintre ierarhii care au provocat dizolvarea Sinodului ne sunt cunoscute din actele celui de-al VII-lea Sinod Ecumenic. Între acești iconoclaști turbulenți s-au aflat cu certitudine ierarhii Hypatios de Niceea, Leon de Rodos (769-*post* 787), Grigorie de Pessinous (în Galatia Salutaris), Leon de Ikonion (Lycaonia), Gheorghe de Antiohia (Pisidia), Nicolae de Hierapolis (în Frigia Pacati-ana), Leon din insula Karphatos, acuzați a fi fost instigatorii agitațiilor din august 786 în procesul-verbal al primei ședințe a Sinodului al VII-lea Ecumenic (24 sept. 787)<sup>119</sup>. Probabil, trebuie adăugat pe lista „agitatorilor” din 786 și Vasile al Ankyrei<sup>120</sup>, deși situația acestuia este mai puțin limpede: nu se poate afirma cu certitudine dacă vina sa consta în împotrivirea față de sinodul convocat în 786 sau dacă fusese, alături de episcopii Teodor de Myra, Teodosie de Amorion și Grigorie de Neocezarea, unul dintre ierarhii care participaseră la pseudosinodul din 754, tot așa cum nu se poate exclude nici ipoteza că fusese denunțat atât ca instigator al agitațiilor din 786, cât și ca semnatar al hotărârii de la Hiereia. La sfârșitul primei ședințe, „agitatorii” din anul 786 s-au declarat dornici să revină la Ortodoxie și au făcut mărturisiri de credință (λίβελλοι, *recantationes*) care coincideau cu aceea citită de episcopul Vasile al Ankyrei mai devreme în cursul aceleiași zile<sup>121</sup>. A existat o dezbateră aprinsă între sinodalii niceeni în privința tratamentului față de acești ierarhi: pe de o parte, patriarhul, susținătorul principiului canonic al *oikonomiei*, al pogorământului, insista pentru reabilitarea penitenților și pentru restabilirea lor în treaptă, cu excepția celor care au recurs la violență față de iconodul<sup>122</sup>; dimpotrivă, cercurile monahale „zelote”, al căror exponent era Sava, egumenul mănăstirii Stoudios, reclamau aplicarea cu rigoare a canoanelor (ἡ τῶν κανόνων ἀκρόβεια) și depunerea ereticilor din episcopat, însă cu menținerea lor în organismul eclezial. În cele din urmă, soluția moderată a patriarhului s-a impus, Tarasios manifestând pe toată durata patriarhatului său preocuparea de a evita cu orice preț epurarea radicală a ierarhiei și de a restabili pacea în Biserică chiar cu prețul unor compromisuri pentru care a fost aspru criticat de „zeleți”. Amănată în prima ședință a Sinodului de la Niceea, restabilirea în treaptă a acestor episcopi

<sup>118</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 462<sup>22-23</sup> [p. 442].

<sup>119</sup> MANSI XII, col. 1015-1018 [p. 62<sup>1-14</sup>].

<sup>120</sup> Vasile de Ankyra a participat cu certitudine la următoarele sesiuni ale Sinodului, numele lui înscrindându-se între semnatarii *horos*-ului (MANSI XIII, col. 381 [p. 830<sup>15-16</sup>]).

<sup>121</sup> MANSI XII, col. 1050 [p. 110<sup>14-18</sup>].

<sup>122</sup> MANSI XII, col. 1031AB [p. 84<sup>6-17</sup>].



turbulenți din 786 s-a petrecut în cursul celei de-a treia ședințe a Sinodului al VII-lea Ecumenic (28 sept. 787)<sup>123</sup>, când li s-a îngăduit să-și ocupe locurile convenite în sinod. Acest conflict între susținătorii principiului intransigenței canonice (*akribēia*) și principiul *oikonomiei*, care îngăduie în situații excepționale o ușoară îndepărtare de litera normei de drept, este unul recurent în istoria bizantină, de multe ori provocând mari frământări și schisme.

Victoria facțiunii iconoclaste a fost vremelnică. Izvoarele ne dezvăluie „abila stratagemă prin care Irina a paralizat împotrivirea militară”<sup>124</sup>, iar alte surse ne descoperă maniera în care patriarhul a reușit să neutralizeze împotrivirea ierarhilor. Sub pretextul pregătirii unei expediții împotriva califatului arab, basilisa a mobilizat și îndepărtat din capitală detașamentele de gardă. Când aceste unități au ajuns la Malagina, în Bitinia, cea mai apropiată bază militară pe drumul care se îndrepta spre Cilicia, împărăteasa a poruncit dezarmarea soldaților și lăsarea lor la vatră, iar themele asiatice, aflate atunci în Tracia, au fost aduse în Constantinopol, pentru a îndeplini rolul *tagmata*<sup>125</sup>. Familiile soldaților

<sup>123</sup> MANSI XII, col. 1119B [p. 232<sup>8-10</sup>].

<sup>124</sup> J.B. BURY, *A History of the Later Roman Empire...*, p. 497.

<sup>125</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 462<sup>5-21</sup> [p. 441]: «În acest an [786 – n.ns.], împărăteasa, trimițându-l în Tracia pe Staurakios, *patrikios* și *logothetes*, în luna septembrie, la începutul celui de-al zecelea indiction, la themele *peratice* [cele din cealaltă parte, τὰ περατικά θέματα, adică asiatice – n.ns.] care se aflau atunci acolo, i-a convins pe toți aceștia să colaboreze cu ea și să scoată din Oraș oastea cea lipsită de evlavie pe care stricătorul Constantin o adunase și educase [subl.ns.]. Și, prefăcându-se că pornește cu oastea spre părțile răsăritene, ca și cum ar fi ieșit arabii <în expediție>, tot echipamentul împărătesc și cortul au ieși până la Malagina. Și intrând cei din themele care erau afară, au luat în stăpânire orașul. Dar, trimițând la ei, <împărăteasa> le-a spus: „Depuneți armele voastre, pentru că eu nu mai am nevoie de voi!”. Părăsiți de Dumnezeu, au predat armele. Atunci <împărăteasa>, urcând familiile acestora pe corăbii, i-a trimis afară din Constantinopol, poruncind ca fiecare să plece în regiunea lui, în care s-a născut. Și, făcându-și o armată proprie sub comandanții care-i erau loiali, din nou a trimis pretutindeni în luna mai [787 – n.ns.] și i-a convocat pe episcopi să vină în orașul niceenilor, în Bitinia, pentru a avea loc acolo sinodul» (Τούτω τῷ ἔτει ἀποστείλασα ἡ βασίλισσα Σταυράκιον τὸν πατρίκιον καὶ λογοθέτην ἐν τῇ Θράκῃ τῷ Σεπτεμβρίῳ μηνί, ἀρχῇ τῆς ἰνδικτικῶνος, πρὸς τὰ περατικά θέματα ἐκέλευε τῆνικαῦτα ὄντα, ἔπεισεν αὐτοὺς συνεργῆσαι αὐτῇ καὶ ἐξῆῶσαι τῆς πόλεως τὸν δυσσεβῆ λαόν, ὃν ὁ ἀλάτωρ Κωνσταντῖνος ἐστράτευσέ τε καὶ ἐπαίδευσεν. καὶ πλασαμένη φωσατεύειν μέλλειν ἐπὶ τὰ ἀνατολικά μέρη, ὡς τῶν Ἀράβων ἐξεληθόντων, ἐξῆλθε πᾶσα ἡ βασιλικὴ ὑπουργία καὶ ἡ κόρτη ἕως τῶν Μαλαγίνων. καὶ εἰσελθόντες οἱ τῶν ἔξω θεμάτων ἐκράτησαν τὴν πόλιν. ἀποστείλασα δὲ πρὸς αὐτοὺς δηλοῖ αὐτοῖς, ὅτι «πέμψατέ μοι τὰ ἄρματα ὑμῶν, χρειάν γὰρ ὑμῶν οὐκ ἔχω». οἱ δὲ ὑπὸ θεοῦ ματαιωθέντες ἔδωκαν αὐτά. τότε βαλοῦσα τὰς φαμίλιας αὐτῶν ἐν πλοίοις ἐξώρισεν αὐτοὺς τῆς πόλεως, κελεύσασα ἐν τῇ ἰδίᾳ χώρᾳ ἕκαστον ἀπελθεῖν, ἐν ᾗ ἐγεννήθη. καὶ ποιήσασα στρατὸν ἴδιον κατὰ ἄρχοντας πειθηνίους αὐτῇ, τῷ Μαΐῳ μηνί πάλιν ἀποστείλασα κατὰ παντὸς τόπου προσεκαλέασατο τοὺς ἐπισκόπους παραγενέσθαι ἐν τῇ Νικαέων πόλει τῆς Βιθυνίας πρὸς τὸ ἐκεῖ γενέσθαι τὴν σύνοδον. καὶ διὰ τοῦ καλοκαιρίου ὄλου συνήχθησαν πάντες ἐν Νικαίᾳ). Traducerea mea diferă foarte puțin de cea a lui Mihai Țișău.

răzvrățiți în 786 au fost imbarcate pe corăbii, expulzate din Constantinopol și li s-au alăturat în exil. Singura sursă care ne furnizează informații pe baza cărora putem face o estimare a soldaților demobilizați este *Viața Sfântului Ioan al Goției*. Potrivit hagiografului anonim, soldații au fost exilați împreună cu familiile lor, numărul celor surghiuniți fiind aproximativ de 6.000 de persoane<sup>126</sup>, ceea ce ne îngăduie să aproximăm numărul soldaților garnizoanei imperiale lăsați la vatră către 1.500<sup>127</sup>.

Cunoaștem, din alte surse, mijloacele prin care patriarhul a reușit să-i determine pe unii episcopi iconoclaști să-și renege convingerile. Așa cum ne sugerează Ibiograful Sfântului Tarasios, patriarhul a dat asigurări că dispozițiile canonice nu se vor aplica rigid, ci cu *oikonomia* față de cei hirotoniți de episcopii iconoclaști și față de acei iconomahi care acceptau hotărârile sinodului<sup>128</sup>. În fața hotărârii neclintite a patriarhului și a împărătesei de a se întruni sinodul, cei mai mulți dintre iconoclaști s-au resemnat și au făcut, fără prea multă convingere, penitență pentru rătăcirea în care căzuseră, semnând definiția dogmatică a Sinodului al VII-lea Ecumenic. Au existat, se pare, și câteva cazuri de ierarhi care, refuzând oferta patriarhului, au fost depuși și exilați. *Viața Sfântului Ioan al Goției* menționează că, alături de soldații din *tagmata* și familiile acestora, au fost exilați și «câțiva episcopi eretici»<sup>129</sup>. Informația nu este coroborată de alte surse și, în general, cercetarea modernă nu a stabilit câtă valoare istorică trebuie conferită acestui izvor<sup>130</sup>, însă, dacă cele relatate corespund realității, depunerea

---

Această reconstituire a evenimentelor este confirmată de alte izvoare. Vezi: ΙΓΝΑΤΙΟΣ ΔΙΑΚΟΝΟΣ, *Βίος Ταρασίου*, §27<sup>11-18</sup>, pp. 101-102; ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΜΟΝΑΧΟΣ, *Χρονικόν σύντομον*, II, pp. 768-769; ΛΕΟΝΤΟΣ ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΟΥ, *Χρονογραφία*, pp. 195-196 – ΣΥΜΕΩΝ ΜΑΓΙΣΤΡΟΥ ΚΑΙ ΛΟΓΟΘΕΤΟΥ, *Χρονικόν*, pp. 198-199.

<sup>126</sup> *Βίος Ιωάννου Γοθίας*,<sup>46</sup> §3, p. 81 [p. 168C]: «καὶ ἔξορίζονται σὺν γυναικῶν καὶ τέκνων περὶ τὰς ἑξ̄ χιλιάδας».

<sup>127</sup> Acesta este singurul izvor care face o estimare a numărului celor exilați. Vezi: W. TREADGOLD, „Empress Irene’s Preparation...”, p. 56. Potrivit estimărilor prof. Warren Treadgold, a fost demobilizată o zecime din efectivele totale ale garnizoanei, care erau în această epocă, probabil, de 18.000 de soldați. Vezi: Warren TREADGOLD, *The Byzantine State Finances in the Eighth and Ninth Centuries*, coll. East European Monographs 121, Boulder, New York, 1982, pp. 15-17, 69-72, 116-117.

<sup>128</sup> ΙΓΝΑΤΙΟΣ ΔΙΑΚΟΝΟΣ, *Βίος Ταρασίου*, §33, pp. 109-110.

<sup>129</sup> *Βίος Ιωάννου Γοθίας*,<sup>46-47</sup> §3, p. 81 [p. 168C]: «καὶ ἔξορίζονται ... σὺν αὐτοῖς δὲ καὶ τινες τῶν ἀίρετικῶν ἐπισκόπων».

<sup>130</sup> Vezi: M.-F. AUZÉRY, „La Vie de Jean de Gothie...”, pp. 73-74. Această reputată cercetătoare își exprimă suspiciunea față de aserțiunea hagiografului că episcopul Ioan al Goției a fost unul dintre artizanii Sinodului niceean, sugerând că a reușit să-l convingă să susțină cauza restabilirii iconofiliei chiar pe patriarhul Pavel al IV-lea al Constantinopolului, căruia i-a înmănat un florilegiu iconofil transmis de patriarhul ierusalimitean (nu deținem alte informații despre acest florilegiu palestinian). Vezi: *Βίος Ιωάννου Γοθίας*,<sup>29-30, 34-35</sup> §3, p. 81 [p. 168C]. În prealabil, hagiograful susține că Sfântul Ioan scrisese patriarhului Ierusalimului (numele acestuia nu este menționat), pe care l-a convins să convoace un sinod care a condamnat iconoclasmul. În această privință, consider convingătoare argumentele sale, admit

și exilarea câtorva ierarhi iconoclaști notorii și promisiunea făcută celor menținuți în scaune, că vor fi beneficia de un tratament blând dacă vor face penitență, au destabilizat tabăra iconoclastă. Ierarhii iconofobi rămași în scaune au fost descurajați de neclintirea basilisei, timorați prin amenințarea depunerii, dar și ispitiți să renege iconoclasmul prin asigurarea dată de patriarh că vor fi menținuți în treaptă.

Fuseseră înlăturate toate obstacolele aflate în calea desfășurării Sinodului Ecumenic care să restabilească cinstirea icoanelor. Situația fiind complet restabilită și opoziția neutralizată, în mai 787<sup>131</sup>, curierii au plecat spre toate extremitățile Imperiului, convocând episcopii la un nou Sinod Ecumenic la Niceea (Nikaia, actualul Iznik), metropola provinciei Bitinia, în thema Opsikion. Suspendat în august 786, în împrejurări dramatice, Sinodul și-a deschis lucrările la 24 sept. 787<sup>132</sup>.

Niceea găzduise primul Sinod Ecumenic, convocat de Constantin cel Mare pentru a pune capăt disputelor ariene (20 mai/19 iun. - cca 25 aug. 325), și mulți savanți s-au întrebat, nu fără îndreptățire, dacă Irina nu a dorit să se înfățișeze ca o a „doua Elena” care-l asista pe fiul său, numit și el Constantin, în stărpirea ereziei<sup>133</sup>. Nu se poate exclude complet nici explicația că regenta nu avea deplină încredere în garnizoana imperială și că, prin strămutarea Sinodului, a dorit să nu dea opiniei publice iconoclaste posibilitatea de a se împotrivi încă o dată. De asemenea, prin transferul Sinodului la Niceea, unde ședințele s-au desfășurat în absența suveranilor, împărăteasa a intenționat, probabil, să evidențieze că nu se implica în lucrările și pertractările sinodale, relevând astfel diferența între atitudinea ei și cea a predecesorilor săi iconoclaști, obișnuiți să dicteze Bisericii<sup>134</sup>.

---

că rolul episcopului Ioan al Goției în restabilirea Ortodoxiei a fost probabil supralicitat, însă faptul că hagiograful a dorit să-i atribuie eroului său o aură de apărător al Ortodoxiei nu știrbește valoarea informațiilor furnizate. Hagiograful este destul de bine informat despre evenimentele din anii 786-787, despre remușcările patriarhului Pavel al IV-lea și depunerea voturilor monahale în mănăstirea *ton Florou*, despre prima încercare de întrunire a sinodului și eșecul cauzat de împotrivirea unităților de gardă palatină (autorul nu menționează decât detașamentele de *scholarioi*), despre îndepărtarea lor din capitală (oferind informații exclusive despre numărul celor exilați pentru că fuseseră provocatorii agitațiilor din 786, între care se aflau și câțiva ierarhi). Informațiile succinte pe care le transmite sunt confirmate de alte izvoare (cronica lui Teofan, raportul anonim despre evenimentele care au precedat Sinodul niceean, *Viața Sfântului Tarasios* al Constantinopolului).

<sup>131</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 462<sup>18</sup> [p. 441].

<sup>132</sup> *Συγγραφή σύντομος...*, MANSI XII, col. 991E [p. 18<sup>5-6</sup>]: «πρὸ ὀκτῶ καλανδῶν Ὀκτωμβρίων». Teofan indică, în mod evident eronat, data de 11 octombrie al celui de-al XI-lea indiction (ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 463<sup>4-5</sup> [p. 442]).

<sup>133</sup> T.F.X. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, p. 75.

<sup>134</sup> Vezi: W. TREADGOLD, „Empress Irene’s Preparation...”, p. 57.

## Concluzii

Izvoarele analizate ne permit să facem câteva considerații privind componența partidului iconoclast. Izvoarele ne sugerează că o mare parte a armatei (ὁ στρατός) susținea mișcarea iconoclastă. Așa cum au demonstrat reputați cercetători, dihotomia potrivit căreia unitățile militare orientale ar fi susținut iconoclasmul, în vreme ce formațiunile militare constituite din soldați recrutați în provinciile europene ale imperiului ar fi susținut iconofilia denaturează realitatea istorică<sup>135</sup>.

Profesorul Walter Emil Kaegi Jr.<sup>136</sup>, ale cărui concluzii le consider îndreptățite, a subliniat natura complicată a participării militare la controversa iconoclastă și a corectat prejudecata unor istorici privind un pretins atașament monolitic al armatelor provinciale din Asia Mică (Θέματα) față de iconoclasm. Dimpotrivă, W.E. Kaegi Jr. a demonstrat că, în diferite faze ale controversii iconoclaste, unele unități micrasiatice au susținut suverani iconoclaști, iar altele, iconofili, sau chiar că aceeași *thema* (θέμα) a susținut, în diferite momente ale crizei, o politică iconoclastă sau una iconofilă.

Dacă nu se poate vorbi de o atitudine omogenă a themelor asiatice, așa cum voi argumenta mai jos, nu este mai puțin adevărat că *tagmata* imperială (τὰ βασιλικὰ τάγματα), garnizoana încartiruită în capitală, pare să fi fost, pe toată durata mișcării, susținătoarea constantă a „reformei”. Nu știm care erau convingerile individuale ale acestor soldați, dar această garnizoană ne apare în surse ca fiind statornic devotată iconoclasmului. În afară de evenimentele din 786, când *tagmata* s-a împotrivit încercării basilisei de convocare a unui Sinod Ecumenic, să rememorăm câteva episoade din istoria iconoclasmului în care garnizoana constantinopolitană a fost implicată: istoria iconoclasmului bizantin debutează cu decizia lui Leon al III-lea de înlăturare a icoanei Mântuitorului Hristos care străjuia Poarta de Bronz a Marelui Palat, executanții poruncii imperiale erau soldați din *tagmata*<sup>137</sup>; aceeași garnizoană constantinopolitană (τοῖς Βυζαντίοις) a zdrobit, la 18 apr. 727, rebeliunea themei Hellas și a flotei Cicladelor, care avea,

<sup>135</sup> A. LOMBARD, *Constantin V...*, pp. 25-26, 131-132; Louis BRÉHIER, „La Querelle des images jusqu'au Concile iconoclaste de 754”, în: Louis BRÉHIER, René AIGRAIN, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, V. Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe (590-757)*, Bloud & Gay, Paris, 1938, pp. 463-464; E.J. MARTIN, *A History of the Iconoclastic Controversy*, p. 69.

<sup>136</sup> Walter E. KAEGI Jr., „The Byzantine Armies and Iconoclasm”, în: *Byzantinoslavica*, 27 (1966), pp. 48-70; W.E. KAEGI Jr., *Byzantine Military Unrest, 471-843: An Interpretation*, A.M. Hakkert, Amsterdam, 1981, pp. 209-243.

<sup>137</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 405<sup>5-11</sup> [pp. 388-389]; *Βίος Στεφάνου τοῦ Νέου*, § 10, p. 100 [PG 100, col. 1085CD]; ΨΕΥΔΟ-ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Β', πάππα Ῥώμης, *Ἐπιστολή Α' πρὸς Λέοντα τὸν βασιλέα...*, <sup>218-225</sup> MANSI XII, col. 970CD [ediția critică: Jean GOULLARD, „Aux origines de l'iconoclisme: le témoignage de Grégoire II?”, în: *Travaux et Mémoires*, 3 (1968), p. 293 (studiu republicat în: *La vie religieuse à Byzance*, coll. Collected Studies Series 131, Variorum Reprints, London, 1981, IV)].

cel mai probabil, și o dimensiune religioasă<sup>138</sup>; la 28 nov. 765, Sfântul Ștefan cel Tânăr a fost linșat pe străzile capitalei de soldații înrolați în «*tagmata* și *scholarioi*, care împărtășeau ignoranța [suveranului Constantin al V-lea – n.ns.] și ajunseseră să cugete ca acesta»<sup>139</sup>.

Cunoaștem și mecanismele prin care *tagmata* a fost transformată într-un „corp omogen de iconoclaști”<sup>140</sup>, pentru că atașamentul ei față de iconoclastism nu a fost unul spontan, ci unul obținut după eforturi susținute ale basileului. Uzurparea lui Artabasdos (742-743) i-a prilejuit lui Constantin al V-lea o constatare amară: nu se putuse sprijini în înlăturarea acestei amenințări pe toate armatele provinciale. Primise sprijinul themelor asiatice Thrakesion și Anatolikon, însă uzurpatorul beneficiase de susținerea themelor Opsikion și Armeniakon. Această experiență l-a convins pe basileu de necesitatea „transformării armatei sale într-un instrument credincios politicilor sale”<sup>141</sup>. A urmat o severă epurare a acestora: în 765, Teofan relatează că soldații și comandanții iconofili au fost supuși torturii<sup>142</sup> și că au fost numiți comandanți având convingeri iconoclaste, ce susțineau fără ezitare hotărârile suveranului<sup>143</sup>. Dată fiind apropierea garnizoanei constantinopolitane de centrul puterii bizantine, preocupat să aibă în jurul său o forță militară de a cărei loialitate să nu se îndoiască, împăratul a acordat o atenție deosebită „îndoctrinării” *tagmatei*. Participarea soldaților din *tagmata* la linșarea Sf. Ștefan cel Tânăr constituie indiciul că experimentul „reeducării” acestei forțe reușise, întrucât ea a acționat ca o masă fanatizată și ca un instrument docil al politicii basileului. Vorbind despre prigoana iconoclastă, Teofan Mărturisitorul afirmă că suveranul a fost slujit cu credincioșie de comandanți și de garnizoana capitalei, care fusese instruită de el<sup>144</sup>. Versiunea metafrastică a *Vieții Sfântului Ioanichie* relevă eficacitatea campaniei de îndoctrinare a soldaților care se înrolau în *tagmata*: Ioanichie, iconofil originar din Bitinia, a devenit un iconoclast fervent după recrutarea sa în regimentul excubiților (τάγμα τῶν ἐξκουβι-

<sup>138</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 405<sup>14-24</sup> [p. 389].

<sup>139</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 437<sup>1-3</sup> [p. 418]. Potrivit viitorului patriarh Nichifor, martirul Ștefan a fost tăiat în bucăți, iar rămășițele au aruncat la groapa comună a condamnaților la moarte („mormintele lui Pelagios”) Vezi: ΝΙΚΗΦΟΡΟΣ, *Ιστορία σύντομος*, § 8<sup>11-17</sup> [p. 154].

<sup>140</sup> W.E. KÆGI, Jr., „The Byzantine Armies and Iconoclasm”, p. 58.

<sup>141</sup> W.E. KÆGI, Jr., „The Byzantine Armies and Iconoclasm”, p. 56.

<sup>142</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 437<sup>9-11</sup> [p. 418].

<sup>143</sup> În 766, basileul a demis câțiva strategii de a căror loialitate se îndoia: în fruntea themei Thrakesion a fost numit Mihail Lachanodrakon, Mihail Melissenos a devenit comandantul themei Anatolikon, iar Manes, cel al themei Boukellarion; toți erau iconoclaști, «cugetau la fel cu el și erau vrednici lucrători ai răutății sale» (ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 440<sup>25-28</sup> [p. 422]).

<sup>144</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 442<sup>24-28</sup>: «καὶ ἐν μὲν τῇ πόλει δι' ἑαυτοῦ ταῦτα ἔδρα καὶ τῶν ὁμοφρόνων αὐτοῦ, Ἀντωνίου, φημί, πατρικίου καὶ δομεστικού τῶν σχολῶν καὶ Πέτρου μαγίστρου καὶ τοῦ ἐκπαιδευθέντος ὑπ' αὐτοῦ λαοῦ τῶν ταγμάτων, ἐν δὲ τοῖς ἔξω θέμασι διὰ τῶν προορηθέντων στρατηγῶν» [p. 424].

τόρων) în 773, revenind la Ortodoxie abia în 790, după Sinodul de la Niceea (787), spre deosebire de mulți alții care au rămas devotați iconoclasmului<sup>145</sup>. În sfârșit, evenimentele din 786 au confirmat loialitatea garnizoanei imperiale față de cauza iconoclasmului, explicația acestui devotament constând în «educarea» (a se citi: *indoctrinarea*) acesteia de către răposatul basileu iconoclast<sup>146</sup>. Strălucirile victoriei obținute de primii doi suverani iconoclaști au sporit loialitatea acestor forțe militare, care a considerat că acestea constituie o garanție că „reforma” este bineplăcută lui Dumnezeu.

Îndepărtată din capitală în septembrie 786, printr-un subterfugiu al Irinei, garnizoana și-a redescoperit, după 787, „orientarea iconoclastă” imprimată de Constantin al V-lea. În iunie 813, când Imperiul era amenințat de hordele hanului bulgar Krum (803-14 apr. 814), Teofan relatează că, în zilele premergătoare înfrângerii armatelor bizantine la Versinikia, un grup de soldați au pătruns în mausoleul lui Iustinian (Ἡρώδων τοῦ μεγάλου Ἰουστινιανοῦ), adosat bisericii Sfinții Apostoli, au căzut înaintea sarcofagului lui Constantin al V-lea și l-au implorat să învie din morți și să salveze din nou Imperiul<sup>147</sup>, lansând chiar zvonul că se ridicase din mormânt și mersese la luptă. Acești soldați (οἱ στρατευόμενοι), continuă Teofan, ispițiți de diavol, aruncau vina înfrângerilor «nu pe păcatele proprii, ci pe credința ortodoxă predată de către Părinții noștri și pe sfânta schimă [tagmă] monahală»<sup>148</sup>. În mod evident, pentru iconoclaști, Constantin al V-lea avea statura unui erou mitic. De asemenea, primele momente ale celui de-al doilea iconoclastism au în prim-plan tot *tagmata*: basileul Leon al V-lea a instigat un grup de soldați din *tagmata* să pângărească icoana Mântuitorului – *Chalkites*, dispunând apoi înlăturarea ei sub pretextul de a o feri de profanarea armatei<sup>149</sup>. De asemenea, patriarhul Nichifor subliniază că soldații din *tagmata* constituiau cea mai mare parte a partidului iconoclast în sec. al IX-lea<sup>150</sup>.

Totodată, evenimentele din vara anului 786 demonstrează că aserțiunea despre un atașament unanim al themelor asiatice față de iconoclastism nu este conformă realității istorice. Teofan susține fără echivoc că împărăteasa Irina, dorind să înlăture amenințarea care a împiedicat sinodul să se desfășoare, a recurs la serviciile themelor «peratice» (τὰ περατικὰ θέματα), de dincolo de Bos-

<sup>145</sup> Βίος και πολιτεία και ἀγῶνες τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωαννικίου, PG 116, 37-40.

<sup>146</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 462<sup>9-11</sup> [p. 441]: «ὄν ὁ ἀλάστωρ Κωνσταντίνος ἐστράτευσέ τε καὶ ἐπαίδευσεν».

<sup>147</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 501<sup>8-11</sup> [p. 478].

<sup>148</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 501<sup>17-21</sup> [p. 478].

<sup>149</sup> SCRIPTOR INCERTUS, *Περὶ τῆς βασιλείας Λέοντος υἱοῦ Βάρδα τοῦ Ἀρμενίου*,<sup>392-411</sup>, introduzione di Emilio Pinto, testo critico, traduzione e note a cura di Francesca Iadevaia, Messina, Edizioni Dr. Antonino Sfameni, 1987, p. 64 [ediția Bekker în: LEONIS GRAMMATICI *Chronographia*, ex recognitione Immanuelis Bekkeri, coll. Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Impensis Ed. Weberi, Bonnae, 1842, pp. 354<sup>12</sup>-355<sup>6</sup>].

<sup>150</sup> ΝΙΚΗΦΟΡΟΣ, *Ἀντιρρητικός Γ*, PG 100, 492C-493A. Vezi și: P.J. ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus...*, pp. 114-123.

for, *asiatice*, «cele din afară» (οἱ τῶν ἔξω θεμάτων), care au fost solicitate să intre în Constantinopol și să îndeparteze armata «lipsită de evlavie» pe care Constantin a înrolat-o și educat-o<sup>151</sup>, preluând astfel rolul garnizoanei, care fusese îndepartată din metropolă și demobilizată. În mod evident, așa cum a subliniat profesorul Kaegi, „dacă themele asiatice fuseseră fanatic iconoclaste, așa cum au presupus mulți cercetători, n-ar fi îngăduit să slujească drept instrumente ale politicilor iconodule ale Irinei”<sup>152</sup>.

Către aceeași concluzie ne conduce și analiza atitudinii themelor micrasiatice în războiul civil dintre Constantin al V-lea și Artabasdos, când două theme asiatice – Opsikion și Armeniakon – l-au sprijinit pe strategul rebel, iar alte două – Thrakesion și Anatolikon – au luptat alături de împăratul legitim. Concluzia care se impune este aceea că resorturile acțiunilor lor nu erau teologice, ci de altă natură. O antagonizare a themelor micrasiatice s-a constatat încă o dată în timpul celui de-al doilea iconoclastism, în timpul rebeliunii lui Toma Slavul (820/821- oct. 823), când themele asiatice au luptat din nou în tabere diferite: în timp ce themele Armeniakon și Opsikion s-au aflat alături de suveranul iconoclast Mihail al II-lea (820-829), thema Anatolikon l-a sprijinit pe rebelul iconodul Toma Slavul. Dacă themele asiatice nu constituie un bloc omogen iconoclast, iar atitudinea lor în cursul acestei dispute oscilează, *tagmata* au manifestat, dimpotrivă, un atașament pătimaș față de iconoclastism pe toată durata crizei iconoclaste.

Devotamentul militarilor față de iconoclastism nu era unul inspirat de convingeri teologice, ci a fost expresia încrederii neclintite și a loialității nedezmințite față de câțiva împărați-soldăți încununăți de strălucite victorii, care erau considerate semnele bunăvoinței dumnezeiești. Pentru suveranii-soldăți Leon al III-lea și Constantin al V-lea, împărați remarcabili, dar, din nefericire, iconoclaști zeloși, cercurile militare au nutrit o adevărată adulație. Pe de altă parte, loialitatea *tagmata* nu a fost una spontană, ci una obținută în urma unei epurări urmate de o „îndoctrinare”, acțiuni care au avut rezultate durabile, garnizoana imperială rămânând devotată iconoclastismului chiar după dispariția lui Constantin al V-lea. Cât privește atitudinea themelor micrasiatice, aceasta se explică nu atât prin opțiuni teologice, ci prin considerente de altă natură, precum: rivalitatea dintre strateg și dintre theme, legăturile de familie dintre strateg și împărat sau pretendent, interese pecuniare sau de altă natură<sup>153</sup>.

De asemenea, izvoarele ne dezvăluie că instigatorii frământărilor din 786 erau ierarhi, ceea ce demonstrează că o parte însemnată a clerului s-a raliat reformei iconoclaste. Se cuvine amintit aici că, în nefericita încercare de a impune iconoclastismul, suveranii bizantini au contat și pe sprijinul unui segment al clerului. Este binecunoscut că, înainte de izbucnirea iconoclastismului imperial, înainte ca Leon al III-lea să-și exprime convingerile iconoclaste, câțiva episcopi

<sup>151</sup> ΘΕΟΦΑΝΗΣ, *Χρονογραφία*, p. 462<sup>5-21</sup> [p. 441].

<sup>152</sup> W.E. KAEGI, Jr., „The Byzantine Armies and Iconoclasm”, p. 63.

<sup>153</sup> W.E. KAEGI, Jr., „The Byzantine Armies and Iconoclasm”, p. 69.

din Asia Mică – în fruntea cărora se aflau Constantin de Nakoleia (în Frigia, azi Seyit Gazi, în Turcia) și Toma de Klaudiopolis (în provincia bizantină Honoriada, actualul Bolu) – se manifestaseră drept iconoclaști<sup>154</sup>. După îndepărtarea patriarhului Gherman (11 aug. 715-17 ian. 730), care a încercat, fără reușită, să zădărnicească propagarea ereziei, patriarhii succesivi ai Constantinopolului – Anastasie (730-754), Constantin al II-lea (754-766), Nichita I (766-780), Pavel al IV-lea (780-784) – au fost, într-o măsură mai mare sau mai mică, „marionetele” basileilor iconoclaști și au susținut „reforma” acestora. Episcopatul a cedat presiunilor imperiale și patriarhale și, treptat, componența episcopatului a fost radical schimbată; unanimitatea cu care a fost adoptată hotărârea de la Hiereia și absența oricărei disidențe iconofile în sânul episcopatului după 754 sunt semnificative în această privință. Cu multă mâhnire, în timpul lucrărilor Sinodului niceean (787), patriarhul Tarasios a făcut constatarea că ierarhii deveniseră ereziarhi (ἀίρεσιάρχαί οἱ ἱέραραί γεγόνασιν)<sup>155</sup>, unii dintre ei făcându-se chiar vinovați de maltratarea iconofililor, față de aceștia Sinodul hotărând depunerea din treaptă<sup>156</sup>.

Explicațiile aderării episcopatului la iconoclastism, „noua Ortodoxie”, erau diverse. Probabil, o minoritate se raliase mișcării din convingere, de pildă, sinceritatea adeziunii unor ierarhi din Frigia, epicentrul iconofobiei clericale, fiind mai presus de orice îndoială. Cea mai mare parte a episcopatului s-a conformat crezului suveranului, probabil, fără convingere sau a cedat din slăbiciune sau lașitate intimidărilor și presiunilor lui. Pe de altă parte, adeziunea altor ierarhi pare să fi fost explicată prin oportunism și carierism, existând mărturii concludente despre faptul că unii dintre ierarhi își tranzacționau convingerile și își vindeau conștiința. Nu este cazul „agitatorilor” din 786, care, împotrivindu-se proiectului întrunirii unui Sinod Ecumenic, s-au expus riscului caterisirii, atitudine care îi situează în categoria iconoclaștilor zeloși. Criptoiconoclaști s-au menținut în

<sup>154</sup> Convingerile și actele iconoclaste ale acestor doi ierarhi ne sunt dezvăluite de epistolele care le sunt adresate de patriarhul Gherman și de scrisoarea aceluiași către mitropolitul Ioan de Synada (PG 98, col. 164D-188B (MANSI XIII, col. 108A-128A [pp. 452<sup>23</sup>-478<sup>20</sup>]); PG 98, col. 156C-161C (MANSI XIII, col. 100B-105A [pp. 442<sup>6</sup>-450<sup>5</sup>]); PG 98, col. 161D-164C (MANSI XIII, col. 105BE [pp. 450<sup>15</sup>-452<sup>18</sup>]). În izvoarele secolului al VIII-lea, cu excepția cronicii lui Teofan Mărturisitorul, rolul lui Constantin de Nakoleia în declanșarea crizei a fost supralicitat. Patriarhul Gherman îl consideră «inițiator și conducător» (ἔξαρχος τε καὶ ἡγῆτωρ) al mișcării iconoclaste (PG 98, col. 77B), iar Tarasios îl desemnează drept ereziarhul și inițiatorul acestei inovații (MANSI XIII, col. 105A [p. 450<sup>11-12</sup>]; MANSI XIII, col. 108A [p. 452<sup>19-21</sup>]). Deși este o personalitate reprezentativă a mișcării iconoclaste, este o exagerare a-l considera pe acest ierarh inițiatorul iconoclastului. Se pare că exagerarea rolului său se datorează preocupării sinodalilor din 787 de a-l exonera, pe cât posibil, de răspunderea pentru declanșarea crizei pe Leon al III-lea, fondatorul dinastiei reprezentate de Constantin al VI-lea și de Irina, aruncându-se întreaga vinovăție asupra clerului micrasiatic, acuzat că provocase întreaga controversă.

<sup>155</sup> MANSI XIII, col. 401D [p. 860<sup>5-6</sup>].

<sup>156</sup> MANSI XII, col. 1115B [p. 226<sup>14-16</sup>].



rândurile episcopatului și după restaurarea Ortodoxiei (787), profitând de tratamentul excesiv de blând aplicat lor de Sinodul de la Niceea, care a hotărât menținerea lor în treaptă în urma unei penitențe probabil nesincere în cele mai multe cazuri. În 814-815, între colaboratorii lui Leon al V-lea în încercarea de a restabili iconoclasmul se afla și un ierarh: Antonie Kassymatas, episcop de Syllation<sup>157</sup>. Pentru serviciile sale, a fost răsplătit cu scaunul patriarhal (821-837). În 815, când Leon al V-lea a convocat un nou sinod, majoritatea episcopatului s-a declarat, din nou, iconoclastă.

Nu în ultimul rând, se cuvine subliniat că, pe toată durata crizei, iconoclasmul a fost un fenomen prin excelență constantinopolitan<sup>158</sup>, iar evenimentele din 786 o demonstrează cu prisosință. Când s-a reverberat în provincii, iconoclasmul s-a propagat discontinuu și neuniform. Inițial, împărăteasa a ignorat această realitate, însă, după momentul dramatic din august 786, a acceptat evidența și a tras învățăminte din greșelile trecutului. Astfel, a considerat că trebuie să menajeze sensibilitățile opiniei publice iconoclaste însemnate, dacă nu preponderente, din capitală și a hotărât ca Niceea să găzduiască Sinodul al VII-lea Ecumenic. La 24 sept. 787, în biserica Sfânta Sofia din Niceea, se deschideau lucrările Sinodului. Tenacitatea regentei și abilitatea patriarhului dăduseră roade.

### Summary: Constantinople, 786: An Ecumenical Synod That Never Took Place

On 14 September 775, emperor Constantine V (741-775), the fiercest iconoclast monarch, died and was succeeded by his son Leon IV (775-780). For nearly half a century, iconoclasm had been the „new Orthodoxy”, and the imperial heresy had even been sanctioned by the Church in 754. Over the last two decades in the long reign of Constantine V, destruction of icons had escalated and a bloody persecution had started against the iconophiles. Monks were mainly targeted by this repression, so that some researchers see these wild persecutions as a true anti-monastic campaign. Also, many monastic communities which opposed iconoclasm were dissolved, and some monasteries in the capital city were confiscated, destroyed or closed down. Persecutions were neither systematic, nor continuous, nor did they have constant force. The doctrinal unity of the Empire seemed to have been ensured by quenching any opposition to the imperial religious policy. However, this unity was only apparent. Leon IV ascended to the throne in September

<sup>157</sup> În iunie 814, Leon al V-lea numise o comisie care să antologheze preținsele mărturii scripturistice și patristice susceptibile a fundamenta teologic iconoclasmul; alături de Ioan Grammatikos, episcopul Antonie era cel mai important membru al acesteia. Vezi pentru mai multe informații: Thomas PRATSCH, „Antonios I. (821-837)”, în: R.-J. LILIE (Hg.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit...*, pp. 156-168; Alice-Mary TALBOT, „Antony I Kassymatas”, în: A.P. KAZDHAN et alii (eds.), *Oxford Dictionary of Byzantium*, pp. 124-125.

<sup>158</sup> Hélène AHRWEILER, „The Geography of the Iconoclast World”, în: Anthony BRYER, Judith HERRIN (eds.), *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies of Birmingham, March 1975*, Centre for Byzantine Studies, University of Birmingham, Birmingham, 1977, p. 25.

775, as a mild iconoclast who lacked his father's iconophobic fervor and brutality. The excesses of Constantine V were forsaken and persecutions came to an end; many iconophiles returned from exile and some of them were even promoted and appointed as bishops. However, the ban on the holy icons was maintained and the emperor imposed an iconoclast vow to the new patriarch, the Cyprus-born Paul IV (20 February 780 – 31 August 784). On 8 September 780, Leon IV died suddenly and was buried in the Holy Apostles Church, at the side of his father Constantine V. Since Constantine, the heir to the throne, was underage the power was wielded for a decade (780-790) by the dowager empress Irene, the widow of Leon IV. Born in Athens around 752, to the Sarandapechys (Sarantapechos) family of the local aristocracy, Irene disapproved of the religious policy pursued by the dynasty descending from Leon III.

Very cautiously and patiently, empress Irene prepared the ground to re-instate Orthodoxy, the major goal of her reign. A radical, immediate change in the official policy would have been very dangerous as the Empire was challenged both in the East and in the Balkans, which prompted the empress to act carefully and avoid rashness. The fact that between 780 and 784 she maintained a patriarch who had taken an iconoclast vow, certainly illustrates this cautious strategy adopted by the empress regent. Some historians tend to consider that the iconophile „propaganda” forged the image of the empress as a devout, steadfast iconophile, holding iconodule beliefs since young age; they suggest that her main motivation in restoring the veneration of icons could have laid primarily in her political and social agenda. Some researchers even claim that the empress dowager, aware of the iconodule convictions of an important part of the Byzantine society, found that restoring Orthodoxy could be the „revolution” she needed in order to secure her position which had been so precarious previously. However, it is most likely that until 780, the basilissa had to dissimulate her convictions because her father-in-law (until 775) and her husband would not have tolerated any departure from the official iconoclast policy; but once she seized the power, her prompt involvement in this risky endeavor, and her determination in pursuing it, are arguments in favor of her true allegiance to iconodulism.

Re-instating Orthodoxy was fraught with danger: the empress had to face the opposition of a state apparatus which was very reluctant to rally around a project that threatened the stability of the empire; of an army that had proved steadfastly loyal to her iconoclast predecessors; and of a Church hierarchy that had accepted iconoclasm as an „orthodox” doctrinal tenet. Shepherded by heretical hierarchs, the Byzantine Church obeyed the emperor's will in 754, when in the Council of Hieria, the bishops yielded to imperial pressure and condemned the veneration and making of icons as blasphemy, idolatry and heresy. Of course, Byzantine episcopate did not exclusively include fervent iconoclasts, and we may assume that apart from a minority that sincerely endorsed iconoclasm, most hierarchs had reluctantly accepted the new religious policy. In the half century between the official proclamation of iconoclasm (January 730) and the death of Leon IV (780), the state apparatus had been drastically „reorganized”, and the iconophiles had been removed from administration. The Byzantine monarchs had introduced, among the high-ranking bureaucrats and the military officers, iconoclasts who were loyal supporters of the dynasty and its religious policy. There were a few zealot iconoclasts, but most likely many of these generals and high officials were simply paying lip service to iconoclasm. We may also safely assert that some of the high-ranking bureaucrats opposed the re-instatement of icons' veneration for political reasons, fearing that rekindling a controversy seen as already settled, could have generated tensions able to cause upri-

sings and even a civil war. Consequently, it would have been risky to undertake a sudden and radical change in the Empire's religious policy under these circumstances, where the state apparatus, the army and the episcopate were infiltrated with supporters of iconoclasm. However, a „silent“ majority of the Byzantine society was against the iconoclast policy. The fact that the regent empress was able to steer ecclesiastical policy away from it so rapidly, and that there was only one attempt to prevent the re-instatement of Orthodoxy, are compelling arguments in support of this view.

In the following years, the regent shrewdly had iconophile bishops elected to fill the vacant sees, and most likely she forced several notorious iconoclast hierarchs to retire, thus undermining the influence of the iconophobic part of the episcopate. For instance, during the period preceding the Seventh Ecumenical Council, Ephtimios – one of the martyrs of second iconoclasm, was appointed as metropolitan of Sardes. Thus the regent succeeded in creating an iconophile party within the official Church which had adhered to iconoclasm. There is evidence that before 787, the regent empress encouraged the iconophile clergy to preach in favor of the re-instatement of the veneration of icons. For instance, the anonymous author of the *Life of St John of Gothia* states that the regent granted a safe-conduct to this hierarch, which allowed him to visit the «first among the cities», where he «openly talked to all about accepting the holy icons in the holy catholic Church». It seems that the army and administration were purged after a failed coup (October 780). Naturally, the basilissa strove to introduce loyal men, and even members of her family, into the state apparatus and at the same time to remove the high officials and the generals appointed by her predecessors – some of them notorious iconoclasts. On 31 August 784, patriarch Paul IV, who was very ill, withdrew at the monastery ton Phlorou, and became a schemamonk there. The dying patriarch repented for taking the thronos of a Church «schismatic and anathematized by the other holy sees». In articulo mortis, the patriarch understood that the iconoclast emperors had brought the Patriarchate of Constantinople to the state of a «schismatic Church», causing it to be anathematized by the other Patriarchal Sees. As he felt accountable for this situation, he regretted accepting the throne and intended to do penance for the rest of his life. The patriarch also warned that the schism could only be healed by convening an Ecumenical Council which would restore Church unity by condemning iconoclasm.

To fill the vacant see, the regent had Tarasios elected as patriarch (25 December 784 – †25 February 806); he had been head of the imperial chancellery (πρωτοασκήρητης) between 775 and 784. The empress even succeeded in convincing the former patriarch Paul to endorse the election of the imperial chief secretary. Her choice had been probably determined mainly by her certainty that the former official would remain a loyal collaborator and by her trust that he possessed all the qualities enabling a shepherd to restore peace in the Church, with discernment and moderation. A „zealot“ patriarch would have proceeded to purge the bishops' ranks, making the situation even tenser and most likely causing a schism within the Byzantine Church. Thus the empress looked for a skilled and distinguished diplomat, and found him in Tarasios, who as a patriarch had a cautious, sagacious conduct, which in the realm of canon law prompted him to endorse the principle of economy (οἰκονομία). Obviously, some of the clergy criticized this choice, and saw the new patriarch as an intruder from outside the Church, a servant of the Palace rather than the Church, an upstart acting as the empress' puppet. Probably in agreement with her, Tarasios accepted the patriarchal throne only on condition that an Ecumenical Council would be summoned to condemn iconoclasm: if

New Rome's sovereigns convened an Ecumenical Council to restore Church unity, thus ending dissent and schism, then Tarasios could overcome his reluctance and accept this position, despite his unworthiness and his lay condition. Eventually, on 25 December 784, Tarasios was enthroned as patriarch of Constantinople, after he had hastily been ordained and climbed through the Church ranks. The new patriarch did not fail the empress and was her loyal collaborator in re-instating Orthodoxy. During the early years of his tenure, although the content of very few documents he issued is known today, clearly Tarasios strove to strengthen the iconophile group of bishops, as the episcopate probably still had an iconoclast majority.

After thorough preparations and having secured the approval of this envisaged Ecumenical Council from the part of the bishop of Rome and of the other patriarchs in the East, the sovereigns Irene and Constantine invited the Byzantine bishops to the council. In July 786, two pontifical legates, two representatives of the Eastern Patriarchates, and the Byzantine bishops arrived at Constantinople to take part in the council. Thus the empress ensured the presence of the Patriarchates of the Pentarchy, a prerequisite for the Council's ecumenicity to be acknowledged. The opening of the council was probably delayed for a few days, as the sovereigns were making an incursion into Thracia, but their absence from the capital city offered the iconoclast bishops the opportunity to organize themselves. According to an anonymous account of the events in the summer of 786, «most of the bishops» invited to the council, in their «wretched complacency with the heresy of Christians' accusers», were conspiring with «many laypeople» – most likely high officials – in order to hinder the council and prevent any change in the Empire's religious policy. They had concocted «numerous plots» and whispered against the patriarch in «wicked assemblies». Learning of these meetings, Tarasios warned the hierarchs that by assembling in Constantinople without the approval of the local bishop, they were liable to be defrocked. The warning succeeded temporarily in stopping the plotting of iconoclast bishops who were intimidated and behaved much more cautiously during the following days.

On the day before the council's opening (31 July 786?), in the afternoon or the evening, the Imperial Guard soldiers, «boiling with fury and breathing madness», entered the atrium of the Holy Apostles Church and shouted in unison that they would not let the council unfold. The patriarch informed the sovereigns about the day's turmoil, but they were adamant in their decision to open the Council the next day. The regent believed she could manage the situation and that the threat was not so severe as to delay the council, but she had underestimated the reaction of the iconoclast party. On 1 August 786, «the calendae of August», the Council's opening session held in the Holy Apostles Church in the capital city was interrupted: «a great crowd of soldiers» surrounded the church. They were instigated by their officers and by some of the iconoclast bishops, causing a stir in front of the church doors. According to the chronicle of Theophanes the Confessor and to the *Life of Saint Tarasios*, the threat against Council participants was very real; Theophanes writes that the imperial guard regiments entered the sanctuary with drawn swords, ready to kill both «the archbishop and the Orthodox bishops and elders». According to Ignatios the Deacon, the author of the *Life of Patriarch Tarasios*, the guard units approached the sanctuary and warned that they would not allow «the teachings [of Constantine V] to be annulled and a doctrine in favor of idols to be proclaimed». Should anyone dare to do so, and should the council summoned by Constantine V be condemned, then the soldiers threatened to «turn the soil red with the blood of priests». Things could become worse, and according to the anonymous account on the

events of 786, the basilissa was forced to dissolve the council in the hope of calming down the people. Consequently, the participants were urged to leave Constantinople at once, to enable the sovereigns annihilate the «rebellion» of the army.

However, the victory of the iconoclast faction was short-lived. Theophanes' chronicle describes the „skillful stratagem by which Irene paralysed military opposition” (J.B. Bury), and other sources reveal the manner in which the patriarch succeeded in countering the opposition of the bishops. Under the pretext of preparing an expedition against the Arab caliphate, the regent removed the guard regiments from the capital city. When these units reached Malagina, in Bithynia, the empress ordered that the soldiers be disarmed and discharged, and the themes of Asia which were then stationed in Thracia, were brought to Constantinople as tagmata. The families of the soldiers who rebelled in 786 were put on ships and accompanied them in their exile. According to the anonymous hagiographer who authored the *Life of St John of Gothia*, around 6,000 persons were then exiled, which enables us to calculate the number of about 1,500 discharged soldiers.

Other sources show how the patriarch was able to determine some of the iconoclast bishops to abjure their convictions. As suggests Ignatius the Deacon, the patriarch assured them that canonical norms would not be applied indiscriminately, but the principle of *oikonomia* would be applied in the case of those hierarchs who had been ordained by iconoclast bishops, as well as those iconoclasts who accepted the decrees of the envisaged council. As the patriarch and the empress were adamant in their decision to convene the council, most iconoclasts yielded and reluctantly did penance for their heretical views. It seems there were also a number of hierarchs who rejected the patriarch's offer, and were deposed and exiled as a result. The *Life of St John of Gothia* mentions that alongside the soldiers of the tagmata and their families, «a few heretical bishops» were exiled, too. By deposing and expelling some notorious iconoclast bishops, and by promising the hesitant iconoclasts that they would be treated leniently if they repented, the patriarch destabilised the iconoclast party. The iconophobic hierarchs who kept their sees were discouraged by the determination of the basilissa, intimidated by the threat of deposition, and also tempted to forsake iconoclasm by the patriarch's promise to maintain them in their positions. As the situation was completely remedied and the opposition had been neutralized, in May 787 the Byzantine hierarchs were again convened for an Ecumenical Council to be held at Nicaea, the metropolis of Bithynia. Suspended in August 786, under dramatic circumstances, the Council's proceedings began on 24 September 787. The regent's perseverance and the patriarch's astuteness had paid off.



**Eugen MAFTEI**

*Facultatea de Teologie Ortodoxă – Universitatea din București*

## MELETIENII ȘI EUSEBIENII – OPONEȚII MAI PUȚIN CUNOSCUȚII AI SF. ATANASIE CEL MARE

**Keywords:** *Athanasius of Alexandria, Eusebius of Nicomedia, Meletius of Lycopolis, Eusebians, Meletians.*

### Abstract

After confirming the Nicene doctrine as a teaching of faith in the Church at the First Ecumenical Council (325), two religious groups together with the Arians vehemently challenged the right of the hierarchy and of St Athanasius the Great, as its principal guarantor, to assume the role of legitimate representatives of the Church. These groups are known as the Meletians and Eusebians. The former, followers of Meletios of Lycopolis, formed a schismatic group without doctrinal identity, a kind of parallel hierarchy in the Egyptian Church, while the latter, led by Bishop Eusebios of Nicomedia, appeared more like a court party, interested in winning the favor of the Emperor and expressing Arian or Arianizing sympathies. The alliance between the Meletians and the Eusebians, as well as the strong Arian opposition, created great problems for St Athanasius, all the more so as they found strong support in the person of Constantius, the emperor of the Roman Empire of the East. The present study attempts to present the position of these two groups in the events of the Church of Alexandria during the first half of the 4<sup>th</sup> century.

### Preliminarii

Numele Sf. Atanasie cel Mare este, cel mai des, asociat cu lupta sa pentru apărarea dreptei-credințe și a unității Bisericii. De obicei, când vorbim despre adversarii pe care Sfântul Atanasie a trebuit să-i înfrunte în acest demers, ne referim la arieni. Aceștia sunt, fără îndoială, principalii, dar nu singurii săi oponenți. Alături de arieni, în documentele vremii apar numele a două grupări religioase distincte, dar interconectate, care făceau opoziție episcopului Alexandriei: meletienii și eusebienii. Dacă arienilor le-au fost consacrate studii de către mulți cercetători<sup>1</sup>, despre aceste două grupări se cunosc mai puține lucruri.

---

<sup>1</sup> Indicăm mai jos câteva studii mai importante, bibliografia cu privire la acest subiect fiind foarte vastă: Charles KANNENGISSER, „Athanasius of Alexandria vs. Arius: The Alexandrian Crisis”, în: Birger A. PEARSON, James E. GOEHRING (eds.), *The Roots of Egyptian Christianity*, coll. Studies in Antiquity and Christianity, Fortress Press, Philadelphia, 1986, pp. 204-215; Rowan WILLIAMS, *Arius: Heresy and Tradition*, Longman and Todd, London, 1987; Richard P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy*, T&T Clark, Edinburgh, 1988; Ch. KANNENGISSER, „Alexander and Arius of Alexandria: The Last

Deși asociați de multe ori cu arienii, datorită coalizării forțelor lor împotriva Sfântului Atanasie, aceste grupări au totuși o istorie care, chiar dacă se suprapune cu cea a arienilor, are origini, evoluție și destine proprii. Cercetând mai în amănunt evenimentele care s-au petrecut în Alexandria primei jumătăți a secolului al IV-lea, mai multe întrebări ne rețin atenția. Care sunt originea și cauzele acestor facțiuni apărute în sânul Bisericii egiptene? Ce învățătură de credință împărtășeau ele? Există o identitate specifică fiecăreia dintre aceste grupări? Care sunt raporturile dintre ele și ale fiecăreia cu arienii și, mai ales, cum se poziționează Sfântul Atanasie față de ele? Iată câteva întrebări la care studiul de față încearcă să ofere un răspuns.

Nu este ușor să prezentăm cu exactitate desfășurarea tuturor evenimentelor din această perioadă, întrucât documentele pe care le avem la dispoziție sunt interpretabile. Cele mai multe informații se găsesc chiar în opera Sfântului Atanasie. Există însă și cercetători care pun la îndoială veridicitatea lor, invocând subiectivitatea celui implicat efectiv în aceste dispute. În ceea ce privește alte surse, precum cele provenite de la Eusebiu, Rufin, Filostorgiu, Socrate, Sozomen, Teodoret, nu există unanimitate, fiecare relatând faptele în funcție de afinitățile lui. Prezentarea cu rigurozitate a tuturor amănuntelor este îngreunată apoi și de trecerea timpului, așa încât este nevoie de o consultare a unei bibliografii cât mai largi și de o punere în paralel a surselor, pentru a ne crea o imagine cât mai fidelă a evenimentelor.

### **Situația Bisericii egiptene înainte de alegerea Sfântului Atanasie ca episcop. *Ekklesia martyron***

În preajma alegerii Sfântului Atanasie ca episcop al Alexandriei, o grupare disidentă contesta vehement autoritatea acestuia: este vorba despre meletieni. Aceștia și-au primit numele de la Meletie, episcop de Lycopolis, cunoscut în documente din timpul persecuției lui Dioclețian (284-305), în legătură cu problema *lapsilor*. Asemenea schisme donatiste din nordul Africii, și în Egipt problema celor căzuți de la credință în perioada persecuției a creat o scindare în sânul Bisericii, la originea căreia s-a aflat acest Meletie.

---

Ante-Nicene Theologians”, în: Eugenio ROMERO-POSE (ed.), *Pléroma. Salus carnis. Miscelanea en homenaje al P. Antonio Orbe, S.J., [Compostellanum]*, 35 (1990), 1-2, Aldecoa, Santiago de Compostella, 1990, pp. 391-403; Alwyn PETERSEN, „The Arian Context of Athanasius of Alexandria’s *Tomus ad Antiochenos VII*”, în: *Journal of Toxicology and Environmental Health*, 41 (1990), pp. 183-198; Christopher HAAS, „The Arians of Alexandria”, în: *Vigiliae Christianae*, 47 (1993) 3, pp. 234-245; Rowan WILLIAMS, „Athanasius and the Arian Crisis”, în: Gillian R. EVANS (eds.), *The First Christian Theologians: An Introduction to Theology in the Early Church*, Blackwell, Oxford, 2004, pp. 157-167; Markus VINZENT, „Direct or Discrete – On Inter-textuality and Counter-textuality in Athanasius’ *Orations against the Arians I-III*”, în: *Studia Patristica*, 52 (2012), pp. 113-127; Khaled ANATOLIOS, „Christ the Power and Wisdom of God»: Biblical Exegesis and Polemical Intertextuality in Athanasius’s *Orations against the Arians*”, în: *Journal of Early Christian Studies*, 21 (2013), pp. 503-535.



Deși inițial a fost un apropiat al episcopului Petru al Alexandriei († 311/312) – cei doi împărțind, se pare, aceeași celulă în timpul persecuției<sup>2</sup> –, Meletie intră în conflict cu acesta odată ce s-a pus problema reprimirii în Biserică a apostatilor. Meletie, care îl înlocuise pe apostatul Apollonius, va deveni reprezentantul tendinței rigoriste și va începe să hirotonească preoți în alte eparhii, în absența episcopilor titulari, care se aflau încă în închisoare, acționând practic ca un mitropolit<sup>3</sup>. Meletie și-a extins acțiunea chiar și asupra Alexandriei, depunând anumiți preoți care rămăseseră fideli episcopului lor întemnițat, Petru. Întors în Alexandria la începutul lui 306 sau poate chiar la sfârșitul lui 305, Petru încearcă să restabilească ordinea și să-și impună autoritatea, depunându-l pe Meletie<sup>4</sup>.

Inițial nu a fost vorba despre o rupere totală a relațiilor<sup>5</sup>, însă, pe la 307, un sinod local îl excomunică pe Meletie, care este trimis la minele din Palestina, unde rămâne până la promulgarea edictului lui Galeriu din 311. La scurt timp după moartea lui Galeriu însă, Maximinus începe din nou prigoana împotriva creștinilor. Printre victimele acestei persecuții, s-a numărat și episcopul Petru al Alexandriei, martirizat la 25 nov., probabil 311. Împăcarea nu s-a realizat însă nici după moartea lui Petru, schisma continuând chiar și printre cei exilați în Palestina. Meletie a hirotonit episcopi și preoți, iar gruparea sa, de factură rigoristă, a adoptat titlul de *Ekklesia martyron*<sup>6</sup>. Așadar, meletienii, ieșiți din schisma

<sup>2</sup> Episodul este relatat de către Sf. Epifanie de Salamina (ΑΓ. ΕΠΙΦΑΝΙΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΑΣ, Πανάριον, 68, 1, 4-5, în: *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Books II and III (Sects 47-80, De Fide)*, translated by Frank Williams, E.J. Brill, Leiden, 1994, p. 316), dar istoricitatea lui este pusă la îndoială de: William HARMLESS, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford University Press, Oxford, 2004, p. 15.

<sup>3</sup> Implicarea lui Meletie în treburile administrative ale altor eparhii este demonstrată de *Scrisoarea lui Petru către păstorii săi*, precum și de fragmentul grecesc al *Scrisorilor pascale* ale Sfântului Atanasie (Walter E. CRUM, „Some Further Meletian Documents”, în: *Journal of Egyptian Archaeology*, 13 [1927], pp. 24-25).

<sup>4</sup> Potrivit informațiilor furnizate de Sozomen (HERMIAS SOZOMEN, *The Ecclesiastical History*, I, 15, în: SOCRATES, SOZOMENUS, *Church Histories*, translated into English by Philip Schaff and Henry Wace coll. Select library of Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian Church, 2<sup>nd</sup> series, volume 2, Christian Literature Publishing Co., New York, 1890, p. 251), se pare că episcopul Petru al Alexandriei îl excomunicase și pe Arie, întrucât acesta contesta decizia lui cu privire la invaliditatea botezului meletienilor. Arie, impresionat de curajul lui Petru în fața persecuțiilor, s-ar fi împăcat cu el chiar înainte de moartea acestuia, motiv pentru care meletienii îl priveau pe Arie ca pe un trădător, iar mai târziu ca pe un eretic (William TELFER, „Meletius of Lycopolis and Episcopal Succession in Egypt”, în: *Harvard Theological Review*, 48 [1955], p. 231).

<sup>5</sup> Lucrul acesta reiese dintr-o scrisoare a patru episcopi egipteni care se adresează lui Meletie ca «dilecto et comministro in Domino» (Leslie W. BARNARD, „Athanasius and the Meletian Schism in Egypt”, în: *The Journal of Egyptian Archaeology*, 59 [1973], p. 181).

<sup>6</sup> Informații despre această schismă avem din: a) opera Sfântului Atanasie; b) Sf. Epifanie de Salamina, Πανάριον, 68; c) traducerea latină a unei scrisori trimise de patru episcopi egipteni lui Meletie, transmisă de *Codex Veronensis*, LX; d) traducerea latină a unei scrisori a lui Petru de Alexandria către păstorii săi; e) o relatare a circumstanțelor acestei schisme; f) canoanele

pe care persecuția lui Deciu o generase, se prezentau acum ca un fel de Biserică paralelă, care punea în pericol autoritatea Bisericii oficiale.

Lucrurile devin și mai complicate pentru Biserica din Alexandria începând cu 312, când Arie (255-336), preot la biserica alexandrină Baucalis, a început să răspândească învățătura sa despre inferioritatea Fiului lui Dumnezeu, făcând tot mai mulți adepți. Dacă ar fi să dăm crezare *Papirusului din Londra 1914*, un document meletian datând din 335<sup>7</sup>, teologia lui Meletie nu ar fi fost la origine una ariană, totuși, potrivit istoricului Sozomen, Arie ar fi fost la început ucenic al lui Meletie, informație confirmată și de o notă conținută de *Codex Veronensis LX*<sup>8</sup> și acceptată de cei mai mulți dintre cercetători<sup>9</sup>.

În acest context complicat, cu o schismă care dura de aproximativ 20 de ani și cu o erezie izbucnită în inima Egiptului, care se răspândea cu repeziciune și care punea în pericol nu doar unitatea Bisericii, ci și pe cea a imperiului, trebuia să se ia atitudine. Este ceea ce s-a întâmplat prin întrunirea Sinodului I Ecumenic.

### Sinodul I Ecumenic de la Niceea și deciziile lui cu privire la meletieni

După cum se știe, Sinodul I Ecumenic (325) a fost convocat de Sf. Constantin cel Mare ca să rezolve, în primul rând, problema ariană care începuse să ia proporții.

episcopului Petru al Alexandriei (a se vedea: Martin Joseph ROUTH [ed.], *Reliquae sacrae sive auctorum fere jam perditorum secundi tertiiue saeculi fragmenta quae supersunt: accedunt synodi et epistolae canonicae Nicaeno Concilio Antiquiores*, vol. IV, editio altera, Typographeo Academico, Oxonii, 1846, pp. 91-94). Literatura secundară ne oferă mai multe detalii despre schisma meletiană: William TELFER, „St. Peter of Alexandria and Arius”, în: *Analecta Bollandiana*, 67 (1949), p. 125; W. TELFER, „Meletius of Lycopolis...”, pp. 227-237; L.W. BARNARD, „Athanasius and the Meletian Schism...”, pp. 181-189; Tim VIVIAN, *Saint Peter of Alexandria: Bishop and Martyr*, Fortress Press, Philadelphia, 1988, pp. 8-50; Duane W.H. ARNOLD, „Athanasius and the Meletians at the Synod of Tyre, AD 335”, în: *Coptic Church Review*, 10 (1989) 3, pp. 68-69.

<sup>7</sup> *Papirusul din Londra 1914* este un document care provine de la un călugăr meletian pe nume Calist, din regiunea Cynopolis Superior, datat mai-iun. 335, care prezintă mai multe informații despre situația Bisericii din Egipt în această perioadă, mai ales despre această grupare disidentă din jurul lui Meletie. Documentul a fost descoperit în 1914 și editat 10 ani mai târziu de H.I. Bell (Harold I. BELL, *Jews and Christians in Egypt. The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy Illustrated by Texts from Greek Papyri in the British Museum*, with three coptic texts ed. by W.E. Crum, Humphrey Milford, London, 1924, pp. 39-58; a se vedea și: Duane W.H. ARNOLD, „Harold Idris Bell and Athanasius: A Reconsideration of LP 1914”, în: *Studia Patristica*, 21 [1989], pp. 377-383).

<sup>8</sup> Herbert F. JOLOWICZ, Barry NICHOLAS, *Historical introduction to the Study of Roman Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 1954, p. 431.

<sup>9</sup> Nu toți cercetătorii sunt de acord că persoana menționată în această sursă ca apropiat al lui Meletie ar fi celebrul ereziarh. Cu privire la această chestiune, a se vedea: Rowan WILLIAMS, „Arius and the Melitian Schism”, în: *Journal of Theological Studies*, NS, 37 (1986) 1, pp. 46-50.

Cei aproximativ 300 Părinți de la Niceea au fost foarte fermi în ceea ce privește arianismul: acesta a fost condamnat ca erezie, iar Arie, excomunicat și exilat.

Nu vom insista asupra problematicei ariene dezbătute la Sinodul I Ecumenic, întrucât ea este destul de bine cunoscută<sup>10</sup> și nu face obiectul studiului nostru, ne vom referi însă la câteva aspecte legate de schisma meletiană pe care Sinodul le-a luat în discuție. Din *Sinodala* pe care Părinții participanți au trimis-o episcopilor din Egipt, aflăm că Sinodul de la Niceea a luat câteva hotărâri și cu privire la meletieni. Aceste măsuri se refereau atât la Meletie însuși, cât și la episcopii schismatici care i s-au alăturat. Ele pot fi rezumate în trei puncte principale:

- a) lui Meletie i se recunoștea demnitatea de episcop și i se permitea să rămână în eparhia sa, fără a avea însă dreptul de a mai hirotoni;
- b) episcopii hirotoniți de Meletie sunt reprimiți în Biserică, dar după o reconfirmare din partea ierarhiei ortodoxe printr-o punere a mâinilor „mai tainică” (μυστικώτερὰ χειροτονία βεβαιωθέντας)<sup>11</sup>. Ei devin un fel de „vicari”, succedând, în fiecare eparhie, episcopilor hirotoniți de către Alexandru, fără consimțământul cărora nu au voie să ia nicio hotărâre;
- c) episcopii meletieni reintegrați pot lua locul episcopilor ortodocși numai după moartea acestora din urmă, cu acordul episcopului de Alexandria, dacă sunt recomandați de comunitate și dacă au făcut dovada vredniciei lor. De această prevedere Meletie nu putea beneficia, ca unul care a creat schismă în Biserică<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Cu privire la problematica ariană la Sinodul I Ecumenic, a se vedea: Joseph TIXERONT, *Histoire des dogmes. II. De saint Athanase à saint Augustin* (318-430), coll. Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique, V. Lecoffre, Paris, 1909; Jules LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité, des origines au concile de Nicée. I. Les origines; II. De saint Clément à saint Irénée, Beauchesne, Paris, 1927*; John N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, Harper & Brothers, New York, <sup>2</sup>1960; Henry CHADWICK, „Faith and Order at the Council of Nicaea”, în: *Harvard Theological Review*, 53 (1960), pp. 171-195; Ephrem BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la „foi” de Nicée, Letouzey et Ané, Paris, 1972*; Mariette CANEVET, „L'unicité de la foi comme fondement de la communion dans l'église: Athanase et la controverse autour de Nicée”, în: *Revue des sciences religieuses*, 75 (2001), pp. 68-76; John BEHR, *Formarea teologiei creștine. Vol. 1: Drumul spre Niceea*, trad. Mihail G. Neamțu, Ed. Sophia, București, 2004; Khaled ANATOLIOS, *Retrieving Nicaea. The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, Baker Academic, Grand Rapids, 2011; Pr. Daniel BENGA, *Cred, mărturisesc și aștept viața veșnică. O istorie teologică a Simbolului Niceo-Constantinopolitan*, Ed. Basilica, București, 2013.

<sup>11</sup> Trebuie remarcat faptul că, deși pare un compromis din punct de vedere disciplinar, această reprimire a clerului meletian în sânul Bisericii trebuia să aibă loc printr-un ritual suplimentar de reconfirmare a acestuia. Ar fi interesant să știm ce însemna mai exact această punere a mâinilor „mai tainică”.

<sup>12</sup> Se observă faptul că Meletie era mai aspru pedepsit decât adepții săi, el fiind lipsit de orice putere. Chiar dacă i se permitea să slujească în continuare, el se afla sub autoritatea episcopului locului, Plusianos, pe care nu-l putea însoți la nicio hirotonie și căruia nu putea să-i urmeze în scaun după moarte. Aceste măsuri nu erau însă unele extreme, Părinții de la Niceea purtându-se față de el cu îngăduință, așa cum reiese din *Scrisoarea sinodală* trimisă Bisericii

Se pare că, inițial, meletienii au acceptat decizia Sinodului, existența a doi episcopi în aceeași eparhie (unul ortodox și unul meletian, subordonat celui dintâi) fiind confirmată de *Scrisoarea pascală XIX* a Sfântului Atanasie, din anul 347<sup>13</sup>. Potrivit lui Sozomen<sup>14</sup>, Meletie a cedat bisericile episcopului Alexandru al Alexandriei și s-a retras la Lycopolis. I se cerea, totodată, să-i aducă la cunoștință Sfântului Alexandru situația concretă a clerului său, situație pe care însă acesta a întârziat să o prezinte. Abia în 327-328, episcopii egipteni se întruneau într-un Sinod local (adesea confundat cu așa-numita *a doua sesiune de la Niceea*), unde Meletie prezenta sinodalilor o listă în care erau menționate 35 de scaune episcopale ocupate de meletieni în Egipt, dispuse în mod inegal: 24 în Egiptul propriu-zis și 11 în Thebaida; patru preoți și trei diaconi în Alexandria și un preot în lagărul militar de la Parebole, aproape de Nicopole<sup>15</sup>. Putem să înțelegem amploarea acestui fenomen dacă avem în vedere faptul că cele 35 de scaune reprezentau mai mult de jumătate din numărul total de 65 de episcopi din Egipt și Thebaida, excluzând Libia<sup>16</sup>.

---

egiptene, în care se arată că, deși greșeala lui era de neiertat, doar pentru pacea Bisericii, era reprimat în comuniune. Pentru a controla ierarhia meletiană reintegrată, Sinodul I Ecumenic a pus-o sub autoritatea scaunului de Alexandria, ale cărui privilegii au fost reconfirmate de către Sinod (ATHANASIUȘ, *Werke*, Bd. III, Tl. 1: *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites 318-328 – Bis zur Synode von Alexandrien, Urkunde 23: Das Schreiben der Synode von Nicäa an die Ägypter*, herausgegeben von Hans-Georg Opitz, Walter de Gruyter, Berlin/Leipzig, 1934, pp. 48-50; L.W. BARNARD, „Athanasius and the Meletian Schism...”, pp. 183-184; Annick MARTIN, „Athanasie et les melitiens (325-335)”, în: Charles KANNENGIESSER (ed.), *Politique et théologie chez Athanasie d'Alexandrie, Actes du Colloque de Chantilly, 23-25 septembre 1973*, coll. Théologie historique 27, Beauchesne, Paris, 1973, p. 34; W.H.D. ARNOLD, „Athanasius and the Meletians...”, pp. 68-69).

<sup>13</sup> *Scrisoarea pascală XIX*, 10; vezi: S. ATHANASIUȘ, BISHOP OF ALEXANDRIA, *The Festal Epistles*, translated from the syriac with notes and indices Henry Burgess, coll. A Library of Fathers of the Holy Catholic Church, vol. 38, John Henry Parker/F.J. Rivington, Oxford/London, 1854, pp. 130-131.

<sup>14</sup> HERMIAS SOZOMEN, *The Ecclesiastical History*, II, 21, 1, p. 271.

<sup>15</sup> S. ATHANASIUȘ, „Defence against the Arians”, 71, 5-6, în: Philip SCHAFF (ed.), *Athanasius: Select Works and Letters*, coll. Select library of Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian Church, 2<sup>nd</sup> series, volume 4, Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1978, pp. 333-334. Cu privire la situația clerului meletian, a se vedea: A. MARTIN, „Athanasie et les melitiens...”, p. 32. După Arnold, ar fi fost vorba despre 28 de episcopi, patru preoți și trei diaconi (W.H.D. ARNOLD, „Athanasius and the Meletians...”, p. 68).

<sup>16</sup> În Egipt mai existau șase scaune episcopale ai căror titulari nu figurează în lista lui Meletie, dar despre care nici nu se știe dacă erau ocupate de episcopi hirotoniți de Sfântul Alexandru. Este de înțeles faptul că episcopul de Alexandria avea un interes deosebit pentru câștigarea acestor episcopii, care i-ar fi asigurat majoritatea. Neputând încă să se bazeze pe sprijinul acestora, Sfântul Alexandru trebuia să încerce să atragă de partea sa pe unii dintre cei 10 episcopi din provinciile Libia și Pentapole, unde arianismul începuse să câștige tot mai mulți adepți. Nu întâmplător, se pare, Sinodul de la Niceea a reafirmat, prin *canonul 6*, prerogativele patriarhului de Alexandria asupra celor patru provincii egiptene. A se vedea: Henry CHAD-

Prin această inițiativă cu privire la evidența clerului meletian, Biserica urmărirea controlul acestuia, cu atât mai mult cu cât meletienii solicitaseră împăratului, se pare, dreptul de a se aduna pe mai departe. Reintegrarea meletienilor în sânul Bisericii era, în mod evident, dat fiind și numărul mare al acestora, un lucru destul de greu de realizat și care presupunea timp și abilitate.

Bazându-se pe mai multe documente ale vremii<sup>17</sup>, Annick Martin încearcă să reconstituie parțial poziționarea ierarhiei meletiene față de autoritatea bisericească alexandrină la moartea Sfântului Alexandru. Din statistica pe care cercetătoarea o face, reiese că aplanarea schismei era departe de a se fi realizat, doar aproximativ 12 episcopi din totalul de 34 devenind fideli patriarhului de Alexandria<sup>18</sup>.

După informațiile oferite de Sf. Epifanie de Salamina, intenția episcopului Alexandru de a ține sub control ierarhia de curând reintegrată a reactivat disputa dintre ortodocși și meletieni<sup>19</sup>. Imediat după Sinodul I Ecumenic, atât meletienii, cât și arienii, nemulțumiți de deciziile luate, au cerut împăratului să reanalizeze sentința. Ei erau susținuți de Eusebiu de Nicomidia și de Teognis de Niceea. Aceștia semnaseră *Crezul* de la Niceea, mai mult la presiunea celorlalți episcopi, dar rămăseseră fideli credinței lor.

---

WICK, „Faith and Order at the Council of Nicaea: A Note on the Background of the Sixth Canon”, în: *Harvard Theological Review*, 53 (1960) 3, pp. 171-195.

<sup>17</sup> Există patru documente principale care transmit situația clerului meletian: *Breviarium Melitii* (*Catalogul meletian*) pe care Meletie l-a înaintat Sfântului Alexandru, o listă a episcopilor care au însoțit pe Sfântul Atanasie la Sinodul din Tyr, o alta prezentă în *Scrisorile pascale* din 340 și 347, precum și o listă din Philippopolis oferită de Sf. Ilarie de Poitiers, *Ex Opere historico fragmenta* III (a se vedea: S. ATHANASIUS, „Defence against the Arians”, 71, p. 333-334; S. ATHANASIUS, BISHOP OF ALEXANDRIA, *The Festal Epistles*, XII, pp. 101-102; XIX, pp. 130-131; S. HILARII PICTAVIENSIS, *Opera, pars IV*, recensuit Alfredvs Feder S.I, coll. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 65, F. Tempsky/G. Freytag, Vindobonae/Lipsiae, 1916, pp. 74-78).

<sup>18</sup> Doar despre patru episcopi meletieni (Teodor de Koptos, Pelagie de Oxyrhynchos, Theon de Nilopolis și Petru de Herakleopolis Superior) se poate afirma cu certitudine că s-au supus deciziilor de la Niceea; alți patru episcopi meletieni pot fi presupuși ca făcând parte dintre reconciliați: Harpocraton de Boubastos, Moise de Phakousai, Kronios de Metelis și Agathammon de Hermopolis Parva, dacă ei sunt aceleași persoane cu cele ale căror nume apar, fără indicarea scaunului episcopal, în lista de la Tyr; despre încă patru episcopi se știe că aveau un coleg ortodox pe același scaun (Phasileus de Hermopolis Superior, Kollouthos de Kynopolis Superior, Melas de Arsinoe și Efrem de Thmuis), fără a putea preciza dacă erau supuși acestora. Pe de altă parte, 12 episcopi meletieni rupseseră legătura cu episcopul de Alexandria, numărându-se ulterior printre acuzatorii Sfântului Atanasie la Sinodul de la Tyr sau printre semnatarii de la Philippopolis (Loukios de Antinopolis, Achilleus de Koussai, Amonius de Diospolis Parva, Pachumis de Tentyra, Isaac de Letopolis, Heraclides de Nikiou, Isaac de Kleopatris, Ison de Athribis, Calinic de Pelusium, Eudaimon de Tanis, Hermion de Kynopolis Inferior și Ioan de Memphis). Despre ceilalți 10 episcopi rămași nu avem nicio informație (A. MARTIN, „Athanasie et les melitiens...”, pp. 38-39).

<sup>19</sup> EPIPHANIUS OF SALAMIS, *The Panarion*, 68, 5,1, p. 319. Pentru mai multe detalii, vezi: A. MARTIN, „Athanasie et les melitiens...”, pp. 38-39.

Paradoxal, situația s-a agravat după ieșirea din scenă a principalilor protagoniști, Meletie și Sf. Alexandru al Alexandriei, lucru întâmplat la începutul anului 328. Cel care va zădărnici eforturile de reintegrare a meletienilor în sânul Bisericii a fost Ioan Arcaph, un personaj misterios<sup>20</sup>, prieten apropiat al lui Meletie. Ioan Arcaph era episcop de Memphis și fusese desemnat, se crede, de către Meletie, ca succesor, după moartea sa<sup>21</sup>. Deși, după spusele Sfântului Atanasie<sup>22</sup>, însuși Ioan Arcaph acceptase într-o primă fază revenirea în sânul Bisericii, evenimentele ulterioare l-au determinat să devină conducătorul ofensivei împotriva Sfântului Atanasie și a Bisericii din Alexandria.

### Alegerea Sfântului Atanasie ca episcop. Contestații și reconcilieri

Potrivit informațiilor transmise de către Sozomen<sup>23</sup>, alegerea Sfântului Atanasie ca episcop ar fi fost dorința expresă a predecesorului său, Sfântul Alexandru. Acesta ar fi cunoscut, prin descoperire dumnezeiască, faptul că tânărul Atanasie trebuie să-i urmeze pe scaunul episcopal. Inițial, acesta s-ar fi ascuns pentru a scăpa de alegere, însă episcopul Alexandru, chiar pe patul de moarte, ar fi pronunțat numele lui ca succesor<sup>24</sup>. Același istoric afirmă că numirea Sfântului Atanasie ca episcop nu a întâmpinat nicio opoziție, tot poporul primindu-l cu bucurie și aclamându-l<sup>25</sup>. Dimpotrivă, istoricii ostili Sfântului Atanasie înfățișează evenimentele dintr-un unghi total opus, prezentând alegerea lui ca fiind una contestată și creionându-l ca pe un episcop ilegal<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> Chiar cu privire la numele său s-au formulat mai multe ipoteze. Potrivit Sfântului Atanasie, Arcaph ar fi fost numele său propriu (S. ATHANASIOS, „Defence against the Arians”, 65, p. 329). Socrate, pentru a-l asocia cu un personal negativ, i-a schimbat numele în Achab (SOCRATES SCHOLASTICUS, *The Ecclesiastical History*, I, 30, p. 31). Dimpotrivă, Telfer, în intenția sa de a dovedi dreptul acestuia asupra scaunului din Alexandria, sugerează faptul că Arcaph derivă de la „Archapa”, adică „tată suprem”, ceea ce ar corespunde statutului său de arhiepiscop (W. TELFER, „St. Peter of Alexandria and Arius”, p. 125).

<sup>21</sup> HERMIAS SOZOMEN, *The Ecclesiastical History*, II, 21, 2, p. 271.

<sup>22</sup> S. ATHANASIOS, „Defence against the Arians”, 17, 3, p. 293.

<sup>23</sup> HERMIAS SOZOMEN, *The Ecclesiastical History*, II, 17,1-5, p. 269.

<sup>24</sup> În aceeași notă, a providenței divine, este prezentat și episodul în care Atanasie, copil fiind, botează un prieten de joacă într-o zi de 25 nov., ziua prăznuirii martiriului Sf. Petru al Alexandriei, opozant al lui Meletie (RUFINUS OF AQUILEIA, *History of the Church*, X, 15, translated by Philip R. Amidon, coll. The Fathers of the Church Patristic Series 133, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2016, p. 405).

<sup>25</sup> Lucrurile par să fie confirmate și de Scrisoarea episcopilor egipteni către colegii lor din afară, din anul 338 (S. ATHANASIOS, „Defence against the Arians”, 6, 4-6, p. 285) și de relatările Sfântului Epifanie (EPIPHANIUS OF SALAMIS, *The Panarion*, 68, 7, 2-4, p. 321).

<sup>26</sup> ΦΙΛΟΣΤΟΡΓΙΟΣ *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, II, 11, în: FILOSTORGIU, *Istoria Bisericească*, ediție bilingvă, îngrijită de Adrian Muraru, traducere Dorin Garofeanu, studiu introductiv, tabel cronologic și note explicative Dragoș Mirșanu, Polirom, Iași, 2012, p. 93. Filostorgiu susține că Sfântul Atanasie, neîntrunind sufragiile necesare, ar fi forțat numirea sa ca arhiepiscop, obligând doi episcopi, pe care i-ar fi sechestrat în biserica Sfântul Dionisie, să-l hirotonisească. Patriarhul Fotie (ΦΩΤΙΟΥ ΠΑΤΡΙΑΡΧΟΥ, *Ἐπιτομὴ ἐκ τῶν Ἐκκλησιαστικῶν Ἱστοριῶν Φιλοστοργίου*, II, 11, în: PHOTIUS PATRIARCH OF CONSTANTINOPLE, *Ecclesiastical*

Așa cum am arătat mai sus, la moartea Sfântului Alexandru, situația era una destul de tensionată, astfel încât numirea unui apropiat al său în funcția de episcop de Alexandria – cunoscut și pentru intransigența lui – nu putea să nu întâmpine rezistență din partea adversarilor arieni și meletieni.

În mod evident, aceștia au făcut tot ce le-a stat în putință ca Sfântul Atanasie să nu devină viitorul episcop al Alexandriei. Potrivit dispozițiilor Sinodului I Ecumenic, meletienii nu aveau dreptul să participe la procedura de alegere a succesorului. Totuși, întrucât se dorea ca noul episcop să fie ales în unanimitate, episcopii meletieni – mai ales cei care rămăseseră titulari ai scaunelor după moartea episcopilor ortodocși – și-au exprimat dorința de a participa la alegere. Informațiile pe care le furnizează Sfântul Epifanie cu privire la cei doi contracandidați pe care meletienii și arienii i-ar fi opus Sfântului Atanasie, anume Theonas și Achillas, sunt contradictorii și nu mai sunt acceptate de critica modernă<sup>27</sup>. Se crede că au existat multe discuții și negocieri, până ce, la 8 iun. 328,

---

*History of Philostorgius*, translated by Edward Walford, Aeterna Press, London, 2015, pp. 14-15) spune că ceea ce relatează Filostorgiu – pe care, printr-un joc de cuvinte, îl numește Kakostorgiu – în legătură cu abuzurile Sfântului Atanasie la alegerea sa ca episcop sunt simple minciuni (a se vedea: William G. RUSCH, „À la recherche de l’Athanasie historique”, în: Ch. KANNENGISSER [ed.], *Politique et théologie...*, pp. 164-165). Trebuie spus că a existat, începând cu Otto Seeck, o tendință de creionare în culori foarte sumbre a episcopului de Alexandria, acesta fiind acuzat chiar de a fi exponentul unei adevărate bande de tâlhari. A se vedea: Otto SEECK, „Untersuchungen zur Geschichte des Nicänischen Konzils”, în: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 17 (1897), pp. 1-71; Timothy BARNES, *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press, Cambridge, 1981, pp. 230-231; R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine...*, pp. 254-255. Cele mai multe dintre acuzațiile la adresa Sfântului Atanasie se bazează însă pe o singură însemnare dintr-un document meletian din 335 cunoscut sub numele de *Papirusul din Londra 1914* (H.I BELL, *Jeus and Christians in Egypt...*, pp. 39-58). Credibilitatea acuzațiilor la adresa Sfântului Atanasie cred că poate fi lesne judecată, având în vedere faptul că acest papirus este un document care provine de la adversarii săi. Mai mult, informațiile pe care papirusul acesta le furnizează comportă diferite variante de interpretare, dintre care unele mai degrabă îl exonerează decât îl acuză pe Sfântul Atanasie. A se vedea: W.H.D. ARNOLD, „Athanasius and the Meletians...”, p. 68; L.W. BARNARD, „Athanasius and the Meletian Schism...”, pp. 181-189; Frances M. YOUNG, *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and Its Background*, Fortress Press, Londra, 1983, p. 68; W.G. RUSCH, „À la recherche de l’Athanasie historique”, pp. 176-177.

<sup>27</sup> Potrivit Sf. Epifanie de Salamina (EPIPHANIUS OF SALAMIS, *The Panarion*, 68, 7, p. 321), după moartea episcopului Alexandru, meletienii, profitând de absența Sfântului Atanasie, plecat la curtea imperială, ar fi ales ca episcop de Alexandria pe Theonas, care muri trei luni mai târziu. După o altă relatare a aceluiași Sfânt Epifanie (EPIPHANIUS OF SALAMIS, *The Panarion*, 69, 11, 4, p. 332), în absența Sfântului Atanasie și în timp ce meletienii numeau pe Theonas, arienii au desemnat și ei un candidat, în persoana lui Achillas, căruia îi va succeda, după trei luni, cel ales de Dumnezeu și desemnat ca succesor, pe patul de moarte, de episcopul Alexandru, anume Sfântul Atanasie, revenit în Alexandria. Cercetătoarea A. Martin crede că Sfântul Epifanie ar fi încercat să justifice intervalul de timp de trei luni (în fapt, doar două: 17 apr.-8 iun. 328) dintre moartea Sfântului Alexandru și alegerea Sfântului Atanasie prin absența din oraș a acestuia din urmă, și nu prin existența vreunei contestări din partea clerului alexandrin. Așa se

Sfântul Atanasie – cu doar câteva luni înainte de a împlini 33 de ani – a fost ales episcop, cu susținerea majorității clerului și poporului din Alexandria, istoviți de atâtea diviziuni<sup>28</sup>.

După alegerea sa ca episcop de Alexandria, Sfântul Atanasie, conștient de importanța întăririi autorității sale, începe o serie de vizite în eparhia sa. În 329-330 merge în Thebaida, în 331-332 în Amoniaca și Pentapole, câștigând mulți simpatizanți. Într-una dintre aceste vizite, el ajunge până la Syene, la frontiera etiopiană, trecând pe la Tabena, unde este primit de către Sfântul Pahomie, cu călugării săi. Nu era prima întâlnire a Sfântului Atanasie cu monahii, încă din tinerețe intrase în contact cu Sf. Antonie cel Mare<sup>29</sup>. Sprijinul comunităților monahale era foarte important pentru tânărul episcop de Alexandria, care a înțeles că poate găsi în călugări un aliat de nădejde.

Pe de altă parte, încă din primii săi ani de episcopat, Sfântul Atanasie a reușit, prin înțelepciune și abilitate, să atragă de partea sa o serie de episcopi, preoți și diaconi meletieni reveniți în sânul Bisericii. Henric Nordberg demonstrează cu argumente convingătoare faptul că dintre cei 47 de clerici egipteni care l-au însoțit mai târziu pe Sfântul Atanasie la Tyr, cel puțin 17 proveneau dintre meletieni<sup>30</sup>.

Odată cu înscăunarea Sfântului Atanasie însă, și oponentii lui au început să se reorganizeze. Gruparea meletiană, chiar dacă nu omogenă, primește un nou suflu sub conducerea noului lider, Ioan Arcaph, episcopul de Memphis.

---

face că intercalează între episcopatul celor doi pe cel al lui Achilles, care, în realitate, a precedat, nu a succedat Sfântului Alexandru (nov. 311-mai 312); se vedea: Annick MARTIN, *Athanasie d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV<sup>e</sup> siècle (328-373)*, Collection de l'École Française de Rome 216, École Française de Rome, Rome, 1996, pp. 321-339; A. MARTIN, „Athanasie et les melitiens...”, p. 43; Xavier Le BACHELET, „Athanasie (Saint)”, în: Jean Alfred VACANT et al. (eds.), *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 1/2, Letouzey et Ané, Paris, 1908, col. 2143-2145; Gustave BARDY, *Saint Athanasie (296-373)*, Gabalda, Paris, 1914, pp. 24-25.

<sup>28</sup> Lucrul acesta rezultă din mărturisirea ulterioară a episcopilor egipteni (S. ATHANASIOS, „Defence against the Arians”, 6, pp. 285-286); a se vedea: W.H.D. ARNOLD, „Athanasius and the Meletians...”, p. 68.

<sup>29</sup> G. BARDY, *Saint Athanasie...*, pp. 24-25.

<sup>30</sup> De exemplu, Macarie, cel care ulterior a fost implicat în incidentul cu Ischyraș, pare să fie aceeași persoană cu cea menționată în *Breviarium Melitii* (D.W.H. ARNOLD, *The Early Episcopal Career of Athanasius...*, p. 80). Un alt episcop meletian, Theon de Nilopolis, enumerat și el în această listă, este mai târziu menționat de către Sfântul Atanasie ca murind în cadrul unei episcopii ortodoxe. Episcopii Teodor de Kopto și Pelagiu de Oxyrhynchos au rămas loiali lui Atanasie, murind către 347 în scaunele lor. Alți episcopi au protestat împotriva procedurii nedrepte de la Tyr, în scrisoarea către Dionisie. În total, cel puțin două treimi din episcopii din *Breviarium Melitii* au devenit susținătorii Sfântului Atanasie (Henric NORDBERG, *Athanasius and the Emperor*, coll. Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum 30, 3, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki, 1963, pp. 21-30).



## «Οἱ περὶ Εὐσέβιον». Intrarea în scenă a eusebienilor

Eusebieni, ca și grupare sau partid, sunt menționați de către Sfântul Atanasie pentru prima dată în *Epistola enciclică* din 339, trimisă de către episcopul Alexandriei clerului din Răsărit și Apus după depunerea sa din scaun și trimiterea, pentru a doua oară, în exil. Pentru a-i denumi pe aceștia, Sfântul Atanasie folosește expresia «οἱ περὶ Εὐσέβιον», ceea ce literal ar însemna „cei din jurul lui Eusebiu”, adică adepții, susținătorii sau discipolii acestuia, expresie tradusă de obicei prin „eusebieni”<sup>31</sup>.

Denumirea de „eusebieni”, ca susținători ai ereziei ariene, este totuși mai veche, ea apărând pentru prima dată în enciclica *Ἐνὸς σώματος* (numită așa după primele cuvinte cu care începe această scrisoare) a Sf. Alexandru al Alexandriei<sup>32</sup>. În această scrisoare, episcopul Alexandru îi acuza pe eusebieni că i-au primit pe arienii eretici și că le împărtășesc greșelile<sup>33</sup>.

Înainte de a vorbi despre rolul jucat de către eusebieni<sup>34</sup> în disputele dintre ortodocși și eretici, ne propunem să vedem cine a fost acest personaj atât de

<sup>31</sup> David M. GWYNN, *The Eusebians. The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the „Arian Controversy”*, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 107-108.

<sup>32</sup> SOCRATES SCHOLASTICUS, *The Ecclesiastical History*, I, 6, p. 3.

<sup>33</sup> *Enciclica* Sfântului Alexandru a fost scrisă, se pare, în 319 sau, cel mai târziu, în 324-325, urmare a neînțelegerilor dintre episcopul Alexandriei și Arie. George Stead crede că această enciclică nu a fost scrisă de Alexandru, ci de Sfântul Atanasie însuși (George Christopher STEAD, „Athanasius' Earliest Written Work”, în: *Journal of Theological Studies*, NS, 39, [1988] 1, pp. 76-91). Cam în aceeași perioadă, Sfântul Alexandru adresa o epistolă unui anume Alexandru, identificat de cercetători cu Alexandru de Bizanț sau de Tesalonic (vezi: R. WILLIAMS, *Arius. Heresy and Tradition*, p. 48, n. 3; R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine...*, p. 136, n. 24). Tot de acum datează și o *Scrisoare a lui Arie către Episcopul Eusebiu al Nicomidiei*, trimisă probabil în 318 (TEODORET EPISCOPUL CIRULUI, *Istoria bisericească*, I, 5, traducere de Pr. Vasile Sibiescu, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 44, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, pp. 35-37; EPIPHANIUS OF SALAMIS, *The Panarion*, 69, 6, pp. 328-329), precum și răspunsul acestuia către Arie, păstrat fragmentar în *Ἐπιστολή περὶ τῶν γενομένων ἐν τῇ Ἀριμίνῳ τῆς Ἰταλίας καὶ ἐν Σελευκείᾳ τῆς Ἰσαυρίας συνόδων* (*De Synodis*) 17 (SF. ATANASIE CEL MARE, „Epistola despre Sinoadele ce s-au ținut la Rimini, în Italia și la Seleucia, în Isauria”, în: *Scrieri. Partea a II-a: Epistole, Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, studiu introductiv, traducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 16, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, pp. 125-126). Opitz este de părere că Scrisoarea împăciuitoare a lui Arie către Alexandru a fost compusă în Nicomidia prin 320, sub influența lui Eusebiu, ca și *Thalia* (cca 321). Nu toți cercetătorii împărtășesc însă această ipoteză (William R. TELFER, „Arius Takes Refuge at Nicomedia”, în: *Journal of Theological Studies*, 37 [1936], pp. 61-62; Rudolf LORENZ, *Arius Judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1979, p. 52).

<sup>34</sup> Printre scrierile pe care Sfântul Atanasie îi asociază în diferite scrieri cu eusebieni apar, pe lângă Eusebiu de Nicomidia: Asterie Sofistul, Theognis de Niceea, Atanasie de Anazarbus, Maris de Calcedon, Patrofil de Scythopolis, Teodor de Heracleea, Narcis de Neronias, Macedoniu de Mopsuestia, Ursacius de Singidunum, Valens de Mursa și Gheorghe de Laodiceea. Mulți

abil și influent, un adevărat politician bisericesc<sup>35</sup>, pe care Sfântul Atanasie îl face răspunzător de multe dintre tensiunile apărute între el și puterea imperială: Eusebiu de Nicomidia.

Tineretea acestuia rămâne total necunoscută, neexistând informații nici despre data nașterii sale, nici despre viața și activitatea lui de până la episcopat. Se pare că a fost un discipol al lui Lucian de Antiohia, ca și Arie<sup>36</sup>. Din relatările lui Ammianus Marcellinus<sup>37</sup>, aflăm că, înainte de 314, Eusebiu a ocupat scaunul episcopat de la Berytos. În această calitate, el dobândește prietenia prefectului pretorian al împăratului Liciniu (308-324), Iulius Iulianus, cu a cărui soție creștină era rudă apropiată, poate chiar frate. Este posibil ca acest Iulius Iulianus să fi intermediat, după 314, mutarea lui Eusebiu la Nicomidia, reședința lui Liciniu, când este menționat pentru ultima dată Eustolus ca episcop al acestei metropole<sup>38</sup>.

Fire abilă, înzestrat cu o minte scilpitoare și aptitudini diplomatice, el devine repede apropiat al împărătesei Constantia, soția lui Liciniu și sora vitregă a lui Constantin, despre care unii istorici spun că ar fi simpatizat cu arienii și că i-ar fi ajutat atât pe Eusebiu, cât și pe Teognis de Niceea să se întoarcă din exil după Sinodul de la Niceea<sup>39</sup>. Este posibil ca, datorită influenței lui, Eusebiu să fi

---

dintre aceștia sunt cunoscuți ca aparținând așa-numitei *Școli a lui Lucian de Antiohia*. Pentru informații mai detaliate despre biografia acestora, a se vedea: Gustave BARDY, *Recherche sur Lucien d'Antioche et son école*, coll. Études de théologie historique, Beauchesne, Paris, 1936, pp. 316-357; Maurice F. WILES, Robert C. GREGG, „Asterius: A New Chapter in the History of Arianism?”, în: R. GREGG (ed.), *Arianism: Historical and Theological Reassessments, Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies, September 5-10, 1983*, coll. Patristic Monograph Series 11, Philadelphia Patristic Foundation, Oxford, 1985, pp. 111-115; Joseph T. LIENHARD, „Recent Studies in Arianism”, în: *Religious Studies Review*, 8 (1982), pp. 331-337; J.T. LIENHARD, *Contra Marcellum: Marcellus of Ancyra and Fourth Century Theology*, Catholic University of America Press, Washington, 1999, pp. 89-101.

<sup>35</sup> Cu privire la personalitatea politică a lui Eusebiu de Nicomidia, a se vedea: Henry R. REYNOLDS, „Eusebius of Nicomidia”, în: Henry WACE, William C. PIERCY (eds.), *A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A.D., with an Account of the Principal Sects and Heresies*, Little, Brown and Co., Boston, 1911, pp. 336-341; Colm LUIBHEID, „The Arianism of Eusebius of Nicomidia”, în: *Irish Theological Quarterly*, 43 (1976), pp. 3-23; Harold A. DRAKE, *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*, Johns Hopkins University Press, Baltimore/Londra, 2000, p. 395; Arhid. Constantin VOICU, Pr. Lucian Dumitru COLDA, *Patrologie*, vol. II, Ed. Basilica, București, 2015, p. 89.

<sup>36</sup> Celia B. BARKER, *The Meletian Schism at Antioch*, thesis for the degree of Master of Arts, Durham University, Durham, 1974, pp. 12-15.

<sup>37</sup> AMMIANUS MARCELLINUS, *Res Gestae* XXII, 9, 4; în: *Roman History of Ammianus Marcellinus during the reigns of the emperors Constantius, Julian, Jovianus, Valentinian and Valens*, translated by C.D. Yonge, George Bell and Sons, London/ New York, 1984, p. 295.

<sup>38</sup> Eustolus, episcop de Nicomidia, apare în documentele Sinodului din Ancyra (314) printr-un semnatar. Desemnarea lui Eusebiu ca nou episcop al acestui oraș este confirmată de *Epistola enciclică* a Sf. Alexandru al Alexandriei din 324.

<sup>39</sup> RUFINUS OF AQUILEIA, *History of the Church*, X, 12, p. 400; SOCRATES SCHOLASTICUS, *The Ecclesiastical History*, I, 25, p. 28; HERMIAS SOZOMEN, *The Ecclesiastical History*, II, 27; III,

mijlocit pentru Liciniu, după înfrângerea sa de către Sf. Constantin cel Mare în 324, întrucât, într-o scrisoare, împăratul pune gestul exilării lui Eusebiu pe seama susținerii pe care acesta i-a acordat-o «tiranului»<sup>40</sup>.

Alte informații despre Eusebiu avem de la Sinodul I Ecumenic, unde a fost prezent, semnând *Crezul niceean*, dar nu și anatemele. La scurt timp după sinod, Eusebiu și Teognis de Niceea au fost îndepărtați din scaune ca susținători ai lui Arie<sup>41</sup>, dar au fost reprimiți, cel mai târziu în 327-328, probabil în urma unui sinod local din Bitinia.

După întoarcerea din exil, Eusebiu de Nicomidia va deveni, datorită abilităților de care pomeneam mai sus, o figură proeminentă la curtea Sf. Constantin cel Mare, fiind văzut de unii cercetători ca un fel de reprezentant al Bisericii Răsăritene la curtea împăratului<sup>42</sup>.

19, pp. 277; 298. Cu privire la această chestiune, a se vedea, mai pe larg: Hans A. POHLSANDER, „Constantia”, în: *Ancient Society*, 24 (1993), pp. 162-163.

<sup>40</sup> Este vorba despre *Scrisoarea către Biserica din Nicomidia* transmisă de TEODORET EPISCOPUL CIRULUI, *Istoria bisericească*, I, 20, pp. 64-66). A se vedea: Henry CHADWICK, „Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch, 325”, în: *Journal of Theological Studies*, NS, 9 (1958) 2, p. 302; Robert M. GRANT, „Religion and Politics at the Council of Nicaea”, în: *Journal of Religion*, 55 (1975), p. 3.

<sup>41</sup> EUSEBIU DE CEZAREEA, *Viața lui Constantin cel Mare*, III, 1, traducere de Radu Alexandrescu, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 14, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, pp. 124-125; HERMIAS SOZOMEN, *The Ecclesiastical History*, I, 19, pp. 254-255; TEODORET EPISCOPUL CIRULUI, *Istoria bisericească*, I, 7, pp. 39-41; FILOSTORGIU, *Istoria bisericească*, I, 10, p. 73. A se vedea mai pe larg: D.M. GWYNN, *The Eusebi-ans...*, pp. 116-118.

<sup>42</sup> H.A. DRAKE, *Constantine and the Bishops...*, p. 394; Brian H. WARMINGTON, „Did Constantine have «Religious Advisers»”, în: *Studia Patristica*, 19 (1989), pp. 117-129; David WOODS, „Eusebius on Some Constantinian Officials”, în: *Irish Theological Quarterly*, 67 (2002), pp. 222-223; Edward D. HUNT, „Did Constantius II have «Court Bishops»”, în: *Studia Patristica*, 19 (1989), pp. 86-90; Thomas G. ELLIOT, „Constantine and «The Arian Reaction after Nicaea»”, în: *Journal of Ecclesiastical History*, 43 (1992), pp. 192-193; T.G. ELLIOT, *The Christianity of Constantine the Great*, The University of Scranton Press, Scranton, 1996, p. 325. Potrivit unor surse, Eusebiu de Nicomidia este cel care îl botează, în 337, pe împăratul Constantin (EUSEBIU DE CEZAREEA, *Viața lui Constantin cel Mare*, IV, 62, pp. 183-184; SOCRATES SCHOLASTICUS, *The Ecclesiastical History*, I, 39, p. 35; HERMIAS SOZOMEN, *The Ecclesiastical History*, II, 34, p. 282; TEODORET EPISCOPUL CIRULUI, *Istoria bisericească*, I, 32, p. 79). Există încă discuții cu privire la termenul „episcop” (singular sau plural) pe care aceste surse îl folosesc. Alte documente mai târzii atribuie botezul împăratului Constantin papei Silvestru al Romei, deși unii cercetători consideră că aceasta este o simplă „legendă”. Cu privire la această problemă, a se vedea: Garth FOWDEN, „The Last Days of Constantine: Oppositional Views and Their Influence”, în: *The Journal of Roman Studies*, 84 (1994), pp. 146-170; Samuel LIEU, „From History to Legend and Legend to History: The Medieval and Byzantine Transformation of Constantine's Vita”, în: Samuel LIEU, Dominic MONTERRAT (eds.), *Constantine. History, Historiography and Legend*, Routledge, London, 1998, pp. 136-137.

## Coaliția meletiano-eusebiană

Originile coaliției meletiano-eusebiene sunt incerte. Totuși, se știe că, încă înainte de urcarea Sfântului Atanasie pe scaunul episcopal al Alexandriei, Meletie a intrat în contact cu Eusebiu de Nicomidia, căruia i-a devenit „prieten secret”, așa cum mărturisește chiar Sfântul Atanasie<sup>43</sup>. Cu siguranță, alianța dintre cei doi a fost una de ordin politic, în sensul că Meletie spera să obțină de la Eusebiu sprijin pentru ca măsurile pe care Părinții de la Sinodul I Ecumenic le-au luat împotriva lui să nu fie aplicate cu scrupulozitate. Totuși, dacă mărturia istoricului Sozomen<sup>44</sup>, potrivit căreia Arie ar fi fost la început ucenic al lui Meletie, este adevărată, nu putem exclude total nici ipoteza unei simpatii pe care Eusebiu s-o fi manifestat față de Meletie ca apropiat al colegului său, Arie.

După moartea lui Meletie, noul lider, Ioan Arcaph, va fi cel care va continua tratativele cu eusebieni. Potrivit relatărilor Sfântului Epifanie<sup>45</sup>, Ioan a condus prima delegație a meletienilor la împărat, mai întâi la Constantinopol, apoi la Nicomidia, însoțit de călugărul Fanurie și de mai mulți episcopi, printre care se numărau Calinic de Pelusium, Ison de Atribis, Eudaimon de Tanis și Hieracamon, zis Evloghie<sup>46</sup>. Nefiind primiți de către împărat, meletienii vor apela la ajutorul episcopului Eusebiu de Nicomidia, recent întors din exil. Eusebiu a știut să-i prezinte împăratului lucrurile în așa fel încât să-i stârnească interesul, și anume a adus în prim plan problema stabilității imperiului, subiect de mare sensibilitate. Meletienii l-au convins pe Eusebiu că adevăratul factor de dezbinare în Egipt este episcopul Alexandriei, care are puteri asupra celor trei provincii ale Egiptului, dovadă fiind abuzurile, violențele și nedreptățile la care sunt supuși, ziceau ei, din partea episcopului Atanasie.

Mai mult, meletienii pretindeau că sunt asimilați pe nedrept ereticilor, deși ei păstrează credința adevărată<sup>47</sup>. Bazându-se pe relatările lui Sozomen și ale Sfântului Epifanie<sup>48</sup>, unii cercetători sunt de părere că, în prima fază, puterile coalizate împotriva Sfântului Atanasie au fost cripto-arieni conduși de Eusebiu de Nicomidia, în afara Egiptului, și meletienii înăuntru. Deci, mișcarea împotriva

<sup>43</sup> S. ATHANASIOS, „Defence against the Arians”, 59, p. 325.

<sup>44</sup> HERMIAS SOZOMEN, *The Ecclesiastical History*, II, 22, 1-3, pp. 272-273. După cum am precizat deja, informația pare să fie confirmată de *Codex Veronensis* LX.

<sup>45</sup> EPIPHANIUS OF SALAMIS, *The Panarion*, 68, 5, 3, p. 319.

<sup>46</sup> S. ATHANASIOS, BISHOP OF ALEXANDRIA, *The Festal Epistles*, IV, 3-7, p. 36.

<sup>47</sup> Este posibil, crede Annick Martin, ca cei vizați de împăratul Constantin în scrisoarea pe care i-o adresează Sfântului Atanasie – în care îi cere să primească pe toți cei care vor să revină în Biserică – să nu fie arieni, ci meletienii pentru care intervenise Eusebiu de Nicomidia (A. MARTIN, „Athanasie et les melitiens...”, pp. 44-45).

<sup>48</sup> HERMIAS SOZOMEN, *The Ecclesiastical History*, II, 21, 3-4, pp. 271-272; EPIPHANIUS OF SALAMIS, *The Panarion*, 68, 6, p. 320.

Sfântului Atanasie a înglobat atât pe cei care împărtășeau concepția lui Arie, cât și pe cei care doar simpatizau cu situația politico-ecclesiastică a acestuia<sup>49</sup>.

În *Scrisoarea pascală* IV, 3-7, din febr. 332, Sfântul Atanasie se plângea în legătură cu neplăcerile pe care i le creează adversarii meletieni, din cauza cărora a și fost chemat la curtea împăratului Constantin. Doi preoți din Alexandria, Apis și Macarie, care se aflau la curte atunci când meletienii au ajuns aici, au apărut cauza episcopului lor. Totuși, împăratul Constantin l-a convocat pe Sfântul Atanasie la Psamathia, proprietate imperială din apropiere de Nicomidia, unde au venit și acuzatorii săi.

Aceștia au prezentat o listă care cuprindea multe capete de acuzare: de la incompetență și conspirație la violență și crimă<sup>50</sup>. Cunoscând dorința împăratului de a avea liniște în imperiu, meletienii au mizat pe exacerbarea unor conflicte, cum a fost cazul potirului spart. Aceștia reclamau faptul că, în timpul unei inspecții în Mareotis, cerute de Sfântul Atanasie, preotul Macarie, trimisul său, a distrus altarul și a spart potirul lui Ischyraș, un preot hirotonit de către episcopul meletian Kollouthos.

Sfântul Atanasie se apără, arătând că nu poate fi vorba despre un sacrilegiu, întrucât Ischyraș nu este preot hirotonit legitim, altarul la care el slujea nu putea fi unul adevărat, întrucât nu exista biserică în acel sat; evenimentul nu a avut loc în timpul Liturghiei, întrucât vizita s-a realizat în cursul săptămânii și, în plus, Ischyraș era bolnav, neputând sluji<sup>51</sup>. În realitate, explică Sfântul Atanasie, incidentul nu a fost generat de preotul Macarie, ci adevărații agresori sunt trei episcopi meletieni: Isaac de Kleopatris, Heraclide de Nikiou și Isaac de Letopolis, care îl muștrau astfel pe Ischyraș pentru afinitatea lui față de ortodocși. Sfântul Atanasie a obținut chiar o mărturie scrisă a acestui preot, pe care i-a prezentat-o împăratului. Ischy-

<sup>49</sup> Edward HARDY, *Christian Egypt: Church and People. Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria*, Oxford University Press, Oxford, 1952, p. 57; Duane W.H. ARNOLD, *The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria AD 328 - AD 335*, Thesis Ph.D., Durham University, Durham, 1989, p. 84.

<sup>50</sup> Principalele acuzații erau: a) vârsta necanonică la hirotonie; b) incapacitatea de conducere; c) impunerea unui tribut de cămăși de in; d) relații ascunse cu un anume Filomen, suspectat de trădare față de împărat; e) spargerea potirului lui Ischyraș de către un apropiat al Sfântului Atanasie; f) uciderea unui episcop pe nume Arsenie. A se vedea: F.-X. FELLER (ed.), *Dictionnaire historique ou Histoire abrégée des hommes qui se sont fait un nom par leur génie, leurs talents, leurs vertus, leurs erreurs ou leurs crimes, depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours*, vol. II, Méquignon/Havard, Paris, 1827, pp. 125-126; Hans Freiherr von CAMPENHAUSEN, *Părinții greci ai Bisericii*, trad. din germană de M.M. Angheliescu, coll. Înțelepciune și credință, Humanitas, București, 2005, p. 113.

<sup>51</sup> În Mareotis, Ischyraș era preotul unei comunități foarte mici, care era formată mai ales din rudele sale, slujbele fiind săvârșite într-o casă particulară. Sfântul Atanasie, auzind de această abatere, a trimis o comisie, condusă de preotul Macarie, care trebuia să-l aducă pe acesta în fața episcopului pentru a se justifica, dar Ischyraș nu a vrut să se supună. De aici se pare că a pornit conflictul (R. Wheler BUSH, *St. Athanasius: His Life and Times*, E & J.B. Young, New York, 1888, p. 97).

ras, denunțat prefectului Hyginus că a răsturnat statuile împăratului în 323, este trimis în închisoare, iar Calinic de Pelusium, care îi refuzase Sfântului Atanasie comuniunea din cauza incidentului cu potirul spart, este depus<sup>52</sup>.

Un alt caz de o amploare asemănătoare este cel al episcopului Arsenie de Hypselis (Thebaida). Sfântul Atanasie era acuzat că ar fi orchestratuciderea acestuia și tăierea mâinii drepte, de care el s-ar servi pentru a face vrăji<sup>53</sup>. Censorul Flavius Dalmatius, fratele vitreg al împăratului, este însărcinat de către Constantin să facă o anchetă în acest caz. Arsenie, după ce fusese agresat de către episcopul vecin, Plousianos de Lykopolis<sup>54</sup>, s-a ascuns o perioadă, cu ajutorul lui Ioan Arcaph, într-o mănăstire controlată de meletieni, aproape de Hypselis, apoi în zona Deltei Nilului. Este găsit la Tyr și adus în fața episcopului locului, Pavel, care îl identifică<sup>55</sup>.

De toate aceste acuzații, Sfântul Atanasie a reușit să se dezvinovătească, arătând că sunt doar invenții ale meletienilor, pentru a-l îndepărta din scaun. În acest conflict, episcopul de Alexandria a avut un mare sprijin, în persoana prefectului pretoriului, Avlavie, care l-a ajutat să-și dovedească nevinovăția. Lucrurile s-au liniștit, iar Sfântul Atanasie a putut să se întoarcă în Alexandria la 12 mart. 332. Împăratul Constantin cel Mare, bucuros că disputele au încetat, îi încredințează Sfântului Atanasie o scrisoare prin care îi conferea acestuia titlul de «om al lui Dumnezeu», reproșându-le, totodată, alexandrinilor atitudinea lor reprobabilă<sup>56</sup>.

Meletienii nu puteau fi însă mulțumiți cu această stare de fapt. Ei vor redeschide disputa cu episcopul Alexandriei după 333. Intrând din nou în legătură cu eusebieni, aceștia vor cere împăratului convocarea unui Sinod la Cezareea Palestinei, a cărui sentință să pună capăt disensiunilor dintre cele două tabere. Întrunirea unui sinod la Cezareea, acolo unde episcop era Eusebiu, un adversar al său, nu putea fi decât în defavoarea Sfântului Atanasie<sup>57</sup>. Într-un final, s-a hotărât ca sinodul să aibă loc la Tyr, în 335. Aflând însă că Macarie, unul dintre preoții săi însărcinați cu misiunea la curte, a fost arestat, iar tentativa apropiărilor săi de a-l elibera a eșuat, Sfântul Atanasie nu se grăbește să vină la Tyr, ci își

<sup>52</sup> S. ATHANASIOS, „Defence against the Arians”, 64, p. 328. Vezi și: A. MARTIN, „Athanase et les melitiens...”, p. 48.

<sup>53</sup> S. ATHANASIOS, „Defence against the Arians”, 63, 4, p. 328; RUFINUS OF AQUILEIA, *History of the Church*, X, 18, p. 410; SOCRATES SCHOLASTICUS, *The Ecclesiastical History*, I, 27, pp. 29-30; HERMIAS SOZOMEN, *The Ecclesiastical History*, II, 23-25, pp. 273-275.

<sup>54</sup> Potrivit lui Sozomen, acest Plousianos, la ordinul Sfântului Atanasie, ar fi incendiat casa lui Arsenie, l-ar fi biciuit și atârnat de un stâlp, apoi l-ar fi închis în temniță, de unde acesta a reușit să fugă și să se ascundă, fiind astfel considerat de unii mort (HERMIAS SOZOMEN, *The Ecclesiastical History*, II, 25, 12, p. 275).

<sup>55</sup> S. ATHANASIOS, „Defence against the Arians”, 65, p. 329.

<sup>56</sup> G. BARDY, *Saint Athanase...*, pp. 26-27.

<sup>57</sup> Schwarz susține că Sinodul de la Cezareea chiar s-ar fi întrunit, dar, întrucât Sfântul Atanasie nu s-a prezentat, s-a încheiat fără a se lua vreo hotărâre (Eduard SCHWARZ, „Zur Geschichte des Athanasius [VIII]”, în: *Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse*, 1911, p. 36).

întărește poziția, strângând în jurul său 48 de episcopi – printre care opt sau nouă proveniți din rândul meletienilor – cu care se prezintă la sinod la data de 11 iul. 335<sup>58</sup>.

### Meletienii și eusebieni la Sinodul de la Tyr (335)

Incidentele și violențele care au existat în această perioadă sunt justificate de disensiunile majore care existau între Biserica locală și aceste grupări disidente, precum și de lupta aprigă a Bisericii pentru restaurarea ordinii și a adevărului. În preajma Sinodului de la Tyr, meletienii nu apar deocamdată ca o grupare omogenă. Unii dintre meletieni – desigur cei reintrați în comuniune cu Biserica – au fost de partea Sfântului Atanasie la acest sinod, alții, sub conducerea lui Ioan Arcaph, au intrat în alianță cu Eusebiu de Nicomidia. Unii cercetători vorbesc și despre un al treilea grup, al „călugărilor meletieni semi-coptți”, proveniți din mediul rural, ce reclamau apartenența la acea „Biserică a martirilor”, care au fost neutri față de aceste dispute, rămânând sub ascultarea avvei lor<sup>59</sup>.

Sinodul de la Tyr și-a deschis lucrările la 11 iul. 335. El a fost controlat în mare parte de episcopii eusebieni, care n-au făcut decât să se folosească de meletienii disidenți pentru a-și atinge scopul. Aici nu s-au luat în discuție probleme doctrinare, ci doar disciplinare. Erau reluate vechile acuzații la adresa Sfântului Atanasie și erau adăugate altele noi, în principal măsurile pe care acesta le luase în ultima perioadă față de cei dovediți vinovați. În ceea ce privește cazul Ischyras, meletienii invocau faptul că, pe lângă distrugerea potirului, a altarului și a cărților sfinte, acesta a avut de suferit din partea Sfântului Atanasie, fiind întemnițat de mai multe ori. Episcopul Calinic de Pelusium îi reproșa depunerea din scaun și înlocuirea cu un anume Marcu. Alți cinci episcopi meletieni (Pahomie de Tentyra, Isaac de Letopolis, Achilleus de Koussai și Hermion de Kynopolis Inferior) îl acuzau de violențe și jigniri. Cazul Arsenie este readus în prim-plan, argumentându-se că dispariția acestuia, deși elucidată, s-a datorat violențelor la care a fost supus. O ultimă acuzație, care nu figurează în procesul-verbal, era cea de viol.

Sfântul Atanasie este pus din nou în situația de a se apăra. Astfel, în legătură cu acuzația de profanare a obiectelor sfinte, el arată că aceasta nu are nicio valoare, întrucât Ischyras nu este preot hirotonit legitim. Cât privește întemnițarea lui, aceasta era urmarea actului său necugetat de a dărâma statuile împăratului. Moartea lui Arsenie și acuzația de vrăjitorie sunt dovedite ca neadevărate prin însăși găsierea acestuia viu și nevătămat<sup>60</sup>. Acuzația de viol nu a putut fi susținută de către acuzatoarea adusă în sala de judecată, dovedindu-se faptul că aceasta nici nu-l cunoștea pe Sfântul Atanasie, pe care l-a confundat cu un oarecare Timotei<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> A. MARTIN, „Athanase et les melitiens...”, p. 51.

<sup>59</sup> D.W.H. ARNOLD, *The Early Episcopal Career of Athanasius...*, p. 83.

<sup>60</sup> A. MARTIN, „Athanase et les melitiens...”, pp. 53-55.

<sup>61</sup> Stylianos PAPAPOPOULOS, *Patrologie, vol. II/1: Secolul IV (Răsărit și Apus)*, trad. de Adrian

Cu toate acestea, Sinodul l-a găsit vinovat și l-a depus. Sfântul Atanasie asimilează acest sinod cu un tribunal civil<sup>62</sup>, prezentându-i pe eusebieni ca pe o minoritate eretică<sup>63</sup>, a cărei decizie nu poate reprezenta hotărârea unui sinod adevărat al Bisericii. Ulterior, în *Scrisoarea pascală X*, din 338, meletienii vor fi prezentați de către Sfântul Atanasie ca aliați ai ereticilor, care împărtășesc hulele lor<sup>64</sup>.

Luând act de decizia Sinodului de la Tyr, la începutul lunii sept. 335, Sfântul Atanasie pleacă în secret, pe mare, spre Constantinopol, însoțit de cinci episcopi, pentru a-i vorbi împăratului<sup>65</sup>. La 29 oct.<sup>66</sup> ajunge în capitală, unde obține cu greu o audiență, opt zile mai târziu<sup>67</sup>. Aici, reușește să-l convingă pe

Marinescu, Ed. Bizantină, București, 2009, p. 322.

<sup>62</sup> S. ATHANASIOS, „Defence against the Arians”, 86, I, p. 344.

<sup>63</sup> Gwynn încearcă să argumenteze faptul că prezentarea eusebienilor ca „partid arian” nu este decât o urmare a „unui model polemic” ulterior pe care Sfântul Atanasie îl construiește împotriva adversarilor săi, până la Sinodul de la Tyr neexistând o asociere directă a eusebienilor cu ereticii. Documentele care datează cu puțin înainte de Sinodul din Tyr nu menționează – spune Gwynn – pe eusebieni ca adversari ai Sfântului Atanasie. În *Scrisorile pascale* din anii 332-335, Sfântul Atanasie, vorbind despre cei care îl persecută pe nedrept, spune că aceștia sunt meletienii. În *Scrisoarea pascală X* din 338 există prima referire explicită la „arieni”. Aici meletienii sunt descriși ca aliați ai ereticilor, dar nici acum numele eusebienilor nu apare. Abia în *Scrisoarea pascală XI* din 339, episcopul Alexandriei pune pe seama „eusebienilor” (οἱ περὶ Εὐσεβίων) acțiunea de compromitere dirijată împotriva lui. Comentatorul admite totuși că tăcerea inițială a Sfântului Atanasie cu privire la eusebieni se poate datora faptului că el nu avea cunoștință încă despre „alianța secretă” a acestora cu dușmanii săi din Egipt (D.M. GWYNN, *The Eusebians...*, pp. 78-87). Asocierea eusebienilor cu arienii nu este însă una surprinzătoare, dacă ne gândim la trecutul lui Eusebiu de Nicomidia, discipol, alături de Arie, al școlii lucianiste. La Sinodul de la Niceea, Eusebiu, chiar dacă a semnat *Simbolul de credință*, nu a vrut să subscrie la anatematismele formulate împotriva lui Arie. Eusebieni nu numai că au luat partea arienilor, sprijinindu-i în demersul lor ori de câte ori a fost posibil, ci le împărtășeau punctele de vedere doctrinare, primindu-i în comuniune, așa cum s-a întâmplat la Sinodul de la Ierusalim, lucru confirmat de *Sinodala* păstrată chiar de Sfântul Atanasie, un răspuns apologetic către călugării și clericii egipteni care, din 339, devine versiunea canonică a Bisericii niceene. De asemenea, mulți dintre eusebieni au devenit, spre sfârșitul vieții, membri ai grupărilor ariene. Eusebiu de Nicomidia însuși avea o doctrină ariană, lucru care rezultă destul de clar din scrisoarea sa către Arie (înainte de 324) și din cea către Paulin de Tyr (320/322), în care afirmă că Fiul este creat, are un început al existenței, că nu vine din ființa Tatălui, nici nu are asemănarea după natură (C.B. BARKER, *The Meletian Schism at Antioch*, pp. 12-17; St. PAPADOPOULOS, *Patrologie, vol. II/1: Secolul IV...*, p. 151).

<sup>64</sup> Rudolf LORENZ, *Der zehnte Osterfestbrief des Athanasius von Alexandrien*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1986, pp. 82-86.

<sup>65</sup> S. ATHANASIOS, „Defence against the Arians”, 86, p. 344.

<sup>66</sup> *Histoire acéphale et Index syriaque des Lettres festales d'Athanase d'Alexandrie*, introduction, texte critique, traduction et notes par Annik Martin, avec la collaboration de Micheline Albert, coll. Sources Chrétiennes 317, Éditions du Cerf, Paris, 1985, p. 233 (Scrisoarea pascală VIII, 336).

<sup>67</sup> Episodul întâlnirii Sfântului Atanasie cu împăratul Constantin este foarte controversat, unii susținând că el nu a avut loc cu adevărat, alții că nu ar fi fost vorba despre o întâlnire oficială, ci de o întâmplare intempestivă, „în mijlocul străzii”, când Sfântul Atanasie, aproape de



împărat că ar exista o „conspirația meletiană” împotriva sa<sup>68</sup> și îl înduplecă să-i convoace pe episcopi la Constantinopol pentru reexaminarea dosarului său. Episcopii eusebieni, ajunși între timp, intervin pe lângă împărat, arătând corectitudinea judecății făcute la Tyr. În plus, eusebieni aduc încă o acuzație care nu putea lăsa impasibil pe împărat: aceea că episcopul Alexandriei ar planifica oprirea transportului de grâu din Egipt spre capitală<sup>69</sup>. Aceștia îi cer împăratului Constantin ca Sfântul Atanasie să fie înlocuit de un nou episcop pe scaunul din Alexandria, probabil Pistos<sup>70</sup>, ceea ce împăratul nu a încuviințat<sup>71</sup>. În cele din urmă, Sfântul Atanasie este exilat la Trier, în Gallia, exil care este pus de către Sfântul Atanasie pe seama intrigilor lui Eusebiu<sup>72</sup>.

nerecunoscut, îl abordează pe împărat, cerându-i convocarea din nou a episcopilor de la Tyr pentru a se rediscuta cauza sa. Cu privire la acest subiect, a se vedea: ATHANASIUȘ, *Select Writing and Letters*, edited with prolegomena, indices and tables by Archibald Robertson, coll. Select Library of Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian Church, 2<sup>nd</sup> Series, vol. 4, Christian Literature, New York, 1891, pp. 500-510; Paul PEETERS, „L'épilogue du Synode de Tyr en 335”, în: *Analecta Bollandiana*, 63 (1945), pp. 131-144; T.D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, pp. 220-240; Ferdinand LARSOW, *Die Fest-Briefe des Heiligen Athanasius, Bischofs von Alexandria. Aus dem Syrischen übersetzt und durch Anmerkungen erläutert*, Vogel, Leipzig, 1852, pp. 25-30; Harold A. DRAKE, „Athanasius First Exile”, în: *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 27 (1986) 2, pp. 193-204.

<sup>68</sup> S. ATHANASIUȘ, „Defence against the Arians”, 68, 4, p. 330.

<sup>69</sup> S. ATHANASIUȘ, „Defence against the Arians”, 87, p. 345.

<sup>70</sup> Pistos era un fost preot alexandrin, condamnat odată cu Arie, pe care eusebieni îl reintegraseră în comuniune la Sinodul din Ierusalim (A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte...*, p. 386).

<sup>71</sup> ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, *Πρὸς ἀπανταχοῦ μοναχοῦς περὶ τῶν γεγεννημένων παρὰ τῶν Ἀρειανῶν ἐπὶ Κωνσταντίου*, 50, 2. Am folosit traducerea în limba engleză publicată în: *Historical Tracts of S. Athanasius, Archbishop of Alexandria*, coll. A Library of Fathers of the Holy Catholic Church, John Henry Parker/J.G.F. & J. Rivington, Oxford/London, 1843. P. Peeters crede că, la această dată, „scaunul de Alexandria nu era considerat vacant”, ceea ce lăsa impresia că împăratul nu ar fi luat în serios deciziile de la Tyr (P. PEETERS, „L'épilogue du Synode de Tyr en 335”, pp. 121-144).

<sup>72</sup> S. ATHANASIUȘ, „Defence against the Arians”, 88, p. 346. Nu există o unanimitate printre cercetători în ceea ce privește motivarea exilului Sfântului Atanasie. Potrivit *Scrisorii lui Constans către poporul din Alexandria*, convingerea Sfântului Atanasie era aceea că împăratul Constantin l-ar fi trimis în exil pentru a scăpa de furia dușmanilor săi (S. ATHANASIUȘ, „Defence against the Arians”, 87, 4, p. 346). Sfântul Epifanie crede că împăratul nu a făcut altceva decât să pună în aplicare decizia Sinodului de la Tyr, cunoscută prin scrisoarea adresată episcopilor (EPIPHANIUS OF SALAMIS, *The Panarion*, 68, 9, 4-6, p. 323). În ceea ce-l privește pe Socrate, acesta afirmă că hotărârea viza unirea Bisericii, întrucât Sfântul Atanasie refuza comuniunea cu ereticii (SOCRATES SCHOLASTICUS, *The Ecclesiastical History*, I, 35, p. 33). Potrivit lui Elliott, ideea că exilul Sfântului Atanasie s-ar datora episodului cu cerealele ar fi o invenție a acestuia. Dovada, spune el, ar fi faptul că episcopii răsăriteni adunați la Sardica în 343 nu pomenesc nimic despre acest episod (T.G. ELLIOTT, *The Christianity of Constantine the Great*, p. 316, n. 92). De asemenea, Barnes este de părere că decizia împăratului de a-i chema pe episcopii de la Tyr la curte pentru a discuta cu ei anulează decizia Sinodului (T.D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, p. 240; T.D. BARNES, „Constantine, Athanasius and the

## Meletienii și eusebieni după moartea împăratului Constantin cel Mare (337)

În mod paradoxal, succesul coaliției meletiano-eusebiană de la Tyr a fost unul aparent, susținătorii Sfântului Atanasie cerând vehement revenirea în scaun a episcopului lor. Mai mult, o parte dintre meletieni s-au solidarizat chiar cu Sfântul Atanasie, în timp ce meletienii radicali, care agitau și mai mult spiritele, au căzut în dizgrație, liderul lor, Ioan Arcaph, fiind trimis de Sfântul Constantin în exil<sup>73</sup>.

Chiar și așa, opoziția pe care aceștia, beneficiind și de sprijinul eusebienilor, o făceau episcopului de Alexandria era încă una destul de puternică. Interdicția de a hirotoni noi episcopi, pe care o impusese Sinodul de la Niceea, nu a fost respectată de către meletieni, întrucât în documentele vremii apar nume noi de episcopi care nu se regăseau în *Catalogul meletian*<sup>74</sup> prezentat Sfântului Alexandru de către Meletie în 327-328.

După moartea Sf. Constantin cel Mare (337), influența eusebienilor la curte va crește, întrucât noul împărat din Răsărit, Constanțiu, avea simpatii ariene. Sfântul Atanasie, după ce îl vizitează pe noul împărat, intră în Alexandria la 23 nov. 337, fiind primit triumfal de credincioși, mai ales după ce noul prefect al Egiptului, Flavius Antonius Theodorus, îi îndepărtase pe oponenții săi cei mai aprigi dintre meletieni și arieni.

Reacția eusebienilor nu a întârziat să apară. Ei contestă revenirea Sfântului Atanasie în scaun, recunoscându-l pe arianul Pistos ca episcop de Alexandria<sup>75</sup>, un motiv în plus pentru Sfântul Atanasie să-i asimileze pe eusebieni cu arienii. Ei trimit o scrisoare papei Iuliu al Romei, precum și împăraților Constanțiu și Constans, cerându-le să condamne revenirea Sfântului Atanasie în scaun<sup>76</sup>.

La rândul său, Sfântul Atanasie convoacă un sinod la Alexandria în 338, la care invită pe toți episcopii sufragani (cca 100), pentru a-și întări autoritatea. Tot acum, prin iul.-aug., are loc și venirea Sfântului Antonie în Alexandria, moment deosebit de important pentru întărirea credibilității episcopului revenit de curând în scaun.

Christian Church”, în: S. LIEU, D. MONTERRAT (eds.), *Constantine. History, Historiography, Legend*, pp. 14-15; M.R. BARNES, D.H. WILLIAMS (eds.), *Arianism after Arius: Essays in the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, T&T Clark, Edinburgh, 1993, p. 24). Alți cercetători nu împărtășesc însă această părere (H. NORDBERG, *Athanasius and the Emperor*, p. 31; H.A. DRAKE, „Athanasius First Exile”, p. 204; A. MARTIN, *Athanasie d'Alexandrie et l'Église d'Égypte...*, p. 367).

<sup>73</sup> HERMIAS SOZOMEN, *The Ecclesiastical History*, II, 31, 4, p. 280. Vezi: D.W.H. ARNOLD, „Athanasius and the Meletians...”, p. 70.

<sup>74</sup> A. Martin oferă numele a șapte noi episcopi meletieni: Geloios Hierakammon, numit Evloghie; Emes; Petru, fiul lui Toubestis, Heraiskos, Euplous, Ptolemeu de Thmuis și Apolonius de Oxyrhynchos (A. MARTIN, „Athanasie et les melitiens...”, p. 59).

<sup>75</sup> S. ATHANASIOS, „Defence against the Arians”, 19, 2, p. 295.

<sup>76</sup> SOCRATES SCHOLASTICUS, *The Ecclesiastical History*, II, 8, 6-7, p. 38.

Era nevoie acum și de susținere din partea confrăților slujitori. Episcopii din Siria și Palestina îi reprimiseră pe eretici în comuniune, ceea ce îl determină pe Sfântul Atanasie să se orienteze spre Apus, unde arianismul nu se răspândise. El trimite o delegație la Roma, cu un adevărat dosar privind disputele cu adversarii săi, însă eusebieni se aflau deja acolo, pentru a obține scrisori de comuniune pentru arianul Pistos, cel susținut de ei în vederea ocupării scaunului de Alexandria.

Dacă în Apus situația părea să fie încă favorabilă Sfântului Atanasie, în Răsărit eusebieni câștigau tot mai mult teren datorită influenței lor asupra lui Constanțiu. Eusebieni obținuseră deja decrete de depunere a lui Loukios de Antinoopolis, Marcel de Ancyra și Asklepas de Gaza, argumentând tensiunile provocate de aceștia în orașele lor. Ulterior, în 339, prin uneltiri și manipulări de tot felul, Eusebiu de Nicomidia reușește să-l îndeparteze din scaun pe Pavel I și să devină arhiepiscop de Constantinopol, funcție pe care o va păstra până la moartea sa (341)<sup>77</sup>.

Aflat la Antiohia, unde își instalase tabăra de luptă împotriva perșilor, Constanțiu va convoca pe episcopii eusebieni<sup>78</sup> la un sinod în 339. Dorind să aducă liniște în interiorul imperiului, Constanțiu hotărăște că soluția este îndepartarea Sfântului Atanasie și numirea unui nou episcop, în persoana arianului Grigorie de Capadocia. Decizia împăratului va fi pusă în aplicare cu multă scrupulozitate. Prefectul Phylagrios, cu sprijin armat, ocupă bisericile din Alexandria pentru a-l instala pe Grigorie. Opoziția ortodocșilor a fost una destul de fermă, astfel încât armata s-a dedat la acte de sacrilegiu, distrugând altare și incendiind unele biserici. Este nevoie de intervenția ducelui Valacius<sup>79</sup> pentru restabilirea ordinii. Sfântul Atanasie, baricadat în biserica sa, reușește să scape cu viață, fugind în cele din urmă pe 18 mart. Câteva zile mai târziu, Grigorie este adus sub escortă și întronizat într-una dintre bisericile episcopale din Alexandria. Imediat, el trimite o scrisoare împăratului Constanțiu pentru a-l asigura că ordinea s-a restabilit în Alexandria, precum și scrisori de comuniune episcopilor egipteni<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte...*, pp. 398-400.

<sup>78</sup> Pe lângă Eusebiu, prezent aici mai mult decât la noul său scaun de la Constantinopol, mai erau: Flacillus (Placentius), episcopul locului, Dianius de Cezareea Capadociei, Narcis de Neronia și vechii membri ai comisiei de anchetă din Mareotis, Maris de Calcedon, Teodor de Heraclea, Macedoniu de Mopsuestia, Teognis de Nicea, Ursacius de Singidunum și Valens de Mursa (A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte...*, pp. 401-402).

<sup>79</sup> S. ATHANASIUȘ, „Arian History”, 12, 3, în: P. SCHAFF (ed.), *Athanasius: Select Works and Letters*, p. 531; SF. ATANASIE CEL MARE, „Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie”, 85, în: *Scriseri. Partea a II-a*, p. 241. Se pare că istoricul Socrate se înșală atunci când spune că cel care a intervenit ar fi fost ducele Syrianos (SOCRATES SCHOLASTICUS, *The Ecclesiastical History*, II, 11, p. 40).

<sup>80</sup> S. ATHANASIUȘ, „Encyclical Letter”, 7, 4, în: P. SCHAFF (ed.), *Athanasius: Select Works and Letters*, p. 274. Vezi și: A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte...*, pp. 403-409.

În această situație, Sfântul Atanasie ia drumul exilului pentru a doua oară. La 16 apr. 339 pleacă spre Roma, sperând să găsească acolo sprijin. Cu această ocazie, el adresează o enciclică episcopilor din Răsărit și Apus, prin care îi avertiza asupra scrisorii de comuniune pe care Grigorie le-a trimis-o. Sfântul Atanasie arată că acesta nu este decât o unealtă a eusebienilor<sup>81</sup> și ar trebui scos din comuniune, asemenea lui Pistos, care nu fusese primit de întreaga Biserică, ci doar de comunitatea ariană din Alexandria<sup>82</sup>.

Tot în *Epistola enciclică* din 339 apar primele texte polemice ale Sfântului Atanasie dirijate în mod evident împotriva eusebienilor, a căror inițiativă este văzută ca o „conspirație ariană”<sup>83</sup>. Sfântul Atanasie vorbește despre „alianța secretă” dintre meletieni și eusebieni pusă la cale la Sinodul de la Tyr. Aici – spune Sfântul Atanasie – meletienii nu au avut decât un rol secundar, adevărații pionieri fiind eusebienii, aliații lor. De altfel, Sfântul Atanasie separă pe eusebieni de mare masă a episcopilor de la Tyr, prezentându-i ca pe o „facțiune eretică”, minoritară, a cărei decizie nu poate reprezenta, spunea el, verdictul unui sinod adevărat al Bisericii<sup>84</sup>. Eusebiu și adepții săi sunt acuzați că se folosesc de puterea politică pentru a susține erezia ariană, persecutând pe episcopii ortodocși, între care se numără Atanasie însuși. Aceștia sunt numiți protectori (προστάται) și membri sau asociați (κοινωνοί) ai ereziei ariene, iar Eusebiu, liderul (προϊστάμενος) ei și „prietenul secret” al meletienilor, fiind responsabil pentru toate acuzațiile aduse la adresa Sfântului Atanasie<sup>85</sup>.

De acum, acțiunile eusebienilor încep să depășească sfera politicului și să îmbrace un caracter doctrinar. Sfântul Atanasie vorbește despre «ἐκ διδασκαλίας Εὐσεβίου», adică despre «o învățătură a lui Eusebiu»<sup>86</sup> și despre interpretări ale Scripturii făcute de acesta<sup>87</sup>. El este de acum „protectorul arienilor” sau al celor din jurul lui Arie («οἱ περὶ Ἄρειου»)<sup>88</sup>, ceea ce demonstrează

<sup>81</sup> S. ATHANASIOS, „Encyclical Letter”, 5, 4, p. 273.

<sup>82</sup> S. ATHANASIOS, „Defence against the Arians”, 2, 2, p. 282.

<sup>83</sup> Wilhelm SCHNEEMELCHER, „Die Epistula Encyclica des Athanasius”, în: Wilhelm SCHNEEMELCHER, Wolfgang A. BIENERT, Knut SCHÄFERDIEK (Hgg.), *Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament und zur Patristik*, coll. Ἀνάλεκτα Βλατάδων 22, Patriarchal Institute for Patristic Studies, Thessaloniki, 1974, pp. 325-337.

<sup>84</sup> D.M. GWYNN, *The Eusebians...*, pp. 76-77.

<sup>85</sup> S. ATHANASIOS, „Defence against the Arians”, 36, p. 307. Vezi și: D.M. GWYNN, *The Eusebians...*, p. 53.

<sup>86</sup> SF. ATANASIE CEL MARE, „Trei cuvinte împotriva arienilor”, I, 22, în: *Scrieri. Partea I*, traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 15, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 183.

<sup>87</sup> SF. ATANASIE CEL MARE, „Trei cuvinte împotriva arienilor”, I, 37, p. 201. Criticii sunt de acord că este vorba despre Eusebiu de Nicomidia, cel de Cezareea, fiind mort din 339. Posibilele confuzii între cei doi Eusebiu au fost puse în discuție de către George Ch. STEAD, „Eusebius and the Council of Nicaea”, în: *Journal of Theological Studies*, NS, 24 (1973), pp. 85-100.

<sup>88</sup> SF. ATANASIE CEL MARE, „Trei cuvinte împotriva arienilor”, I, 22, p. 183.

că, în ochii Sfântului Atanasie, Eusebiu începe să fie considerat tot mai mult ca un adept al ereziei ariene<sup>89</sup>.

### Atitudinea Occidentului față de gruparea meletiano-eusebiană

După cum am văzut, în Răsărit arienii reprezentau acum o forță, fiind puternic susținuți în acțiunile lor de către împăratul Constanțiu (337-361). Apusul însă, condus de celălalt fiu al Sfântului Constantin, Constans (337-350), niceean convins, a fost ferit de erezie<sup>90</sup>. Așa se face că Sfântul Atanasie a primit, încă de la început, sprijin din partea împăratului, a papei, precum și a altor persoane din înalta societate<sup>91</sup>.

Încă din 339, papa Iuliu scria eusebienilor, presându-i să stabilească o dată pentru un sinod care să ia din nou în discuție soarta Sfântului Atanasie. O a doua scrisoare, pe un ton mai sever, este trimisă eusebienilor de la Roma prin intermediul a doi preoți, Filoxen și Elpidie, în care li se cerea să se prezinte la Roma pentru sinod înainte de luna martie a anului 340<sup>92</sup>. În același an, Constanțiu trimite invitație episcopilor din jumătatea sa de imperiu să vină la sfințirea bisericii din Antiohia. Filoxen și Elpidie ajung la Antiohia cu cererea papei, care irită pe episcopii eusebieni. Ei îi conving pe trimiși să rămână aici, așteptând sinodul din Antiohia, în loc să însoțească delegația răsăriteană spre Roma<sup>93</sup>. Întrucât eusebienii întârziu să se prezinte, în 341, papa Iuliu adună aproximativ 50 de episcopi<sup>94</sup> și deschide lucrările sinodului în biserica preotului Vitus, unul dintre delegații care au reprezentat Biserica Romei, din partea papei Silvestru, la Niceea<sup>95</sup>.

<sup>89</sup> Charles KANNENGISSER, *Athanase d'Alexandrie, évêque et écrivain. Une lecture des traités Contre les Ariens*, coll. Théologie historique 70, Beauchesne, Paris, 1983, pp. 121-122.

<sup>90</sup> Celălalt fiu al Sfântului Constantin, Constantin al II-lea, care stăpânea Gallia, Hispania și Britania, nu a domnit decât 3 ani (337-340).

<sup>91</sup> Printre acestea, se mai numărau: Eutropia, sora vitrega a împăratului Constantin și mătușa împăraților, doi înalți funcționari: Abouterios și Sperentius, precum și alți preoți și călugări cu legături la curte, care manifestau interes pentru viața ascetică practică de Sfinții Antonie și Pahomie, viață făcută cunoscută în Apus de către Sfântul Atanasie (A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte...*, pp. 413-414).

<sup>92</sup> S. ATHANASIOS, „Defence against the Arians”, 20, 1; 21, 1; 22, 1, pp. 295-297. Interesant este faptul că, în scrisoarea trimisă, papa Iuliu li se adresează adversarilor Sfântului Atanasie, numindu-i «eusebieni», la fel ca acesta (G. BARDY, *Saint Athanase...*, p. 69).

<sup>93</sup> S. ATHANASIOS, „Defence against the Arians”, 25, 3, p. 299.

<sup>94</sup> Cei mai mulți episcopi erau italieni, întrucât Grigorie le-a interzis episcopilor din Egipt să se prezinte la Sinod. Printre episcopii răsăriteni prezenți se aflau: Marcel de Ancyra, condamnat la Sinodul de la Constantinopol din 336, poate și Asklepas de Gaza și Loukios de Antinoopolis, Teodulos de Traianopolis și Olympios de Ainos, alți episcopi din Siria, Fenicia, Palestina și Egipt exilați de către împărat (A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte...*, pp. 410-412).

<sup>95</sup> Sara PARVIS, *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy (325-345)*, Oxford University Press, Oxford, 2006, pp. 149-151.

Sinodul, după ce a citit scrisoarea episcopilor răsăriteni, a luat act de absența acestora și a trecut la examinarea probelor<sup>96</sup>. Sinodalii i-au reintegrat pe Sfântul Atanasie și pe Marcel de Ancyra. Cazul acestuia din urmă fusese rezolvat înainte, astfel încât el nu participă la sinod, ci îi înmânează papei Iuliu mărturisirea sa de credință în scris, înainte de a părăsi Roma. Decizia episcopilor a fost comunicată printr-o scrisoare trimisă de papă răsăritenilor prin contele Gabianus<sup>97</sup>. Primirea lui Marcel, alături de cea a Sfântului Atanasie, a fost vehement criticată, întrucât acesta era suspectat de sabelianism. Această asociere a cauzei Sfântului Atanasie cu cea a lui Marcel de Ancyra îi va dăuna episcopului Alexandriei, făcând și mai grea acceptarea lui de către episcopii răsăriteni<sup>98</sup>.

În perioada în care Sfântul Atanasie era la Roma, profitând de prezența pe scaunul episcopal al Alexandriei a intrusului Grigorie<sup>99</sup>, mai mulți episcopi meletieni refugiați în Palestina se întorc în Egipt și caută, sub pretextul revenirii la Ortodoxie, să reintre în posesia scaunelor lor. Într-o scrisoare adresată episcopului Serapion de Thmuis, Sfântul Atanasie îi îndemna pe credincioși să fie foarte precauți cu privire la aceștia.

### Sinodul eusebian al sfințirii „Marii Biserici” din Antiohia (341)

Eusebienii, nemulțumiți de reabilitarea Sfântului Atanasie de către Sinodul de la Roma, vor cere insistent lui Constanțiu să convoace un nou sinod în care să se rediscute cazul acestuia. Obligat de războiul cu perșii să-și instaleze tabăra la Antiohia, Constanțiu îi va aduna pe episcopii răsăriteni aici, cu ocazia sfințirii „Marii Biserici” din Antiohia, numită „Biserica de aur”, a cărei construcție fusese începută de Sfântul Constantin în 331 și care era acum pe punctul de a se încheia.

Astfel, în timp ce Sfântul Atanasie era reabilitat de către Sinodul din Roma, răsăritenii s-au întrunit într-un sinod, în 341, la Antiohia, unde Constanțiu a

<sup>96</sup> Probele scrise proveneau din două părți: raportul anchetei din Mareotis, adus de delegația antiohiană în 338, permitea stabilirea celor întâmplate, contrar dreptului, în absența Sfântului Atanasie și a lui Macarie; sinodala episcopilor egipteni, pe de altă parte, era însoțită de un dosar de scrisori, printre care și cea a acuzatorului Arsenie și a lui Ischyras, care retractase cele afirmate, și a lui Alexandru de Tesalonic, care denunța complotul de la Tyr împotriva Sfântului Atanasie. De asemenea, probele mai cuprindeau: sinodalele contradictorii ale celor două sinoade de la Antiohia din 338 și 339, care cereau comuniunea pentru Pistos, condamnat la Niceea, și Grigorie, înlocuitorul Sfântului Atanasie în Alexandria. La aceste probe se adăugau, evident, declarațiile directe ale Sfântului Atanasie (A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte...*, p. 416).

<sup>97</sup> S. ATHANASIUS, „Defence against the Arians”, 20, 5, p. 296.

<sup>98</sup> G. BARDY, *Saint Athanase...*, pp. 69-70.

<sup>99</sup> Bardy relatează o întâmplare hilară din această perioadă, anume că Grigorie, cel care trebuia să anunțe data serbării Paștelui pentru anul 340, calculase greșit această dată, astfel încât făcuse să înceapă postul mai devreme, spre amuzamentul adversarilor săi (G. BARDY, *Saint Athanase...*, p. 75).

asistat, ca tatăl său odinioară la Niceea. Sinodul, la care au participat cca 100 de episcopi, a reprezentat ruptura definitivă cu Apusul. Președintele sinodului a fost Flacillus (sau Placentius) de Antiohia, cel care a prezidat și Sinodul de la Tyr, însă adevăratul conducător al sinodului a fost Eusebiu de Nicomidia, acum episcop de Constantinopol<sup>100</sup>.

Sinodul a fost controlat în totalitate de eusebieni, care au reînnoit condamnarea Sfântului Atanasie. Din punct de vedere doctrinar, episcopii au aprobat patru mărturisiri de credință, prin care se delimitau atât de niceeni, cât și de arienii rigoriști, dar evitau în continuare termenul *homoousios*. Era afirmată indirect veșnicia și neschimbabilitatea Fiului și era recunoscută, totodată, existența a trei Ipostasuri distincte. Ca o noutate, era acceptată o oarecare relație de ființă între Fiul și Tatăl, lucru care a fost văzut ca o afirmare timpurie a lui *homoiousios*. Din punct de vedere disciplinar, erau condamnați, alături de Sfântul Atanasie, Marcel de Ancyra, Sabelie și Pavel de Samosata. Dintre cele patru Simboluri de credință, s-a impus cel de-al doilea, mai neutru, considerat al lui Lucian de Antiohia, redactat se pare de către Asterie Sofistul<sup>101</sup>.

### Contraofensiva apuseană

Informațiile despre eusebieni continuă și după Sinodul din Antiohia. Mai mulți episcopi din Apus îi ceruseră lui Constans să întrunească un Sinod „ecumenic” care să pună capăt, o dată pentru totdeauna, divergențelor existente<sup>102</sup>. În acest context, o delegație a eusebienilor, condusă de Narcis de Neronian, Maris de Calcedon, Teodor de Heracleea și Marcu de Arethuse, vine, în primăvara lui 342, la Trier, prezentând împăratului Constans o formulă de credință diferită – ziceau ei – de cea a Sinodului din Antiohia, dar care, în fond, avea același substrat, pentru a o prezenta ca mărturisirea oficială a credinței răsăritenilor, încercând să-l convingă de inutilitatea convocării unui alt sinod<sup>103</sup>. Misiunea eusebienilor nu a avut succes, aceștia nefiind primiți în comuniune de către Maximin, episcopul de Trier, prieten al Sfântului Atanasie.

Constans și-a menținut ideea și a scris fratelui său, cerându-i să convoace episcopii din Răsărit la un mare sinod care urma să aibă loc la Sardica, în 343. După ce îl vizitează pe împăratul Constans, Sfântul Atanasie pleacă, împreună cu Ossius de Cordoba, spre Sardica, unde erau convocați cca 160 de episcopi, atât

<sup>100</sup> Au mai participat: Achachie de Cezareea, care i-a urmat lui Eusebiu, mort la puțin timp după Constantin, Patrofil de Schytopolis, Teodor de Heracleea, Eudoxiu de Germanicea, Grigorie de Alexandria, Dianius de Cezareea Capadociei (S. PARVIS, *Marcellus of Ancyra...*, p. 164; G. BARDY, *Saint Athanase...*, pp. 75-76; A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte...*, pp. 403-404).

<sup>101</sup> St. PAPADOPOULOS, *Patrologie, vol. II/1: Secolul IV...*, pp. 142-143; A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte...*, p. 422; G. BARDY, *Saint Athanase...*, pp. 76-77.

<sup>102</sup> S. ATHANASIUS, „Apology to the Emperor”, 4, în: P. SCHAFF (ed.), *Athanasius: Select Works and Letters*, p. 477.

<sup>103</sup> E. SCHWARZ, „Zur Geschichte des Athanasius (IX)”, pp. 110-119.

din Răsărit, cât și din Apus. Sinodul și-a dovedit slăbiciunea chiar de la început, întrucât nu a reușit să țină cele două delegații împreună. Eusebieni s-au separat și au alcătuit o scrisoare enciclică în care excomunicau atât pe Sfântul Atanasie, cât și pe Ossius și pe papa Iuliu<sup>104</sup>. Ei au părăsit sinodul și s-au retras la Philipopolis, unde au continuat judecarea ortodocșilor. Sinodul de la Sardica a continuat, formulând o mărturisire de credință în care se proclama unitatea de ființă între Tatăl și Fiul în termeni asemănători Sinodului de la Niceea. Sfântul Atanasie s-a opus adoptării unui nou crez, susținând că Simbolul niceean este normativ și suficient. Propunerea lui a fost acceptată, Ossius și Protogenes, episcop de Sardica, renunțând la noua formulă. Din punct de vedere disciplinar, mai mulți eusebieni au fost condamnați<sup>105</sup>.

La sfârșitul anului 344, o delegație de episcopi răsăriteni venea în Apus, cerând să fie examinate propunerile lui Eudoxiu de Germaniceea și ale colegilor lui. Constans i-a primit, împreună cu legații romani. A fost redactat un „edict” care urma în linii mari cel de *Al patrulea Simbol de credință* de la Antiohia. Sinodalii l-au condamnat pe Fotin de Sirmium, ucenic al lui Marcel de Ancyra, care încă nu era luat în discuție. Ursacius de Singidunum și Valens de Mursa, singurii care au condamnat erezia lui Arie, au fost repuși în scaun după ce fuseseră depuși de Sinodul de la Sardica. Trei ani mai târziu, cei doi au participat la un Sinod la Mediolanum (347), unde au semnat un simbol de credință antiarian și l-au reabilitat pe Sfântul Atanasie<sup>106</sup>. Sfântul Atanasie însuși se dezice de Marcel de Ancyra, înțelegând poziția periculoasă a acestuia. După toate piedicile pe care i le puseseră, eusebieni se vedeau acum învinși. La 21 oct. 346, Sfântul Atanasie intra triumfal în Alexandria, precum, odinioară, „Hristos în Ierusalim”<sup>107</sup>.

Reocuparea scaunului episcopal de către Sfântul Atanasie în toamna anului 346 a însemnat și sfârșitul oficial al schismei care diviza Egiptul de atâta timp. *Scrisoarea pascală* din 347, alcătuită imediat după întoarcerea sa în Alexandria, ne oferă din nou informații despre meletieni, trecuți oarecum în umbră după preluarea ofensivei de către eusebieni. Din această scrisoare, aflăm că ultimii partizani ai lui Meletie cerură împăcarea cu Biserica, Sfântul Atanasie oferind câteva scaune episcopale celor reconciliați<sup>108</sup>, printre care figurează numele lui

<sup>104</sup> G. BARDY, *Saint Athanase...*, pp. 84-85.

<sup>105</sup> Între aceștia, se numărau: Grigorie de Alexandria, Vasile de Ancyra, Quintinian de Gaza, Teodor de Heracleea, Narcis de Neronian, Ioan de Cezareea, Ștefan de Antiohia, Ursacius de Singidunum, Valens de Mursa, Menofant de Efes și Gheorghe de Laodiceea (G. BARDY, *Saint Athanase...*, pp. 82-83).

<sup>106</sup> St. PAPAĐOPOULOS, *Patrologie, vol. II/1: Secolul IV...*, pp. 156, 169.

<sup>107</sup> ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ, „Εἰς Ἀθανάσιον ἐπίσκοπον Ἀλεξανδρείας”, 21, 29; în: GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 20-23*, Introd., texte critique, trad. et notes par Justin Mossay avec la collaboration de Guy Lafontaine, coll. Sources Chrétiennes 270, Les Éditions du Cerf, Paris, 1980, p. 173.

<sup>108</sup> Jean-Marie LEROUX, *Athanase d'Alexandrie*, coll. Église d'hier et d'aujourd'hui, Éd. de l'Atelier/Éd. Ouvrières, Paris, 1994, p. 35.



Arsenie de Hypselis. Nu cunoaștem mai multe detalii despre contextul în care are loc această împăcare, dar, potrivit lui G. Bardy, de acum nu mai există în țara Nilului decât două partide: cel al lui Atanasie și cel al arienilor. Întreg clerul oriental era acum reunit în jurul Sfântului Atanasie. Ursacius și Valens, reînțelegrați de Sinodul de la Mediolanum, consideră necesar să dea o nouă dovadă de fidelitate față de credința ortodoxă: ei scriu papei și Sfântului Atanasie, negând erorile trecutului și cerând scrisori de comuniune<sup>109</sup>.

### Eusebieni de la partid de curte la grupare eretică

După cum am menționat mai sus, Eusebiu de Nicomidia moare în 341, însă, deja cu câțiva ani înainte de moartea sa, începuse să nu mai fie doar un susținător al arienilor sau, mai bine zis, al adversarilor Sfântului Atanasie, ci unul care și împărtășește concepțiile acestora. După moartea lui, cei din grupul său continuă să fie identificați prin raportare la fostul lor șef. Astfel, ei sunt numiți «μετά τοὺς περὶ Εὐσέβιον», adică cei de după Eusebiu, ca în *Scrisoarea enciclică* a Sinodului din Sardica (343), sau «τῶν Εὐσέβιου τινὲς ἑταίρων», adică unii însoțitori ai lui Eusebiu<sup>110</sup>, ca în *Decretele Sinodului de la Niceea* din 352-354<sup>111</sup>. Dintre aceștia, doar unuia singur i se precizează numele: Acachie de Cezareea, noul lider al eusebienilor și viitorul reprezentant al homeenilor<sup>112</sup>.

<sup>109</sup> G. BARDY, *Saint Athanase...*, pp. 100, 116.

<sup>110</sup> David Gwynn încearcă să acrediteze ideea că nu poate fi făcută o legătură directă între eusebieni și cei pe care Sfântul Atanasie îi numește „urmașii” lui Eusebiu și îi cataloghează drept arieni. De fapt, spune el, eusebieni nu au reprezentat niciodată o entitate bisericească sau teologică distinctă. Un argument ar fi faptul că printre cei asociați eusebienilor figurează: Leonțiu de Antiohia, Gheorghe din Laodiceea, Acachie, Ursacius și Valens, personaje care nu făceau toate parte din aceeași grupare eretică. De asemenea, Gwynn crede că atitudinea oscilantă a Sfântului Atanasie față de homoiousianul Vasile de Ancyra este o dovadă a faptului că el îi identifică cu arienii pe toți adversarii săi (D.M. GWYNN, *The Eusebians...*, pp. 112-114).

<sup>111</sup> «Ὅτι ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος ἔωρακνῖα τὴν πανουργίαν τῶν περὶ Εὐσέβιον ἐξέθετο πρεπόντως καὶ εὐσεβῶς κατὰ τῆς ἀρειανῆς ἀιρέσεως τὰ ὀρισθέντα, 1, 1», în: SF. ATANASIE DE ALEXANDRIA, *De Decretis Nicaenae Synodi. Despre Decretele Conciliului de la Niceea* (325), trad. Lucian Dincă, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2015, pp. 100-101.

<sup>112</sup> Acachie era originar din Siria, fiind cunoscut drept „Chiorul” (Μονόφθαλμος), probabil din cauza unui defect de vedere. Acachie este descris ca un personaj erudit și influent, cu un talent remarcabil, care îl va ține în sfera intrigilor de tot felul. El a fost ucenic al lui Eusebiu de Cezareea, căruia îi va urma în scaun după moarte (340). Este cunoscut mai ales pentru disputa sa cu Sf. Chiril al Ierusalimului în privința întâietății canonice a scaunului de Ierusalim. El a reușit în două rânduri să-l exileze pe Sfântul Chiril cu ajutorul împăratului. Influența sa la curte era atât de mare, încât el a obținut chiar instalarea lui Felix ca antipapă, după depunerea papei Liberiu în 357. Opera sa cuprinde *Comentarii asupra Ecclesiastului*, câteva *Întrebări diverse* sau *Miscellanea*, precum și alte fragmente, cele mai multe pierdute. Cu privire la persoana și activitatea lui Acachie, pot fi consultate studiile: Remus RUS, „Acaciu de Cezareea”, în: *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Ed. Lidia, București, 2003, pp. 6-7; „Acacius”, în: Smith WILLIAM (ed.), *A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, vol. I, Little Brown and Company, Boston, 1870, p. 4;

După moartea lui Constans, în 350, eusebieni vor reîncepe ofensiva împotriva Sfântului Atanasie, grupându-se în jurul lui Acachie de Cezareea, Ursacius și Valens, aceștia din urmă dezertați din nou de la Ortodoxie. Ei îl vor convinge pe Constanțiu, rămas singurul conducător al imperiului, să acționeze pentru unirea Bisericilor divizate. În acest sens, împăratul a convocat un Sinod la Sirmium în 351, în care se formula o mărturisire de credință moderată, asemănătoare cu cel de-al *patrulea Simbol de la Antiohia*. Era condamnată atât învățătura niceeană, cât și cea ariană radicală. O delegație de la Roma venea la împărat pentru a cere convocarea unui nou sinod la Aquileea. Delegația nu numai că nu a obținut convocarea sinodului, dar a fost convinsă să semneze condamnarea Sfântului Atanasie. Într-un final, Constanțiu convoacă un sinod, în 355, dar nu la Aquileea, ci la Mediolanum, unde era noul sediul al curții imperiale. Cei aproape 300 de episcopi au fost solicitați să condamne pe Sfântul Atanasie, ceea ce au și făcut, cu excepția a trei dintre ei: Lucifer de Cagliari, Eusebiu de Verceli și Dionisie de Mediolanum. În Alexandria, Sfântul Atanasie avea deocamdată clipe de liniște<sup>113</sup>.

Sucesiunea partidului eusebienilor devine mai greu de urmărit după sciziunile care apar în sânul grupării antiniceene, întrucât atitudinea multora dintre personajele implicate în disputele viitoare va fi una oscilantă. Adevărații urmași ai lui Arie vor fi anomeii, grupare rigoristă condusă de Aetiu, retor din Antiohia, și de Eunomiu. De partea lor s-au raliat vechile cunoștințe: Ursacius, Valens, Germinius, Eudoxiu și alții nou-veniți. Anomeii, după cum spune și numele, susțineau faptul că Fiul nu este asemenea Tatălui (ὁνόμοιος) în ceea ce privește natura. Din 358 o altă grupare, moderată, începe să devină mai influentă: homoiousienii sau semiarianii, conduși acum de Vasile de Ancyra, Gheorghe de Laodiceea și Eustațiu de Sevasta. Aceștia recunoșteau o asemănarea (ὁμοιοῦσιος) de substanță între Tatăl și Fiul, dar respingeau termenul deofință. Ei au reușit să obțină de la Constanțiu validarea deciziilor unui sinod ținut de ei, în 358, la Ancyra.

Un al treilea partid ia naștere în sânul arianismului, din cauza faptului că homoiousienii, abuzând de încrederea câștigată în fața lui Constanțiu, începuseră să-i persecute pe anomei. Este vorba despre homeeni sau homei, o grupare condusă de Acachie de Cezareea, cel care preluase inițiativa politicii religioase la curte după moartea lui Eusebiu de Nicomidia. Acest partid care, la început, a fost mai mult unul politic decât doctrinar, a urmărit, în primul rând, să câștige favoarea împăratului prin formule flexibile care să evite orice divergență de opinie. Deși spuneau că Fiul este asemănător (ὅμοιος) în toate Tatălui, fără alte precizări, aveau tendințe arianizante, respingând termenul *homoousios* ca nescripturistic<sup>114</sup>. Ei vor adopta ca mărturisire de credință formula alcătuită la 22 mai 359

„Acacius”, în: Henry WACE, William C. PIERCY (eds.), *A Dictionary of Christian Biography...*, pp. 2-3; X. Le BACHELET, „Athanase (Saint)”, col. 290-291.

<sup>113</sup> G. BARDY, *Saint Athanase...*, pp. 117-121.

<sup>114</sup> EPIPHANIUS OF SALAMIS, *The Panarion*, 73, 2, p. 401.

de Marcu de Aretusa, cunoscută ca *Al patrulea Simbol de la Sirmium* sau *Chronologemenos*<sup>115</sup>: «Hristos este precum Tatăl în toate, conform Scripturilor». Ulterior, homeenii au impus mărturisirea lor și la Sinodul din Constantinopol, din 360<sup>116</sup>.

### Victoria homeenilor

Am văzut că singurul personaj numit de către Sfântul Atanasie ca făcând parte dintre însoțitorii și, mai apoi, urmașii lui Eusebiu de Nicomidia este Acachie de Cezareea, ajuns acum conducătorul homeenilor, numiți din această cauză și acachieni. Pornind de aici și dacă ținem cont de influența pe care homeenii lui Acachie o au acum la curte și, mai ales, asupra împăratului, am putea spune că ei sunt succesorii de drept ai eusebienilor. Acachie fusese ucenic al „celuilalt Eusebiu”, de Cezareea<sup>117</sup>, al cărui statut este unul ambiguu în scrierile Sfântului Atanasie, dar despre care știm că a avut simpatii ariene<sup>118</sup>. Acachie participase la sinodul sfințirii „Marii Biserici” din Antiohia (341), recunoscut ca un sinod eusebian, precum și la contrasinodul de la Philippopolis (343), unde eusebienii au condamnat pe Sfântul Atanasie și învățătura de la Niceea<sup>119</sup>. Un alt sinod este convocat în Antiohia, în 358, de către noul episcop de Antiohia, Eudoxiu, la care ia parte și Acachie de Cezareea, și unde sunt respinși atât termenul *homoousios*, cât și *homoiousios*.

Influența lui Acachie asupra lui Constanțiu se va resimți cel mai mult la dublul Sinod din 359, de la Rimini (Italia) și Seleucia (Isauria), unde, în ciuda intențiilor sinodalilor, se va impune voința homeenilor. Astfel, sinodalii apuseni de la Rimini, deși și-au declarat dorința de a rămâne fideli Crezului niceean, excomunicând chiar pe anomeii Ursacius, Valens, Germinius și Gaius, ajunși la curtea lui Constanțiu, au renunțat toți la opiniile lor și au semnat *Simbolul de la Nike* (lângă Adrianopol), care era de fapt cel de-*Al patrulea Simbol* homeean de la Sirmium. În Răsărit, Sinodul din Seleucia a fost format din două tabere: una majoritară homoiousiană, condusă de Gheorghe de Laodiceea și Eleusius de Cyzic, alta minoritară, homeeană, în frunte cu Acachie de Cezareea însuși, Eudoxiu de Antiohia, Gheorghe de Alexandria și Uraniu de Tyr. Homoiousienii au refuzat acceptarea altui simbol decât cel al Sinodului din Antiohia (341), în timp ce homeenii voiau impunerea celui de-*Al patrulea Simbol de la Sirmium*.

Delegația de la Seleucia, condusă de homoiousianul Vasile de Ancyra și de niceeanul Ilarie de Poitiers, a avut aceeași soartă ca și delegația de la Rimini. Abilul Acachie a știut să-l convingă pe Constanțiu să rămână de partea homeeni-

<sup>115</sup> G. BARDY, *Saint Athanase...*, pp. 154-155.

<sup>116</sup> R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine...*, pp. 227-229.

<sup>117</sup> S. ATHANASIUȘ, „Defence against the Arians”, 87, p. 345.

<sup>118</sup> D.M. GWYNN, *The Eusebians...*, pp. 111-112.

<sup>119</sup> St. PAPADOPOULOS, *Patrologie, vol. II/1: Secolul IV...*, p. 244.

lor, impunând delegației să semneze al *Patrulea Simbol de la Sirmium*, sperând ca această mărturisire comună să fie acceptată de către toți<sup>120</sup>.

Sfântul Atanasie, retras acum în pustiu, scrie lucrarea *Ἐπιστολή περὶ τῶν γενομένων ἐν τῇ Ἀριμίνῳ τῆς Ἰταλίας καὶ ἐν Σελευκείᾳ τῆς Ἰσαυρίας συνόδων* (361-362), în care combate hotărârile celor două sinoade. În această scriere, găsim cea mai evidentă asociere între eusebieni și arieni. Aici, polemica Sfântului Atanasie este dirijată împotriva unui „partid arian”, a cărui învățătură eretică este promovată de mai bine de 30 de ani și ai cărui reprezentanți au devenit eusebieni. Susținătorii Sinoadelor de la Rimini și Seleucia sunt moștenitorii acestei tradiții ariene, care se revendică de la *Thaleia* (*Θάλεια*) lui Arie, continuă cu mărturisirile răsăritene din anii 330 și 340 și este perpetuată prin scrierile eusebienilor de acum. Aceștia au fost dintotdeauna susținători ai arienilor și au intrat în comuniune cu cei care au propovăduit doctrina lui Arie<sup>121</sup>.

Având acum sprijinul total al împăratului, homeenii vor face pasul decisiv pentru a impune validarea Crezului lor printr-un nou sinod. Astfel, la începutul anului 360, cu ocazia sfințirii „Marii Biserici” din Constantinopol, acachienii au adunat cca 72 de episcopi, printre care se număra, pe lângă Acachie, și celebrul Ulfila, episcopul goților. Sinodul va confirma, cu mici modificări, *Simbolul de la Nike*<sup>122</sup>. Toți adversarii, atât anomeii, cât și homoiousienii vor fi îndepărtați. Anomeii Aetiu și Eunomiu sunt depuși, homoiousienii Vasile de Ancyra, Eustațiu de Sevasta și Eleusius de Cyzic sunt înlocuiți cu episcopi homeeni. Sinodul acachian de la Constantinopol a trimis tuturor episcopilor răsăriteni *Simbolul de la Nike* spre semnare, sub amenințarea imperială a exilului<sup>123</sup>. În 360-361, homeenii l-au ridicat în scaunul de patriarh al Constantinopolului pe Eudoxiu de Antiohia. Scaunul acesta rămânând vacant, Acachie a propus ca el să fie ocupat de Meletie<sup>124</sup>, o mai veche cunoștință a sa. Meletie a dezamăgit însă așteptările homee-

<sup>120</sup> G. BARDY, *Saint Athanase...*, pp. 156-160; St. PAPADOPOULOS, *Patrologie, vol. II/1: Secolul IV...*, pp. 209-211.

<sup>121</sup> SF. ATANASIE CEL MARE, „Epistola despre Sinoadele ce s-au ținut la Rimini...”, 5, p. 111; D.M. GWYNN, *The Eusebians...*, pp. 111-114.

<sup>122</sup> SF. ATANASIE CEL MARE, „Epistola despre Sinoadele ce s-au ținut la Rimini...”, 30, p. 145.

<sup>123</sup> SOCRATES SCHOLASTICUS, *The Ecclesiastical History*, II, 41, p. 71. Printre semnatarii formulei homeene s-au numărat și Grigorie cel Bătrân, aspru criticat de fiul său, Sf. Grigorie Teologul, și Dianius de Cezareea, de care Sf. Vasile cel Mare s-a separat, întrerupând comuniunea.

<sup>124</sup> Biserica din Antiohia era foarte divizată în această perioadă. Meletie, fost episcop de Sevasta, fusese hirotonit, se pare, de un episcop homeean, fiind propus pentru scaunul de Antiohia de însuși Acachie, crezând că va susține cauza lor. Totuși, ales episcop de Antiohia în 360-361, el se declară un partizan al Crezului niceean, motiv pentru care Constanțiu îl înlocuiește cu arianul Euzoius. În aceste condiții, un preot pe nume Paulin se separă de noul episcop, împreună cu o mare parte dintre credincioși. Cu acesta Sfântul Atanasie a intrat în comuniune când a venit în Antiohia. Ulterior, Paulin a fost hirotonit episcop de către Lucifer de Cagliari, în timp ce Sfântul Meletie se afla în continuare în exil, lucru care a provocat o adevărată schismă în Biserica antiohiană. Sfântul Atanasie a încercat o împăcare cu Sfântul Meletie și

nilor, dovedindu-se imediat după înscăunare a fi un niceean convins, fiind înlocuit la numai o lună de la instalare.

### Ultimele știri despre eusebieni și meletieni

Influența homeenilor se va diminua odată cu dispariția susținătorului lor, împăratul Constanțiu, mort la 3 nov. 361, după ce fusese botezat pe patul de moarte de Euzoius de Antiohia. Ei vor încerca să-și găsească identitatea, apropiindu-se când de arienii radicali, când de niceeni. Sub Iulian Apostatul, vor intra în legătură cu anomeii lui Aetțiu, aflat acum în grațiile noului împărat. Vor schimba tabăra în 363, sub împăratul ortodox Iovian, dar vor reveni la arianism la scurt timp, sub Valens.

În 365, semiarienii au convocat un Sinod la Lampsakos, care a anulat hotărârile Sinodului homeean de la Constantinopol (360) și mărturisirea de credință a acestora. Acachie va fi depus, alături de Eudoxiu de Antiohia, iar un an mai târziu își va găsi sfârșitul. După această dată, nu se mai poate vorbi despre o istorie proprie a acachienilor, urmașii eusebienilor<sup>125</sup>.

În ceea ce-i privește pe meletieni, am văzut că ultimii lor reprezentanți au revenit în sânul Bisericii, în frunte cu Arsenie de Hypselis, prin 346-347 (*Scrisoarea pascală din 347*). Odată cu primirea lor în comuniune, schisma meletiană din Biserica Egiptului a luat, în mod oficial, sfârșit. Istoria ulterioară a meletilor este oarecum obscură, informațiile despre ei fiind tot mai puține. Cei mai mulți au fost ușor-ușor asimilați, însă nu au dispărut definitiv. *Papirusul din Londra 1914*<sup>126</sup> ne furnizează o listă de aproximativ 100 de nume de meletieni trăitori în mănăstirile din Egipt, indicație confirmată de o scrisoare a călugărului Pinnes<sup>127</sup>. Cei mai mulți dintre ei erau țărani copti, neînvățați, care practicau rugăciunea, milostenia, dar și

---

adeptii lui, care își arătaseră disponibilitatea, însă nu știm din ce motive tentativele au eșuat. *Tomul către antiohieni*, un document emis de Sinodul local din Alexandria din 362, a încercat o aplanare a schismei din Biserica Antiohiei, insistând asupra neînțelegerilor provocate de terminologia diferită. Documentul cerea ierarhiei antiohiene să primească în comuniune, fără nicio altă condiție, pe toți cei care mărturiseau credința de la Niceea (S. ATHANASIUȘ, *Synodal Letter to the People of Antioch*, 3-4, în: P. SCHAFF [ed.], *Athanasius: Select Works and Letters*, p. 851). Sf. Vasile cel Mare atribuie refuzul reconcilierii nu Sfântului Meletie, ci celor din preajma lui (J.-M. LEROUX, *Athanase d'Alexandrie*, pp. 33; 49; J.-M. LEROUX, „Athanase et la seconde phase de la crise arienne (345 à 373)”, în: Ch. KANNENGIESSER (ed.), *Politique et théologie...*, pp. 154-156; Ferdinand CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle)*, Alphonse Picard et Fils, Paris, 1905, pp. 121-123; G. BARDY, *Saint Athanase...*, pp. 180-181).

<sup>125</sup> Ulterior, homeenii vor oscila între Ortodoxie și erezie, ultimii lor reprezentanți încercând să speculeze avantajele generate de politica religioasă a împăraților contemporani. De exemplu, la Sinodul din Aquileea din 381, Paladie, episcop homeean de Ratiaria, în Moesia, se dezicea de învățătura lui Arie (Jacques ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, coll. Studia Historica 48, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1967 [ristampa anastatica dell'edizione: Boccard, Paris, 1918], pp. 226-227).

<sup>126</sup> H.I. BELL, *Jews and Christians in Egypt...*, pp. 45-99.

<sup>127</sup> S. ATHANASIUȘ, „Defence against the Arians”, 67, p. 330.

unele ritualuri de curățire, folosind și anumite instrumente muzicale populare la slujbele religioase<sup>128</sup>. Existența călugărilor meletieni este atestată încă în secolul al V-lea de către Teodoret. Aceștia urmau, spune istoricul, unele practici asemănătoare cu cele ale samaritenilor și ale evreilor<sup>129</sup> și pretindeau că au abandonat arianismul<sup>130</sup>, pe care îl îmbrățișaseră în forma lui cea mai rigoristă, anume anomeismul. Totuși, dintr-un text coptic datând din secolele VI-VII, aflăm că unii meletieni susțineau încă o „împărțire a Persoanelor Treimii”. Comunitățile lor și-au continuat, se pare, existența până spre secolul al VIII-lea, după cum reiese din mai multe papirusuri ale vremii<sup>131</sup>. *Istoria patriarhilor Bisericii Alexandriei* prezintă încercarea patriarhului copt Mihail I (743-767) de a-i converti pe unii meletieni. Demersul său nu a avut succes, întrucât aceștia respingeau acuzația de erezie, continuând să trăiască izolați în mănăstiri sau în pustiu. Din acest motiv, au fost persecutați, ultimii gășindu-și acum sfârșitul<sup>132</sup>.

## Concluzii

Contextul politico-bisericesc în care a activat Sfântul Atanasie a fost unul dificil, episcopul de Alexandria având mult de suferit din cauza fermității cu care a apărat credința ortodoxă. Arianismul a fost o erezie subtilă, care a găsit mulți simpatizanți, nu numai în rândul credincioșilor simpli, ci chiar și al ierarhilor instruiți. Desigur, el nu putea să prindă teren decât acolo unde comunitatea era una fragilă, unde existau deja tensiuni și neînțelegeri, situație cu care se confrunta Biserica egipteană la începutul secolului al IV-lea.

Schisma meletiană nu a fost una doctrinară, ci mai degrabă puritană, anti-alexandrină și chiar anti-imperială, fiind generată de lupta împotriva laxității din Biserică, precum și a unui sistem birocratic care provoca tot mai multe nemulțumiri de ordin economic și social, mai ales în rândul populației rurale. Poate nu întâmplător meletienii s-au autointitulat, cu mândrie: «Biserica martirilor».

Episcopii alexandrini anteriori Sfântului Atanasie, Petru și Alexandru, neconștientizând poate amploarea acestui fenomen, nu au reușit să găsească acele mijloace prin care să îi readucă în sânul Bisericii. Astfel că, la apariția arianismului, aceste grupuri disidente, chiar dacă nu împărtășeau punctele doctrinare eretice, au devenit repede aliații celor care luptau împotriva ierarhiei oficiale, al

<sup>128</sup> A. MARTIN, „Athanasie et les melitiens...”, pp. 60-61.

<sup>129</sup> TEODORET EPISCOPUL CIRULUI, *Istoria bisericăscă*, I, 9, 14, p. 48.

<sup>130</sup> ΘΕΟΔΩΡΗΤΟΥ, ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΚΥΡΟΥ, *Αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή*, IV, 7, PG 83, 425-426. Vezi și traducerea în limba engleză a acestui izvor (*A Compendium of Heretical Mythification*), în: István PÁSZTORI-KUPÁN, *Theodoret of Cyrus*, coll. The Early Church Fathers, Routledge, London, 2006, pp. 217-218.

<sup>131</sup> H.I. BELL, *Jews and Christians in Egypt...*, pp. 41-42; W.E. CRUM, „Some Further Meletian Documents”, pp. 19-26.

<sup>132</sup> L.W. BARNARD, „Athanasius and the Meletian Schism...”, pp. 186-187; A. MARTIN, „Athanasie et les melitiens...”, pp. 60-61; Emile AMANN, „Mélèce de Lycopolis”, în: J.A. VACANT et al. (eds), *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X/1, col. 535-536.

cărei reprezentant devenise acum Sfântul Atanasie. Părinții de la Sinodul I Ecu-  
menic au încercat, cu tact, să-i reprimească pe meletieni, impunându-le o serie de  
măsuri prin care se urmărea controlul acestora, pentru ca situația să nu degene-  
reze. Intransigența noului episcop al Alexandriei, nerăbdător să pună capăt acestor  
disensiuni, nu a făcut decât să întărească pozițiile celor două tabere.

Adversarii Sfântului Atanasie au devenit cu adevărat puternici în momen-  
tul în care meletienii s-au coalizat cu eusebieni, acest partid de curte, cu simpa-  
tii ariene, susținut de împăratul Constanțiu. Eusebiu de Nicomidia, ajuns ulterior  
episcop de Constantinopol, coleg și prieten al lui Arie, a știut să mizeze pe cartea  
unității imperiului și să-l prezinte pe Sfântul Atanasie ca agitator și dușman al  
unității, reușind să-l țină departe de scaunul său. Deși interesați mai mult de  
jocurile politice și de câștigarea favorurilor imperiale, eusebieni nu vor rămâne  
totuși neutri din punct de vedere doctrinar, sfârșind prin a acorda ajutor episco-  
pilor arieni și a împărtăși, într-un final, mulți dintre ei, ideile acestora.

Istoria lor este una complicată și greu de urmărit datorită scindărilor de  
tot felul din sânul grupărilor ariene. După moartea liderului lor, eusebieni, sub  
conducerea lui Acachie de Cezareea, vor continua să fie acel partid de curte,  
oportunist, care a știut să speculeze aspectul subtil al limbajului, pentru a putea  
oscila când de o parte, când de alta. Vor îmbrățișa homeismul care, în ultimii ani  
ai domniei lui Constanțiu, va tinde să devină doctrina oficială a imperiului. După  
dispariția protectorului lor însă (361), vor fi într-o continuă căutare de definire a  
poziției lor, sfârșind unii prin a fi asimilați arienilor radicali, alții prin a reveni la  
credința niceeană.

O istorie mai lungă vor avea meletienii, care, deși reveniți în mare parte în  
sânul Bisericii sub Arsenie de Hypselis, vor supraviețui, puțini la număr, în unele  
mănăstiri copte, până spre sfârșitul secolului al VIII-lea, fără a putea să se țină  
departe de unele învățături și practici greșite.

Meletienii și eusebieni, deși priviți de multe ori ca făcând parte din marea  
tabără ariană, au, după cum am văzut, origini și parcursuri proprii, ceea ce-i  
unește fiind lupta lor comună împotriva ierarhiei oficiale alexandrine și a Sfântu-  
lui Atanasie, ca reprezentant principal al ei. Sfântul Atanasie însuși, chiar dacă  
vorbește despre fiecare dintre aceștia ca despre dușmani ai Bisericii, nu îi con-  
fundă și este atent la nuanțe atunci când îi caracterizează. O dovadă în acest  
sens este reprimirea în Biserică a meletienilor schismatici, gest pe care episcopul  
Alexandriei nu l-a considerat a aduce atingere învățăturii de credință. În ceea ce-  
i privește pe eretici însă, a rămas același apărător intransigent, atât față de arienii  
radicali, cât și față de cei moderați, purtându-se totuși cu mult tact față de cei  
care, doar din cauza diferenței terminologice, aveau o exprimare diferită față de  
mărturisirea niceeană.

## Summary: Meletians and Eusebians: Less Known Opponents of St. Athanasius the Great

This study brings to the forefront the history of two religious groups which, together with the Arian one – with whom they shared common sympathies and interests – had a particular influence on the events that took place in the Church of Alexandria at the beginning of the 4th century, where the Alexandrian bishop at that time, Athanasius was involved. They are the Meletians and the Eusebians. The Meletians were named after their leader, Meletios, the bishop of Lycopolis (†328), who became known after the dispute over the apostates during the persecution of Diocletian (284-305). Advocating a rigorous policy against the Lapsi, he came into conflict with Bishop Peter of Alexandria (†311). Taking advantage of the absence of Peter and other imprisoned bishops, Meletios began to ordain priests in other eparchies. Though a local council of 307 exiled Meletios, his followers did not return to the Church but gathered around him, forming a large schismatic movement that had representatives in many cities of Egypt, and which, in the wake of Arianism, appeared as a true parallel hierarchy. Although the dogmas did not form the basis of this dissenting movement, the Meletians joined the Arians in their attempt to challenge the authority of a hierarchy that did not recognize their legitimacy.

The Fathers of the First Ecumenical Council (325), understanding the gravity of this phenomenon, tried to put an end to the schism, imposing a series of measures aimed at integrating the Meletians into the Church. Meletios was asked to present to St Alexander a record of his clergy, which showed that the Meletians had representatives in 35 bishoprics, meaning more than half of the episcopal churches in Egypt and Thebaida. The Meletians were reintegrated by laying on a „more spiritual” hand under the ban on the ordination of new bishops, and subject to submission to the Orthodox bishop. In spite of this decision, after the death of St Alexander (328), the Meletians expressed their willingness to participate in the election of the new bishop. They challenged, together with the Arians, St Athanasius' right to occupy the see of Alexandria. Finally elected as the successor of St Alexander on June 8, 328, St Athanasius still had an opponent of his church politics in the Meletians led by John Arcaph. If at first their actions discrediting the new bishop were quite limited, they became truly powerful after they came into contact with another religious group: the Eusebians. Led by Eusebius of Nicomedia (†341), a student of Lucian of Antioch and a friend of Arius, the Eusebians became a true court party that won the Emperor's trust and greatly influenced his decisions. John Arcaph led the first Meletian delegation to the palace, where they were not received by the Emperor, and managed to get in touch with Eusebius of Nicomedia, who was a close collaborator of St Constantine the Great. The Meletian-Eusebian coalition yielded results, and a few years after its inauguration St Athanasius already faced a heavy dossier that forced him to defend himself in a Council held in Tyre in 335.

The best known case of diversion orchestrated by the Meletians against St Athanasius is that related to the so-called commission of Mareotis. The Meletians accused Saint Athanasius that, during an inspection organized by his priest, Makarios, he had broken the chalice and overturned the altar where Ishiras served. The latter was a priest ordained by a Meletian bishop. Although St Athanasius proved that all these allegations were false, having even the support of many of the Meletians that returned to the Church, Eusebius of Nicomedia succeeded in persuading the Emperor that the intransigent bishop of Alexandria could not ensure cohesion of the Church in Egypt, which



would endanger the unity of the empire. As a result, St Athanasius was exiled to Gallia, to Trier, in 335. Thus began for Saint Athanasius the odyssey of his five exiles, which would keep him away from his believers until the end of his life. St Athanasius understood that his true adversaries were no longer the Meletians, but the Eusebians, who, by their position, had the ability to influence the emperor. In fact, in an encyclical letter of 339, he dissociated the Eusebians, speaking of them as a religious faction, whose tendency was to turn its predominantly political character into a doctrinal one.

The injustice against St Athanasius elicited a reaction of sympathy and solidarity from the believers in Alexandria, and not only, who demanded his return to the throne. Even some of the Meletian schismatics sided with St Athanasius, while others radicalized, creating more tension and ending up exiled, as was the case with the group led by John Arcaph. The alliance between the Meletians and the Eusebians was strengthened after the death of Emperor Constantine the Great (337), since in their endeavors they found a perfect ally in the person of Constantius (337-361), the new emperor of the Eastern Empire. St Athanasius, returned from exile after the death of St Constantine, sought to strengthen his rather shaky position in the East dominated by heresy and schism, through visits to the diocese and monastic communities. Aware of the power that the Meletian-Eusebian coalition had due to its influence on an Arian sympathizer like Constantius, he turned towards the West, Pope Julius, and Constans (337-350), the emperor of the Western Roman Empire, a supporter of the Nicene faith. The Eusebians reacted, challenging the re-occupation of the episcopal seat by St Athanasius and imposing the Arian Pistos, with the support of Constantius. St Athanasius, although sending a delegation to the West, requesting the pope's support, had to leave Alexandria and flee to Rome (339).

Eusebius of Nicomedia and his followers were all-powerful in the East, where they were able to impose their decisions in all Councils. Chaired by Eusebius, now bishop of Constantinople, the Synod of „the Sanctification of the Great Church” in Antioch (341) renewed the condemnation of St Athanasius, and made up four confessions of faith, of which the second, known as of Lucian of Antioch, gained prominence and would broadly represent the later creed of the homoiousians. St Athanasius, backed by the West, started counter-offensive. Together with his friend, Osius of Cordoba, he convinced Emperor Constans to convene a Synod in Sardica (343), in which bishops from both the West and the East participated. The Eusebians were the ones who caused the dissolution of the synod, the two delegations separating and excommunicating each other. The Westerners who remained in Sardica rehabilitated St Athanasius and reaffirmed the Orthodoxy of Nicene teaching. The return of St Athanasius to the episcopal seat of Alexandria in the autumn of 346 marked the official end of the Meletian schism. They were admitted to the Church, headed by Arsenios of Hypselis, but they did not disappear altogether, some of them retreating into some monastic communities and continuing until mid-eighth century. After the death of Eusebius of Nicomedia, the offensive against St Athanasius continued under the leadership of Akakios of Caesarea (†366), the future representative of the homoians. Akakios, the disciple of Eusebius of Caesarea, participated in the Eusebian Synod of Antioch (341) and the one in Philipopolis (343), where St Athanasius and the teaching of Nicaea were condemned. The homoians, constituting themselves as a left-center Arian group, in-between radical anomoeans and semi-Arian homoiousians, took the initiative of religious policy into the court, trying to settle the disagreements between different religious factions through compromise. From the doctrinal point of view, they

said that the Son is «like the Father in all, according to the Scriptures», an expression that excluded the homoousious term.

From the doctrinal point of view, they said that the Son is «like the Father in all, according to the Scriptures», an expression that excluded the homoousious unscriptural term. The homoians, under the leadership of Akakios, convinced Emperor Constantius, the sole ruler of the Empire, of the importance of preserving the unity of the Church. He summoned a series of synods, such as Sirmium (351), Rimini, and Seleucia (359), and finally, Constantinople (360), where the confession of the homoians faith, known as the Fourth Symbol from Sirmium, was defined. After the death of their supporter, Constantius, on November 3, 361, the influence of the homoians decreased, and they lost their identity after many attempts to approach the Anomoeans or Niceans. In 366 Akakios died, and only a year before, the Synod of Lampsakos condemned the resolutions of the homoian Synod of Constantinople of 360. His death also ended the history of the homoians, most of them being assimilated by the radical Arians. The Meletians and the Eusebians, two interconnected but distinct structures, were, as we have seen, alongside the Arians, the main opponents of the Alexandrian official hierarchy, supportive of the Nicæan Creed. Their paths met in their common attempt at removing the legitimate representative of this hierarchy: St Athanasius the Great. Although some scholars put forth the idea that for St Athanasius, any enemy was described as a heretic, the documents of the time prove that he had a correct understanding of the realities of the time. If he called the Meletians enemies of the Church, he did so not by virtue of their assimilation with the Arians, but by the struggle which they, as schismatics, led, along with heretics, against the official hierarchy. As for the Eusebians, labeled as heretics, their actions gradually overtook the sphere of politics, and acquired a doctrinal character, up to the point that from mere sympathizers they became allies or protectors of the Arians, sharing their views.

Mihail QARAMAH

## „RUGĂCIUNEA PUNERII-ÎNAINTE” DIN RÂNDUIALA PROSCOMIDIEI BIZANTINE

**Keywords:** *prayer for the prothesis, proskomedia, prothesis, Byzantine liturgy, Byzantine typhikon.*

### Abstract

The Prayer of the Prothesis is the central sacramental element of the Byzantine Proskomedia (The Liturgy of Preparation), expressing the primary meaning of this rite. The oldest surviving Byzantine Euhologion, the Barberini Codex 336 (second half of the 8<sup>th</sup> century), offers for the Liturgy of St Basil the Great the text of the Constantinopolitan Prayer of Prothesis used today by the Orthodox Church. For the Liturgy of St John Chrysostom, the same codex preserves a prayer with a profound epikletic character, specific to Egyptian, Italian and Greek regions, but which isn't used today. The purpose of the study is to present a brief history concerning the evolution of this Prayer. We are interested in its origins, its original meaning and how it evolved, its place in the liturgical form, its diaconal invitation, its connection with the Eucharistic Anaphora, as well as the form in which the text of the prayer appears in the most important editions of the Romanian Liturgy. We will also talk about the gesture of the blessing of gifts by hand when the priest utters this prayer, as it is mentioned only in the Romanian Liturgy.

### Introducere

„Rugăciunea punerii-înainte”<sup>1</sup> este singurul element originar al Proscomidiei (προθέσις) bizantine<sup>2</sup>, adică al rânduielii pregătirii darurilor de pâine și vin

---

<sup>1</sup> Deși în *Liturghierul* românesc actual rugăciunea apare cu titlul „Rugăciunea Proscomidiei” (a se vedea: *Liturghier*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, p. 129), este preferată totuși denumirea tradițională din vechile manuscrise: „Εὐχή τῆς προθέσεως”, păstrată, de altfel, și în *Liturghierul* grecesc (a se vedea: *Ιερατικόν Α΄*, *Ιερά Μονή Σίμωνος Πέτρως*, 2013, p. 90). Abia „Rugăciunea de după Intrarea Mare” are, în *Ieratikonul* grecesc, titlul: „Εὐχή τῆς προσκομιδῆς” („Rugăciunea Proscomidiei”, *Ιερατικόν Α΄*, p. 118), tradus, însă, la noi prin „Rugăciunea punerii-înainte” (*Liturghier*, ediția 2012, p. 168). Trebuie menționat faptul că în vechime cuvântul *Proscomidie* (προσκομιδή) era folosit ca sinonim pentru *Anafora* (ἀναφορά). După secolul al XI-lea, ca urmare a ritualizării și hieratizării excesive a pregătirii darurilor de pâine și vin, termenul „proscomidie” a început să fie folosit și pentru „prothesis”. Confuzia terminologică πρόθεσις-προσκομιδή a avut drept consecință afirmarea de către unii liturghiști că în primele secole Proscomidia (adică aducerea și pregătirea Darurilor) se săvârșea la Intrarea Mare, iar abia mai târziu a fost mutată la începutul Liturghiei Cuvântului, ca urmare a dezvoltării ritului. Opinia aceasta a fost desființată de Robert Taft (a se vedea: Robert F. TAFT, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, coll.

pentru Dumnezeiasca Liturghie. Ea este cuprinsă în cel mai vechi evhologhion bizantin păstrat, *Codicele Barberini Gr. 336* (a doua jumătate a sec. al VIII-lea), fiind așezată la începutul formularului Liturghiei Sf. Vasile cel Mare (=VAS). Pentru Liturghia Sf. Ioan Hrisostom (=CHR), același manuscris oferă o altă rugăciune, care cu timpul a ieșit din uz.

Scopul studiului este de a prezenta cititorului român o scurtă istorie a evoluției Rugăciunii „punerii-înainte” din rânduiala Proscomidiei bizantine, interesându-ne originea ei, sensul primar și cum acesta s-a schimbat, locul ei în cadrul formularului liturgic, invitația ei diaconală, relația pe care o are cu Anafora euharistică, precum și forma în care textul rugăciunii apare în edițiile mai importante ale *Liturghierului* românesc. Vom vorbi și despre gestul binecuvântării darurilor cu mâna atunci când preotul rostește această rugăciune, așa cum se prevede doar în *Liturghierul* românesc.

### Rugăciunea constantinopolitană „a punerii-înainte” din cadrul VAS

Datarea exactă a apariției rugăciunii nu este foarte clară. *Mystagogia*<sup>3</sup> (cca. 628-630) Sf. Maxim Mărturisitorul (†662), prima mărturie completă privind Liturghia de la Constantinopol, nu descrie nicio rânduială sau „Rugăciune a punerii-înainte” la începutul Liturghiei. În varianta grecească originală a *Istoriei bisericesti* a Sfântului Gherman (†cca. 733) este amintită «pâinea punerii-înainte» (ἄρτος προθέσεως)<sup>4</sup>, însă nu se menționează explicit rostirea unei rugăciuni, deși existența acesteia nu poate fi exclusă întru totul. Însă rostirea ei de către preot este indicată în traducerea latină a comentariului Sfântului Gherman, realizată de Anastasie Bibliotecarul între 869-870<sup>5</sup>.

Așadar, apariția rugăciunii ar putea fi situată undeva între *Mystagogia* Sfântului Maxim și *Cod. Barberini Gr. 336* din a doua jumătate a secolului al VIII-lea<sup>6</sup>. Redăm titlul și textul rugăciunii, așa cum apar în acest codex:

«Εὐχὴ ἦν ποιεῖ ὁ ἱερεὺς ἐν τῷ  
σκευοφιλακίῳ ἀποτιθεμένου [sic!]  
τοὺς ἄρτους ἐν τῷ δίσκῳ.  
Ὁ Θεός, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸν  
οὐράνιον ἄρτον, τὴν τροφήν τοῦ

«Rugăciunea pe care o face preotul în  
skevofilakion când pune pâinile pe  
disc.

Dumnezeule, Dumnezeuul nostru, Care  
Pâinea cea cerească, hrana a toată

Orientalia Christiana Analecta 200, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma, 1975).

<sup>2</sup> Vezi: R. TAFT, *The Great Entrance...*, p. 257.

<sup>3</sup> PG 91, 657-717; Arhid. Ioan I. ICĂ jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului. Integrala comentariilor liturgice bizantine*, Deisis, Sibiu, 2011, pp. 203-242.

<sup>4</sup> I.-I. ICĂ jr., *De la Dionisie Areopagitul...*, p. 262.

<sup>5</sup> I.-I. ICĂ jr., *De la Dionisie Areopagitul...*, p. 263.

<sup>6</sup> R. TAFT, *The Great Entrance...*, p. 274.

παντὸς κόσμου, τὸν Κύριον ἡμῶν  
καὶ Θεὸν Ἰησοῦν Χριστόν,  
ἕξαποστείλας σωτήρα καὶ λυτρωτὴν  
καὶ εὐεργέτην, εὐλογοῦντα καὶ  
ἀγιάζοντα ἡμᾶς· αὐτὸς εὐλόγησον  
τὴν πρόθεσιν αὐτὴν καὶ πρόσδεξαι  
αὐτὴν εἰς τὸ ὑπερουράνιον σου  
θυσιαστήριον· μνημόνευσον, ὡς  
ἀγαθὸς καὶ φιλόανθρωπος, τῶν  
προσενεγκάντων καὶ δι' οὓς  
προσήγαγον καὶ ἡμᾶς ἀκατακρίτους  
διαφύλαξον ἐν τῇ ἱερουργίᾳ τῶν  
θείων σου μυστηρίων. Ἐκφώ[νησις]  
• Ὅτι ἡγιασται καὶ δεδόξασται τὸ  
πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομά  
σου, τοῦ Πατρὸς [καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ  
τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ  
καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων]⁷.

lumea [In 6, 51], pe Domnul și Dum-  
nezeul nostru Iisus Hristos, L-ai trimis  
[Ga 4,4] mântuitor [I In 4, 14] și  
răscumpărător [FA 7, 35] și de-bine-  
făcător, Care ne binecuvintează [FA 3,  
26] și ne sfințește pe noi, Însuși bine-  
cuvintează această punere înainte și o  
primește întru jertfelnicul Tău cel mai  
presus de ceruri. Pomenește ca un  
bun și de oameni iubitor pe cei ce le-  
au adus și pe cei pentru care s-au  
adus. Iar pe noi neosândiți să ne pă-  
zești întru sfințita lucrare a dumneze-  
iștilor Tale Taine. Eco[nis]: Că s-a  
sfințit și s-a proslăvit preacinstul și  
de mare cuviință Numele Tău, al Tată-  
lui [și al Fiului și al Sfântului Duh,  
acum și pururea și în vecii vecilor]⁸.

Găsim această rugăciune și în cel mai vechi manuscris al Liturghiei gre-  
cești a Sfântului Iacov (=GrIAC) – ms. *Vatican Gr. 2282* (sec. al IX-lea) –, fiind  
poziționată după Intrarea Mare, înainte de Crez⁹. Să fie oare acesta locul origi-  
nar al rugăciunii, de unde să fi fost mai târziu transferată la începutul VAS?  
După R. Taft, răspunsul este unul negativ. Cel mai probabil, rugăciunea este de  
origine constantinopolitană și a fost transferată din VAS în GrIAC, care a suferit  
o puternică bizantinizare în acest moment liturgic⁹. Un argument pe care Taft îl  
aduce este că rugăciunea apare în manuscrisele IAC cu titlul specific din VAS, și  
anume „Εὐχή τῆς προθέσεως” („Rugăciunea punerii-înainte”). Motivul pentru  
care rugăciunea a fost inserată aici este că în GrIAC nu există un ritual al pune-  
rii-înainte la începutul Liturghiei. Un alt argument în favoarea migrării rugăciu-  
nii din VAS în GrIAC este că în cea din urmă textul rugăciunii prezintă oarecare  
modificări și adaosuri ce indică o redacție mai recentă decât cea din VAS, cu-  
prinsă în *Barberini Gr. 336*. Redăm, spre comparație, variantele rugăciunii din  
cele două codice:

⁷ Stefano PARENTI, Elena VELKOVSKA, *L'Euclologio Barberini Gr. 336*, coll. Bibliotheca  
Ephemerides Liturgicae, Subsidia 80, CLV Edizioni liturgiche, Roma, 1995, p. 1; Frank  
Edward BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, vol. I: *Eastern Liturgies*, Clarendon,  
Oxford, 1896, pp. 309-310; Ioan I. ICA JR., *Canonul Ortodoxiei*, vol. I. *Canonul apostolic al  
primelor secole*, Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 909.

⁸ Charles MERCIER (ed.), *La Liturgie de S. Jacques. Edition critique, avec traduction latine*,  
coll. Patrologia Orientalis 26.2, Firmin-Didot, Paris, 1946, p. 180, 15-20.

⁹ R. TAFT, *The Great Entrance...*, p. 261.

*Barberini Gr. 336 (VAS):*

«Ὁ Θεός, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸν οὐράνιον ἄρτον, τὴν τροφήν τοῦ παντὸς κόσμου, τὸν Κύριον ἡμῶν καὶ Θεὸν Ἰησοῦν Χριστόν, ἔξαποστείλας σωτήρα καὶ λυτρωτὴν καὶ εὐεργέτην, εὐλογοῦντα καὶ ἀγιάζοντα ἡμᾶς· αὐτὸς εὐλόγησον τὴν πρόθεσιν ταύτην καὶ πρόσδεξαι αὐτὴν εἰς τὸ ὑπερουράνιον σου θυσιαστήριον· μνημόνευσον, ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλόανθρωπος, τῶν προσενεγκάντων καὶ δι' οὗς προσήγαγον καὶ ἡμᾶς ἀκατακρίτους διαφύλαξον ἐν τῇ ἱερουργίᾳ τῶν θείων σου μυστηρίων. Ἐκφώ[νησις]· Ὅτι ἡγιασται καὶ δεδόξασται τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομά σου, τοῦ Πατρὸς [καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων]».

*Vatican Gr. 2282 (GrIAC):*

«Ὁ Θεός, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸν οὐράνιον ἄρτον, τὴν τροφήν τοῦ παντὸς κόσμου, τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ἔξαποστείλας σωτήρα καὶ εὐεργέτην, εὐλογοῦντα καὶ ἀγιάζοντα ἡμᾶς, αὐτὸς εὐλόγησον τὴν πρόθεσιν ταύτην καὶ πρόσδεξαι αὐτὴν εἰς τὸ ὑπερουράνιον σου θυσιαστήριον, μνημόνευσον ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλόανθρωπος, τῶν προσενεγκάντων καὶ δι' οὗς προσήνεγκαν καὶ χάρισαι αὐτοῖς πάντα τὰ πρὸς σωτηρίαν αἰτήματα καὶ ἡμᾶς ἀκατακρίτους διαφύλαξον ἐν τῇ ἱερουργίᾳ τῶν θείων σου μυστηρίων, ὅτι ἡγιασται καὶ δεδόξασται τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομά σου τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν».

E  
O  
L  
O  
G  
I  
C  
E**Rugăciunea italo-grecescă „a punerii-înainte” din cadrul CHR**

Pentru CHR, codicele *Barberini Gr. 336* prezintă următoarea rugăciune, fără vreun titlu:

«Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ προθεῖς ἑαυτὸν ἄμνον ἄμνον ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, ἔφιδε ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτίριον τοῦτο, καὶ ποιήσον αὐτὸ ἄχραντόν σου σῶμα καὶ τίμιόν σου αἷμα εἰς μετάληψιν ψυχῶν καὶ σωμάτων. Ὅτι ἡγιασται καὶ δεδόξασται τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομά σου, τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου

«Doamne, Dumnezeuul nostru [Dn 9, 15], Cel ce pe Tine Însuși Te-ai pus înainte [Rm 3, 25] miel fără prihană [I Ptr 1, 19] pentru viața lumii [In 6, 51], caută spre noi și spre pâinea aceasta și spre potirul acesta și fă-le precuratul Tău Trup și scumpul Tău Sânge, spre împărțășirea sufletelor și a trupurilor noastre. Că s-a sfințit și s-a proslăvit precinstitul și de mare cuviință [Numele Tău, al Tatălui și al

Πνεύματος, νῦν καὶ αἰεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων]»<sup>10</sup>.

Fiului și al Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor]».

Această rugăciune, care conține un evident sens epicletic, este de proveniență orientală și nu se găsește în redactarea constantinopolitană a CHR<sup>11</sup>. Ea se aseamănă foarte mult cu „Rugăciunea punerii-înainte” din VAS alexandrină și cu cea din Liturgia alexandrină a Sfântului Marcu (=MARC) din Codicele *Vat. Gr. 2281* (începutul sec. al XIII-lea). Rugăciunea din acest codice o găsim, cu câteva modificări, și în *Codex Rossano* (*Vat. Gr. 1970*, sec. al XII-lea) înainte de Anafora MARC. Redăm mai jos textul celor variantelor amintite mai sus:

MARC (*Vat. Gr. 2281*, anno 1207):

«Ὁ ἱερεὺς εὐχὴν τῆς προθέσεως. Δέσποτα Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ συνάναρχος υἱὸς τοῦ ἀνάρχου πατρὸς καὶ πνεύματος ἁγίου, ὁ προθεὶς ἑαυτὸν ἄμνὸν ἁμῶνων ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε, φιλάνθρωπε ἀγαθέ, ἐπίφανον, Κύριε, τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτίριον τοῦτο εἰς μεταποίησιν τοῦ ἀχράντου σώματος καὶ τοῦ τιμίου σου αἵματος, ἐν οἷς σε ὑποδέχεται τράπεζα παναγία, ἱερατικὴ ὑμνωδία, ἀγγελικὴ χοροστασία, εἰς μετάληψιν ψυχῶν καὶ σωματῶν. Χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς»<sup>12</sup>.

«Preotul <zice> Rugăciunea punerii-înainte

Stăpâne Doamne Iisuse Hristoase, Fiul cel împreună- fără-de-început al Tatălui celui fără-de-început și Duhului Sfânt, Cel ce pe Tine Însuți Te-ai pus înainte miel fără prihană pentru viața lumii, rugămu-Te și Te chemăm, Bunule Iubitorule de oameni, arată, Doamne, fața Ta peste pâinea aceasta și peste potirul acesta, prefăcându-le în Preacuratul Tău Trup și Scumpul Tău Sânge, întru care pe Tine Te primește întru-tot-sfânta masă cântarea preoțească, dănțuirea îngerească, spre împărțășirea sufletelor și trupurilor. Cu harul și îndurările».

MARC (*Vat. Gr. 1970*, sec. al XII-lea), înainte de Anafora:

<sup>10</sup> S. PARENTI, E. VELKOVKA, *L'Euclologio Barberini gr. 336*, pp. 24-25; F.E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, p. 309, 8-16 (coloana dreaptă); I.I. ICĂ JR., *Canonul Ortodoxiei...*, p. 921.

<sup>11</sup> André JACOB, „La tradition manuscrite de la liturgie de S. Jean Chrysostome (VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)”, în: *Eucharisties d'Orient et d'Occident. II. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge*, coll. Lex orandi 47, Éditions du Cerf, Paris, 1970, pp. 116 ff, 135 ff; André JACOB, *Histoire du formulaire grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome*, thèse présentée pour l'obtention du grade de docteur en philosophie et lettres, Université catholique de Louvain. Faculté de philosophie et lettres, Louvain, 1968, pp. 74-85.

<sup>12</sup> Charles Anthony SWAINSON, *The Greek Liturgies Chiefly from Original Authorities*, At the University Press, Cambridge, 1884, pp. 2-4.

«Ὁ ἱερεὺς λέγει εὐχὴν τῆς προθέσεως.  
 Δέσποτα Ἰησοῦ Χριστέ, Κύριε, ὁ συνάναρχος Λόγος τοῦ ἀνάρχου Πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὁ μέγας ἀρχιερεὺς, ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς καὶ ἀναγαγὼν ἐκ φθορᾶς τὴν ζωὴν ἡμῶν, ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἄμνον ἄμνον ὑπὲρ τῆς του κόσμου ζωῆς, δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε, Κύριε φιλάνθρωπε, ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα, ἃ ἡ παναγία τράπεζα ὑποδέχεται, δι' ἀγγελικῆς λειτουργίας καὶ ἀρχαγγελικῆς χοροστασίας καὶ ἱεραρχικῆς ἱερουργίας, εἰς σὴν δόξαν καὶ ἀνακαινισμόν τῶν ἡμετέρων ψυχῶν, χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φιλανθρωπία τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ σοὶ [ἡ] δόξα καὶ τὸ κράτος»<sup>13</sup>.

VAS alexandrină (ms. *Copt. Gr. 20*; sec. al XIV-lea):

«Εὐχή ἐπίκλησις<sup>15</sup>.

Δέσποτα Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ συναίδιος λόγος τοῦ ἀνάρχου σου πατρὸς καὶ πνεύματος ἁγίου, ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς καὶ προθεῖς σωαυτὸν ἄμνον ἄμνον ὑπὲρ τῆς του κόσμου ζωῆς, δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε, φιλάνθρωπε ἀγαθέ Κύριε, ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὸν ἄρτον

«Preotul zice Rugăciunea punerii înainte  
 Stăpâne Iisuse Hristoase, Doamne, Cuvântul Cel împreună- fără-de-inceput al Tatălui celui fără-de-inceput și Duhului Sfânt, Arhiereul cel Mare, Pâinea cea din cer coborâtă și Care a ridicat din moarte viața noastră, care pe Tine Însuți Te-ai dat miel fără prihană pentru viața lumii, rugămu-Te și Te chemăm, Iubitorule de oameni Doamne, arată fața Ta peste pâinea aceasta și peste potirele acestea, pe care întru-tot-sfânta masă le primește, prin îngereasca liturghie și arhangheli-ceasca dănțuire și preoțeasca slujire, spre a Ta slavă și înnoirea sufletelor noastre; cu harul și cu îndurările și iubirea de oameni ale Unuia-Născut Fiului Tău, prin care și cu Care Ție slavă și puterea»<sup>14</sup>.

«Rugăciunea invocării

Stăpâne Doamne Iisuse Hristoase, Cuvântul cel deopotrivă veșnic al Tatălui celui fără-de-inceput și Duhului Sfânt, Pâinea cea din cer coborâtă și <Care> Te-ai pus înainte pe Tine Însuți miel fără prihană pentru viața lumii, rugămu-Te și Te chemăm, Bunule, Iubitorule de oameni Doamne, arată fața Ta peste pâinea aceasta și

<sup>13</sup> C.A. SWAINSON, *The Greek Liturgies...*, pp. 26-28.

<sup>14</sup> Formula doxologică adresată Tatălui este nepotrivită în acest context.

<sup>15</sup> Titlul „Εὐχή ἐπίκλησις”, care s-ar traduce „Rugăciune a invocării”, nu trebuie să ne inducă în eroare. Aici rugăciunea însoțește punerea-înainte a darurilor de la începutul Liturghiei (*Prothesis*).



τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο  
 <ᾗ> προεθήκαμεν ἐν ταύτῃ τῇ  
 ἱερατικῇ τραπέζῃ, καὶ ἀγιάζον αὐτὰ  
 καὶ μεταποιήσον, ἵνα ὁ μὲν ἄρτος  
 οὗτος γένηται εἰς τὸ ἅγιόν σου  
 σῶμα, τὸ δὲ ποτήριον σου αἷμα εἰς  
 ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Χάριτι καὶ  
 οἰκτιρμοῖς καὶ φιλόνητα τοῦ πατρὸς  
 καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, νῦν καὶ  
 ἄει καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν  
 αἰώνων, ἀμήν»<sup>16</sup>.

VAS alexandrină – versiune coptă bohairică (ms. *Vat. copt. 17*, anno 1288), traducere latină:

«Oratio prologi (προοίμιον) panis et  
 calicis

Dominator Domine Iesu Christe  
 (Ἰησοῦς Χριστός), comes aeternae  
 (ἀίδιος) et Verbum (λόγος) impolluti  
 Patris et Spiritus (πνεῦμα) sancti; tu  
 enim (γάρ) es panis vivus, qui descendit  
 e caelo et primus fuisti ponens te  
 agnum immaculatum pro (lit. super)  
 vita mundi (κόσμος). Oramus et pre-  
 camur tuam bonitatem (ἀγαθός), ama-  
 torhominum, manifesta tuum vultum  
 super hunc panem et super hunc cali-  
 cem, quos posuimus super hanc men-  
 sam (τράπεζα) sacerdotalem (ἱερα-  
 τική) tuam; benedic eos, sanctifica  
 (ἀγιάζω) eos, purifica eos et mutare  
 eos, ut hic panis quidem (μέν) fiat  
 tuum corpus (σῶμα) sanctum, mixtio  
 autem (δέ) quae est in hoc calice tuus  
 sanguis pretiosus, et fiant nobis omni-  
 bus in communionem (μετάληψις) et  
 sanationem et salutem (σωτηρία) nos-

peste potirul acesta pe care le-am pus  
 înainte pe această sfântă masă și sfin-  
 țește-le pe ele și prefă-le pe ele, adică  
 pâinea aceasta să se facă Sfântul Tău  
 Trup și potirul acesta – Sângele Tău,  
 spre iertarea păcatelor. Cu harul și cu  
 îndurările și cu dragostea Tatălui și  
 Sfântului Duh, acum și pururea și în  
 vecii vecilor, amin».

«Rugăciunea de pregătire a pâinii și  
 potirului

Stăpâne Doamne Iisuse Hristoase, Cel  
 deopotrivă veșnic și Cuvântul nepătat  
 al Tatălui și Duhului Sfânt; că Tu ești  
 Pâinea Vieții Care S-a pogorât din cer  
 și Cel Dintâi Te-ai pus pe Tine Însuți  
 miel fără prihană pentru viața lumii.  
 Rugămu-Te și cerem a Ta bunătate,  
 Iubitorule de oameni, arată fața Ta  
 peste pâinea aceasta și peste potirul  
 acesta, pe care le-am pus pe această  
 sfântă masă a Ta; binecuvintează-le pe  
 ele, sfințește-le, curățește-le și le prefă,  
 adică pâinea aceasta facă-se Sfânt  
 Trupul Tău, iar ceea ce este amestecat  
 în potirul acesta – Scump Sângele  
 Tău, și să ne fie nouă tuturor spre  
 împărțășirea și tămăduirea și mântui-  
 rea sufletelor noastre și trupurilor  
 noastre și duhurilor noastre. Că Tu  
 ești Dumnezeuul nostru, Căruia slavă se  
 cuvine și puterea, împreună cu Tatăl  
 Tău cel Bun și cu Duhul Sfânt, Cel de-

<sup>16</sup> Hugh G. Evelyn WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn, Part I: New Coptic Texts from the Monastery of Saint Macarius*, The Metropolitan Museum of Art, Egyptian Expedition, New York, 1926 [reeditare: Arno Press, New York, 1973], p. 202.

trarum animarum et nostrorum corporum (σῶμα) et nostrorum spiritum (πνεῦμα). Tu enim es noster Deus, quem gloria decet (πρέπω) et potestas cum tuo Patre bono (ἀγαθός) et Spiritu (πνεῦμα) sancto, vivifico et consubstantiali (ὁμοούσιος) tibi, nunc»<sup>17</sup>.

viață-Făcător și deofință cu Tine, acum...».

Chiar dacă există diferențe între aceste rugăciuni și cea italo-grecescă din *Barberini Gr. 366*, structura lor este aceeași. În rugăciunea din CHR din *Barberini Gr. 336* trei sunt diferențele esențiale în raport cu textele din MARC și VAS alexandrină: absența verbelor de cerere „δέομαι” și „παρακαλέω”, înlocuirea expresiei «ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου» cu simplul verb „ἔφριδε” și prezența complementului „ἐφ’ ἡμᾶς” înainte de referirile la artos și la potir. Dintre toate cele patru variante, redacția din CHR pare cea mai veche, dând dovadă de o simplitate arhaică. În cadrul evoluției MARC, rugăciunea este întâlnită în sec. al XII-lea înainte de Anafora, trecând mai apoi la începutul Liturghiei<sup>18</sup>.

Rugăciunea italo-grecescă „a Prothesis-ului” din *Barberini Gr. 336* se găsește și în filele *Evhologhionului slav de Sinai* (sec. al XI-lea)<sup>19</sup>, fiind însă atribuită Sf. Vasile cel Mare, fapt care demonstrează că redactorul *Evhologhionului* era conștient de proveniența egipteană a rugăciunii și de legătura cu VAS alexandrină<sup>20</sup>.

### Este rugăciunea italo-grecescă „a Prothesis-ului” o veche epicleză egipteană?

Pentru a explica originea caracterului epicletic al Rugăciunii „Prothesis-ului” din CHR, MARC și VAS alexandrină, Hieronymus Engberding, în studiul său despre textul MARC<sup>21</sup>, recurge la ms. *British Museum Or. 3580A*. Acest codice conține un fragment de Anafora în dialect sahidic<sup>22</sup>. Redăm mai jos traducerea latină a acestui fragment, realizată de A. Jacob:

<sup>17</sup> A. JACOB, *Histoire du formulaire...*, p. 78.

<sup>18</sup> Pentru o perioadă ea a stat și după „Rugăciunea Trisaghionului”. Vezi: William Hugh Clifford FRENED, „The Greek Manuscripts from the Cathedral of Qasr Ibrim”, în: *Le Muséon*, 89 (1976), pp. 45-46, apud: Stefano PARENTI, „Influssi italo-greci nei testi eucaristici bizantini dei Fogli Slavi del Sinai (XI sec.)”, în: *Orientalia Christiana Periodica*, 57 (1991), p. 170.

<sup>19</sup> Jean FRČEK, *Euchologium Sinaiticum: Texte slave avec sources grecques et traduction française*, coll. Patrologia Orientalis 25.3, Firmin-Didot, Paris, 1939, pp. 606-609.

<sup>20</sup> A. JACOB, *Histoire du formulaire...*, pp. 74-85, 199.

<sup>21</sup> Hieronymus ENGBERDING, „Neues Licht über di Geschichte des Textes der ägyptischen Markusliturgie”, în: *Oriens Christianus*, 40 (1956), pp. 51-68.

<sup>22</sup> Textul sahidic este editat în: Walter Ewing CRUM, *Catalogue of the Coptic Manuscripts of the British Museum*, British Museum, London, 1905, pp. 35-36.

«...confitemur (ὁμολογέω) tuam resurrectionem (ἀναστάσις) et tuam ascensionem (ἀνάληψις) et petimus (αἰτέω) a te ut reveles tuum vultum super hunc panem et hunc calicem (ποτήριον).

Hosanna.

Epiclesis (ἐπίκλησις).

Rogamus et obsecramus (παρακαλέω) te, bone (ἀγαθός), ut mittas tuum Spiritum (πνεῦμα) sanctum et paraclitum (παράκλητος) e caelis super hunc panem et id quod in hoc calicem...fiat...Deus et noster rex et noster salvator (σωτήρ) Iesus Christus (Ἰησοῦς Χριστός), in vitam et remissionem omni qui sumet ex eo.

Et id quod est in hoc calice (ποτήριον) ut fiat tuus sanguis pretiosus, tu, noster Dominus et noster salvator (σωτήρ) Iesus Christus (Ἰησοῦς Χριστός), in vitam et remissionem omni qui sumet ex eo.

Hoc est in veritate.

Rogamus et obsecramus (παρακαλέω) te...»<sup>23</sup>.

În fragmentul de mai sus este vorba de două epicleze suprapuse: una hristologică și alta pneumatologică. Aceasta din urmă o completează pe cea dintâi, mai veche, din care nu s-a păstrat decât prima parte. Observăm că rugăciunea este adresată lui Hristos, ca în cazul rugăciunii epicletice a Prothesis-ului și al variantelor ei. Pasajele «[reveles] tuum vultum super hunc panem et hunc calicem» și «Rogamus et obsecramus te, bone», care se regăsesc și în rugăciunile din MARC și VAS alexandrină sub forma «ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο» și «δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε, φιλόνηρωπε ἀγαθέ», l-au determinat pe H. Engberding să presupună o origine comună a acestor rugăciuni, pe care el a găsit-o în epicleza MARC, al cărei text îl redăm mai jos:

«...καὶ δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε, φιλόνηρωπε ἀγαθέ [subl. ns.],

«...și Te rugăm și Te chemăm pe Tine, Bunule, Iubitorule de oameni,

«...mărturisim Învierea Ta și Înălțarea Ta și Te rugăm dar ca să arăți fața Ta peste pâinea aceasta și peste potirul acesta.

Osana.

Epicleza.

Rugămu-Te și Te chemăm pe Tine, Bunule, ca să trimiți din cer pe Duhul Său cel Sfânt și Mângâietor peste pâinea aceasta și peste ceea ce este în potirul acesta ..., facă-se... , Dumnezeu și Domnul nostru și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, spre viața și iertarea a tot cel ce ia din El.

Și ceea ce este în potirul acesta să se facă Scump Sângele Tău, Tu, Domnul nostru și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, spre viața și iertarea a tot cel ce ia din El.

Aceasta este în adevăr.

Rugămu-Te și Te chemăm...».

<sup>23</sup> A. JACOB, *Histoire du formulaire...*, p. 82.

ἔξαπόστειλον ἐξ ὕψους ἁγίου σου, ἔξ ἐτοίμου κατοικητηρίου σου, ἐκ τῶν ἀπεριγράπτων κόλπων σου, αὐτὸν τὸν παράκλητον, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν, τὸ ἐν νόμῳ καὶ προφήταις καὶ ἀποστόλοις λαλήσαν, τὸ πανταχοῦ παρὸν καὶ τὰ πάντα πληροῦν ἐνεργοῦν τε αὐτεξουσίως καὶ οὐ διακονοκῶς ἐφ' οὓς βούλεται τὸν ἁγιασμὸν εὐδοκίᾳ τῆ σῆ, τὸ ἀπλοῦν τῆ φύσει, τὸ πολυμερὲς τὴν ἐνέργειαν, τὴν τῶν θείων χαρισμάτων πηγὴν, τὸ σοὶ ὁμοούσιον τὸ <ἐκ σοῦ> ἐπορευόμενον, τὸ σύνθρονον τῆς βασιλείας σου καὶ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτήρος ἡμῶν καὶ παμβασιλέως ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· *ἔπιδε ἐφ' ἡμᾶς καὶ <ἔξαπόστειλον> ἐπὶ τοὺς ἄρτους τούτους καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα* [subl. ns.] τὸ Πνεῦμά σου τὸ Ἅγιον ἵνα αὐτὰ εὐλογῆσῃ καὶ ἁγιασῇ καὶ τελειώσῃ ὡς παντοδύναμος θεός, καὶ ποιῆσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα, τὸ δὲ ποτήριον αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης αὐτοῦ τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτήρος καὶ παμβασιλέως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἵνα γένωνται πᾶσιν ἡμῖν τοῖς αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν...»<sup>24</sup>.

Ca în cazul ms. *British Museum Or. 3580A*, și aici este vorba de îmbinarea a două epicleze: una pnevmatologică, și o alta, mai veche, hristologică, adaptată în așa fel încât să facă loc celei dintâi<sup>25</sup>. Regăsim în textul de mai sus pasajul «δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε, φιλόανθρωπε ἀγαθέ», comun variantelor din MARC, VAS alexandrină și din Anaforaua sahidică, precum și construcția «ἔφιδε

<sup>24</sup> F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, pp. 133-134; vezi: A. JACOB, *Histoire du formulaire...*, pp. 83-84.

<sup>25</sup> A. JACOB, *Histoire du formulaire...*, pp. 84-85.

T  
E  
O  
L  
O  
G  
I  
C  
E

ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτῖριον τοῦτον», ce se regăsește identic în Rugăciunea epicletică „a Prothesis-ului” din Barberini Gr. 336. A doua parte a epiclezei hristologice din MARC a fost înlocuită cu cea pnevmatologică, inspirată din IAC<sup>26</sup>: «αὐτὰ εὐλογία καὶ ἀγίαση» etc. Aceeași parte lipsește și din Anafora sahidică. În opinia lui H. Engbberding, susținută și de A. Jacob, părțile lipsă din cele două epicleze sunt, în mare parte, identice cu „Rugăciunea punerii-înainte” din CHR (*Barberini Gr. 336*).

Așadar, Rugăciunea italo-grecescă „a Prothesis-ului” pare a fi vechea epicleză hristologică egipteană de după anamneza Anaforalei MARC<sup>27</sup>. Transformarea acestei epicleze în rugăciune „a punerii-înainte” s-a făcut tot în spațiul egiptean, de unde a trecut și în cel italo-grecesc, fiind integrată în formularul CHR<sup>28</sup>, care nu avea până atunci o astfel de rugăciune.

Faptul că rugăciunea italo-grecescă „a Prothesis-ului” din CHR ar fi o epicleză egipteană primitivă este contestat de Geoffrey J. Cuming, care consideră îndoielnică ipoteza lui H. Engbberding. Din punctul său de vedere, cel mai probabil, secțiunea din „Rugăciunea punerii-înainte” din CHR care începe de la «ἔφιδε» ar fi fost mutată în cadrul Anaforalei grecești a MARC, decât invers. Cuming atrage atenția asupra faptului că în variantele rugăciunii din *ms. Vat. Gr. 1970* (înainte de Anafora) și din redacția medievală etiopiană a Anaforalei MARC din *ms. Vat. aeth. 95*, pasajul referitor la prefacerea pâinii și a vinului în Trupul și Sângele lui Hristos este, în mod surprinzător, omis. Astfel, Cuming consideră că sensul epicletic este mai accentuat atunci când rugăciunea este folosită în cadrul Prothesis-ului decât înainte de Anafora, fapt care ar sugera că poziția din urmă este secundară<sup>29</sup>.

În sfârșit, René Coquin, deși admite că rugăciunea „epicletică” a Prothesis-ului are „o savoare arhaică aparte” („une singulière saveur d'antiquité”), afirmă totuși că, din cauza numeroaselor variante textuale și a poziționării diferențiate în cadrul unor documente liturgice, nici textul original și nici locul ei original nu pot fi determinate cu exactitate<sup>30</sup>.

### Rugăciunea italo-grecescă „a Prothesis-ului” în cadrul Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite (= LDIS)

În *Cod. Ambros. Gr. 276* (sec. al XIII-lea), la începutul LDIS, găsim rugăciunea italo-grecescă „a punerii-înainte” din CHR, purtând titlul „Ἡ εὐχὴ τοῦ ποτηρίου” („Rugăciunea potirului”). Aceasta este copiată de o a doua mână, dar

<sup>26</sup> H. ENGBERDING, „Neues Licht über di Geschichte...”, pp. 66-67.

<sup>27</sup> A. JACOB, *Histoire du formulaire...*, p. 85.

<sup>28</sup> Vezi: A. JACOB, *Histoire du formulaire...*, p. 85.

<sup>29</sup> Geoffrey CUMING, *The Liturgy of St Mark*, coll. *Orientalia Christiana Analecta 234*, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma, 1990, pp. 85-86.

<sup>30</sup> René-Georges COQUIN, „L'anaphore alexandrine de saint Marc”, în: *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, II, p. 79.

în aceeași epocă cu scrierea principală. Textul rugăciunii a suferit câteva modificări, fiind adaptat cadrului LDIS:

Ἡ εὐχή τοῦ ποτηρίου.

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ προθεὶς ἑαυτὸν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς καὶ σωτηρίας, ἔπιθε ἐφ' ἡμᾶς τοὺς ἀναξίους δούλους σου καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, καὶ ποιήσον αὐτὸ τίμιόν σου καὶ ἅγιον αἷμα εἰς ἴασις ψυχῶν καὶ σωμάτων. Ὅτι σὺ εἶ ἀγιάζων τὰ σύμπαντα, Χριστέ ὁ Θεὸς ἡμῶν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν»<sup>31</sup>.

«Rugăciunea potirului.

Doamne, Dumnezeu nostru, Cel ce pe Tine Însuți Te-ai pus înainte spre viața și mântuirea lumii, caută spre noi, nevrednicii robii Tăi, și spre potirul acesta și îl fă pe el Scumpul și Sfântul Tău Sânge, spre tămăduirea sufletelor și trupurilor. Că Tu ești Cel ce sfințești toate, Hristoase Dumnezeu nostru, și Ție slavă înălțăm».

Într-o formă puțin diferită, rugăciunea se găsește și în cadrul LDIS din ms. *München Gr. 540* (an 1416)<sup>32</sup>.

### Rugăciunea italo-grecescă „a punerii-înainte” în cadrul Liturghiei Sfântului Petru (=PETR)

Multe manuscrise care conțin PETR au ca rugăciune „a Prothesis-ului” vechea rugăciunea italo-grecescă din CHR. În opinia lui A. Jacob, tocmai caracterul ei epicletic a făcut-o preferabilă pentru PETR față de rugăciunea constantinopolitană din VAS<sup>33</sup>. Manuscrisele care conțin rugăciunea italo-grecescă sunt:

- *Grott. I.β. VII* (sec. al X-lea); este dat doar incipitul rugăciunii: «Εὐχὴ λεγομένη ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ ἀποθεμένους τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως· Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ προθεὶς ἑαυτὸν ἄμωνον»<sup>34</sup>;

- *Vat. Gr. 1970* (=Cod. *Rossano*, sec. al XII-lea): «Εἶτα ποιεῖ εὐχὴν τῆς προθέσεως· Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ προθεὶς ἑαυτὸν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς...»<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> A. JACOB, *Histoire du formulaire...*, pp. 201-202. Despre sfințirea potirului la LDSI, a se vedea: Nikolai USPENSKY, *Slujba de seara în Biserica Ortodoxă*, trad. Cezar Login, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2008, pp. 243-263; Michel ANDRIEU, *Immixtio et consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du moyen âge*, Picard, Paris, 1924, pp. 196-216; Stefanos ALEXOPOULOS, *The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite : A Comparative Analysis of Its Origins, Evolution, and Structural Components*, coll. Liturgia condenda 21, Peeters, Leuven, 2009, pp. 257-263.

<sup>32</sup> A. JACOB, *Histoire du formulaire...*, p. 202.

<sup>33</sup> A. JACOB, *Histoire du formulaire...*, pp. 199-200.

<sup>34</sup> Humphrey William CODRINGTON, *The Liturgy of Saint Peter*, coll. Liturgiegeschichtliche Quellen. und Forschungen 30, Aschendorf, Münster, 1933, p. 130.

<sup>35</sup> H. CODRINGTON, *The Liturgy of St. Peter*, p. 137.

După PETR din ms. *Vat. Gr. 1970* există o serie de copii precum: *Ottob. Gr. 189* (anno 1575)<sup>36</sup>, *Vat. Borghes. Ser. I, 506* (anno 1581)<sup>37</sup> și *Par. Gr. 322* (anno 1585)<sup>38</sup>.

– *Ottob. Gr. 384* (anno 1581); aici „Rugăciunea Prothesis-ului” ocupă același loc ca *offertorium*-ul missei latine. Partea epicletică este însă înlocuită cu rugăciunea: «Veni, sanctificator, omnipotens aeternae Deus et benedic hoc sacrificium tuo sancto nomini praeparatum», din vechiul *offertorium* roman, probabil din cauza problemelor teologice pe care le-ar fi putut ridica. Drept urmare referirea la pâine și la potir a fost exclusă. Ecfonisul este identic cu cel din *Barberini Gr. 336*. Iată textul rugăciunii:

«Κυριε ο θεος ημων ο πρεθεις  
εαυτ(ων) αμνον αμωνον υπερ της  
του κοσμου ζωης και σωτηριας και  
αφεσεως των αμαρτιων ημων επιδε  
εφ ημας και ελθε παντοδυναμε  
αιωνιε θεε ευλογησον (⊕)<sup>39</sup> την  
θυσιαν ταυτην τω αγιω ονοματος  
σου παρασκευασθησαν οτι ηγηασθαι  
και δεδοξασθαι το παντιμον και  
μεγαλοπρεπες ονομα σου πατρος  
και του υιου και του αγιου  
πνευματος»<sup>40</sup>.

«Doamne, Dumnezeuul nostru, Cel ce pe Tine Însuți Te-ai pus înainte miel fără prihană pentru viața și mântuirea lumii și pentru lăsarea păcatelor noastre, caută spre noi și vino, Sfințitorule, Atotputernice, Veșnice Dumnezeule, și binecuvintează (⊕) jertfa aceasta gătită Numelui Tău celui sfânt. Că s-a sfințit și s-a proslăvit preacinstul și de mare cuviință Numele Tău, al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh».

Aceeași rugăciune se regăsește un pic mai jos în ms., precedată de indicația «ο ιερευς λεγει επι την θυσιαν και επι το ποτηριον. λεγει την ευχην· Κυριε ο θεος ημων...»<sup>41</sup>.

### Trecerea rugăciunii constantinopolitane „a punerii-înainte” din VAS în CHR

În timpul „revoluției” liturgice din secolul al XI-lea, CHR devine principalul formular liturgic, preluând o serie de rugăciuni din VAS, printre care și „Rugăciunea punerii-înainte”. Totuși, în Italia meridională, acest fapt nu a împiedicat folosirea în continuare a vechii Rugăciuni italo-grecești la Prothesis până prin veacul al XVI-lea.

<sup>36</sup> Vezi: H. CODRINGTON, *The Liturgy of St. Peter*, p. 137, sigla O.

<sup>37</sup> Vezi: H. CODRINGTON, *The Liturgy of St. Peter*, p. 137, sigla Bgh.

<sup>38</sup> Vezi: H. CODRINGTON, *The Liturgy of St. Peter*, p. 137, sigla P 322.

<sup>39</sup> Semn de binecuvântare cu mâna în chipul Crucii.

<sup>40</sup> H. CODRINGTON, *The Liturgy of St. Peter*, pp. 168-169.

<sup>41</sup> H. CODRINGTON, *The Liturgy of St. Peter*, pp. 169-170.

Astfel, Rugăciunea „Dumnezeule, Dumnezeuul nostru...”, specifică VAS, și-a făcut loc în CHR, ocupând inițial o poziție secundară. De exemplu, în ms. *Mes. Gr. 160* (sec. al XI-lea), rugăciunea epicletică a CHR este urmată de incipitul rugăciunii din VAS, care este precedată de mențiunea: „Altă rugăciune”, urmând o trimitere la VAS<sup>42</sup>. La fel, în formularul VAS din același manuscris, după tradiționala „Rugăciune a punerii-înainte” este inserat incipitul rugăciunii din CHR. Alte codice în care cele două rugăciuni apar împreună sunt: versiunea arabă a CHR a lui Bacha<sup>43</sup> (sec. al XI-lea), *Grott. Γ. β. VIII* (sec. al XII-lea)<sup>44</sup>, *Vat. Gr. 2005* (cca. 1197-1211)<sup>45</sup>, *Vat. Gr. 2012* (sec. XV-XVI)<sup>46</sup>, ediția erasmiană a CHR<sup>47</sup> (an 1537).

<sup>42</sup> A. JACOB, *Histoire du formulaire...*, p. 188.

<sup>43</sup> Constantin BACHA, „Notions générales sur les versions arabes de la liturgie de s. Jean Chrysostome suivies d'une ancienne version inédite”, în: C. BACHA (ed.), *Χρυσοστομικά Studii e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo*, Libreria Pustet, Roma, 1908, pp. 410 (arabă) și 442 (franceză). Aici „Rugăciunea Prothesis-ului” italo-grecescă are rol de „Rugăciune a tămâii”!

<sup>44</sup> Marco MANDALÀ, *La protesi della liturgia nel rito bizantino-greco*, Scuola tipografica italo-orientale S. Nilo, Grottaferrata, 1935, p. 114. În acest manuscris Rugăciunea epicletică specifică CHR are un rol principal.

<sup>45</sup> În acest manuscris rugăciunea constantinopolitană „Dumnezeule, Dumnezeuul nostru...” este așezată după umplerea potirului și „Rugăciunea tămâii”. Urmează apoi acoperirea darurilor și rugăciunea italo-grecescă, ce se rostește înaintea Sfintei Mese, având următorul conținut: «Εὐχὴ λεγομένη ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου· Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ προθεὶς ἑαυτὸν ἄμνὸν ἄμωνον ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς καὶ σωτηρίας, ἔφριδε ἐφ' ἡμᾶς τοὺς ἀναξίτους δούλους σου, καὶ ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτῖριον τοῦτο, καὶ ποιήσον αὐτὰ ἄχραντὸν σου σῶμα καὶ τίμιόν σου αἶμα εἰς μετάληψιν καὶ ἁγιασμόν ψυχῶν τε καὶ σωμάτων. Ὅτι ἡγίασαι; vezi: A. JACOB, *Histoire du formulaire...*, pp. 407-409.

<sup>46</sup> A. JACOB, *Histoire du formulaire...*, p. 198. În acest ms. rugăciunea specifică VAS este rostită la pregătirea primei părțicele (μέρις) de pâine euharistică, în timp ce rugăciunea epicletică italo-grecescă este folosită pentru a doua și are următoarele diferențe: «Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν, [ὁ] ἑκουσίως καταδεξάμενος καὶ προθεὶς ἑαυτὸν ἄμνὸν ἄμωνον ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς καὶ σωτηρίας, ἔφριδε ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτῖριον τοῦτο, καὶ ποιήσον αὐτὸν ἄχραντὸν σου σῶμα καὶ τίμιόν σου αἶμα εἰς μετάληψιν ψυχῶν καὶ σωμάτων. Ὅτι ἡγίασαι καὶ δεδόξασται τὸ πάντιμον καὶ πανάγιον ὄνομά σου καὶ τοῦ ἀνάρχου σου Πατρὸς, καὶ τοῦ παναγίου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ζωοποιοῦ Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ; vezi: S. PARENTI, „Influssi italo-greci...”, p. 163.

<sup>47</sup> Jacobi GOAR, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines Divinae Liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum etc. cuilibet personae, statui vel temporis congruus, juxta usum Orientalis Ecclesiae...*, editio secunda expurgata, et accuratior, Ex typographia Bartholomaei Javarina, Venetiis, 1730, p. 90. În această redacție, rugăciunea „Doamne, Dumnezeuul nostru, Cel ce pe Tine Însuți...” este poziționată după așezarea pâinilor pe disc și turnarea vinului și a apei în potir, fiind precedată de invitația diaconală «Dominum procemur» (Domnului să ne rugăm) și spusă în taină («Oratio secreta»). Rugăciunea tradițională din VAS „Dumnezeule, Dumnezeuul



În ceea ce privește tradiția slavă a CHR, rugăciunea italo-grecescă „a punerii-înainte” se întâlnește până în secolul al XIV-lea, fiind cuprinsă în ms. *Moscova Sinod Slav. 345*<sup>48</sup>. Astăzi, rugăciunea din VAS este comună celor două Liturghii bizantine.

### Scopul Rugăciunii „punerii-înainte”

Scopul inițial al rugăciunii a fost acela de a însoți așezarea pâinii/pâinilor pe disc/discuri, fiind rostită de preot la skevofilakion, după cum putem vedea din exemplele de mai jos:

– *Cod. Barberini Gr. 336* (sec. al VIII-lea): «Εὐχή ἢν ποιεῖ ὁ ἱερεὺς ἐν τῷ σκευοφιλακίῳ ἀποτιθεμένου [sic!] τοὺς ἄρτους ἐν τῷ δίσκῳ»<sup>49</sup>;

– *Cod. Grott. Γ. β. IV* (sec. al X-lea): «Εὐχή λεγομένη ἐν τῷ σκευοφιλακίῳ ἀποθεμένων τῶν ἄρτων τῆς προθέσεως ἐν τῷ δίσκῳ...ὁ ἱερεὺς τὴν εὐχὴν... *Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ προθεῖς ἐαυτὸν...*»<sup>50</sup>;

– *Cod. Criptense Γ. β. VII* (sec. al X-lea): «Εὐχὴ γινομένη ἐν τῷ σκευοφιλακίῳ, ἀποτιθεμένου τοῦ πρεσβυτέρου τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἐν τῷ δίσκῳ»<sup>51</sup>;

– *Cod. Leningrad 226* (= *Evhologionul lui Porfirie Uspenski*; sec. al X-lea): «Εὐχὴ τῆς προθέσεως τῶν δώρων ἀποτιθεμένου τοῦ ἱερέως τὸν ἄρτον τῆς προθέσεως ἐν τῷ διακονικῷ»<sup>52</sup>; urmează rugăciunea „Doamne Dumnezeul nostru, Cel ce pe Tine Însuți...”;

– *Ms. Sinai 962* (sec. XI-XII): «Εὐχὴ λεγομένη ἐν τῷ σκευοφιλακίῳ ἀποτιθεμένου τοῦ ἄρτου»<sup>53</sup>;

– *Grott. Γ. β. VIII*, f. 4<sup>v</sup> (sec. al XII-lea): «Εὐχὴ λεγομένη ἐν τῷ σκευοφιλακίῳ ἀποτιθεμένου τοῦ ἱερέως τοὺς ἄρτους ἐν τῷ δίσκῳ• *Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ προθεῖς...*»; f. 5: «Εὐχὴ τῆς προθέσεως• *Ὁ Θεός, ὁ Θεὸς ἡμῶν...*»<sup>54</sup>;

---

nostru, Cel ce pâinea cea cerească...” este plasată după tămâierea și acoperirea darurilor, având titlul: „Oratio ad propositione ubi ponuntur sancta priusque inferatur ad altare, qui locus est in sinistra altaris”.

<sup>48</sup> Alexis PETROVSKI, „Histoire de la rédaction slave de la liturgie de S. Jean Chrysostome”, în: C. ВАСНА (ed.) *Χρυσοστομικά...*, p. 881, n. 2.

<sup>49</sup> S. PARENTI, E. VELKOVKA, *L'Euclologio Barberini gr. 336*, p. 1.

<sup>50</sup> M. MANDALÀ, *La protesi...*, p. 105.

<sup>51</sup> M. MANDALÀ, *La protesi...*, p. 100.

<sup>52</sup> Николай Фомич КРАСНОСЕЛЬЦЕВ, *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки с замечаниями о составе и особенностях богослужебных чинопоследований, в них содержащихся, и с приложениями*, Типография Императорского Университета, Казань, 1885, p. 283.

<sup>53</sup> Алексей Афанасьевич ДМИТРИЕВСКИЙ, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока*, томъ II, Типография Императорского Университета Св. Владимира, Киевъ, 1901, p. 64.

<sup>54</sup> M. MANDALÀ, *La protesi...*, p. 114.

– *Barb. Gr. 393* (sec. al XII-lea): «Εὐχὴ τῆς προθέσεως τῶν ἄρτων· Ὁ Θεός, ὁ Θεὸς ἡμῶν...»<sup>55</sup>;

– *Cod. Patmos 105* (sec. al XIII-lea): «Εὐχὴ λεγομένη ἐν τῷ σκευοφιλாகίῳ ἀποτιθεμένων τῶν ἄρτων· Ὁ Θεός, ὁ Θεὸς ἡμῶν...»<sup>56</sup>.

Observăm că nu există o rugăciune pentru potir, ci „Rugăciunea punerii-înainte” privea doar binecuvântarea pâinii. Pentru ce nu există și o rugăciune de binecuvântare a potirului? Răspunsul poate fi doar ipotetic. În sec. al VI-lea, patriarhul Eutihie al Constantinopolului (552-565, 577-582), în scrierea sa *Sermo de paschate et de sacrosancta Eucharistia*, oferă prima mărturie constantinopolitană păstrată a Intrării Mari. Descriind momentul, Eutihie critică pe cei care au învățat poporul să cânte un imn psalmic atunci când liturghisitorii aduc la altar «pâinea punerii-înainte» (τὸν τῆς προθέσεως ἄρτον/*panis oblationis*) și «potirul de curând amestecat» (τὸ κερασθὲν ἄρτίος ποτήριον/*calix recenter temperatus*)<sup>57</sup>.

Prin «potirul de curând amestecat», înțelegem că turnarea vinului și a apei în potir era amânată până înaintea de Intrarea Mare<sup>58</sup>. Este posibil ca în unele părți pregătirea potirului să se fi făcut în continuare înainte de transferul darurilor. Dacă este așa, atunci, la începutul Liturghiei, când se rostea „Rugăciunea punerii-înainte”, potirul era gol. La momentul Intrării Mari, diaconul mergea la skevofilakion, unde umplea potirul și apoi venea cu darurile la altar, fără a fi însoțit de către un preot care să spună o rugăciune și pentru potir. Aceasta practică poate fi urmărită până în sec. al XII-lea<sup>59</sup>. Totuși, după *Istoria bisericească* a Sfântului Gherman, pregătirea darurilor, atât a pâinii, cât și a potirului, este plasată înainte de începutul Liturghiei<sup>60</sup>. Un argument că nu peste tot potirul era amestecat la începutul Liturghiei îl putem lua din epistola adresată de un preot de parohie mitropolitului Ilie al II-lea al Cretei (cca. 1120), pe atunci rezident la Constantinopol, în care se spune:

«Καὶ γάρ τινες τῶν ἱερέων ἐνοῦντες τὸ ποτήριον ἐν τῇ προθέσει τῇ ἁγίᾳ»<sup>61</sup>.

«Că unii preoți fac amestecarea potirului la sfânta punere-înainte».

<sup>55</sup> M. MANDALĂ, *La protesi...*, p. 114.

<sup>56</sup> A.A. ДМИТРИЕВСКИЙ, *Описание...II*, p. 160.

<sup>57</sup> PG 86, 2400-2401.

<sup>58</sup> În acea perioadă acoperirea darurilor se făcea în acest moment de către diacon. Astfel, dacă potirul era umplut încă de la începutul Liturghiei, exista riscul de a cădea în el diferite insecte.

<sup>59</sup> Despre participanții la Intrarea Mare, a se vedea: R. TAFT, *The Great Entrance...*, pp. 293-296.

<sup>60</sup> I.-I. ICĂ jr., *De la Dionisie Areopagitul...*, pp. 262-263.

<sup>61</sup> Vitalien LAURENT, „Le rituel de la proscomidie et le métropolit de Crète Élie”, în: *Revue des études byzantines*, 16 (1958), p. 131<sup>159-160</sup>.

Din sintagma «unii preoți fac amestecarea potirului la sfânta punere-înainte», putem înțelege că alții nu o făceau. Care este însă motivul amânării umplerii potirului? Se pare că, în unele zone, când se făcea «unirea» (ἕνωσις) potirului la Prothesis, era turnată apă caldă<sup>62</sup>. Astfel, motivul amânării putea fi prevenirea răcirii timpurii a potirului. Faptul că „Rugăciunea punerii-înainte” interesa doar pâinea este întărit de can. 12 din scrierile canonice (sec. X-XI) atribuite Sfântului Nichifor I, patriarhul Constantinopolului (806-815):

«Ὅτι οὐ χρὴ σφραγίδα ποιεῖν ἐν τῇ εὐχῇ τοῦ σκευοφλακίου, ἐπὶ τὸ ἅγιον ποτήριον»<sup>63</sup>. «Că nu trebuie făcută pecete [semnul Crucii, subl. ns.] la rugăciunea skevoflakionului, deasupra sfântului potir».

Poate oprirea pecetuirii potirului însemna, de fapt, interzicerea umplerii lui la Prothesis. Dacă însă prin pecetuire înțelegem gestul binecuvântării prin semnul Crucii, atunci interdicția referitoare la potir poate sugera că binecuvântarea pâinii era permisă, întrucât „Rugăciunea Prothesis-ului” viza inițial doar oferirea artosului. Aceasta rămâne totuși o ipoteză, întrucât majoritatea covârșitoare a manuscriselor nu conțin o astfel de indicație liturgică. Așadar, nu avem niciun gest și nicio formulă însoțitoare pentru al doilea element euharistic. Însă în versiunea armeană a CHR (sec. al XIII-lea<sup>64</sup>), editată de G. Aucher, se indică turnarea în formă de cruce a vinului în potir, timp în care preotul zice o scurtă formulă:

«Și atunci [preotul, subl. ns.] ia pâinea și o pune pe disc, zicând: [Întru, subl. ns.] Pomenirea Domnului nostru Iisus Hristos.

Și, luând vinul, toarnă în formă de cruce în potir, zicând: Pentru pomenirea economiei mântuirii Domnului Dumnezeuului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos.

*Diaconul aclamă:* Iarăși pentru pace, Domnului să ne rugăm.

*Adunarea:* Doamne, miluiește. De trei ori.

*Preotul:* Doamne, Dumnezeuul nostru, Cel ce pâinea cea cerească...»<sup>65</sup>.

Poate fi însă considerată rugăciunea italo-grecescă din CHR drept rugăciune de binecuvântare și a potirului? În primul rând, această rugăciune nu este de origine constantinopolitană, ci egipteană și poate o veche epicleză alexandrină. În al doilea rând, nepotrivirea ei în acest moment este scoasă în evidență de rubrica

<sup>62</sup> V. LAURENT, „Le rituel de la procomodie...”, pp. 131-133<sup>155-199</sup> și p. 135<sup>269-279, 286-291</sup>.

<sup>63</sup> PG 100, 856.

<sup>64</sup> Deși Aucher consideră traducerea armeană a CHR ca provenind din sec. al VIII-lea, ea nu poate fi datată mai devreme de secolul al XIII-lea (vezi: Juan MATEOS, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine: étude historique*, coll. Orientalia Christiana Analecta 191, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma, 1971, p. 32, n. 37.

<sup>65</sup> Giovanni AUCHER, „La versione armena della Liturgia di S. Giovanni Crisostomo”, în: C. BACHA (ed.), *Χρυσοστομικά...*, pp. 372-373 (trad. ns.).

din *Cod. Leningrad 226*, care spune că rugăciunea se rostește când «preotul pune pâinea punerii-înainte în diaconicon»<sup>66</sup>, fără a face vreo referire la potir.

În *Cod. Mess. Gr. 160* (sec. al XI-lea, regiunea Messina sau Reggio), formula rostită la turnarea vinului în potir poartă titlul „Rugăciunea potirului”<sup>67</sup>; totuși, nu este vorba de o rugăciune propriu-zisă, ci de versetul scripturistic: «Unul din ostași cu sulița a împuns coasta Lui și îndată a ieșit sânge și apă» (*In* 19, 34).

În versiunea georgiană a CHR din ms. *Sin. georg. 89* (sec. al XI-lea) se indică:

«*Quando autem vinum calici infundet sacerdos, cruce[m] describat et dicat: Lancea transfixum est latus tuum, Christe Deus noster, et quo degressus est sanguis et aqua, unde nobis dedit credentibus incorruptibilitatem*»<sup>68</sup>.

«*Iar când preotul toarnă vinul în potir, face semnul Crucii și zice: Sulița a străpuns coasta Ta, Hristoase Dumnezeu nostru, și astfel a izvorât sânge și apă, de unde s-a dat nouă, celor ce credem, nesticăciunea*».

Asemenea și ms. *Vat. Gr. 2005* (cca. 1197-1211) conține o formulă de binecuvântare a vinului înainte ca acesta să fie turnat în potir:

«Σφραγίζων δὲ τὸ νῆμα λέγει·  
Ἔνωσις πνεύματος ἁγίου, ἀμήν»<sup>69</sup>.

«Și pecetluind [cu semnul Crucii, n.n.s.] vinul, zice: Unirea Sfântului Duh, amin».

La punerea-înainte preotul rostește rugăciunea „Dumnezeule, Dumnezeu nostru”, în vreme ce rugăciunea italo-grecească „Doamne, Dumnezeu nostru, Cel ce pe Tine Însuși” apare la urmă cu titlul: „Εὐχὴ λεγομένη ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου” (Rugăciunea ce se spune înaintea altarului). Formula de binecuvântare – «Unirea Sfântului Duh» – este de origine palestiniană, fiind menționată pentru prima oară în ms. *Sin. georg. 89*, preotul rostind-o la punerea-înainte, atunci când toarnă apa în potir<sup>70</sup>. Ea va deveni parte integrală a Proscomidiei calabreze, dar majoritatea mărturiilor ulterioare o vor aplica simultan atât vinului, cât și apei, spre deosebire de *Vat. Gr. 2005*, care o rezervă doar vinului<sup>71</sup>. Spre exemplu, în ms. *Vat. Gr. 1863* (sec. al XII-lea) citim:

<sup>66</sup> Н.Ф. КРАСНОСЕЛЬЦЕВ, *Сведения...*, p. 283.

<sup>67</sup> A. JACOB, *Histoire du formulaire...*, p. 187.

<sup>68</sup> André JACOB, „Une version géorgienne inédite de la Liturgie de S. Jean Chrysostome”, în: *Le Muséon*, 77 (1964), p. 86.

<sup>69</sup> A. JACOB, *Histoire du formulaire...*, p. 408.

<sup>70</sup> A. JACOB, „Une version géorgienne...”, p. 86. În mod surprinzător, aceeași formulă este folosită și în cadrul epiclezei, în momentul celei de-a treia binecuvântări cu mâna a darurilor, în locul sintagmei: «prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt» (vezi: A. JACOB, „Une version géorgienne...”, p. 108).

<sup>71</sup> A. JACOB, *Histoire du formulaire...*, p. 411.

«Καὶ σφραγίζων τὸ νῆμα καὶ τὸ ὕδωρ λέγει· Ἐνωσις πνεύματος ἀγίου, ἀμήν»<sup>72</sup>.

«Și, pecetluind [cu semnul Crucii; n.ns.] vinul și apa, zice: Unirea Sfântului Duh, amin».

O indicație asemănătoare, privitoare la pecetluirea cu semnul Crucii a vinului și a apei, ne oferă și manuscrisul *Bodleianus Auct. E.5.13'* (prima jumătate a sec. al XII-lea):

«...καὶ λαβὼν οἶνον σφραγίζων ἐπιχέει τῷ ποτηρίῳ ὡσαύτως καὶ ὕδωρ»<sup>73</sup>.

«...și, luând vinul, pecetluindu-l [cu semnul Crucii, n.ns.], îl varsă în potir; asemenea și apa».

O formulă de binecuvântare nemaîntâlnită în alte manuscrise găsim în *Vat. Gr. 1554* (sec. al XII-lea):

«Καὶ θέντος τὸ αἷμα καὶ ὕδωρ ἐν τῷ ποτηρίῳ σφραγίζει λέγων· Αἷμα καὶ ὕδωρ τῷ πηγάσαντι ἡμῖν σωτηριαν πάντοτε νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς»<sup>74</sup>.

«Și vărsând vinul și apa în potir, pecetluiește [cu semnul Crucii, subl. ns.], zicând: Sânge și apă prin Cel ce izvorăște nouă mântuire, totdeauna acum și pururea și în [vecii vecilor]».

Versiunea arabă a CHR (sec. al XI-lea), editată de C. Bacha, conține, de asemenea, câteva particularități ale ritului punerii-înainte a darurilor:

«Punerea-înainte

Începe astfel cu rugăciunea spusă în taină în skevofilakion deasupra darurilor oferite:

Diaconul: Domnului să ne rugăm.

Poporul, de trei ori: Doamne, miluiește. Apoi preotul zice această rugăciune deasupra darurilor oferite:

Dumnezeule, Dumnezeul nostru...Își ridică glasul: Că s-a sfințit și s-a proslăvit preacinstitul și de mare-cuviință numele Tău, acum și pururea, și în vecii vecilor. Amin.

Binecuvintează darurile mai întâi la începutul efonisului, iar mai apoi la final; după aceasta, ia cădelnița din mâinile diaconului și tămâiază darurile, zicând:

Doamne, Dumnezeul nostru, Cel ce pe Tine Însuși Te-ai pus înainte...

Cădește în formă de cruce...»<sup>75</sup>.

<sup>72</sup> A. JACOB, *Histoire du formulaire...*, p. 415.

<sup>73</sup> M. MANDALĂ, *La protesi...*, p. 115.

<sup>74</sup> A. JACOB, *Histoire du formulaire...*, p. 404.

<sup>75</sup> C. BACHA, „Notions générales sur les versions arabes...”, pp. 410-411 (arabă); 442-443 (franceză) (trad. ns.).

În primul rând, deși vechea rugăciune constantinopolitană „Dumnezeule, Dumnezeul nostru...” se spune în taină de către preot în skevofilakion, la invitația diaconală („Domnului să ne rugăm”) poporul răspunde cu un întreit „Doamne, miluiește”. Apoi, deși în manuscrisele anterioare rugăciunea viza doar pâinea punerii-înainte, ea este, de data aceasta, rostită atât deasupra pâinii, cât și a potirului. Mai mult, contrar can. 12 al Sfântului Nichifor, darurile sunt binecuvântate de către preot de două ori, la începutul și la finalul ecfonisului. Urmează apoi rugăciunea specifică CHR din manuscrisele italo-grecești („Doamne, Dumnezeul nostru, Cel ce pe Tine Însuți...”), care se rostește însă în timp ce preotul tămăiază cruciș darurile.

Tot aici trebuie menționat și codicele *Admont 125* (a doua jumătate a sec. al XII-lea), în care, la „Rugăciunea punerii-înainte”, deasupra cuvintelor: «Ipse benedic» (Însuți binecuvintează), apare semnul Crucii<sup>76</sup>, ceea ce ne lasă să înțelegem că preotul binecuvânta cu mâna darurile. Acest semn se regăsește și atunci când diaconul zice: «Benedic, domine, incesum»<sup>77</sup> (Binecuvintează, stăpâne, tămăia), și: «Tempus faciendi domino. Domine, benedic»<sup>78</sup> (Vremea este a face Domnului. Stăpâne, binecuvintează), indicând binecuvântarea cu mâna de către preot, a tămăii și a diaconului pe cap<sup>79</sup>, pentru începerea Liturghiei.

### Locul rugăciunii „punerii-înainte” în cadrul formularului Liturghiei

În vechile manuscrise, formularul Liturghiei se deschidea cu „Rugăciunea punerii-înainte”<sup>80</sup>. Chiar dacă rânduiala punerii-înainte s-a dezvoltat treptat, rugăciunea și-a păstrat locul original, încheind practic noul rit ce s-a format în jurul pregătirii pâinii și a vinului. Un efect al dezvoltării acestei rânduiei a fost, începând cu sec. al XII-lea, înmulțirea diataxelor<sup>81</sup>. Dintre diataxele păstrate, unele cuprind doar ritul Proscomidiei, ca de exemplu: *Barb. Gr. 316* (sec. al XII-

<sup>76</sup> A. JACOB, „La tradition manuscrite...”, p. 136.

<sup>77</sup> A. JACOB, „La tradition manuscrite...”, p. 136.

<sup>78</sup> A. JACOB, „La tradition manuscrite...”, p. 137.

<sup>79</sup> Că preotul binecuvintează acum diaconul pe cap, a se vedea: *Ιερατικόν Α'*, pp. 93-93; Vasile MITROFANOVICI, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, cursuri universitare prelucrate, completate și editate de Teodor Tarnavschi și acum din nou editate și completate de Nectarie Nicolae Cotlarciuc, arhiepiscop și mitropolit al Bucovinei, Ed. Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuți, <sup>2</sup>1929, p. 535. După *Liturghierul românesc actual* (ediția 2012), preotul binecuvintează pe diacon un pic mai târziu, la cuvintele: «Să te pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa, totdeauna...» (*Liturghier*, p. 132).

<sup>80</sup> Spre ex.: *Barb. 336* (sec. al VIII-lea; F.E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, p. 309), *Sevastianov 474* (sec. al X-lea; în H.Ф. КРАСНОСЕЛЬЦЕВ, *Сведения...*, p. 237), *Leningrad 226* (sec. al X-lea; în H.Ф. КРАСНОСЕЛЬЦЕВ, *Сведения...*, p. 283), *Codex Pyromalus* (sec. X-XI; în J. GOAR, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum...*, p. 153), *Sinai 973* (1153 d.Hr.; A.A. ДМИТРИЕВСКИЙ, *Описание...II*, p. 83).

<sup>81</sup> Diataxa este un fel de carte de ceremonii, care cuprinde rânduiala slujbelor ortodoxe.

lea)<sup>82</sup>, o diataxă athonită din sec. al XIII-lea, editată de Krasnoseltsev<sup>83</sup>, *Sinai 986* (sec. al XV-lea) etc. În practica actuală, „Rugăciunea Prothesis-ului” este plasată după acoperirea și tămâierea darurilor. Însă în ms. *Leningrad 226* (= *Evhologionul lui Porfirie Uspenski*, sec. al X-lea), în care apare pentru prima oară o „Rugăciune a tămâii”, aceasta este poziționată după „Rugăciunea punerii-înainte” a CHR<sup>84</sup>. La fel se întâmplă și în cod. *Sinai geor. 89* (sec. XI-lea)<sup>85</sup>, *Messina Gr. 160* (sec. al XI-lea)<sup>86</sup>, precum și în versiunea armeană a CHR a lui G. Aucher (sec. al XIII-lea)<sup>87</sup>. De asemenea, în redacția arabă a CHR a lui Bacha (sec. al XI-lea), rugăciunea constantinopolitană „a punerii-înainte” este urmată de cea italo-grecescă, rostită aici în timpul tămâierii.

„Rugăciunea tămâii” o precede pe cea „a punerii-înainte” în cod. *Grott. G.b. IV* (sec. al X-lea)<sup>88</sup>, în traducerea latină a CHR a lui Leon Tuscus din sec. al XII-lea (1174-1178), dar care descrie un rit mai vechi<sup>89</sup>, precum și în versiunea georgiană a CHR din ms. *Gratz 5*<sup>90</sup>. În unele codice, „Rugăciunea punerii-înainte” se afla în continuare la începutul Dumnezeieștii Liturghii, cum este cazul cod. *Vat. 1228* (sec. al XIII-lea)<sup>91</sup>. Aceasta nu înseamnă că Proscomidia cuprindea doar această rugăciune, ci toate celelalte elemente erau cuprinse, cu siguranță, într-o diataxă. Există și unele manuscrise foarte târzii în care Liturghia începe cu „Rugăciunea punerii-înainte”: *Sinai Gr. 986*<sup>92</sup>, *1040*, *1049*, *2037*, *Sava 53*, *Vat. Slav. 14*, toate datând din sec. al XV-lea sau mai târziu<sup>93</sup>. Fenomenul continuă și în edițiile tipărite, până în perioada modernă<sup>94</sup>.

### Cine rostește „Rugăciunea punerii-înainte”?

Deși rânduiala pregătirii darurilor în skevofilakion a fost din vechime de competența diaconului<sup>95</sup>, cele mai vechi manuscrise atribuie preotului rostirea

<sup>82</sup> A. JACOB, *Histoire du formulaire...*, pp. 392-393.

<sup>83</sup> Н.Ф. КРАСНОСЕЛЬЦЕВ, *Сведения...*, pp. 9-15.

<sup>84</sup> Н.Ф. КРАСНОСЕЛЬЦЕВ, *Сведения...*, p. 283.

<sup>85</sup> A. JACOB, „Une version géorgienne...”, pp. 87-88.

<sup>86</sup> A. JACOB, *Histoire du formulaire...*, pp. 186-188.

<sup>87</sup> G. AUCHER, „La version armena...”, p. 373.

<sup>88</sup> A. JACOB, *Histoire du formulaire...*, pp. 173-174.

<sup>89</sup> A. JACOB, „La traduction de la Liturgie de s. Jean Chrysostome par Léon Toscan. Édition critique”, in: *Orientalia Christiana Periodica*, 32 (1966), p.136.

<sup>90</sup> Vezi: A. JACOB, „La tradition manuscrite...”, p. 145.

<sup>91</sup> Н.Ф. КРАСНОСЕЛЬЦЕВ, *Сведения...*, p. 140.

<sup>92</sup> А.А. ДМИТРИЕВСКИЙ, *Описание...II*, pp. 602-606.

<sup>93</sup> R. TAFT, *The Great Entrance...*, pp. XXXV, n. 59.

<sup>94</sup> R. TAFT, *The Great Entrance...*, pp. XXXV, n. 60.

<sup>95</sup> Vezi traducerea latină a CHR a lui Leon Tuscus (sec. al XII-lea; prezintă însă un rit specific sec. al X-lea; vezi: A. JACOB, „La traduction de la Liturgie de s. Jean Chrysostome...”, p. 135), epistola patriarhală către Pavel de Gallipoli (sec. al XI-lea; vezi: A. JACOB, *Histoire du formulaire...*, p. 344), *Protheoria* lui Teodor al Andidei (sec. al XI-lea; *Προθεωρία κεφαλαιώδης περί τῶν ἐν τῇ Θείᾳ Λειτουργίᾳ γινομένων συμβόλων καὶ μυστηρίων*,

Rugăciunii „punerii-înainte”<sup>96</sup>. O excepție întâlnim în Slujebnicul Sf. Varlaam de Hutin († 1192), păstrat în ms. *Moscova Sinod 343*, unde rostirea Rugăciunii „punerii-înainte” pare a fi atribuită diaconului, care săvârșește singur întreaga rânduială a Prothesis-ului<sup>97</sup>.

În scrisoarea adresată mitropolitului Ilie al II-lea al Cretei (cca. 1120), acesta este întrebat de către un preot dacă, atunci când Proscomidia este săvârșită doar de diacon, îi este permis acestuia să spună cele ale preotului și să binecuvinteze unirea potirului. Cu toate acestea, „Rugăciunea punerii-înainte” este tot timpul rezervată preotului<sup>98</sup>. Răspunsul mitropolitului Ilie al II-lea este concis: la Constantinopol, preotul este mereu prezent la Prothesis și săvârșește el însuși rânduiala. În alte Biserici însă diaconul este săvârșitorul Proscomidiei, după care preotul este cel ce face binecuvântarea<sup>99</sup>.

### „Rugăciunea punerii-înainte” în cadrul Liturghiei arhieresti

Iată cum arăta, în ritualul patriarhal al Marii Biserici, începutul VAS, din versiunea Johannesberg (sec. al X-lea), după ediția lui Cochlaeus, *Speculum*:

«*Primum Patriarchæ cum sequentis ordinis Clero Ecclesiasticis uestimentis induto, offeruntur in Sacratio ab oblationarijs mundatæ et compositæ oblatæ, à populis susceptæ, quas ponis in patenis, & adolens super eas incensum dicit hanc orationem.*

Domine Deus noster, qui cœlestem panem escam omnis mundi, Dominum Deum nostrum Iesum Christum, misisti nobis saluatorem & redemptorem, benefactorem quoque & benedictorem atque sanctificatorem:

«*Mai întâi, Patriarhului, îmbrăcat în veșminte bisericesti, împreună cu clerul din ierarhia următoare, diaconii îi aduc în skevofilaktion darurile curățite și rânduite, luate de la popor, pe care le pune în vase și, tămâind peste ele, rostește această rugăciune:*

Doamne, Dumnezeuul nostru, Cel ce pâinea cea cerească, hrana a toată lumea... [=Rugăciunea puterii-înainte].

în: PG 140, 429; I.-I. ICĂ JR., *De la Dionisie Areopagitul...*, p. 292), traducerea latină a VAS a lui Nicolae de Otranto (sec. al XII-lea; André JACOB, „La traduction de la Liturgie de s. Basile par Nicolas d'Otrante”, în: *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 38 [1967], p. 60), epistola mitropolitului Ilie al II-lea al Cretei (cca. 1120).

<sup>96</sup> Vezi: *Cod. Barberini Gr. 336* (sec. al VIII-lea; vezi: S. PARENTI, E. VELKOVKA, *L'Euclologie Barberini gr. 336*, p. 1), *Cod. Grott. Γ. β. IV* (sec. al X-lea; vezi: M. MANDALĂ, *La proteși...*, p. 105), *Cod. Leningrad 226* (sec. al X-lea; vezi: H.Ф. КРАСНОСЕЛЬЦЕВ, *Сведения...*, p. 283), *Grott. Γ. β. VIII* (sec. al XII-lea; vezi: M. MANDALĂ, *La proteși...*, p. 114) etc.

<sup>97</sup> A. PETROVSKI, „Histoire de la rédaction slave...”, p. 864.

<sup>98</sup> V. LAURENT, „Le rituel de la proscomidie...”, pp. 132-133<sup>173-199</sup>.

<sup>99</sup> V. LAURENT, „Le rituel de la proscomidie...”, p. 135<sup>280-285</sup>.



ispe & nunc Domine benedi uoluntaria ista, & suscipe ea in superælesti altari tuo. Memento domine cum benignitate & misericordia, eorum qui illa oferunt, & pro quibus offeruntur, & immaculatos nos conserua sancto tuo Mysterio: quoniam sanctificatum & glorificatum est super omnia, glorificum nomen tuum patris & filij & spiritus sancti, nunc & semper & in sæcula sæculorum. Amen.

*Tunc ante aduentum Pontificis intrant Ecclesiam Presbyter & Diaconus, & stantibus ante Cancellor, dicit Presbyter inclinato capite hanc orationem secreta.*

Domine Deus noster cuius potestas est sine numero... »<sup>100</sup>.

*Atunci, înainte de sosirea arhiereului, preotul și diaconul intră în biserică și, stând înaintea canceliilor, preotul, cu capul plecat, spune această rugăciune în taină.*

Doamne, Dumnezeuul nostru, a Căruia stăpânire este nemăsurată... [=Rugăciunea primului antifon]».

VAS din *Codicele Pyromalus* (sec. X-XI), editat de Goar, conține o rânduială aproape identică. Astfel, după titlul Liturghiei, urmează:

*«Oratio quam facit Patriarcha super sancti panis propositione.*

Deus Deus noster &c.

*Ante Patriarcha aduentum, Sacerdotes & Diaconi ingrediuntur in templum: & omnibus coram foribus sanctis stantibus primus Sacerdotum caput inclinas, oratione hanc secreta dicit:*

Domine Deus noster cuius potentia nequit comprehendi &c»<sup>101</sup>.

*«Rugăciunea pe care o face Patriarhul peste punerea-înainte a sfintei pâini:*

Dumnezeule, Dumnezeuul nostru etc.

*Înainte de venirea Patriarhului, Preoții și Diaconii intră în biserică și, stând înaintea sfintelor uși, primul Preot, plecându-și capul, zice în taină această rugăciune:*

Doamne, Dumnezeuul nostru, a Căruia putere nu este cuprinsă etc.».

Așadar, după rânduiala de la Hagia Sofia, patriarhul, înainte de a intra în biserică, se oprea la skevofilakion<sup>102</sup>, unde își lăsa și el prescura și rostea deasupra

<sup>100</sup> Johannes COCHLAEUS, *Speculum antique deuotionis circa missam, et omnem alium cultum Dei: ex antiquis, et antea nunquam euulgatis per typographos autoribus, à Ioanne Cochlaeo laborise collectum...*, ex officina F. Behem, Mainz, 1549, p. 119.

<sup>101</sup> J. GOAR, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum...*, p. 153.

pra pâinii „Rugăciunea punerii-înainte”, tămâind. În acest timp, preoții și diaconii intrau în biserică pentru cântarea celor trei antifoane<sup>103</sup>. Nu se zicea încă Binecuvântarea Mare.

În mărturiile posterioare, rostirea Rugăciunii „punerii-înainte” la Liturghia arhierescă este atribuită preotului. Astfel, conform diataxei patriarhale din cod. *British Museum Add. 34060* (sec. XII-XIII), Liturghia începe cu intrarea patriarhului, săvârșirea Prothesis-ului și a Enarxei fiind rezervate, în mod evident, preotului<sup>104</sup>. În *Arhieraticonul* redactat de diaconul Dimitrie Gemistos (cca. 1380), ritul punerii-înainte este săvârșit în întregime de preot la începutul Liturghiei<sup>105</sup>; asemenea și într-o altă diataxă patriarhală a Marii Biserici dintr-un manuscris din secolul al XV-lea de la schitul rusesc Sfântul Andrei din Muntele

<sup>102</sup> La Hagia Sofia skevofilakionul era situat în afara bisericii (a se vedea: R. TAFT, *The Great Entrance...*, pp. 185-191).

<sup>103</sup> Din cele două fragmente citate putem vedea relația, în cadrul evoluției liturgice, dintre Enarxa și Prothesis. Scopul Enarxei, alcătuite din antifoane și ecteniile intercalate, este unul introductiv. Însă dezvoltarea Enarxei și-a atins plenitudinea într-un moment în care actele inițiale ale Liturghiei au luat deja forma Prothesis-ului. Avem, pe de o parte, un început al Liturghiei Cuvântului și un alt început ce ține de actul aducerii Jertfei ce se împlinește în cadrul Anaforalei, dar care este plasat înainte de Liturghie. Un diacon (împreună cu un preot, după caz) poate începe pregătirea darurilor la skevofilakion, în timp ce un preot și un alt diacon pot începe, în același timp, cântarea antifoanelor. Ambele rituri sunt „desăvârșite” prin prezența episcopului, care îi unește pe toți. Faptul că Enarxa și Prothesis-ul pot fi săvârșite în același timp se explică prin prisma înțelegerii iconice a Liturghiei, caracteristice perioadei post-iconoclaste. Astfel, Sfântul Gherman spune despre antifoane că sunt «prorociile prorocilor care vestesc mai-nainte venirea Fiului lui Dumnezeu..., arătând Întruparea Lui» («τῶν προφητῶν αἱ προρρήσεις προκαταγγέλουσαι τὴν παρουσίαν τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ...τὴν σάρκωσιν αὐτοῦ δηλοῦντες»; ST GERMANUS OF CONSTANTINOPLE, *On the Divine Liturgy*, the greek text with translation, introduction and commentary by Paul Meyendorff, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1984, p.72). Cât despre ritul Prothesis-ului, acesta a căpătat semnificația alegorico-simbolică a Întrupării lui Hristos, conform *Protheoriei* (sec. al X-lea) lui Nicolae al Andidei, revizuite ulterior de Teodor al Andidei (vezi: I.I. ICĂ JR., *De la Dionisie Areopagitul...*, pp. 291-292). Iar prima intrare în biserică a episcopului este văzută deja de Sf. Maxim Mărturisitorul, în *Mystagogia* sa, ca o icoană a primei veniri în lume prin trup a Fiului lui Dumnezeu (vezi: I.I. ICĂ JR., *De la Dionisie Areopagitul...*, pp. 221-222). Ținând cont de această viziune mistagogică, interacțiunea celor două rituri și unirea lor prin venirea episcopului nu este deloc întâmplătoare (vezi: Hans-Joachim SCHULZ, *The Byzantine Liturgy. Symbolic Structure and Faith Expression*, translated by Matthew J. O'Connell, Pueblo Publishing Company, New York, 1986, pp. 179-180, 182).

<sup>104</sup> Γεννάδιος ΑΡΑΜΠΑΤΖΟΓΛΟΥ, *Φωτίειος Βιβλιοθήκη: ἤτοι ἐπίσημα καὶ ἰδιωτικὰ ἔγγραφα καὶ ἄλλα μνημεῖα σχετικὰ πρὸς τὴν ἱστορίαν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου: μετὰ γενικῶν καὶ εἰδικῶν προλεγομένων*, vol. II, Κωνσταντινούπολις, 1933-1935, p. 235, *apud* A. ЯСОВ, *Histoire du formulaire...*, p. 262.

<sup>105</sup> Vezi: ms. *Ierusalim Sava 607* (362) (sec. al XIV-lea; A.A. ДМИТРИЕВСКИЙ, *Описание...II*, p. 304) și ediția lui Isaac HABERT (ed.), *Ἀρχιερατικόν: Liber Pontificalis Ecclesiae Graecae*, Sumptibus Petri Blasii, Paris, 1693, p. 2 (Jacob consideră că această lucrare se bazează pe cod. *Paris Gr. 1362*, din sec. al XV-lea; vezi: A. ЯСОВ, *Histoire du formulaire...*, p. 444, n. 6).

Athos<sup>106</sup>. În sfârșit, după Sf. Simeon al Tesalonicului, care descrie o Liturghie arhierască tot din secolul al XV-lea, Prothesis-ul este săvârșit de al doilea dintre ierei (preoți) împreună cu un diacon, înainte de Enarxă<sup>107</sup>.

### Invitația diaconală a Rugăciunii „punerii-înainte”

Cel mai vechi evhologhion bizantin, *Barberini Gr. 336* (sec. al VIII-lea), nu conține vreo invitație diaconală înainte de „Rugăciunea punerii-înainte”<sup>108</sup>. Asemenea și alte manuscrise, între care amintim: *Vat. Gr. 1170* (sec. XI-XII)<sup>109</sup>, *Sinai Gr. 961* și *Sinai 962*<sup>110</sup> (sec. XI-XII), *Sinai 973* (sec. al XII-lea)<sup>111</sup>, *Vat. Gr. 1554* (evhologhion calabrez, sec. al XII-lea)<sup>112</sup>, *Vat. Gr. 1228* (sec. al XIII-lea)<sup>113</sup>, *Sinai 966* (sec. al XIII-lea)<sup>114</sup>, *Moscova Sinod 261* (sec. al XIV-lea)<sup>115</sup>. Manuscrisele care conțin o introducere a rugăciunii prezintă o varietate considerabilă a formei pe care aceasta o îmbracă. Redăm mai jos câteva exemple:

– *Leningrad 226* (sec. al X-lea): «'Εν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν»<sup>116</sup> (În pace Domnului să ne rugăm).

– *Vat. Gr. 2005* (cca. 1197-1211): «'Επὶ τῆ προθέσει τῶν τιμίων δώρων τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν»<sup>117</sup> (Pentru punerea-înainte a cinstitelor daruri, Domnului să ne rugăm). Este prima oară când apare introducerea actuală a rugăciunii. Aceeași variantă o întâlnim și în *Vat. Gr. 1863*<sup>118</sup>.

– *Barb. Gr. 316* (sec. al XII-lea): «'Εἶθ' οὕτως ἐφαπλοῖ τὸ φαινόλιον αὐτοῦ ὁ ἱερεὺς ἔχων τὰς χεῖρας ἔσωθεν δεδεμένας, καὶ λέγει· Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Ὁ Θεός, ὁ Θεὸς ἡμῶν»<sup>119</sup> (Deci îndată preotul își desfășoară felonul său, având mâinile împreunate pe dedesubt, și zice: Domnului să ne rugăm. Dumnezeu, Dumnezeul nostru...).

<sup>106</sup> Алексей Афанасьевич ДМИТРИЕВСКИЙ, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока*, томъ I, Типография Императорского Университета Св. Владимира, Киевъ, 1895, pp. 168-169.

<sup>107</sup> PG 155, 264; I-I. ICA jr., *De la Dionisie Areopagitul...*, p. 407.

<sup>108</sup> S. PARENTI, *L'Euclologio Barberini gr. 336*, p. 1; F.E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, p. 309.

<sup>109</sup> Н.Ф. КРАСНОСЕЛЬЦЕВ, *Сведения...*, p. 145-146.

<sup>110</sup> А.А. ДМИТРИЕВСКИЙ, *Описание...II*, pp. 75 și 64.

<sup>111</sup> А.А. ДМИТРИЕВСКИЙ, *Описание...II*, p. 83.

<sup>112</sup> А. ЯСОВ, *Histoire du formulaire...*, p. 404.

<sup>113</sup> Н.Ф. КРАСНОСЕЛЬЦЕВ, *Сведения...*, p. 140.

<sup>114</sup> А.А. ДМИТРИЕВСКИЙ, *Описание...II*, p. 205.

<sup>115</sup> Н.Ф. КРАСНОСЕЛЬЦЕВ, *Сведения...*, p. 296..

<sup>116</sup> Н.Ф. КРАСНОСЕЛЬЦЕВ, *Сведения...*, p. 283.

<sup>117</sup> А. ЯСОВ, *Histoire du formulaire...*, p. 408.

<sup>118</sup> А. ЯСОВ, *Histoire du formulaire...*, p. 415.

<sup>119</sup> А. ЯСОВ, *Histoire du formulaire...*, p. 393.

– *Vat. Gr. 1811* (1147 d. Hr.), f. 72<sup>v</sup>: «Ὁ διάκονος μυστικῶς ἐπὶ τῶν προθέσεων τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Ὁ ὑποδιάκονος· Κύριε ἐλέησον»<sup>120</sup> (Diaconul, în taină: Pentru punerile-înainte, Domnului să ne rugăm).

– *Bodl. Auct. E.5.13'* (sec. al XII-lea): «Καὶ λέγει ὁ διάκονος μυστικῶς· Ἐπὶ τῶν προθέσεων τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν· Κύριε ἐλέησον, καὶ ὁ ἱερεὺς εὐχεται τὴν εὐχὴν ταύτην· Ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν...Καὶ λέγει ὁ διάκονος· τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν, καὶ ὁ ὑποδιάκονος· Κύριε ἐλέησον. Καὶ ὁ ἱερεὺς θυμιῶν τὰ δῶρα λέγει· Θυμίαμα προσφέρομεν σοι Κύριε... »<sup>121</sup> (Și zice diaconul în taină: Pentru punerile-înainte, Domnului să ne rugăm. Doamne, miluiește, și preotul zice rugăciunea aceasta: Dumnezeuule, Dumnezeul nostru...Și zice diaconul: Domnului să ne rugăm, și ipodiaconul: Doamne, miluiește. Și preotul tămâind darurile, zice: Tămâie își aducem ție Doamne...).

– *Barb. Gr. 443* (sec. al XIII-lea): «Εὐχὴ τῆς προθέσεως λεγομένη ἀποτιθεμένου τοῦ ἱερέως τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἐν τῷ δίσκῳ· Ὁ διάκονος· στῶμεν καλῶς ἐπὶ τῇ προθέσει<sup>122</sup> [τῶν τιμίων δώρων τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν]... (Rugăciunea punerii-înainte...Diaconul: Să stăm bine, pentru punerea-înainte a cinstitelor daruri, Domnului să ne rugăm...).

– *Karlsruhe Ettenheimmüster 6* (sec. al XIII-lea): «...καὶ σκεπασθέντων τῶν ἁγίων δώρων λέγει ὁ διάκονος ἢ ὁ ἱερεὺς, μὴ παρόντος διακόνου, Στῶμεν καλῶς. Ἐπὶ τῇ προθέσει τῶν τιμίων δώρων τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν»<sup>123</sup> (Și, acoperind darurile, zice diaconul, sau preotul, în lipsa diaconului: Să stăm bine. Pentru punerea-înainte...).

– *Diataxa lui Filotei Kokkinos* (sec. al XIV-lea): «Ἐπὶ τῆπροθέσει τῶν τιμίων δώρων. Ὁ διάκονος· Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν»<sup>124</sup> (Pentru punerea-înainte a cinstitelor daruri. Diaconul: Domnului să ne rugăm).

– *Vat. Gr. 573* (diataxă din sec. al XIV-lea): «Ἐπὶ τῆἁγία προθέσει τῶν τιμίων δώρων τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν»<sup>125</sup> (Pentru sfânta punere înainte a cinstitelor daruri, Domnului să ne rugăm).

– *Sinai. 986* (diataxă a proscomidiei din sec. al XV-lea): «Εἶτα λέγει ὁ ἱερεὺς· Ἐπὶ τῇ προθέσει ταύτῃ τῶν τιμίων δώρων, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Ὁ διάκονος τὸ Κύριε ἐλέησον»<sup>126</sup> (Apoi zice preotul: Pentru această punere-înainte a cinstitelor daruri, Domnului să ne rugăm. Diaconul: Doamne, miluiește).

<sup>120</sup> M. MANDALĂ, *La protesi...*, p. 115.

<sup>121</sup> M. MANDALĂ, *La protesi...*, p. 116.

<sup>122</sup> M. MANDALĂ, *La protesi...*, p. 124.

<sup>123</sup> A. JACOB, „La traduction de la Liturgie de S. Basil...”, p. 60.

<sup>124</sup> Παναγιώτης Ν. ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας*, Ἀδελφότης Θεολόγων "Ὁ Σωτήρ", Ἀθήναι, <sup>3</sup>1997, p. 5.

<sup>125</sup> Николай Фомич Красносельцев, *Материалы для истории чинопоследования литургии св. Иоанна Златоустого*, Типография Императорского Университета, Казань, 1889, p. 101.

<sup>126</sup> А.А. ДМИТРИЕВСКИЙ, *Описание...II*, p. 606.

– *Vat. 1213* (sec. al XVI-lea): «...λέγει ὁ διάκονος ἐπὶ τῇ ἁγία προθέσει τῶν τιμίων δώρων. Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Κύριε ἐλέησον»<sup>127</sup> (...zice diaconul pentru sfânta punere-înainte a Cinstitelor Daruri. Domnului să ne rugăm. Doamne, miluiește).

Astăzi, în *Ieratikonul* grecesc, invitația diaconală are următoarea formă: «Ἐπὶ τῇ προθέσει τῶν τιμίων δώρων, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Κύριε, ἐλέησον»<sup>128</sup>. Asemenea și în ultima ediție a *Liturghierului* românesc: «Pentru punerea înainte a Cinstitelor Daruri, Domnului să ne rugăm. Doamne, miluiește»<sup>129</sup>. Cel mai probabil sintagma „Pentru punerea înainte a cinstitelor daruri”, cu micile ei variații, nu reprezintă decât rubrica tipiconală premergătoare rugăciunii<sup>130</sup> și, mai apoi, invitației diaconale foarte simple («Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν»), după cum am văzut mai sus în *Diataxa lui Filotei* și în ms. *Vat. 1213*. Ipoteza aceasta pare să fie confirmată de ediția *princeps* a CHR din 1526 în care rubrica: «Ὁ διάκονος ἐπὶ τῇ προθέσει τῶν τιμίων δώρων» (Diaconul, pentru punerea-înainte a Cinstitelor Daruri) este scrisă cu roșu, iar invitația la rugăciune: «Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν» (Domnului să ne rugăm) este scrisă cu negru<sup>131</sup>.

În unele manuscrise, precum și în varianta actuală, diaconului îi este atribuit și răspunsul «Doamne, miluiește». Totuși, în alte codice, acesta este pus pe seama ipodiatonului, cum este și logic, întrucât este nepotrivit ca diaconul să răspundă propriei chemări la rugăciune. Am văzut și cazuri când invitația de dinainte de rugăciune este rezervată preotului, chiar dacă diaconul este prezent, acesta din urmă răspunzând cu «Doamne, miluiește», din același considerent.

### „Rugăciunea Prothesis-ului” – „o Anafora în miniatură”

În opinia liturgistului grec Ioannis Foundoulis, „întreaga rânduială a Proscomidiei [Prothesis-ului, subl. ns.] constituie o miniatură a Sfintei Liturghii și se înscrie, teologic și liturgic, în tot cadrul ei”<sup>132</sup>. Similar, Thomas Pott consideră Prothesis-ul o profetie rituală a evenimentului sacramental central al Anaforei<sup>133</sup>. Și Hans-Joachim Schulz vede în „Rugăciunea punerii-înainte” din ritul

<sup>127</sup> Н.Ф. КРАСНОСЕЛЬЦЕВ, *Сведения...*, p. 132.

<sup>128</sup> *Γερατικόν Α'*, p. 89.

<sup>129</sup> *Liturghier*, ediția 2012, p. 129.

<sup>130</sup> După cum apare în sulul Esfigmenu din anul 1306: “Ἐπειτα λέγει ἐπὶ τῇ προθέσει τῶν τιμίων δώρων, τὸ Ὁ Θεός, ὁ Θεός ἡμῶν, ὁ τὸν οὐράνιον ἄρτον. Vezi: A.A. ДМИТРИЕВСКИЙ, *Описание...II*, p. 265.

<sup>131</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργεῖα τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσσοστόμου, Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, καὶ ἡ τῶν Προηγιασμένων. Γερμάνου Ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως Ἱστορία Ἐκκλησιαστικῆ καὶ μυστικῆ θεωρία, ἐν Ῥώμῃ, 1526, f. 5<sup>r</sup>. Vezi și: R. TAFT, *The Great Entrance...*, pp. 271-272.*

<sup>132</sup> Ioannis FOUNDOULIS, *Dialoguri liturgice*, vol. III, trad. Pr. Victor Manolache, Ed. Bizantină, București, 2009, p. 41.

<sup>133</sup> Thomas POTT, *Byzantine Liturgical Reform*, translated by Paul Meyendorff, St. Vladimir's

bizantin o rugăciune de tip „offertorium” și o oglindire a Anaforalei, trimitând la actul *aducerii* Jertfei din cadrul acesteia din urmă<sup>134</sup>. În acest sens, Casimir Kucharek spune că:

„Chiar și la Proscomidie, înainte de a se preface în Hristos-ul euharistic, principala pâine este numită *Miel* [Agneț, subl. ns.], pentru ce va fi. Proscomidia pregătește, profetește și prefigurează ceea ce se va întâmpla la Jertfa euharistică, după cum și Vechiul Testament a fost un timp de pregătire, prorocire și prefigurare a evenimentelor istorice ale mântuirii”<sup>135</sup>.

Chiar înainte de prefacerea darurilor la Anafora, acestea au o semnificație iconică, într-un mod simbolico-figurativ, care își va atinge forma deplină atunci când, prin sfințirea pâinii și a conținutului potirului, ele devin prezența reală a lui Hristos euharistic. Astfel, s-a încercat marcarea și prelungirea acestei esențe euharistice chiar și în pregătirea materială a darurilor la începutul Liturghiei. Cum s-a ajuns la această viziune asupra Prothesis-ului ca act al [pro-]aducerii ce oglindește *aducerea* din cadrul Anaforalei? De altfel, această chestiune a provocat de-a lungul timpului o serie de confuzii și probleme atât de ordin liturgic, cât și teologic. Întrebarea la care ar trebui să răspundem întâi este ce *aduce* Biserica lui Dumnezeu în cadrul Liturghiei, sau, cu alte cuvinte, ce jertfă *pune înainte* Biserica?

Există o singură Jertfă pe care Biserica o aduce lui Dumnezeu – Jertfa lui Hristos, Trupul și Sângele Lui și o singură rugăciune de binecuvântare a Darurilor – Anaforaua euharistică. Este adevărat că pâinea și vinul amestecat cu apă sunt esențiale pentru Liturghie, dar Jertfa Bisericii nu constă în materii simple, ci în pâinea și conținutul potirului transfigurate, prefăcute în Trupul și Sângele lui Hristos. Aceasta era concepția Bisericii în primele două secole, însă în sec. III-IV, pentru a apăra dimensiunea materială a credinței creștine împotriva gnosticismului, s-a dat o atenție mai mare părții materiale a Liturghiei. În acest context, Sf. Irineu de Lugdunum († 202 d. Hr.), în scrierea sa *Adversus haereses*, oferă următoarea perspectivă:

«Oportet enim nos oblationem Deo facere et in omnibus gratos inveniri fabricatori Deo...primitias earum, quæ sunt ejus, creaturarum offerentes. Et hanc oblationem Ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus»<sup>136</sup>.

«Că se cuvine ca noi să facem daruri lui Dumnezeu și întru toate să ne aflăm mulțumitori lui Dumnezeu Ziditorului...când îi aducem primele roade ale zidirilor, care sunt ale Sale.

Și Biserica singură aduce această jertfă curată Ziditorului, dăruind Lui cu aducere de mulțumiri din zidirea Sa».

Seminary Press, Crestwood, 2010, p. 206.

<sup>134</sup> H.-J. SCHULZ, *The Byzantine Liturgy...*, p. 184.

<sup>135</sup> Casimir KUCHAREK, *The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom: Its Origin and Evolution*, Alleluia Press, Combermere, 1971, p. 269 (trad. ns.).

<sup>136</sup> PG 7, 1026-1027.

R. Taft susține că aici aflăm pentru prima oară o asociere a altor daruri cu singura Jertfă a creștinilor, cea a lui Hristos<sup>137</sup>. Sfântul Irineu chiar face o paralelă între darurile liturgice aduse de creștini și jertfa văduvei sărace din Evanghelia (Lc 21, 4), abordare ce va marca devoțiunea laicilor. Despre Jertfa euharistică, Sfântul Irineu spune în continuare:

«Offerimus enim ei quæ sunt ejus, congruenter communicationem et unitatem prædicantes carnis et spiritus. Quæmadmodum enim qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei, jam non communis panis est, sed eucharistia, ex duabus rebus constans, terreua et cœlesti...»<sup>138</sup>.

«Că noi aducem Lui cele ce sunt ale Lui, vestind potrivit împărtășirea și unirea dintre trup și duh. Căci [cum] pâinea care este din pământ, primind chemarea lui Dumnezeu, nu mai este pâine obișnuită, ci Euharistie, care se alcătuiește din două lucruri: pământesc și ceresc...»

Ținând cont de acest pasaj, Taft afirmă că, odată cu Sfântul Irineu, o anumită dualitate a fost introdusă în conceptul creștin de jertfă. Există într-adevăr o singură Jertfă, dar *aducerea* ei începe cu procurarea și pregătirea elementelor euharistice din roadele zidirii. Această nouă viziune asupra Jertfei euharistice ca unind „două aduceri” a avut ca efect crearea unui act ritual în oglindă cu Anaforaua care era suficientă<sup>139</sup>. Referitor la aceasta, Jungmann zice:

„Nu poate fi întâmplător faptul că fix din această epocă, și anume încă de la sfârșitul celui de-al doilea secol, apar primele urme ale practicii aducerii ofrandelor la altar. În timp ce anterior menționarea darurilor materiale de pâine și vin era aproape absentă...acum, în mod special, această dimensiune materială este accentuată. Pâinea și vinul nu sunt doar purtate la altar (ca în vremea lui Iustin), ci sunt *aduse*...”<sup>140</sup>.

În opinia lui Taft, aici ne confruntăm, de fapt, cu două legi fundamentale ale evoluției Liturghiei: legea accentuării prin dublare (în cazul nostru, apariția Rugăciunii „punerii-înainte”, care este, în fond, o anticipare a ceea ce este deja în mod adecvat exprimat în Anafora) și legea verbalizării ritualului (tendința de adăugare a formularului evhologic pentru fiecare act ritual practic/material)<sup>141</sup>. Aceste două legi vor fi decisive pentru dezvoltarea ritului bizantin al Prothesisului. „Rugăciunea punerii-înainte” reprezintă punctul central al întregii rânduieli a pregătirii darurilor și esențialul la care ea poate fi redusă. Rugăciunea concen-

<sup>137</sup> Robert TAFT, „Toward the Origins of the Offertory Procession in the Syro-Byzantine East”, în: *Orientalia Christiana Periodica*, 36 (1970), p. 76.

<sup>138</sup> PG 7, 1028-1029.

<sup>139</sup> R. TAFT, „Toward the Origins...”, p. 77.

<sup>140</sup> Josef Andreas JUNGSMANN, *The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great*, translated by Francis A. Brunner, University of Notre Dame Press, *Notre Dame*, 1959, pp. 116-117.

<sup>141</sup> R. TAFT, „Toward the Origins...”, p. 78.

trează înțelesul și scopul primar al ritului, și anume a vedea simbolic în pâinea euharistică pe Hristos, Pâinea coborâtă din cer, Care se dă spre mâncare pentru viața lumii. Amplificarea simbolică a pregătirii pur funcționale a pâinii și a vinului a fost determinată de nevoia unei coerențe cu semnificația mistagogică a procesiunii solemne de aducere a darurilor la Altar, ca simboluri cvasisacramentale ale Trupului jertfit al lui Hristos<sup>142</sup>.

Astfel, „Rugăciunea Prothesis-ului” reprezintă punctul decisiv al procesului de ritualizare a pregătirii darurilor euharistice în skevofilakion, precum și momentul sacramental esențial al noului rit, prin care ofrandele aduse de credincioși devin daruri închinare lui Dumnezeu, devin Cinstite Daruri. Pornind de la faptul că Prothesis-ul este o anticipare a Anaforalei, Schulz identifică în structura Rugăciunii „punerii-înainte” din VAS patru din cele zece elemente constitutive<sup>143</sup> ale Anaforalei Sf. Vasile cel Mare.

Atât „Rugăciunea punerii-înainte”, cât și Anaforaua sunt adresate lui Dumnezeu Tatăl. Incipitul Rugăciunii „Prothesis-ului” corespunde post-sanctusului anaforic, conținând un scurt rezumat al iconomiei mântuirii în Hristos, Pâinea cea cerească, Mântuitorul, Răscumpărătorul și Binefăcătorul nostru, Cel care ne sfințește și ne binecuvintează. A doua parte a rugăciunii corespunde epiclezei Anaforalei, Dumnezeu Tatăl fiind rugat să binecuvinteze (εὐλόγησον) și să primească (προσδεξαί) darurile ritualizate. A treia secțiune a rugăciunii corespunde părții *Intercessio* din cadrul Anaforalei, când preotul se roagă lui Dumnezeu, zicând: «Adu-Ți aminte, Doamne, de cei ce Ți-au adus aceste daruri și de la care și prin care și pentru care au fost aduse acestea» (Μνήσθητι, Κύριε, τῶν τὰ δῶρα σοι ταῦτα προσκομισάντων καὶ ὑπὲρ ὧν καὶ δι' ὧν καὶ ἐφ' οἷς αὐτὰ προσεκόμισαν). A patra și ultima parte a rugăciunii este corespunzătoare doxologiei trinitare finale a Anaforalei, ce are în centru măreția Numelui lui Dumnezeu<sup>144</sup>. În urma acestei comparații, S. Muksuris numește „Rugăciunea punerii-înainte” o *mini-anafora*<sup>145</sup>. Or această percepere a Rugăciunii „punerii-

<sup>142</sup> T. POTT, *Byzantine Liturgical Reform*, p. 206; Arhid. I.-I. ICA jr., *De la Dionisie Areopagitul...*, p. 46. Teodor al Mopsuestiei (†428) este cel dintâi care menționează sensul simbolic al aducerii darurilor la Altar ca purtarea de către Îngeri a Trupului mort al lui Hristos către mormântul reprezentat de Sfânta Masă. Totodată, epicleza Duhului Sfânt marchează, în simbolismul liturgic al lui Teodor, Învieria Mântuitorului (vezi: Alphonse MINGANA, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, coll. Woodbroke Studies 6, W. Heffer and Sons, Cambridge, 1933, pp. 85-88; 103-104; Arhid. I.I. ICA JR., *De la Dionisie Areopagitul...*, pp. 102-104, 114-115). Astfel se inaugurează o nouă înțelegere a Liturghiei, ca anamneză a evenimentelor iconomiei mântuirii în Hristos. În acest nou cadru mistagogic, pregătirea Darurilor înainte de începerea Liturghiei va reprezenta simbolic Patima și Răstignirea Mielului Hristos.

<sup>143</sup> Liturgiștii identifică de regulă zece elemente constitutive ale Anaforalei. Acestea sunt: (1) dialogul introductiv; (2) prefața; (3) presanctus-ul; (4) sanctusul; (5) postsanctusul; (6) cuvintele de însuțire; (7) anamneza; (8) epicleza; (9) rugăciunile de mijlocire; (10) doxologia finală.

<sup>144</sup> H.-J. SCHULZ, *The Byzantine Liturgy...*, p. 184.

<sup>145</sup> Stylianos MUKSURIS, *Economia and Eschatology: The Mystagogical Significance of the*



înainte” a creat anumite confuzii de natură teologică. Un astfel de caz întâlnim în diatixa italo-grecescă *Barb. Gr. 316* (sec. al XII-lea). Rânduiala pregătirii artosului în acest codice are o simplitate arhaică, fiind prevăzută doar rostirea Rugăciunii „punerii-înainte” din VAS. Apoi, redactorul manuscrisului oferă următoarea explicație:

«Τὸ δὲ “Ὁς πρόβατον ἐπὶ σφραγὴν” οὐ λέγομεν αὐτό, ὅτι προφητεία ἐστὶν καὶ οὐχὶ εὐχὴ. Ἄλλο γὰρ εὐχὴ καὶ ἄλλο προφητεία. Εὐχὴ γὰρ ἐστὶν ἢ παρακαλοῦσα καὶ λέγουσα· Μετάβαλε τὰ προκείμενα διὰ πνεύματος ἁγίου εἰς τίμιον σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ἡμῶν. Προφητεία δὲ ἢ δηλοῦσα καὶ λέγουσα τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι»<sup>146</sup>.

«Iar „Ca o oaie spre junghiere” nu zicem, căci este prorocie, iar nu rugăciune. Că una este rugăciunea, și alta prorocia. Că rugăciunea este cea care îndeamnă și zice: Prefă cele puse-înainte prin Sfântul Duh în Cinstitul Trup și Sânge al lui Hristos, Adevăratul Dumnezeu. Iar prorocia este cea care arată și spune cele ce au să fie».

Motivul pentru care redactorul codicelui se opune rostirii versetului *Is 53, 7*, după modelul constantinopolitan, pare să fie lipsa unui conținut epicletic. El chiar oferă un exemplu de rugăciune care ne trimite cu gândul la vechea rugăciune italo-grecescă din CHR sau la o alta analogă. Un motiv al acestei abordări este privirea darurilor prin prisma unui simbolism sacramental. Atâta vreme cât se consideră că un simbol face prezentă, într-un anume fel, realitatea simbolizată, darurile de pâine și vin puteau fi considerate simboluri „cvasi-sacramentale” ale Trupului și Sângelui lui Hristos.

Cum anume trebuie să înțelegem însă corect această *pro-aducere* ce are loc chiar înainte de începutul Liturghiei? Răspunsul ni-l dă Sf. Nicolae Cabasila:

«Trupul lui Hristos apare ca avându-le pe amândouă: jertfă [θυσία] a devenit mai târziu, când a fost junghiat pentru slava Tatălui; însă închinat lui Dumnezeu ca un dar cinstit [δῶρον τίμιον] pentru El a fost încă dintru început, atât pentru că a fost luat ca o pângă a neamului nostru, cât și după Lege, fiindcă era Întâi-născut. Din această pricină <darurile> cele aduse și care închipuie trupul acela, nu sunt numaidecât aduse la jertfelnic și jertfite, căci acest lucru are loc mai târziu [la Anafora, subl. ns.], ci mai întâi sunt închinat [ἀνατίθεται] și devin și sunt numite Cinstite Daruri [δῶρα τίμια, închinat, subl. ns.] lui Dumnezeu..., pâinea rămâne pâine, primind numai a fi un dar adus lui Dumnezeu și prin

*Byzantine Divine Liturgy's Prothesis Rite in the Commentaries of Saints Nicholas Cabasilas and Symeon Thessalonike*, Doctoral thesis, Durham University, Durham, 2008, p. 262, <<http://etheses.dur.ac.uk/1960/>>, 20 iul. 2017.

<sup>146</sup> A. JACOB, *Histoire du formulaire...*, p. 393.

aceasta poartă chipul Trupului Domnului la prima Lui vârstă, că, așa cum s-a zis mai înainte, și Acela a fost un dar încă de la început...»<sup>147</sup>.

Astfel, dacă în cadrul Riturului punerii-înainte, pâinea și vinul sunt aduse lui Dumnezeu *ca daruri*, aducerea lor propriu-zisă *ca jertfă* se face la Anafora, atunci când prin lucrarea sfințitoare a Duhului pâinea se preface în Trupul cel jertfit al lui Hristos, iar vinul în Scump Sângele Lui.

### „Rugăciunea punerii-înainte” în *Liturghierul românesc*

Întâi de toate, trebuie să vedem cum apare această rugăciune în cele mai importante ediții ale *Liturghierului* românesc. Prima traducere în limba română a Rugăciunii „punerii-înainte” o aflăm în *Liturghierul* tipărit de diaconul Coresi (Brașov, 1570). În această redacție, după titlul Liturghiei – *Dumnezeiasca slujba ce e întru sfinți părintelui nostru Ioann cu rostul de aur* – urmează rugăciunea cădirii și acoperirea Cinstitelor Daruri. Urmează invitația diaconală și „Rugăciunea punerii-înainte”, pe care le redăm mai jos:

«*Diaconul*: De cealea ce-s puse nainte și cinstitelor darure, Domnului să ne rugăm.

*Preutul zică rugăciunea darurelor ce sînt puse innainte-i*: Doamne, Domnul nostru, cela ce pâinea ceriului mîncare a toată lumea, Domnul nostru și Dumnezeu Isus Hristos, tremease spășitoriu și izbăvitoriu și dulce-dătătoriu a blagoslovi și a sfinți noi; Însuți blagoslovește darurile aceastea și ia-le spre a ceriuluitău jărtăvnic. Pomenește, ca un dulce și de oameni iubitoriu, aducerile ce drept eale aduseră și no<i> neosîndiți ferește întru slujirea dumnezeie<i> Tale Taină. *Strigă*: Că sfinți-se și preamări-se preacinstit și mare-frimșetăt numele tău, Tatăl și Fiul și Sfântul Duh, acmu și pururea și în veacii de veac» (ff. 8<sup>v</sup>-9<sup>r</sup>)<sup>148</sup>.

O altă ediție importantă a *Liturghierului* este cea a Sfântului Mitropolit Dosoftei (Iași, 1679). În cadrul acesteia, invitația diaconală a Rugăciunii „punerii-înainte”: «De preadlomeniia cinstitelor daruri · Domnului să ne rugăm», apare la finalul Proscomidiei, după care este redat incipitul rugăciunii: «Dumnezeu Dumnezeul nostru și așa mai departe»<sup>149</sup> (*Dumnezăiasca Liturghie*, 1679, *Proscomidia*, f. 11<sup>v</sup>). Apoi, după titlul Liturghiei, urmează *Molitva predlojeniei*:

«Dumnezău Dumnezăul nostru carele cereasca pâine, hrana a toată lumea, pre Domnul nostru și Dumnezău Iisus Hristos L-ai trimis mântuitoriu și izbăvitori, de ne blagoslovește și ne svințește pre noi, Însuți blagoslovește predlomeniia aciasta și o priimește în supără cerescul Tău

<sup>147</sup> PG 150, 376, 384. Traducere prelucrată după: SF. NICOLAE CABASILA, *Explicări la dumnezeiasca Liturghie*, studiu introductiv și trad. de Arhid. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2014, pp. 343-344, 356-357.

<sup>148</sup> *Liturghierul lui Coresi*, text stabilit, studiu introductiv și indice de Alexandru Măreș, Ed. Academiei, București, 1969, pp. 130-131.

<sup>149</sup> În limba slavonă în text: ипрочіа.

jărtăvnic. Pomeneaște ca un dulce bun și iubitoriu de om pre aducătorii și pentru carii adusări și pre noi neosândiți<i> ferește în svântă facerea dumnezeștilor Taine. Că să svinți și să proslăvi preacinstit și de mare cuviință numele Tău, a<i> Tatălui și a<i> Fiului și a<i> Svântului Duh, acmu și pururea șim veci de veaci, Amin» (*Dumnezeiasca Liturghie a dintru svinț părintele nostru Ioan rost de aur*, ff. 1<sup>ra</sup>).

În Țara Românească, prima traducere în limba română a *Liturghierului* îi aparține Sf. Mucenic Antim Ivireanul, aceasta fiind tipărită la Râmnic, în anul 1706, împreună cu *Molitvelnicul*, sub titlul *Evhologhion, adecă Molitvenic*. După câțiva ani, în 1713, Sfântul Antim, ajuns mitropolit, tipărește, la Târgoviște, *Dumneze<i>eștile și Sfintele Liturghii*, reprezentând cea mai reușită traducere românească de până atunci și având o mare însemnătate în fundamentarea limbajului liturgic românesc. Astfel, această traducere a servit drept model edițiilor ulterioare ale *Liturghierului*. În continuare, redăm textul Rugăciunii „punerii-înainte” așa cum apare în ediția din 1706 și în forma revizuită din 1713:

*Evhologhion, adecă Molitvenic*, 1706, f. 35<sup>v</sup>:

«*Diaconul... zice*: Pentru cinstitele daruri ce sânt puse înainte, Domnului să ne rugăm.

*Iară Preotul zice Rugăciunea punerii-înainte.*

Dumnezeule Dumnezeul nostru, Cela ce pâinea cea Cerească, hrana a toată lumea, pre Domnul și Dumnezeul nostru Iisus Hristos, L-ai trimis Mântuitoriu și Izbăvitoriu și Dătătoriu de bine, să ne blagoslovească și să ne sfințească pre noi, însuți blagosloveaște această punere înainte și o priimeaște pre dânsa, întru preacerescul tău Jirtăvnic. Pomeneaște ca un bun și iubitoriu de oameni pre ceia ce o au adus și pre cei pentru carii o au adus, și pre noi ne păzează neosândiți întru lucrarea sfințenii dumnezeștilor Tale Taini. Că s-au sfințit și s-au proslăvit preacinstitul și mare cuviințatu numele Tău, al Tatălui, și al Fiului, și al Sfântului Duh, acum, și pururea, și în veacii veacilor, Amin».

*Dumnezeeștile Liturghii*, 1713, f. 34<sup>v</sup>:

«*Diaconul... zice*: Pentru cinstitele daruri ce sânt puse înainte, Domnului să ne rugăm.

*Iară Preotul zice Rugăciunea punerii-înainte.*

Dumnezeule Dumnezeul nostru, Cela ce pâinea cea cerească, hrana a toată lumea, pre Domnul și Dumnezeul nostru Iisus Hristos, L-ai trimis Mântuitoriu și Izbăvitoriu și de bine făcătoriu, Carele ne blagosloveaște și ne sfințează pre noi, însuți blagosloveaște această punere înainte și o priimeaște pre dânsa întru Jărtăvnicul tău cel mai pre sus de Ceriuri. Pomeneaște, ca un bun și iubitoriu de oameni, pre ceia ce o au adus, și pre cei pentru carii o au adus, și pre noi ne păzează fără de osândă întru jărtvirea dumnezeștilor Tale Taini. Că s-au sfințit și s-au proslăvit preacinstitul și de mare cuviință numele Tău, al Tatălui, și al Fiului, și al Sfântului Duh, acum, și pururea, și în veacii veacilor, Amin».

De la *Liturghierul* din 1713, din punct de vedere textual, „Rugăciunea punerii-înainte” a suferit ușoare modificări ca urmare a procesului de evoluție a limbii. Ultima ediție a *Liturghierului* românesc, apărută în 2012, oferă următoarea formă a rugăciunii:

„Dumnezeule, Dumnezeu nostru, Cel ce pe Domnul și Dumnezeu nostru Iisus Hristos, pâinea cea cerească, hrană a toată lumea, L-ai trimis mântuitor și răscumpărător și binefăcător, Care ne binecuvintează și ne sfințește pe noi, Însuși binecuvintează (*preotul binecuvintează cu mâna Cinstitele Daruri*) această punere înainte și o primește întru jertfelnicul Tău cel mai presus de ceruri. Pomenește, ca un bun și de oameni iubitor, pe cei care au adus-o și pe cei pentru care s-a adus, iar pe noi ne păzește neosândiți întru sfințita lucrare a dumnezeieștilor Tale Taine. Că s-a sfințit și s-a preaslăvit preacinstitul și de mare cuviință numele Tău, al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, acum și în vecii vecilor. Amin”<sup>150</sup>.

### Despre binecuvântarea darurilor la „Rugăciunea punerii-înainte”

După cum am văzut mai sus, în *Liturghierul* din 2012, la cuvintele «Însuși binecuvintează...» apare indicația: «preotul binecuvintează cu mâna Cinstitele Daruri». Prima ediție a *Liturghierului* care conține această prevedere este cea tipărită la București, în 1937<sup>151</sup>. Indicația este omisă în edițiile din 1956<sup>152</sup> și 1967<sup>153</sup>, fiind reintrodusă însă în cea din 1974<sup>154</sup>. Ca urmare a acestui fapt, în *Tipicul bisericesc* din 1976 se precizează: „...preotul...tămâiază Darurile...Apoi dă (lasă) cădelnița, ori o trece în mâna stângă, se închină de trei ori și zice rugăciunea Proscomidiei (a punerii-înainte a Darurilor)..., făcând cu mâna semnul Crucii peste Cinstitele Daruri la cuvintele: «Însuși binecuvintează această punere înainte...»”<sup>155</sup>.

Indicația binecuvântării în acest moment nu va mai lipsi din edițiile ulterioare ale *Liturghierului* românesc. Este surprinzător cum această prevedere a fost introdusă în *Liturghierul* românesc, de vreme ce ea lipsește din *Ieratikonul* grecesc și din *Liturghierul* slavonesc, acestea rămânând fidele can. 12 al Sf. Nichifor Mărturisitorul, care interzicea, după cum am văzut, pecetluirea (cu semnul Crucii) a potirului în timpul rostirii rugăciunii „punerii-înainte”. Cu privire la aceasta, în *Pidalionul de la Neamț* (1844), la tâlcuirea can. 19 de la Laodiceea, n. 3, se menționează: „preoții nu trebuie să blagoslovească cu mâna, nici proscomidia [punerea-înainte, subl. ns.] la rugăciunea ei, nici scaunul cel de sus [în

<sup>150</sup> *Liturghier*, ediția 2012, p. 129.

<sup>151</sup> *Sfintele și Dumnezeieștile Liturghii*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1937, p. 107: „și face cu mâna semnul sfinte Crucii”.

<sup>152</sup> *Liturghier*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1956, pp. 103-104.

<sup>153</sup> *Liturghier*, ediția 1956, p. 103.

<sup>154</sup> *Liturghier*, ediția 1956, p. 89 („preotul binecuvintează cu mâna”).

<sup>155</sup> *Tipic bisericesc*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1976, p. 79.

timpul cântării trisaghionului la Liturghie, subl. ns.]. Ci numai să arate către ele, precum aceasta însemnează și can. 12 al Sfântului Nichifor<sup>156</sup>.

Este evident că a existat dintru început tendința ca preotul să binecuvinteze cu semnul Crucii Darurile. Gestul este determinat de credința că Dumnezeu binecuvintează punerea-înainte (așa cum se cere în rugăciune) prin mâna preotului, dar poate fi și cauza confuziei dintre binecuvântare ca invocare sau laudă (deci termenul implică întâi de toate rostirea unei rugăciuni) și binecuvântare ca însemnare în chipul crucii. De altfel, can. 12 al Sf. Nichifor interzicea pecetluirea cu semnul Crucii la „Rugăciunea punerii-înainte” doar a potirului, nu a și pâinii, întrucât această rugăciune interesa inițial numai oferirea pâinii. Dezvoltarea ritului punerii-înainte a avut drept efect schimbarea sensului originar al rugăciunii, care acum încheie întreaga rânduială a pregătirii atât a pâinii, cât și a potirului. Astfel, în urma rostirii acestei rugăciuni, pâinea și vinul dobândesc caracterul de Cinstite Daruri ce sunt destinate sfințirii la Anafora.

Spre a nu se cădea sub incidența canonului Sfântului Nichifor, în unele codice apare indicația turnării vinului în potir în chipul Crucii, iar mai apoi, a pecetluirii cu semnul Crucii a vinului și a apei înainte de a fi turnate în potir<sup>157</sup>. Însă versiunea arabă a CHR a lui Bacha (sec. al XI-lea) indică binecuvântarea Darurilor chiar de două ori, la începutul și sfârșitul ecfonisului Rugăciunii „punerii-înainte”. Binecuvântarea cu mâna a pâinii și a vinului este sugerată și în codicele *Admont 125* (a două jumătate a sec. al XII-lea), unde, deasupra cuvinte-

<sup>156</sup> *Pidalion sau cârma corăbiei înțelese a Soborniceștii și Apostoliceștii Biserici a Ortodocșilor. Adică toate Sfintele Canoane, a<le> Sfinților Apostoli, a<le> Sfintelor Sinoade Ecumenice, locale și a<le> Sfinților Părinți de pe alocurea. Traduse din grecește în românește de Înalț Prea Sfințitul Mitropolit Chirio Chir Venianin Costachi...*, Tipografia Sfintei Mănăstiri Neamțul, 1844, p. 291.

<sup>157</sup> Însă *Liturghierul* românesc din 2012 indică binecuvântarea cu mâna a potirului, după ce vinul și apa au fost turnate: „Apoi, diaconul zice: Binecuvintează, părinte, această unire! Iar preotul, binecuvântând cu mâna peste Sfântul Potir, zice: Binecuvântată este unirea Sfințelor Tale...(vezi: *Liturghier*, pp. 119-120). Să fie iarăși vorba de o confuzie? Să vedem ce scrie în *Ieratikonul* grecesc: «'Ο δὲ Διάκονος...: Εὐλόγισσον, δέσποτα, τὴν ἁγίαν ἔνωσιν. Καὶ εὐλόγει αὐτὰ ὁ Ἱερεὺς, λέγων· Εὐλογημένη ἡ ἔνωσις...» (*Ιερατικόν Α'*, p. 82). Nu se spune nimic despre a face semnul Crucii. Dar la cuvintele diaconului: „Vremea este a sluji Domnului. Stăpâne sfinte, binecuvintează” (*δέσποτα ἄγιε, εὐλόγισσον*), este indicat: «'Ο δὲ Ἱερεὺς, ἐπιθεὶς τὴν δεξιὰν χεῖρα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ καὶ σφραγιζῶν [pecetluind cu semnul Crucii, subl. ns.] αὐτόν, λέγει· Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς...» (*Ιερατικόν Α'*, pp. 92-93). La binecuvântarea Scaunului celui de sus se precizează: «'Ο Ἱερεὺς εὐλόγει κατὰ ἀνατολὰς, λέγων· Εὐλογημένος εἶ ὁ ἐπὶ θρόνου δόξης...» (*Ιερατικόν Α'*, p. 103). Bineînțeles, nu este vorba de a face semnul Crucii cu mâna către răsărit, ci sensul frazei este: Preotul binecuvintează *mergând* către răsărit. La epicleză rubricile indică: «Καὶ ὁ Ἱερεὺς ἐπάνω τοῦ ἁγίου ἄρτου εὐλογῶν λέγει...» (Și Preotul, *binecuvântând deasupra* sfânta pâine, zice...; vezi: *Ιερατικόν Α'*, p. 124). Evident, aici indică facerea semnului Crucii deasupra pâinii. Concluzia este că nu peste tot unde avem verbul *εὐλόγει* preotul trebuie automat să binecuvinteze și cu mâna.

lor «Ipse benedic» (Însuți binecuvintează) apare semnul Crucii. Și *Liturghierul* greco-catolic tipărit la Blaj, în 1931, are după cuvintele *Însuți binecuvintează* o cruce roșie, închisă între paranteze de aceeași culoare<sup>158</sup>, tot ca semn al binecuvântării cu mâna.

După *Liturgica* lui Vasile Mitrofanovici, „cu această rugăciune [a punerii înainte, subl. ns.] preotul nu aduce sfintele daruri ca sacrificiu, ci numai le binecuvântă și le menește pentru sfânta lucrare”<sup>159</sup>. Este greu de înțeles ce a vrut autorul să spună prin sintagma „le binecuvântă”, deoarece puțin mai înainte, la „Rugăciunea tămâii”, s-a făcut următoarea precizare: „După punerea părțecelor, binecuvântând preotul tămâia cu cuvintele: «Tămâie îți aducem Christoase...»”<sup>160</sup>, prin care s-ar sugera că simpla rostire a rugăciunii reprezintă o formă de binecuvântare. La epicleză însă se specifică în mod clar: „preotul, stând drept, binecuvintează sf. pâine cu semnul crucii”<sup>161</sup>. Probabil, pentru a-l împiedica pe preot să binecuvinteze cu mâna darurile la „Rugăciunea-punerii înainte”, codicele *Barb. Gr. 316* (sec. al XII-lea) conține următoarea rubrică:

«Εἶθ' οὕτως ἐφαπλοῖ τὸ φαινόλιον αὐτοῦ ὁ ἱερεὺς ἔχων τὰς χεῖρας ἔσωθεν δεδεμέναις, καὶ λέγει· Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Ὁ Θεός, ὁ Θεὸς ἡμῶν»<sup>162</sup>.

«Deci îndată preotul își desfășoară felonul<sup>163</sup> său, având mâinile împreunate pe dedesubt, și zice: Domnului să ne rugăm. Dumnezeu, Dumnezeul nostru...».

O indicați asemănătoare întâlnim și în cod. *Vat. Gr. 1554* (sec. al XII-lea):

«Καὶ μετὰ τοῦτο χαλᾷ τὸ φενώλιον αὐτοῦ, καὶ εὐχεται ὑπὲρ αὐτοῦ καὶ οὐτινος ἄν θέλῃ καὶ παντός χριστιανοῦ, καὶ ἄρχεται λέγων τὴν εὐχὴν τῆς προθέσεως· Ὁ Θεός, ὁ Θεὸς ἡμῶν...»<sup>164</sup>.

«Și după aceasta [preotul, subl. ns.] își desfășoară felonul și se roagă pentru sine și pentru oricine va vrea și pentru toți creștinii și începe zicând rugăciunea punerii-înainte: Dumnezeule, Dumnezeul nostru...».

Și în cod. *Sinai 986* (sec. al XV-lea):

<sup>158</sup> *Dumnezeu și Sfintele Liturghii*, Tipografia Seminarului Teologic, Blaj, 1931, p. 59.

<sup>159</sup> V. MITROFANOVICI, *Liturgica...*, p. 533.

<sup>160</sup> V. MITROFANOVICI, *Liturgica...*, p. 532.

<sup>161</sup> V. MITROFANOVICI, *Liturgica...*, p. 572.

<sup>162</sup> A. JACOB, *Histoire du formulaire...*, p. 393.

<sup>163</sup> În vechime, felonul avea aceeași lungime și în față și în spate.

<sup>164</sup> A. JACOB, *Histoire du formulaire...*, p. 404.

«Καὶ εὐθύς χαλᾶ τὸ φενώλιον ὁ ἱερεὺς κάτω καὶ ἄρχεται τὴν εὐχὴν τῆς προθέσεως...»<sup>165</sup>.

«Și numaidecât preotul își lasă în jos felonul și începe rugăciunea punerii-înainte...».

Întrebarea pe care ne-o punem ar fi următoare: este necesară binecuvântarea cu mâna a darurilor la „Rugăciunea punerii-înainte”? Dacă ținem cont de majoritatea codicelor, răspunsul este nu. Pâinea și vinul nu se binecuvintează atunci când se rosteste „Rugăciunea Prothesis-ului”, întrucât aceasta nu este o rugăciune de sfințire a lor, ci de închinare/prezentare a lor ca daruri lui Dumnezeu. Însemnarea de către preot în chipul Crucii a pâinii și a vinului este absolut obligatoriu la epicleză, atunci când are lor prefacerea Darurilor în Jertfa lui Hristos. Gestul acesta este indicat deja în CHR din *Barberini Gr. 336* (a doua jumătate a sec. al VIII-lea)<sup>166</sup>. De aceea, Teodor Melitiniotul († 1393), în scrierea sa *Διάλεξις πρώτη τοῦ τετάρτου*, spune că, la momentul prefacerii darurilor, preotul împrumută lui Dumnezeu vocea și mâna sa («ὁ δὲ ἱερεὺς τὴν ἑαυτοῦ δανείζει γλῶσσαν καὶ τὴν ἑαυτοῦ παρέχει χεῖρα») <sup>167</sup>. Importanța pecetluirii darurilor cu semnul Crucii în acest moment al epiclezei este susținută mult mai categoric de Sf. Simeon al Tesalonicului († 1429), care, în comentariul său la Dumnezeiasca Liturghie, spune: «...credem în mod limpede și faptul că pâinea și paharul devin Trupul și Sângele lui Hristos este lucrat de rugăciunile ieraticesti/preotești și că sunt consacrate/desăvârșite [τελειοῦσθαι] prin pecetluirea Crucii și invocarea Duhului Sfânt»<sup>168</sup>.

## Concluzii

„Rugăciunea punerii-înainte” este singurul element originar al Prothesis-ului bizantin și expresia autentică a sensului primordial al acestui rit. Apariția ei poate fi plasată între sfârșitul primei jumătăți a sec. al VII-lea și a doua jumătate a sec. al VIII-lea, când o găsim în cel mai vechi evhologhion bizantin, cod. *Barberini Gr. 336*. Pentru VAS, acest codice are rugăciunea de astăzi: „Dumnezeule, Dumnezeu nostru, Care pâinea cea cerească...”, fiind de origine constantinopolitană. Pentru CHR, același codice oferă un text deosebit, cu un profund sens epicletic: «Doamne, Dumnezeu nostru, Cel ce pe Tine Însuși Te-ai pus înainte miel fără prihană...», folosită cu preponderență în spațiul italo-grecesc. Aceasta este probabil forma cea mai arhaică a rugăciunii. Existența a numeroase variante ale acesteia în Egipt sugerează faptul că are o origine egipteană. Din pricina sensului său epicletic, unii cercetători consideră ca ea ar fi, de fapt, vechea epicleză hristologică a MARC, însă alții cred că rugăciunea a fost dintru început

<sup>165</sup> A.A. ДМИТРИЕВСКИЙ, *Описание...II*, p. 606.

<sup>166</sup> S. PARENTI, E. VELKOVKA, *L'Euclologio Barberini gr. 336*, p. 35.

<sup>167</sup> PG 149, 957.

<sup>168</sup> PG 155, 736; I.I. ICĂ JR., *De la Dionisie Areopagitul...*, p. 392.

destinată Prothesis-ului, de unde mai apoi ar fi fost mutată la Anafora. Totuși, din cauza numeroaselor variante textuale și a poziționării diferențiate în cadrul mărturiilor liturgice, nici textul original și nici locul original al rugăciunii nu pot fi determinate cu exactitate.

Odată cu „reforma” liturgică din perioada post-iconoclastă, „Rugăciunea punerii-înainte” din VAS își face loc în formularul liturgic al CHR, vechea rugăciune de origine egipteană fiind eliminată treptat. Cu toate acestea, ea a rămas populară în spațiul italo-grecesc, fiind integrată și în PETR, dar și în LDIS, într-o formă adaptată și potrivită acestei Liturghii. În prezent, în Biserica Ortodoxă este folosită rugăciunea din VAS pentru ambele Liturghii bizantine. La început, „Rugăciunea Prothesis-ului” era rostită de către preot în skevofilakion, atunci când punea pâinile pe discuri, fiind, așadar, o rugăciune ce interesa numai oferirea artosului. Can. 12 din scrierile canonice (sec. X-XI), atribuite Sfântului Nichifor I, patriarhul Constantinopolului, interzice pecetluirea potirului atunci când se rostește „Rugăciunea punerii-înainte”. Foarte probabil, interzicerea pecetluirii potirului sugera faptul că amestecarea acestuia era amânată pentru un alt moment din cadrul Liturghiei, și anume înainte de Intrarea Mare. Totuși, începând cu Sfântul Gherman, toți comentatorii liturgici bizantini poziționează atât pregătirea pâinii, cât și a potirului la începutul Dumnezeieștii Liturghii.

Oprirea pecetluirii potirului poate însemna și faptul că preotului îi era interzis să binecuvinteze cu semnul Crucii potirul. De altfel, Rugăciunea constantinopolitană „a punerii-înainte” nu menționează nimic în legătură cu potirul, ci ea inițial se rostea doar deasupra pâinii, care Îl închipuia deja simbolic pe Hristos, Pâinea cea coborâtă din cer, neexistând de la început niciun gest și nicio formulă însoțitoare pentru pregătirea potirului.

Odată cu dezvoltarea ritului Proscomidiei, „Rugăciunea punerii-înainte” și-a păstrat până târziu, ca în vechile manuscrise, poziția de primă rugăciune a formularului Liturghiei. Ea era atribuită preotului care o rostea deasupra pâinilor în skevofilakion. Însă, așa cum am văzut în versiunea Johannisberg (sec. al X-lea) și în cod. *Pyromalus* (sec. X-XI), era obișnuit la Constantinopol ca patriarhul, înainte de intrarea sa în biserică pentru Liturghie, să se oprească la skevofilakion, unde își lăsa propria prescură și rostea „Rugăciunea Prothesis-ului”, în timp ce în biserică se săvârșea Enarxa. Suprapunerea celor două rituri premergătoare Liturghiei (Enerxa și Prothesis-ul) se explică prin percepția iconică a acesteia. Atât Enerxa, cât și Prothesis-ul ajunseseră în sec. X-XI să simbolizeze mistagogic Întruparea Mântuitorului, iar intrarea episcopului, care desăvârșea ambele rituri, semnifica prima Parusie în lume cu trupul a Domnului Iisus Hristos. În ceea ce privește invitația diaconală de astăzi a Rugăciunii „Prothesis-ului”: «Ἐπὶ τῆ προθέσει τῶν τιμίων δώρων, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Κύριε, ἐλέησον» (Pentru punerea înainte a Cinstitelor Daruri, Domnului să ne rugăm. Doamne, miluiește), sintagma: «Ἐπὶ τῆ προθέσει τῶν τιμίων δώρων» nu este decât rubrica premergătoare simplei formule «Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν», după cum se



poate observa în *Diataxa lui Filotei Kokkinos* (prima jumătate a sec. al XIV-lea) și în ediția *princeps* a lui Doukas din 1526. Răspunsul «Κύριε, ἐλέησον» ar trebui, în mod normal, să revină ipodiatonului sau chiar unui paraclisier.

„Rugăciunea punerii-înainte” este esențialul la care poate fi redus întregul rit al Prothesis-ului. Ea reprezintă punctul decisiv al procesului de ritualizare a pregătirii darurilor euharistice în skevofilakion, precum și momentul sacramental central al Prothesis-ului, prin care ofrandele aduse de credincioși devin daruri închinare lui Dumnezeu. Această rugăciune este, de fapt, o rugăciune de tip „offertorium” și o anticipare a Anaforalei, trimițând la actul *aducerii* Jertfei din cadrul acesteia din urmă. Faptul că „Rugăciunea punerii-înainte” este o „oglinzire” a „Rugăciunii euharistice” arată săvârșirea Liturghiei ca o mișcare de la procurarea, pregătirea și închinarea lui Dumnezeu a darurilor la împlinirea Jertfei pentru care aceste daruri sunt folosite<sup>169</sup>. „Rugăciunea Prothesis-ului” va fi înțeleasă ca o rugăciune de „consacrare” a pâinii și a vinului ca Cinstite Daruri, ce vor fi aduse spre a fi sfințite la Anafora. În foarte puține codice, contrar can. 12 al Sfântului Nichifor, se va indica binecuvântarea cu mâna a darurilor în momentul rostirii rugăciunii (aceasta fiind probabil o influență a binecuvântării obligatorii cu mâna a darurilor la epicleză), însă majoritatea manuscriselor vor rămâne fidele interdicției canonice.

Actualul *Liturghier* românesc, urmând ediției din 1937 și celor începând cu 1974, indică preotului binecuvântarea Darurilor la proskomidiar atunci când rostește «Însuți binecuvintează această punere-înainte». Această indicație lipsește însă din *Ieratikonul* grecesc, precum și din *Slujebnicul* slavonesc. Probabil, cea mai potrivită soluție este cea dată de *Pidalionul* de la Neamț (1844), care spune că «preoții nu trebuie să binecuvinteze cu mâna punerea-înainte, ci numai să arate către ea».

### Summary: The Prayer of the Prothesis in the Typikon of the Byzantine Proskomedia

The Prayer of Prothesis is the main element of the Byzantine Proskomedia, and the authentic expression of the primordial meaning of this rite. Its origins can be placed between the end of the first half of the 7<sup>th</sup> century and second half of the 8<sup>th</sup> century, when we find it in the oldest surviving Byzantine Euhologion, the Barberini Codex Graecus 336. For the Liturgy of St Basil the Great, this manuscript has the Constantinopolitan prayer that had been used so far in the Orthodox Church: «O God, our God, Who didst send the Heavenly Bread...». With some differences, the prayer is also found in the oldest manuscript of the Greek Liturgy of St Jacob, Vaticanus Graecus 2282 (9<sup>th</sup> century), following the Great Entrance. Most likely, the prayer was transferred from the Liturgy of St Basil the Great at this time of the Liturgy of St Jacob, since there was no rite of the Prothesis at the beginning of it. For the Liturgy of Saint John Chrysostom, the same

<sup>169</sup> H.-J. SCHULZ, *The Byzantine Liturgy...*, p. 184.

codex offers a special text, with a profoundly epikletical sense: «Lord, our God, the One who You put Yourself forth like a blameless lamb». The existence of many variants of this prayer in the liturgical manuscripts in Egypt suggests that it appeared there. The fact that this prayer is found in the folios of the Slavonic Euhologion of Sinai (10<sup>th</sup> century) in which it is ascribed to St Basil the Great is further evidence of the Egyptian origin of the prayer and its connection with the Alexandrian Liturgy of St Basil the Great. However, the version preserved in the Liturgy of Saint John Chrysostom appears to be the oldest.

Because of its epikletical sense, some scholars believe that the Italian-Greek Prayer of the Prothesis is the old Christological epiklesis of the Liturgy of Saint Mark, but others believe that the prayer was from the beginning part of the Prothesis ritual, from which it was later moved to the Eucharistic Prayer (Anaphora). However, because of the many textual variants and the differentiated position in the liturgical testimonies, neither the original text nor the original place of prayer can be accurately determined. With the liturgical reform of the post-iconoclastic period, the Prayer of Prothesis from the Liturgy of St Basil the Great appears in the liturgical form of the Liturgy of Saint John Chrysostom, coexisting awhile with an older prayer of Egyptian origin that was gradually forgotten. However, it remained popular in Italy and Greece, probably due to its epikletic character, and was incorporated into the Liturgy of St Peter. We also find it, in an adapted version, in the Divine Liturgy of the Presanctified Gifts in the codices Ambrosianus 276 (13<sup>th</sup> century) and München Gr. 540 (anno 1416). Currently, only the prayer preserved in the Liturgy of St Basil the Great for both Byzantine Liturgies is used in the Orthodox Church. At first, the Prayer of Prothesis was uttered by the priest in skeuophilakion, when he placed the bread on the diskos, being a prayer that only referred to the offering of the artos. The very text of the prayer makes no reference to the chalice, but only to the bread that already symbolizes Christ – the heavenly Bread (*Jn* 6, 51). Canon 12 of the Canonical Writings (10<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> centuries), attributed to Saint Nikephoros I, patriarch of Constantinople (806-815), prohibits sealing the chalice when the Prayer of Prothesis is uttered, which underlines what has been already said.

But at the same time, the prohibition of sealing the chalice can suggest that the preparation was delayed for another moment in the Liturgy, namely before the Great Entrance. The reason could be that, in some regions, hot water is poured into the chalice before sanctification. The delay in „mixing” the cup would have had the purpose of preventing its cooling. A proof of this practice is found in the epistle addressed by a parish priest to Metropolitan Elias II of Crete (about 1120). However, since St Germanos, patriarch of Constantinople, all Byzantine liturgical commentators have placed both the preparation of bread and of the chalice at the beginning of Divine Liturgy. In what regards the position of the Prayer of Prothesis, it retained, until recently, as in the old manuscripts, its place as the first prayer of the liturgy form. It was attributed to the priest who uttered it above the bread in skeuophilakion. But as we can see in the Johannisberg version of the Liturgy of St Basil the Great (11<sup>th</sup> century) and in the codex Pyromalus (10<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> centuries), it was a custom in Constantinople that the patriarch, before entering the Liturgy, would stop in skeuophilakion where he would leave his own loaf and utter the Prayer of Prothesis, while Enarxis was being performed in the church. The superposition of the two rites preceding the Liturgy (Enarxis and Prothesis) is explained by the mystagogic vision on them. Both Enarxis and Prothesis had come, to the 10<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> centuries, to symbolize the Incarnation of the Savior, and the entrance of the bishop, which

perfected both rites, was a symbol of the first parousia in the world with the body of the Lord Jesus Christ.

In later references, the priest is the one who utters the Prayer of Prothesis when the Holy Liturgy is being performed. Thus, according to the patriarchal diataxis preserved in the codex British Museum Add. 34060 (12<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> centuries), the Liturgy begins with the Patriarch's entrance, the Prothesis and Enarxis being obviously reserved to the priest. In the Archieratikon written by deacon Demetrios Gemistos (about 1380), the ritual of the Offering was entirely accomplished by the priest at the beginning of the liturgy, and after St Simeon of Thessalonica, describing a 15<sup>th</sup>-century Liturgy officiated by a bishop, the Prothesis is performed by the second priest together with a deacon before the Enarxis. Another point of interest for this study is the diaconal invitation to prayer, which today has the form «Ἐπὶ τῇ προθέσει τῶν τιμίων δώρων, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν». «Κύριε, ἐλέησον» (For the precious gifts offered, let us pray to the Lord. Lord have mercy). The oldest Byzantine Euhologion, Barberini Gr. 336, does not contain such a diaconal invitation. However, there are manuscripts that have the introductory form as a classic one: «Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν» (In peace let us pray to the Lord) or the simple «Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν» (Let us pray to the Lord). The first testimony of the diaconal invitation today is in the codex Vaticanus Gr. 2005 (about 1197-1211). Most likely the phrase: «Ἐπὶ τῇ προθέσει τῶν τιμίων δώρων» is only the typical section preceding prayer and then the very simple diaconal invitation («Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν»), as can be seen in Philoteos' Diataxis (the first half of the 14<sup>th</sup> century). This hypothesis seems to be confirmed by the first edition of the Liturgy of St John Chrysostom of 1526, in which the column: «Ὁ διάκονος ἐπὶ τῇ προθέσει τῶν τιμίων δώρων» (The deacon, for the offering of the precious gifts) is written in red and the invitation to prayer: «Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν» (Let us pray to the Lord) is written in black.

The answer of the diaconal invitation, «Κύριε, ἐλέησον» (Lord have mercy), assigned today to the deacon, was reserved for the hypodeacon, as can be seen in Vaticanus Gr. 1811 (1147 AD). In fact, this is also the logical solution, since it is inappropriate for the deacon to answer his own call to prayer. However, probably in the absence of a subdeacon, in ms. Sinai. 986 (a diataxis of Proskomedia, 15<sup>th</sup> century), the priest is the one who utters the invitation to prayer, the deacon answering «Lord have mercy». The prayer of the Offering is the essence to which the whole rite of the Prothesis can be reduced. It is the decisive point of the process of ritualizing the preparation of the Eucharistic gifts in skeuophilakion, as well as the central sacramental moment of Prothesis, through which the offerings of believers become gifts dedicated to God. This prayer is in fact a prayer of the offertorium type and an anticipation of the Anaphora, implying the act of bringing the sacrifice of the latter. The fact that the Prayer of Prothesis is a „mirroring” of the Eucharistic Prayer shows the Liturgy as a move from the proclamation, preparation and worship of God to the fulfillment of the sacrifice for which these gifts are used. The prayer of the Prothesis has the appearance of a mini-Anaphora following moments from the Great Eucharistic Prayer. Both the Prayer of Prothesis and the Anaphora are addressed to God the Father. The incipit of the prayer of the Prothesis corresponds to the anaphoric post-sanctus, containing a brief summary of the Divine Economy in Christ, the heavenly Bread, the Savior, the Redeemer and our Benefactor, who sanctifies and blesses us. The second part of the prayer corresponds to the epiklesis, God the Father being asked to bless (εὐλόγησον) and receive (πρόσδεξαι) the ritual gifts. The third section of prayer corresponds to the Intercessio part of the Anaphora, when the

priest prays to God, saying, «Remember, Lord, of those who brought you these gifts, and from and by whom and for whom they were brought (Μνήσθητι, Κύριε, τῶν τὰ δῶρα σοι ταῦτα προσκομισάντων καὶ ὑπὲρ ὧν καὶ δι' ὧν καὶ ἐφ' οἷς αὐτὰ προσεκόμισαν)». The fourth and final part of prayer is appropriate to the final Trinitarian doxology of the Anaphora, which centers on the greatness of the Name of God.

The prayer of the Prothesis will be understood as a prayer of „consecration” of the bread and wine as Sacred Gifts that will be brought to be sanctified at the time of the Eucharistic Prayer (Anaphora). In very few codices, contrary to the 12<sup>th</sup> Canon of St Nikephoros, the blessing by hand of the gifts at the time of prayer will be indicated (this being probably an influence of the obligatory blessing by hand of the gifts at the epiklesis), but most of the manuscripts will remain faithful to the canonical ban. An exception we encounter in the codex Admont 125 (second half of the 12<sup>th</sup> century), in which, at the prayer of the Prothesis, above the words of the Ipse benedic (bless Thyself), the sign of the Cross appears, which would suggest the blessing of bread and wine at this moment. There are also manuscripts like Barberini 316 (12<sup>th</sup> century), Vaticanus Gr. 1554 (12<sup>th</sup> century) or Sinai 986 (15<sup>th</sup> century), which recommends to the priest to loosen the phelonion over his hands before the prayer of the Prothesis, so that the blessing of gifts by hand would have been unlikely. Few exceptions confirm the rule – bread and wine are not blessed when the Prayer of Prothesis is uttered, as this is not a prayer of sanctification but of worship / presentation of gifts to God. The current Romanian Liturgy, following the 1937 edition, as well as those from 1974, indicates to the priest the blessing with the hand of the gifts, bread and wine, at the Proskomedia, when he utters the words: «Do Thou Thyself bless this offering Bless Yourself this offering...». However, this indication is missing from the Greek Hieratikon, as well as from the Slavonic Slujebnik. The most suitable solution is perhaps that given by Pidalion of Neamt (1844), who says that priests should not be blessing by hand the offering, but merely pointing to it.

# D IN SFINȚII PĂRINȚI

## SF. IOAN GURĂ DE AUR

### OMILIILE LXII ȘI LXIII LA EVANGHELIA DUPĂ IOAN

#### Omilia a LXII-a

*Cele 88 de omilii* hrisostomiene la *Evanghelia după Ioan* sunt plasate de specialiști în anul 391<sup>1</sup>, când Sfântul Ioan era preot în Antiohia<sup>2</sup>. Din mărturii interne deducem că omiliile au fost rostite cu o frecvență bihebdomadară<sup>3</sup>, dimineața<sup>4</sup>, după Sfânta Liturghie, în diverse biserici antiohiene<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Adică după *Omiliile la Matei*, date în anul 390 (Claudio MORESCHINI, Enrico NORELLI, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. II/1: *De la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu*, trad. E. Caraboi, D. Cernica, E. Stoleriu, D. Zamoșteanu, Polirom, Iași, 2013, p. 166) și înainte de *Omiliile la 1 Corinteni*, date în 392/3 (J.N.D. KELLY, *Golden Mouth. The story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1995, p. 91), în care Sf. Ioan face trimitere la *Omiliile la Ioan* ca la unele deja rostite și chiar scrise (în *Omilia la 1 Corinteni 7, 2*; vezi SFÂNTUL IOAN GURĂ-DE-AUR, *Omilii la Ioan (I)*, vol. 13, trad. S. Preda, C.-C. Rogobete, C. Coman, Cr. Chivu, A. Tănăsescu, C. Papacioc, Ed. Gândul Aprins, 2014, p. 5).

<sup>2</sup> Stylianos PAPADOPOULOS, *Viața, activitatea și opera Sfântului Ioan Hrisostom*, trad. O. Gordon, Editura Bizantină, București, 2014, pp. 32-36.

<sup>3</sup> *Omilia 25, 1*: „Căci nu în fiecare zi, ci doar două zile pe săptămână vă rugăm să luați aminte la cele ce spunem”. Din *Omilia 11, 1* deducem că una dintre cele două zile putea fi duminica: „O zi pe săptămână, fie și sâmbăta, fiecare dintre voi, la casa sa, să se așeze și [...] să citească mereu pericopă din Evanghelie ce urmează să fie citită” (în: SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Evanghelia după Ioan*, vol. 1, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 15, trad. M.-I. Rizeanu, introd. și note de Ierom. Policarp Pirvuloiu, Ed. Basilica, București, 2016, p. 237, respectiv, pp. 116-117). Rostirea omiliilor în frecvență bihebdomadară ne îndreptățește să credem că *Omiliile la Ioan* au durat un an întreg (i.e. 390 sau 391), fără o lună (88 de omilii, rostite în 11 luni). Ni se pare greu de luat în calcul ipoteza că rostirea omiliilor ar fi durat doi sau trei ani, susținută în prefața ediției neogrecești: „Hrisostom predica atunci de două ori pe săptămână, dar nu e posibil ca acest lucru să se fi întâmplat neîntrerupt, și de aceea presupunem că ele au acoperit doi sau chiar trei ani”, în ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Ἄπαντα τα Ἔργα*, τ. 12, în coll. *Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας* (ΕΠΕ), τ. 39, Γρηγόριος ὁ

*Omilia LXII* este una exegetică și comentează în cinci capitole pericopa *In 11, 1-27* despre boala, moartea și învierea lui Lazăr din Betania, «prietenul Domnului» (*In 11, 11*). Tema omiliei, suferința dreptului, este anunțată încă din primul paragraf și este dezvoltată în paralel cu exegeza cazului lui Lazăr.

La nivel macro-textual, *Omilia LXII* prezintă pe de o parte aparatul paratextual comun întregului corpus (fragmentul introductiv compus din numărul curent al omiliei și versetul/-ele evanghelic/-e de explicat), iar pe de altă parte o caracteristică generală a *Omiliilor la Ioan*: întinderea mai mică<sup>6</sup>.

La nivel micro-textual, omilia prezintă o structură așteptată: (1) *introducerea în tema omiliei*, lipsită de *formula de adresare* specifică<sup>7</sup>, (2) *introducerea pe scurt în contextul evanghelic*, (3) *partea exegetică* (în care autorul reia unul sau două versete ale Evangheliei zilei, pe care le analizează și/sau le parafrazează pe întinderea câte unui paragraf), împletită din loc în loc cu (4) *partea morală* (în aceasta autorul fiind preocupat să aducă în atenția ascultătorilor relevanța evenimentelor evanghelice pentru viața cotidiană și pentru creșterea lor duhovnicească) și cu (5) *partea doctrinară* (în care Sfântul Ioan prezintă diferite aspecte ale învățaturii Bisericii despre: egalitatea Fiului cu Tatăl, atotprezența Fiului, atotputernicia Sa ș.a.); (7) *finalul* succint conține îndemnuri și încurajări morale, centrate pe făgăduințele făcute de Dumnezeu omului credincios.

Ca reprezentant al Școlii exegetice antiohiene, Sfântul Ioan adoptă în această omilie metoda de interpretare literală, insistând asupra aspectelor istorice și morale ale textului evanghelic.

În privința conținutului ideatic, distingem în textul *Omiliei LXII* numeroase idei teologice și interpretări la pericopa tratată demne de reținut: sora lui Lazăr, Maria «care a uns cu mir pe Domnul» (*In 11, 2*) nu este aceeași cu femeile (desfrânate) menționate la *Mt 26, 7* și la *Lc 7, 37*; Fiul și Tatăl împărtășesc aceeași slavă; potrivit cu pronia Sa, Domnul zăbovește intenționat patru zile pentru ca trupul lui Lazăr să putrezească și să fie eliminată astfel orice îndoială despre învierea lui (cap. 1); Învierea lui Hristos îl întărește în credință și pe cel mai șovă-

Παλαμάς (Πατερικές Ἐκδόσεις), Salonic, 1979, p. 416).

<sup>4</sup> *Omilia 31, 5*: „[ne aflăm] în zorii zilei și sub un astfel de acoperiș, bucurându-ne de umbră și răcoare” (în: SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Evanghelia după Ioan*, vol. 1, p. 296).

<sup>5</sup> Ierom. Policarp PIRVULOIU, „Introducere”, în SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Evanghelia după Ioan*, vol. 1, p. 17.

<sup>6</sup> Cu excepția primelor cinci omilii, rostirea celorlalte nu durează mai mult de 15 minute fiecare. „În raport cu *Omiliile la Matei*, cele la *Evanghelia după Ioan* sunt mai scurte și mai dogmatice, partea morală fiind considerabil redusă” (SFÂNTUL IOAN GURĂ-DE-AUR, *Omilii la Ioan (I)*, p. 6).

<sup>7</sup> Majoritatea *Omiliilor la Ioan* (ca și cele *la Matei*) atestă absența formulelor de adresare proprii genului omiletic: „Iubiților!”, „Iubiți frați!” ș.a. Probabil sunt și alte stereotipii și mărci ale genului omiletic care au fost eliminate la revizuirea finală, în scopul transformării acestor texte din *omilii propriu-zise* (ὁμιλία) într-un *comentariu* (ὑπόμνημα – titlu sub care ele apar în edițiile moderne) unitar și integral, mai adecvat studiului.

ielnic dintre apostoli, pe Toma; în ciuda aparențelor, Marta era mai slabă în credință decât Maria (cap. 2); în dialogul cu Marta, Hristos relevă dumnezeirea Sa cu discreție și moderație; ca să-și vadăască mai limpede dumnezeirea, Hristos îl înviază pe Lazăr nu de la distanță (ca în cazul slugii sutașului), ci fiind de față; Marta nu înțelege deplin cuvintele Domnului, dar pentru moment crede în Hristos, ceea ce îi aduce deja un folos: ușurarea durerii pentru pierderea fratelui Lazăr (cap. 3); jelaniiile și bocetele creștinilor care pierd pe cineva drag discreditează în ochii păgânilor învățătura creștină despre înviere (cap. 4); rugăciunea pentru cel adormit este singura modalitate eficientă de a-l ajuta în viața de dincolo și de a-i cinsti memoria (cap. 5).

Din punct de vedere stilistic, *Omilia LXII* prezintă caracteristici remarcabile. În primul rând, stilul expunerii orale domină întreaga omilie, fiind vizibil în numeroasele *întrebări retorice* (peste patruzeci), în construcția de *dialoguri cu interlocutor imaginar* („Dar de ce-a primit-o Hristos pe acea desfrânată?, ar putea întreba cineva”, cap. 1; „Ce faci, femeie? Spune-mi, te dezbraci cu indecență în mijlocul pieței publice...?”, cap. 4; „Cum dar, spui, e posibil om fiind să nu verși lacrimi?”, cap. 4), în *interjecții* („Iată!”, repetat de două ori, cap. 1), în *exclamații retorice* („O, invenție drăcească! O, născocire satanică!”, cap. 5). O serie bine reprezentată de figuri de stil vin să împodobească expunerea, între care se remarcă *jocul de cuvinte* (cum este cel construit pe radicalul verbului φιλέω din cap. 1, paragraful 1, vezi n. 8, sau cel mai elaborat, din cap. 4: „cei care nu cunosc [...] înfăptuiesc cele ale cunoscătorilor; în schimb, cei cunoscători înfăptuiesc cele ale necunoscătorilor”); *antiteza* („când Îl văd pe Domnul, nu cad îndată în jelanii, nici în plânsete, nici în vaiete [...], din contră, L-au laudat”, cap. 3), *gradația ascendentă/climaxul* („prin jelaniiile și plânsetele lor, prin dezvelirea brațelor, prin smulgerea părului, prin sfâșierea obrazilor”, cap. 4), *enumerația* („îți smulgi părul, îți sfâșii veșmintele, te jelești cu glas tare, te alături în acest cor”, cap. 4), *repetiția/anafora* („dar cu discreție, dar cu decență, dar cu frică”, cap. 4; „până când suntem pământ și cenușă, până când sânge și carne?”; „cum” interogativ, repetat de cinci ori consecutiv, în cap. 5), *comparația* („se uitau la El ca la un om”, cap. 1; „nu face aceasta ca una care n-ai credință în înviere”, cap. 4), *metafora* (învățătura despre înviere văzută drept „căpetenia bunătăților”, cap. 4, „întristarea, întunecând ochii sufletului”, cap. 5; „ne lasă să cădem pradă întristării”, cap. 5).

### Omilia a LXIII-a

*Omilia LXIII* are drept temă centrală *credința Mariei* (sora Martei și a lui Lazăr) și comentează pericopa *In 11, 31-40*. *Omilia LXIII* a fost rostită la câteva zile după cea precedentă, aflându-se prin urmare în strânsă legătură cu ea în privința conținutului și a manierei exegetice.

Structura internă a *Omiliei LXIII* relevă următoarea arhitectură textuală: (1) *exordiul abrupt*, (2) *introducere morală*, (3) *partea exegetică*, (4) *o critică a filozofiei păgâne* (5) *partea morală* și (6) *finalul doxologic*.

Mai multe idei teologice și detalii interpretative se pot desprinde din omilia de față: credința Mariei învinge durerea firească pentru pierderea fratelui; invidioși pentru minunile anterioare, iudeii simt o imensă satisfacție să cârtească asupra lipsei de reacție a lui Hristos în cazul morții lui Lazăr; Iisus plânge pentru a-și vădi firea omenească deplin asumată (cap. 1); evangheliștii sinoptici descriu agonia pe Cruce a Domnului pentru a sublinia omenitatea Lui; Ioan, în schimb, e singurul care prezintă Pătimirile Sale în mod glorios, evidențiind dumnezeirea Mântuitorului (cap. 2); printr-o pedagogie dumnezeiască, Iisus îi conduce pe iudei, pas cu pas și pe neobservate, până în fața mormântului lui Lazăr, pentru a fi cu toții martori direcți ai învierii prietenului Său; mulțumită credinței și roadelor ei, niște pescari, apostolii, s-au arătat superiori filozofilor păgâni (cap. 3); exactitatea dogmelor este interconționată în mod absolut de puritatea vieții; păcatul desfrânării este mai grav decât idolatria cap. 4).

Stilul *Omiliei LXIII* nu se abate de la caracteristicile celorlalte omilii hrisostomiene. Predomină stilul expunerii orale, presărat cu *adresări directe* („Vezi cum nu le mai arată niciun semn”, cap. 1; „Vezi cât de mare este păcatul acesta”, cap. 4), *interjecții* („Iată”, repetat de trei ori, în cap. 1, 2 și 3), *întrebări retorice* (aproape treizeci). Figurile stilistice își fac apariția pe întreaga întindere a omiliei: *enumerația* („în somn greu, în letargie sau în stare de leșin”, cap. 1; „prezența lor la mormânt; ridicarea pietrei; porunca de-a dezlega legăturile [...]; faptul că prietenii [...] au recunoscut [...] că Lazăr este; faptul că surorile n-au fost lăsate în spate”, cap. 2), *climaxul* („tulburarea, chinul și sudorile morții”, cap. 2), *repetiția/anafora* („cel care..., ca unul care...”, simetrie repetată de trei ori consecutiv în cap. 1; „nici o viață dreaptă, nici o petrecere riguroasă”, „ea ne arată filozofi, ea ne descoperă libertatea”, cap. 3; „cum de nu te rușinezi, cum de nu roșești?”, cap. 4), *metafora* („S-a îmbrăcat cu firea noastră”, cap. 2; „asemenea boală [...] să o smulgă de la rădăcină”, „ce mare foc nu-și adună sieși”, cap. 4), *epitetul* („suflet clocotitor”, cap. 3; „viață stricată”, cap. 4).

## Omilia a LXII-a<sup>8</sup>

Textul Sfintei Evanghelii după *In* 11, 1-2:

«Și era bolnav un oarecare Lazăr din Betania, satul Mariei și al Martei, sora ei. Iar Maria era cea care a uns cu mir pe Domnul».

<sup>8</sup> Traducerea *Omiliilor a LXII-a și a LXIII-a* a fost făcută după PG 59, col. 341-354. Este vorba de ediția benedictinului Bernard de MONTFAUCON (1718-1738), îmbunătățită, la un secol distanță, de filologul Théobald FIX (1836), integrată în colecția *Patrologia Graeca* în 1863. Ediția Ceciliei TIRONE din 1944-1948 reproduce ediția Montfaucon-Fix, cu o dispunere nouă a câtorva capete de paragraf (Paul W. HARKINS, „The Text Tradition of Chrysostom's Commentary on John”, în: *Theological Studies*, 19 (1958), pp. 405-406).



1. Mulți se smintesc când văd că unii oameni bineplăcuți lui Dumnezeu au de suferit vreun necaz, de pildă când cad în boală sau în sărăcie sau în altceva de-acest fel, fără să știe că mai ales celor iubiți<sup>9</sup> de Dumnezeu le este dat să pătimească acestea; iar Lazăr<sup>10</sup> era și el unul dintre cei iubiți de Hristos, și se îmbolnăvise. Cel puțin așa spuneau cei care au trimis veste: «Iată cel pe care îl iubești este bolnav» (*In* 11, 3). Dar să vedem pericopa de la-nceput: «Era bolnav», zice, «un oarecare Lazăr din Betania<sup>11</sup>» (*In* 11,1). Nu fără motiv, nici la întâmplare a menționat locul din care era Lazăr, ci pentru o pricină pe care o va pomeni mai târziu<sup>12</sup>. Până atunci să rămânem la pasajul de față. Ei bine, ne învață în chip folositor cine erau surorile lui; și, mai mult, ce-avea Maria în plus față de Marta, când continuă prin cuvintele: «Iar Maria era cea care a uns cu mir pe Domnul» (*In* 11, 2). Aici, unii, ezitând, se întrebă: „Cum a îngăduit Hristos unei femei să facă aceasta?”. Întâi de toate, deci, trebuie să înțelegem că această femeie nu este desfrânata cea de la Matei (*Mt* 26, 7), nici cea de la Luca (*Lc* 7, 37), ci o altă femeie. Într-adevăr, acelea erau niște desfrânate pline de multe rele, pe când aceasta era și respectată pentru castitate, și râvnitoare. Căci râvna și-a arătat-o cu prilejul primirii lui Hristos. Iar evanghelistul arată și faptul că, deși El a îngăduit ca Lazăr să moară, totuși surorile Îl iubeau. Și de ce nu l-au lăsat pe fratele lor bolnav și n-au venit la El, cum a făcut sutașul (*Mt* 8, 5-13; *Lc* 7, 1-10) și căpetenia împărătească (*In* 4, 46), ci au trimis veste? Pentru că erau foarte încrezătoare în Hristos și se simțeau foarte familiare cu El. În plus, erau femei slabe, copleșite de întristare. Apoi, că au procedat astfel nu cu scopul de-a-L disprețui, au arătat-o cu claritate mai târziu. Așadar, e limpede că Maria nu era aceeași femeie. „Dar de ce-a primit-o Hristos pe acea desfrânată?”, ar putea întreba cineva. Ca să-i dezlege răutatea, ca să Își arate iubirea Sa de oameni, ca să afli că nu există boală care să-I biruiască bunătatea! Totuși, nu te uita doar la aceasta, că a primit-o, ci bagă de seamă și celălalt lucru, anume cum a schimbat-

<sup>9</sup> Sau „prietenii (φίλοι) lui Dumnezeu”. Am preferat să redăm termenul prin perifrază („cei iubiți”) pentru a menține în traducere un joc de cuvinte căutat de autor și condus cu multă măiestrie în această primă jumătate de capitol: „cel iubit” (Lazăr), „cei iubiți” (creștinii încercați de boli), „a iubi” (în text: „cel pe care îl iubești”, „surorile Îl iubeau”) și „iubirea-de-oameni” dumnezeiască (φιλανθρωπία).

<sup>10</sup> Formă abreviată a apelativului ebraic teoforic *Eleazar*, „cel pe care îl ajută Dumnezeu” (R. FABRIS, *Evangelia după Sfântul Ioan. Traducere și comentariu*, trad. C. Ungureanu, Sapientia, Iași, 2016, p. 491). Numele Eleazar desemnează în Biblie personaje de neam levitic, de exemplu, Eleazar fiul și succesorul lui Aaron (*Iș* 6, 23) sau Eleazar fiul lui Matatia, fratele lui Iuda Macabeul (*I Mac* 2, 5).

<sup>11</sup> Numele *Beth-anya* (tradus *domus afflictionis* în *Lexiconul Fericitului Ieronim*, *PL* 23, col. 1214) însemna „casa sărăciei” sau „casa sărăcilor”, ceea ce confirmă vechiul rol al Betaniei de azil pentru nevoiașii din Ierusalim (detalii despre alte posibile înțelesuri ale toponimului, în James H. CHARLESWORTH (ed.), *Jesus and Archaeology*, William Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2006, p. 497).

<sup>12</sup> Nu am reușit să identific dacă și unde autorul revine la tratarea acestui subiect.

o. Dar de ce ne amintește evanghelistul această relatare? Sau, mai degrabă, ce vrea să ne învețe prin afirmația: «Și o iubea Iisus pe Marta, și pe sora ei și pe Lazăr» (*In* 11, 5)? Ca niciodată să nu ne mâniem, nici să ne supărăm dacă vreo neputință trupească oarecare i-ar cuprinde pe bărbații râvnitori și pe cei iubiți de Dumnezeu.

«Iată, cel pe care îl iubești este bolnav» (*In* 11, 3). Voiau să-L facă pe Hristos să se milostivească, căci încă se uitau la El ca la un om. Și e limpede din cuvintele lor: «Dacă ai fi fost aici, n-ar fi murit» (*In* 11, 21), precum și din faptul că nu zic: „Iată, Lazăr este bolnav”, ci zic: „Iată, cel pe care îl iubești este bolnav”. Dar ce zice Hristos? «Această boală nu este spre moarte, ci spre slava lui Dumnezeu, ca prin ea să se slăvească Fiul lui Dumnezeu» (*In* 11, 4). Iată cum afirmă din nou că slava Tatălui și a Fiului este una singură. Căci după ce zice «a lui Dumnezeu», adaugă «ca să Se slăvească Fiul lui Dumnezeu». «Această boală nu este spre moarte»; într-adevăr, întrucât El urma să zăbovească două zile în locul în care era, pentru moment îi trimite pe vestitori să le anunțe surorilor această făgăduință. De aceea, trebuie să le și admirăm pe surorile lui, care, de cum au auzit că «nu este spre moarte», deși îl vedeau că moare, nu s-au smintit, cu atât mai mult cu cât situația ar fi cerut contrariul. Ei bine, chiar și așa au venit la El și n-au socotit că El le-ar fi amăgit. Iar cuvintele «ca să» din acest verset nu indică o cauză<sup>13</sup>, ci o consecință. Într-adevăr, boala survenise din alte cauze, dar El s-a folosit de ea spre slava lui Dumnezeu.

Și aceasta zicând «a rămas două zile [în locul în care era]» (*In* 11, 6). De ce-a rămas? Ca Lazăr să își dea ultima suflare și să fie îngropat, astfel încât nimeni să nu zică cumva că l-a sculat din mormânt când încă nu murise, sau că ar fi fost în somn greu, în letargie sau în stare de leșin, în tot cazul, nu mort. De aceea și zăbovește atât de mult, ca trupul lui să se strice și ei să zică: «Deja miroase» (*In* 11, 39). «Apoi spune ucenicilor: „Să mergem în Iudeea»» (*cf.* *In* 11, 7). De ce în alte dăți n-a anunțat în niciun fel destinația, iar acum le spune dinainte? Se înfricoșaseră foarte și, pentru că se aflau în această stare, le spune dinainte, ca această plecare neașteptată să nu îi tulbure și mai mult. Și ce zic ucenicilor? «Mai devreme, iudeii căutau să arunce cu pietre spre Tine și iarăși Te duci acolo?» (*In* 11, 8). Așadar, s-au înfricoșat și pentru El; dar cu mult mai mult pentru ei înșiși, căci nu erau încă desăvârșiți. De aceea și zice Toma tremurând de frică: «Să mergem, ca să murim și noi» (*cf.* *In* 11, 16). Căci era mai slab decât ceilalți și mai necredincios. Dar iată cum Iisus îi îmbărbătează prin ceea ce le spune: «Nu sunt oare douăsprezece ceasuri într-o zi?» (*In* 11, 9). Ca și când le-ar zice: „Cel care nu se știe pe sine viclean nici nu va suferi ceva înspăimântător, pe când cel ce săvârșește lucruri rele va suferi aceasta, astfel că nu trebuie să ne înfricoșăm de nimic, căci n-am săvârșit nimic vrednic de moarte”; sau: „Cel ce vede lumina

<sup>13</sup> Pentru o tratare a sensurilor cauzal și final ale conjuncției „ca să” (ὡς) în limba greacă, vezi Andrei PLEȘU, *Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste*, Humanitas, București, 2012, pp. 39-40.

acestei lumi este în siguranță; iar dacă cel ce vede lumina acestei lumi este în siguranță, cu atât mai mult cel ce este cu Mine, dacă nu se va despărți de Mine”. Prin aceste vorbe îmbărbătându-i, adaugă faptul că motivul plecării acolo este stringent, arătându-le că vor merge nu la Ierusalim, ci în Betania: «Lazăr, prietenul [nostru]», zice, «a adormit; dar Mă duc să îl trezesc» (*In* 11, 11). Adică: „Nu pentru aceleași pricini mă duc iarăși acolo, ca să discut în contradictoriu și să mă confrunt cu iudeii, ci ca să-l trezesc pe prietenul nostru”. «Iar ucenicii au zis: „Doamne, dacă a adormit se va însănătoși”» (*In* 11, 12). Iar aceasta au zis-o nu fără motiv, ci dorind să-L împiedice să meargă acolo. «Spui că doarme», zice [unul dintre ei], «atunci nu-i urgentă plecarea». Așadar, pentru aceasta a adăugat «prietenul nostru», ca să arate că plecarea era stringentă.

2. Apoi ei au devenit mai șovăitori, moment în care le-a zis pe față: «A murit» (*In* 11, 14). Prima oară, deci, le-a vorbit dorind să le arate modestia Sa; apoi, de vreme ce n-au priceput, a adăugat: «A murit. Și Mă bucur pentru voi» (*In* 11, 14-15). De ce «pentru voi»? «Pentru că v-am vestit dinainte [despre moartea lui], când încă nu Mă aflam acolo, și pentru că, atunci când îl voi învia, nu va exista nicio suspiciune». Vezi cum ucenicii au fost încă nedesăvârșiți și n-au știut puterea Lui, cum li se cădea? Dar aceasta [s-a-n întâmplat pentru că] au intervenit temerile, care au tulburat și au neliniștit sufletele lor.

Și când le-a zis: «A adormit», a adăugat: «Merg să-l trezesc». Dar când le-a spus: «A murit», n-a mai adăugat: «Merg să-l înviez». Fiindcă n-a dorit să vestească dinainte prin vorbe ceea ce urma să întărească prin fapte, învățându-ne cu orice prilej că trebuie să fugim de slava deșartă și să nu facem făgăduințe fără rost. Iar dacă El a făcut aceasta în cazul sutașului atunci când a fost rugat – căci i-a zis: «Eu venind îl voi vindeca» (*Mt* 8, 7) –, acestea le-a zis ca să arate credința lui. Iar dacă cineva ar spune: „De ce oare au dedus ucenicii că Lazăr doarme și n-au priceput din cuvintele Lui că acela murise?” – mă refer la cuvintele: «Mă duc să-l trezesc» (într-adevăr ar fi fost o dovadă de prostie din partea lor dacă se așteptau ca Domnul să meargă cincisprezece stadii ca să-l trezească din somn) –, unuia ca acesta i-am răspunde că ei socoteau că vorbele Lui erau enigmatice, căci adesea le vorbea astfel.

Așadar toți se înfricoșaseră că vor fi atacați de iudei, dar Toma mai presus decât ceilalți. De aceea a și zis: «Să mergem, ca și noi să murim împreună cu El» (*In* 11, 16). Sunt unii care zic că dorea să moară doar el; dar nu-i așa, căci cuvintele lui trădează mai degrabă lașitate. Dar Domnul nu l-a mustrat, ci i-a suportat în continuare slăbiciunea; totuși în cele din urmă Toma a devenit mai puternic decât toți și de neînvinș. Căci lăudabil este acest fapt, anume că îl vedem pe cel atât de slab înainte de Răstignire cum, după Răstignire și credința în Înviere, devine mai înflăcărat decât toți. Atât de mare este puterea lui Hristos: cel care nu îndrăznește să meargă cu Hristos în Betania, același, deși fără să-L mai vadă pe Hristos, a alergat pentru vestirea Lui în aproape întreaga lume locuită și a petre-

cut în mijlocul neamurilor ucigătoare și dornice să-l omoare. Dar dacă Betania era la o distanță de «cincisprezece stadii» – care înseamnă două mile<sup>14</sup> –, cum de Lazăr era mort «de patru zile» (*In* 11, 17)? Domnul a rămas în acel loc două zile; înainte de acestea două a venit vestitorul – zi în care Lazăr și murise –, apoi în a patra zi a sosit. De aceea a și așteptat să fie chemat și n-a venit neinvitat, ca nu cumva cineva să fie suspicios cu privire la ceea ce s-a întâmplat. Și nici surorile iubite de Hristos n-au venit ele însele la El, ci au trimis pe alții.

«Iar Betania era ca la cincisprezece stadii» (*In* 11, 18). Aici ni se arată că probabil mulți din Ierusalim erau de față. Aceasta o deducem cel puțin din faptul că evanghelistul a adăugat îndată: «Și mulți dintre iudei veniseră să le mângâie» (*In* 11, 19). Dar de ce Marta, când a mers să-L întâlnească pe Hristos, n-a luat-o cu sine pe sora ei? Pentru că a vrut să-L întâmpine separat și să-L vestească singură cele întâmplate. Iar când Hristos a condus-o către nădejdi mai bune, atunci ea a plecat și a chemat-o pe Maria, care astfel L-a întâlnit pe Domnul, într-un moment în care suferința ei se afla atunci la culme. Vezi cât de clocotitoare era iubirea Mariei? Ea este cea despre care s-a zis: «Iar Maria partea cea bună și-a ales» (*Lc* 10, 42). „Atunci”, mă întrebi, „de ce s-a arătat Marta mai zeloasă?”. N-a fost Marta mai zeloasă, ci Maria nu aflase de sosirea Domnului. De bună seamă, Marta era mai slabă. Căci chiar dacă a auzit de la Hristos cuvinte atât de mari, totuși ea a zis din nou: «Deja miroase, căci este a patra zi». Pe când Maria, deși nu auzise de la Hristos niciun cuvânt, totuși n-a rostit nimic de-acest fel, ci îndată crezând a zis: «Doamne, dacă ai fi fost aici, fratele meu n-ar fi murit» (*In* 11, 21).

**3.** Vedeți cât de mare este înțelepciunea<sup>15</sup> femeilor, chiar dacă e slabă înțelegerea lor? Fiindcă atunci când văd pe Domnul, nu cad îndată în jelanii, nici în plânsete, nici în vaiete, manifestări pe care le vedem și la unii dintre apropiații noștri când află de durerea noastră; ele, din contră, L-au lăudat pe Învățător. Așadar, amândouă au crezut în Hristos, dar nu cum se cuvenea. Căci ele încă nu știau cu exactitate nici că era Dumnezeu, nici că făcea minunile cu propria putere și autoritate; dar pe amândouă acestea El le-a vădit surorilor. Iar că ele nu știau că era Dumnezeu e limpede din cuvintele: «Dacă ai fi fost aici, fratele nostru n-ar fi murit», iar că nu știau că lucrează cu propria putere, se vede cu claritate din cuvintele: «Oricâte vei cere de la Dumnezeu, Îți va da» (*In* 11, 22), ca și cum vorbeau despre un om virtuos și bineplăcut. Dar ia seama și la ce răspunde Hristos: «Fratele tău va învia» (*In* 11, 23). Prin aceasta El respinge cuvintele Mariei: «Oricâte vei cere... ». Căci nu i-a zis: „Eu voi cere”. Dar ce zice? «Fratele tău va învia». Într-adevăr, dacă ar fi spus: „O, femeie, încă privești în jos? N-am nevoie de ajutorul nimănui, ci pe toate le fac de la Mine Însumi”, ar fi fost foarte greu de înțeles pentru femeie și ar fi contrariat-o. Zicând însă «va învia», a făcut ca vorbirea Lui să fie una moderată, iar prin cuvintele care au urmat El a lăsat de înțeles ceea ce tocmai

<sup>14</sup> Aprox. 3 km.

<sup>15</sup> *Litt.* „filozofia” (φιλοσοφία). Despre „filozofia” Martei și a Mariei, vezi mai jos n. 62.

am spus<sup>16</sup>. Căci când Marta a zis: «Știu că va învia în ziua cea de apoi» (*In* 11, 24), ca să vâdească mai limpede autoritatea Lui, i-a răspuns: «Eu sunt învierea și viața» (*In* 11, 25), arătându-i că n-are nevoie ajutorul nimănu, dacă într-adevăr El este Viața. Căci dacă ar avea nevoie de vreun altul, cum ar putea El zice că este învierea și viața? Totuși, n-a spus acest lucru atât de lămurit, ci a vorbit învăluit. Dar când ea a zis din nou: «Oricâte vei cere», El îi răspunde la rândul Său: «Cel ce crede în mine, chiar de va muri, va trăi» (*In* 11, 25), arătând că El este dătătorul bunătăților și că de la El trebuie să le cerem<sup>17</sup>.

«Și oricine trăiește și crede în Mine<sup>18</sup> nu va muri în veac» (*In* 11, 26). Ia seama cum conduce către înălțimi sufletul ei. Căci El nu căuta doar să-l învieze pe Lazăr, ci Se simțea dator ca și pe ea, și pe cei prezenți împreună cu ea să-i învețe Învierea. De aceea, înainte de înviere<sup>19</sup> le predă prin cuvinte filozofia [ce-rească]<sup>20</sup>. Iar dacă El Însuși este învierea, și tot El viața, atunci [femeile trebuiau să înțeleagă] că El nu-i circumscris de vreun loc, din contră este prezent pretutindeni și poate să vindece pretutindeni<sup>21</sup>. Așadar, dacă surorile ar fi zis ca sutașul: «Zi numai cu cuvântul și se va vindeca sluga mea» (*Mt* 8, 8), El ar fi făcut aceasta. Dar întrucât L-au chemat la ele și au socotit vrednic ca El să vină de față, pentru acest motiv El Se coboară la ele și vine în acel loc, ca să le ridice din părerea umilă pe care o aveau despre El. Totuși, chiar și în gestul coborării Lui vrea să arate că poate vindeca inclusiv în absență; tocmai de aceea și întârzie. Căci nu s-ar fi cunoscut harul pe care El îl va împărtași îndată, dacă mirosul de putrefacție al trupului nu s-ar fi răspândit.

Dar de unde știa femeia că urma să aibă loc o înviere? Îl auzise pe Hristos vorbind multe lucruri despre înviere, dar cu toate acestea ea dorea să vadă chiar atunci una. Dar iat-o cum e încă întoarsă spre cele pământești! Fiindcă atunci

<sup>16</sup> Adică: „O, femeie, încă privești în jos? N-am nevoie de ajutorul nimănu!”.

<sup>17</sup> Exprimare cu rezonanțe liturgice; de corelat cu finalul repetitiv din ectenia cererilor: „...de la Domnul să cerem!” («...παρά τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα», atestat în *Constituțiile Apostolice*, VIII, xxxviii, 2, în Arhid. Ioan I. ICĂ jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul apostolic al primelor secole*, Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 764; cf. ectenia cererilor în *Liturghier*, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, p. 47). Rezonanțe liturgice prezintă și sintagma vecină „Dătătorul bunătăților” (de comparat cu cunoscuta rugăciune *Împărate Ceresc*: „...Vistierul bunătăților și Dătătorule de viață...”, cu referire la Sfântul Duh, iar nu la Fiul, ca în contextul de față), prezentă și în alte locuri din *Omiliile la Ioan* (de exemplu, *Omilia* 10, 2, în Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omiliile la Evangelia după Ioan*, p. 111, paragraful 2).

<sup>18</sup> Mai exact: „Oricine trăiește în Mine și crede în Mine”. În original, articolul unește ambele predicate „trăiește” și „crede” de complementul „în Mine”, formând o structură gramaticală și un înțeles unitare.

<sup>19</sup> E vorba de învierea lui Lazăr.

<sup>20</sup> Despre întrebuintarea termenului „filozofie”, vezi mai jos n. 62.

<sup>21</sup> Sfântul Ioan face aluzie la replica Martei din *In* 11, 21: „Doamne, dacă ai fi fost aici, fratele meu n-ar fi murit”.

când a auzit: «Eu sunt învierea și viața», n-a zis: „Înviază-l”. Dar ce? «Cred că Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu» (cf. *In* 11, 27). Și ce îi răspunde Hristos? «Cel ce crede în Mine, chiar de va muri» (vorbind despre moartea trupească) «va trăi»; și mai departe, «tot cel ce trăiește și crede în Mine nu va muri», indicând cealaltă moarte. „Așadar, întrucât Eu sunt învierea, nu fi tulburată, chiar dacă fratele tău e deja mort, ci crede! Căci nu aceasta este moartea”. Până acum a mângâiat-o pe femeie pentru necazul ce i s-a-ntâmplat și i-a pus înainte motive de nădejde, atât prin cuvintele: «Va învia», și: «Eu sunt învierea», cât și zicându-i că, odată înviat, chiar dacă va muri din nou, nimic nu va mai suferi; astfel încât nu trebuie să ne mai înfricoșăm de această moarte trupească. Cu alte cuvinte, a vrut să spună: „Nici acesta nu-i mort, nici voi nu veți fi morți”. «Crezi aceasta?» (*In* 11, 26) Iar ea răspunde: «Cred că Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Care vine în lume» (cf. *In* 11, 27). Femeia îmi pare că n-a conștientizat ce îi zisese Hristos. Ce-i drept, era conștientă că vorbele Lui însemnau ceva important; dar n-a înțeles pe deplin întreaga lor semnificație. De aceea, ceva este întrebată și altceva răspunde. Totuși, pentru moment a avut parte de un câștig, anume că i s-a mai ușurat durerea – atât de mare este puterea cuvintelor lui Hristos. De aceea, ea este și cea care ieșise prima în întâmpinarea Lui (*In* 11, 20), iar Maria i-a urmat mai apoi (*In* 11, 28-29). Fiindcă, iubirea<sup>22</sup> pentru Învățătorul nu le-a lăsat [pe surori] să simtă din plin durerea prezentă. Astfel încât, împreună cu inima lor bună, și mintea acestor femei le-a fost înțeleaptă<sup>23</sup>.

4. Dar astăzi împreună cu alte nenorociri stăpânește și această boală a femeilor, pe care o dovedesc prin jelaniile și plânsetele lor, prin dezvelirea brațelor, prin smulgerea părului, prin sfâșierea obrazilor... Iar aceasta o fac unele din pricina durerii, altele doar de dragul de-a se etala și de-a atrage atenția, iar altele din pricina ușurătății; și își dezvelesc brațele, iar aceasta sub privirile bărbaților... Ce faci, femeie? Spune-mi, te dezbraci cu indecență în mijlocul pieței publice, acolo unde bărbații sunt de față, tu care ești mădular al lui Hristos? Îți smulgi

<sup>22</sup> *Litt.* „gândul bun către” (εὐνοια), „bunăvoința față de”, „buna dispoziție spirituală către” (de unde sensurile ulterioare de „afecțiune”, „iubire”), adică atitudinea binevoitoare de deschidere iubitoare față de celălalt. Această stare sufletească se cere îndeobște din partea oricărui creștin, în opoziție cu „reaua-voință”, echivalentă inimii împietrite care face zadarnică oricui, inclusiv lui Dumnezeu, orice tentativă de apropiere (cf. *Mt* 12, 31).

<sup>23</sup> *Litt.* „filozoaă” (φιλόσοφος). De remarcat în acest paragraf prezența insistentă și în poziții cheie (la început, în centru și la final) a termenilor φιλοσοφία („Vedeți cât de mare este înțelepciunea femeilor”), φιλοσοφεί („le predă prin cuvinte filozofia cerească”) și φιλόσοφος („mintea acestor femei le-a fost înțeleaptă”). Și în omilia precedentă (61, 3-4, șase ocurențe), Sfântul Ioan a specificat înțelepciunea femeilor prin acești termeni care în mentalul colectiv deja nu mai indicau o activitate exclusiv masculină. Încă de la sfârșitul Greciei clasice, epicureismul și stoicismul democratizează „filozofia”, înțelegând în special ca mod de viață adresat „tuturor oamenilor, bogați sau săraci, bărbați sau femei (subl.n.), liberi sau sclavi” (P. HADOT, *Ce este filozofia antică?*, p. 135). Pentru relația dintre filozofia din afară și cea creștină în gândirea Sfântului Ioan, vezi Stylianos PAPAPOPOULOS, *Gândirea teologică a Sfântului Ioan Hrisostom*, trad. S. Preda, Editura Bizantină, București, 2013, pp. 9-16.

părul, îți sfășii veșmintele, te jelești cu glas tare, te alături în acest cor, faci să dăinuie imaginea menadelor<sup>24</sup>, nu socotești că aduci o ofensă lui Dumnezeu? Ce fel de nebunie este aceasta? Păgânii oare nu vor râde? Oare nu vor crede că învățăturile noastre sunt basme? Căci vor zice: „Nu există înviere, ci învățăturile creștinilor sunt o bătaie de joc, o înșelăciune, pure născociri. Căci femeile lor se jelesc ca și cum n-ar mai urma nimic după această viață; nu dau nicio importanță cuvintelor consemnate în cărțile lor. Niște plâsmuiri sunt acele învățături, iar ele o confirmă prin felul cum se poartă. Căci dacă ar fi crezut că cel care a murit nu-i mort, ci s-a mutat la o viață mai bună, nu l-ar fi plâns ca și cum n-ar mai fi deloc, nici nu s-ar fi bătut singure în asemenea hal, nici n-ar fi rostit vorbe pline de necredință ca acestea: «N-am să te mai văd vreodată, n-am să te mai recapăt vreodată». Niște basme sunt toate învățăturile lor. Iar dacă ele sunt atât de necredincioase față de căpetenia bunătăților lor<sup>25</sup>, cu cât mai mult față de celelalte învățături ale lor mai însemnate”.

Nu, păgânii nu sunt atât de slabi<sup>26</sup>! Mulți de-ai lor s-au purtat cu înțelepciune. O femeie păgână, auzind că fiul ei a căzut în război, îndată a întrebat: „Dar treburile statului în ce stare sunt?”<sup>27</sup> Un alt înțelept, pe când purta cununa<sup>28</sup>, când a auzit că fiul său a căzut pentru patrie, dând jos cununa, a întrebat: „Care dintre cei doi?”, și după ce-a aflat care fiu îi murise, îndată și-a așezat din nou cununa pe cap<sup>29</sup>. Dar mulți chiar și-au dat fiii și fiicele spre junghiere, astfel aducând cinstire dracilor<sup>30</sup>. Iar femeile spartane îi îndemnau pe copiii lor fie să salveze scutul dintr-un război, fie să fie aduși ei înșiși morți pe scut. De aceea mă rușinez că păgânii, prin aceste exemple, dovedesc înțelepciune, pe când noi ne purtăm cu atâta necuviință. Cei care nu cunosc nimic despre înviere înfăptuiesc cele ale cunoscătorilor; în schimb, cei cunoscători înfăptuiesc cele ale necunoscă-

<sup>24</sup> Menadele (*litt.* „nebunele”, „posedatele”, în mitologia latină bacantele) erau nimfele care îl crescuseră și îl însoțeau pe Dionysos, zeul vegetației, al pomiculturii, al vinului, al extazului și al fertilității. Menadele se afixau în cortegiul zeului îmbrăcate în voaluri ușoare, cu cununi de iederă pe cap, rătăcind pe câmpii, și se manifestau ca posedate de o furie mistică (de regulă foarte sălbatică, vezi sfâșierea lui Penteu, regele Tebei, de către menade, în EURIPIDE, *Bacantele*, 1125-1136; detalii în Pierre GRIMAL, *Dicționar de mitologie greacă și romană*, trad. M. Popescu, Ed. Saeculum I.O., București, 2003, p. 327).

<sup>25</sup> Adică învățătura despre învierea morților.

<sup>26</sup> *Litt.* „efeminați” (γυναικίζονται).

<sup>27</sup> Cf. PLUTARH, *Ziceri ale femeilor spartane (Lacaenarum Apophthegmata)*, 6, 7, în: PLUTARCH, *Moralia*, vol. 3, în coll. *Loeb Classical Library*, trad. Frank Cole Babbitt. Harvard University Press, Massachusetts, Cambridge, Londra, 1931, pp. 460-463.

<sup>28</sup> Cunoscută mai ales ca simbol al unor merite speciale (victorii la jocurile publice, servicii în folosul patriei pe timp de pace sau de război etc.), cununa avea și rolul de a individualiza persoanele aflate în timpul unui sacrificiu religios (ca în cazul de față).

<sup>29</sup> Cf. DIOGENE LAERTIU, *Viețile filozofilor*, II, VI, 54, în: DIOGENES LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, trad. C.I. Balmuş, studiu și com. A.M. Frenkian, Polirom, Iași, 1997, p. 106.

<sup>30</sup> Aluzie la legenda Ifigeniei, care a fost sacrificată de propriul tată Agamemnon în Aulida (vezi Pierre GRIMAL, *Dicționar de mitologie...*, p. 268).

torilor. Mulți de-ai lor, adesea, ceea ce nu fac pentru Dumnezeu fac din rușine de oameni. Într-adevăr, femeile lor de neam mai nobil nu își smulg părul, nici nu își dezvelesc brațele, ceea ce-ar însemna pentru ele cea mai josnică învinuire – nu pentru că în general nu își dezvelesc brațele, ci pentru că ele se păzesc de aceste gesturi, nu din evlavie, ci pentru a nu părea că se dezonoarează singure. Oare rușinea lor e capabilă să le țină în frâu durerea, în timp ce frica de Dumnezeu n-ar putea-o face în cazul nostru? Și cum oare acest fapt nu-i vrednic de cea mai gravă învinuire? Așadar, ceea ce fac femeile lor bogate de dragul bogăției ar trebui să facă cele sărace ale noastre pentru frica de Dumnezeu. Dar în zilele noastre vedem exact opusul: cele bogate se comportă cu înțelepciune din pricina slavei deșarte, iar cele sărace se comportă cu indecență din pricina micimii lor de suflet. Ce este mai rău decât această anomalie? Toate le facem pentru a fi văzuți oameni, toate pentru a obține cele de pe pământ! De aceea și vorbele ne sunt pline de aberații și vrednice de tot râsul. Este adevărat că și Domnul a zis: «Feriți-vă de cei ce plâng» (*Mt* 5, 4), dar s-a referit la cei ce-și plâng păcatele. Astăzi însă nimeni nu plânge cu acea plângere, nimeni nu se preocupă că-și pierde sufletul, ci ceea ce nu ni s-a poruncit să facem, aceea facem. „Cum dar”, mă întrebi, „e posibil, om fiind, să nu verși lacrimi?” Dar eu nu vă opresc să vărsați lacrimi, ci vă opresc să vă mai loviți singure sau să vă jeliți fără măsură. Nu sunt nici sălbatic, nici insensibil! Știu că firea noastră se vădește pe sine căutând traiul laolaltă și comuniunea zilnică. Nu-i posibil să nu fii întristat. Aceasta și Hristos a arătat-o, căci «a lăcrimat» (*In* 11, 35) pentru Lazăr. Aceasta și tu să o faci: varsă lacrimi, dar cu discreție, dar cu decență, dar cu frică de Dumnezeu. Dacă verși deci lacrimi, nu face aceasta ca una care n-ai credință în înviere, ci ca una care nu poți răbda despărțirea.

5. Căci și pentru cei care pleacă de lângă noi cu scopul de-a se muta într-o altă țară tot plângem, dar nu o facem cu disperare. Așa și tu să plângi [pe cel mort], ca și cum ai petrece pe cineva la plecarea lui într-o țară străină. Zic aceasta nu dând poruncă, ci coborându-mă [la slăbiciunea omenească]. Într-adevăr, dacă cel ce-a murit a fost păcătos și L-a ofensat pe Dumnezeu cu multe răutăți, atunci trebuie să plângem; ba mai degrabă nici să plângem (căci aceasta nu-i aduce niciun folos), ci să facem lucrurile care pot să-i aducă o oarecare ușurare, adică milostenii și daruri. Ba chiar trebuie și să ne bucurăm pentru el, fiindcă s-a tăiat de la el răutatea lui. Iar dacă a fost drept, trebuie cu atât mai mult să ne veselim, pentru că cele ale lui sunt așezate la loc sigur și au scăpat de incertitudinea viitorului; și de-a fost tânăr, că a scăpat repede din mijlocul răutăților; iar de-a fost bătrân, că a plecat dincolo după ce-a primit cu îndestulare ceea ce-i părea vrednic de dorit<sup>31</sup>. Dar tu, lăsând la o parte cugetarea la acestea, îți îmboldești slujnicele să se lovească iar și iar, cu gândul că prin asta îi aduci cinstire mortului – ceea ce reprezintă de fapt culmea necinstei. Fiindcă cinstea pentru cel mort nu constă în jelanii și vaiete, ci în imne și cântări de psalmi și într-o

<sup>31</sup> Adică o viață îndelungată.



viață ireproșabilă. Într-adevăr, cel drept, odată plecat la cer, va merge [la Domnul] în compania îngerilor, chiar dacă nimeni nu s-ar întâmpla să fie lângă rămășițele lui trupești. Iar celui stricat de păcate, chiar dacă întreaga cetate l-ar conduce pe ultimul drum, nu i-ar fi de niciun folos. Vrei să-l cinstești pe cel plecat? Cinstește-l altfel, făcând milostenii, binefaceri și servicii obștești. Ce folos ar avea de pe urma jelanilor neconținute? Dar am auzit încă și altceva mai supărător: că multe femei își atrag iubiti prin tânguirile lor, dobândindu-și prin fierbințeala lamentațiilor reputația unor soții iubitoare. O, invenție drăcească! O, născocire satanică! Până când suntem pământ și cenușă, până când sânge și carne? Să ridicăm privirile spre ceruri, să ne îndreptăm mintea spre cele duhovnicești! Cum vom fi în stare să-i muștrăm pe păgâni? Cum vom putea să le dăm îndemnuri, câtă vreme noi facem unele ca acestea? Cum le vom ține piept în discuțiile despre înviere? Cum le vom vorbi despre cealaltă filozofie? Cum vom trăi noi înșine fără temerea de Dumnezeu? Oare nu știi că din întristare vine moartea? Căci întristarea, întunecând ochii sufletului, nu doar îi împiedică să mai vadă ceva din cele necesare, ci le și pricinuește multă vătămare. Așadar, în acest fel, Îi aducem lui Dumnezeu ofensă și niciun folos nouă înșine sau celui plecat. În celălalt fel, Îi suntem plăcuți lui Dumnezeu și dobândim și cinste din partea oamenilor. Căci dacă noi înșine nu cădem în păcat, îndată El ne ridică rămășița deznădejdi; dar dacă ne supărăm, ne lasă să cădem pradă întristării. Dacă vom fi mulțumitori, nu vom deznădăjdui. „Și cum e posibil”, mă întrebi, „să nu te întristezi când îți pierzi fiul sau fiica sau soția?”. Nu spun să nu vă întristați, ci să nu faceți aceasta fără măsură. Căci dacă ne gândim că Dumnezeu e Cel care l-a luat și că soțul sau fiul pe care l-am avut era dator cu o moarte, pe dată vom primi mângâiere. Căci faptul de-a fi necăjit este propriu celor care caută ceva peste puterile firii lor. Tu însă te-ai născut om și ești muritor. De ce deci te superi că ceea ce era firesc s-a întâmplat? Te superi oare că trebuie să te hrănești prin faptul mâncării? Cauți oare să trăiești fără el? Judecă la fel și cu privire la moarte și, muritor fiind, nu căuta acum să fii nemuritor. Fiecărui i s-a rânduit să moară într-o bună zi. Totuși nu fi întristat, nu începe să te lovești, ci fii mulțumit cu cele legiuite tuturor în comun. Întristează-te însă pentru păcate! Căci aceasta este plângerea bună, aceasta este cea mai mare filozofie! În acest fel, deci, neîncetat să plângem, ca să dobândim bucuria cea de sus, cu harul și cu iubirea de oameni ale Domnului nostru Iisus Hristos, Căruia fie slava în vecii vecilor. Amin.

### Omilia a LXIII-a

Textul Sfintei Evanghelii după *In* 11, 30-31:

«Și Iisus nu venise încă în sat, ci era în locul unde Îl întâmpinase Marta. Iar iudeii care erau cu ea...».

**1.** Un bun de mare preț este filozofia! Dar mă refer la filozofia noastră, căci cele dinafară nu sunt decât vorbe goale și mituri. Dar nici înseși miturile

păgânilor n-au ceva înțelept în ele. Căci toate faptele lor sunt săvârșite de dragul slavei pământești. Un bun de mare preț este deci filozofia și tocmai din însuși acest fapt primim răsplățile. Căci cel care disprețuiește banii, din aceasta îi rodește deja un folos, ca unul care s-a eliberat de grijile deșarte și fără niciun câștig. Iar cel care calcă în picioare slava pământească, din aceasta dobândește deja plata lui, ca unul care nu-i robul nimănui, ci este liber potrivit adevăratei libertăți. Iar cel care dorește după cele cerești, din aceasta își capătă recompensa, ca unul care socotește lucrurile de față ca pe niște nimicuri și se face mai lesne stăpân peste orice întristare. Iată de pildă această femeie cum, practicând filozofia adevărată, a dobândit din aceasta răsplata ei. Căci pe când toți ședeau lângă ea îndoliată și îndurerată, n-a așteptat ca Învățătorul să vină la ea, nici n-a ținut înadins la consolarea care i s-ar fi cuvenit, nici nu s-a lăsat stăpânită de întristare. Într-adevăr, pe lângă cealaltă nenorocire, femeile îndoliate suferă și de această boală, anume că vor să facă din jelirea lor o pricină de slavă în ochii celor prezenți. Ei bine, Maria n-a fost afectată de nimic din acestea, ci «de cum a auzit, îndată a mers către El» (cf. *In* 11, 29). «Și Iisus nu venise încă în sat» (cf. *In* 11, 30). Căci El mergea mai încet, ca să nu pară că S-ar repezi să facă minunea, ci mai degrabă să-i lase pe ei să-L considere vrednic de ea. Sau cel puțin asta vrea să spună învăluit evanghelistul când zice: «[Maria] s-a sculat degrabă<sup>32</sup>» (cf. *In* 11, 31); sau arată că ea a alergat cu scopul de-a anticipa venirea Lui. Dar nu vine singură, ci îi trage după sine și pe iudeii care erau în casă. De aceea, sora ei a chemat-o, foarte înțelept, în ascuns, ca să nu îi tulbure pe cei care erau prezenți în casă; și nici n-a spus pricina chemării; căci mulți chiar ar fi plecat. Acum însă toți au urmat-o, fiindcă socoteau că ea ieșise să plângă. Ei bine, și prin acestea se poate dovedi o dată în plus că Lazăr murise.

«Și a căzut la picioarele Lui» (*In* 11, 32). Căci Maria era mai fierbinte în credință decât sora ei. Ea nu s-a uitat nici la mulțime, nici la suspiciunea pe care o aveau despre El. (Pentru că erau de față mulți dintre dușmanii Săi, care ziceau: „Nu putea oare Acesta care a deschis ochii orbului să facă în așa fel încât nici acesta să nu moară?” (*In* 11, 37).) Dar ea a înlăturat toate gândurile omenești în prezența Învățătorului și s-a îngrijit de un singur lucru, anume să-I aducă cinste Învățătorului. Și ce spune? «Doamne, dacă ai fi fost aici, fratele meu n-ar fi murit» (*In* 11, 32). Și ce face Hristos? Nu stă de vorbă acum cu ea, nici nu-i zice cuvintele pe care i le spusese surorii ei (căci mulțime mare era de față și nu era un moment potrivit pentru aceste cuvinte). Ci, purtându-Se cu dreaptă măsură, doar Se coboară [la suferința ei], și, dovedindu-Și firea Sa omenească, plânge în tăcere și amână pentru moment minunea. Într-adevăr, de vreme ce minunea era mare – iar una ca aceasta a făcut-o rareori<sup>33</sup> – și întrucât mulți aveau să creadă prin ea, ca nu cumva faptul de-a lucra o asemenea minune în absența mulțimilor să le devină poticneală

<sup>32</sup> În original, la prezent: „se scoală degrabă”..

<sup>33</sup> Evangheliile relatează doar trei învieri din morți: a fiului văduvei din Nain (*Lc* 7, 11-16), a fiicei lui Iair (*Mt* 9, 18-25; *Mc* 5, 22-42; *Lc* 8, 41-56) și a lui Lazăr.

și ele să nu dobândească niciun câștig de pe urma măreției ei, – ca să nu piardă prada – Își atrage asupra Sa mulți martori ai pogorării Sale [la firea noastră] și arată dovada firii Sale omenești: căci «plânge și Se tulbură» (cf. *In* 11, 33). Fiindcă știa că durerea trezește compasiunea. Dar mai apoi controlându-și această emoție (căci asta înseamnă «a suspinat cu duhul» (*In* 11, 33)), Și-a reținut tulburarea și a întrebat: «Unde l-ați pus?» (*In* 11, 34), îngrijindu-Se deci ca întrebarea să nu-I fie însoțită de lamentație [din partea lor]. Dar de ce pune acum această întrebare? Pentru că nu vrea să Se repeadă [să facă minunea], ci vrea să afle toate de la ei și să facă toate la rugămintea lor, astfel încât să elibereze minunea de orice suspiciune. Iar ei îi răspund: «Vino și vezi» (*In* 11, 34).

«A lăcrimat Iisus» (*In* 11, 35). Vezi cum nu le mai arată acum niciun semn al învierii, nici nu merge către Lazăr ca să-l învieze, ci ca să-l plângă? Într-adevăr, El le-a părut mulțimilor că merge să-l jelească, iar nu să-l învieze. Aceasta o arată iudeii care și ziceau: «Iată cât îl iubea!» (*In* 11, 36). Iar câțiva dintre ei au zis: «Nu putea oare Acesta care a deschis ochii orbului să facă în așa fel încât nici acesta să nu moară?» (*In* 11, 37). Nici în mijlocul nenorocirilor aceștia n-au renunțat la viclenia lor. Și totuși ceea ce El urma să facă era cu mult mai minunat. Căci a alunga moartea după ce aceasta a venit [într-un trup] și l-a biruit este cu mult mai mare decât a-i ține piept când se apropie. Așadar, ei Îl clevesc chiar din motivele pentru care trebuiau să Îi admire puterea. Pentru moment, recunosc că a deschis ochii orbului; dar când trebuie să Îl admire pentru aceasta, prin replica pe care o dau, aduc defăimare minunii înseși ca și cum nici n-ar fi avut loc. Și nu doar din aceasta se vădesc cu toții a fi stricați, ci și din faptul că, încă nefiind El de față și până să le arate vreun semn, ei apucă înainte cu acuzele, neașteptând deznodământul. Vezi cât de stricăta era puterea lor de judecată?

2. Așadar El vine la mormânt, iar acolo Își reține din nou tulburarea. Și de ce oare evanghelistul menționează cu insistență și aici, și mai sus, faptul că «a lăcrimat» și «a suspinat» (*In* 11, 38)? Ca să afli că S-a îmbrăcat cu adevărat cu firea noastră. Într-adevăr, e clar că evanghelistul Ioan, mai mult decât ceilalți, relatează lucruri mărețe despre El, inclusiv în privința celor trupești; în cazul de față însă vorbește într-un mod cu mult mai smerit. Nimic de felul acesta n-a zis, de pildă, cu privire la moartea Lui, așa cum au zis ceilalți evangheliști, anume că «S-a întristat de moarte» (*Mt* 26, 38, *Mc* 14, 34; cf. contexte diferite: *Mc* 6, 26; *Lc* 18, 23, 24) și S-a chinuit din greu<sup>34</sup>. În schimb, Ioan menționează cu totul contrar că El i-a aruncat la pământ [pe cei care veniseră să-L prindă] (cf. *In* 18, 6). Deci ceea ce-a omis acolo [în contextul Pătimirilor] a împlinit aici, prin pomenirea durerii Sale [pentru Lazăr]. Căci când Domnul vorbește [la Ioan] despre propria-I moarte, zice: «Am autoritatea să-Mi dau viața» (*In* 10, 18) și nu rostește cu acel prilej niciun cuvânt smerit. Așadar, ceilalți evangheliști, când relatează Pătimirile, Îi atribuie mai mult cele omenești, cu scopul de-a arăta că faptele Iconomiei Sale au fost reale – așa cum face de pildă Matei, care pomeneste despre tulburarea, chinul și sudorile

<sup>34</sup> *Litt.* „S-a aflat în culmea luptei”, „în agonie” (ἐν αἰώνῳ, neatestat în NT).

morții; Ioan, în schimb, adeverește realitatea [întrupării Sale] prin durerea [pentru Lazăr]. Căci dacă n-ar fi fost părtaș la firea noastră, n-ar fi fost stăpănit de durere nici prima, nici a doua oară. Și ce face Iisus? În fața acuzelor lor El nu Se apără în niciun fel. Căci ce nevoie mai era să le închidă gura prin cuvinte celor care urmau să fie reduși la tăcere prin faptele Sale, care erau mai lesne de purtat și cu mult mai potrivite spre a-i face de rușine.

«Iar El zice: „Ridicați piatra”» (*In* 11, 39). De ce oare nu l-a chemat pe Lazăr și nu l-a adus în picioare în fața lor mai înainte de sosirea Lui la mormânt? Sau mai degrabă de ce nu l-a făcut să învieze păstrând piatra așezată la intrarea mormântului? Căci Cel ce-avea putere prin glasul Lui să miște un trup mort și să-l arate din nou însuflețit, cu atât mai mult putea, prin același glas, să miște și o piatră; iar Cel care, prin glasul Său, l-a făcut capabil să meargă pe cel legat cu fâșii de pânză și înfășurat cu ele pe tot trupul, cu atât mai mult ar fi putut da la o parte o piatră. Și ce să spun mai mult? Chiar și de la distanță ar fi putut face aceasta. Ei bine, de ce totuși n-a făcut-o? Ca să-i facă pe ei martori ai minunii; ca să nu mai repete ei ceea ce ziseră și în privința orbului: «el este», «nu este el» (*In* 9, 9). Căci propriile lor mâini<sup>35</sup> și însăși prezența lor la mormânt le confirmau că Lazăr era acesta. Căci dacă n-ar fi fost prezenți, ar fi socotit că ceea ce vedeau era o năluca sau altcineva în locul lui Lazăr. Acum însă, prezența lor la mormânt; ridicarea pietrei; porunca de-a dezlega legăturile în care mortul era înfășurat; faptul că prietenii care l-au scos din mormânt au recunoscut după fâșiile cu care era legat că Lazăr este; faptul că surorile n-au fost lăsate în spate, ci una dintre ele a zis: «Deja miroase, căci este a patra zi» (*In* 11, 39) – toate acestea erau acum potrivite pentru a închide gura celor răuvoitori, ca unele care erau mărturii ale minunii. De aceea deci le poruncește să ridice piatra de la mormânt, ca să le arate că îl sculase pe Lazăr. În același scop îi și întrebă: «Unde l-ați pus?», pentru ca cei ce Îi răspunseseră: «Vino și vezi!» și care l-au condus [la mormânt] să nu poată zice că altcineva s-a sculat; de asemenea, pentru ca glasul lor, precum și propriile mâini să le dea mărturie (glasul, prin îndemnul: «Vino și vezi!», iar mâinile, prin ridicarea pietrei și prin dezlegarea pânzelor de îngropare); la fel să dea mărturie ochii și urechile lor (unele, prin auzirea glasului lui Lazăr, ceilalți, prin vederea celui care ieșea din mormânt); tot așa să dea mărturie mirosul lor prin perceperea putrezirii, căci Marta zisese: «Deja miroase, căci este a patra zi». Așadar am avut dreptate să afirm că Marta n-a priceput deloc cuvintele lui Hristos: «Chiar de va muri, va trăi» (*In* 11, 25). Iată cel puțin ce spune aici<sup>36</sup>, ca și cum învierea ar fi imposibilă din cauza timpului care se scurse. Ce-i drept, străin lucru era să învieze un mort de patru zile, deja stricat. Iar ucenicilor le zisese: «Ca să Se slăvească Fiul lui Dumnezeu» (*In* 11, 4), vorbind limpede despre Sine Însuși; în schimb, femeii i-a zis: «Vei vedea slava lui Dumnezeu» (*In* 11, 40), referindu-Se la Tatăl. Vezi că slăbiciunea ascultătorilor este

<sup>35</sup> Cu care vor ridica piatra mormântului la cuvântul Domnului (*In* 11, 41).

<sup>36</sup> „Deja miroase, căci este a patra zi”.

pricină pentru deosebirea cuvintelor? El îi amintește cele despre care vorbise cu ea, muștrând-o pe dată ca pe una ce nu ținuse minte. Totuși fiindcă nu dorea pentru moment să îi șocheze pe cei de față, zice cu delicatețe: «Nu ți-am spus ca dacă vei crede, vei vedea slava lui Dumnezeu?» (*In* 11, 40).

3. Un bun de mare preț este credința, mărș și pricinuitor de multe bună-tăți, până într-atât încât oamenii să poată făptui cele ce sunt cu puțință la Dumnezeu, în numele Lui! Căci spune: «Dacă veți crede, veți zice muntelui acestuia: „Mută-te!” și se va muta» (*cf. Mt* 17, 20); și iarăși: «Cel ce crede în mine, lucrurile pe care Eu le fac le va face, și încă mai mari decât acestea va face» (*Mt* 14, 12). Care sunt acestea «mai mari»? Cele pe care le vedem săvârșite de ucenicii Lui mai târziu. Într-adevăr, umbra lui Petru a sculat un mort (*cf. FA* 5, 15). Și în acest fel mai mult se propovăduia puterea lui Hristos. Căci nu era atât de minunat ca El, în viață fiind, să lucreze minuni, pe cât de minunat era ca, după moartea Lui, alții să primească puterea de-a lucra în numele Lui minuni mai mari decât ale Sale. Căci aceasta a fost o dovadă a învierii de netăgăduit; căci nici de-ar fi fost văzută de toți, învierea n-ar fi fost crezută la fel de mult. Căci mulți ar fi putut să zică: „A fost o nălucă”. Dar cel ce-a văzut că doar cu ajutorul numelui Său se fac minuni mult mai mari decât atunci când Domnul Însuși trăia între oameni, unul ca acesta n-ar putea fi necredincios – numai dacă n-ar fi foarte lipsit de minte. Așadar, un bun de mare preț este credința, când se naște dintr-o simțire înflăcărată, dintr-o mare iubire<sup>37</sup> și dintr-un suflet clocotitor. Ea ne arată pe noi înșine filozofi, ea ne descoperă libertatea omenească și, făcându-ne să lăsăm pe pământ raționamentele, ne predă filozofia lucrurilor cerești. Sau mai degrabă, cele pe care înțelepciunea oamenilor nu le poate descoperi, ea le deține în întregime și le pune în practică. Să ne atașăm deci acesteia și să nu ne încredem în raționamentele omenești.

Căci – spune-mi – de ce păgânii n-au fost în stare să descopere nimic? Oare nu cunoșteau ei toată înțelepciunea din afară? De ce deci n-au putut să îi depășească pe pescari, pe făcătorii de corturi și pe cei neînțelepți (*cf. I Co* 1, 26-27)? Oare nu pentru că primii s-au încrezut în raționamente, pe când aceștia din urmă s-au încrezut pe de-a-ntregul în credință? De aceea ei i-au depășit pe Platon, pe Pitagora și, pe scurt, pe toți rătăciții. Și i-au întrecut pe cei ce și-au irosit viața cu astrologia, cu matematica, cu geometria, cu aritmetica, pe cei ce-au fost instruiți în toată învățătura, și s-au făcut atât de mult superiori lor, pe cât sunt de superiori filozofii adevărați și veritabili față de cei proști și nerozi din fire. Iată, deci, pescarii au afirmat că sufletul este nemuritor, dar mai mult de-atât, nu doar au afirmat, ci i-au și convins pe alții. Aceia însă, la început, nu știau ce anume este sufletul; apoi, după ce-au aflat și l-au deosebit de trup<sup>38</sup>, au pățit

<sup>37</sup> Sfântul Ioan variază și aici vocabularul iubirii (*cf. n. 61* despre εὐνοια, ca alt termen pentru exprimarea afecțiunii) și întrebuințează termenul metaforic φίλτρον (neatestat în NT, derivat al lui φιλέω), care la origine desemna un instrument (ex. poțiune magică, veșmânt magic ș.a.) din recuzita vrăjitoriei de dragoste.

<sup>38</sup> Thales din Milet ar fi primul filozof care a susținut nemurirea sufletului (DIOGENE LAERTIU,

aceiași lucru ca mai înainte, adică unii au afirmat că este netrupesc<sup>39</sup>, alții că este trup și că se descompune deodată cu trupul însuși<sup>40</sup>. Despre cer iarăși, unii au zis că este însuflețit și că ar fi un zeu<sup>41</sup>, pe când pescarii au învățat și au dovedit că este o lucrare a lui Dumnezeu și o facere a mâinilor Lui. Dar faptul că păgânii se folosesc de raționamente nu-i deloc de mirare; în schimb, este demn de plâns faptul că cei ce par a fi credincioși se vădesc a fi oameni firești (cf. *1 Co 2*, 14). De aceea, unii ca ei s-au și lăsat pradă înșelăciunii, căci au zis că Îl cunosc pe Dumnezeu așa cum Se cunoaște El Însuși<sup>42</sup> – ceea ce nimeni nici chiar dintre păgâni n-a îndrăznit să afirme; iar alții au zis că Dumnezeu nu poate să nască nepătimitor<sup>43</sup>, neîngăduindu-I să aibă nicio superioritate față de oameni; în fine, alții au afirmat că nici o viață dreaptă, nici o petrecere riguroasă nu folosește la nimic. Dar nu-i acum momentul să combatem toate acestea.

4. Iar că, într-adevăr, la nimic nu folosește o credință dreaptă dacă viața este stricată îl arată și Hristos, și Pavel, care s-au îngrijit mai ales de cea de-a doua; Hristos, atunci când învață: «Nu tot cel ce-Mi zice: „Doamne, Doamne” va intra în Împărăția Cerurilor» (*Mt 7*, 21), și iarăși: «Mulți Îmi vor zice în ziua aceea: „Doamne, oare nu în numele Tău am prorocit”. Iar atunci le voi mărturisii: „Niciodată nu v-am cunoscut pe voi! Depărtați-vă de la Mine, cei ce lucrați fără-delegeal!”» (cf. *Mt 22*, 3) – căci cei care nu iau seama la ei înșiși, ușor alunecă în viclenie, chiar dacă ar avea o credință dreaptă –, iar Pavel, atunci când, trimitând evreilor epistolă, le spune și îi îndeamnă așa: «Căutați pacea cu toți și sfințenia, fără de care nimeni nu va vedea pe Domnul» (*Evr 12*, 14). Prin «sfințenie» s-a referit la castitate, încât fiecare să fie dator a se mulțumi cu femeia lui și a nu avea de-a face cu alta. Pentru că cel care nu se mulțumește cu femeia lui e cu neputință să se măntuiască, ci în mod necesar va pieri cu totul, chiar de-ar avea fapte bune zeci de mii! Căci cu desfrâul nu poți intra în Împărăția Cerurilor (*1*

---

*Viețile filozofilor*, I, I, 24, în: DIOGENES LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, p. 19).

<sup>39</sup> Aristotel este primul filozof care fundamentează incorporalitatea sufletului (DIOGENE LAERTIU, *Viețile filozofilor*, V, I, 32).

<sup>40</sup> Epicur susținea că sufletul este un compus material de atomi care, în clipa morții, se descompune odată cu trupul (DIOGENE LAERTIU, *Viețile filozofilor*, X, 65).

<sup>41</sup> Despre Uranos, zeul cerului în mitologia greacă, vezi Pierre GRIMAL, *Dicționar de mitologie...*, pp. 504-505.

<sup>42</sup> Eunomie susținea că omul L-ar putea cunoaște pe Dumnezeu în natura Lui; de aceea, crează un sistem gnoseologic în care termenul *nenăscut* (ἀγέννητος) va servi drept definiție negativă a lui Dumnezeu capabilă, printr-o dialectică rațională, să ofere cunoașterii umane acces direct la însuși conținutul ființei divine (concepție combătută radical de Sfântul Vasile sau de Sfântul Grigorie de Nyssa; vezi Vladimir LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. R. Rus, Ed. Institutului Biblic și Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, pp. 63-64, 65, 71).

<sup>43</sup> În general, arienii, și în special eunomienii, negau posibilitatea nașterii (în sens tare, iar nu impropriu sau figurat, a) Fiului din Tatăl și consubstanțialitatea Lor, pe motiv că nașterea ar degrada principiul simplității ființei divine (a monadei perfecte a Tatălui; vezi Pr. Sorin ȘELARU (coord.), Viorel COMAN, George GHERGA, *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, Basilica, București, 2018, pp. 40-41; cf. Vl. LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, p. 63).

Co 6, 9); dar mai mult, ăsta nu-i desfrâu, ci adulter. Fiindcă așa cum femeia legată de un bărbat, dacă merge împreună cu un altul, săvârșește adulter cu acela, tot astfel bărbatul legat de o femeie, dacă ține o alta, a comis adulter. Căci unul ca acesta nu va moșteni Împărăția, ci va cădea în Gheenă. Ascultă ce zice Hristos despre acestea: «Viermele lor nu va muri și focul nu se va stinge» (cf. Mc 9, 44). Căci de nicio iertare n-are parte cel care, după ce și-a luat femeie și s-a bucurat de o asemenea mângâiere, se poartă cu nerușinare față de-o alta; căci aceasta-i o nestăpânire a poftelor. Iar dacă mulți se abțin de la femeile lor la vreme de post sau de rugăciune (cf. I Co 7, 5), cel care nu se mulțumește cu femeia lui, ci se împreunează cu alta, ce mare foc nu-și adună sieși? Iar dacă celui care s-a dezlegat de femeia lui și a alungat-o nu îi este îngăduit să se unească cu o alta – căci aceasta este adulter –, ce mare păcat nu comite cel care, cu femeia lui în casă, își aduce o alta? Așadar, nimeni să nu îngăduie ca o asemenea boală să-i zăbovească în suflet, ci să o smulgă de la rădăcină. Căci nu atât pe femeia lui o nedreptățește, cât pe sine însuși. Fiindcă atât de grav și de neiertat este acest păcat, că pe femeia care s-ar despărți de bărbatul idolatru, fără permisiunea lui, Dumnezeu o pedepsește, dar pe cea care s-ar despărți de un desfrânat, nu o pedepsește! Vezi cât de mare este păcatul acesta? Căci zice: «O credincioasă, dacă are bărbat necredincios, și el binevoiește să locuiască cu ea, să nu-și lase bărbatul» (cf. I Co 7, 13). Nu la fel spune despre desfrânată. Dar ce? «Dacă cineva își va lăsa femeia, în afară de pricină de desfrânare, o face să săvârșească adulter» (cf. Mt 5, 32). Într-adevăr, dacă împreunarea face un singur trup (cf. Mc 10, 8), cel care se împreunează cu o desfrânată devine în mod necesar un trup cu ea (cf. I Co 6, 16). Așadar, o femeie cumpătată, care este mădular al lui Hristos, cum îl va primi pe unul ca acesta? Sau cum se va atinge ea de cineva care s-a făcut mădular al desfrânatei? Și ia seama la felul cum desfrânarea depășește idolatria: femeia care împarte căminul cu cel necredincios nu-i necurată (căci zice: «Bărbatul necredincios se sfințește prin femeie» (cf. I Co 7, 14)). Nu la fel spune despre desfrânată. Dar ce? «Luând deci mădulele lui Hristos, le voi face mădule ale unei desfrânate?» (I Co 6, 15). Așadar, în primul caz, sfințenia rămâne și nu-i înlăturată, chiar dacă femeia locuiește cu un necredincios; în cazul desfrânării, ea se îndepărtează.

Groaznic lucru este desfrânarea, groaznic și pricinuitoare de pedeapsă nemuritoare! Dar și în această viață atrage rele zeci de mii. Căci cel dedat desfrânării este forțat să trăiască o viață chinuitoare și mizerabilă, și are o existență cu nimic mai bună decât cea a pedepsiților, ca unul care intră pe furiș în casă străină, cu frică și cu mult tremur, și care privește cu suspiciune pe toți, sclavi și liberi deopotrivă. De aceea vă îndemn: Dați-vă toată sânguinta să scăpați de această boală! Iar dacă nu vă supuneți, atunci nici măcar în pridvorul bisericilor să nu călcați! Căci oile umplute de râie și pline de boală nu trebuie să se amestece cu cele sănătoase, ci trebuie să fie îndepărtate de turmă, până când nu se scapă de boală. Căci am devenit mădule ale lui Hristos. Să nu ne facem acum mădule ale unei desfrânate! Aici nu-i lupanar, ci biserică! Dacă ai mădulele unei desfrânate, atunci nu sta-n biserică, ca să n-ai aduci jignire locului. Căci chiar dacă

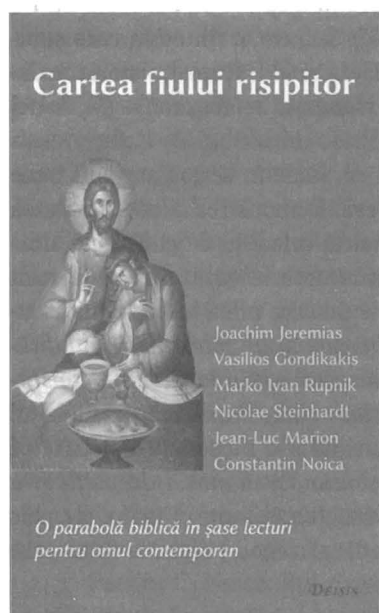
n-ar exista Gheena, chiar dacă n-ar fi pedeapsa, totuși după ce ți-ai dat consimțirea solemnă, după procesiunea torțelor de nuntă, după patul de nuntă legitim, după facerea de copii, după împreunare, cum ai putea îndura să te lipești de-o alta? Cum de nu te rușinezi, cum de nu roșești? Oare nu știi că cei care, după moartea femeii lor, își aduc în casă o alta sunt condamnați de mulți? Și totuși fapta lor n-are parte de pedeapsă. Tu însă, cu soția încă în viață, aduci în casă o alta? Ce fel de poftă destrăbălată este asta? Află ce s-a zis despre unii ca tine: «Viermele lor», zice, «nu va muri și focul nu se va stinge» (cf. Mc 9, 44). Îngrozește-te de-această amenințare, înfricoșează-te de pedeapsă! Nu este aici plăcerea la fel de mare pe cât va fi dincolo chinul. Dar fie ca nimeni să nu dea socoteală prin acea pedeapsă, ci, exersându-ne în sfințenie, să-L vedem pe Hristos și să dobândim bunătățile cele făgăduite, de care fie să ne bucurăm cu toții, cu harul și cu iubirea de oameni ale Domnului nostru Iisus Hristos, Căruia I se cuvine slavă, împreună și Tatălui și Duhului Sfânt, în vecii vecilor. Amin.

(Introd., trad. și note de Mihai GRIGORAȘ)



# R ECENZII

\*\*\*, *Cartea fiului risipitor. O parabolă biblică în șase lecturi pentru omul contemporan*, ed. a III-a, Deisis, Sibiu, 2012, 204pp.



Volumul de față reunește șase interpretări ale *Pildei fiului risipitor* (Lc 15, 11-32). Inițiativa Părintelui Ioan Ică Jr. este cu totul lăudabilă din mai multe motive, între care unele s-ar cuveni reținute: 1) interpretările aparțin unor autori de sensibilități și orientări diferite: un teolog protestant (Joachim Jeremias), doi monahi, unul athonit (Vasilios Gondikakis), celălalt iezuit (Marko Ivan Rupnik), un monah-scriitor cu deschidere mireană certă, dar neostentativă (Nicolae Steinhardt), doi filosofi, unul francez (Jean-Luc Marion), celălalt român (Constantin Noica); 2) aceste lecturi se adresează omului contemporan pentru că provin de la contemporani, așadar, o modalitate sensibil diferită de a privi pilda față de Părinții Bisericii; 3) obiectul acestor lecturi constă într-una din pildele cele mai misterioase datorită *finalului deschis*, cele mai susceptibile de a crea o punte între mesajul teologic și cel social-moral și, totodată, transmisă doar în *Evanghelia după Sf. Ap. Luca* (chiar dacă oarecare asemănări pot fi arătate cu oaia și drahma pierdute). Și mai utilă ni se pare încadrarea acestor lecturi într-un context liturgic, căci pildei, redată bilingv, i se alătură imediat iconografia din *Duminica Fiului Risipitor*, momentul care inaugurează perioada Triodului din anul liturgic.

Caracterul relativ excepțional pe care această pildă îl prezintă n-ar trebui să însemne ca o inițiativă de acest fel să nu se reia și în cazul altor pilde hristice bogate în semnificații, așa cum sunt pildele *înmulțirii talanților* ori *a bunului samaritean*. De ce n-ar exista o colecție de acest fel care să demonstreze cum

pildele evanghelice pătrund adânc în mintea și în inima omului, mesajul acestora fiind receptat și înțeles potrivit cu pregătirea intelectuală, dispoziția inimii și experiența de viață a fiecăruia dintre noi? Cititorul nu cred că ar trebui să înțeleagă aceste interpretări întâi de toate pentru că aparțin lui N. Steinhardt, C. Noica ori J.-L. Marion. Pildele nu trebuie confiscate de ceea ce s-ar putea numi *aristocrația auctorială*. Valoarea și autoritatea pildeilor provin din aceea că ne sunt transmise de Iisus Hristos, Mântuitorul, prin viu grai și consemnate de către evangheliști. Totodată, acestea, în simplitatea lor deconcertantă, sunt cele mai democratice, pentru că se adresează oricui, diferența de calitate între interpretări făcând-o doar bogăția argumentului și aici, de bună seamă, sunt relevante „criteriile” enunțate mai sus (minte, inimă și experiență). Diferența dintre lectura unui creștin și a unui necreștin, inclusiv ateu, este că primul le conferă aprioric o autoritate. Asemănarea este că oricare om le poate citi ca prilej de reflecție asupra condiției umane. J. Jeremias n-are nicio ezitare în a spune că parabola nu-i o alegorie, ci de-a dreptul „istorie scoasă din viață”, deci o narațiune în care subiectul principal este tatăl pământesc. La fel consideră și M.I. Rupnik: istoria noastră toată se desfășoară în cadrul paradigmatelor *stăpân – sclav, tată – fiu*, astfel încât „în această parabolă ne citim pe noi înșine”<sup>1</sup>.

Toate cele șase lecturi concură în a arăta că, luate în serios, nu poți trece pe lângă această pildă fără a pierde din vedere ceva. Demonstrează că simplitatea poate fi, de multe ori, mai grea decât ne așteptăm. În cele 200 de pagini cât alcătuiesc cartea, oricare cititor primește dovada peremptorie că aceste pilde sunt grele prin chiar simplitatea lor. Temele principale pe care pilda le pune în discuție sunt următoarele: *căința, iubirea, misterul filiației și al paternității, dualitățile cunoaștere-asează și contemplație-cunoaștere, mărnimia Tatălui, tensiunea dintre avere și dar, paradigma stăpân-sclav*, care, bunăoară, la filosoful Hegel constituie o dialectică esențială pentru sistemul său filosofic. Ni se pare că o temă insuficient (spre deloc) tratată este *antinomia obsedantă a dreptății și a iubirii*, valori ipostaziate de tată, respectiv de fratele cel mare. Finalul deschis complică și mai mult discuția, deoarece noi nu aflăm în mod precis, la final, care dintre cele două principii se bucură de întâietate.

Care sunt argumentele care dezvoltă aceste teme? Pentru J. Jeremias, parabola reprezintă o formă de a apăra Evanghelia față de critici. Ascultătorii lui Iisus aparțineau profilului ilustrat de fratele cel mare, iar absența deznodământului din narațiune vine să arate că Iisus nu pronunță vreo sentință. Evitând să se pronunțe printr-un verdict, pilda transmite totuși certitudinea „conduitei revoluționare” pe care o adoptă Fiul lui Dumnezeu: „iubirea nemărginită față de păcătosul care se căiește”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Diac. Ioan I. ICĂ JR. (ed.), *Cartea fiului risipitor. O parabolă biblică în șase lecturi pentru omul contemporan*, Deisis, Sibiu, <sup>3</sup>2012, p. 88.

<sup>2</sup> Diac. I.I. ICĂ JR. (ed.), *Cartea fiului risipitor...*, p. 38.

Pentru V. Gondikakis (și, așa cum vom arăta, nu numai pentru el), semnificația parabolei se țese la interacțiunea dintre *fiul mai tânăr – fratele cel mare* și *tatăl* celor doi. Diferența dintre cei doi frați capătă contururile unei opoziții pe care monahul athonit o sugerează foarte interesant în secțiunea „comparație între cei doi fii”: unde fiul cel mic înclină către regret și mărturisire, maturizându-se din punct de vedere spiritual, fiului cel mare i se împietrește inima, rămâne blocat într-o etapă lipsită de maturitate și, în loc să se bucure, acuză<sup>3</sup>. Altundeva, V. Gondikakis mai spune că, dacă mezinul intră cu tatăl într-o *relație filială*, numindu-l ca atare, fratele cel mare rămâne blocat într-o schemă juridică, pentru care tatăl este doar stăpân<sup>4</sup>.

M. Rupnik nu vede opoziția dintre cei doi fii ai tatălui, sugerând diferențe de formă și asemănări de fond. Plecând de la cei doi frați, se conturează două tipuri de păcătoși sau, mai precis, „două perspective asupra păcatului”: „cei cunoscuți ca atare”, aflați „în jurul lui Hristos” și care „cunosc noaptea răului”, respectiv „cei care se cred drepți” și „nu simt nevoia vitală de a se întoarce” și cărora li se adresează Hristos, în ultimă instanță, prin intermediul acestei parabole<sup>5</sup>. Cu alte cuvinte, asemănarea de fond este că în ambele situații este vorba despre păcat și, îndeosebi, despre păcătoși, iar diferența de formă este modul în care se ajunge și se rămâne în păcat. Am simți poate nevoia să adăugăm la M. Rupnik faptul că fiul cel mic iese din păcat prin căință, în timp ce fiul cel mare intră în păcat prin refuzul bucuriei și prin pornirea de a judeca după criteriile dreptății, iar nu după cele ale iertării. Astfel, în timp ce unul iese din păcat prin căință, celălalt intră în păcat prin refuzul de fi părtaș la bucuria întoarcerii fiului risipitor. Revenind la argumentul avansat de M. Rupnik, asemănarea dintre cei doi fii este că ambii își afirmă în mod unilateral voința proprie: cel mic prin revoltă<sup>6</sup>, iar celălalt prin ancorarea în eul propriu, într-o mentalitate caracterizată de „muncă, osteneală, respect al regulilor, comparații și prezumție a meritelor”<sup>7</sup>. Sfârșitul parabolei, care sporește dramatismul, demonstrează inechivoc faptul că, „în ciuda dublei progenituri, tatăl nu are niciun fiu adevărat”: „unul dintre ei a plecat, altul a trăit în casă ca un rob, străin de sentimentele tatălui”<sup>8</sup>.

Pentru C. Noica, fiul risipitor și fratele cel mare oglindesc „două tipuri de viață”. Diferența este că în timp ce unul „Îl ignoră pe Dumnezeu”, celălalt „Îl știe pe Dumnezeu”. Asemănarea este că „niciunul n-are dreptate și nu e bun, dar amândoi sunt vii”<sup>9</sup>. Ceea ce-i face vii sunt, firește, resorturi diferite: „foamea originară” la fiul risipitor, orientat către acțiune, respectiv „frica originară” la

<sup>3</sup> Diac. I.I. ICĂ JR. (ed.), *Cartea fiului risipitor...*, pp. 56-57.

<sup>4</sup> Diac. I.I. ICĂ JR. (ed.), *Cartea fiului risipitor...*, p. 52.

<sup>5</sup> Diac. I.I. ICĂ JR. (ed.), *Cartea fiului risipitor...*, p. 70.

<sup>6</sup> Diac. I.I. ICĂ JR. (ed.), *Cartea fiului risipitor...*, p. 78.

<sup>7</sup> Diac. I.I. ICĂ JR. (ed.), *Cartea fiului risipitor...*, p. 130.

<sup>8</sup> Diac. I.I. ICĂ JR. (ed.), *Cartea fiului risipitor...*, p. 128.

<sup>9</sup> Diac. I.I. ICĂ JR. (ed.), *Cartea fiului risipitor...*, pp. 171-172.

fratele cel mare, orientat către contemplație sau asceză. Un fel de a spune Maria și Marta, în varianta masculină. Concluzia prețioasă a lui C. Noica este că, tocmai fiind atât de vii, niciunul dintre cei doi nu poate fi judecat după categoriile etice, dat fiind că etica reprezintă „o perspectivă unică asupra vieții”, în timp ce creștinismul are, cum chiar această parabolă demonstrează, doi poli esențiali<sup>10</sup>. În paginile acestui volum, C. Noica nu este evidențiat cu un text unitar despre această pildă. Sunt două texte, iar al treilea reprezintă însumarea unor fragmente relevante din jurnalul filosofic. Lipsa de unitate cronologică a textelor prezintă folosul că din coroborarea lor pot rezulta concluzii diferite. Astfel, mi se pare că ideea centrală schițată mai sus (provenind din textul „Fiul risipitor și fratele său”), alăturată fragmentului de jurnal în care spune că „reușita vieții morale este echilibrul, nu eliminarea”, conduce la o altă concluzie valoroasă pentru conduita omului: antinomiile care presară viața individuală și istoria comună, departe de a reprezenta o dificultate, așa cum se arată la prima vedere, sunt condiția succesului. Echilibrul, ținând de esența moralei, presupune moderația, adică tocmai împăcarea acestor antinomii. Această concluzie obținută pe calea interpretării – neafirmată, deci, ca atare, de către C. Noica – este simetrică cu o altă concluzie, de data aceasta expres formulată de către N. Steinhardt. Punând discuția despre pilda fiului risipitor sub semnul „cristalofiliiei”, *Monahul Dela-rohia* spune că

„(...) nici virtuțile nu trebuie absolutizate. Să știți că și virtuțile ne pot duce pe căi ocolite și ne pot amăgi și chiar înșela. Există – ne învață pe noi dreapta socoteală – există virtuți ale binelui și există virtuți ale răului, adică virtuți care, prin exces și printr-o greșită înțelegere a lor, pot duce la fapte rele. (...) Trebuie să ne aducem mereu aminte că virtuțile trebuie echilibrate, trebuie armonizate între ele și numai așa se poate ajunge la virtutea supremă, pe care înțelepciunea ancestrală a denumit-o *dreapta socotință*”<sup>11</sup>.

În lectura lui N. Steinhardt, accentul se mută de la cei doi frați ori de la fratele cel mare (C. Noica) la tatăl. Esențială în epica evanghelică este *purtarea tatălui*, din care monahul-scriitor extrage o serie întreagă de atribute: *mărinimia Domnului, iubirea de dușmani, iertarea, discreția, increderea, dărnicia, curajul, calmitatea, slujirea*. Mesajul dat de toate aceste atribute este acela că, dacă „noi facem un pas, Domnul face o sută spre noi”, ceea ce este de natură să ne dea „curaj și nădejde”<sup>12</sup>. *Pasul* nostru constă doar în „căință și credință”, iar *pașii* Domnului în aceea că „nu doar iartă, dar se și bucură”, ceea ce înseamnă că „desființează întregul nostru trecut”<sup>13</sup>. Altfel spus, iertarea este darul dumnezeiesc pentru efortul omenesc de a se căi și de a crede. Și la J.-L. Marion tatăl

<sup>10</sup> Diac. I.I. ICĂ JR. (ed.), *Cartea fiului risipitor...*, p. 173.

<sup>11</sup> Diac. I.I. ICĂ JR. (ed.), *Cartea fiului risipitor...*, pp. 158-159.

<sup>12</sup> Diac. I.I. ICĂ JR. (ed.), *Cartea fiului risipitor...*, p. 150.

<sup>13</sup> Diac. I.I. ICĂ JR. (ed.), *Cartea fiului risipitor...*, pp. 150-151.

revine principal și principial, numai că într-un mod în care articulează deosebirea dintre *desfătare* și *posesie*, pe de o parte, iar pe de altă parte, dintre *uz* și *capacitate de dispunere*.

Nici n-ar trebui adăugat că aceste lecturi nu doar că nu epuizează *bogăția de conținut* pe care o prezintă pilda, analizată aici fără a intra în subtilitățile originalului grecesc (cu excepția textului scris de J.-L. Marion, ce pornește de la singura utilizare din tot cuprinsul Noului Testament a vocabulei οὐσία), dar nu lămurește pe deplin nici semnificațiile care sunt evidențiate. Considerăm că, dacă pilda suscită într-o atât de mare măsură interesul cititorilor, se întâmplă grație a trei factori: 1) *finalul deschis*, 2) *relația dinamică dintre personaje* (cei doi frați și tatăl) și 3) *poziția afirmată de tată față de întreaga situație*. Cea mai completă evoluție este a tatălui. Urmează aceea a mezinului, care apare și ea ca un întreg, deși nu la fel de șlefuit ca cel al tatălui, acesta părând să aibă totuși anumite asperități. În fine, cea mai problematică este a fratelui mai mare, despre care nu aflăm cum răspunde la întâmpinarea tatălui. Cât privește *dinamica personajelor*, cea mai comodă modalitate de reprezentare grafică ar fi una triunghiulară, tatăl aflându-se la vârf, iar fiii la bază. Aceasta ar fi, *grosso modo*, concluzia tacită a celor mai multe dintre argumente. Numai că nu este satisfăcătoare. Cine pare să articuleze relația nu este tatăl, ci mezinul. Voluntarismul fiului mic este cel care modifică relația dintre toate personajele. Bunăoară, fratele cel mare n-ar fi intrat în păcatul amestecului dintre *gelozie* – *invidie* și judecarea celui alt (M. Rupnik) dacă fiul nu s-ar fi revoltat, adică nu și-ar fi cerut dreptul de a fi independent, plecând de la factorul material (felul în care pilda corelează *independența personală* cu *baza materială* este un aspect insuficient arătat și explorat –). De asemenea, tatăl nu și-ar fi arătat pe deplin paternitatea dacă fiul n-ar fi plecat și nu s-ar fi întors (este interesant de observat că *plecarea* și *întoarcerea* stănesc reacții paterne diferite ca intensitate), iar fratele acestuia nu s-ar fi arătat împietrit la bucuria căinței și a iertării.

O altă pistă heremeneutică vizează arătarea mobilurilor specifice pe care le subîntind orice acțiune sau inacțiune. În cazul de față, *esența morală* a parabolei stă în conflictul dintre căință și autojustificare, între smerenie și mândrie, toate acestea denumind – să repetăm! – mobiluri sau stări personale. Ni se pare astfel foarte importantă observația lui M. Rupnik potrivit căreia viața spirituală depinde de o anume predispoziție a inimii sau că înțelegerea a ceea ce ni se întâmplă este dată de „o atitudine a sufletului” care asigură „fondul interpretativ”<sup>14</sup>, dar nu merge până la capăt să precizeze că, aici cel puțin, fondul interpretativ constă în căință și autojustificare, smerenie și trufie. La fel de importantă ni se pare și ideea că, dacă suferințele sunt peste tot aceleași, modalitatea de a le conștientiza, de a le pătrunde, face diferența între pedagogie sau răzvrătire. Suferința mezinului printr-o „alchimie” pe care pilda ne-o dezvăluie cu generozitate (amintire – recunoaștere a greșelii – mărturisire – voință de îndreptare) se tran-

<sup>14</sup> Diac. I.I. ICĂ JR. (ed.), *Cartea fiului risipitor...*, p. 126.

sformă în pedagogie. Dimpotrivă, aceeași suferință îl conduce pe frate la răzvrătire. De aici, întreaga discuție poate fi lărgită la ambiguitatea suferinței: în timp ce unora le aduce credința, pe alții îi poartă la necredință.

Definind corect și aproape complet viața drept *multitudine de polarități*, C. Noica spune că parabola nu poate fi redusă la morală, căci ar însemna să fie „parabola fratelui”. Totodată, ea nu este nici doar a „fiului risipitor”, potrivit denumirii marginale consacrate. În realitate, pilda este „a fratelui și a fiului risipitor”, adică a vieții ce nu poate fi redusă la morală. Nu se întâmplă astfel pentru că fiul risipitor ajunge cu faptele sale la limita contradicției moralității. Nu se preschimbă în imoralitate, deoarece în punctul critic fiul se căiește. Când era pe cale de a săvârși faptele imorale rezultate din disperarea produsă de depărtare, el își aduce aminte de origine și se căiește. Cum viața cuprinde morala, tot așa morala cuprinde sfera juridică în care rămâne – vai! – fratele cel mare. Morala cade, astfel, între sfera complexă a vieții pe care numai Dumnezeu o judecă – așa rezultând din finalul deschis al parabolei – și sfera definită aproape matematic, prin relații de cauzalitate, a sferei juridice ce mărginește domeniul de competență al judecării omenești. Corespondentul fiului risipitor în marea literatură este nimeni altul decât Raskolnikov, acel personaj imoral din *Crimă și pedeapsă*, care se căiește și înviază. Iar Dostoievski este unul dintre acei romancieri care pun magistral în scenă complexitatea nebănuită a vieții, ale cărei coordonate esențiale le obținem din pilda fiului risipitor.

(Nicolae DRĂGUȘIN)

**John H. WALTON, *Genesis 1 as Ancient Cosmology*, Eisenbrauns, Grand Rapids, 2011, 214pp.**

Există o cutumă foarte benefică, în special la bibliștii americani, de a scrie despre un subiect anume atât o monografie după rigori științifice, cât și o carte de popularizare. În această manieră ideile circulă mult mai ușor, fiind făcute accesibile publicului larg. Prezenta lucrare, apărută la prestigioasa editură științifică Eisenbrauns, dezvoltat ideile din *The Lost World of Genesis One*, apărută în 20 (vezi următoarea recenzie).

John Walton este profesor de Vechiul Testament la Wheaton College (Illinois), colegiu de orientare protestantă evanghelică. Lucrarea are multe elemente originale, prezentate într-un stil plăcut, fără exces de erudiție.

Întâi de toate, autorul stabilește câteva repere metodologice în ceea ce doarește să întreprindă: un studiu comparativ al textelor cosmogonice din Orientul Antic Apropiat. Această temelie a fost zdruncinată mai întâi la nivel filozofic, ca urmare a Iluminismului, când s-a creat o dihotomie între natural și supranatural. Urmarea a fost conceperea cosmologiei în termeni exclusiv naturalști. O a doua provocare s-a ivit la nivel științific prin evoluționismul teoretizat de Charles Darwin. Iar ultima provocare s-a petrecut la nivel teologic, când arheologii au

descoperit narațiunii cosmologice antice care puneau sub semnul îndoielii originalitatea referatului biblic<sup>15</sup>.

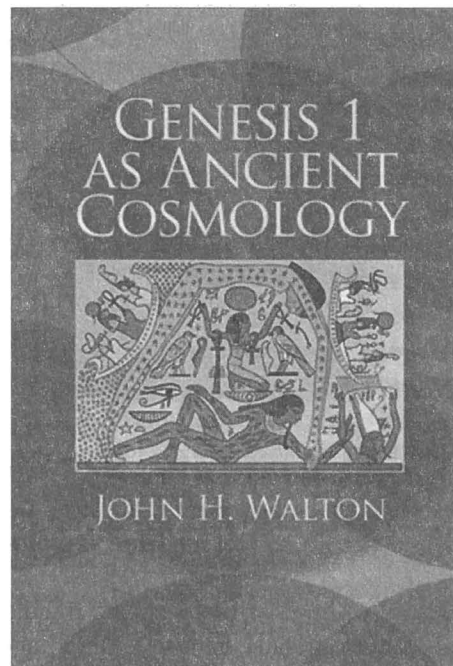
Capitolul 2 este dedicat detalierei elementelor constitutive ale cosmologiilor antice din Orientul Apropiat. Sunt prezentate diverse narațiuni și referiri cosmologice din literatura egipteană (teologiile din Hermopolis, Heliopolis, Theba, Memphis și *Învățăturile către Merikare*), sumeriană (narațiunile mitologice intitulate *Copacul Huluppu*, *Oaia și grâul*, *Pasărea și peștele*, *Cântecul săpăligii*, *Enki și ordinea cosmică*, *Enki și Ninhursag*, *Enki și Ninmah*, *Geneza din Eridu*) și akkadiană (epopeea lui Atrahasis, epopeea *Enuma eliš*, teogonia de la Dunnu, narațiunile mitologice *Viermele și durerea de dinți*, *Două insecte*, *Tamariscul și palmierul*, *Marele tratat astrologic*).

Discutând despre ontologie, Walton arată că după Iluminism, ontologia este înțeleasă în termeni materiali, pe când în mentalul antic ea era concepută funcțional: un lucru era adus la existență atunci când i se conferea o anumită funcționalitate. Literaturii egiptene îi este specifică atenția acordată stării precosmice, de non-existență. Aceasta nu este însă gândită ca neființă, ci mai degrabă ca o stare haotică a lipsei ordinii și funcționării, ceea ce se constată foarte clar din comparația descrierii făcute stării de dinainte cu cea de după creație<sup>16</sup>.

La paginile 18-21, Walton alcătuiește un tabel care cuprinde toate elementele constitutive cosmologiilor antice, notând acolo unde fiecare element în parte este prezent în textele studiate. Este interesant că un element cosmologic important care lipsește în literatura biblică, dar este foarte prezent atât în Egipt cât și în Mesopotamia, este despărțirea cerului de pământ<sup>17</sup>. De asemenea, Walton observă pe bună dreptate că teomahia (lupta dintre zei) nu constituie un element de bază al cosmologiilor<sup>18</sup>. Cu

tât mai mult, el este absent din cosmologia biblică.

Un aspect valoros al lucrării lui îl constituie asocierea cosmologiilor cu inaugurarea timpului din culturile orientale. Într-adevăr, există în Orientul Apropiat



<sup>15</sup> John H. WALTON, *Genesis 1 as Ancient Cosmology*, Eisenbrauns, Grand Rapids, 2011, p. 1.

<sup>16</sup> J.H. WALTON, *Genesis 1 as Ancient Cosmology*, pp. 24-28.

<sup>17</sup> J.H. WALTON, *Genesis 1 as Ancient Cosmology*, pp. 35-37.

<sup>18</sup> J.H. WALTON, *Genesis 1 as Ancient Cosmology*, pp. 68-69.

Antic o bogată literatură care dovedește conceperea cosmosului drept un templu în care divinitatea își găsește încă de la început odihna<sup>19</sup>. Deși ideea nu-i aparține doar lui Walton, el o pune în valoare într-un mod deosebit, dovedin că aceasta poate oferi o cheie nouă de înțelegere a cosmologiei biblice din *Facere* cap. 1.

În partea a doua a cărții, Walton se apleacă asupra textului biblic din *Facere* cap. 1. El consideră că primul verset din Geneză nu trebuie tradus ca o circumstanță temporală („Când a început Dumnezeu să creeze...”), ci ca o propoziție principală independentă („La început a creat Dumnezeu...”). Mai mult, pentru el *berēšit* constituie un echivalent al expresiei *toledot* („iată istoria...”), care se regăsește de 11 ori în cuprinsul Facerii și marchează trecerea de la o secțiune importantă la alta. Walton crede, de aceea, că sunt în total 12 asemenea secțiuni, un număr desigur simbolic des folosit în Biblie. Aici cred însă că argumentele sunt mai subțiri. Walton nu intră în discuțiile tehnice legate de traducerea primului verset, mărgininu-se să citeze literatura de specialitate (doar comentarii: Wenham, Hamilton și Matthews) și să combată ideea că verbul *bara'* din versetul 1 ar trebui vocalizat la infinitiv. Totuși, studiile mai noi de sintaxă (de pildă, ale lui Alviero Niccacci) tind tot mai mult să crediteze traducerea primului verset ca o circumstanțială temporală („Când a început Dumnezeu să creeze...”). De asemenea, nici împărțirea în 12 secțiuni prin echivalarea lui *berēšit* cu *toledot* nu pare plauzibilă, ținând cont de faptul că *toledot*, deși apar de 11 ori, formează mai degrabă 10 unități (*Fc* 36, 1 și 9 se referă, amândouă, la *istoriile* lui Isav).

(Alexandru MIHĂILĂ)

**John H. WALTON, *The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate*, IVP Academic, Downers Grove, 2009, 192pp.**

Această monografie pune accentul pe latura teologică și apologetică, față de lucrarea precedentă, alcătuită pe un ton neutru, cu argumente științifice. De asemenea, problematizarea se pune și din perspectiva științei moderne și a pro-văcării evoluționismului<sup>20</sup>.

În introducere, Walton explică magistral că nu doar limba străină trebuie tradusă, ca să fie înțeleasă, ci și mentalul, cultura, trebuie traduse<sup>21</sup>. Omul modern este captiv unui orizont cultural diferit de cel biblic, de aceea are nevoie ca mentalitatea antică să-i devină familiară. Primul capitol chiar este dedicat ideii de bază a autorului, aceea că Geneza cap. 1 reprezintă o „cosmologie antică” și

<sup>19</sup> J.H. WALTON, *Genesis 1 as Ancient Cosmology*, pp. 100-119.

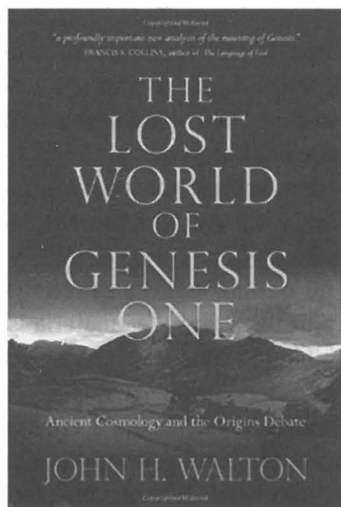
<sup>20</sup> John H. WALTON, *The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate*, IVP Academic, Downers Grove, 2009, p. 6.

<sup>21</sup> J.H. WALTON, *The Lost World of Genesis One*, p. 9.



trebuie tratată ca atare. Dacă adoptăm ideea că relatarea biblică reprezintă „știință adevărată”, introducem un concept străin chiar științei înseși. Walton combate concordismul, care caută de pildă să găsească în realitatea începuturilor apele de dincolo de tărie, doar pentru că Biblia le menționează<sup>22</sup>. De fapt, mentalul biblic dispune de o geografie cosmică proprie, diferită de a noastră, în ceea ce privește, de pildă: forma pământului, consistența cerului (tăriei), locul unde se găsesoarele, luna și astrele.

În al doilea capitol, Walton insistă pe miezul teoriei sale despre înțelegerea discursului biblic despre creație, anume că în antichitate cosmologiile erau orientate nu ontologic, pe materia ca atare și pe originea ei, ci pe funcționalitate. Anticii credeau că ceva există nu atât în virtutea proprietăților materiale, ci în măsura în care i s-a atribuit o funcție în ordinea cosmică<sup>23</sup>.



Sunt enumerate apoi textele de bază care reflectă cosmologia antică orientală și câteva dintre elementele definitorii. Concepțiilor orientale nu li se acordă atenția din monografia precedentă, ci sunt tratate sumar, pentru a lăsa loc discuției despre textul biblic. În capitolul al treilea Walton argumentează că verbul ebraic *bārā'* însemna „a atribui o funcție”, nu „a crea”. Tabelul de la pp. 40-41 este grăitor. Din cele aproximativ 50 de ocurențe, verbul însoțește de fiecare dată un subiect divin. Faptul că lipsește precizarea materiei sau a sursei din care sunt „făcute” obiectele la care se referă verbul înseamnă pentru Walton că *bārā'* nu se referă la o activitate materială, ci la una funcțională<sup>24</sup>.

Primul verset din *Facerii* nu ar indica după Walton un punct de început, ci se referă la perioada de șapte zile care urmează. Altfel spus, textul biblic nu vorbește despre începutul lumii, punctul 0, ci doar de perioada de șapte zile în care cosmosul este orânduit. În capitolul 4 este analizată starea de început, nu, mită în ebraică *tohu wabohu*, care ar desemna tocmai lipsa de funcționalitate.

În cap. 5 se arată că primele trei zile sunt ocupate cu instituirea funcțiilor prezente în cosmos. Lumina creată în prima zi nu se referă la lumina în sine, ci la o perioadă de lumină<sup>25</sup>, adică la timpul zilei, ceea ce implică o funcție, și nu ceva material. Firmamentul din ziua a doua trebuie înțeles iarăși nu ca ceva material, creat, ci mai degrabă ca o barieră funcțională în fața apelor de dincolo. Prin „cer”, Dumnezeu organizează pământul unde vor fi așezați oamenii, care

<sup>22</sup> J.H. WALTON, *The Lost World of Genesis One*, p. 16.

<sup>23</sup> J.H. WALTON, *The Lost World of Genesis One*, p. 24.

<sup>24</sup> J.H. WALTON, *The Lost World of Genesis One*, p. 42.

<sup>25</sup> J.H. WALTON, *The Lost World of Genesis One*, p. 54.

depinde atât de mult de precipitații<sup>26</sup>. Ziua a treia ar avea în centru atribuirea funcției germinative pământului: plantele cresc și fac semințe, fiind hrană pentru oameni. Așadar, în ziua întâi Dumnezeu pune bazele timpului, în cea de-a doua pune bazele vremii (precipitații), iar în a treia zi bazele hranei<sup>27</sup>.

În cap. 6 sunt stabiliți așa-zii funcționari: în fiua a patra sunt create soarele, luna și stelele, „funcționarii” timpului, pentru că prin ei timpul este împărțit în soroace. În zilele a cincea și a șasea funcționarii nu mai corespund funcțiilor stabilite în primele zile, ci sunt de sine stătători, populând diverse spații. În ziua a șaptea este sfințită ziua de odihnă, căreia îi este dedicat chiar capitolul 7, în care Walton insistă că se stabilește o odihnă specifică ideii antice despre divinitatea care se odihnește și stăpânește din templu. Ca să argumenteze această concepție, dezvoltată și în prima monografie recenzată, Walton citează din Psalmul 132 (131 în Biblia Sinodală), în care Dumnezeu vorbește despre Templu ca despre locul odihnei Sale. De aceea, în capitolul următor, 8, se demonstrează convingător cu citate din literatura antică orientală că templul este asociat cu cosmosul. Cel mai elocvent text biblic este *Is* 66, 1-2, în care Dumnezeu vestește că cerul este tronul Său, iar pământul așternutul picioarelor (sau pedestalul, identificat cu chivotul sfânt din Templu)<sup>28</sup>. Acum Walton dezvoltă a doua sa idee principală, cea conform căreia cele șapte zile ale creației indică inaugurarea cosmosului-templu în care Dumnezeu Își găsește odihna (cap. 9)<sup>29</sup>.

Walton insistă că cele șapte zile ale creației nu trebuie înțelese ca referindu-se la originile materiale ale lumii, nu în sensul că ar nega faptul că materia își are originea la Dumnezeu, ci în sensul că referatul biblic nu tratează acest aspect material, ci doar pe cel funcțional<sup>30</sup>. Astfel s-ar rezolva și problema înțelegerii termenului *yom* „zi”: pentru Walton este o „zi” obișnuită, și nicidecum o eră sau o perioadă mai lungă de timp, pentru faptul că începutul lumii este povestit ca inaugurarea pe parcursul celor șapte zile a cosmosului-templu. Walton consideră că prin această exegeză citește textul literal, fiind atent la intenția autorului și dând întâietate sensului înțeles de contemporani<sup>31</sup>.

În partea finală a cărții, autorul trece în revistă și alte teorii despre primul capitol al cărții *Facerea*, precum creaționismul pământului tânăr, creaționismul pământului bătrân, teoria cadrelor (cap. 12)<sup>32</sup>, evaluate însă ca nepotrivite pentru exegeza corectă a textului de față. Walton înclină mai mult spre teoria Intelligent Desing, prin care se pune accentul pe scop (cap. 14-15).

<sup>26</sup> J.H. WALTON, *The Lost World of Genesis One*, p. 56.

<sup>27</sup> J.H. WALTON, *The Lost World of Genesis One*, p. 58.

<sup>28</sup> J.H. WALTON, *The Lost World of Genesis One*, p. 82.

<sup>29</sup> J.H. WALTON, *The Lost World of Genesis One*, pp. 86-91.

<sup>30</sup> J.H. WALTON, *The Lost World of Genesis One*, p. 95.

<sup>31</sup> J.H. WALTON, *The Lost World of Genesis One*, p. 105.

<sup>32</sup> J.H. WALTON, *The Lost World of Genesis One*, pp. 107-111.

Această monografie a lui Walton, mai preocupată de teologie, decât de latura științifică, aduce un real sprijin preocupărilor moderne legate de dialogul dintre știință și religie. După Walton, cheia ar fi tocmai înțelegerea corectă a textului biblic în sine, drept o cosmologie antică prin care sunt discutate stabilirea funcțiilor și nu crearea propriu-zisă, din perspectivă ontologică.

(Alexandru MIHĂILĂ)



## Contributors to this issue:

**Nicolae Drăgușin**, PhD in Philosophy (2013, Romanian Academy). Assistant (2010-2014) then Lecturer (since 2014) at the Department of Communication and Public Relations, the Faculty of Political Sciences – the Christian University „Dimitrie Cantemir”, Bucharest. Postdoctoral research, POSDRU fellowship at the University of Bucharest (June 2014-onwards). Member of the Center for Transdisciplinary Research in Religion and Science (University of Bucharest). Courses at Calea Victoriei Foundation (2013-onwards). Studies published in: *Studii Teologice*, *Sfera Politicii*, *Revista Polis*, *Mediterranean Journal of Human Rights*. Lines of research: interference between political philosophy and Christian theologies (18<sup>th</sup> – 20<sup>th</sup> centuries), political ideologies, the relationship between the religious phenomenon and communication (intersubjective communication, shaping the public sphere). E-mai address: nicolaedr@yahoo.com

**Mihai Grigoraș**, Professor of Classical Languages at the Orthodox Seminary in Bucharest; PhD student at the University of Bucharest. Latest published translation: „Sf. Grigorie cel Mare, Omiliile I, a II-a și a VIII-a la Evanghelia după Luca (introduce și note)”, in: *Studii Teologice*, 11 (2015) 1, pp. 239-257. E-mail address: mihaigregoras@gmail.com

**Eugen Maftai** (b. 1980), assistant professor of Patristics at the Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest; PhD in Theology at the University Sorbonne-Paris IV, PhD thesis entitled „L’incarnation du Verbe de Dieu comme œuvre du salut chez Athanase d’Alexandrie”, supervised by Professor Jean-Marie Salamito; PhD in Theology at the Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest, PhD thesis entitled „Chipul lui Dumnezeu în om după Sfântul Atanasie al Alexandriei”, supervised by Prof. Ștefan Sandu. Recently published books: *L’incarnation du Verbe: approche ontologique ou économie salvifique? Éléments pour un débat sotériologique chez Athanase d’Alexandrie*, Ed. du Cerf, Paris, 2014; „Părintele Stăniloae și receptarea sa în spațiul francofon. Scurt expozeu”, in: *Studii Teologice*, (2012) 3, pp. 89-106. E-mail address: eugenmaftei\_79@yahoo.com

**Alexandru Mihăilă** (b. 1977), PhD in Theology, currently lecturer of Old Testament Studies at „Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest. Recent publications: „The Red Sea Miracle: A Short Comparison between Modern Historical-Critical and Traditional Exegesis”, in: Stefan ALKIER, Ioan Dumitru POPOIU (eds.), *Wunder in evangelischer und orthodoxer Perspektive*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2015, pp. 161-176; „Searching for Divine Wisdom: Proverbs 8:22–31 in Its Interpretive Context”, in: Nicolae

RODDY (ed.), *Paul Nadim Tarazi Festschrift*, vol. 1, Peter Lang, New York, 2012, pp. 85-101. E-mail address: almihaila@gmail.com.

**Khalid-Mihail Qaramah**, student at „Justinian Patriarhul” Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest, since 2014 member of Psaltic Choir „Nektarios the Protosalt” and since 2010 member of Psaltic Choir „Thronos” of the Patriarchal Cathedral of Bucharest. E-mail address: mihailqaramah@gmail.com

**Rev. Pavel Rotaru**, Orthodox Priest, PhD in Theology at the Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest. He completed the doctoral studies in 2014 with a thesis in New Testament Studies, entitled: „Experiența comunității cu Dumnezeu în Romani 8, 1-17”, supervised by Rev. Prof. Constantin Coman. Studies published: „Τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας. Contribuția Sfântului Apostol Pavel la dezvoltarea Bisericii primare, conform primelor două capitole din Epistola către Galateni”, in: *Studii Teologice*, 7 (2011) 3, pp. 57-90; „Conceptul de ispășire în Romani 3, 25. Studiu exegetic”, in: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”*, 6 (2006), pp. 145-170. E-mail address: mirelrotaru77@gmail.com.

**Sebastian-Laurențiu Nazăru** (b. 1981), PhD in Theology (2011) and History (2013) at the University of Bucharest, assistant professor at the Department of Church History, Biblical Studies and Philology, Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest. Recent publications: *Mucenicia Brâncovenilor: o analiză a surselor istorice*, Bucharest, Cuvântul Vieții, 2014; „Bizanț și islam în Evul Mediu târziu: între vuietul armelor și sfada teologilor”, in: V.A. Carabă, I.-A. Tudorie (eds.), *Dinamica vieții intelectuale în Bizanțul Paleologilor (1261-1453) sub influența polemicii*, Bucharest, Ed. Universității din București, 2014, pp. 527-754. E-mail address: sebi\_nazaru@yahoo.com.

#### TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI

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



CUPRINS:

**Studii**

Pr. Pavel ROTARU

*Experiența comuniunii cu Dumnezeu în Rm 8, 1-17 (I)*

**SEBASTIAN NAZĂRU**

*Constantinopol, 786 - un sinod ecumenic care nu a avut loc*

**Eugen MAFTEI**

*Meletienii și eusebieni - oponenți mai puțin cunoscuți ai Sf. Atanasie cel Mare*

**Mihail QARAMAH**

*"Rugăciunea punerii-înainte" din rânduiala proscomidiei bizantine*

**Din Sfinții Părinți ai Bisericii**

SF. IOAN GURĂ DE AUR

*Omiliile a LXII-a și a LXIII-a la Evanghelia după Ioan*

**Recenzii**