

Revista din STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A III-A, ANUL XI, NR 3, IULIE-SEPTEMBRIE 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. 3, IULIE-SEPTEMBRIE, 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 „Ilarion 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 MIHAILĂ (tehoredactare), Asist. dr. Sebastian NAZĂRU

Corectură: Lect. dr. Constantin GEORGESCU (filolog)

Traducere în lb. engleză: Asist. drd. Maria BÂNCILĂ (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 înapoiază.

Redacția își rezervă dreptul de a opera modificări atât asupra formei, cât și a conținutului materialelor trimise spre publicare și roagă să fie respectate recomandările postate electronic la 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.

CUPRINS

✓	Prolog	5
	Studii	
✓	Pr. Nichifor TÂNASE „Fața strălucitoare” și paradoxul revelator. Caracterul theopathic al omului. Perceptibilitatea de către simțurile omenești (κάθαρσις – φωτισμός – θέωσις) a luminii Feței lui Hristos, în pofida naturii sale necreate și incomprehensibile ...	15
✓	Pr. Pavel ROTARU Experiența comuniunii cu Dumnezeu în Rm 8, 1-17 (II)	63
✓	Protos. Hrisostom CIUCIU Problematica termenului Ἀπαγγμός (Flp 2, 6) în cercetările biblice actuale și traducerea lui în limba română	171
✓	Andrei DRĂGULINESCU Vederea dumnezeiască din capitolul al VI-lea al cărții lui Isaia.....	195
✓	Din Sfinții Părinți Apoftegme din Pateric păstrate doar în limba coptă sahidică (trad. din lb. coptă sahidică de Ștefan COLCERIU et al.)	261
	Recenzii Thomas Mark NÉMETH, <i>Josef von Zhishman (1820-1894) und die Orthodoxie in der Donaumonarchie</i> , coll. Kirche und Recht, vol. 27, Verlag Plöchl Druck GmbH, Freistadt, 2012, 402pp. + 8 ilustrații (Mircea-Gheorghe ABRUDAN)	281
	Macarie DRĂGOI (ed.), <i>Artisan of Christian Unity between North and East: Nathan Söderblom. His correspondence with Orthodox personalities (1896-1931)</i> , Felicitas, Stockholm, 2014, 559pp. (Mircea-Gheorghe ABRUDAN)	287
	Enzo BIANCHI, Anne-Laetitia MICHON, Pietro CHIARANZ, <i>Oameni și animale. O perspectivă teologică și etică</i> , trad. Raluca Lazarovici Vereș, postfață Otniel-Laurean Vereș, Ed. Ratio et Revelatio, Oradea, 2013, 160pp. (Nicolae DRĂGUȘIN)	291

P ROLOG

Omul duhovnicesc

Așteptările multora din cei care acced la calitatea de teologi, urmând studii de specialitate, sunt legate înainte de toate de *perfectarea duhovnicească*. Aceștia chiar privesc spațiul academic de profil ca pe un loc sacru, la care se raportează cu multă atenție și plecare a inimii. Teologia (academică) însăși se realizează pe sine prin instrucția și modelul oferite persoanei orientate spre desăvârșire. Reprezintă cea mai grea și complexă lecție oferită și principală finalitate a ei, rostul omului fiind să se mântuiască, cum spun Părinții și întreaga tradiție eclesială. Câteva trăsături ies în evidență din studiul teologic de bază, dând naștere unei *terminologii teologico-duhovnicești* ample, în special atunci când fiecare „termen” este experiat la nivel personal nemijlocit, starea duhovnicească constituind condiția la care omul este chemat. Viața acestuia reprezintă cel mai înalt și complex mod de trăire, nelimitat la dimensiunile spațiale și temporale ale lumii. De aceea, orice punere în discuție a realității omului duhovnicesc este sortită limitării, mai ales în situația lipsei de *experiență personală directă* (οὐ τὰ λόγια, ἀλλὰ τὰ πράγματα), fiind insuficientă și neputând fi epuizată, expunerea ei (științifică) fiind imposibilă. Metodologia este în acest sens strictă:

„temele privitoare la viața duhovnicească nu au ca element inițial logica, nu încep de la logică. Tocmai de aceea, în majoritatea cazurilor, atunci când se discută despre o temă duhovnicească care este analizată, rezultatul este un eșec, fiindcă rațiunea nu poate să o conceapă” (Arhim. Emilianos Simonopetritul).

Biserica realizează curățirea și sfințirea omului, având astfel afirmată și confirmată autenticitatea ei ca instituție dumnezeiască, viu-lucrătoare. Însuși discursul Părinților privitor la viața duhovnicească s-a intensificat pe măsura trecerii timpului, împreună cu cel dogmatic, indicând și prin aceasta rostul existenței create, chemate la o pnevmatizare tot mai pronunțată în adevăr. Privește un mesaj, căruia teologia academică și, cu ea, lumea, ar trebui să îi acorde (din ce în ce) mai multă atenție, urmând cât mai aproape calea spiritualității proprii a Bisericii, marea încercare a veacului acestuia, a vrăjmașului, fiind aceea de a-l întoarce pe om, în special printr-un așa-numit *împrumut de modele străine*, de la lucrarea duhovnicească. Lumea de azi trebuie să-și recâștige *cultura duhului*,

sau să reinvețe lecția harului, ea însăși contând ca un om, măsura în care își rezolvă problemele fiind măsură în care omul din ea a devenit deja duhovnicesc. Aceasta este lecția pe care trebuie permanent să o învețe ca și omul din ea, Biserica neoferind o „rețetă” universală a vieții duhovnicești, deși normele specifice de viațuire pot fi grupate sistematic.

Starea duhovnicească îi este omului *naturală*, ca *împlinire* a acestuia „prin contemplarea lui Dumnezeu” (= *θεωπία* ca *meditare ascunsă / lăuntrică*, care «lovește demonii și alungă gândurile urâte», cum spune Cuv. Isaia Pustnicul). Autonomia adamică față de Dumnezeu a produs denaturarea mișcării întregii creații, recuperarea acesteia având dimensiuni universale, anulând „răzvrătirea împotriva sinei proprii și a celor dimprejur” (Gheronda Iosif Vatopedinul). În Hristos, omul s-a câștigat pe sine de la *lucrarea împotriva firii* (παρὰ φύσιν), la *lucrarea duhovnicească naturală* pe care Adam o avea înaintea căderii. Astfel, în omul duhovnicesc totul este natural, înainte de toate bunurile duhovnicești (virtuțile, faptele bune etc.), cu atât mai mult cu cât chiar și omul limitat ascunde în sine o *taină cuprinzătoare și nelimitată*, dorul după însușirea sau desăvârșirea dumnezeiască, ca manifestare a chipului lui Dumnezeu din om, reprezentând fundament ontologic al persoanei umane, care-și găsește doar în Dumnezeu satisfacerea. Prin urmare, viața în Duhul, ca *dat ontologic al omului*, este ilustrată după cădere ca *nostalgie după desăvârșire și căutare de împlinire*.

Omul duhovnicesc nu se află într-o relație specială, sprijinită prioritar pe rugăciune, doar cu Dumnezeu, ci și cu toată lumea, cu sine, cu aproapele, cu întreaga natură. Rugăciunea are funcția așezării în relație harică cu Dumnezeu, schimbă ambientul omului și-l face pe acesta duhovnicesc, oferindu-i pregustarea și conștiința concreteții bunurilor dumnezeiești. Astfel, toate momentele fundamentale ale economiei mântuirii se petrec, tainic, înlăuntrul inimii, omul duhovnicesc fiind universal nu numai prin chemarea, ci și prin realizarea sa, cuprinzând în sine toate valorile lumii și dobândind dimensiuni tot mai cosmice. El își câștigă o „conștiință macrocosmică”, realizând pe de o parte responsabilitatea sa față de întreaga creație, pe de altă parte întrevăzând și confirmând unitatea și starea armonică a întregului cosmos.

*

În spiritualitatea patristică, *ideea limitării materialității* (= „sacrificiu al cărnii și al simțurilor”) în scopul dobândirii spiritualității sau calității duhovnicești («dă sânge și ia duh») reprezintă un *topos*, potrivit căruia, cea dintâi specificitate a Ortodoxiei este dată nu atât de viziunea ei duhovnicească asupra lumii, cât de *înduhovnicirea acesteia*, transformarea și pnevmatizarea ei în Hristos. Aceasta este atât funcția, cât și premiza și finalitatea vieții ortodoxe în Biserică. La modul propriu, «urmarea Sfinților Părinți» (ἐπόμενοι τοῖς ἁγίοις πατράσιν) se realizează cel mai bine în omul duhovnicesc. Potrivit lor, 1) *strădaniile duhovnicești* și 2) *împărtășirea de har sau de virtute* sunt asociate, în așa fel încât 3) *renașterea duhovnicească sau pnevmatizarea*, ca transformare decisivă a

persoanei umane în integralitatea ei, apare ca strâns legată de 4) *urmarea sau împlinirea poruncilor lui Dumnezeu în Hristos* (πρῶξις). În această ordine de idei, gândul paulin că «Acolo unde s-a înmulțit păcatul, a prisosit harul» (Rm 5, 20) trebuie să privească în mod special decăderea general-socială: tocmai atunci când decăderea „lumii” este mai mare, se manifestă o sete mai mare de Dumnezeu și, în consecință, o lucrare mai intensă a Acestuia în om și în toată creația. Evident, împărțășirea de Dumnezeu face și trupul duhovnicesc, la fel cum lipsa ei face sufletul (τὸ πνεῦμα) trupesc (ἀπνεύματον / σαρκικόν):

«Am primit, ca făptură a lui Dumnezeu, trup, care, prin înălțarea noastră spre Dumnezeu (τῇ πρὸς τὸν Θεὸν ἡμῶν ἀνανεύσει) poate să devină duhovnicesc (γενέσθαι δύνασθαι τοῦτο καὶ πνευματικόν). Însă noi, prin coborârea trupului spre cele pământești (τῇ πρὸς τὰ γῆϊνα κατανεύσει), am făcut pământesc și duhul nostru» (Sf. Grigorie Palama, Ὁμιλία 43, 10).

Omul duhovnicesc dovedește astfel înțelepciune în măsura în care a depășit condiția de „om trupesc” sau se află într-un proces continuu de depășire a acesteia, însă nu prin vreo disprețuire a trupului, ci *concentrându-și existența pe latura sufletească*. Omul duhovnicesc nu este dat de anihilarea sau distrugerea trupului, ci de „înfrângerea” sa, de pnevmatizarea părții materiale din el, prin ridicarea ei la un nou mod, superior, de existență. Aceasta și reprezintă tocmai viețuirea *mai presus de fire* (ἀγγελικὸς βίος), astfel încât omul nu poate fi duhovnicesc decât în măsura în care este *pătruns de Duhul*, având neîncetat înaintea sa moartea, într-un proces de depășire a condiției din viața aceasta și de trecere la o altă stare (ἰσάγγελος). Propriu-zis, actul iconomic al lui Hristos de «răscumpărare» sau «restaurare», constituit în mod concret de întrupare, răstignire, înviere și înălțare, l-a făcut pe om, dar și lumea întreagă, «zidire nouă» (καινὴ κτίσις): «Cele vechi au trecut (τὰ ἀρχαῖα παρῆλθον), iată, noi s-au făcut toate (ἰδοὺ γέγονε καινὰ τὰ πάντα)!» (2 Co 5, 17). Astfel, *noua condiție a omului* este dată de *renaștere* (ἀναγέννησις) (Tit 3, 5; 1 Ptr 1, 3), echivalentă a *nașterii de sus* (ἄνωθεν γέννησις) (In 3, 3), regăsite în ideea (paulină) de „om nou” și în cea de „nou mod de viață”. În această ordine, omul are șansa de a deveni *fiu* (τέκτον Θεοῦ) și, astfel, *clironom al lui Dumnezeu* (συμμετοχὴ εἰς τὴν θεϊαν κληρονομίαν) (Rom 8, 16), împărțind împreună cu Hristos și devenind împreună-moștenitor cu Acesta, ceea ce nu reprezintă nimic altceva decât *înrudire duhovnicească cu Dumnezeu* (συγγενεῖα πνευματικὴ μετὰ τοῦ Θεοῦ) sau *înfiere* (υἱότης).

Omul duhovnicesc cunoaște metoda duhovnicească și urmează acesteia, sau este pe calea cunoașterii sau împlinirii ei, având un *program special și ordonat de viață*, dat de poruncile dumnezeiești. Fiecare dintre acestea reprezintă un *program de viață* care conduce la Dumnezeu și satisfacerea rostului omului. În acest fel, omul cunoaște și mediază „precizia cu care lucrează legea du-

hovnicească”, printr-o condiție de „înalță măsură duhovnicească”, care este în fond „mai presus de fire”. Astfel, el cunoaște *tainele războiului nevăzut*, pe care le și aplică potrivit, conexându-se pe sine la *lucrarea lăuntrică a Învierii Domnului*, făcând credința sa lucrătoare. El luptă cu permanentizarea stării de trezvie și împotriva eventualei căderi, lucru imposibil în afara exprimării libere a voinței proprii și a activării susținerii dumnezeiești. De aceea, are ca pavăză a sa «duhul umilit, inima înfrântă și smerită» (Ps 50, 19), prin care „se înnoiește neîncetat zelul duhovnicesc” (Sf. Teofan Zăvorățul). Omul duhovnicesc pune astfel zilnic început al vieții sale.

Dacă Botezul și Mirungerea constituie baza viețuirii duhovnicești (= „frământătura sfințeniei”), *curățirea* reprezintă *finalitatea* esențială a acesteia, după ce Hristos a devenit, prin Sfânta Euharistie, un trup cu omul: «Oare nu știți că puțin aluat (μικρὰ ζύμη) dospește toată frământătura (ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ)? Curățiți aluatul cel vechi (ἐκκαθάρατε οὖν τὴν παλαιὰν ζύμην), ca să fiți frământătură nouă (ἵνα ᾦτε νέον φύραμα)» (1 Co 5, 6-7). Sf. Grigorie Teologul (†390) insistă în acest înțeles pe faptul că dacă încă nu s-a produs curățirea, măcar să fi început procesul ei. Astfel, idealul creștin, după Sf.Ap. Pavel, nu este dat de *viețuirea potrivit sieși* (καθ’ ἑαυτὸν) sau *prin sine* (δι’ ἑαυτὸν), ci de a-L avea, trăind în sine, pe Hristos, în așa fel încât toți cei uniți cu Hristos (prin lucrarea dumnezeiască) să fie *părți ale trupului Lui* (ναὸς τοῦ ἁγίου Πνεύματος – μέρος τοῦ περικαλλοῦς οἰκοδομήματος τοῦ Θεοῦ) (Ef 5, 30; 1 Co 12, 17; 1 Co 6, 19; Rom 8, 9). De aceea, procesul de înduhovnicire a lumii și a omului, înțeles pentru cel din urmă și ca *îndumnezeire* (ἡ ἀποπνευματώσις τῶν ἀνθρώπων ὡς] θέωσις), este unul *de durată*, având un început însă neoprindu-se niciodată, reprezentând în fapt o *înantare neostoită în Dumnezeu*.

*

Mai întâi, modelul vieții și al omului duhovnicesc, care este Hristos, este oferit de Sfânta Scriptură, care și funcționează, potrivit Părinților, în întregul ei, ca o persoană duhovnicească care oferă răspunsurile necesare obținerii veșniciei. Aici, ca și în viața practică, legătura omului duhovnicesc cu Hristos este *organică*, așa cum arată imaginea viei și a lăstarilor din Noul Testament și cea a împreună-îngropării cu Hristos (în apa Botezului). Este polarizată astfel existența omului în afara lui Hristos (ἐκτὸς Χριστοῦ) cu cea a celui în Hristos (ἐν Χριστῷ). Realizarea „de sine” a omului duhovnicesc, prin activarea «potrivit asemănării», reprezintă manifestarea, în toată deplinătatea ei, a *libertății* (αὐτεξούσιον) omului, mai concret, a voinței sale, în măsura în care Sfântul Duh „solicită” fiecăruia participarea la actul de restaurare / înnoire (ἀνακατασκευασία / ἀνακαίνησις) realizat în Persoana lui Hristos. În acest fel se realizează în persoana umană unirea cu Hristos «după lucrare și har (κατ’ ἐνέργειαν καὶ χάριν)» (Sf. Grigorie Palama, *Ἀντιρρητικός πρὸς Ἀκίνδυνον*, 3, 6, 13), după ce mai întâi în Hristos s-a realizat unirea Sa «după Ipostas (ἡγῶται γὰρ τῇ

ἐξ ἀνθρώπων ἀπαρῇ καθ' ὑπόστασιν)» (Sf. Grigorie Palama, *Ἀντιρρητικός πρὸς Ἀκίνδυνον*, 3, 6, 13) cu firea omenească.

Omul duhovnicesc este următor adevărat al lui Hristos, cel trupeș fiind perisabil, ca supus timpului și materiei, cel dintâi conservându-și perenitatea sa ca „om al lui Hristos”. Astfel, el „cultivă pururea credința evanghelică” și „păzește virtuțile purtătoare de Hristos, pe care ni le-a dat Domnul nostru, postul și rugăciunea”. Omul nu poate, de unul singur, fără Dumnezeu și prin puterile proprii, să-și schimbe duhul. Doar sub puterea lui Hristos, omul devine duhovnicesc, ca *sinteză cuprinzătoare a dumnezeiescului și omeneșcului, duhovnicescului și materialului*. Omul duhovnicesc „continuă viața dumnezeiesc-omenească a lui Hristos, din generație în generație, până la sfârșitul veacului”. Ca existență dumnezeiesc-omenească *in potentiam*, omul este chemat ca, pe baza chipului dumnezeiesc din el și actualizându-și asemănarea sa cu Dumnezeu, unindu-se cu El, să devină existență dumnezeiesc-omenească *in actu*. Astfel, omul lui Dumnezeu, într-un din ce în ce mai profund proces de hristificare și theanthropizare, parcurge toate vârstele lui Hristos: crește împreună cu El, urcă în Ierusalim, este răstignit, se pogoară la iad și se ridică din morți, urcând apoi la Tatăl. Sunt „momente” identificate nu numai ca stadii majore ale vieții duhovnicești, ci și ca trăiri zilnice slujind *progresului personal specific*. Astfel, omul duhovnicesc este hristificat / thanthropizat avându-L asumat în toată ființa sa pe Hristos, viața duhovnicească constând pe de o parte în *golirea de sine* (inclusiv de patimi), pe de alta în *umplerea cu Hristos*. În acest fel, acest proces complex procură condiția de *fiu* sau *om al lui Dumnezeu* (ἄνθρωπος Θεοῦ). Întemeierea în Hristos înseamnă „dezvoltare în toate desăvârșirile dumnezeiești, care nu au sfârșit”, adică «sporire în creșterea lui Dumnezeu» (Col 2, 19) și ajungere «la bărbatul desăvârșit» (Ef 4, 13). Toată creșterea (αὔξησις) omului și a Bisericii este în Hristos, în Dumnezeu-Omul, pentru Care toate au fost create. Hristos este scopul și rostul existenței, care, prin har, se dezvoltă „la măsura vârstei deplinătății Dumnezeu-Omului”. Singurul criteriu al omului duhovnicesc și al sfințeniei este Hristos. El trăiește integral în Hristos, depășind *moartea duhovnicească* și urmărind chemarea sa la sfințire și sfințenie («fiți sfinți, pentru că Eu sunt sfânt» – 1 Ptr 1, 16).

Lucrarea lui Dumnezeu în om este decisivă pentru dobândirea unei vieți duhovnicești („fără har nu se ajunge la niciun rezultat”), natura omului fiind în așa fel încât trupul să fie *condus de către suflet* și chiar să fie *adus la o condiție superioară prin pătrunderea și copleșirea sa de duh* (= calitatea de a deveni «templu al Sfântului Duh»). Se înțelege că omul duhovnicesc trebuie să parcurgă o așa-numită „scară a prefacerilor pe care harul le lucrează în om” (Gheronda Iosif Vatopedinul). Iar dacă *omul căzut*, potrivit Părinților, se poate afla *în trei stări*, tot în trei stări se află și *omul duhovnicesc* („trei trepte duhovnicești, în care se poate învrednici cineva să se afle prin har, dacă «se luptă după lege»): 1) starea „împotriva firii” (παρὰ φύσιν), din care omul poate cădea în neantul

păcatului; 2) starea „potrivit firii” (φυσική), în care omul „trăiește și gândește potrivit legilor firești ale raționalității ființei sale”; și 3) starea „mai presus de fire” (ὕπερ φύσιν), dată de „sănătatea firii”. Cât privește *etapele* sau *vârstele vieții duhovnicești*, în așa-numita *stare de începere a vieții duhovnicești* (ἄνωρος φυσικός), încercările venite asupra omului (neexperimentat) sunt mult mai înșelătoare (Gheronda Iosif Vatopedinul), la *cunoașterea propriei neputințe* ajungându-se doar „după trecerea prin multe și mari ispite” și după „biruirea lor prin har”. Cea de-a doua fază (ἄνωρος ψυχικός) se realizează în special prin *ascultarea de părintele duhovnicesc*, în timp ce în cea de-a treia (ἄνωρος πνευματικός) primordială și hotărâtoare este *lucrarea harului dumnezeiesc*. Acum, în starea din urmă, omul „pătimește” / „simte” „feluri mai presus de fire”, ajungând la «starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos» (Ef 4, 13), doar după renunțarea la „filosofia după om” și asimilarea a celei „după Dumnezeu” (Col 2, 8). Astfel, omul duhovnicesc „crește încet..., se maturizează duhovnicește și devine mare, oricât ar fi de neînsemnat pentru lume” (Sf. Teofan Zăvorățul), fiind preschimbat de harul lui Dumnezeu, în voia Căruia el se lasă („omul cel în Hristos, deși se lărgeste, se întinde și se adâncește nesfârșit, nu își pierde nici personalitatea lui, nici caracterul lui, ci se plămăuiește din nou în om îndumnezeit”).

*

Orice om are posibilitatea, potrivit învățăturii Părinților, să devină *om adevărat*, adică «inger pământesc sau om ceresc (ἐπίγειος ἄγγελος ἢ οὐράνιος ἄνθρωπος)», viața celui din urmă nefiind de natură statică (κατάστασις στατική), el făcând încontinuu *experiența transformării* (ἡ ἐμπειρία τῆς μεταβολῆς), în cadrul căreia două elemente transpar ca puncte fundamentale de plecare: 1) *credința nestrămutată* (πίστις) și 2) *conștientizarea responsabilității proprii* (συνείδησις τῶν πνευματικῶν καὶ ἠθικῶν εὐθυνῶν). Le urmează alte date ale vieții duhovnicești: *cercetarea duhovnicească, simțurile duhovnicești, conștiința duhovnicească, vederea duhovnicească, zelul duhovnicesc, paza stării duhovnicești, știința duhovnicească, experiențele și bucuriile duhovnicești, războiul duhovnicesc* etc. Sfântul Duh, suflând unde voiește, lucrează totuși doar în cel pregătit pentru acest lucru, pentru *trans-formare*. Este vorba aici de un complex și esențial *fenomen de schimbare* (τὸ φαινόμενον τῆς ἀλλαγῆς), marcat și de o des-pomenită bucurie („stare de beție”) duhovnicească (ἡ πνευματικὴ ἀγαλλίασις) sau ardere a duhului, care marchează întreaga ființă și existență, atât în momentele de „desfătare” duhovnicească (cf. cu ἄλυστον κατάστασις τῆς ἐν ἀφθαρσίᾳ ζωῆς τοῦ μέλλοντος), cât și în luptele și străduințele duhovnicești, trăirea duhovnicească – așa cum se spune – nefiind lipsită de (trecerea prin) *încercări* (πειρασμός – πόνοσ – πείρα).

Omul duhovnicesc apare ca o existență cu conștiința împăcată, liniștită, nelenes și nezăbavnice, nepregetând în cele duhovnicești. Astfel, trăirea potrivit poruncilor dumnezeiești, prin nesăvârșirea păcatului, conduce la *viața cerească*,

deschisă cunoașterii continue (de sine și de ceilalți). Însă în special *smerenia*, potrivit Părinților, aduce sporirea duhovnicească, aceasta reprezentând o trăsătură de forță a tipologiei în discuție. Cu fapte, cuvinte și gânduri plăcute lui Dumnezeu, omul duhovnicesc este ponderat în toate. Ca om al postului prin excelență, s-a biruit pe sine, înfrângându-și voința în direcția lui Dumnezeu, lucru potențator și el al înaintării spre Acesta. Totodată, omul duhovnicesc arată severitate cu sine în cele ale nevoiței dumnezeiești, iubirea de sine fiind un dușman principal al său. Însă ne iubirea de sine, spun Părinții, nu trebuie percepută ca un dar primit de om, ea constituind doar *condiție preliminară* a împărtășirii de Dumnezeu, a primirii harului Său bogat în multe binefaceri. Dând roadă și sporind, sporește și lumea din jurul său, repercusiunea actelor sale având o reverberanță cosmică. În această ordine de idei, pe fundalul acestui *dinamism interior și exterior*, doar înfruntarea, în fel și chip, a diverselor situații-limită poate conduce la evitarea a ceea ce tradiția spirituală a Bisericii exprimă drept „moleșală duhovnicească”. Părinții, vorbind de semnele unei stări duhovnicești bune, amintesc trei dimensiuni fundamentale: 1) *hotărârea pentru o viață nouă*; 2) *smerenia* (= cuget și inimă zdrobite) și 3) *lăsarea totală în voia lui Dumnezeu*.

„Iar omul firesc (ψυχικὸς ἄνθρωπος) nu primește cele ale Duhului lui Dumnezeu (οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ), căci sunt pentru el nebulie (μυρία) și nu le poate înțelege pentru că ele se judecă duhovnicește (οὐ δύναται γινῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται). Dar cel duhovnicesc (ὁ δὲ πνευματικὸς) le judecă pe toate, iar el nu este judecat de nimeni (ἀνακρίνει τὰ πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ’ οὐδενὸς ἀνακρίνεται), căci cine a cunoscut mintea Domnului, ca să-l învețe pe el? Noi însă avem mintea lui Hristos (νοῦν Χριστοῦ)» (1 Co 2, 14-16).

Omul duhovnicesc *nu este de unul sigur*, aflându-se într-o relație specială cu lumea și cu sine, însă înainte de toate cu o întreagă tradiție (παρά-δοσις), conexiune realizată prin excelență prin duhovnic și prin aderența la un *mod specific de viață și trăire*. Relația sa depășește planul imanent, atâta timp cât condiția sa solicită ca obligatorie *comuniunea în duh* (κοινωνία) cu *Sfinții și Hristos*. În acest fel, el se află angrenat *într-un plan special*, ca o altă dimensiune a existenței sau ca dimensiune a ei proprie, fapt care și contribuie la *transformarea sa continuă*, manifestată într-un *urcuș constant*, acomodat desăvârșirii de sine prin lucrarea tainică a lui Dumnezeu în el. El se află într-o *relație directă cu anumite elemente constitutive ale condiției sale*: 1) activarea și întărirea *omului lăuntric* (ἔσω ἄνθρωπος), a fondului personal ontologic duhovnicesc 2) atingerea și adâncirea *stării / măsurii duhovnicești*, 3) realizarea *progresului duhovnicesc*, 4) *legea duhovnicească* pe baza căreia se desfășoară *lucrarea duhovnicească*, 5) *vârstele vieții duhovnicești* etc. Propriu-zis, în omul duhovnicesc se regăsesc toate elementele ascetice și mistice ale Bisericii, el neaflându-se niciodată într-o stare autonomă sau desăvârșire absolută. Funcționează în acest fel ca o „biserică” în miniatură, întrupând toate trăsăturile fundamentale ale acesteia și aflându-se într-o

stare de *creștere / devenire continuă* (αὕξησις), care nu presupune *schimbare de formă și conținut*, ci aprofundare a realității dumnezeiești și adâncire astfel a propriei existențe, însă nu independent de restul existenței.

„După cum într-un lanț fiecare inel este legat de altul și, când este mișcat unul dintre acestea, în mod necesar se vor mișca toate, tot așa și în lumea virtuților și a răutăților există această *lege a înlănțuirii* (subl.ns). Dacă păzim cerințele *Fericirilor* Domnului nostru, în care El a exprimat cele întru care Își găsește bună-plăcerea, și le privim ca pe îndatoriri ale noastre, atunci lanțul bunătăților începe să se miște neîntrerupt și, fără o grijă specială, înaintăm pe scara urcușului duhovnicesc” (Gheronda Iosif Vatopedinul).

Omul duhovnicesc, nefiind singur și „trăind împreună cu toți sfinții”, este *om complet al Bisericii*, progresul său duhovnicesc fiind direct relaționat *cu efortul său constant de integrare în Biserică*, de unire și participare la ea. În acest fel, omul duhovnicesc nu este dat de ideile sau instrucția sa, de manierele alese și de educația înaltă, pe care în niciun caz nu le exclude, ci de *participarea la Dumnezeu* (κοινωνὸς τῆς θείας ζωῆς), manifestată printr-o tot mai intensă lucrare a lui Dumnezeu în el. El este creatură împărtășită și tot mai împărtășibilă de harul necreat al lui Dumnezeu, avându-și numele «de la lucrarea [tainică și coplesitoare a] Duhului» (Sf. Ioan Gură de Aur, *Περὶ τοῦ χρησίμως τὰς προφητείας ἀσαφεῖς εἶναι*, 2, 5). Tocmai de aceea socotește Sf. Grigorie Palama că omul lui Dumnezeu, *omul propriu-zis*, «este constituit din trei [părți]: harul Duhului ceresc (χάριτος Πνεύματος ἐπουρανίου), suflet rațional (ψυχῆς λογικῆς) și trup pământesc (γῆϊνου σώματος)» (Sf. Grigorie Palama, *Ὑπὲρ τῶν ἱερώς ἡσυχάζοντων*, 1, 3, 43).

Omul duhovnicesc *participă activ la viața în Sfântul Duh* (ἡ ἀνθρώπινη συνεργία), sporind duhovnicește, „trăind și (re)acționând după modelul tainei” (G.I. Mantzaridis). El „pătimește prefacerea cea după Dumnezeu prin har”, duhul, ca „măsură a tuturor realităților”, fiind relevant nu numai pentru ordinea nevăzută. Pentru omul responsabil, duhul „este mai real decât orice altă realitate în lumea materiei... și ...cea mai mare vrednicie”: «Ce-i va folosi omului dacă va câștiga lumea toată, iar sufletul îl va pierde? Sau ce va da omul în schimb pentru sufletul său?» (Mt 16, 26). Întemeierea omului este în cele duhovnicești, prin depășirea celor văzute. De aceea, constitutiv este duhul la care el aderă sau se aliniază, întregul proces privind de fapt *închinarea totală lui Dumnezeu* (ἡ αὐτοπροσφορά τοῦ ἀνθρώπου στὴ χάρη τοῦ Θεοῦ). Astfel, omul duhovnicesc are și transmite un așa-numit „sentiment de siguranță duhovnicească” (Gheronda Iosif Vatopedinul), bazându-se pe *harismele corespunzătoare*, ca daruri ale lui Dumnezeu în Duhul Sfânt (1 Co 12, 8-11). El este simplu, doar ajungerea la nivelul de *prunc în duhul* făcând trecerea la primirea unor harisme mai înalte, stare la care ajung puțini.

*

Cultura duhului, care presupune hrănirea sau cultivarea sufletului, la nivel de emulație socială sau ca lucrare lăuntrică a omului, este cultură a Bisericii și a celor aliniați la aceasta, devenind mai vizibilă în perioadele de *revirement nedisimulat* și de ancorare reală în *fundamentele vieții creștine*. Epocile istorice care au creditat-o și-au acumulat o oarecare consistență, pe care au clădit timpurile viitoare. Cultura duhului dă viață și oferă stabilitate, nefiind teoretică, ci practică, însă procuratoare de *vedere dumnezeiască* (θεωρία). Este dată de oameni duhovnicești și naște oameni duhovnicești, înflorind viața Bisericii în toate aspectele ei și motivând-o. O astfel de cultură reprezintă responsabilitate a spațiului teologic academic, a cărui contribuție însumată nu oferă numai un *sistem amplu de gândire și de viețuire*, ci și *chipul omului duhovnicesc ca chip al lui Hristos*, așa cum de multe ori, în icoane, Sfintele Bisericii iau chipul Maicii Domnului, nedeosebindu-se de ea. Și nimic nu este mai metodic ca viața duhovnicească ai cărei pași urmează cu stricteteț principii „științifice”: 1) *culegerea de informații în urma experienței „obiectului de cercetat”*, 2) *notarea și aprofundarea acestora* urmate de o 3) *sistematizare a lor pe măsură* etc. În acest înțeles, omul duhovnicesc oferă cea mai amplă și hotărătoare demonstrație, care îl și transformă în adevărat „specialist”, cu acces tocmai la *știința științelor*. El este totodată și ceea ce-i lipsește mai mult lumii, în fiecare epocă, convenind întotdeauna căutării acesteia.

Adrian MARINESCU

S TUDII

Pr. Nichifor TĂNASE

Facultatea de Științe Sociale – Universitatea „Eftimie Murgu” din Reșița

„FAȚA STRĂLUCITOARE” ȘI PARADOXUL REVELATOR. CARACTERUL THEOPATHIC AL OMULUI. PERCEPTIBILITATEA DE CĂTRE SIMȚURILE OMENEȘTI (ΚΑΘΑΡΣΙΣ – ΦΩΤΙΣΜΟΣ – ΘΕΩΣΙΣ) A LUMINII FEȚEI LUI HRISTOS, ÎN POFIDA NATURII SALE NECREATE ȘI INCOMPREHENSIBILE

Keywords: *Desert Fathers’ Christology, Apa Aphou, Evagrian Origenism, Egyptian anthropomorphites, the radiant light of glory (εοου).*

Abstract

Today, to certain Orthodox theologians, being illumined (φωτίζομαι) is simply tantamount to „receiving superior knowledge”, as the notion of „light” is understood as a biblical symbol for knowledge (sic!). The *akedia* assailing the mind during prayer obscures the divine light bestowed on man’s mind, but not the intellectual light. Unfortunately, the interpretation provided by schema-archimandrite G. Bunge proves unable to go beyond the intellectualist stance, as it fails to address the participation of the body in the experience of divine light. Bunge taps into the recent contribution of Hieromonk Al. Golitzin, who adopts a positive attitude towards the antropomorphite position. It is rather disappointing, too, that both ignore Fr. I. Romanides, the first theologian of the so-called modern patristic movement, a true „Orthodox theologian of the divine glory”. Could this be an attempt from Bunge’s part to emphasize the originality and novelty of his approach? Moreover, while Hieromonk Al. Golitzin abundantly quotes Jewish theologians, G. Bunge reiterates all the former’s individual arguments, as well as his line of research borrowed from Columba Stewart, reinterpreting Evagrius’ theology according to the research line initiated by Golitzin, and centered on the realism of man’s experience of glory. Neither one, however, turns to the Palamite theology of uncreated light, equally ignoring the insistence of this theology on the participation of the body in man’s deification, through the contemplation of God’s light. Our contribution is centered on the emphasis that should be laid on the radiance of uncreated light, or divine glory, emanating

from saints' faces and bodies, as themselves and various other witnesses testify to this „phenomenon”. Certain heretical views – put forth by the anthropomorphite and the Messalian controversies – can be disproved by the reality of God's contemplation in light, experienced by the Church saints. Accounts about the radiance acquired by the bodies of these saints – included in the Orthodox calendar and acknowledged by later generations of saints –, as well as their holy relics, is thus a hagiographic argument that is omitted and missing. Their saintliness cannot be dismissed as mere imagination or demonic deceit – even though these do exist, too – precisely because of its visible or tangible effects. Thus the hermeneutic criterion lies in the radiance („shining glory”) of the saints and the „cloud of witnesses” in *Heb* 12, 1, attesting to the super-luminous experience of the increasingly intense uncreated light, which enables the saint to contemplate the Light as a cloud. Moreover, saints recognize and acknowledge each other, as in St. Paisius' vision, where St Isaac the Syrian appears to confirm that Paisius' position is indeed orthodox, thus he is on the right path. While the contemplation of divine glory and its relationship with divinity lies at the core of the anthropomorphite and hesychast disputes, we integrate the discussions concerning *imago Dei* of the anthropomorphite controversy into the theological and ascetical-mystical subject-matter of the 14th-century hesychast controversy. These are distinct theological contexts, but their ascetic experience is similar in that it faces the same difficulty of conceptual expression. Saint Basil the Great's reference to the different „substance” of the image in his „imperial effigy argument” (Kaiserbildargument), is placed in relation to St Gregory Palamas' insistence on the body, which renders man even more „in / according to the image of God” than angels are, precisely because man has a body vivified by the soul. Apa Aphou also describes the body as made in the image of God.

Introducere. Trupul se împărtășește de slava „Chipului” (Apa Aphou)

Referitor la mediul în care este plasată existența lui Apa Aphou, avem la dispoziție contextualizările din *Pateric, Istoria monahilor din Egipt și Viața bohairică a Sfântului Pahomie*. Ceea ce înțelege însă Ierom. A. Golitzin prin „mediu cultural al antropomorfiților din Sketis” poate fi redat prin termenul, preferat de acest cercetător (cu destule imprecizii și erori de înțelegere a raportului dintre revelație și Tradiție), de „scheme de gândire teologică arhaică”. Dar trecerea de la o teologie „arhaică” (a credinței și doctrinei) la o așa-numită „dezvoltare teologică” cuprinde în sine presupunerea unui gol care trebuie umplut, fie în înțelegere corectă, fie în trăirea adevărului. Exprimarea scolastică despre neîntrerupta dezvoltare a doctrinei creștine, asemenea unui organism dintr-o sămânță, manifestă o înțelegere a misterului creștin sub nivelul exprimării Bisericii primare. Dezvoltarea Tradiției – mărturisește Sf. Vincențiu de Lerin – nu înseamnă schimbarea ei, ci „o amplificare în ea însăși”¹. Tradiția reprezintă,

¹ Pr. Dumitru STĂNILAOE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, ²1996, pp. 45-47. Tradiția are deci două sensuri: 1) totalitatea modurilor de trecere a lui Hristos în viața umană sub forma Bisericii și a tuturor lucrărilor Lui de sfințire și propovăduire; 2) transmiterea acestor modalități de la o

astfel, transmiterea interioară a lui Hristos, o *Cincizecime continuă*, înțelegă ca o coborâre a Duhului Sfânt și ca o transmitere a cuvântului și a Tainelor în același timp: „Actul orizontal al transmiterii conține în sine și actul coborârii spirituale a lui Hristos prin Duhul Sfânt, ele formează un singur act”². Hristos – spune Părintele Stăniloae – este într-o „perfectă și continuă revelație”³. Nu este vorba de o altă revelație, ci de permanentizarea aceleiași revelații, o continuă trăire a aceleiași legături cu Hristos, plenitudinea revelației. Dezvoltarea nu trebuie să însemne schimbare (*permutatio*), adăugare, ci o creștere organică (Sf. Vincențiu de Lerin). Dezvoltarea Tradiției trebuie să însemne „o înaintare în ea însăși, nu o ieșire din ea”⁴. Stabilirea de noi formule dogmatice nu înseamnă introducerea de dogme noi, deoarece *conținutul dogmei este deosebit de formula dogmatică*: „Conținutul dogmei este adevărul ce are un caracter ontologic, iar formula dogmatică este o expresie verbală a acestui adevăr”⁵. Biserica a avut dogme și înainte de Sinoadele Ecumenice. Dogmele creștine sunt date în Revelația dumnezeiască. În felul acesta, spune Părintele Stăniloae, „Sfântul Chiril afirmă nu numai că Biserica avea și înainte de Sinodul Ecumenic o credință dogmatică *imutabilă*, ci și că ea era *completă*”⁶. Astfel, precizările sinodale asigură păstrarea dogmelor de la început: „Nicio dogmă proclamată de un Sinod nu vine să umple un gol unde n-a fost nimic, o creație din nimic, ci un plus de precizare care se adaugă, la nevoie, la precizările vechi”⁷. În acest mod înțelege Păr. Dumitru Stăniloae raportul între permanentizarea Revelației încheiate în Hristos și noutatea ei continuă, manifestată prin Tradiție, a cărei bază este dată de Apostoli. *Tradiția sau identitatea cunoașterii lui Hristos stă în experiența continuă, aceeași și mereu nouă a iubirii Lui*.

Această experiență a cunoașterii lui Dumnezeu (*visio Dei* în lumină divină) o apărau Apa Aphi și călugării peiorativ numiți „antropomorfiți” pentru că o trăiau. Vederea lui Dumnezeu ca hristofanie nu are de-a face cu definirea niceeană, în sensul că se trece la o interiorizare a ei, din cauză că altfel ar fi oferit argumente de susținere a subordinaționismului arian. Experiența vederii lui Dumnezeu este aceeași, atât preniceean, cât și postniceean, pentru că re-

generație la generație. „În esență, Tradiția este neîntreruperea vieții dumnezeiești, permanenta prezență a Sfântului Duh” (Georges FLOROVSKY, „Sfântul Grigorie Palama și Tradiția Sfinților Părinți”, în: Georges FLOROVSKY, *Biblie, Biserică, Tradiție. O perspectivă ortodoxă*, trad. de Radu Teodorescu, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2006, p. 197).

² Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Caracterul permanent și mobil al Tradiției”, în: *Studii Teologice*, 25 (1973) 3-4, pp. 152-153.

³ Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Concepția ortodoxă despre Tradiție și despre dezvoltarea doctrinei”, în: *Ortodoxia*, 27 (1975) 1, p. 5.

⁴ Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii și întinderii ei”, în: *Ortodoxia*, 16 (1964) 1, p. 101.

⁵ Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Noțiunea dogmei”, în: *Studii Teologice*, 15 (1964) 9-10, p. 541.

⁶ Pr. D. STĂNILOAE, „Noțiunea dogmei”, pp. 544-546.

⁷ Pr. D. STĂNILOAE, „Noțiunea dogmei”, pp. 547-548.

prezintă conținutul imuabil al revelației, adevărul propovăduirii apostolice și permanentizarea lucrării Aceluiași Duh Sfânt în Biserica lui Hristos. Așadar, modul în care se produce hristofania nu este determinat de nicio „revoluție niceeană”, pentru că ea este o descoperire, oferită în dar, a lui Dumnezeu (nu ține de voința de reprezentare a văzătorului), Căruia îi aparține și modul (τρόπος) realizării ei (interior / exterior). Prin urmare, nu putem vorbi nici de o „interiorizare” a vederii (nici măcar ca discurs hagiografic), pentru că văzătorii-de-Dumnezeu nu ar putea să opteze pentru o falsificare topologică a realismului teofanic doar de dragul unității niceene. Realismul hristofanic nu poate fi mistificat sau adaptat vreunei orientări doctrinare, el se întâmplă pur și simplu și se mărturisește precum se arată, ca *mysterium tremendum*.

Ierom. A. Golitzin găsește la Apa Aphou o expresie a unei experiențe a monahismului egiptean ce manifestă „o înțelegere și o practică a creștinismului mai tradițională, mai puțin elenizată (sau sofisticată, adică platonică)”. Și, adaugă el, „întâlnim așteptări ale unei întâlniri cu Slava lui Dumnezeu” care se concretizează ca o „vedere a «formeii» lui Dumnezeu, văzută în chip vizibil (ὁρατός)”. Această „formă a lui Dumnezeu” o identifică cu „Trupul Slavei” atunci când susține că „atât avva Or, cât și Antonie sunt confrunțați cu manifestări ce pretind a fi «Trupul Slavei»”. Un moment de cotitură îl reprezintă, pentru Ierom. A. Golitzin, „circumstanțele schimbate ale ortodoxiei postniceene”, când „astfel de descrieri fizice ale Slavei (adică Hristos) nu mai erau monedă comună”⁸. Urmarea acestei schimbări poate fi observată în cazul Sfântului Antonie (dar și la Evagrie), despre care același Ierom. A. Golitzin susține că este foarte posibil ca „o viziune spiritualizată sau interiorizată să fi fost propria experiență originală a părintelui monahismului în ce privește vederea lui Dumnezeu”⁹. Este luată în considerare sugestia lui G. Quispel¹⁰ cu privire la existența unui „enocratism alexandrin” sofisticat și cea a lui D. Brakke despre propriile ținte posibile ale Sfântului Atanasie în comunitățile ascetice (dacă nu cumva el îl corecta chiar și pe Sfântul Antonie, crede Ierom. A. Golitzin)¹¹.

Cheia tuturor acestor teofanii (*visio Dei*) este noțiunea de „slavă a lui Dumnezeu” și identificarea ei cu *lumina*, *strălucirea*. Asocierea atât cu cea de-a Doua Persoană a Sfintei Treimi, cât și cu forma, imaginea sau «chipul» lui

⁸ Ierom. Alexander GOLITZIN, „«Forma lui Dumnezeu» și «vederea slavei». Reflecții asupra controverselor «antropomorfe» din anul 399 d.Hr.”, în: Ierom. Alexander GOLITZIN, *Mistagogia: experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie mistică*, trad. de Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 1998, pp. 185, 219-220, n. 83 și 148.

⁹ Samuel RUBENSON, *The Letters of St. Anthony: Monasticism and the Making of a Saint*, A & C Black, Lund, 1990, pp. 59-88, pledează pentru o reconstituire a profilului teologic al Sfântului Antonie ca interpretat fidel al lui Origen.

¹⁰ Gilles QUISPEL, *Makarius, Das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, E.J. Brill, Leiden, 1967, pp. 82-111.

¹¹ David BRAKKE, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, coll. Oxford Early Christian Studies, Clarendon Press, Oxford, 1995, pp. 80-141.

Dumnezeu din *Fc* 1, 26 reprezintă o idee patristică recurentă. Ierom. A. Golitzin admite că „speranță” vederii lui Dumnezeu chiar în această viață și experiența luminii sau slavei au fost păstrate, numai că – adaugă el – „vederea devine un eveniment în *interiorul sufletului*”. Această ultimă afirmație a făcut obiectul studiului nostru, alături de alta, mai controversată, conform căreia pentru Aphou, ca și pentru ceilalți „antropomorfiți”, inclusiv audienii menționați de Sfântul Epifanie, subiectul disputei este într-adevăr cea de-a Doua Persoană a Sfintei Treimi, dar nu este vorba de Hristos Cel Întrupat, ci mai degrabă de «forma» preexistentă a «lui Dumnezeu» (*Flp* 2, 6)¹². Pentru a demonta această argumentație teofanică a Ierom. A. Golitzin, am apelat la hristologia ascetică a Sf. Marcu Ascetul, Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Simeon Noul Teolog și Sf. Grigorie Palama, a căror teologie mistică se resimte de *influența ascetismului hristofanic*. De altfel, un studiu atent al *Vieții lui Apa Aphou* considerăm că ar putea să conducă la o înțelegere mai complexă a raporturilor dintre: chipul lui Dumnezeu – trupul – *Euharistia* sau *lumina necreată* – *slava* – *teofaniile*. O concluzie extrasă din materialul prezentat este sublinierea relației dintre chipul lui Dumnezeu – Fiul. Aici, contribuția lui P. Nellas este extrem de importantă, prin sublinierea faptului că omul este „chip al chipului” (= Hristos, deci Logosul Întrupat).

Ca recomandare pentru o cercetare ulterioară sunt relațiile dintre Euharistie și isihasm sau Apa Aphou și Sf. Grigorie Palama. Insistența în acest studiu s-a făcut pe linia de cercetare „antropomorfism” – *visio Dei* – „imago Dei” – Hristos Întrupat și slăvit. De asemenea, argumentul nostru în descrierea experienței vizionare este că ambele aspecte ale lui *visio Dei* – interior sau / și exterior – erau simultane. Așa cum am arătat, pentru Părintele Stăniloae, *pneumatizarea culminantă a trupului* (prin înălțarea la cer) *Îl face pe Hristos și după omenitate „Duh”, oferind puțința de a Se sălășlui în noi*. Această sălășluire în momentul viziunii hristofanice devine «Schimbarea la Față» (Sfântul Nil) și «Învieră, Înălțarea» (Sfântul Maxim) lui Hristos în interiorul ascetului. Iar, în final, am combătut ideea Ierom. A. Golitzin despre existența unei „gândiri teologice arhaice”, determinată de o nefericită viziune privind neîntrerupta dezvoltare a doctrinei creștine, preluată din gândirea scolastică. Impresia este că Ierom. A. Golitzin rămâne, pe de o parte, captiv unei anumite interpretări preniceene a relației *immanent* – *transcendent*, caracterizată de o anumită imprecizie în terminologia trinitar-hristologică (e.g., relația *in se* – *pro nobis*), iar, pe de altă parte,

¹² Cu toate acestea, Ierom. A. Golitzin este inconsecvent cu declarația de mai sus într-un fragment în care face o descriere slavei lui Dumnezeu. Astfel, el spune că, după Niceea, slava își pierde specificitatea de *nume propriu pentru Fiul*, spre a deveni, în schimb, strălucirea și iradierea *Dumnezeului Întreit-Unul*, împărtășită credinciosului în Duhul Sfânt prin trupul îndumnezit al lui Hristos (Ierom. A. GOLITZIN, „Forma lui Dumnezeu” și „vederea slavei», p. 222). Ne întrebăm de ce nu admite că și în revelația teofanică este vorba de Hristos Cel Întrupat. Linia acestei interpretări o vede întinzându-se de la Evagrie, Sfântul „Macarie”, Sfântul Epifanie și Sfântul Casian până la Sfântul Diadoh, Sf. Varsanufie din Gaza, Sf. Isaac din Ninive, Ioan din Dalyatha, Sf. Simeon Noul Teolog și isihăștii bizantini din sec. al XIV-lea.

manifestă o dependență profundă de mistica iudaică, riscând să trimită experiența vizionară creștină pe terenul preincarnațional.

Lumina divină a lui Hristos este totuși perceptibilă de către simțurile omenești, în pofida naturii Sale necreate și incomprehensibile (paradoxul revelator). *Lumina divină, așadar, este vizibilă ochilor fizici ai trupului și a fost real văzută de către ochii Apostolilor la Schimbarea la Față, chiar dacă pentru foarte puțin timp*. Iar această experiență a continuat mai apoi și la Părinții văzători, în rândul cărora se numără și Apa Aphou. Și din experiența hristofanică a Sfântului Simeon înțelegem că „teofania vizibilă” și „teofania noetică” erau de multe ori simultane.

„Origenismul” evagrian, oponentul principal al
„antropomorfiților” din deșertul egiptean

Sf. Ioan Casian și istoricul Socrate au scris despre locuirea călugărilor denumiți „antropomorfiți” printre călugării needucați ai deșertului egiptean, care, în mod grosolan, credeau că Dumnezeu are un trup (formă). Caracterizarea acestor călugări de către cei doi a fost larg acceptată până în momentul descoperirii, la finalul sec. al XIX-lea, a lucrării *Viața lui Apa Aphou din Pemdje*. Deși scrisă dintr-un punct de vedere incontestabil „antropomorfit”, textul nu apără orice teză antropomorfită, ci, mai degrabă, argumentează pentru *realitatea continuă* a chipului lui Dumnezeu în umanitatea căzută. Analiza acestui text și o nouă lectură a Sfântului Casian și a lui Socrate au condus numeroși cercetători – printre ei, G. Florovsky, G. Gould și E. Clark – la concluzia că antropomorfiții au fost, de fapt, apărătorii realității Întrupării și ai legitimității unei reprezentări mentale, în timpul rugăciunii, a lui Hristos întrupat. În timp ce, desigur, se indică o direcție corectă, această viziune nu explică totuși existența numeroaselor scrieri anti-anthropomorfitice (cele ale lui Teofil, Fericitul Ieronim, Sfântul Casian, Sf. Chiril al Alexandriei și Fericitul Augustin) și, într-o oarecare măsură, chiar *Viața lui Aphou* însăși. În concordanță cu aceste texte este și teza prezentată de Ierom. A. Golitzin și apărută, mai recent, și de P.A. Patterson¹³, potrivit căreia antropomorfiții căutau în rugăciune viziunea sau vederea *trupului veșnic, divin*, al lui

¹³ Paul Andrew PATTERSON, *Visions of Christ: The Anthropomorphic Controversy of 399 C.E.*, coll. Studien und Texte zu Antike und Christentum 68, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012, pp. 51-59. Comparația cu unele scrieri descoperite la Nag Hammadi – *Evangelia lui Toma, Fericitul Eugnostos, Sofia lui Iisus Hristos, Originea lumii, Apocrifa lui Ioan și Învățăturile lui Silvanus* –, împreună cu lucrările lui Filon, susține P.A. Patterson, dezvăluie fundalul hristologiei antropomorfitice – o interpretare a primului capitol al *Fc*, în care Logosul, imagine sau chip al lui Dumnezeu și arhetip al umanității, apare în forma unui „Anthropos” primordial în lumina primei zile a creației. Vezi și: Hans Urs von BALTHASAR, *The Glory of the Lord, A Theological Aesthetics*, I: *Seeing the Form*, T & T Clark, Edinburgh, 1982; Oleg V. BYCHKOV, James FODOR (eds), *Theological Aesthetics after von Balthasar*, coll. Ashgate Studies in Theology, Imagination and the Arts, Ashgate, Burlington, 2008.

Hristos (adică, un trup pre-incarnational, aparținând în mod unic divinității Fiului, iar nu trupul umanității asumate)¹⁴.

Într-adevăr, potrivit izvoarelor contemporane pentru monahismul egiptean, sec. al IV-lea pare să fi fost „un secol al văzătorilor”¹⁵. Este și părerea Ieroschim. G. Bunge, care afirmă faptul că în acest secol:

„Toată lumea are vedenii ale Domnului, atât adevărații văzători, ca Pahomie sau Teodor, cât și cei falși despre care vorbesc Paladie și Casian. În fața acestui fenomen ambivalent, căci Pahomie însuși a avut false vedenii ale Domnului, de origine demonică, monahii cei mai cultivați erau deci obligați să ia poziție”¹⁶.

Două erau însă motivele pentru care antropomorfiții îi dădeau lui Dumnezeu un „trup”: *semnificația* expresiei «după chipul» (cu sensul de „mate-

¹⁴ Asupra acestei concepții de sorginte iudaică vom reveni în partea a doua a acestui studiu, cu o combatere a ei prin intermediul a două surse, reprezentate de lucrările a doi teologi importanți din sec. al XX-lea: Panayotis Nellas și Pr. Dumitru Stăniloae.

¹⁵ Hieromonk Alexander GOLITZIN, „The Demons Suggest an Illusion of God's Glory in a Form»: Controversy over the Divine Body and Vision of Glory in Some Late Fourth, Early Fifth Century Monastic Literature”, în: *Studia Monastica*, 44 (2002) 1, pp. 13-43. Problematizarea „vederii lui Dumnezeu” era legată în Antichitatea târzie și de rolul „omului sfânt” și de autoritatea spirituală a acestuia ca „văzător”. Astfel, P. Brown a atras atenția asupra rolului omului sfânt ca „exemplu”, reprezentând modelul viețuirii ideale pe care alții trebuie să o imite. Vezi: Peter BROWN, „The Saint as Exemplar in Late Antiquity”, în: *Representations*, 2 (1983), pp. 1-25; Claudia RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, University of California Press, Berkeley, 2005, p. 155. Și pentru G. Stroumsa, în Antichitatea târzie, „noul filozof este, de fapt, monahul. Acțiunea a câștigat acum preponderență în fața cunoașterii. Această atitudine reflectă noua sensibilitate religioasă a Antichității târzii, pentru care nu a mai fost nicio necesitate de a păstra sau de a prețui tradițiile ezoterice. Aceste tradiții, în cele din urmă, au dispărut, ascunse de vâlul vocabularului «misteric», care a fost odată folosit pentru a le descrie” (Guy G. STROUMSA, *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, coll. Studies in the History of Religions 70, Brill, Leiden, 2005, p. 158). Acest cercetător insistă asupra unui alt aspect al termenului „metanoia” (plecând de la „omul interior” al Sfântului Pavel), care este acela de „întoarcere în” sau „trecerea de la” lumea exterioară a simțurilor la o experiențe comune. Prin urmare, „un vocabular nou este dezvoltat, acela al «simțurilor interioare», prin care se poate experimenta divinitatea, în special prin viziuni sau vederi spirituale” (G.G. STROUMSA, *Hidden Wisdom...*, p. 159). Cu un rol și o perspectivă diferită asupra participării trupului la vederea luminii Mântuitorului, cele două curente religioase – *enkratismul gnostic* (ura față de trup, abstenența și dualismul social, pentru a se descoperi) și *asceza creștină* (valoarea pozitivă a trupului, teama de păcat și nepătimirea, pentru a se împlini) – „nu mai puteau coexista multă vreme împreună” (Guy G. STROUMSA, „Ascète et gnose. Aux origines de la spiritualité monastique”, în: *Revue Thomiste*, 81 [1981], pp. 557-573, aici pp. 562-566). Vezi și: Richard Damian FINN, *Asceticism in the Graeco-Roman World. Key Themes in Ancient History*, Cambridge University Press, New York, 2009, p. 72.

¹⁶ Ieroschim. Gabriel BUNGE, *Rugăciunea în Duh și Adevăr. Filozofia și teologia capitolului „Despre rugăciune” ale auei Evagrie Ponticul și spiritualitatea Părinților Pustiei*, trad. de Maria-Cornelia și diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2016, p. 317.

rialist”, *sensibil*, la antropomorfiți, sau cel „spiritualizat”, ca „receptivitate” a intelectului față de Dumnezeu, la origeniști), care permitea creaturii un acces nemijlocit la Creatorul său; faptul că Dumnezeu avea un „trup” înseamnă că și «după chipul»-ul se reflecta în trupul omului, din unde și pretenția lor de a-L vedea pe Dumnezeu sub o formă determinată (înclinația vizionară, trăsătură recurentă la pahomienii copti)¹⁷.

Cel văzut – sensibil sau în minte – era, de fapt, Hristos în slavă. Teofaniile erau în realitate *hristofanii*. Astfel, Pr. George Florovsky¹⁸ a atras corect atenția asupra caracterului propriu-zis hristologic al controversii antropomorfită¹⁹. Fără să nege *posibilitatea* „vederii lui Hristos în chip sensibil (αἰσθητῶς), Evagrie atrăgea totuși atenția asupra *înșelăciunilor demonilor*”²⁰. Singurele ființe create care «contemplă totdeauna Fața Tatălui care e în ceruri» sunt – după spusele lui

¹⁷ Ieroschim. G. BUNGE, *Rugăciunea în Duh și Adevăr...*, p. 119.

¹⁸ George FLOROVSKY, „The Anthropomorphites in the Egyptian Desert”, în: Franz DÖLGER, Hans-Georg BECK (Hgg.), *Akten des XI Internationalen Byzantinistenkongresses, München, 1958*, C.H. Beck, München, 1960, pp. 154-159. Vezi și: George FLOROVSKY, „Theophilus of Alexandria and Apa Aphou of Pemdje: The Anthropomorphites in the Egyptian Desert II”, în: *Harry Austryn Wolfson. Jubilee Volume on the Occasion of His Seventy-fifth Birthday*, vol. 1, Jerusalem, 1965, pp. 275-310, retipărit în: *Aspects of Church History*, coll. Collected Works 4, Buchervertriebsanstalt, Vaduz, 1975, pp. 97-129; Krastu BANEV, *Theophilus of Alexandria and the First Origenist Controversy: Rhetoric and Power*, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 29-34. Vezi și: Annick MARTIN, „Les relations entre le monachisme égyptien et l'institution ecclésiastique au IV^{ème} siècle”, în: Alberto CAMPLANI, Giovanni FILORAMO (eds.), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism*, coll. Orientalia Lovaniensia Analecta 157, Peeters, Leuven, 2007, pp. 13-46, aici: pp. 33-34. Potrivit lui A. Martin, exista la călugării eremiți o derobare de sarcinile episcopale (en esquivant «les épreuves de l'épiscopat») fie prin fuga de hirotonie (Drakontios la Hermouplis, Evagrie la Thmouis și Aphou la Oxyrhynchos), fie prin mutilare (Ammoniu din Nitra își taie urechile). Dar existau și cei care puteau să-și păstreze genul de viață monahală în toată rigoarea acestuia.

¹⁹ P.A. PATTERSON, *Visions of Christ...*, pp. 2-23, 51-59, despre contribuția Pr. G. Florovsky, vezi în special referințele de la pp. 10-11.

²⁰ Ieroschim. G. BUNGE, *Rugăciunea în Duh și Adevăr...*, p. 319. «Nu căuta nicicum să primești vreun chip sau vreo înfățișare în vremea rugăciunii, din dorul de a vedea fața Tatălui din ceruri. Nu dori să vezi îngeri sau puteri, sau pe Hristos în chip sensibil, ca să nu-ți ieși cu totul din minte, luând lupul drept păstor și închinându-te dracilor vrăjmași» (EVAGRIE, „Cuvânt despre rugăciune”, 114-115, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 1, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2008, p. 88); «<Demonii> sugerează minții [nous-ului] o iluzie a Slavei lui Dumnezeu într-o formă [σχηματισμός] plăcută simțurilor, astfel ca să-l facă să creadă că a atins țelul final al rugăciunii» (EVAGRIE, „Cuvânt despre rugăciune”, 73, în: *Filocalia...*, vol. 1, p. 83); vezi și: EVAGRIE, „Cuvânt despre rugăciune”, 74, în: *Filocalia...*, vol. 1, p. 84, unde Evagrie insistă că orice formă sau imagine atribuită Slavei este o amăgire demonică, o distorsiune a „luminii” ce învâluie intelectul; „Cuvânt despre rugăciune”, pp. 114-115, 117 și 119 (*Filocalia...*, vol. 1, p. 88) tratează aceeași problematică. De observat echivalarea între *vederea lui Dumnezeu* și *scopul* (σκοπός) *rugăciunii*, împreună cu *respingerea emfatică a oricărei forme* (σχήμα).

Hristos Însuși – Sfinții Îngeri (Mt 18, 10). Omul nu este exclus de la această vedere fericită: „Prin rugăciunea adevărată, monahul devine egalul îngerilor, dorind să vadă fața Tatălui Care este în ceruri”²¹. Evagrie indica drept simbol al rugăciunii adevărate «vederea feței Tatălui Care este în ceruri»²² (Mt 18, 10). Astfel, spune Ieroschim. G. Bunge, „hristofaniile erau realități trăite, iar Evagrie împărțea fără rezervă aceste experiențe”²³. El încearcă să îl prezinte pe eroul său capabil să coexiste simultan în ambele tabere, origenistă și „antropomorfită”. De aceea, Ieroschim. Gabriel Bunge conchide: „Evagrie era în largul lui în amândouă aceste lumi” și, astfel, „se vede că nu trebuie să depistăm cu orice preț un «origenism» acolo unde nu e vorba, în fapt, decât de o *orientare contemplativă* a monahismului. Urmând culturii lor, acești mari «văzători» se exprimau fie simplu, în metafore biblice, ca pahomienii, fie într-un mod mai speculativ, în categorii teologice”²⁴. Deși Evagrie ține să avertizeze asupra existenței unor „arătări” (ἐπιφανεῖα) care se ivesc uneori intelectului la rugăciune și care nu sunt decât curse ale vrăjmașului, cu toate acestea, argumentează Ierom. G. Bunge, „*Viețile copte* ni-i prezintă fără nicio reticență pe Pahomie și Teodor drept mari *văzători*. Teofaniile lor fiind întotdeauna hristofanii”²⁵.

Trei elemente ale demonstrației Ieroschim. G. Bunge despre avva Evagrie Ponticul și încercarea sa de a-l situa în interiorul tradiției monahale a deșertului egiptean sunt foarte importante pentru demersul nostru despre văzătorul-de-Dumnezeu și vederea lui Dumnezeu în lumină, într-un chip simțit vizibil, nu doar intelectual-interiorizat. Primul este reprezentat de sublinierea faptului că avva Serapion îl convinge de eroarea sa pe diaconul capadocian *Fotin* (Φωτινός, numele său putând fi tradus *Luminosul*, reprezentând deja un întreg program), aflat în trecere prin Sketis, care nu este altcineva decât Evagrie²⁶, pe care Sfântul Casian trebuie să-l fi cunoscut cu prilejul șederii sale în Sketis, unde Evagrie mergea uneori să-l întâlnească pe dascălul său, Macarie cel Mare, și pe ceilalți Părinți, printre care Ioan Colov. Pe de altă parte, al doilea detaliu este cel referitor la destinatarul tratatului *Despre rugăciune*, Rufin, cel ce a trăit în Ierusalim până la 397. El i s-ar fi adresat, așadar, lui Evagrie, cerându-i lămuriri

²¹ Ieroschim. G. BUNGE, *Rugăciunea în Duh și Adevăr...*, p. 319. Vezi: EVAGRIE, „Cuvânt despre rugăciune”, 113, în: *Filocalia...*, vol. 1, p. 88.

²² «Monahul se face prin rugăciune asemenea îngerilor» (EVAGRIE, „Cuvânt despre rugăciune”, 113, în: *Filocalia...*, vol. 1, p. 88).

²³ Ieroschim. G. BUNGE, *Rugăciunea în Duh și Adevăr...*, p. 178.

²⁴ Ieroschim. G. BUNGE, *Rugăciunea în Duh și Adevăr...*, p. 112.

²⁵ Ieroschim. G. BUNGE, *Rugăciunea în Duh și Adevăr...*, p. 168.

²⁶ Ipoteză propusă de Adalbert De VOGÜÉ, „L'influence du monachisme des Kellia en Occident”, în: *The Spirituality of Ancient Monasticism*, Tyniec, Cracovie, 1995, pp. 163-181, reluat în: „Regards sur le monachisme des premières siècles”, în: *Studia Anselmiana*, 130 (2000), p. 846, n. 30, și în: A. De VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, Première partie: *Le monachisme latin*, tome III, Cerf, Paris, 1996, p. 88, n. 468. Vezi: Ieroschim. G. BUNGE, *Rugăciunea în Duh și Adevăr...*, p. 98.

despre diferitele trepte ale rugăciunii, iar Evagrie i-a răspuns prin acest tratat. Ierom. G. Bunge atrăgea atenția asupra faptului că tocmai „ceea ce lipsea demonstrației noastre era dovada faptului că Rufin și Evagrie împărtășeau aceleași convingeri pe această temă”²⁷.

Așa cum demonstrează Ierom. G. Bunge, Rufin, la fel ca Evagrie, nu pune la îndoială faptul că omul Îl poate „vedea pe Dumnezeu”, nici că această „vedere” este însuși scopul vieții duhovnicești, ci depune toată sânguința să explice ce înseamnă în mod exact asta. Rufin distinge două apropieri diferite de misterul divin: prima trece prin ochiul trupului, privirea cărnii. Rufin alunecă de la *privirea trupului* la o reprezentare trupestă în inimă (la care aspirau și antropomorfitii), însă nu este vorba de a-L vedea pe Dumnezeu «cu ochii deschiși»²⁸, ci de a vedea «*cu mintea*» (Sfântul Casian) sau «în inimă» (Rufin) o *formă corporală a Nevăzutului*. A doua apropiere de misterul divin este redată prin expresia: «strălucirea luminii fulgerării Măreției» (*splendor claritatis fulgor maiestatis*). Lumina este cea care trece prin «minte» (*mens*) și este liberă de orice „formă” corporală, fără să fie totuși „intelectuală”²⁹. Pentru a pune în evidență tot *realismul* acestei experiențe a lui Dumnezeu, el vorbește într-adevăr de «simțirea minții» (*mentis affectus*), care poate «simți și atinge» (*sentiri possit et perstringere*) pe Dumnezeu, fără să-L poată totuși «înțelege» (*comprehendi*), descrie sau explica. În același sens, Evagrie spunea că scopul rugăciunii este acela de a-L vedea pe Dumnezeu, dar Divinitatea este «dincolo de orice simțire și înțelegere» (ὕπερ πάσαν αἰσθησέων καὶ ἔννοιαν³⁰). Însă Evagrie nu ezită să vorbească, cu un realism uimitor, despre această experiență nemijlocită a lui Dumnezeu. Căci nu există doar simțurile trupului: intelectul posedă și el «cinci simțuri spirituale» sau dispune de o sensibilitate spirituală, «divină» (θεῖα αἰσθησις), care îi permite să-L „perceapă” pe Dumnezeu, așa cum «sensibilitatea fizică percepe obiectele materiale» (τὸς ὕλας)³¹. Al treilea detaliu care ne interesează din demonstrația Ieroschim. G. Bunge este întâlnirea dintre Ioan, „profetul” din Lykopolis³², în Tebaida, și Evagrie, care se desfășoară pe tema originii

²⁷ Ieroschim. G. BUNGE, *Rugăciunea în Duh și Adevăr...*, p. 106.

²⁸ Este ceea ce găsim în mai multe „vedenii” din *Pachomiana* coptă: Pahomie «privește cu ochii săi» (L. Théophile LEFORT, *Les vies copies de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, coll. Bibliothèque du Muséon 16, Bureaux du Muséon, Louvain, 1943, p. 30). Pe de altă parte, se spune aici explicit că «de multe ori Domnul a deschis ochii» lui Pahomie și Teodor (L.T. LEFORT, *Les Vies coptes...*, p. 146). În ciuda caracterului său adesea masiv „antropomorf”, vederea este, așadar, un fapt interior, „spiritual”, în opinia Ieroschim. G. Bunge.

²⁹ Ieroschim. G. BUNGE, *Rugăciunea în Duh și Adevăr...*, pp. 104-105.

³⁰ Vezi nota următoare.

³¹ ΕΥΑΓΡΙΟΣ Ο ΠΟΝΤΙΚΟΣ, *Εἰς Ψαλμούς*, 134, 15, citat de Marie-Josèphe RONDEAU, „Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique”, în: *Orientalia Christiana Periodica*, 26 (1960), pp. 307-348.

³² Evagrie îl citează de mai multe ori ca autoritate în materie de viață ascetică pe Ioan, „profetul” din Lykopolis, în Tebaida. Datorită lui Palladios, știm că Evagrie, povățuitorul său,

„luminii ochilor”. Gândurile de *acedie* la vremea rugăciunii întunecă în ochii minții sfânta lumină:

«I-am întrebat pe Sfântul Ioan al Tebaidei dacă natura intelectului este luminoasă și lumina se revarsă din el, sau dacă-l luminează ceva care strălucește de altundeva; iar el a răspuns zicând: „Nu este om care să poată deosebi aceasta și, fără harul lui Dumnezeu, intelectul nu poate fi luminat în rugăciune înainte de a fi eliberat de mulții și cumplitii vrăjmași care lucrează cu sârg pierzania lui: «Inima mea s-a tulburat, părăsindu-m-a virtutea mea și lumina ochilor mei nici aceasta nu este cu mine»”³³.

De notat faptul că Ioan nu este surprins de întrebarea lui Evagrie despre originea luminii pe care intelectul o „vede”. A fi *iluminat* (φωτίζομαι) este sinonim cu „a primi cunoașterea”, căci „lumina” este simbol biblic al cunoașterii (sic!). În concluzie, Ieroschim. G. Bunge afirmă că:

„mai târziu, Evagrie va înțelege el însuși că numai în automanifestarea cu desăvârșire liberă (prin har) a «luminii Sfintei Treimi» (a cunoașterii ei) poate intelectul «vedea» (cunoaște) «în el însuși» «locul lui Dumnezeu», cu alte cuvinte se poate cunoaște pe sine însuși și «să vadă» (să cunoască) «propria sa lumină»”³⁴.

Din păcate, Ieroschim. G. Bunge nu depășește nivelul intelectualist al interpretării sale, participarea trupului la experiența luminii nu este reprezentată în demersul său. Demersul său este relativ dependent și de contribuția recentă a Ierom. A. Golitzin referitoare la receptarea pozitivă a disputei antropomorfită (realismul hristologic al unor vedenii / descoperiri divine în lumină).

Evagrie Ponticul tratează teofania de pe Sinai tot în contextul «vederii lui Dumnezeu». A. Guillaumont a observat că Sinaiul lui Evagrie se află în interiorul intelectului, unde trebuie înfăptuit urcușul spre vederea Slavei³⁵. Lupta lui Evagrie a fost de a defini sau plasa această «lumină a minții»³⁶, care este proprie Dumnezeirii, fiind „lumina Treimii”. Sub acest aspect, teologia trinitară a lui Evagrie, ucenic al Capadocienilor, este incontestabilă³⁷. Vederea lui Dumnezeu,

era foarte doritor să-l întâlnească personal pe Ioan și să cunoască mai precis modul său de viață (πολιτεία). Ioan era, fără îndoială, curios să-l întâlnească pe acest monah erudit, cunoscut încă de pe atunci în tot Egiptul.

³³ Vezi ΕΥΑΓΓΡΙΟΣ Ο ΠΟΝΤΙΚΟΣ, *Εἰς Ψαλμούς*, 37, 11, precum și Ἀντιρρητικός, 6, 16 (trad. de diac. Ioan I. Ică jr.; EVAGRIE PONTICUL, *În luptă cu gândurile. Despre cele opt gânduri ale răutății și Replici împotriva lor*, Deisis, Sibiu, 2006, p. 95).

³⁴ Ieroschim. G. BUNGE, *Rugăciunea în Duh și Adevăr...*, p. 111.

³⁵ Antoine GUILLAUMONT, *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, trad. Constantin Jinga, Anastasia, București, 1998, pp. 187-205 (cap. „Viziunile mistice în monahismul creștin răsăritean”).

³⁶ EVAGRIE PONTICUL, „Antirrheticul sau replicile împotriva celor opt gânduri”, 6, 16, în: EVAGRIE PONTICUL, *În luptă cu gândurile...*, 2006, p. 303.

³⁷ Hieromonk Gabriel BUNGE, „On the Trinitarian Orthodoxy of Evagrius Ponticus”, în: *Monastic Studies*, 17 (1986), pp. 191-208.

lipsită de formă³⁸, implică lumina proprie celor Trei Ipostasuri ale Sfintei Treimi: «Starea minții (νοῦς κατάστασις) este o înălțime inteligibilă ce se aseamănă culorii cerului (Iș 24, 9-10³⁹), peste care la ceasul rugăciunii survine lumina Sfintei Treimi»⁴⁰. Așadar, spune Evagrie, «Rugăciunea (*proseuchē*) este o stare a minții ce survine numai sub înrăurirea luminii Sfintei Treimi»⁴¹. În rugăciune, mintea este «într-o stare fără formă și care se numește loc al lui Dumnezeu»⁴², mintea vede, așadar, «în ea însăși locul lui Dumnezeu»⁴³. Prin urmare, «loc al lui Dumnezeu este sufletul rațional, iar sălaș al Lui este mintea luminoasă»⁴⁴. Evagrie realizează „prima interiorizare intelectuală [a teofaniei de pe Sinai] despre care avem o atestare scrisă»⁴⁵.

³⁸ Columba STEWART, „Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus”, în: *Journal of Early Christian Studies*, 9 (2001), 2, p. 173-204.

³⁹ Iz 1, 26 și 10, 1.

⁴⁰ „Reflecțiile lui Evagrie. I. Capete gnostice”, 4, în: EVAGRIE PONTICUL, *În luptă cu gândurile...*, p. 351. Vezi și: William HARMLESS, Raymond R. FITZGERALD, „The Sapphire Light of the Mind: The Skemmata of Evagrius Ponticus”, în: *Theological Studies*, 63 (2001), p. 521; Douglas E. CHRISTIE, *The Blue Sapphire of the Mind. Notes for a Contemplative Ecology*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 32-34.

⁴¹ „Reflecțiile lui Evagrie. I. Capete gnostice”, 27, p. 355.

⁴² „Reflecțiile lui Evagrie. I. Capete gnostice”, 20, p. 354.

⁴³ „Reflecțiile lui Evagrie. I. Capete gnostice”, 23, p. 354.

⁴⁴ „Reflecțiile lui Evagrie. I. Capete gnostice”, 25, pp. 354-355.

⁴⁵ Ierom. Alexander GOLITZIN, „Forma lui Dumnezeu” și „vederea slavei...”, pp. 243-244. Această utilizare a textului Iș 24, 10 și expresia τόπος Θεοῦ apar frecvent, ca în următorul „Capitol suplimentar” (25): «Când intelectul dezbracă omul cel vechi și îmbracă prin har pe cel nou, atunci la vremea rugăciunii își va vedea alcătuirea sa asemenea unui safir și a unei bolți cerești. Acesta este ceea ce bătrânii lui Israel numeau „locul lui Dumnezeu” atunci când li S-a arătat în munte» (Cap. 2 și 4, în: *Skemmata* [„Reflecțiile lui Evagrie. I. Capitole gnostice”], p. 351, precum și *Epistola* 39, *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, 18, în: *Filocalia...*, vol. 1, p. 65), iar în *Capitolul* 26 acesta este urmată de o referință la «lumina Treimii» care «răsare» în minte la vremea rugăciunii. Vezi: Columba STEWART, „Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus”, în: Roy HAMMERLING (ed.), *A History of Prayer: The First to the Fifteenth Century*, Brill, Leiden, 2008, pp. 137-166. Singurele referiri la această «lumină a minții» în lucrarea *Despre rugăciune* sunt avertizări împotriva modului în care demonii ne pot manipula pentru a sugera *iluzia progresului spiritual* (EVAGRIE, „Despre rugăciune”, 73, 74-75). Cunoașterea Treimii este „cunoaștere esențială”, adică cunoaștere fără un obiect exterior sinelui. Evagrie va merge într-o călătorie în Egiptul Superior pentru a se consulta cu Ioan de Lykopolis despre experiența luminii în timpul rugăciunii (C. STEWART, „Imageless Prayer...”, pp. 179, 184, 191, 194). Aceleași dezbateri asupra viziunii luminii necreate le vom întâlni și în cadrul disputei isihaste din sec. al XIV-lea, o mie de ani mai târziu. Vezi legătura pe care o face, în acest sens, Hans-Veit BEYER, „Die Lichtlehre der Mönche des vierzehnten und der vierten Jahrhunderts, erörtert am Beispiel des Gregorios Sinaites, des Evagrius Pontikos, und des Pseudo-Makarios / Symeon”, în: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 31 (1981) 2, pp. 473-512. Controversa isihastă poate oferi elemente esențiale pentru descifrarea naturii controverselor antropomorfe.

Evagrie nu a fost singurul dintre călugări timpurii care au vorbit despre o experiență a luminii în timpul rugăciunii. Evagrie însuși notează despre o călătorie pe care el și Ammonius, unul dintre „Frații Lungi”, origeniști din Nitria, au făcut-o pentru a-l întreba pe Ioan de Lykopolis, «văzătorul din Teba», dacă mintea este ea însăși sursa luminii văzute în rugăciune sau privește lumina care vine de la Dumnezeu. Ioan va duce întrebarea dincolo de capacitatea cunoașterii umane, invocând faptul că mintea nu poate fi iluminată în rugăciune decât de harul lui Dumnezeu⁴⁶.

Limbajul luminii și slavei (εοογ) pentru descrierea chipului lui Dumnezeu și apelul la Euharistie: o dimensiunea isihastă, aproape uitată, a disputei

Viața lui Apa Aphou din Pemdje, păstrată într-un manuscris copt salvat și publicat de Revillout la sfârșitul sec. al XIX-lea, este văzută de E. Clarke și G. Gould drept o sursă rară provenită de la cei împotriva cărora scriau Sfântul Casian, Socrate și Sozomen. Ceea ce ne interesează pe noi este utilizarea de către Teofil a unui limbaj al luminii și al slavei (εοογ) pentru descrierea chipului lui Dumnezeu. Astfel, el obiecta faptul că «chipul lui Dumnezeu», identificat cu «lumina cea adevărată și neapropiată» (1 Tim 6, 16), nu se potrivește cu slăbiciunea omenească⁴⁷. În timpul acestei controverse, pe de altă parte, Aphou face apel la Euharistie. Logica lui era următoarea: dacă Trupul euharistic este cu adevărat Trupul (*epsoma*) lui Hristos și dacă Hristos, Care a spus «Eu sunt Pâinea cea vie care S-a pogorât din cer» (In 6, 51), este Același Care l-a avertizat pe Noe împotriva omorului, fiindcă «omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu» (Fc 9, 6), atunci, recunoscând realitatea prezenței sacramentale a «Trupului lui Hristos», trebuie să recunoaștem, în același timp, și prezența continuă a «chipului lui

⁴⁶ Cunoaștem, de asemenea, din *Istoria călugărilor din Egipt*, că avva Anouph a vorbit vizitatorilor despre acest subiect. Evagrie universalizează locul lui Dumnezeu, prin deplasarea acestuia din geografia Sinaiului în mintea umană (νοûς). Tema evagriană a „locului lui Dumnezeu”, împreună cu cea a „luminii de safir”, reprezintă o sensibilitate a sa față de preocupările doctrinare privind cunoașterea și necunoașterea lui Dumnezeu, asociindu-se în acest fel profesorilor săi capadocieni. Incertitudinea sa despre lumina însăși ne amintește că învățătura lui cu privire la acest punct a venit destul de devreme, mult timp înainte de marile dezbateri asupra unor astfel de experiențe ale luminii necreate din controversa isihastă (C. STEWART, „Imageless Prayer...”, pp. 194-198). Vezi: Marcus PLESTED, *The Macarian Legacy. The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, coll. Oxford Theological Monographs, Oxford University Press, Oxford, 2004, pp. 59-73; Andrew LOUTH, *Originile tradiției mistice crestine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, coll. Mistica, seria Monografii și Tratatate, trad. de Elisabeta Voichița Sitea, Deisis, Sibiu, 2002, pp. 139-178.

⁴⁷ Etienne DRIOTON, „La Discussion d'un moine anthropomorphite Audien avec le patriarche Theophile d'Alexandrie en l'année 399”, în: *Revue de l'Orient chrétien*, 20 (1915-1917), p. 95, rândul 10 pentru εοογ.

Dumnezeu» chiar și în umanitatea căzută⁴⁸. Și bătrânul avvă apără acum imaginea trupului, ca făcând parte din *realismul chipului lui Dumnezeu*, în pofida naturii create a acestuia, folosind aici un *Kaiserbildargument* (argumentul chipului împăratului):

«Cât privește slava măreției (peooy de mpmegethos) lui Dumnezeu, pe care este cu neputință cuiva a o vedea din pricina luminii ei necuprinse, și cât privește slăbiciunea și nedesăvârșirea omenească..., credem că lucrurile stau ca atunci când un rege poruncește facerea unei imagini pe care fiecare trebuie să o recunoască ca imagine a regelui. Însă fiecare știe foarte bine că ea este <făcută> numai din lemn și din alte elemente, dar regele a spus: „Acesta este chipul meu”⁴⁹. Cu atât mai mult deci când este vorba de om»⁵⁰.

⁴⁸ E. DRIOTON, „La discussion d'un moine anthropomorphite...”, pp. 98-99.

⁴⁹ Aici găsim și o trimitere clară la textul nou-testamentar de instituire a Euharistiei: «Acesta este Trupul Meu» (Mt 26, 26). La fel de relevant este accentul pe care acest text al lui Aphou îl pune *avant la lettre* pe o teologie a icoanei, unde se valorifică pozitiv fața umană și natura creată a trupului capabil să Îl primească pe Dumnezeu. Să amintim aici faptul că, pentru Părintele Stăniloae, fața umană este o revelare a spiritului uman. Icoana păstrează, în acest sens, conștiința perpetuării prezenței Domnului între noi cu fața Sa umană, din planul invizibil. Pe de altă parte, dacă ne împărtășim cu Trupul și Sângele Domnului, de ce nu ar exista și o anumită împărtășire de Fața Lui? Fața Sa cuprinde concentrat toate cuvintele și comunică nu numai înțelesuri, ci și putere și viață. Cuvântul acesta plasticizat și concentrat despre Hristos, care este icoana Lui, provoacă în cel ce o privește necesitatea de a se gândi la Hristos și de a-l răspunde prin rugăciune și închinare (Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în liturgia ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, pp. 93, 95, 98 și 102). Icoana este apofatică: unește trecutul cu prezentul și cu viitorul eshatologic, este chip al eternității vii. Faptul că Fiul lui Dumnezeu ia față omenească și o poate eterniza pe aceasta prin Înviere arată că Dumnezeu Însuși are în Sine virtualitatea feței omenești (*humanum capax divini*). Dumnezeu nu poate fi socotit condamnat la o veșnică stare informă sau haotică, cum manifestă iconoclaștii acea ciudată insensibilitate față de realismul sacru al vieții (Pr. D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune...*, pp. 117-120). Lumina icoanei nu este a veacului acestuia. Iconografiile numesc lumină fondul însuși al icoanei. Fața sfântului din icoană sugerează o deschidere, dublă și simultană, față de transcendență și de aproapele. Ea arată o *exterioritate-interioritate* a prezenței (avem aici o replică teologică adusă concepției lui Golitzin despre controversa antropomorfită și turnura niceeană, în urma căreia „accentul pus pe *visio Dei* se deplasează de la «omul din afară» al simțurilor fizice la «omul lăuntric» al simțurilor spirituale, duhovnicești» (Ierom. A. GOLITZIN, „Forma lui Dumnezeu» și «vederea slavei»...”, p. 219). O asociere între teologia icoanei și cea a chipului lui Dumnezeu în om o realizează și P. Nellas. Pentru el, așa cum adevărul icoanei se află în persoana zugrăvită pe ea, tot așa și adevărul omului se află în modelul lui. Aceasta tocmai fiindcă modelul este cel care organizează, pecetluiește și configurează materia și, în același timp, o atrage. Modelul (arhetipul) reprezintă conținutul ontologic al „chipului” („icoanei”). De vreme ce omul este o icoană, existența lui reală nu este determinată de elementul creat din care este făcută icoana, cu tot caracterul iconic pe care-l are însuși „materialul” creat, ci de Arhetipul (Modelul) ei necreat. Omul este înțeles de Părinți în mod ontologic numai ca ființă teologică. *Ontologia lui este iconică*. Vezi: Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Pentru o*

În acest moment, suntem de acord cu intuiția Ierom. A. Golitzin, care nota următoarele echivalențe: chipul lui Dumnezeu, Hristos, trupul «pogorât din cer», și «slava măreției lui Dumnezeu», înveșmântate cu «lumină necuprinsă» (chip = Hristos = trup ceresc = slavă / lumină)⁵¹. Am dori însă să mai atragem atenția și asupra unei alte echivalențe din teologia isihastă a sec. al XIV-lea. Astfel, aflăm aceeași echivalență a Chipului lui Dumnezeu și a Trupului («Pâinea coborâtă din cer») euharistic atât la Aphou, cât și la Sf. Grigorie Palama⁵². Acesta din urmă vorbește în *Omilia* 56 despre:

- trup (catapeteasmă) – pâinea care se coboară din cer (trupul lui Hristos)
- învierea (dobândirea Împărăției veșnice⁵³;
- a-L vedea (incarnațional) / a ne uni și hrăni (sacramental) / a-L forma înlăuntrul inimilor (mistic)⁵⁴ –
- chipul lui Dumnezeu (antropologic) – dumnezei îmbrăcați în Mine (eshatologic)⁵⁵;
- îmbrăcăm trupul și sângele (*theosis* sacramental) – înfierea / strălucirea lui Dumnezeu (*theosis* mistic)⁵⁶.

antropologie ortodoxă, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 1994, p. 14.

⁵⁰ E. DRIOTON, „La discussion d'un moine anthropomorphite...”, pp. 99-100, și *peooy de mpmegethos* în ultimele două rânduri ale p. 99.

⁵¹ Ierom. A. GOLITZIN, „Forma lui Dumnezeu” și „vederea slavei...”, p. 194.

⁵² SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, vol. III, trad. de Parascheva Grigoriu, Anastasia, București, 2012, în special „Omilia 56”, pp. 271-283. Vezi și: Joost van ROSSUM, „L'Eucharistie chez saint Grégoire Palamas: l'homélie sur Les saints et redoutables mystères du Christ”, în: *Contacts*, 55 (2003) 202, pp. 180-192.

⁵³ «Căci pâinea aceasta este ca o catapeteasmă care ascunde înlăuntru Dumnezeirea» (SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, 56, 8, în: SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, vol. III, pp. 276-277), «este Pâinea lui Dumnezeu cea care se coboară din cer și care dă viață lumii» (*In* 6, 33), «Pâinea din care, de nu va mânca cineva, nu va trăi, iar de va mânca, va trăi în veac, <și> nu numai că va învia, dar își va schimba și osânda, dobândind Împărăția cea veșnică» (SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, 56, 9, în: SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, vol. III, p. 276); «dar nu numai cu duhul, ci și cu trupul să fim una cu El, „trup din trupul Lui și os din oasele Lui» (*Fc* 2, 23), ne-a dăruit nouă unirea cu El prin această pâine» (SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, 56, 10, în: SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, vol. III, p. 277), «prin primirea pâinii aceleia dumnezeiești, nu numai că ne lipim și devenim un singur trup cu Hristos, ci ne și amestecăm cu trupul lui Hristos» (SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, 56, 10, în: SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, vol. III, p. 277).

⁵⁴ «Și aceasta o face păstrând neîmpuținată taina, conducându-ne pe noi către o mai mare dorire, dar dând și plinire dorului nu numai de a-L vedea pe El, ci de a ne uni și hrăni, de a-L forma înlăuntru inimilor, ca să-L păstrăm în adâncul inimilor și în fiecare dintre măduarele noastre...» (SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, 56, 11, în: SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, vol. III, p. 278).

⁵⁵ «Și zicând: „Luați, mâncați, acesta este trupul Meu! Beți dintru acesta toți, acesta este sângele Meu!”, cei care sunteți însetați de viața veșnică, astfel încât să nu fiți numai după chipul lui Dumnezeu, ci și dumnezei și împărați veșnici și cerești îmbrăcați întru Mine, Împăratul și Dumnezeuul cerului, înfricoșători demonilor, de mirare îngerilor și fii iubiti ai Tatălui ceresc, pururi trăind mai înfrumusețati între fiii oamenilor, locașuri desfătate ale Sfintei Treimi Preaînalte» (SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, 56, 11, în: SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, vol. III, p. 278).

În acest moment, putem observa similitudinile dintre Aphou și Sf. Grigorie Palama în înțelegerea relației dintre Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, chipul lui Dumnezeu și Euharistie, astfel:

– Apa Aphou, pare să echivaleze cele două noțiuni de «chip» și «slavă» cu a doua Persoană a Sfintei Treimi (Trup „de” lumină sau Trup „și” lumină), astfel: 1) chip – Hristos – trup ceresc / slavă; 2) Slavă = lumină = chip / formă = a Doua Persoană a Sfintei Treimi.

– Sf. Grigorie Palama, printr-o teologie biblică a „vălului” (catapetesmei), identifică și el dimensiunea sacramentală ca legătură între incarnațional-istoric (unire ipostatică) și mistic-eschatologic (unire sinergetică în lumina necreată). Dinamica trup – pâine – împărăție și *eikon* – *theosis* poate fi redată astfel drept co(n)-formare a luminii lui Hristos într-o antropologie holistică (minte – suflet – trup): 1) trup / catapeteasmă – Pâinea coborâtă din cer – Împărăția veșnică (dimensiune sacramentală); vedere / unire – trup (hrană) / a-L forma înăuntrul inimilor (dimensiunea mistică); 2) chipul lui Dumnezeu (εἰκών) – dumnezeu îmbrăcați în Mine (θεῶς) – trupul (σώμα) – strălucirea lui Dumnezeu (*shekinach*); chip = trup = lumină / strălucire = Hristos.

Limbajul luminii și slavei pentru descrierea chipului lui Dumnezeu este explicat excelent de P. Nellas printr-o sinteză între tema teologică a *energiilor necreate* și *tema antropologică* a „chipului lui Dumnezeu”, în patru puncte (energiile necreate, unirea cu Fiul, lumina conaturală și îndumnezeirea), astfel:

- energiile lui Dumnezeu *dobândesc în om un purtător creat* concret;
- *unirea* omului cu Dumnezeu Cuvântul reprezintă adevăratul *conținut al* „chipului lui Dumnezeu” în om;
- unirea *după* lucrare sau energie (κατ’ ἐνέργειαν) a fost dăruită omului prin creația lui „*după chipul lui Dumnezeu*” (înțeles ca unitatea psihosomatică) prin lumina ce ar reprezenta elementul conatural cu Arhetipul. De aceea, *comuniune cu „lumina” se realizează prin „strălucirea” care se află în mod natural în el („conatural” cu Divinul, prin care este înrudit intim)*; lumina Dumnezeirii și lumina iconică din natura sintetică a omului se întâlnesc prin „strălucire”, care reprezintă întâlnirea subiectelor în iubire sau conlucrarea sinergetică, în care lumina necreată este, în același timp, subiect, obiect și mediu al vederii / viziunii lui Dumnezeu;
- „după chipul” lui Dumnezeu este chemat să devină «Chip» în Hristos („fața strălucitoare” a văzătorului-de-Dumnezeu tocmai acest «Chip» îl reprezintă); *îndumnezeirea*, având drept *conținut antropologic al ei hris-*

⁵⁶ «Și, apropiindu-ne de Sfintele Taine, noi îmbrăcăm porfira cea împărătească sau mai curând îmbrăcăm trupul și sângele cel împărătesc și – o! minune a minunilor! – ne transformăm pentru dumnezeiască înfiere când strălucirea lui Dumnezeu va ajunge tainic la noi, străluminând și mai presus de fire făcându-ne și unși ai lui Dumnezeu și dăruindu-ne putere și după făgăduință ca la cea de-a Doua Venire a Sa vom străluci ca soarele» (SF. GRIGORIE PALAMA, *Omiliile*, 56, 13, în: SF. GRIGORIE PALAMA, *Omiliile*, vol. III, p. 279).

tificarea, este, așadar, asemănarea cu «chipul Dumnezeuului celui nevăzut» (Col 1, 15-18), îndumnezeirea fiind trecerea de la «după chipul» la „Chipul” lui Dumnezeu.

Tema „chipului” (εἰκών), arată și P. Nellas, se îmbogățește în Noul Testament cu un conținut hristologic, oferind astfel noi dimensiuni și antropologiei. Pentru Sf.Ap. Pavel, «chip (εἰκών) al Dumnezeuului celui nevăzut» (Col 1, 15) este Hristos, dar El este și «Capul Trupului care este Biserica» (Col 1, 18). Iar omul este chip al Chipului (εἰκών Εἰκόνοϋς). Așadar, arată P. Nellas, „tema *chipului* servește drept axul în jurul căruia se structurează atât cosmologia, cât și antropologia ortodoxă și însăși hristologia»⁵⁷. Astfel, pentru a fi întreg, omul trebuie să poarte «chipul» Omului «ceresc», adică cel al lui Hristos (I Co 15, 49), să ajungă «la măsura vârstei plinătății lui Hristos» (Ef 4, 14), și aceasta «ca el să nu mai fie prunc» (Ef 4, 14). Pentru Sf.Ap. Pavel, *majoratul omului coincide cu hristificarea lui*. În fapt, spune P. Nellas, Părinții au legat tema paulină „Hristos – Chip al lui Dumnezeu” cu tema Genezei, „omul – după chipul lui Dumnezeu”. Deja la Sfântul Irineu, Clement, Origen, Sfântul Atanasie, Sf. Grigorie al Nyssei este clară distincția că Hristos reprezintă Chipul lui Dumnezeu și omul, chipul lui Hristos, că *omul este chip al Chipului*⁵⁸. Sf. Nicolae Cabasila ne spune că omul sau natura omenească «spre Hristos a fost făcută dintru început, ca după un canon și o definiție..., încât să poată primi pe Dumnezeu»⁵⁹.

Considerăm așadar că expresia «Omul ceresc» are două componente: prima («Omul») este o referință la Întruparea Fiului, la asumarea trupului, a doua («ceresc») are în vedere existența din veșnicie a Ipostasului care asumă trupul. Prima are o dimensiune temporală („coborârea” reprezintă o chenoză la «plinirea vremii»), cea de a doua, una veșnică («ceresc» mai presupune și adevărata natură a omului, așa cum a fost gândit de Dumnezeu prin creație, omul îndumnezeit, unit cu Dumnezeu, plin de energiile Dumnezeirii, al cărui trup este îmbrăcat în lumină necreată⁶⁰). Este adevărat că trupul asumat va fi înălțat de-a dreapta lui

⁵⁷ P. NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit...*, p. 5 [Παναγιώτης Νέλλας, *Ζῶον θεοῦμενον: Προοπτικές για μιὰ ὀρθόδοξη κατανόηση τοῦ ἀνθρώπου*, Ἐποπτεία, Ἀθήνα, 1979, p. 97].

⁵⁸ P. NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit...*, p. 8. «Cel mai-întâi-născut decât toată zidirea este Chip al lui Dumnezeu..., omul însă este făcut după Chipul lui Dumnezeu» (ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ, *Κατὰ Κέλσου*, 6, 63, în: PG 11, 1393), dar și «După chipul lui Hristos; căci aceasta înseamnă după Chipul Celui ce l-a zidit» (ΑΓ. ΙΣΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Ὑπόμνημα εἰς τὴν Πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστολὴν, Ὁμιλία η'*, 2, în: PG 62, 353). Vezi și: ΑΓ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, *Λόγος κατὰ Ἑλλήνων (εἰδώλων)*, 3-4, în: PG 25, 8B-9D («vede chipul Tatălui, pe Dumnezeu Cuvântul după al Cărui chip am fost făcuți»).

⁵⁹ ΑΓ. ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΚΑΒΑΣΙΛΑ, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*, 2, în: PG 150, 560D-561A, apud: P. NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit...*, p. 11.

⁶⁰ Dacă Adam ratează această *vocație creațională*, ea este împlinită în Hristos (noi toți suntem recapitulați în El). Relația dintre Adam prelapsarian, Hristos și omul îndumnezeit în eshaton poate fi redată prin tripticul *chip – Arhetip – asemănare (chip actualizat)*. Problema este una din partea noastră, a creaturii ce există în timp, deoarece apare un paradox, acela că Arhetipul

Dumnezeu Tatăl, dar acest lucru nu presupune în mod necesar o întrupare din veșnicie a lui Dumnezeu Fiul. Deci, Ierom. A. Golitzin se află între două alternative: sau susține un trup de lumină (în acest caz Întruparea devine irelevantă), sau Întruparea este veșnică (trupul face parte din Sfânta Treime). Cât timp el nu separă cele două feluri de teofanii (din Vechiul și Noul Testament), ci le suprapune, riscurile doctrinare sunt cele enunțate mai sus. Punctul comun al argumentației sale este Fiul, a doua Persoană a Sfintei Treimi, care Se manifestă în ambele teofanii (aici suntem de acord), dar îi lipsește o mai bună înțelegere a teologiei luminii necreate și slavei lui Dumnezeu, pe care nu o integrează foarte bine cu antropologia hristologică. Definitiv va fi, pentru elucidarea acestui aspect, teologia Părintelui Stăniloae referitoare la prezența lui Hristos în istorie după Înviere și Înălțare, la care vom face referire mai jos.

Unitatea psihosomatică indisociabilă reprezintă la P. Nellas dimensiunea centrală a temei tradiționale a «chipului lui Dumnezeu» în om: «Chipul» este constituit din *suflet* și din *trup*, omul stă în mijlocul creației și unește în el *materie* și *spirit*, pentru că Hristos, prin Care a fost zidit, este unirea ipostatică, nedespărțită și neamestecată, a Dumnezeirii necreate și a zidirii create: «Fiindcă așa cum Dumnezeirea Lui lucrează... *teandric* (divino-uman)..., așa și sufletul este chip și asemănare a Cuvântului nevăzut al lui Dumnezeu, lucrează *psi-handric*, adică suflătește-trupește în același timp, după modelul teandric al lui Hristos»⁶¹. *Destinul hristologic al omului*, această pecete a Chipului Lui „întrupat”, va determina și natura discursului sau conținutul și subiectul vederii lui Dumnezeu în lumină. P. Nellas înțelege și o dimensiune *tropologică* a chipului, anume «*modul minunat de existență al Arhetipului ei Treimic*, după chipul căruia a fost plăsmuit»⁶². Astfel, *originea* (ἀρχή) în Hristos a omului reprezintă nu numai o analogie, ci chiar ontologia «chipului lui Dumnezeu» din om. Acest lucru este explicat de P. Nellas printr-o sinteză între teologia energiilor necreate și cea a «chipului». Distanța ființială între natura creată și cea necreată este absolută și infinită, dar, spune el, „Dumnezeu a binevoit să arunce dintru început o punte peste ea prin energiile ei necreate. Tema teologică și cosmologică a energi-

apare în istorie după crearea chipului, dar la nivelul prezentului continuu al lui Dumnezeu, Arhetipul putea fi prezent în primele zile ale creației. Trebuie însă evitată concepția potrivit căreia Arhetipul (Hristos, Fiul lui Dumnezeu *întrupat*) avea trupul prezent din veșnicie în interiorul Sfintei Treimi. Așa cum îl înțelegem pe Golitzin, Fiul lui Dumnezeu are un trup de lumină prin care Se revelează în fața prorocilor, apoi acest trup se „îngroașă” la Întrupare, dar după înviere El revine la același trup de lumină, cu care acum Se arată sfinților văzători-de-Dumnezeu.

⁶¹ ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΣ ΣΙΝΑΙΤΗΣ, 'Εκ τοῦ «κατ' εἰκόνα», în: PG 89, 1148D-1149A, 1161C, apud: P. NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit...*, pp. 9-10. Lucrarea poate fi consultată acum și în: ANASTASII SINAITAE, *Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei. necnon opuscula adversus monotheletas*, edidit Karl-Heinz Uthemann, coll. Corpus Christianorum. Series Graeca 12, Brepols, Turnhout, 1985.

⁶² ΑΓ. ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Εἰς τὴν Γένεσιν*, 'Ομιλία Ε', 4, în: PG 56, 475, apud: P. NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit...*, p. 11.

ilor necreate ale lui Dumnezeu și tema antropologică a «chipului lui Dumnezeu» în om se întâlnesc exact în acest punct». Astfel, energiile lui Dumnezeu „*dobândesc în om un purtător creat* concret: libertatea omului, și o direcție concretă: *unirea omului cu Dumnezeu Cuvântul*. Acesta e *conținutul* «chipului lui Dumnezeu» în om”⁶³.

Trebuie să remarcăm, de asemenea, că P. Nellas, urmând Sf. Ioan Damaschin⁶⁴, Sf. Grigorie Palama⁶⁵ și Sf. Nicodim Aghioritul, învață că în Dumnezeu vedem *trei feluri de unire și comuniune*: «după ființă», «după ipostas» și «după lucrare»⁶⁶. „După ființă” (κατ’ οὐσίαν) sunt unite numai cele trei Persoane ale Preasfintei Treimi; unirea „după ipostas” (κατ’ ὑπόστασιν, ipostatică) a realizat-o Cuvântul lui Dumnezeu atunci când Și-a asumat trupul din Fecioara Maria; pe când lucrurile pe care le-am spus mai sus arată că unirea «după lucrare» (sau energie, κατ’ ἐνέργειαν) a fost dăruită omului prin creația lui «*după chipul* lui Dumnezeu»⁶⁷. Observăm, așadar, că abia acum înțelegem conținutul „energetic” al «chipului», constând în lumina necreată care iradiază și asupra trupului (deoarece, așa cum am arătat mai sus, chipul este reprezentat de „unitatea psihosomatică”). Dar unirea «după energie» este și o atracție exercitată din interior asupra omului de către Arhetip prin ceea ce este conatural cu el, adică prin puterea sădită în mod natural în el, lumina sau slava Sa. Astfel, citându-l pe Sf. Grigorie de Nyssa, P. Nellas vrea să demonstreze că lumina ar reprezenta elementul conatural cu Arhetipul. De aceea,

„așa cum ochiul vine în comuniune cu lumina prin strălucirea care se află în mod natural în el, atrăgându-și prin această putere sădită în mod natural în el ceea ce este conatural cu el, așa a fost necesar să fie amestecat cu natura umană ceva conatural cu Divinul, ca prin această corespondență acesta să aibă dorința față de cea de care e înrudit intim”⁶⁸.

În concluzie, potrivit lui P. Nellas, omul își găsește conținutul ontologic în Arhetip. Scopul primului om rămâne totdeauna același: fiecare om creat «după chipul» lui Dumnezeu este chemat să devină „chip” în Hristos. «Să <re>dăm chipului <ceea ce este> „după chipul” <lui Dumnezeu>», scrie Sf. Grigorie Teologul⁶⁹. Mântuirea omului este ceva mult mai larg decât răscumpărarea, ea *coîn-*

⁶³ P. NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit...*, p. 12.

⁶⁴ ΑΓ. ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, *Λόγος ἀπολογητικός πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, 26, în: PG 94, 1348AB.

⁶⁵ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *Συγγράμματα*, ἐπιμ. Παναγιώτη Χρήστου, τόμος Β', Θεσσαλονίκη, 1969, pp. 255, 356-357, 440.

⁶⁶ SF. NICODIM AGHIORITUL, „Apologie pentru însemnarea făcută în cartea *Războiul nevăzut* despre Doamna noastră de Dumnezeu Născătoarea”, text publicat de editor în: P. NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit...*, pp. 166-174 (secțiunea „Texte patristice”, & 6).

⁶⁷ P. NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit...*, p. 12.

⁶⁸ P. NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit...*, p. 15.

⁶⁹ ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ, *Λόγος Α΄. Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα καὶ εἰς τὴν βραδύτητα*,

cide cu îndumnezeirea, iar conținutul antropologic real al său este hristificarea (χριστοποίησης) sau asemănarea cu «chipul Dumnezeuului Celui nevăzut, mai întâi născut decât toată zidirea» (Col 1, 15-18), nu o imitație exterioară pur etică. Părinții, spune P. Nellas, n-au omis niciodată să accentueze faptul că „atât conținutul, cât și calea îndumnezeirii este unirea cu Hristos, tocmai fiindcă unirea cu Arhetipul este cea care conduce pe om la întregirea lui”⁷⁰.

A Doua Persoană a Treimii Întrupată ca subiect al disputelor antropomorfitate, iar nu o viziune a pogorării Omului ceresc ca „formă” preexistentă a lui Dumnezeu (Flp 2, 6)

În ceea ce privește „contrastul”, despre care vorbește Ierom. A. Golitzin, dintre trupul omenesc și lumina necuprinsă ce reflectă o „realitate celestă”, mai precis pe cea de-a Doua Persoană a Treimii, reamintim faptul că poate fi vorba de un anumit „contrast” doar la nivelul naturii postlapsariene a trupurilor, iar, pe de altă parte, putem aduce aminte de realitatea asumării naturii umane căzute în unicul Ipostas al Cuvântului, care nu consideră un „contrast” enipostazierea acesteia în Ipostasul Său veșnic. Există încă două afirmații ale Ierom. A. Golitzin, pe care le vom trata diferit. În prima, la care consimțim, spune că Pr. G. Florovsky avea perfectă dreptate atunci când a indicat cea de-a Doua Persoană a Treimii ca subiect al disputelor antropomorfitate asupra chipului și formei lui Dumnezeu⁷¹. În cea de-a doua aserțiune nu-l vom însoți. El nu crede că monahii „antropomorfiti” ar reprezenta o școală de gândire mai hotărât legată de Întrupare („incarnaționalistă”⁷²) și astfel mai ortodoxă. Drept urmare, potrivit lui, Pr. G. Florovsky se înșală și în insistența asupra faptului că Hristosul despre Care vorbeau monahii denunțați ar fi în mod exclusiv a Doua Persoană a Treimii Întrupată⁷³. Ierom. A. Golitzin, în schimb, subliniază observația lui E. Drioton potrivit căreia Apa Aphiou credea într-un trup divin, „înveșmântat cu lumină necuprinsă”, după al cărui model ar fi fost făcute trupurile noastre⁷⁴. El crede că acesta este și scopul recursului lui Aphiou la Euharistie și al citării textului In 6, 51⁷⁵.

4, în: PG 35, 397B; vezi: P. NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit...*, pp. 19-20.

⁷⁰ P. NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit...*, p. 21.

⁷¹ G. FLOROVSKY, „The Anthropomorphites...”, pp. 91-93, 95-96. Nu este vorba, așadar, de Tatăl sau de ființa divină.

⁷² Nu putem să nu ne reamintim aici și de ispita interpretării teologiei palamite drept un *corectiv biblic-hristologic adus platonismului evagriano-dionisian* la J. Meyendorff. Astfel, potrivit Părintelui J. Meyendorff, Sfântul Grigorie Palama ar fi realizat o „integrare teologică a isihasmului” ca „mistică a Întrupării”. Însă această lectură în cheie existențialistă a fost demontată de Părintele Ioannis Romanidis.

⁷³ Ierom. A. GOLITZIN, „«Forma lui Dumnezeu» și «vederea slavei»...”, pp. 194-195. P. Nellas, prin referirea sa la Hristos întrupat ca model al creației omului (*constituția pre-hristică*), va putea aduce un plus de lumină aici, așa cum vom vedea mai jos.

⁷⁴ E. DRIOTON, „La discussion d'un moine anthropomorphite...”, pp. 126-127. Ierom. A. Golitzin subliniază: „Aphiou pare să fi crezut într-o formă de tip uman, deși divină, a slavei și care ar fi

Refuzând echivalența între expresia euharistică «acesta este Trupul Meu» și cuvântul creațional «acesta este chipul Meu», Ierom. A. Golitzin crede că textul *In* 6, 51 este o „evocare incontestabilă a pogorării Omului ceresc”⁷⁶. Aici credem că greșește Golitzin, orbit de apocalipsa iudaică și apocrifele ei, fidel unei linii de interpretare în care mesajul creștin nu prea încapă, cu toate similitudinile ce se vor a fi evidente. Astfel, crede greșit Ierom. A. Golitzin, pentru Aphou ca și pentru ceilalți „antropomorfiți”, inclusiv audienii denunțați de Sfântul Epifanie, subiectul disputei este într-adevăr cea de-a Doua Persoană a Sfintei Treimi, dar nu este vorba de Hristos Cel întrupat, ci mai degrabă de «forma» preexistentă a lui Dumnezeu (*Flp* 2, 6). Dacă disputa antropomorfită aparține erei creștine, trebuie amintit că Hristos Se înalță la ceruri cu Trupul înviat, iar nu în „forma preexistentă a lui Dumnezeu” (neîntrupat). Considerăm că Ierom. A. Golitzin nu reușește să reconcilieze – când le confundă, când le pune în opoziție – slava lui Dumnezeu, energia necreată sau lumina divină, în care participă ca mediu transparent și trupul sau natura umană asumată de Fiul lui Dumnezeu, pe de o parte, și acea „formă preexistentă” preincarnațională care ar fi manifestarea teofanică a prezenței și descoperirii lui Dumnezeu față de proroci.

Nu numai Biserica, ca Trup mistic al lui Hristos, dar și Euharistia, ca prezență reală cu Trupul și Sângele a lui Hristos, oferă argumentul necesar pentru a crede că și în vederea lui Dumnezeu (*visio Dei*) este vorba de «vederea față către față» a lui Hristos, dar Cel întrupat, înviat și înălțat și al Cărui Trup este acum mediu transparent pentru energiile Dumnezeirii. De aceea, Hristos, ca „Față” a Tatălui, are și față umană, fiind Capul Bisericii. Mistica nu poate fi separată de sacramental: dacă ceea ce sfinții ar vedea în revelația teofanică a lui Dumnezeu ar fi „forma preexistentă”, Întruparea ar deveni irelevantă chiar și pentru Euharistie, unde ar putea fi vorba doar de o prezență a unei „forme” divine pre-incarnaționale indefinibile. De asemenea, potrivit acestei interpretări a Ierom. A. Golitzin, ceea ce văd Sfântul Ștefan și Saul pe drumul Damascului este a doua Persoană a Sfintei Treimi, dar neîntrupată. Ierom. A. Golitzin poate fi învinuit aici doar de imprecizie hristologică și triadologică, specifică perioadei preniceene, căreia i-a acordat poate o atenție exclusivă sau unilaterală. El îl citează pe Clement Alexandrinul, potrivit

servit drept prototip creării trupului omenesc, el adăugând colecției noastre de texte evocarea pogorării omului ceresc din *In* 6, împreună cu referirea la «lumina neapropiată» a Dumnezeirii din *1 Tim* 6, 16” (Ierom. A. GOLITZIN, „Forma lui Dumnezeu” și «vederea slavei»...”, p. 207).

⁷⁵ Ierom. A. Golitzin vede o legătură între textul din *In* 6, 32-65 cu limbajul pogorării și urcușului și *1 Co* 15, 45-49 despre cei doi Adami. De aici el se inspiră din Alan F. SEGAL, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, Yale University Press, New Haven, 1990; Alan F. SEGAL, *Two Powers in Heaven: Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, coll. Studies in Judaism in Late Antiquity 25, Brill, Leiden, 1977, apelând la înțelegerea lor cu privire la relația dintre «omul ceresc» și «Slava» lui Dumnezeu, dintre Adam și hristologia timpurie. Din punctul nostru de vedere, este un recurs periculos, ce merge spre receptarea unor învățături gnostice.

⁷⁶ Ierom. A. GOLITZIN, „Forma lui Dumnezeu” și «vederea slavei»...”, p. 195.

căruia Fiul este imaginea și forma eternă, cât și răspunsul dat de Teofil mulțimii monahilor înfuriați – «Fața» Tatălui⁷⁷:

„El este astfel, în același timp, modelul creației noastre, omul ceresc originar (cf. *1 Co* 15, 47) și, în calitate de manifestare naturală a Tatălui, subiectul vederii lui Dumnezeu, fie strălucind prin intermediul trupului asumat la întruparea Sa, ca la Schimbarea la Față, fie în teofaniile Vechiului Testament, ca acea Kabod YHWH arătată lui Moise în norul de pe Sinai (*Is* 24, 33-34), în templul lui Isaia (*Is* 6), întronată pe carul lui Iezechiel, sau legată – ori, în anumite versiuni ale Septuagintei, chiar asimilată – de figura de pe tronul ceresc la *Dn* 7”⁷⁸.

În toate aceste cazuri, spune Ierom. A. Golitzin, este contemplată aceeași ființă cerească sau divină, iar «imaginea» sau «forma» lui Dumnezeu, omul ca imagine, hristologia, vederea lui Dumnezeu și tema urcușului sunt toate legate între ele. Așa este, dar el plasează greșit o experiență vizionară a monahismului dintr-o eră creștină într-una precreștină în care Fiul, a doua Persoană a Sfintei Treimi, Se manifesta sau Se revela încă neîntrupat.

În cele ce urmează, pentru a corecta viziunea impregnată de mistică iudaică a Ierom. A. Golitzin, ne propunem să evidențiem faptul că omul încă din creație este *pre-hristic*, fiind lipsit de «forma» omenească proprie, adică «forma» Fiului sau de «forma hristică». Nu poate fi vorba de nicio „formă” pre-incarnațională, cerească a lui Dumnezeu, așa cum crede Ierom. A. Golitzin, ci, după teologii neo-patristici P. Nellas și Pr. D. Stăniloae, «Omul ceresc» este Hristos, deci Fiul lui Dumnezeu întrupat, modelul după care a fost creat Adam, iar coborârea Sa din cer reprezintă sfatul din veac al lui Dumnezeu privind asumarea naturii umane de Fiul lui Dumnezeu Logosul, împlinit doar prin coborârea sau chenoza Sa. Altfel, asistăm la o proiecție a antropologiei (*imago Dei*) într-o hristologie trinitară («forma» umană a lui Dumnezeu), asemeni catolicilor, care transpun Treimea iconomică (*pro nobis*) în Treimea imanentă (*in se*). În viziunea

⁷⁷ CLEMENT, *Stromate*, 5, 6, apud: Ierom. A. GOLITZIN, „Forma lui Dumnezeu» și «vederea slavei»...”, p. 195 (ed. rom.: CLEMENT ALEXANDRINUL, *Scrieri. Partea a II-a. Stromatele*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, coll. Părinți și scriitori bisericești 5, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 26). Noi credem că afirmația lui Teofil este, mai degrabă, referitoare la o *hristologie incarnațională a chipului* (εἰκών) – feței (πρόσωπον). Fiul „la chip / față umană” prin trupul asumat la Întrupare, iar prin botez, monahii (care doreau să-l lînzeze) deveneau purtători de Hristos, îmbrăcați în Hristos «oglundind cu fața descoperită slava lui Hristos» (*2 Co* 3, 18). Înțelegem încercarea Ierom. A. Golitzin de a valorifica creațional-antropologic, nu incarnațional, ideea teologiei «feței Tatălui», dar, întrucât accentul disputei era unul hristologic (*hristofaniile*), nu atât antropologic (numai în subsidiar), considerăm că interpretarea lui este incorectă. Subiectul teofaniilor în epoca sfinților creștini este Hristos întrupat și preaslăvit, iar cheia interpretării este teologia luminii necreate a *Schimbării la Față*, cel puțin pentru cel care vrea să fie în Tradiția patristică.

⁷⁸ Ierom. A. GOLITZIN, „Forma lui Dumnezeu» și «vederea slavei»...”, pp. 195-196. Vezi și: Loren T. STUCKENBRUCK, *Angel Veneration and Christology. A Study in Early Judaism and the Apocalypse of John*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1995, pp. 211-218.

cele de-a doua Persoane, Care Se descoperă pe drumul Damascului într-o «formă» de lumină, Saul Îl recunoaște pe Hristos cel răstignit, înviat și înălțat la cer. Dacă Ierom. A. Golitzin ar avea dreptate, Saul ar fi văzut, precum profeții și pro-rocii Vechiului Testament, doar un *kabod* într-o formă de lumină umanoidă, un trup de lumină pre-incarnațional al lui Dumnezeu, nu ar mai fi devenit sau nu ar mai fi fost necesar să devină, în acest sens, niciodată creștin. De altfel, Saul pri-gonea nu o „formă preexistentă a lui Dumnezeu”, ci pe Hristos, Fiul lui Dum-nezeu, Care acum apare cu Trupul Său deplin pnevmatizat în lumina supraabun-dentă a manifestării Dumnezeirii Sale prin mediul transparent al trupului asumat în mod enipostatic în Ipostasul Său și care stă de-a dreapta Tatălui.

Astfel, mai departe, potrivit Pr. D. Stăniloae, „*umanitatea oamenilor nu era încă deplină înainte de întruparea*” Fiului lui Dumnezeu ca om, înainte de a fi devenit El Ipostasul naturii umane. Aici el citează pe Sf. Nicolae Cabasila, pentru care «Nașterea Capului membrilor a fost nașterea celor fericiți. În aceasta a stat *constituirea membrilor* (τὸ συστήναι τὰ μέλη), în *nașterea Capului*». Prin urmare, înainte de unirea ipostatică a firii dumnezeiești cu cea omenească, «omul era și înainte de cădere pre-hristic», ceea ce înseamnă că era nedesăvârșit, «prunc», mai înainte rânduit să ajungă «la bărbatul desăvârșit, la măsura vârstei plinirii lui Hristos» (Ef 4, 13). Cabasila spune deci că omul înainte de Hristos *era lipsit de «forma» omenească proprie*, de «forma» Fiului, de «*forma hristică*», de «subzistența în Hristos» (κατὰ Χριστὸν ὑποστέλλεται)⁷⁹.

Pentru P. Nellas, Arhetipul omului este Logosul întrupat, nu «forma» preexistentă a lui Dumnezeu din *Flp* 2, 6, la care face referire Ierom. A. Golitzin. Considerăm de aceea că «forma» aceasta preexistentă poate fi corect înțeleasă numai dacă o raportăm la actul *chenozei*, la sărăcirea sau micșorarea slavei pentru a încăpea în trupul omenesc prin Întrupare și asumarea «forme de rob». *Col* 2, 9 ne spune că: «întru El locuiește, trupește, toată plinătatea Dumnezeirii». Abia aici regăsim acea «formă preexistentă», adică «plinătatea Dumnezeirii» coroborată cu «slava de mai înainte de a fi lumea» din textul de la *In* 17, 5: «Și acum, preaslăvește-Mă Tu, Părinte, la Tine Însuși, cu slava pe care am avut-o la Tine mai înainte de a fi lumea».

Pentru majoritatea Sfinților Părinți (Sfântul Irineu, Origen, Sfântul Atana-sie, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Maxim Mărturisitorul și Sf. Grigorie Palama, Sf. Nicoale Cabasila), argumentează P. Nellas, arhetipul omului este Hristos:

«fiindcă pentru Omul cel nou a fost alcătuită dintru început natura omului; mintea și dorința au fost făcute pentru Acela: minte am primit ca să cunoaștem pe Hristos, dorință ca să alergăm spre El, memorie avem ca să-L purtăm în ea pe El, *fiindcă El a fost Arhetipul celor zidite (de El)*. Fi-

⁷⁹ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 35.

indcă nu Adam cel vechi este modelul lui Adam cel nou, ci Adam cel nou este modelul celui vechi»⁸⁰.

Arhetipul omului nu este deci pur și simplu Logosul (cum sugerează Ierom. A. Golitzin în cadrul controversei antropomorfită), ci *Logosul Întrupat*: «Omul merge spre Hristos nu numai pentru Dumnezeirea lui, care e țelul a toate, ci și din pricina celeilalte naturi a lui»⁸¹ (= cea umană). P. Nellas insistă asupra faptului că „Hristos nu este o întâmplare, un accident în istorie”⁸². Și aici teologul grec pare a vorbi de o *reversibilitate temporală*, în care viitorul poate determina cursul istoriei, ce nu mai este mișcată și determinată numai de trecut și de prezent. Astfel, Hristos nu este numai «Cel ce a fost și Cel ce este», ci și «Cel ce vine» și recapitulează toate (Hristos la Parusie), adică venirea Logosului împreună cu trupul Lui (cosmos transfigurat)⁸³.

Textul următor este crucial pentru înțelegerea controversei antropomorfită din perspectiva pe care o propunem, ca răspuns la dilema care este subiectul rugăciunii și viziunilor văzătorilor-de-Dumnezeu: a Doua Persoană a Sfintei Treimi (manifestată într-un trup divin alcătuit din lumina slavei dumnezeiești) sau Hristos, Logosul întrupat (perspectivă respinsă categoric de Ierom. A. Golitzin, dar susținută de teologi precum Pr. G. Florovski). P. Nellas argumentează suficient de convingător, în spirit patristic, că cea de-a doua opțiune păstrează atât ideea unui *continuum al teofaniilor* din Vechiul în Noul Testament, dar și diferențiază clar mistica iudaică (trupul de lumină al lui Dumnezeu) de cea creștină (trupul enipostaziat în Logosul divin).

„Nu are importanță – arată Nellas – faptul că Hristos nu a existat istoric pe vremea creației lui Adam. Faptul că Hristos este în realitatea supratemporală a lui Dumnezeu «mai-întâi-născut decât toată zidirea» (Col 1, 15-17) constituie o învățătură biblică fundamentală. Dacă omul, pentru care a fost făcută întreaga creație materială, a răsarit pe pământ ultimul după toate creaturile, atunci este, greșit, logic ca Hristos, Care reprezintă scopul întregii creații materiale și spirituale, să fie posterior lui Adam, de vreme ce toate lucrurile sunt conduse de la cele nedesăvârșite spre desăvârșire. Ca realizare supremă a omului, este firesc ca Hristos să reprezinte scopul mersului ascendent al umanității, început dar și capăt al istoriei... În acest prim adevăr se ascunde un al doilea, la fel de important. Faptul că Adam a fost creat după chipul lui Hristos înseamnă că el trebuia să se înalțe la Arhetipul lui sau, mai exact, să se curățească și să iubească pe Dumnezeu în așa măsură încât Dumnezeu să vină să Se sălășluiască întru el. Logosul să Se unească ipostatic cu omul și, astfel, să apară în

⁸⁰ ΑΓ. ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΚΑΒΑΣΙΛΑ, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*, 6, în: PG 150, 680A; P. NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit...*, pp. 15-16.

⁸¹ ΑΓ. ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΚΑΒΑΣΙΛΑ, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*, 6, în: PG 150, 681AB; P. NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit...*, p. 16.

⁸² P. NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit...*, p. 16.

⁸³ P. NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit...*, p. 22.

istorie Hristos, să Se arate Dumnezeu-Omul (*Theanthropos*). «Intrarea în lume a Celui întâi născut» (*Evr* 1, 6) reprezintă sfatul cel mai înainte de veci al lui Dumnezeu, taina supremă, «ascunsă din veacuri și din neam în neam» (*Col* 1, 26). Hristos a fost «sfatul și voia Tatălui». El a fost predestinarea (*ho proorismos*) și, în consecință, mersul natural și capătul drumului omului. Omul, scrie Nicolae Cabasila, «a fost făcut dintru început» spre Hristos «ca spre un canon și o definiție... *ca să poată primi pe Dumnezeu*»⁸⁴. Deraierea de la acest drum a constituit-o căderea⁸⁵.

Așadar, creația omului după chipul lui Dumnezeu, Care l-a plăsmuit, s-a făcut dintru început pentru Hristos, „ca să poată cuprinde cândva *Arhetipul*”. Prin urmare, «după chipul» Lui înseamnă, în ultimă analiză, că l-a creat astfel ca el să tindă prin însăși natura lui spre Cel ce este Chipul Său dumnezeiesc. Înseamnă însăși posibilitatea de „a sluji activ la Întruparea Logosului, Care e «Chipul» sau «Icoana» desăvârșită și unică «a Tatălui». Și astfel, omul, enipostaziat în Logos, să poată fi înălțat și el la «chip», să se arate și el «icoană» sau «chip al lui Dumnezeu»⁸⁶.

Vederea slavei lui Dumnezeu (forma-energie) și distincția palamită ființă-energii. Manifestarea de Sine a lui Dumnezeu în lumină și nota interiorizării (Sf. Marcu Ascetul)

Ierom. A. Golitzin, citându-l pe Sf. Diadoh al Foticeei⁸⁷, arată că Dumnezeu nu-și descoperă natura Sa, ci lucrarea (ἐνέργεια) voinței divine se arată ca Slavă într-o formă. Cu alte cuvinte, sfinții lui Israel L-au văzut pe Dumnezeu Însuși, dar un Dumnezeu distinct de natura sau substanța Sa ascunsă. Remarcabil de asemănătoare, spune el, cu distincția pe care Sf. Grigorie Palama o face în sec. al XIV-lea între ființa și lucrările (ἐνέργεια) divine și, ca și la cunoscutul teolog isihast, ea este operată spre a îngădui posibilitatea vederii luminii sau Slavei, a strălucirii lui Dumnezeu Însuși, fără a compromite în același timp transcendența divină⁸⁸. Cheia tuturor este, așa cum foarte bine a intuit

⁸⁴ ΑΓ. ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΚΑΒΑΣΙΛΑ, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*, 6, în: PG 150, 560D.

⁸⁵ P. NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit...*, p. 16.

⁸⁶ P. NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit...*, pp. 16-17. Toată această incursiune în antropologia hristologică a lui P. Nellas a avut drept scop contrazicerea și aducerea unui corectiv următoarei afirmații incerte a lui Golitzin: „Aphou pare să fi crezut într-o formă de tip uman, deși divină, a slavei și care ar fi servit drept prototip creării trupului omenesc”, el adăugând evocarea pogorării omului ceresc din *In* 6 împreună cu referirea la «lumina neapropiată» a Dumnezeirii din *I Tim* 6, 16 (Ierom. A. GOLITZIN, „Forma lui Dumnezeu» și «vederea slavei...”, p. 207).

⁸⁷ DIADOH AL FOTICEEI, *Despre vedere*, trad. rom. de Ioan I. Ică jr., în: *Mitropolia Ardealului*, 34 (1989) 4, pp. 59-63. Vezi: Ierom. A. GOLITZIN, „Forma lui Dumnezeu» și «vederea slavei...”, p. 221. Această distincție este aplicată apoi teofaniilor din Vechiul Testament.

⁸⁸ Nu există *niciodată* vreo vedere a naturii (φύσις) Tatălui, ci, mai degrabă, că slava Sa este mijlocită prin intermediul trupului lui Hristos. Sf. Irineu al Lyonului spunea, cu mult înainte,

Ierom. A. Golitzin, noțiunea de „slavă a lui Dumnezeu”, pe care o vede asociată, pe rând cu: termeni precum lumină, strălucire; cea de-a Doua Persoană a Sfintei Treimi; forma, imaginea sau «chipul» lui Dumnezeu din *Fc* 1, 26. Nu am putut însă să nu observăm faptul că el evită să vadă vreo asociere între *slavă* și *trupul omenesc*, folosind, în schimb, ideea de «formă» (omenească) a lui Dumnezeu în manifestările Sale teofanice. În realitate însă, chipul prelapsarian, la care participă și trupul, era definit de prezența harului, raza și strălucirea Preasfântului Duh în jurul chipului / trupului, la care credem că face referire Aphou (după cum, mai târziu, vom găsi aceeași realitate accentuată de Sf. Anastasie Sinaitul despre «fiii lui Dumnezeu» din *Fc* 6, 2)⁸⁹. Dar, din nou, nu putem să fim de acord cu afirmația Ierom. A. Golitzin potrivit căreia, după teologia dezvoltată la Niceea, „accentul pus pe *visio Dei* se deplasează de la «omul din afară» al simțurilor fizice la «omul lăuntric» al simțurilor spirituale, duhovnicești”⁹⁰.

Existau însă și terțe persoane care sesizau teofania și, în timpul manifestării, chiar îl vedeau pe ascet strălucind la față; ei înșiși, fiind învăluiți în același mediu al luminii necreate, puteau vedea cu ochii trupești, dar transformați de puterea Duhului Sfânt, pe părintele lor duhovnicesc (avvă) strălucind cu trupul în lumina slavei dumnezeiești a lui Hristos. Deci, dimensiunea interiorizării este supraevaluată de către Ierom. A. Golitzin. Pe de altă parte, Sf. Grigorie Palama descrie mai multe feluri de teofanii, astfel:

„Dumnezeu locuiește în om în diferite și variate moduri, potrivit vredniciei și felului de viață al celor care-L caută. El apare într-un fel unui om activ, în altul unuia contemplativ și într-altul din nou omului văzător și încă în alt fel celui râvnitor sau celor deja îndumnezeiți. Sunt numeroase

că «lumina Tatălui poate fi întâlnită și se odihnește în Trupul Domnului nostru și ne vine din Trupul Său strălucitor» (ΕΙΡΗΝΑΙΟΣ, ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΛΟΥΓΔΟΥΝΟΥ, *Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως / Κατὰ τῶν αἰρέσεων*, 4, 20, 5, în: *Contre les hérésies*, édition critique d'après les versions arménienne et latine sous la direction de Adelin Rousseau et al., coll. Sources chrétiennes 100, Les Éditions du Cerf, Paris, 1969, pp. 640-641). Pe de altă parte, afirmația Sfântului Irineu trimite cu siguranță la distincția ulterioară operată de Sf. Grigorie Palama, dar, pe de altă parte, ea se potrivește la fel de limpede în interiorul oricăreia dintre problematicile teologice ridicate de dispute precum cele: *antropomorfia*, *mesaliană*, *iconoclastă*, *isihastă* (adică despre vederea lui Dumnezeu în lumină-slavă și relația ei cu transcendența divină).

⁸⁹ SF. ANASTASIE SINAITUL, *Călăuza. Îndrumar hristologic*, 8, 4 și 13, 8, trad. de Protopresb. Gabriel Mândrilă, Laura Mândrilă, introd. și note Protopresb. Gabriel Mândrilă, coll. Theosis 3, Ed. Sophia / Metafrază, București, 2014, infra n. 78. Vezi, de asemenea, îmbrăcarea lui Adam în lumină la Sf. Efrem Sirul sau strălucirea trupurilor sfinților la învierea de obște la Sf. Macarie Egipteanul, pentru definirea corectă a participării trupului la slavă-lumina divină, elementul esențial al lui *imago Dei*.

⁹⁰ Ierom. A. GOLITZIN, „«Forma lui Dumnezeu» și «vederea slavei»...”, p. 219. Teologia paulină din *Rm* 7, 22 și *Ef* 3, 16 face referire, într-adevăr, la «omul lăuntric», dar este legată de *prezența baptismală a lui Hristos în inima omului*, nu de o simplă conversie intelectuală a conștiinței spre sinele și simțurile lui spirituale.

diferențe în viziunea divină însăși: printre profeți, unii L-au văzut pe Dumnezeu într-un vis, alții când erau treji prin ghicitori și oglinzi; dar lui Moise El i-a apărut „față-către-față”, și nu „în ghicitoră”⁹¹.

Această vedere «față către față» este pentru Sf. Grigorie Palama:

- îndumnezeirea sau o «iluminare enipostatică și directă»⁹²;
- unirea cu Dumnezeu în care «sfinții privesc *lumina slavei ascunse* și inefabile»;
- reală înfiere prin darul harului Duhului Sfânt;
- o vedere a *luminii «razei supraluminoase și teurgice»* a Dumnezeirii⁹³.

Pentru Sf. Grigorie Palama, lumina necreată este fără formă, simbol natural al Dumnezeirii (*conatural* și *coetern*), identic cu slava veșnică a lui Hristos. «*Isihaștii* – spune el – *niciodată nu au susținut că lumina este un înger*»⁹⁴. Ei știau că viziunile angelice aveau loc în diferite moduri, potrivit capacității celor ce le primeau: câteodată în «forma unei esențe concrete, accesibilă simțurilor și vizibilă» chiar creaturilor pline de patimi și total străine de orice inițiere, uneori sub «forma unor esențe eterice», pe care sufletul numai în parte le poate vedea, alteori ca «viziune adevărată», pe care numai cei purificați o vedeau spiritual. Sfântul Grigorie face, așadar, o diferență clară între *vederea luminii necreate* (teofania «față către față») și *diferitele moduri de a-i vedea pe îngeri* (angelofaniile).

Lumina slavei strălucește din interior spre exterior printr-o iradiere a prezenței luminii dumnezeiești din care și *trupul se împărtășește*. Astfel, avva Isaac evocă, în mod clar, experiența Schimbării la Față când vorbește despre monahul care se retrage împreună cu Hristos pe «muntele singurătății», pentru ca Domnul «să-i descopere *slava Feței Sale și chipul strălucirii Sale*». Avva Pavel cel Simplu, privind călugării ce merg la sinaxă «cu ochii sclipitori și fețele strălucitoare», a remarcat un singur călugăr care a apărut «întunecat», însoțit de

⁹¹ ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ, *Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων*, 3, 1, 28, în: ST. GREGORY PALAMAS, *The Triads*, edited, with an introd. by John Meyendorff, transl. by Nicholas Gendle, coll. Classics of Western Spirituality, New York, Paulist Press, 1983, p. 84; vezi: Nm 12, 8: «Cu el grăiesc gură către gură, la arătare și aievea, iar nu în ghicitori, și el vede fața Domnului. Cum de nu v-ați temut să cârțiți împotriva robului Meu Moise?»; și ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ, *Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων*, 2, 3, 59, în: SF. GRIGORIE PALAMA, *Opere complete*, vol. III, trad., pref., autori ai notelor: Cornel Coman, Adrian Tănăsescu, Cristian Chivu, Gândul Aprins, București, 2015, pp. 576-579.

⁹² ΑΓ. ΜΑΞΙΜΟΣ Ο ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, *Προς Θαλάσσιον τον οσιώτατον πρεσβύτερον και ηγούμενον Περί Διαφόρων απόρων της θείας Γραφής*, 61 și Σχόλια, 16.

⁹³ ΑΓ. ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ Ο ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, *Περί Ουρανίας Ἱεραρχίας*, în: PG 3, 119-340, Κεφαλαίον Γ', *Τί ἐστιν ἱεραρχία καὶ τίς ἡ κατὰ ἱεραρχίαν ὄνῃσι*, 2: «πλήρης δὲ φωτὸς αἰδίου, τελεία καὶ ἀνεκδοῆς ἀπάσης τελειότητος, καθαιρούσα καὶ φωτίζουσα καὶ τελειουργούσα», apud: ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ, *Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων*, 3, 1, 28-29, în: ST. GREGORY PALAMAS, *The Triads*, p. 84.

⁹⁴ ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ, *Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων*, 2, 3, 10, în: ST. GREGORY PALAMAS, *The Triads*, p. 58.

demoni, dar, ieșit din slujbă, el a apărut apoi «cu o față strălucitoare și trupul alb»⁹⁵. Odată, avva Macarie Egipteanul a vizitat doi tineri și în timpul rugăciunii acestora a văzut o limbă de foc care ieșea din gura celui mai tânăr, în timp ce un stâlp de foc venea din gura celui mai mare⁹⁶. Aceste viziuni nu erau doar *manifestări interioare*, ci *descoperiri* ce puteau fi văzute în fizionomia ascetică exterioară a celor care le primeau.

Sf. Marcu Ascetul ne ajută să înțelegem altfel dimensiunea interioară a strălucirii trupurilor isihastărilor, dincolo de o putere „închipuitoare” a sufletului (psihologemă). El vorbește de o adevărată „Schimbare la Față” a lui Hristos (ceea ce explică dimensiunea somatică a „Feței strălucitoare” a văzătorului de Dumnezeu), prezent de la Botez în «încăperea dinlăuntru a catapetesmei»: «La Botez El Se ascunde în mine, într-o chenoză supremă». Își manifestă eficiența la început acoperită, pe urmă tot mai vădită, în strădania mea de a împlini poruncile, învie în mine când am ajuns în starea de nepătimire, *Se «schimbă la Față» pentru mine când ajung vrednic de a vedea lumina dumnezeiască*⁹⁷. Așadar, apariția luminii necreate pe fața ascetului, în interpretarea Părintelui Stăniloae, reprezintă o „Schimbare la Față” a lui Hristos *Însuși din inima sa*. Acest fapt trimite la învățătura Sf. Marcu Ascetul despre Botez, ca sălășluire a lui Hristos în adâncul ascuns al inimii, «dincolo de catapeteasmă»: „Inima în care se adună mintea nu e atât inima de carne, cât sediul central al minții, centrul omului, duhul lui, subiectul lui, *omul total dinlăuntru..., încăperea dinlăuntru a catapetesmei*, unde se află sălășluit de la Botez Domnul Iisus Hristos”⁹⁸.

Dialectica interior-exterior a vederii luminii necreate – pe care Ierom. A. Golitzin o reduce la o interdicție niceeană a reprezentării experienței vizionare exterioare – este sesizată și de teologia palamită. În timpul Schimbării la Față pe muntele Tabor, Apostolii, spune Sf. Grigorie Palama, «au văzut însuși harul Du-

⁹⁵ *Patericul sau Apoteogmele Părinților din Pustiu*, trad. de Cristian Bădiliță, Polirom, Iași, 2003, p. 316 (Avva Pavel cel Simplu). Despre relația dintre Euharistie și *visio Dei*, vezi: Georgia FRANK, „Taste and See»: The Eucharist and the Eyes of Faith in the Fourth Century”, în: *Church History*, 70 (2001) 4, pp. 619-643; Georgia FRANK „L'eucharistie et la mémoire sensorielle selon Jean Chrysostome”, în: Nicole BÉRIOU, Béatrice CASEAU, Dominique RIGAU (eds.), *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, vol. 2. *Les réceptions*, coll. Collection des études augustinienes, Série Moyen Âge et temps modernes 46, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2009, pp. 765-778.

⁹⁶ *Patericul...*, p. 224 (Avva Macarie Egipteanul).

⁹⁷ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și Mistica*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 257. Meritul este al lui V. Lossky, recunoaște Părintele Stăniloae, de a desemna apofatismul drept trăsătură dominantă a teologiei ortodoxe, însă nu reușește să-i determine adevărata natură, anume vederea luminii dumnezeiești ca „temă esențială a apofatismului ortodox” (Pr. D. STĂNILOAE, *Spiritualitatea ortodoxă...*, p. 260).

⁹⁸ Pr. D. STĂNILOAE, *Spiritualitatea ortodoxă...*, p. 327. Vezi: SF. MARCU ASCETUL, „Despre Botez”, în: *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol. 1, trad. din grecește, introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2004, p. 305.

hului, pe care mai apoi l-au și avut sălășluit înlăuntrul lor; căci unul este *harul Tatălui, Fiului și Duhului, pe care l-au și văzut cu ochii trupești*, întrucât li s-au deschis spre a se face din orbi văzători și a vedea lumina aceea nezidită»⁹⁹. De asemenea, lumina harului «*dinafară*» (ἐξωθεν) îi lumina pe cei vrednici dintre cei ce se apropiau și *prin ochii simțiți* trimitea lumina înlăuntru, la suflet; pe când acum, amestecat cu noi și în noi fiind, firește că *dinlăuntru* (ἐνδωθεν) luminează sufletul»¹⁰⁰. Cea mai bună exemplificare a *continuității experienței vederii luminii necreate în interiorul monahismului răsăritean* o avem descrisă în convorbirea dintre Motovilov și Sf. Serafim de Sarov¹⁰¹. Acesta îi adresează Sfântului următoarea întrebare: «Cum voi putea eu cunoaște în mine prezența harului Sfântul Duh?»¹⁰². Ceea ce urmează este o *teologie a experienței luminii necreate* identică mărturiei isihaste din sec. al XIV-lea:

«Atunci, Părintele Serafim m-a prins de umeri și strângându-mă puternic mi-a zis: „Suntem numai noi doi, tu și eu, în plinătatea Duhului Sfânt. De ce nu mă privești?”. „Nu vă pot privi, părinte. Fulgere vă țâșnesc din ochi. Fața ți-a devenit mai luminoasă ca soarele. Mă dor ochii”... Părintele Serafim a zis: „Nu te teme, prietenul lui Dumnezeu. Ai devenit și tu la fel de luminos ca mine. Esti în plenitudinea Sfântului Duh, altfel nu m-ai putea vedea..., m-am rugat cu gândul: Doamne, fă-l vrednic să vadă clar, cu ochii trupești, coborârea Sfântului Duh, așa precum aleșii Tăi slujitori au văzut arătarea slavei Tale!”»¹⁰³.

⁹⁹ ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ, 'Υπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων, 3, 3, 9, în: GRÉGOIRE PALAMAS, *Défense des saints hésychastes*, tome II, Introd., texte critique, trad. et notes de Jean Meyendorff, coll. Spicilegium Sacrum Lovaniense 31, Peeters, Louvain, 1959, p. 710; iar în trad. rom.: SF. GRIGORIE PALAMA, *Opere Complete*, vol. IV, trad. de Cornel Coman, Adrian Tănăsescu, Cristian Chivu, Fundația Gândul Aprins, București, 2016, p. 215.

¹⁰⁰ ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ, 'Υπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων, 1, 3, 38, în: GRÉGOIRE PALAMAS, *Défense des saints...*, p. 192; SF. GRIGORIE PALAMA, *Opere complete*, vol. III, p. 237. Despre această idee regăsită și la Sf. Dionisie Areopagitul (ΑΓ. ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ Ο ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, *Περὶ Θεῶν Ὁνομάτων*, 4, 9, în: PG 3, 705A), vezi: Panayiotis CHRISTOU, „Double Knowledge According to Gregory Palamas”, în: *Studia Patristica*, 9 (1966), pp. 20-29.

¹⁰¹ SF. SERAFIM DE SAROV, *Convorbirea cu Motovilov*, trad. de Irina Gorainoff, Ed. Renașterea, Alba Iulia, 1994.

¹⁰² SF. SERAFIM DE SAROV, *Convorbirea...*, p. 47.

¹⁰³ SF. SERAFIM DE SAROV, *Convorbirea...*, p. 49. Motovilov mai mărturisește: „De ce nu mă privești în ochi? Îndrăznește să mă privești fără teamă, Dumnezeu este cu noi». După aceste cuvinte, mi-am ridicat privirea și i-am privit fața, cuprinzându-mă o frică și mai mare. Închipuiți-vă în mijlocul soarelui strălucitor din miezul zilei chipul unui om care vă vorbește. Îi vedeți buzele mișcându-se, expresia ochilor schimbându-se, îi auziți vocea, îi simțiți apăsarea mâinilor pe umeri, dar, în același timp, nu-i vedeți nici mâinile, nici corpul său, nici al vostru, nimic, decât o lumină strălucitoare împrăștiindu-se împrejur, la o distanță de câțiva metri, luminând neaua care acoperea câmpul și cădea peste marele bătrân și peste mine” (SF. SERAFIM DE SAROV, *Convorbirea...*, p. 50).

Dimensiunea somatică a experienței apofatismului intermediar este perfect descrisă aici ca estetică («vedere cu ochii trupești») a apofatismului («arătarea slavei Tale»). Prin intermediul textului de mai sus, ne exprimăm dezacordul față de concepția Ierom. A. Golitzin referitoare la o *interiorizare intelectuală a teofaniei* determinată de mișcarea niceeană antiariană. Potrivit acestuia, accentul pus pe *visio Dei* se deplasează de la «omul din afară» al simțurilor fizice la «omul lăuntric» al simțurilor spirituale, duhovnicești. Suntem de acord însă cu observația conform căreia cheia tuturor acestor relatări și teme este noțiunea de «slavă a lui Dumnezeu», apoi identificarea ei cu lumina, strălucirea, și asocierea cu cea de-a Doua Persoană a Sfintei Treimi¹⁰⁴. „În Fața lui Hristos” Tatăl „îi vede pe toți cei care cred în El”, iar „în fața fiecărui credincios vede imprimat pe Hristos”. Deveniți proprii lui Hristos, „privim cu fața descoperită, prin transparența trupului lui Hristos, slava” prin care El se oglindește în noi¹⁰⁵. Pentru Păr. D. Stăniloae, teofania, înțeleasă de el ca „familiaritate duhovnicească” sau unire reală dincolo de separația exterior / obiectiv sau interior / subiectiv, ar putea fi înțeleasă numai datorită relației dintre Înviere și Euharistie:

„Familiaritatea duhovnicească cu Fiul înseamnă o unire cu Hristos prin Duhul, Care e o transparență a Lui pentru noi, ca să ne facă și pe noi transparenți Lui, penetrându-ne în Euharistie de trupul Lui. Pe măsură ce devenim și noi transparenți lui Hristos, El nu mai e o realitate obiectivă pentru noi, nici una subiectivă, ci El și noi ne aflăm într-o unitate reală, dincolo de obiectivitate și subiectivitate”¹⁰⁶.

În descoperirea teofanică (*visio Dei*) Hristos ni Se dă sau Se descoperă mort, înviat și înălțat la cer, lărgind prin Duhul în chip spiritual inimile celor ce-L primesc și întărind ochii trupești pentru a primi revelația luminii Sale printr-o trecere de la trup la duh. Așadar, Hristos Se sălășluiește deplin (τέλειος) în noi și Se arată sau Își descoperă Fața strălucitoare văzătorului prin împărtășirea Duhului. Părintele Stăniloae sublinia faptul că incoruptibilitatea trupului Său înviat lucrează în noi în vederea învierii noastre: „Prin Înviere, prin faptul că trupul Lui transparent, iradiant de iubire, ne penetrează, Însuși El ne-a devenit propriu, împreună cu sufletul și cu Dumnezeirea din El. Iar noi, înduhovnicindu-ne, am devenit proprii lui Hristos”. Deci, Învierea este criteriul vederii lui Dumnezeu, iar subiectul hristofaniei nu este Logosul neîntrupat, ci trupul transparent – înviat și înălțat – al lui Hristos: „Acum privim cu fața descoperită, prin transparența trupului lui Hristos, slava neplafonată și veșnică la care s-a ridicat omul în El. Prin aceasta ea se oglindește și în noi (2 Co 3, 18)”¹⁰⁷.

Ceea ce nu a înțeles Ierom. A. Golitzin în descrierea hristofaniilor, care făceau obiectul cercetărilor asupra disputei antropomorfist-origeniste, este că tru-

¹⁰⁴ Ierom. A. GOLITZIN, „«Forma lui Dumnezeu» și «vederea slavei»...”, pp. 184-267.

¹⁰⁵ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II..., pp. 119, 118.

¹⁰⁶ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II..., pp. 117-118.

¹⁰⁷ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II..., p. 118.

pul asumat de Logos nu este o barieră în experiența teofanică, iar slava pe care o văd asceții nu este o formă divină, ci, cum spune Părintele Stăniloae,

„Slava ce o avem este una cu iradierea acestei bune miresme, dar este, totodată, iradierea Persoanei unice divino-umane, pentru Care trupul nu-i o barieră. Căci, deși trupul e prilejul trăirii comuniunii cu Persoana lui Hristos, uităm de trupul Lui, cum uităm și de al nostru, cum spune Sfântul Apostol Pavel (2 Co 5, 16; 12, 2)”¹⁰⁸.

Avem de-a face cu o perspectivă inversă (*iconică*), prin care ascelul vede pe Dumnezeu numai pentru că el este văzut de Tatăl în Hristos, Cel care prezintă în Sine Tatălui pe toți cei ce cred în El, care sunt uniți sau alipiți de El. Vederea Feței lui Hristos este simultană cu vederea noastră de către Tatăl, care vede reflectându-se sin-energetic Fața naturii umane a Fiului ca slavă descoperită pe fața noastră strălucitoare. Astfel, arată Părintele Stăniloae, referindu-se la cei care au această experiență a lui *visio Dei*:

„Ei sunt văzuți în El de Tatăl... <care> vede imprimat și pe Hristos în ei, în starea Lui de Jertfă și de Înviere. În Fața lui Hristos îi vede pe toți cei care cred în El, căci pe Fața Lui se reflectă gândul lui Hristos la fiecare, și în fața fiecărui credincios vede imprimat pe Hristos. Îl vede pe Hristos progresând în transformarea fiecărui credincios după chipul Lui până îl va aduce la starea Sa de înviere”¹⁰⁹.

Dacă Tatăl nu L-ar vedea pe Hristos imprimat pe fața noastră, nu ar exista nici posibilitatea noastră de a-L vedea pe Dumnezeu; Îl vedem pentru că El ne vede în Hristos. Totul în teofanie trece, așadar, prin trupul lui Hristos. Slava dumnezeiască a Logosului, Persoana supremă devenită și Persoana umană, va deveni slavă a tuturor: „Vom vedea «față către față» pe Dumnezeu, dar ne vom vedea «față către față» și între noi, neacoperiți”. Iar atunci când va veni în slava Tatălui, Îl vom cunoaște în chip curat ca Dumnezeu «față către față» și „ne va veni de la El o strălucire și o vedere și o înțelegere a mântuirii celei întru slavă”¹¹⁰. Trupul nu va înceta să existe, dar el va fi transparent, încât vom vedea prin el nemijlocit pe Dumnezeu întru slavă. De aceea ne arată *Patericul* că Părinții deșertului (cheia oricărei interpretări a hristofaniilor) căutau să recupereze «slava lui Adam»: «Se spunea despre avva Pambo că era ca Moise, care a primit chipul slavei lui Adam atunci când fața lui strălucea. Fața lui strălucea ca fulgerul și era ca un împărat așezat pe tronul său. La fel se întâmpla și cu avva Silvan și avva Sisoe»¹¹¹. W. Harmless ne arată că „aceasta era căutarea slavei lui Adam dinainte de cădere, slava din rai cu un trup înviat”¹¹². Ba mai mult decât atât, era

¹⁰⁸ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II..., p. 119.

¹⁰⁹ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II..., p. 119.

¹¹⁰ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 120.

¹¹¹ *Patericul...*, p. 304 (Avva Pambo, 12).

¹¹² William HARMLESS, S.J., *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford University Press, New York, 2004, p. 243.

căutarea vederii lui Hristos în slava Sa dumnezeiască, așa cum i Se revelează în lumina divină Sf. Antonie cel Mare:

«Căci Domnul n-a uitat nici acum de nevoița lui Antonie, ci a venit în ajutorul lui. Fiindcă privind el în sus, a văzut acoperișul ca deschizându-se și o rază de lumină coborând spre el. Și dracii s-au făcut dintr-odată nevăzuți. Iar durerea trupului îndată a încetat și casa s-a luminat întreagă»¹¹³.

Pe avva Pambo ni se spune că Dumnezeu atât de mult l-a slăvit, încât «nu putea nimeni să-l privească în ochi, din pricina slavei pe care o avea chipul lui»¹¹⁴. Un argument împotriva oricărui antropomorfism, ca reprezentări subiective ale vreunei „imagini” antropomorfizate a lui Dumnezeu, îl reprezintă și mărturia vederii luminii care iradia de pe fața văzătorului-de-Dumnezeu, o relatare făcută de către apropiați (terțe persoane, martori ai revelației). Astfel, tot *Patericul egiptean* ne spune că unul dintre Părinți, când s-a întâlnit cu avva Silvan, «văzându-i chipul și trupul strălucind ca cele ale unui înger, a căzut cu fața la pământ. Și spunea că și alții fuseseră dăruiați cu acest har»¹¹⁵. Trupurile sfinților, așadar, suferă o „schimbare la față” în timpul experienței teofanice a vederii luminii Feței lui Hristos. Iar același lucru este identificat și de *experiența revelațională a martorilor teofaniei* (ei înșiși aflați în lumina necreată, care le transformă puterea naturală a ochilor trupești pentru a „vedea” acea lumină divină), care recunosc în trăitorii hristomorfizați apariția luminii slavei adamice, strălucirea slavei lui Dumnezeu de care se împărțeau în starea sa prelapsariană Adam însuși.

Dar această experiență reprezintă o dimensiune a hristomorfizării de care ne-au vorbit Sfinții Marcu Ascetul, Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama și acum Părintele Stăniloae, ca *prezență interioară a lui Hristos încă de la Botez*, care Se schimbă la Față, înviază și Se înalță în interiorul ascetului văzător, rezultatul vizibil fiind „strălucirea feței” (pe care o văd martorii) și vederea „față către față” (venirea lui Hristos). Dar ideea pe care am susținut-o de-a lungul acestui studiu este aceea că *vederea lui Dumnezeu în lumină este o experiență hristofanică*, ce comportă două dimensiuni simultane: odată cu creșterea lui Hristos „în interior”, vorbim și de o apropiere a Sa „din afară”.

¹¹³ „Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie”, 10, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri II. Epistole. Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 16, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 199: «Iar Antonie, simțind ajutorul și răsuflând mai bine, ușurat de dureri, se ruga vedeniei arătate, zicând: „Unde erai? Pentru ce nu Te-ai arătat de la început, ca să-mi oprești durerile?”. Și s-a făcut glas către el: „Antonie, eram aici, dar am așteptat să văd lupta ta”».

¹¹⁴ *Patericul...*, p. 301 (Avva Pambo, 1).

¹¹⁵ *Patericul...*, p. 340 (Avva Silvan, 12). Asupra acestei prezențe a lui Hristos înăuntrul nostru, ca manifestare radiantă sau strălucitoare a adevăratei umanități, s-a aplecat Stelios RAMFOS, *Like a Pelican in the Wilderness: Reflections on the Sayings of the Desert Fathers*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, 2000, pp. 234-260.

Astfel, fața strălucitoare a văzătorului-de-Dumnezeu și vederea față-către-față a Cuvântului lui Dumnezeu întrupat (nu ca Logos preincarnațional) sunt interconectate. Semnele „vizibile” ale acestei hristofanii sunt două:

- „strălucirea feței” (care denotă o unire intimă cu Hristos, a Cărui slavă cuprinde, iradiind în exterior, întreg trupul ascetului, descoperire a prezenței Sale) și
- „deschiderea ochilor văzătorului”, care, în funcție de intensitatea luminii pe care o vede în afara sa, este orbit fizic, apoi întărit în puterea de a vedea de către Lumina Însăși până la intrarea în nor supraluminos (o trecere de la un apofatism intermediar la unul de gradul trei, cum spune Părintele Stăniloae).

Lumina care, în același timp, iradiază pe fața ascetului, dar este și obiect al vederii, are o dimensiune „interioară” („prezență” lui Hristos înviat, o dimensiune sacramental-mistică) și una „exterioară” („venire” a lui Hristos cu trupul înviat și înălțat, devenit transparent energiilor Duhului). Așadar, vederea lui Hristos este o teofanie deopotrivă interioară și exterioară, sau, mai bine-zis, dincolo de dualitatea *interior – exterior*, de aceea, îndumnezeirea este analoagă hristofaniei, ambele fiind împlinite în acea *visio Dei* a luminii / slavei necreate la care participă și trupul, de fapt omul integral. Hristofania nu poate fi despărțită de Întrupare. Argumentația o putem găsi la Părintele Stăniloae, pentru care trupul lui Hristos prin Înălțare are parte de o stare de pnevmatizare culminantă, ceea ce permite simultan atât o prezență interioară, cât și o venire sau coborâre în timpul experienței teofanice a ascetului văzător. Iată ce spune Părintele Stăniloae despre Înălțarea cu trupul la cer a lui Hristos și șederea de-a dreapta Tatălui:

„Această stare de pnevmatizare culminantă a trupului lui Iisus nu constă numai în puțința de a se sălășlui și de a se face simțit ca trup purtat de Persoana lui Hristos, plin de putere ajutătoare spre bine în toți cei ce cred, ci și în suprema intimitate cu Tatăl... Această pnevmatizare Îl face pe Hristos și după omenitate «Duh», cum zice Odo Casel, deși el atribuie acest efect numai morții și Învierii lui Hristos. Desigur, această stare de Duh nu înseamnă o lepădare a trupului... Încă din faza dintre înviere și înălțare trupul lui Iisus intra și ieșea prin ușile încuiate și «Se afla împreună cu uceniciei Săi totdeauna» nu venind, ci «mai degrabă arătându-Se când voia». Prin înălțare, Își trece trupul în planul unei pnevmatizări așa de desăvârșite – fără să înceteze de a-l avea –, încât nu Se mai arată vizibil, ci Se sălășluiește invizibil în cei ce cred în El... Starea de pnevmatizare este altceva decât ubicuitatea spațială. Este o prezență de adâncime și de înălțime spirituală, care se poate face sensibilă în diferite grade de intensitate, după gradul puterii de sesizare spirituală sau de credință al celui ce I se deschide Lui și prin aceasta Îl «vede» și Îl simte în sine... Înălțarea nu scoate pe Iisus din comuniunea cu cei ce vor crede în El, ci duce, dimpotrivă, această comuniune la deplinătatea unei interiorități

reciproce cu aceștia, datorită pnevmatizării culminante la care ajunge trupul Lui prin înălțare¹¹⁶.

Observăm „realismul” mistic incarnațional-anastasic-ascensional al Părintelui Stăniloae (delimitat clar de orice subiectivism spiritualist), văzut însă drept o culminantă pnevmatizare a unei interiorități reciproce (*Ga* 2, 20) într-o vedere «față către față».

Viziunile (visio Dei) post-Înălțare ale lui Hristos în lumina sa necreată, experiență comună tuturor Apostolilor. Lumina tri-unitară a Sfintei Treimi este manifestată în și prin trupul strălucitor al Fiului (Christopher Veniamin)

Slava trupului lui Hristos, așa cum s-a dezvăluit la Schimbarea la Față, este privită ca o pre-„vizualizare” a slavei Învierii Sale. Ucenicii Lui, ne spune C. Veniamin, „n-ar fi fost în stare să suporte o astfel de manifestare înainte de Înălțarea lui Hristos la Tatăl, adică înainte ca ucenicii să fi primit sfințirea Duhului Sfânt”. Sf. Chiril al Alexandriei spune că «Duhul Sfânt a locuit în» și i-a sfințit pe ucenici încă de la prima apariție a lui Hristos în Ierusalim, în așa fel încât să-i pregătească pentru Înălțare – avem aici viziunea lui Hristos glorificat –, Cincizecime și tot ce avea să urmeze¹¹⁷. La Sfântul Chiril, așadar, slava Schimbării la față este o „înainte-vedere” a acelei viziuni a lui Hristos glorificat pe care omul a fost capabil a o primi numai după Înălțare. În consecință,

„Înălțarea, pentru Chiril, marchează un punct de cotitură, cel mai important din istoria receptivității omului la vederea lui Dumnezeu..., omul este, ca urmare a Înălțării, capabil atât de primirea, cât și de îndurarea sau suportarea viziunii lui Hristos glorificat¹¹⁸”.

Relatări scripturistice explicite ale viziunii post-Înălțare a lui Hristos sunt relativ puține și în legătură cu convertirea Sfântului Pavel¹¹⁹. Într-un fel, C. Venia-

¹¹⁶ PR. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 122-123.

¹¹⁷ ΑΓ. ΚΥΡΙΑΛΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, *Ἑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον*, 20, 22, 23, în: *Sancti Patris nostri Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini in D. Ioannis Euangelium*, vol. 3, editat post aubertum Philippus Edvardus Pusey, Oxford, Clarendon Press, 1872 [reeditare: Culture et civilisation, Bruxelles, 1965], 3, 1099^{a-e}. Christopher VENIAMIN, *The Orthodox Understanding of Salvation: „Theosis” in Scripture and Tradition*, Mount Tabor Publishing, Dalton, 2014, p. 108. C. Veniamin remarcă faptul că, potrivit Sfântului Chiril, Cincizecimea este ziua în care ucenicii nu au primit Duhul Sfânt, ci doar darul limbilor și puterea de a predica cuvântul adevărului de la Duhul Sfânt. Viziunea lui Hristos în slavă, cu toate acestea, a venit odată cu Înălțarea.

¹¹⁸ C. VENIAMIN, *The Orthodox Understanding of Salvation...*, p. 109.

¹¹⁹ Martiriul lui Ștefan, protodiaconul (*FA* 7, 55-56), convertirea lui Pavel (*FA* 9, 3-7, 27; 22, 6-11, 15; 26, 12-19; *Ga* 1, 15-16), viziunea lui Anania (*FA* 18, 9-10), înființarea Bisericii din Corint (*FA* 18, 9-10), viziunea Sfântului Pavel în Templu (*FA* 22, 17-21) și după înfățișarea Sfântului Pavel înaintea Sinedriului (*FA* 23, 11), viziunea lui Hristos (*2 Co* 4, 6), viziunea Sf.

min, din perspectiva noastră, unește cele două intuiții: cea aparținând Părintelui Stăniloae despre importanța teologiei Înălțării cu trupul la cer a Mântuitorului cu cea a vederii lui Dumnezeu al cărei subiect este Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, dar în virtutea pnevmatizării de după Înălțare. Viziunea lui Hristos Cel ce șade de-a dreapta Tatălui în timpul teofaniilor este un argument solid împotriva tendinței de „interiorizare” a viziunii și de accentuare a „forme de lumină” a lui Dumnezeu în revelația Sa, făcând abstracție de Întrupare și trupul asumat de Logos.

A se compara 1 Co 15, 5-8¹²⁰, unde Sfântul Pavel nu face nicio distincție între viziunile lui Hristos în perioada dintre Înviere și Înălțare și viziunea lui Hristos pe drumul spre Damasc. Cu toate acestea, este adevărat că Pavel, la momentul acestei viziuni, nu primise încă Duhul Sfânt (FA 9, 17-18). Într-adevăr, acest lucru ar explica incapacitatea lui de a suporta revelația și orbirea ce urmează, elemente care nu sunt prezente în alte cazuri de viziune post-Înălțare. Cu toate acestea, viziunea Sfântului Pavel a fost una a lui Hristos glorificat. Mai mult, ar urma, de asemenea, că aceste viziuni post-Înălțare ale lui Hristos sunt considerate exemplificări a ceea ce trebuie să fi fost *experiența comună tuturor Apostolilor*. Învierea lui Hristos, împreună cu Înălțarea, semnifică, în primul rând, glorificarea naturii umane a lui Hristos Însuși, a trupului și sufletului Său omenesc. În al doilea rând, ele dezvăluie și o intenție de glorificare a noastră, a persoanei umane întregi, suflet și trup.

Schimbarea la Față este *calitativ* inferioară celei a ultimei zile, fiind totuși vorba de aceeași slavă. De aceea, Sf. Ioan Hrisostom nu consideră Schimbarea la Față ca o revelație eshatologic-autentică. Chiar și lumina taborică, scrie Sfântul Ioan în *Exortăția către Teodor cel căzut*, nu poate fi decât «o imagine, dar slabă a viitoarelor lucruri (ἀμυδράν τινα τῶν μελλόντων εἰκόνα)»¹²¹. Numai în Ziua de Apoi trebuie să avem o viziune «față în față» a Cuvântului întrupat. La această a Doua Venire, de aceea, cei dreptzi vor vedea pe Hristos «...nu ca pe munte, ci în luminozitate mult mai mare (ἄλλὰ πολλῷ λαμπρότερον). Căci nu așa va veni El în lumea de apoi. Întrucât atunci <pe Tabor>, pentru a-i cruța pe ucenicii Săi, El a descoperit strălucirea Lui numai atât cât au fost în stare să îndure»¹²². Mult mai semnificativ, Sf. Ioan Hrisostom explică de ce trebuie să fie așa:

Ioan Evanghelistul (Ap 1, 12-18).

¹²⁰ «Și că S-a arătat lui Chefa, apoi celor doisprezece; În urmă S-a arătat deodată la peste cinci sute de frați, dintre care cei mai mulți trăiesc până astăzi, iar unii au și adormit; După aceea S-a arătat lui Iacov, apoi tuturor apostolilor; Iar la urma tuturor, ca unui născut înainte de vreme, mi S-a arătat și mie».

¹²¹ ΑΓ. ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, *Πρὸς Θεόδωρον ἐκπεσόντα καὶ περὶ μετανοίας*, 1, 2, în: JEAN CHRYSOSTOME, *À Théodore*, introd., texte critique, trad. et notes par Jean Dumortier, coll. Sources Chrétiennes 117, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966, 87; ΑΓ. ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, *Περὶ τῆς τῶν μελλόντων ἀπολαύσεως καὶ τῆς τῶν παρόντων εὐτελείας*, 6, în: PG 51, 352. Vezi: C. VENIAMIN, *The Orthodox Understanding of Salvation...*, p. 94.

¹²² ΑΓ. ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, *Ὑπόμνημα εἰς τὸν εὐαγγελιστὴν Ματθαῖον*, 56, 4, în: PG 58, 554. Vezi: C. VENIAMIN, *The Orthodox Understanding of Salvation...*, p. 94.

«Slava trupurilor incoruptibile nu emite o lumină similară celei a trupului coruptibil (οὐ τοσοῦτον ἀφίησιν τὸ φῶς, ὅσον τοῦτο τὸ σῶμα τὸ φθαρτόν), nici nu este de tipul celei care este accesibilă ochilor muritori, ci ochi nemuritori și incoruptibili sunt necesari pentru a o vedea. Pentru că pe munte El le-a dezvăluit numai atât de mult <din această lumină> cât a fost posibil pentru ca ochii văzătorilor să vadă fără a fi afectați; dar chiar și așa ei nu au putut-o suporta și au căzut cu fața la pământ»¹²³.

Deci, slava care a fost revelată pe Tabor, slava Dumnezeirii lui Hristos, este aceeași cu slava pe care trupurile incoruptibile ale celor dreπți o vor primi în Împărăția cerească. Această slavă este percepută ca lumină. Dar această lumină, spune Sf. Ioan Gură de Aur, care va fi dezvăluită deplin în zilele din urmă, nu este o lumină naturală sau fizică, pentru că nu este accesibilă „ochilor muritori”. Motivul pentru care, atunci, cei trei ucenici nu au putut să suporte nici chiar slava care a fost descoperită la Schimbarea la Față a fost faptul că natura imaterială și supranaturală a acestei lumini este pe deplin perceptibilă doar pentru ochii nemuritori¹²⁴. Este important de remarcat aici sublinierea importantă a lui C. Veniamin: „potrivit lui Gură de Aur, aceasta a fost o viziune pe care Apostolii au experimentat-o efectiv, de asemenea, cu ochii lor fizici, trupești, chiar dacă numai într-un mod imperfect. De unde și reacția lor fizică la ea”¹²⁵. Pe Tabor slava pre-eternă manifestată în și prin Hristos teandric le apare lui Petru, Iacob și Ioan ca lumină strălucitoare, cu implicații antropologice. „A fi cu Hristos” – spune C. Veniamin – înseamnă „a fi în nor”¹²⁶.

Sf. Maxim Mărturisitorul nu este preocupat doar de *alteritatea experienței vederii lui Hristos* în momentul Schimbării la Față pe Muntele Tabor, ci, mai curând, preocuparea sa este în mod fundamental una ascetică, cea a *procesului* prin care vederea lui Hristos în lumină poate fi atinsă. Două elemente se disting în cadrul acestei experiențe taborice: umanitatea *îndumnezeită* a Mântuitorului și manifestarea *noetică* a Dumnezeirii Sale. Ambele elemente sunt evidente în *scoliile* la Sf. Dionisie Areopagitul referitoare la «teofania vizibilă» (τῆς ὁρατῆς αὐτοῦ θεοφανείας)¹²⁷, unde el arată că «vizibil» se referă la vederea «trupului dumnezeiesc» al lui Hristos, mărturie a Întrupării ca eveniment cu semnificație permanentă. Dar, în contrast cu această teofanie vizibilă (*forma comună*, «κοινήν καὶ δημωδεστέραν μορφήν» sau *chip de rob*, «ἐν δούλου μορφῇ») a

¹²³ C. VENIAMIN, *The Orthodox Understanding of Salvation...*, pp 57-64; vezi și: ΑΓ. ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, *Λόγος εἰς νεωτέραν χηρεύσασαν*, 1, 3, în: JEAN CHRYSOSTOME, *À une jeune veuve. Sur le mariage unique*, introd., trad. et notes par Bernard Grillet, texte grec établi et présenté par Gerard H. Ettlinger, coll. Sources Chrétiennes 138, Les Éditions du Cerf, Paris, 1968, pp. 211-215. Vezi: C. VENIAMIN, *The Orthodox Understanding of Salvation...*, p. 94.

¹²⁴ ΑΓ. ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, *Υπόμνημα εἰς τὸν εὐαγγελιστὴν Ματθαῖον*, 56, 3, în: PG 58, 553. Vezi: C. VENIAMIN, *The Orthodox Understanding of Salvation...*, p. 95.

¹²⁵ C. VENIAMIN, *The Orthodox Understanding of Salvation...*, p. 9.

¹²⁶ C. VENIAMIN, *The Orthodox Understanding of Salvation...*, p. 101.

¹²⁷ ΑΓ. ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ Ο ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, *Περὶ Θείων Ὀνομάτων*, 1, 4, în: PG 3, 592BC.

lui Hristos, Sfântul Maxim face referire la *teofania noetică*, revelația inteligibilă a Dumnezeirii lui Hristos primită prin intelect (νοῦς), care corespunde iluminării noetice dionisiene (τῆς νοητῆς αὐτοῦ φωτοδοσίας). Teofania noetică (*forma tainică* – κρυφιωτέρα μορφήν sau chipul lui Dumnezeu – ἐν μορφῇ Θεοῦ: Flp 2, 6) este percepută în această viață doar în parte¹²⁸.

Pentru a-i face capabili de vederea luminii neapropiate care strălucea pe Fața lui Hristos, Duhul Sfânt efectuează o schimbare în lucrarea simțurilor ucenicilor prin care «vălurile patimilor sunt înlăturate de pe puterea lor noetică» (περιελὼν τῆς ἑαυτοῖς νοερᾶς δυνάμεως τῶν παθῶν τὰ καλύμματα¹²⁹). Experiența se petrece în interiorul lor; astfel, prin «experiența Schimbării la Față a Cuvântului înlăuntrul lor (ἐν αὐτοῖς), ei vor vedea cu fața descoperită slava Domnului oglindită în ei înșiși»¹³⁰ (2 Co 3, 18). Cu referire la lumina divină strălucind de pe Fața lui Hristos, Sfântul Maxim o caracterizează ca fiind, în același timp, neapropiată (ἀπρόσιτον) și inteligibilă (νοητόν)¹³¹. El susține că ucenicii au învățat mistic că strălucirea care emană din Fața lui Hristos este *simbolul Dumnezeirii Sale* (θεότητος σύμβολον εἶναι). Termenul „simbol” înseamnă manifestarea realității ascunse divine, ascunsă pentru că niciodată nu încetează să rămână o taină. Scopul revelației, arată C. Veniamin, este întotdeauna soteriologic și aparține economiei divine. El subliniază faptul că,

„deși depășește radical «toată puterea și energia intelectului» (πᾶσαν νοῦς δύναμιν ὑπερβαίνει καὶ ἐνέργειαν¹³²), lumina divină a lui Hristos este totuși perceptibilă de către om, chiar dacă într-o manieră imperfectă, și

¹²⁸ ΑΓ. ΜΑΞΙΜΟΣ Ο ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν τὸν ἡγασμένον*, 7, în: PG 91, 1084CD. Vezi: C. VENIAMIN, *The Orthodox Understanding of Salvation...*, p. 115.

¹²⁹ C. VENIAMIN, *The Orthodox Understanding of Salvation...*, p. 122.

¹³⁰ ΑΓ. ΜΑΞΙΜΟΣ Ο ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, *Κεφάλαια Σ' περὶ θεολογίας καὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ Υἱοῦ Θεοῦ*, 1, 97, în: PG 90, 1121C-1124A; II, 14, în: PG 90, 1132A. Tema contemplației Chipului lui Dumnezeu reflectat în oglinda sufletului este dezvoltată de către Sf. Grigorie al Nyssei în lucrarea sa cu titlul *Despre feciorie*: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ, ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ παρθενίας, ἐπιστολὴ προτρεπτικὴ εἰς τὸν καθ' ἁρετὴν βίον*, 11, 5, în: GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la Virginité*, introd., texte critique, trad., commentaire et index de Michel Aubineau, coll. Sources Chrétiennes 119, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966, pp. 392¹-394⁹; *Ἐξηγήσεις ἀκριβῆς εἰς τὰ ἄσματα τῶν Ἀσμάτων*, 4, în: GREGORII NYSSENI *Opera*, vol. 6, *In Canticum canticorum*, edidit Hermannus Langerbeck, Brill, Leiden, 1960, pp. 103¹²-104¹⁰; *Ἐξηγήσεις ἀκριβῆς εἰς τὰ ἄσματα τῶν Ἀσμάτων*, 15, p. 440⁷⁻¹⁰; *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου*, în: PG 44, 161C-164A.

¹³¹ ΑΓ. ΜΑΞΙΜΟΣ Ο ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου...*, X, în: PG 91, 1125D-1128AB, 1156AB. C. VENIAMIN, *The Orthodox Understanding of Salvation...*, p. 125.

¹³² ΑΓ. ΜΑΞΙΜΟΣ Ο ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου...*, X, în: PG 91, 1160BC.

acest lucru este deschis demonstrat în cazul celor trei Apostoli care au experimentat-o efectiv pe Tabor¹³³.

Schimbarea la Față ne învață cele două căi ale teologiei: apofatică sau *dincolo de simțuri* (ὕπερ αἰσθησιν) și catafatică sau *perceptibilă simțurilor* umane (κατ' αἰσθησιν). Astfel, lumina Feței lui Hristos, ce *depășește capacitatea naturală* a Apostolilor, și care este calea apofatică a teologiei mistice, arată însă și un caracter pozitiv (nu apofatism total) ce privește *contactul direct* cu Însăși Dumnezeu. Lucrul aceste este iarăși subliniat de C. Veniamin:

„Lumina ce strălucește din Fața lui Hristos reprezintă, astfel, aspectul apofatic al teologiei, deoarece ea este o revelație a tainei ascunse – Dumnezeirea lui Hristos”, dar și „Calea teologiei catafatice, care se referă la teurgie (θεουργία), este și ea revelată pe Tabor în veșmintele albe strălucitoare ale Domnului ca lucrare / energie divină”¹³⁴.

Sfântul Maxim subliniază faptul că trebuie să încercăm să ne ridicăm chiar deasupra contemplației naturale (φυσική θεωρία) a hainelor strălucitoare ale Domnului, adică deasupra sensibilului. Însă Schimbarea la Față este departe de a fi doar un exercițiu intelectual în cadrul teologiei speculative, ci calea prin care „vederea lui Hristos transfigurat poate fi experiată de credincios”. Paradoxul revelator este, spune C. Veniamin, că, în pofida naturii sale necreate și incomprehensibile, „lumina taborică este, cu toate acestea, perceptibilă de către simțurile omenești”¹³⁵.

Pentru Sf. Simeon Noul Teolog, mântuirea este văzută în contextul dorinței de căutare a vederii luminii lui Dumnezeu. Această *dorință după vedere* este caracteristica modului de existență (τρόπος ὑπάρξεως) al creștinului. El apelează la experiența personală ca verificare a adevărului atât al Scripturii, cât și al Tradiției, ea însăși fondată pe *theoria* (θεωρία) sau *vederea lui Hristos în slavă*. Isihaștii devin asemenea celor care au urcat pe Tabor împreună cu Hristos și au privit strălucirea fulgerătoare, transformarea veșmintelor și lumina Feței Sale, care au văzut Norul luminos și au auzit vocea Tatălui¹³⁶. Cele trei tabernacole au un sens trinitar, dar și unul antropologic (suflet, trup și intelect)¹³⁷. Prin vederea lui Dumnezeu, este revelată natura progresivă a purificării: de la întuneric la nor, suntem conduși spre curățirea ochilor noetici și înlăturarea vălurilor ne-simțirii¹³⁸. Sf. Simeon Noul

¹³³ C. VENIAMIN, *The Orthodox Understanding of Salvation...*, p. 126.

¹³⁴ C. VENIAMIN, *The Orthodox Understanding of Salvation...*, pp. 130-131.

¹³⁵ C. VENIAMIN, *The Orthodox Understanding of Salvation...*, p. 134.

¹³⁶ ΑΓ. ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ, *Κεφάλαια πρακτικά και θεολογικά και ήθικά*, XV, în: ΣΥΜΕΩΝ LE NOUVEAU THÉOLOGIE, *Traité théologiques et éthiques (Éthiques 4-15)*, tome II, introd., texte critique, trad. et notes par Jean Darrouzès, coll. Sources Chrétiennes 129, Les Éditions du Cerf, Paris, 1967, pp. 446⁴¹-448⁵².

¹³⁷ ΑΓ. ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ, *Κεφάλαια πρακτικά και θεολογικά και ήθικά*, 4, în: ΣΥΜΕΩΝ LE NOUVEAU THÉOLOGIE, *Traité théologiques et éthiques...*, p. 39, n. 3.

¹³⁸ † Basil KRIVOCHEINE, *Dans la Lumière du Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien*,

Teolog spune că: «Lumina strălucește chiar și acum, atât noaptea, cât și ziua, atât înăuntru, cât și afară; în interiorul inimilor noastre și în afară, în intelectul nostru»¹³⁹. Potrivit propriei experiențe a luminii dumnezeiești fără formă, Sfântul Simeon mărturisește că aceasta strălucește atât din interior, când este văzută de inimă (καρδία)¹⁴⁰, cât și din afară, fiind văzută de către intelect (νοῦς)¹⁴¹. Strălucirea interioară a luminii divine semnifică astfel o unire mai adâncă cu Dumnezeu. Trebuie să devenim lumină pentru a vedea lumina, trebuie să fim iluminați¹⁴². El spune: «Si apoi prima dată ai orbit ochii mei slăbiți de strălucirea Feței Tale imaculate»¹⁴³. De aceea, comentează aici C. Veniamin,

„ochii slabi ai trupului într-adevăr pot să vadă, chiar dacă aceștia nu pot să conțină sau să îndure vederea luminii orbitoare a lui Dumnezeu. Ca imaterială, lumina divină este văzută *imaterial* în trupurile materiale de către *ochii noetici ai inimii* (ἀόρατον τοῖς αἰσθητοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ ἐνύλοις ἀπρόσιτον τοῖς νοεροῖς ὁμασι τῆς καρδίας)”¹⁴⁴.

Lumina este manifestarea lui Dumnezeu Însuși ca lumină a Sfintei Treimi sau ca energie sau lucrare a lui Hristos și a Duhului Sfânt, ori ca lumină a Slavei Sale. Lumina care strălucește este energia sau lucrarea lui Dumnezeu *ad extra*, fiind profund legată de viața ascetică. Deși întreaga persoană umană –intelect, suflet și trup – participă la această vedere, lumina văzută depășește orice aspect al ființei noastre creaturale, rămânând neapropiată. O contribuție unică și importantă a Sfântului Simeon este *propria sa experiență*: faptul că lumina divină poate fi în mod real contemplată de cel care se pune sub ascultarea unui părinte spiritual¹⁴⁵.

949-1022 – *Vie, spiritualité, doctrine*, coll. Témoins de l'Église indivise 1, Éditions de Chevetogne, Chevetogne, 1980, pp. 214-215.

¹³⁹ ΑΓ. ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ, *Κατήχησις*, 28, în: SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE, *Catéchèses 23-34. Actions de grâces 1-2*, introd., texte critique et notes par Mgr Basile Krivochéine, trad. par Joseph Paramelle, coll. Sources Chrétiennes 113, Les Éditions du Cerf, Paris, 1965, p. 136¹⁰²⁻¹⁰⁹.

¹⁴⁰ Cf. 2 *Ptr.* 1, 19; † B. KRIVOCHEINE, *Dans la Lumière...*, p. 244, n. 47.

¹⁴¹ Sfântul Maxim se referă și el la *vederea interioară a lui Hristos transfigurat* (ΑΓ. ΜΑΞΙΜΟΣ Ο ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, *Κεφάλαια Σ' περὶ θεολογίας καὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ Υἱοῦ Θεοῦ*, 1, 97, în: PG 90, 1121C-1124 A și 2, 14 (1132A) și, de asemenea în ΑΓ. ΜΑΞΙΜΟΣ Ο ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου...*, 10, în: PG 91, 1156AB. Gnosticii experimentează Schimbarea la față a Cuvântului înlăuntrul lor (ἐν αὐτοῖς). Slava lui Moise de pe Muntele Sinai și cea a lui Hristos pe Tabor este una și aceeași.

¹⁴² † B. KRIVOCHEINE, *Dans la Lumière...*, pp. 237-238, n. 21.

¹⁴³ ΑΓ. ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ, *Κατήχησις*, 36; *Οἱ ὕμνοι τῆς Εὐχαριστίας*, 2, în: SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE, *Catéchèses 23-34...*, p. 340¹³²⁻¹³³. Vezi: † B. KRIVOCHEINE, *Dans la Lumière...*, pp. 235-236, 255.

¹⁴⁴ ΑΓ. ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ, *Ὑμνοι Θεῶν Ἐρώτων*, 38. C. VENIAMIN, *The Orthodox Understanding of Salvation...*, pp. 140-141.

¹⁴⁵ Kallistos WARE, „Tradition and Personal Experience in Later Byzantine Theology”, în: *Eastern Churches Review*, 3 (1970) 2, pp. 131-141. Vezi și Leonidas CONTOS, *The Concept of*

Sf. Grigorie Sinaitul identifică lumina taborică cu Dumnezeu Unime-Treime¹⁴⁶. Lumina tri-unitară a Sfintei Treimi este manifestată în și prin trupul strălucitor al Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu, a doua Persoană a Sfintei Treimi¹⁴⁷. Datorită monarhiei Tatălui și perihorezei trinitare, Hristos este lumina, în timp ce Tatăl este sursa luminii (ceea ce amintește de *paterna lux* a Sfântului Irineu). Slava Tatălui este una și comună tuturor celor trei Ipostasuri. Hristos Se transfigurează potrivit naturii Sale umane, ceea ce subliniază participarea *completă, integrală*, a umanității Sale la slava divină. Perihoreza este modul unirii sau al participării la Hristosul teandric¹⁴⁸. Datorită «modului de existență al Dumnezeuirii» (διὰ τὴν ὑπαρξιν τῆς θεότητος), Tatăl «strălucește» în Hristos «trupește» (ἐν αὐτῷ πᾶν τὸ πλῆρωμα τῆς θεότητος λάμπω σωματικῶς). Mântuirea este participare la energiile divine, deoarece, adaugă mai târziu Sfântul Grigorie, numai prin afluența energiilor divine cei drepti sunt făcuți să strălucească¹⁴⁹. Sfântul Grigorie urmează îndeaproape schema κάθαρσις – φωτισμός – θέωσις. Contactul direct cu Dumnezeu înseamnă *participarea la energia tri-unitară divină, slava sau harul luminii infinite pe care Adam le-a pierdut după cădere*. Hristos este prin natură invizibil (φύσει ἄόρατος), însă datorită iubirii față de om (διὰ φιλανθρωπίαν), Se face pe Sine vizibil în lumină (ἐν φωτὶ καθορώμενος) și permite astfel a fi participabil esențial (οὐσιωδῶς διὰ

Theosis in Saint Gregory Palamas, With Critical Text of the Contra Akindynum, University of Oxford, Los Angeles, 1963.

¹⁴⁶ «Lumina lui Hristos pe Tabor – spune Sf. Grigorie Teologul – este Dumnezeuirea care a fost revelată celor trei apostoli pe Munte și care poate fi contemplată în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, a căror bogăție este unicitatea naturii și izbucnire unificată a strălucirii» (ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ, *Εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα*, 40, 6, în: PG 36, 364BC). Vezi: C. VENIAMIN, *The Orthodox Understanding of Salvation...*, p. 153.

¹⁴⁷ ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΣΙΝΑΙΤΗΣ, *Ὁμιλία εἰς τὴν Θεῖαν Μεταμόρφωσιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Am folosit traducerea în limba engleză: „Discourse on the Feast of the Holy Transfiguration of the Lord”, în: *Light on the Mountain. Greek Patristic and Byzantine Homilies on the Transfiguration of the Lord*, transl. by Brian E. Daley S.J., coll. Popular Patristics Series 48, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 2013, pp. 345-346.

¹⁴⁸ GREGORY THE SINAITE, „Discourse of our Holy Father Gregory the Sinaite on the Holy Transfiguration of our Lord Jesus Christ”, 18, p. 338: „He is in Me unconfusedly, and I shine forth in Him immutably like lightning in divine majesty and Trinity. He is in Me singly, and I in Him triply; the first by reason of the assumption of human nature, the second by reason of the existence of godhead. He is the begotten light, I the unbegotten; ...He is the light, I am the spring of light...; he is the „sun of justice” who shines forth in me, I am known in him as the light of three suns, beyond the substance, and in him I shine with „all the fullness of the Godhead, in a bodily way» (Col. 2, 9). ...I shine out in him, I reveal and foreknow and cleanse and enlighten you, I make you holy in him. In the light of his glory you will see me, the inaccessible light”.

¹⁴⁹ Este evident faptul că, prin strălucirea energiilor divine, cei drepti sunt făcuți să strălucească; «ἐλλαμφθῶμεν τῇ τῶν ἐνεργειῶν σου ἐλλάμφει, ἀλλὰ μὴ βαρυνθῶμεν τῷ φωτὶ δι' ἀναξιότητα» (ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΣΙΝΑΙΤΗΣ, *Ὁμιλία εἰς τὴν Θεῖαν Μεταμόρφωσιν...*, 27; ed. B. Daley, pp. 348-349).

φιλανθρωπίαν μετεχώμενος)¹⁵⁰. Astfel, pe Tabor întâlnirea «față către față» este cu Cel «Care este», Unul din Sfânta Treime, făcut trup și îmbrăcat în lumină inaccesibilă și perceput prin slava Sa care strălucește puternic¹⁵¹. Acest lucru îi permite lui C. Veniamin să concluzioneze:

„În timp ce contemplația luminii divine poate fi, de asemenea, până într-un anumit grad, experimentată de simțuri (ὕπερ ἥλιον αἰσθητῶς)¹⁵², ca noetică și inteligibilă, ea este percepută, în primul rând, de intelect sau *nous*, care primește astfel iluminarea (φωτισμός). În plus, la un anumit punct, lumina noetică copleșește simțurile (φωτὶ νικῶντι τὴν αἰσθησιν)»¹⁵³.

Potrivit Sf. Grigorie Palama, slava divină și necreată, Împărăția și strălucirea sunt una și aceeași în Dumnezeu și în sfinții Săi. El discernе însă două faze ale manifestării luminii transfigurării: prima dată pe Fața lui Hristos, apoi ca „nor” strălucitor. Interesant este și faptul că el identifică lumina taborică cu *lumina primordială care a strălucit cu putere* (Fc 1, 3-5): «a fost un timp când lumina dumnezeiască nu era în vasul asumat al trupului omenesc al lui Hristos, totuși a existat dintotdeauna ca pre-eternă și fără început»¹⁵⁴. De aceea, „norul” strălucitor este lumina neapropiată în care locuiește Dumnezeu (1 Tim 6, 16) și cu care El este îmbrăcat (Ps 103, 23). A fost aceeași lumină pe care Apostolii au văzut-o prima dată strălucind pe Fața lui Hristos și apoi apărând ca norul ce îi umbrea¹⁵⁵.

Perspectiva sa este aceea de a descrie ascetic taina experienței prin rugăciune a unirii omului cu Creatorul său. Astfel, el identifică lumina divină cu toate energiile lui Dumnezeu, făcând apel, în acest sens, la Sf. Vasile cel Mare și Sf. Grigorie de Nazianz¹⁵⁶. Ca și Sfântul Vasile, face apel la frumusețea (κάλλος) care înconjoară natura dumnezeiască sau la strălucirea și harisma acestei lumini,

¹⁵⁰ ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΣΙΝΑΙΤΗΣ, *Ὁμιλία εἰς τὴν Θεῖαν Μεταμόρφωσιν...*, 6 (ed. B. Daley, pp. 331-332).

¹⁵¹ ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΣΙΝΑΙΤΗΣ, *Ὁμιλία εἰς τὴν Θεῖαν Μεταμόρφωσιν...*, 8 (ed. B. Daley, p. 333).

¹⁵² ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΣΙΝΑΙΤΗΣ, *Ὁμιλία εἰς τὴν Θεῖαν Μεταμόρφωσιν...*, 24 (ed. B. Daley, pp. 345-346).

¹⁵³ C. VENIAMIN, *The Orthodox Understanding of Salvation...*, pp. 163-164. Definitiv pentru Sf. Grigorie Sinaitul este o interacțiune dintre teologia dogmatică și cea mistică pentru a descrie revelarea luminii slavei divine a lui Hristos. El susține că „acea manifestare a lui Dumnezeu prin lumina Sa divină, deși percepută în primul rând prin intelectul omenesc sau *nous*, este, de asemenea, văzută, la un anumit nivel, chiar în această viață, prin ochii trupului fizic. Și acest lucru, în schimb, înseamnă nădejdea noastră viitoare: participarea întregii persoane umane în Hristos” (C. VENIAMIN, *The Orthodox Understanding of Salvation...*, p. 167).

¹⁵⁴ ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ, *Ὁμιλία εἰς τὴν Θεῖαν Μεταμόρφωσιν...*, în: PG 151, 437D-440A.

¹⁵⁵ ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ, *Ὁμιλία εἰς τὴν Θεῖαν Μεταμόρφωσιν...*, în: PG 151, 441CD.

¹⁵⁶ ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *Θεοφάνης*, 9, în: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *Συγγράμματα*, ἐπιμ. Π. Χρήστου, τόμος Β', pp. 231¹-233³.

amintind de Sfântul Irineu, cea care a glorificat fața lui Moise și prin care el a vorbit cu Dumnezeu¹⁵⁷. Sf. Grigorie Palama susține că lumina dumnezeiască, nefiind sensibilă, nu poate fi văzută prin ochii fizici ai trupului. Pentru a participa la această vedere, este necesar ca ei să sufere o transformare spirituală, adusă de puterea Sfântului Duh. Numai așa cei trei Apostoli au fost capabili să vadă lumina taborică: «ei au fost schimbați – spune Sfântul Grigorie – și în acest fel ei au văzut schimbarea care a avut loc în lucrarea simțurilor lor»¹⁵⁸.

C. Veniamin atrage atenția asupra unui aspect important: «lumina divină, așadar, este vizibilă ochilor fizici ai trupului și a fost real văzută de către ochii Apostolilor la Schimbarea la Față, chiar dacă pentru foarte puțin timp»¹⁵⁹. Însă, slava Schimbării la Față este superioară vederii intelectuale, nefiind tranzitorie sau circumscribibilă, nici subiect al puterilor simțurilor (chiar dacă ea este real văzută de ochii trupului). De aceea, „norul” strălucitor reprezintă, pentru Sfântul Grigorie, un nivel diferit de intensitate în strălucirea luminii divine. În concluzie, susține C. Veniamin,

«dincolo de un anumit nivel de intensitate, lumina divină devine invizibilă atât intelectului, cât și ochilor transformați sau schimbați, aceasta fiind rațiunea pentru care această experiență se descrie ca o intrare într-un nor strălucitor, ceea ce semnifică o intensitate a strălucirii ei dincolo de capacitatea vizuală a omului»¹⁶⁰.

Este evident faptul că, pentru Sfântul Grigorie, baza gnoseologică nu este speculația filozofică, ci experiența directă a lui Dumnezeu acordată de Sfântul Duh Însuși¹⁶¹. Împărăția lui Dumnezeu, care este totdeauna prezentă, este făcută

¹⁵⁷ ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ, *Ὁμιλία εἰς τὴν Θεῖαν Μεταμόρφωσιν τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, în: PG 151, 432B. Și Sfântul Macarie spune că lumina care a strălucit pe fața lui Moise acum strălucește în sufletul sfinților (ΑΓ. ΜΑΚΑΡΙΟΣ Ο ΑΙΓΥΠΤΙΟΣ, *Ὁμιλίες πνευματικάι*, 5, 10, în: PG 34, 516A). Cf. ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ, *Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων*, 1, 3, 7, în: GRÉGOIRE PALAMAS, *Défense des saints hesychastes*, vol. I, introd., texte critique, trad., et notes de Jean Meyendorff, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain, 1959, pp. 123-125. Pe când Moise *pătîmește* sau *îndură* slava, Hristos o posedă din veșnicie.

¹⁵⁸ ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ, *Ὁμιλία εἰς τὴν Θεῖαν Μεταμόρφωσιν...*, în: PG 151, 433B.

¹⁵⁹ ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ, *Ὁμιλία εἰς τὴν Θεῖαν Μεταμόρφωσιν...*, în: PG 151, 411D. Vezi: C. VENIAMIN, *The Orthodox Understanding of Salvation...*, p. 176.

¹⁶⁰ ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ, *Ὁμιλία εἰς τὴν Θεῖαν Μεταμόρφωσιν...*, în: PG 151, 444C. Vezi: C. VENIAMIN, *The Orthodox Understanding of Salvation...*, p. 177.

¹⁶¹ S. YANGAZOGLU, „Philosophy and Theology: The Demonstrative Method in the Theology of St. Gregory Palamas”, în: *The Greek Orthodox Theological Review*, 41 (1996) 1, pp. 1-18; vezi și altă perspectivă la John MANOUSSAKIS, „Theophany and Indication: Reconciling Augustinian and Palamite Aesthetics”, în: *Modern Theology*, 26 (2010) 1, pp. 79-92. Sfântul Grigorie face diferență între Fața strălucitoare și veșmintele Sale ce devin luminoase datorită atingerii lor de Trupul Său, semnificația lor fiind cea a veșmântului de lumină în care se îmbracă Dumnezeu, dar și cea a hainei de lumină a lui Adam în starea prelapsariană (ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ,

vizibilă prin puterea Duhului Sfânt, care apare ca un nor. Iar natura creată este capabilă să conțină pe Cel neîncăput. Teofania taborică este icoana scopului pentru care a fost creat omul.

Summary: „The shining face” and the revealing paradox. Man’s theopathic character. The perceptibility by human senses of the Light of Christ’s face, despite its uncreated, ineffable nature

The present study dwells on the alleged „absence of Christology” („the missing piece”) from the Desert spirituality – an absence not remarked or accounted for until now, by the recent studies on late Antiquity. However, the „Desert Fathers’ Christology” is found by St Gregory Palamas in the hesychast theology of the uncreated light, experienced by the desert ascetics in their own bodies. This light of Christ, shining forth on their radiant faces, reveals that Christ is present within the ascetic; He is interiorized and His presence is revealed somatically (in «the face»), although it is apophatic (since the *light* thus experienced is „uncreated”, and also because it is „hidden”). A line of research that has gained prominence in contemplative theology and spirituality has entailed a hermeneutic trajectory: 1) the theology of the Old Testament glory (*Kabod*) – the so-called „hidden-revealed” or „nature-activities” dialectics; 2) the New Testament δόξα, the glory (= θέωσις, understood in Pauline key as Christification); 3) the pre-Nicene Christology (an *eikon*-ic Christology, of the «Face of the Father»); 4) the ascetic philosophy of the Desert Fathers (= the „apophatic-hidden” Christology of the «shining face»); 5) the Syrian theology of „clothing in Christ / light”; 6) the Dionysian mystical theology (= the veils of „theurgic rays”); 7) St Gregory Palamas’ hesychasm (= the Taboric light as uncreated energy). The original element in our study is the fact that our analysis has led to considering the light on the „shining faces” of the Desert Fathers, as uncreated light and revelation of a covert (*apophatic*) Christology, in a pre-Nicene theological key. A determining role was played by the Palamite-hesychast theological writings, according to which the light radiating from the saints’ faces 1) is uncreated, and 2) evinces the inward presence of Christ, Who is identified with His light, while He Himself is the „deifying factor” of this light radiating from the shining faces of the Desert Fathers (Anthony, Silvanus, Sisoës, Pambo).

All studies concerning late Antiquity ignore this *visionary experience*, which they reduce to a mere biblical metaphor of the „divine” light (as Western exegetes term it, rather than „uncreated”!), in the „hagiographic” descriptions of saints’ lives. This reluctance has its roots in Evagrius’ theology, which cautioned against the risks of seeking visionary experiences, as the respective light might have belonged to deceitful demonic appearances. Another reason lies in the hesychast controversy, more precisely St Gregory Palamas’ distinction between nature and energies and theology of the uncreated light, long discredited in the Western world as innovative-heretical, rather than being valued as traditional-patristic. The conclusion derived from the commentaries of modern exegetes, who see in late Antiquity spirituality nothing more than a „conflict of authority” (a political-mystical amalgamation), is the following: the latest studies on the Desert Fathers’

Ὁμιλία εἰς τὴν Θεϊάν Μεταμόρφωσιν..., in: PG 151, 440AB).

theology had been centered exclusively on the Christian *paideic* value provided by their exemplary ascetic life (in contrast with the pagan „holy man”, which simply marked a change in paradigm, or the continuation and passing down of „spiritual authority”). According to these exegetes, the mystagogic element (wrongly identified with asceticism) is missing. More recent studies speak of the „clothing in the body” (Hannah Hunt) or a discovery of the „actual self” (Peter Brown), as true forms of theologizing and spirituality with the Desert Fathers. Here is a certain *pseudomorphosis* introduced in the Orthodox theology along the thought lines of Merleau-Ponty or Foucault. One exception, so far, is the Golitzin-Orlov position; however, their theologizing – much too indebted to Judaic mysticism – sees in the radiance the Desert Fathers’ shining faces only the splendor, or glory (*kabod*) of Adam’s face before the Fall (= the undistorted image of God). As we see it, however, this „radiant face” experience denoted not only the regaining of Adamic splendor, but also the union with Christ that exceeds the edenic, pre-Christian, still imperfect state. Thus, the Desert Fathers’ Christology is a *covert, hidden* one (in an „apophatic light”), as Christ’s presence is „interiorized ascetically”. A correction of the Golitzin-Orlov position (= „the temptation of Judaic theology”, another quasi-*pseudomorphosis* in the Orthodox theology) lies in the fact that in the case of the Desert Fathers there is no „Mosaic Christology” or Christology of the „pre-incarnate Logos”, but they profess a Christology that is at the same time sacramental and hesychast, or contemplative. The visionary experience is the sight of the Christ in His body which He took on by the Incarnation, then was crucified, resurrected and ascended – or, in other words, was pneumatized, filled with the divine energies and not a mere „form (μορφή) of light”. The Christological reality of the uncreated light shining on the faces of the Desert Fathers (sometimes, corroborated by the testimony of a third person, who provided an *objective* attestation of this theophanic *reality*), proves the truth of man’s union with God (θέωσις) – a truth defended by all monastics throughout the history of the Church, and culminating in the proclamation of the dogma of this light (φῶς) during the so-called Palamite controversy and in its aftermath.

The present study dwells on the contemplative experience of the Desert Fathers – their experience of physical radiance manifest outwardly, identical to that of 14th-century Athonite hesychast monks of late Byzantium. One’s clothing in saintliness, in the „visible” glory of the Transfiguration, is integral part of the likeness to God which one acquires. This radiance of the „unveiled face” (2 Cor 3, 18) reveals the divine energy of Christ, „the brightness of God’s glory and the image of His person” (Heb 1, 1-2). This is (or here lies) the Desert Fathers’ Christology. „The shining face” is the hesychast veil (καταπέτασμα) covering deification and the so-called „aesthetics of apophaticism”, simultaneously *hidden and revealed* by the veil of Christ’s uncreated light, which surrounds the figure of the ascetic. The most important landmarks in the discovery of Desert Fathers’ Christology are the following:

1) The connection made between the theology of the *Kabod* and θέωσις in most contemporary studies of biblical theology (see, for instance: D. Kupp, F. Mathewes-Green, M. Gorman, N.T. Wright, C. Newman, D. Renwick, B. Blackwell, L. Belleville, M.D. Litwa, Ch. Barina Kaiser, Ph.P.-L. Viguier, M.G. Kline). The Holy Apostle Paul speaks of the Savior’s „ability” to „radiate” divine light „by His own power”, whereas other Old Testament illumination instances – such as Moses’ – could only „reflect” this light: «For God, who said, „Let light shine out of darkness,” made his light shine in our hearts to give us the light of the knowledge of God’s glory displayed in the face of Christ» (2 Cor 4, 6).

This deification experience is also described: «And we all, who with unveiled faces contemplate the Lord's glory, are being transformed into his image with ever-increasing glory, which comes from the Lord, who is the Spirit» (2 Cor 3, 18). Thus deification through the contemplation of God becomes an immanent, mystical event. This aspect of deification, as transformation in glory, includes both an inward quality of spiritual knowledge, and an outward radiance. Christification is thus both an ascetic, inward experience, and an exterior-somatic mystical manifestation.

2) Bewilderment over the Desert Fathers' Christology (only seemingly missing, actually) was also mentioned by W. Harmless in his monograph *Desert Christians*, where he noted that the *Apophthegmata* say nothing on Christology, nor do they touch on, or encourage this theological matter. The same author finds „intriguing” the possibility of an „intentional omission”.

3) In the *Triads* 1, 2, 2 and 2, 3, 9, St Gregory Palamas states that «as we have the light of the Father shining on the face (πρόσωπον) of Jesus Christ, this treasure held in earthen vessels, that is our bodies», we must keep our mind within our body. He thus linked Pauline Christology (2 Cor 3, 18 – 4, 7) to the experience of the Desert Fathers (drawing a theophanic line *Moses – Stephen – Arsenios*) by which they «were visibly transformed by the divine light», which is «the uncreated radiance of God» – a divine energy accessible to the senses. Thus it is only by having Christ illumine from within us, that His manifestation is not something exterior to us, but it is an inner Transfiguration occurring within us – as prove the «shining faces» of ascetics (Pambo, Silvanus, Sisoës, Seraphim of Sarov, Sophrony Sakharov or Paisios the Athonite). God transcends the senses but nevertheless knowing Him is experiential, as the contemplation of hypostatic light is real, not symbolic.

4) The next step in developing a Christology of the Desert Fathers by means of the theology of uncreated light was taken by the Dionysian Christology (a „metaphysics of light”) as points out Hieromonk Al. Golitzin, as well as Charles M. Stang and István Perczel. According to the Orthodox theologian, the apophatic (covert) Christology of the experience of light – ἐξαίφνης («sudden») –, as recorded by both Paul (*Acts* 9, 3 and 22, 6), and Anthony (*VA* 10, 12) or Evagrius («the blue sapphire of the mind» – *Gen* 24, 10), is the same as that of Dionysian theology in *Ep.* 1 and 5: the deifying Light is Christ Himself. Hieromonk Al. Golitzin finds that it is Christology which actually underlies the experience of uncreated light. St Gregory Palamas himself deems the Taboric light as „enhypostatic”, that is, without a hypostasis of its own, as Christ is its Hypostasis (*Triads* 3, 1, 28 and 3, 1, 16). Thus, the „radiance of saints' faces” is due to the fact that the human nature is transformed in Christ: it partakes of the divine attribute of glory. The saints' bodies become pneumatized: Christ imprints His divine light onto the ascetic, who shines with and in the glory of Christ. Of course, this presupposes operating the distinction between God *in se* and *ad extra*, respectively. God can only be known by experiencing His presence, which is Light. The patristic term „mystical” means „hidden”: *God is hidden in His light*. Consequently, the light is presence (*shekinah*) as immanent transcendence, or as tension between the hidden transcendent and the revealed things. The light carries the presence of Christ, which casts away demons and fills the weakened ascetics' bodies with the power of this light. Thus Christ is «the radiant light» (φέγγος) of the Father and a visible appearance of the invisible Father (Clement of Alexandria) or «Visibile Patris Filius» (St Irenaeus of Lyons).

5) St Anastasius of Sinai, in his *Guide Along the Right Path* 8, 4 and 13, 8, commenting on the „sons of God” (*Gen* 6, 2), asserts that Seth’s «radiant face» was actually was the edenic, pre-fall figure which Adam recognized in his son (which was why he named him *Seth-Resurrection*). Thus the body also is part of this figure, defined by the presence of grace, the radiance and light of the Most Holy Spirit surrounding the face and body, as Apa Aphou also states.

6) St Anastasius of Sinai encouraged reflection on the assertion: «Seeing you, I see the face of God!», the words with which Theophilus of Alexandria greeted the enraged crowd of monks. This formulation attests to a pre-Nicene Christology where the Son is the eternal icon or „form” and the „image” of the Father (Clement of Alexandria). On the other hand, Theophilus’ statement also implies the acknowledgement of a Christological-mystagogic authority, as the genuine monks united with God reflected the Face of Christ, ascetically interiorized and somatically visible in their „shining faces” (of which Theophilus was certainly aware). Modern exegetes regard this as a mere political game, as capitalizing on spiritual authority.

7) A scholar researching 14th-century hesychast theology was surprised to find it contained *in nuce* the notion of uncreated light, put forth since late Antiquity (St Irenaeus of Lyons, Clement, Evagrius, St Macarios and the pre-Nicene Christology in general, as brilliantly demonstrated by Arkadi Choufrine (in his 2002 monograph, published by Peter Lang). But again, none of the experts in the Desert Fathers’ ascetic theology employs the concept of uncreated light; at best, they describe the light shining on the ascetics’ faces as „divine light” (Orlov, Golitzin, Giulea) which, depending on the interpretation given to it, may or may not signify the same (for instance, in the opinion of some, the created grace is also a „divine” light, but not un-created).

8) B.G. Bucur notes that the Christology of the „Face”, one of the earliest building blocks of Christian doctrine, never became an important element, but was replaced by a more precise vocabulary, defined as a result of the Christological controversies of the 3rd and 4th-centuries. He emphasises the emergence of a Christology „of the face” with Clement of Alexandria or Aphrahat, the Persian sage. As our investigations demonstrate, the Christology of the face was subsequently developed in the theology of the icon. In the life to come, Father Stăniloae states, „the divine energies will be concentrated in the human face of Christ”.

9) „The radiant face” is an iconostasis behind which there is the inward presence of Christ. The temple is the ascetic’s body, while the heart – the spiritual core of the human being – also has an iconostasis behind which Christ enters on Baptism, as a Fore-runner (St Marcus the Ascetic). According to the Eastern tradition, Father Stăniloae pointed out, the *iconostasis* symbolizes the distinction between nature and energies, between transcendent and immanent, as well as the experience of the apophatic turned immanent in the uncreated light of the energy-pervaded face. The Mesopotamian mystic John of Dalyatha – R. Beulay says – is the one who operated the distinction between the divine glory (revealed) and the divine nature (always hidden), six centuries prior to the distinction between nature and energies, made by St Gregory Palamas.

The nature of Moses’ shining and the radiance visible on his face, due to his direct contact with God (*Gen* 34, 29), evince the real presence of God. As all believers meet God directly (with unveiled faces) through the Spirit, they reflect this luminous glory like mirrors and are themselves glorified in the process (from glory to glory). However, this transformation in glory is not only a noetic one, but also a bodily one, as it is a visible

manifestation. Noetic illumination is associated with partaking of the divine glory in 2 Cor 3-4, and it is correlated with the somatic experience of the glory in 2 Cor 4, 16 – 5, 5. But Luke is the only evangelist to employ the term «glory» (δόξα), mentioning that Jesus and the three apostles had «climbed the mountain» in order to pray there (Lk 9, 29-31). This is one detail in the hesychast spiritual tradition, which has been much insisted on, since the appearance of light as a culmination of times of intense prayer attests to the deification of human nature. This light is the *enhypostatic* symbol – the uncreated radiance and splendor of God, a divine energy. This manifestation of Christ in His divine nature is not, however, alien to us. It can be interiorized and appropriated by means of asceticism and prayer.

Deification is described both as «transformation in glory» (2 Cor 3, 7-18), and as somatic experience of the glory (2 Cor 4, 16 – 5, 5). Thus, one cannot separate the *transformation in Christ* (Christification) from *deification*. Deification as transfiguration in glory (or glorification) is both an inward quality of spiritual knowledge, and an outward radiance that includes the body and the face. Transfiguration thus becomes an inner experience, and the noetic-gnoseologic process of contemplation generates the ontological process of mirroring: because our faces are unveiled, we are able to contemplate the glory of God (τὴν δόξαν Κυρίου) as if in a mirror and we are transformed (μεταμορφούμεθα) acquiring the likeness to Christ (κατὰ τὴν αὐτοῦ εἰκόνα) with ever-increasing glory (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν). In the case of the Desert Fathers, deification acquires an anthropological dimension as Christification, and is achieved through a face-to-face encounter with Him. In other words, this is both a theological theme, and a spiritual tenet; both a process of divine economy and a process by which this economy operates within a believer (cf. Russell 2009, p. 21). To St Gregory Palamas deification is also a supernatural gift transforming body and mind, and rendering visible the divine (*Triads* 3, 1, 33). Any degree of likeness is gained by the radiant presence of God within man, as „mutual interiority” (D. Stăniloae). In the persons of the saints, this communion is expressed in the fact that God’s glory is „reflected” by their faces, anticipating the life to come (P. Nellas).

According to an aesthetics of apophaticism (= „deification-Christification”), the body partakes of the uncreated light. Consequently, the ability to reach God through the senses suggests a rehabilitation of the human person as a whole, operating not only at intellectual level but also in the actual body, which „perceives” rather than „intuits” the identity of God (H. Hunt 2012, p. 152). Participation (partaking) means, according to the Greek-Byzantine theological tradition, that God is actively at work in His creation. This is how we must understand the statement of St Gregory Palamas, who deems that such „transcendent activity (*energeia*) is adapted to the created alterity” (T. Tollefsen, 2012). We mention that the Macarian homilist, who theorized on the mystagogic experience by which one «becomes all eye, face, light» (*Homilies* 1, 2), is the first to relate the «shining face» to the divine uncreated light, the same as the light in the life to come, where everything will be deified and pneumatized, as God is all in all. Thus the authority (ἐξουσία) of the Desert Fathers is derived from the presence within them (ἐνουσία) of the light of Christ, the seal of the Spirit, exaggerating the similarity between the „holy man” of Late Antiquity and the desert ascetics. Another pseudomorphosis, introduced along the lines of thought of M. Foucault and P. Brown, lies in the search for the „actual self” (Hannah Hunt *et al.*) in the non-Christological, non-mystagogical, pagan-paideic asceticism.

Hence the original character of our research into the Desert Fathers Christology as expressed in the concept of «shining face», explaining why the ascetics' bodies radiate light, as proven by our investigations carried out over three years, and aiming to integrate the hesychast Byzantine spirituality into the ascetical-mystical, contemplative tradition of the Desert Fathers. Those who oppose this Christological intuition of the „missing piece” in the Desert Fathers' theology invoke the anachronism in interpreting the Desert Spirituality in light of Gregory Palamas' hesychast theology. However, throughout the Holy Tradition, the Holy Fathers mutually interpret and support each others in their lines of argument, according to the hermeneutic principle of „mens patrum” (see St Maximus the Confessor's *Ambigua*). The present paper dwells on the interpretation given by St Gregory Palamas to the mystical experiences undergone by Anthony, Pambo, Silvanus and Sisoës according to the logic provided by the doctrine of uncreated light and the distinction between „nature-energies”. Orthodox scholars should not confine their theological discourse to the context of the 4th-5th centuries, ignoring the subsequent terminological clarifications introduced by the Councils. The risk they run (by undertaking a *historico-critical text exegesis*) lies in adopting the non-patristic, pseudomorphotic language of the new heterodox western exegeses.

The first to explicitly relate the *Transfiguration* to deification is St Andrew of Crete. According to him, *transfiguration* is the revelation of Christ's deified humanity. During the hesychast controversy, St Gregory Palamas defended the reality of the encounter with God, experienced by those monks who had reported a sight of the divine light as the result of intense praying. Light is nothing but God's uncreated radiance, that is, divine energy perceptible by senses. Participation is characteristic to the theological thought of Greek-Byzantine tradition, indicating the fact that God is actively present and working in His creation. In light of our assertions, the interpretation of Old Testament theophanies as revelations of the pre-incarnate Logos, theophanies whose effect is the luminous transformation of the one contemplating them, who regains the lost adamic splendor of the face (*tzelem*), cannot be rejected or denied. However, it is a completely different thing to apply in a reductionist, unilateral manner this interpretation to the New Testament post-resurrectional theophanies of the Christian era. Although there is continuity between these two forms of theo(christo)phanies, both their contents and forms are much richer for the children of the New Testament, after the Resurrection and Ascension of Christ. The relationship between Old and New Testament realities can be expressed as follows:

The Old Testament theophanies of the pre-incarnate Logos	The Christophanies after the Resurrection and Christ's ascension to Heaven in the body
ΕΞΘΘΕΝ (illumination from without)	ΕΝΤΟΘΕΝ (illumination from within)
1.a. The luminous form (μορφή) of the pre-incarnate Logos	1.b. The pneumatized body (σάρξ) of Christ, the Son of God, incarnate, dead, resurrected and ascended to Heaven in His body
2.a. the lost Adamic glory, or splendor (קָבוֹד – <i>kabod</i>) of the face (צֶלֶם – <i>tzelem</i>)	2.b. The grace (χάρις) of the Holy Spirit, which brings about deification (θέωσις)

Pr. Pavel ROTARU

EXPERIENȚA COMUNIUNII CU DUMNEZEU ÎN RM 8, 1-17 (II)

Din perspectiva teologiei dogmatice ortodoxe, prezența reală a lui Hristos (cu trupul Său îndumnezeit) între și în credincioși¹ după Înălțarea la cer este una *pneumatică* sau *pneumatizată*². Într-una din rugăciunile Bisericii se spune: «Doamne Iisuse Hristoase... Cel ce Te-ai sălășluit în inimile cele curate ale celor doisprezece Apostoli prin harul Preasfântului Duh, Care S-a pogorât în chipul limbilor de foc...»³. Accesul la Hristos (sau cunoașterea Lui) nu mai este posibil decât în contextul prezenței și lucrării Duhului Sfânt. Doar cei care au Duhul lui Hristos sunt ai Lui (Rm 8, 9); doar în Duhul Sfânt pot să Îl perceapă ca Domn (1 Co 12, 3: «οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν, Κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν Πνεύματι Ἀγίῳ»)⁴. Descoperirile științei moderne – care au demonstrat că materia este, în fond, o formă de energie – reprezintă o posibilitate *în plus* de înțelegere a prezenței lui Hristos în cei credincioși. Această prezență rămâne, însă, o taină, și, în primul rând, *un fapt de experiență*.

În această privință, tradiția liturgică și mistică păstrată nealterată în Biserica Ortodoxă reprezintă cea mai consistentă ofertă de actualizare a realității interiorității lui Hristos în credincioși de care vorbește Sf.Ap. Pavel. Dacă limitele metodologiei de investigație istorico-critică sunt din ce în ce mai evidente⁵, re-

¹ Vezi: Excursul „O înțelegere mistică a Sf. Apostol Pavel”.

² Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, pp. 129-130. Pr. Stăniloae notează: „Hristos ne mântuiește întrucât Se sălășluiește în noi prin Duhul Sfânt. Prin aceasta iradiază în noi din trupul Său pneumatizat puterea mântuitoare și îndumnezeitoare a noastră... Prin Duhul Sfânt pătrunde în inimi Însuși Hristos, dar aceasta întrucât trupul Lui s-a pneumatizat în mod culminant prin Duhul care a penetrat și copleșit cu totul trupul lui Hristos”. Potrivit Pr. John Breck, „hristologia pneumatică” „accentuează absolută unire fără amestecare a lucrării conjugate a Fiului și a Duhului Sfânt în vederea conducerii credincioșilor spre cunoașterea și unirea cu Tatăl” (Pr. John BRECK, *Darul sacru al vieții*, trad. de Țirineu Pop Bistrițeanul, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2001, p. 41).

³ *Molittfelnic*, p. 438. În mod similar, Sf. Chiril al Alexandriei spune: «Fiul Se sălășluiește în noi prin Duhul Său» (ΑΓ. ΚΥΡΙΑΛΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, *Λόγος Γ΄, ὅτι Θεὸς ἀληθινὸς ὁ Υἱὸς, καθὰ καὶ ὁ Πατὴρ*, PG 75, 853D, citat de Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 131).

⁴ 2 Co 5, 16: «ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδὲνα οἶδαμεν κατὰ σάρκα, εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκουμεν».

⁵ Fără a fi nevoie de prea multe comentarii, putem să îl cităm pe R. Jewett: „Hristos este, de fapt, «printre voi / în mijlocul vostru»..., ceea ce reprezintă un caz clasic de «democratizare a misticismului»”. „Limbajul lui Pavel... reflectă un tip colectiv de misticism harismatic... Aria primă de manifestare, spre deosebire de o bună parte din creștinismul de mai târziu, nu era

sursele formidabile ale tradiției răsăritene oferă mijloacele efective de actualizare și trăire a evenimentului în sine; în contextul acestei trăiri va deveni evident și sensul afirmațiilor pauline. Raportarea la realitatea experienței iluminează înțelegerea textului biblic. Există însă, mai întâi, o *bază sacramentală* a sălășluirii lui Hristos în cei credincioși. Descoperirea acestei prezențe, însă, se face în interiorul tradiției ortodoxe prin *metoda trezviei*. Afirmatia fundamentală a tradiției niptice este aceea că, în lipsa trezviei, omul nu poate intra în comuniune deplină cu Hristos Cel sălășluit în creștin prin Botez și Euharistie. Ce este trezvia, ce este tradiția niptică?

Excurs tematic H. Interioritatea lui Hristos în credincios potrivit experienței niptice

Sfinții Isihie Sinaitul și Filotei Sinaitul – monahi viețuitori ai mănăstirii Rugului (τῆς βάρου) a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu de pe Muntele Sinai – sunt doi clasici ai tradiției niptice⁶. Ca monahi, ei sunt lucrători ai *ascezei generale*⁷ și ai virtuților *smereniei* (asupra căreia autorii sinaiți atrag atenția în mod deosebit)⁸, *tăcerii*⁹ și *pomenirii morții*¹⁰, toate în contextul luptei pentru *păzirea poruncilor lui Dumnezeu*¹¹. Importanța cea mai mare, însă, se dă la acești autori, ocupației neîncetate cu «cele dinlăuntru» (Sf. Isihie Sinaitul)¹². «Este în noi un război al minții, mai cumplit decât cel văzut», afirmă Sfântul Filotei¹³.

În acest cadru, *virtutea trezviei* (νῆψις) este crucială. «Trezvia este calea a toată virtutea și porunca lui Dumnezeu», «împlinește toată porunca lui Dumne-

extazul individual, ci entuziasmul social, vorbirea în limbi, prorocia și celebrarea cu bucurie în cadrul mesei comune care îi unea pe cei ce proveneau din familii și medii diferite într-o singură familie cinstită, aleasă și sfințită de Dumnezeu” (*Romans. A Commentary*, pp. 490-491). Vezi: considerațiile despre mistică din capitolul al II-lea – „Articularea fragmentului Rm 8, 1-17 în contextul teologic al *Epistolei către Romani*” – al textului de față.

⁶ Referitor la perioada în care au trăit și au scris, vezi introducerile Pr. D. Stăniloae în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, vol. IV, p. 52 și urm. și 111 și urm., și Monah Raffaele OGLIARI, „Spiritualitatea sinaită”, în: FILOTEI SINAITUL, *Trezia minții și cerul inimii. Integrala scrierilor*, text stabilit de monahul Raffaele Oglari, Deisis, Sibiu, 2009, p. 45 și urm. și 51 și urm.

⁷ ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 2, 10, p. 85; FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, 28, în: *Filocalia...*, vol. IV, p. 131. Este vorba de «nevointa trupească» – «post, înfrânare, culcarea pe jos, starea în picioare, privegherea și celelalte».

⁸ FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, 13, p. 121; ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 1, 63, pp. 73-74.

⁹ FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, 5, 11, pp. 118, 120; ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 2, 25, p. 89.

¹⁰ ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 1, 17, p. 61; FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, 6, pp. 118-119.

¹¹ FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, 7, p. 119.

¹² ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 68, p. 75.

¹³ FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, 1, p. 116.

zeu din Vechiul și Noul Testament și aduce tot binele veacului ce va să vie», ne asigură Sf. Isihie Sinaitul. După Sf. Filotei Sinaitul, «trezvia poate fi numită cu dreptate... cale care duce la Împărăție, la cea din lăuntrul nostru și la cea viitoare»¹⁴. Din cele două citate de mai sus se poate observa cuprinderea soteriologică și eshatologică a acestei virtuți. Trezvia «dăruiește [omului] cunoștința sigură a lui Dumnezeu» (Sf. Isihie Sinaitul)¹⁵. Așa cum notează Păr. D. Stăniloae, „după Isihie toată viața spirituală se reduce la trezvie”¹⁶. Într-o definiție post-antică, trezvia este «fixarea stăruitoare a gândului și așezarea lui în poarta inimii, ca să privească gândurile hoșești care vin...»¹⁷. În înțelegerea modernă a lui R. Oglari, *νῆψις* „desemnează o atitudine mentală menită să debaraseze din minte nu numai gândurile rele, ci și tot ceea ce, deși aparent inofensiv, împiedică rugăciunea”¹⁸. Trezvia are ca obiectiv «paza minții»¹⁹ și «curăță luminos conștiința»²⁰. «Liniștirea» sau «liniștea» (ἡσυχία) interioară a minții ferită de gânduri și tulburare este, astfel, caracteristică nipticilor.

În tradiția și experiența niptică, trezvia este strâns legată de «rugăciunea (προσευχή) neîntreruptă a lui Iisus Hristos în suflet»²¹, altfel numită: «rugăciunea de un singur gând» («μονολόγιστος εὐχή»)²². Aceasta constă în chemarea lui Iisus Hristos²³, deschisă de invocarea care conține «sfântul nume al lui Iisus»²⁴ «Doamne, Iisuse Hristoase...»²⁵. Aceasta este «pomenirea lui Dumnezeu» (sau «aducerea aminte de Dumnezeu») – *μνήμη Θεοῦ*²⁶. Această pomenire se face în inimă²⁷. «Trezvia și rugăciunea lui Iisus se susțin una pe alta», sintetizează Sf. Isihie Sinaitul²⁸. Rimând cu *rugăciunea* (προσευχή) și de cel mai mare folos pentru rugăciune în lucrarea trezviei este *atenția* (προσοχή)²⁹. Sf. Filotei Sinaitul îndeamnă: «Să umblăm deci cu atenție în simțirea sufletului; căci atenția și rugăciunea înjugate zi de zi sunt asemenea carului de foc al lui Ilie care ridică

¹⁴ FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, 3, p. 117.

¹⁵ ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 1, 1, p. 57.

¹⁶ Pr. D. STĂNILOAE, „Viața lui Isihie Sinaitul”, în: *Filocalia*..., vol. IV, p. 52.

¹⁷ ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 1, 6, p. 59.

¹⁸ R. OGLARI, „Spiritualitatea sinaită”, p. 70.

¹⁹ ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 1, 3, p. 58.

²⁰ FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, 24, p. 129.

²¹ FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, 2, p. 116.

²² ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 2, 72, p. 102.

²³ ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 2, 94, p. 108; ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 2, 2, p. 82; FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, 22, p. 128.

²⁴ ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 1, 41, p. 68.

²⁵ ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 2, 5, p. 83.

²⁶ FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, 1, p. 116; FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, 22, p. 128.

²⁷ FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, 1, p. 116.

²⁸ ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 1, 93, p. 80.

²⁹ FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, 29, p. 132.

ușor la înălțimea cerului pe părtașul lui»³⁰. Această îmbinare dintre atenție și rugăciune este inclusă în trezvie³¹.

Există la autorii sinaiți o radiografie și o schemă a luptei duhovnicești³². Mai întâi este «momeala» sau «atacul» (προσβολή), produs nu al omului, ci al Satanei³³. În acest moment este nevoie din partea ascetului de atenție. Dacă gândul rău nu s-a retras dintru început, este nevoie de «împotrivire» (ἀντίρροησις)³⁴, cu care trebuie să se «zdrobească capul șarpelui»³⁵. Însă *atenția și împotrivirea* trebuie unite cu *chemarea neîncetată a lui Iisus* prin rugăciune: «Dacă ne vom încrede însă numai în trezvia sau atenția noastră, repede vom cădea răsturnându-ne... neavând ca suliță puternică numele lui Iisus Hristos»³⁶. Deosebit de important pentru o exegeză ortodoxă (din perspectivă patristic-niptică) la *Rm* 8, 10 este următorul aspect: *obiectivul întregii strădanii niptice este dobândirea sau descoperirea prezenței lui Hristos-Dumnezeu în inimă*.

Mărturia Sf. Filotei Sinaitul este foarte clară în această privință. «Unde este smerenie și pomenirea lui Dumnezeu, susținută de trezvie și de atenție, și desimea rugăciunii îndreptată împotriva vrășmașilor, acolo este locul lui Dumnezeu, sau cerul inimii (καρδιακὸς οὐρανός), în care pâlcul dracilor se teme să petreacă, pentru Dumnezeu, Care locuiește în acel loc», spune autorul sinait³⁷. Întreaga strădanie este «ca să dobândim în inimă numai pe Dumnezeu»³⁸. «Atenția minții» este, astfel, un «Ierusalim mintal (inteligibil)», loc al prezenței dumnezeiești³⁹. Obiectivul este clar: «Nu am primit porunca de a ne curăți inima pentru altceva, ci numai pentru ca, după ieșirea nourilor răutății din văzduhul inimii și după risipirea lor prin neconținută atenție, să putem vedea, ca într-un senin curat, Soarele dreptății, pe Iisus, și să ni se lumineze, întrucâtva, în minte, înțelesurile măreției Lui. Fiindcă nu tuturor obișnuiește să Se arate, ci numai celor ce își curățesc cugetarea»⁴⁰.

³⁰ FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, pp. 136-137; FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, 27, pp. 130-131. În acest capitol Pr. Stăniloae traduce „atenția” prin „luarea aminte”.

³¹ FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, 27, p. 131.

³² Pr. D. STĂNILOAE, „Viața lui Isihie Sinaitul”, p. 54.

³³ ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 2, 71-72, p. 102.

³⁴ ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 2, 50, p. 96.

³⁵ ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 1, 22, p. 62; Pr. D. STĂNILOAE, „Viața lui Isihie Sinaitul”, p. 55.

³⁶ ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 2, 50, p. 96.

³⁷ FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, 4, pp. 117-118; R. OGLIARI, „Spiritualitatea sinaită”, pp. 73-74.

³⁸ FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, 1, p. 116.

³⁹ FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, 6, p. 118.

⁴⁰ FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, 8, p. 120. Aluzia la *Mt* 5, 8 este evidentă. Vezi: FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, 36, p. 135: «Să luptăm deci cu mintea... ca..., tăind păcatul din inimă, să aflăm înlăuntrul nostru Împărăția Cerurilor».

Există o fermă bază sacramentală a *prezenței dumnezeiești* în credincioși: «de la Botez suntem îmbrăcați în Hristos și Hristos locuiește în noi»⁴¹, însă lucrurile sunt extrem de dinamice: «Să ne ținem de Hristos cu tărie, ca să-L primim pe Acesta... și ca să nu plece Iisus, aflându-se în locul sufletului multime de gânduri»⁴². Așa cum subliniază același R. Oglari, „este vorba de realități dinamice: lupta nu se termină niciodată, iar biruința asupra gândurilor și sălășluirea lui Dumnezeu care-i urmează trebuie reinnoită și păzită încontinuu”⁴³. Mărturia Sf. Isihie Sinaitul este similară. Nipticul, «așezându-se pe sine înlăuntrul cetății... stă mereu cu Făcătorul de pace Iisus»⁴⁴. Iisus Hristos este «Cel căutat»⁴⁵, iar Sfântul Isihie îl încurajează pe cel care urmează calea trezviei: «la început îți va fi aceasta scară, pe urmă carte de citit. Înaintând apoi, ți se va descoperi ca cetate a Ierusalimului ceresc și vei vedea limpede cu mintea pe Hristos, Împăratul puterilor lui Israel»⁴⁶. (Observăm că dacă inima (καρδιά) este mai degrabă locul în care Hristos este prezent, mintea (νοῦς) este mai mult facultatea prin care este văzut sau perceput Hristos)⁴⁷. Nipticul «Îl vede în mijlocul său spiritual» pe Hristos «Cel ce-l umple de pace»⁴⁸. Lucrurile sunt extrem de concrete: nipticul este «cel ce L-a sălășluit în *pieptul său* pe Domnul Iisus prin rugăciune neîncetată»⁴⁹. Dinamismul care a fost menționat mai sus se regăsește și la Sfântul Isihie: «Iisus... vrea să intre dumnezeiește și să locuiască în inimile curate»⁵⁰. Există o *progresie a descoperirii prezenței dumnezeiești în inimă*: trezvia la început «ni se arată în minte ca un sfeșnic... pe urmă ca o lună atotluminoasă, rotindu-se pe cerul inimii; mai apoi ni se arată ca soare Iisus însuși»⁵¹.

Coerența dintre Liturghie și mistică este și ea prezentă la Sfântul Isihie: «Când ne învrednicim... de dumnezeieștile și preacuratele taine ale lui Hristos... atunci și mai mult să arătăm trezvia... Căci intrând în noi, El alungă îndată din inimă duhurile viclene»⁵². Trebuie, de asemenea precizat că experiența interiorității lui Hristos în niptic este în mod evident o *profundă comuniune interpersonală*. Sfântul Isihie nu ascunde bucuria negrăită de a fi împreună cu Iisus: nipticul «nu va dori o zi petrecută omenește, pentru frumusețea, desfătarea și dulcea-

⁴¹ FILOTEI SINAITUL, *Cuvântări ascetice*, I, p. 109.

⁴² FILOTEI SINAITUL, „Capete despre trezvie”, 20, p. 127.

⁴³ R. OGLIARI, „Spiritualitatea sinaită”, pp. 73-74.

⁴⁴ ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 1, 8, p. 59.

⁴⁵ ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 1, 29, p. 64.

⁴⁶ ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 2, 15, p. 86.

⁴⁷ R. OGLIARI, „Spiritualitatea sinaită”, p. 67, vede la sinaiți o sinteză antropologică între viziunea de tip elenistic, care pune în centrul persoanei mintea, și viziunea de tip semito-ebraic, care pune în centrul omului inima. Sf.Ap. Pavel însă vorbește de amândouă.

⁴⁸ ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 1, 90, p. 80.

⁴⁹ ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 2, 46, p. 94.

⁵⁰ ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 2, 48, p. 95.

⁵¹ ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 2, 64, p. 100.

⁵² ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 1, 100, p. 82.

ța lui Iisus»⁵³. De asemenea, «sufletul care s-a umplut de binefaceri și s-a îndulcit de Iisus, răsplătește pe binefăcător cu bucurie și dragoste, prin mărturisire, mulțumind și chemând cu voluptate pe Cel ce-l umple de pace; căci îl vede în mijlocul său spiritual, împrăștiind nălucirile duhurilor rele»⁵⁴. Persoana nipticului nu este anulată; este vorba de o *experiență personalist-dialogică* autentică.

În sfârșit, așa cum Sf.Ap. Pavel în întreaga sa teologie nu dă naștere unor simple teorii abstracte, ci dă mărturie de propria sa experiență, la fel mărturisesc și sinaiții: «Spunem prin scris ceea ce știm, și mărturisim, celor ce vreau să asculte, ceea ce am văzut străbătând calea, dacă vreți să primiți cele spuse»⁵⁵. Toate cele de mai sus sunt departe de a reprezenta doar niște *elemente izolate de spiritualitate restrâns-monahală* specifice sfârșitului primului mileniu creștin. Rădăcinile spiritualității sinaite sunt vechi, iar această spiritualitate nu a încetat odată cu acești autori. Cei doi au fost aleși pentru că sunt reprezentativi pentru *întreaga* mistică răsăriteană ortodoxă. Nu întâmplător ei au fost citați și citați masiv pe parcursul întregii istorii a spiritualității răsăritene ulterioare, de la sinteza Sf. Grigorie Palama, prin renașterea duhovnicească reprezentată de Sf. Paisie Velicicovski și Sf. Nicodim Aghioritul, în Rusia ante-revoluționară și până în Athosul modern.

În fapt, *experiența niptică*, departe de a fi un element izolat, este un bun câștigat pentru întreaga Ortodoxie. Este cunoscut rolul pe care monahismul l-a jucat de-a lungul timpului în întărirea întregului corpus eclezial. Amintim că în cadrul fiecărei slujbe de tundere în monahism noul monah este ferm invitat să pășească pe calea trezviei⁵⁶. Rugăciunea lui Iisus și practica trezviei au iradiat, astfel, în permanență în afara mănăstirilor, în viața celor din lume⁵⁷. Liturgia și mistica sunt, de asemenea, și în această privință, într-o fermă continuitate. Imediat după epicleză, preotul rostește: «Ca să fie acestea [Trupul și Sângele lui Hristos] celor ce se vor împărtăși spre trezvia sufletului (εις νηψιν ψυχῆς)...»⁵⁸. Într-adevăr, unele din momentele în care orice ortodox se simte mai aproape de Iisus sunt cele de după împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos, momente în care credinciosul se cufundă în el însuși în rugăciune către Iisus. Aspectul eshatologic este, de asemenea, de remarcat. Dacă în veșnicie credinciosul este

⁵³ ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 2, 46, p. 94.

⁵⁴ ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 1, 90, pp. 79-80.

⁵⁵ ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 2, 68, p. 100.

⁵⁶ Noul monah primește din partea starețului metaniile cu cuvintele: «Fratele nostru (N) monahul primește sabia Duhului, care este cuvântul lui Dumnezeu, spre rugăciunea cea de tot ceasul către Mântuitorul Hristos. Că este dator în toată vremea a avea în minte, în inimă, în cuget și în gura lui numele Domnului Iisus și a zice: Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul!» (*Molittelnic*, p. 480).

⁵⁷ Exemplele de mireni care au înaintat extrem de mult în rugăciunea minții sunt multiple: tatăl Sf. Grigorie Palama, pelerinul rus și credincioasa româncă din Bucureștiul anilor '80 (vezi: *Jurnal duhovnicesc*, Ed. Bizantină, București, 1997) sunt doar câteva.

⁵⁸ *Ἱερατικόν*, p. 133; *Liturghier*, p. 165.

chemat să «fie cu Domnul» (1 Tes 4, 17) această experiență este anticipată de experiența niptică. Starea în care Iisus se arată nipticului este, de fapt, o stare care anticipează eshatonul. Se poate vorbi astfel de o „eshatologie niptică” (Pr. Constantin Coman)⁵⁹. Sf.Ap. Pavel, la rândul său, nu era străin de o astfel de stare (1 Co 9, 1).

În lumina tuturor celor spuse mai sus, este sarcina studiilor biblice moderne ortodoxe de a afirma cu tărie deplina continuitate dintre *experiența apostolică* și *tradiția niptică*, dacă nu integral la nivelul formei, cel puțin la nivelul conținutului. O astfel de afirmație este necesară pentru depășirea impasului istorico-critic în care se regăsesc studiile biblice de specialitate la nivel internațional. Înțelegerea afirmațiilor pauline despre *interioritatea lui Hristos în credincioși* poate fi înțeleasă cel mai bine din perspectiva experienței duhovnicești care nu s-a oprit odată cu epoca apostolică. Ultimul text din Sf. Isihie Sinaitul citat mai sus reprezintă o ofertă hermeneutică de valoare unică, pe care teologia ortodoxă o poate face studiilor scripturistice de specialitate moderne occidentale.

Rm 8, 10 (continuare). În privința afirmației «Χριστὸς ἐν ὑμῖν», este îmbucurător faptul că exegeții moderni occidentali își pun problema experienței. Ei, astfel, vor fi poate deschiși asumării experienței niptice despre care s-a vorbit în excursul de mai sus. Este însă întristător *gradul uriaș de confuzie teologică* în care se regăsesc acești exegeți de foarte multe ori, din cauza lipsei de perspectivă a metodologiei istorico-critice. Ei neagă, de exemplu, cu vehemență, posibilitatea ca pentru Sf.Ap. Pavel Duhul Sfânt să fie Cineva distinct de Hristos. Astfel. R. Jewett vorbește despre „identificarea care transpare a lui Hristos cu Duhul reflectată în această folosire paralelă a expresiei ἐν ὑμῖν în 8, 9-10” care, conform aceluiași autor, „ridică probleme pentru gândirea trinitară de mai târziu”⁶⁰. La rândul său, J.D.G. Dunn scrie despre „identificarea lui Hristos... cu Duhul lui Dumnezeu... Aceasta înseamnă pentru spiritualitatea creștină că Hristos și Duhul sunt percepuți în experiență ca unul”⁶¹. Însuși K. Barth notează: „Hristos în noi este Adevărul; El este Duhul Care sălășluiește în noi”⁶².

Revenind însă la autorii sinaiti, la ei nu se întâlnește o astfel de confuzie. Pentru niptici, Iisus este distinct de Duhul Sfânt. Isihie notează: «vei simți lângă Iisus că Duhul Sfânt saltă în sufletul tău... Duhul Sfânt... adevărește în chip tainic pe Cel căutat»⁶³. În general, acuza pe care exegeții de factură istorico-critică o aduc celor care își asumă în exegeza lor tradiția teologică și duhovnicească a

⁵⁹ Pr. Constantin COMAN, *Ἡ ἐν Ἀγίῳ Πνεύματι ἐρμηνεία τῶν Γραφῶν*, Ἱερά Μεγίστη Μονὴ Βατοπαίδιου, Ἄγιον Όρος, 2012, p. 360.

⁶⁰ R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 491.

⁶¹ J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. 430. Cei doi autori citați provin dintr-un tip de creștinism care nu cunoaște vreo rugăciune adresată Duhului Sfânt. Astfel se explică și concluzia la care ajung ei.

⁶² K. BARTH, *The Epistle to the Romans*, p. 288.

⁶³ ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 1, 29, p. 64.

Bisericii este cea a *anacronismului*. Nu trebuie uitat însă că, dacă dogma trinitară a fost formulată mai târziu, ea nu a putut opera vreo modificare în realitatea lui Dumnezeu. Formulările conceptuale *au urmat*, întotdeauna, experienței întâlnirii cu Dumnezeu, care a fost aceeași din epoca apostolică și până în prezent. Prin urmare, criteriul raportării textului la realitatea dumnezeiască și a experienței întâlnirii cu Dumnezeu justifică o *lectură teologică trinitară* a Sfântului Pavel. Pentru aceasta, însă, este necesară o creditare a Tradiției; în caz contrar, Dumnezeul istorico-criticilor apare ca fiind extrem de diferit de Dumnezeul Părinților. A.J. Hultgren, de exemplu, notează: „Dumnezeu, Hristos și Duhul nu sunt egali în slavă... pentru că Dumnezeu (Tatăl) este termenul de mijloc al interrelaționării lor”⁶⁴. Trebuie amintit, de asemenea, că și Sf. Ioan Hrisostom neagă cu vehemență (ἄπαγε!), în comentariul său la *Rm* 8, 10, posibilitatea ca Sf.Ap. Pavel să identifice pe Hristos cu Duhul: «Τοῦτο δὲ ἔλεγεν, οὐ τὸ Πνεῦμα Χριστὸν λέγων, ἄπαγε, ἀλλὰ δεικνὺς ὅτι ὁ τὸ Πνεῦμα ἔχων, οὐ μόνον τοῦ Χριστοῦ χρηματίζει, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν ἔχει τὸν Χριστόν»⁶⁵.

Înainte de a avansa analiza exegetică a prezentului verset, poate fi remarcat comentariul Sf. Ioan Damaschin la construcția paulină «Χριστὸς ἐν ὑμῖν». Autorul patristic notează: «πάλιν τὸν Χριστὸν ἐπ’ αὐτῶν, αὖξων αὐτοῖς τὴν ἡδονὴν καὶ τὸν περὶ αὐτοῦ πόθον» (în traducere neogreacă: «πάλι παρουσιάζει τὸν Χριστὸ νὰ βρῖσκεται σ’ αὐτούς...»)⁶⁶. În cea mai bună tradiție a marilor mistici ai Bisericii (e.g., Sf. Simeon Noul Teolog sau Cuv. Siluan Athonitul), Sf. Ioan Damaschin nu ezită să utilizeze cuvinte precum «plăcere» și «dor» pentru descrierea relației dintre credincioși și Mântuitorul, cuvinte cărora le dă un sens duhovnicesc. Există un *dor nestins* al omului duhovnicesc de a fi împreună cu Hristos, există o *plăcere duhovnicească* de a fi în comuniune cu Hristos. Această dimensiune dinamică și vie a experienței duhovnicești îl preocupă în primul rând pe Sf. Ioan Damaschin, atunci când citește textul Apostolului Pavel. Este evident că o astfel de abordare este absentă din comentariile științifice de factură modernă.

Consecința pe care Sf.Ap. Pavel o deduce din prezența lui Hristos în credincioși este «τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ Πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην». Construcția «τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν» poate fi interpretată în modalități diferite. Traducerea literală a Bibliei Sinodale («trupul este mort pentru păcat») este una deschisă mai multor posibilități de înțelegere. Pe de o parte, ar putea fi vorba de *mortalitatea umană* ca și consecință a păcatului strămoșesc. P. Trembelas este unul dintre mulții traducători sau comentatori care consideră că este vorba de prima variantă: «τὸ σῶμα σας ὑπόκειται

⁶⁴ Arland J. HULTGREN, *Paul's Letter to the Romans*, Eerdmans, Grand Rapids, 2011, p. 305.

⁶⁵ ΑΓ. ΙΩΑΝΝΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ, *Ἑρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολήν*, PG 60, 518-519.

⁶⁶ Ὑπόμνημα, p. 112.

εις τὸν φυσικὸν θάνατον ἐξ αἰτίας τῆς προπατορικῆς μας ἁμαρτίας»⁶⁷. Această interpretare propune o idee teologică general acceptată susținută și de Sf.Ap. Pavel. Pentru el, moartea a fost într-adevăr introdusă în lume de păcat: «διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος» (*Rm* 5, 12). Este cunoscut că prepoziția διὰ construită cu acuzativul poate însemna „din cauza”. După cum notează C.E.B. Cranfield, o astfel de interpretare, însă, trebuie să accepte că această situație a mortalității umane din cauza păcatului *nu* este o consecință a prezenței lui Hristos în credincioși (oricine moare din cauza păcatului lui Adam, inclusiv necredincioșii); ca atare, propoziția trebuie tradusă cu sens concesiv⁶⁸. În sfârșit, dacă acesta este sensul pe care l-a intenționat Sf.Ap. Pavel, o dublare a acestei afirmații s-ar regăsi în v. 12 (cf. referința la «τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν»).

Pe de altă parte, însă, este vorba în construcția «τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν» de o moarte față de păcat, moarte la care credinciosul este chemat în Botez și în viața ascetică duhovnicească. Conform *Dicționarului grec-român al Noului Testament*, prepoziția διὰ construită cu acuzativul poate exprima și „ideea de interes, de scop: în favoarea, pentru, în vederea”⁶⁹. R. Jewett⁷⁰ este unul dintre puținii comentatori moderni care încearcă să argumenteze în favoarea acestei posibilități, după cum urmează. Pentru Sf.Ap. Pavel Taina Botezului este moarte împreună cu Hristos (*Rm* 6, 8 – «ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ») față de păcat (*Rm* 6, 2 – «ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ»). Astfel, în *Rm* 6, 6 Sf.Ap. Pavel afirmă: «ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεῦν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ». În mod similar, în *Rm* 6, 11 citim: «οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς εἶναι νεκροὺς τῇ ἁμαρτίᾳ». În aceste două versete întâlnim și substantivul σῶμα, și adjectivul νεκρός, ambele regăsindu-se în *Rm* 8, 10. Trebuie observat faptul deosebit de interesant că Sf. Ioan Hrisostom⁷¹, Sf. Ioan Damaschin⁷² și Sfântul Fotie, Patriarhul Constantinopo-

⁶⁷ În mod similar interpretează textul și alte traduceri ortodoxe. Autorii traducerii *AAEE* propun: «τὸ σῶμα σας εἶναι νεκρὸν ἐξ αἰτίας τῆς ἁμαρτίας». La fel optează și traducerea *EBE*: «ἐξακολουθεῖτε βέβαια να πεθαίνετε σωματικά ἐξαιτίας τῆς ἁμαρτίας». *EJSS* înțelege textul în aceeași manieră: «trupul este mort în virtutea păcatului», cu comentariul: „trupul este deja supus motii fizice ca urmare a păcatului originar”. Autorii *OSB* sunt de aceeași părere: «trupul este mort din cauza păcatului», „trupul este mort, adică este muritor, din cauza intrării păcatului în lume”. Vezi: Leon MORRIS, *The Epistle to the Romans*, Eerdmans / Inter-Varsity Press, Grand Rapids / Leicester, 1998, p. 309; D.J. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 491; J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. 431.

⁶⁸ C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 389.

⁶⁹ M. CARREZ, F. MOREL, *Dicționar grec-român al Noului Testament*, p. 74.

⁷⁰ R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, pp. 491-492.

⁷¹ «Aceasta va să zică a-și omori cineva trupul..., voiește ca trupul, chiar trăind, să rămână mort. A avea pe Fiul în noi, cum și a fi în noi Duhul, este semn că trupurile noastre, în ceea ce privește săvârșirea păcatului, cu nimic să nu se deosebească de trupurile cele moarte din coșciuge» (Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omiliile la Epistola către Romani...*, p. 247).

⁷² *Υπόμνημα*, p. 114.

lului⁷³ adoptă, toți trei, această interpretare, cu un accent deosebit pe *necesitatea ascezei*. Al doilea comentator patristic notează (urmând primului): «οὐδὲν διαφέρει τῶν ἐν σοφῇ κειμένων σωμάτων τὰ σώματα ἡμῶν πρὸς τὴν τῆς ἁμαρτίας ἐργασίαν», iar cel din urmă ține să precizeze: «οὐ γὰρ ἂν ἐνῶκει Χριστὸς, εἰ μὴ κατὰ τὴν ἁμαρτίαν τὸ σῶμα νενέκρωτο».

Construcția «τὸ δὲ π(Π)νεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην» este de asemenea deschisă unor diferite posibilități de înțelegere. Dacă în formula precedentă sensul a fost cel dintâi discutat (*trupul urmează să moară*), atunci formula prezentă ar putea fi lecturată antitetic ca referindu-se la duhul uman, care în ciuda morții fizice este viu din punct de vedere spiritual, în virtutea îndreptării realizate de Hristos. W. Sanday și A.C. Headlam afirmă:⁷⁴ „În mod evident πνεῦμα înseamnă aici πνεῦμα omenesc, care are însușirile vieții infuzate în el prin prezența lui πνεῦμα dumnezeiesc”⁷⁵. După cum remarcă, însă, T.R. Schreiner⁷⁶ și A.J. Hultgren⁷⁷, argumentul decisiv împotriva acestei înțelegeri este cuvântul ζωή. Acesta este un substantiv; dacă ar fi fost vorba de un paralelism antitetic între *Rm* 8, 10b și *Rm* 8, 10c, ar fi fost utilizat un adjectiv sau un participiu adjectival precum ζῶν. Ca atare, este probabil că și în acest verset este vorba de Duhul lui Dumnezeu, Care este sursa vieții adevărate. „Legătura dintre Duhul Sfânt și viața pătrunde întreagă această secțiune” (T.R. Schreiner). În acest context poate fi amintită formula «τὸ Πνεῦμα τῆς ζωῆς» din *Rm* 8, 2. Din nou, Sf. Ioan Hristostom pare să favorizeze această interpretare⁷⁸. Duhul este – la sfârșitul versetului *Rm* 8, 10 – «ζωὴ διὰ δικαιοσύνην». Duhul oferă credincioșilor viața adevărată în contextul «dreptății» – simultan efect al evenimentului Hristos și dar eshatologic. «Dreptatea» (דִּקְרָא în Biblia ebraică) este o calitate, un atribut al lui Dumnezeu însuși, Care «îndreaptă» pe credincioși prin Hristos: «δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» (*Rm* 3, 25), «...εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιῶντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ» (*Rm* 3, 26)⁷⁹. Imaginea «îndreptării» (verbul δικαιῶν [*Rm* 3, 26] sub-

⁷³ Ὑπόμνημα, p. 288.

⁷⁴ W. SANDAY, A.C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 198.

⁷⁵ În mod similar înțelege lucrurile traducerea *EJSS*: «duhul este viață în virtutea dreptății», cu comentariul: «duhul omului este viață prin îndreptățirea conferită de Duhul lui Dumnezeu».

⁷⁶ T.R. SCHREINER, *Romans*, pp. 414-415.

⁷⁷ A.J. HULTGREN, *Paul's Letter to the Romans*, p. 304.

⁷⁸ ΑΓ. ΙΩΑΝΝΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ, *Ερμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολήν*, PG 60, 519: «ἵνα δείξῃ καὶ ἐτέροις τοῦτο δυνάμενον παρασχεῖν».

⁷⁹ După cum notează J.A. Fitzmyer, în perioada post-exilică dreptatea lui Dumnezeu „devine o însușire a lui Dumnezeu prin care El Își iartă poporul, manifestând către ei lucrarea Sa mântuitoare și plină de har printr-o judecată dreaptă” („Pauline Theology”, pp. 1390-1391). Într-adevăr, în *Is* 46, 13 dreptatea lui Dumnezeu se află în paralelism cu mântuirea lui Dumnezeu (lucrată de Dumnezeu): דִּקְרָאִי לֹא תִרְחָק וְתִשְׁעָתִי לֹא תִאָּחֵז וְנִתְּתִי בְּיָדַיִן תִּשְׁעָתִי לִי־יִשְׁרָאֵל תִּפְאָרְתִּי.

stantivul δικαίωσις [Rm 4, 25 – «ἡγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν»], dar și substantivul δικαιοσύνη [așa cum se va vedea mai jos]) este preluată de Sf.Ap. Pavel din Vechiul Testament și iudaism. În Ps 143, 2 se cunoaște cât de greu este pentru om să dobândească statutul de drept înaintea lui Dumnezeu: לֹא-לִי צֶדֶק לְפָנֶיךָ יְיָ-יְהוָה. Așa cum notează G. Schrenk, în iudaism darul dreptății nu este o realitate prezentă, ci exclusiv viitoare⁸⁰.

Pentru Sf.Ap. Pavel, însă, darul dreptății este oferit umanității în Hristos. Din acest unghi de vedere, dreptatea întemeiată pe faptele Legii este cu mult depășită de dreptatea oferită de Dumnezeu Însuși: «μη ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει» (Flp 3, 9). O utilizare similară a substantivului δικαιοσύνη (ca dar eshatologic în Hristos) se regăsește în 2 Co 5, 21 – «ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη Θεοῦ ἐν αὐτῷ». Așa cum am arătat în cel de al II-lea capitol al lucrării de față – *Articularea fragmentului Rm 8, 1-17 în contextul teologic al Epistolei către Romani* –, exegeții au dezbătut îndelung sensul «îndreptării»: este vorba doar de o declarare a omului ca drept de către Dumnezeu sau de o aducere a lui efectivă în starea de drept? Este doar declarat omul drept sau este făcut cu adevărat drept? Sf. Ioan Hrisostom în *Omilia a VIII-a la Romani* afirmă cu tărie cel de-al doilea sens: în Hristos omul este făcut drept⁸¹. Acest lucru nu intră în conflict cu faptul că «îndreptarea» este o imagine juridică⁸²; acest concept juridic este utilizat de Sf.Ap. Pavel pentru a exprima o realitate existențială: *transfigurarea credincioșilor de către harul dumnezeiesc*. Așa cum observă J. Fitzmyer, în Rm 5, 19 «διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἐνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί». Verbul καθίστημι are, conform lexiconului editat de F.W. Danker, sensul: „a face pe cineva să experimenteze ceva, a face, a cauza”⁸³.

Rm 8, 11. Versetul 11 reprezintă o recapitulare și o elaborare a finalului v. 10. Ca atare, particula δὲ nu are un sens adversativ, ci are o funcție de reluire; conjuncția εἰ, ca și în v. 10 reprezintă o *condiție împlinită*, nu vreun dubiu referitor la prezența Duhului în credincioși⁸⁴. Este vorba de încă o consecință a interiorității Duhului în credincioși. Acest verset are o profundă încărcătură trinitară. Dumnezeu-Tatăl, Hristos și Duhul Sfânt sunt menționați, fiecare, de cel puțin două ori. Dumnezeu-Tatăl este «ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν»⁸⁵ (după Sf.

⁸⁰ Gottlob SCHRENK, „δικαιοσύνη”, în: G. KITTEL et al. (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, p. 205.

⁸¹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Epistola către Romani*..., p. 125 și urm.

⁸² J.A. FITZMYER, „Pauline Theology”, p. 1398.

⁸³ F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament*..., p. 492.

⁸⁴ T.R. SCHREINER, *Romans*, p. 415.

⁸⁵ Este un frumos specific al teologiei Noului Testament afirmația că Dumnezeu-Tatăl L-a înviat pe Hristos. În FA 5, 30 se afirmă: «ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν ἡγειρεν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς διεχειρίσασθε». Cf. FA 3, 15; 4, 01; 10,40; 13, 30. În mod similar, citim în I Ptr 1, 21 «τοὺς δι'

Chiril al Alexandriei, întreaga Sfântă Treime fiind lucrătoare în actul învierii lui Hristos⁸⁶), și este subiectul verbului la indicativ ζωοποιήσει. Afirmatia de bază este aceea că *Tatăl va face vii trupurile muritoare ale credincioșilor prin Duhul Sfânt localizat în aceștia*: «ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ Πνεύματος ἐν ὑμῖν». Se poate remarca încă o dată reperul teologic paulin fundamental al Învierii lui Hristos și orientarea eshatologică a discursului către învierea morților și viața veșnică (Sf. Ioan Damaschin trasează o fină distincție între *învierea de care au parte toți oamenii și viața veșnică care este dăruită doar dreptilor*)⁸⁷.

Deși credincioșii nu mai sunt supuși legii morții, fiind eliberați prin actul mântuitor dumnezeiesc (Rm 8, 2), ei urmează să moară trupește. Trupurile lor sunt θνητά⁸⁸. Din aceasta se poate deduce că viața lor adevărată, comunicată lor de Duhul dumnezeiesc («τὸ δὲ Πνεῦμα ζωή» – Rm 8, 10), transcende moartea fizică. Viața adevărată este cea duhovnicească și ea începe din prezent, urmând a continua de partea cealaltă a eshatonului⁸⁹. Însă, în conformitate cu credința Bisericii primare, și trupurile vor fi înviate «διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ Πνεύματος ἐν ὑμῖν». Pentru această idee există un foarte important fundal vechi-testamentar, după cum urmează.

Unul dintre cele mai impresionante capitole din întreaga Sfântă Scriptură este *Iezechiel 37*, capitol citit (deloc întâmplător) ca paremie a doxologiei Utreniei Sâmbetei Mari (lecturată în ziua de vineri seara înainte de Sfintele Paști). Profetul este dus («cu Duhul») într-o viziune în «mijlocul unui câmp plin de oase omenești... foarte multe pe fața pământului și uscate de tot» (Iz 37, 1-2). După un scurt dialog între Domnul și profet, acesta din urmă vestește cuvântul dumnezeiesc oaselor omenești: «Iată Eu voi face să intre în voi d(D)uh și veți învia» (Iz 37, 5). Este vorba de «toată casa lui Israel» (Iz 37, 11), aflată într-o stare de deznădăjduire completă («S-au uscat oasele noastre și nădejdea noastră a pierit; suntem smulși din rădăcină» [Iz 37, 11]), care aude, însă, vestea cea bună (Iz 37, 14):

αὐτοῦ πιστοὺς εἰς Θεὸν τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν». În Rm 4, 24 citim un text asemănător: «τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν Κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν».

⁸⁶ ΑΓ. ΚΥΡΙΑΛΟΣ, ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, *Ἑρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολήν*, PG 74, 820. El notează: «πάντα γὰρ ἐνεργεῖται τὰ θεοπρεπῆ παρὰ τοῦ Πατρὸς διὰ Υἱοῦ ἐν Πνεύματι».

⁸⁷ Ὑπόμνημα, p. 114.

⁸⁸ Conform F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 458, în lumea greco-romană, diferența de bază dintre oameni și zei constă în aceea că primii sunt muritori, iar cei de al doilea nu.

⁸⁹ D.J. Moo, *The Epistle to the Romans*, p. 493.

⁹⁰ Există o variantă textuală (B [Vaticanus, sec. IV], D [Claromontanus, sec. VI] G [Boernerianus, sec. IX] etc.) care are în acest loc construcția διὰ cu acuzativul. Lectura ar fi în acest caz: „Dumnezeu va face vii trupurile voastre datorită Duhului”. Ar fi vorba de o subliniere a demnității Duhului. Vezi: J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 491; B. METZGER, *A Textual Commentary...*, p. 456.

«Voi pune în voi Duhul Meu și veți învia» (BHS: וְנִתְּנָה רִיחִי בְכֶם וְנִתְּנָה / «δώσω τὸ Πνεῦμά μου εἰς ὑμᾶς καὶ ζήσεσθε» [LXX]). Din perspectivă istorico-critică, pasajul rezumă misiunea lui Iezechiel adresată poporului exilat⁹¹; din perspectiva patristică⁹² și eclezial-liturgică mai amplă, însă, textul este lecturat ca anunțând învierea de obște și viața de veci.

Sf. Ioan Hrisostom surprinde intenția Apostolului Pavel în alcătuirea acestui pasaj din *Epistola către Romani*: «πάλιν τὸν περὶ τῆς ἀναστάσεως κινεῖ λόγον, ἐπειδὴ αὕτη μάλιστα τὸν ἀκροατὴν ἡλκισεν ἢ ἐλπίς... Μὴ γὰρ δὴ φοβηθῆς, φησὶν, ὅτι νεκρὸν περίκειται σῶμα. Ἔχε τὸ Πνεῦμα, καὶ ἀναστήσεται πάντως»⁹³. După marele comentator patristic, apostolul oferă un cuvânt de mângâiere, dător de nădejde, întemeiat însă riguros teologic. În fața inevitabilității morții, Sf.Ap. Pavel subliniază puterea manifestată în iconomia mântuitoare dumnezeiască. Eliberarea duhovnicească menționată în *Rm* 8, 2 este reală, chiar dacă trebuie să aștepte deplinătatea eshatologică a învierii cu trupul. Posibilitatea vieții spirituale adevărate prezente și a învierii trupesti viitoare sunt amândouă date de prezența și lucrarea Duhului Sfânt.

Departate de a fi un capitol izolat al dogmaticii de școală, învierea face parte integrantă din discursul teologic paulin, flexibil și cuprinzător. În lipsa învierii, comuniunea dintre Dumnezeu și om ar fi imposibilă sau incompletă. De asemenea, viața duhovnicească a credincioșilor este o permanentă tensiune eshatologică vectorială către momentul învierii pentru a fi în mod deplin «cu Domnul» (*I Tes* 4, 17). Efectiv, credinciosul «așteaptă» în fiecare zi învierea și viața veșnică⁹⁴. Prin urmare, credinciosul trăiește prin raportare nu doar la momentul decisiv trecut al morții și învierii lui Hristos, ci și la momentul de împlinire finală viitor al parusiei lui Hristos și al învierii. În acest context, este deosebit de important faptul că în anamneza liturgică, ambele momente sunt prezente. Înainte de prefacerea darurilor, comunitatea liturgică își «aduce aminte» de evenimentul venirii celei de a doua a lui Hristos⁹⁵. În sfârșit, în contextul experienței mistice, la nive-

⁹¹ L. BOADT, „Ezechiel”, în: R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, p. 325. În aceeași perspectivă oasele moarte ar fi cele ale Israelului înfrânt de atacul nimicitor al armatei Babilonului.

⁹² Sfinții Ambrozio de Mediolanum și Irineu de Lugdunum consideră pasajul din Iezechiel ca o clară profeție a învierii de obște. Sfântul Ambrozio leagă pasajul în mod explicit de textul din *I Tes* 4. Cf. *OSB* (integral), p. 1219.

⁹³ ΑΓ. ΙΩΑΝΝΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ, *Ἑρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολὴν*, PG 60, 519. Atenț, Sfântul Ioan precizează că toți vor învia, însă distinge între învierea spre viață și cea spre osândă. În fapt, el observă: «Toți vor învia, desigur, însă nu toți spre viață, ci unii spre osândă, iar alții spre viață. De aceea nici n-a zis Apostolul: „va învia și trupurile voastre”, ci „va face vii și trupurile voastre”» (Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Epistola către Romani...*, p. 248).

⁹⁴ Crezul.

⁹⁵ *Liturghier*, p. 162.

lul inclusiv al trupului, sfinții anticipează uneori încă din prezent anumite stări caracteristice veșniciei⁹⁶.

Rm 8, 12-13. Formula ἄρα οὖν semnalează în *Rm 8, 12*, ca de altfel de mai multe ori în corpusul paulin⁹⁷, o concluzie importantă⁹⁸. Recapitulând, în *Rm 8, 4b-8 Sf.Ap.* Pavel a conturat antiteza dintre două mari forțe prezente în istoria mântuirii, «trupul» uman și Duhul dumnezeiesc⁹⁹. În întregul capitol până în acest punct au fost implicate alternativele vieții și a morții; umblarea după Duhul conduce la viața cea adevărată de comuniune cu Dumnezeu, umblarea după trup duce la moarte, la veșnica separare de Dumnezeu. Cei ce cred în Hristos și au fost botezați au fost, într-adevăr, mutați din moarte la viață¹⁰⁰, însă ei trebuie încontinuu să aleagă între cele două opțiuni existențiale („trupul” sau Duhul) și, implicit, între aceste alternative (viața sau moartea). Anterior în *Epistolă*, Sf.Ap. Pavel a descris în culori întunecate sclavia umanității față de păcat și moarte în perioada Legii; în Hristos s-a produs o mutație profundă, experiența Duhului fiind oferită în mod real credincioșilor. Dacă sub Lege era resimțită o „imposibilitate” în această privință, în Hristos viața duhovnicească devine o posibilitate reală. Aceasta însă reprezintă o provocare maximă pentru credincioși.

La nivelul formal al stilului, Sf. Ioan Damaschin observă o mutare a discursului paulin în zona parenezei. Comentatorul patristic notează: «δείξας ὅσον τὸ ἔπαθλον τοῦ πνευματικοῦ βίου, ἀναγκαίως ἐπάγει λοιπὸν τὴν παραίνεσιν λέγων· οὐκοῦν οὐκ ὀφείλομεν ζῆν κατὰ σάρκα»¹⁰¹. Acest lucru este valabil chiar și în lipsa imperativelor din versetul de față. Textul din *Rm 8, 12-13* este următorul: «Ἄρα οὖν, ἀδελφοί, ὀφειλέται ἐσμέν οὐ τῇ σαρκὶ τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν. Εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν· εἰ δὲ Πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε ζήσεσθε». El amintește, evident, de constatarea din *Dt 30, 15* (וְהָיָה לְכָל הָעָם בְּיָמֵינוּ כִּי יִבְרָךְ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְיִשְׁמַח בָּנוּ וְיִשְׂמַח בְּכָל הָעָם כִּי יִשְׁמַח בְּכָל הָעָם וְיִשְׂמַח בְּכָל הָעָם) și de îndemnul din *Dt 30, 19* – וְהָיָה לְכָל הָעָם בְּיָמֵינוּ כִּי יִבְרָךְ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְיִשְׁמַח בָּנוּ וְיִשְׂמַח בְּכָל הָעָם וְיִשְׂמַח בְּכָל הָעָם. Și în Deuteronom și în *Rm* avertismentele sunt urmate de

⁹⁶ Despre aceasta se va elabora în capitolul următor, în contextul discuției pe marginea teologiei experienței slavei dumnezeiești.

⁹⁷ *Rm 5, 18; 7, 3 și 25; 9, 16 și 18; 14, 12 și 19; Ga 6, 10; 1 Tes 5, 6.* Referințele sunt împrumutate de la BYRNE, vezi nota de mai jos.

⁹⁸ B. BYRNE, *Romans*, p. 246.

⁹⁹ D.J. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 493.

¹⁰⁰ Expresia ca atare a „mutării” „din moarte la viață” se regăsește în *In 5, 24* («ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν»), însă ideea este prezentă în mai multe locuri din Noul Testament. În *Rm 6, 13* citim: «ἀλλὰ παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ Θεῷ ὥσει ἐκ νεκρῶν ζῶντας», iar în *Ef 2, 5* citim: «καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ».

¹⁰¹ *Υπόμνημα*, p. 114.

ideea moștenirii; dacă în Deuteronom moștenirea este pământul promis, în *Rm* ea este un destin hristo-logic (*Rm* 8, 17).

Substantivul ὀφειλέτης este tradus de lexiconul editat de F.W. Danker prin „cineva care are o obligație în sens moral sau social, datornic, obligat”¹⁰². Există o datorie a credincioșilor implicată în noua situație duhovnicească în care se regăsesc. Ei sunt datori¹⁰³, nu să «viețuiască» «după trup», ceea ce ar duce la moartea spirituală («τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος» – *Rm* 8, 6), ci sunt datori «Duhului». Textul ca atare nu specifică în mod exact acest lucru, „ci îl lasă în mod elegant să fie subînțeles”¹⁰⁴. Asocierile dintre σάρξ și ἀποθνήσκειν și dintre Πνεῦμα și ζῆν nu sunt surprinzătoare; ele pot fi ușor înțelese în lumina exegezei la versetele anterioare. Trebuie doar subliniat faptul că discursul paulin are în vedere *planul duhovnicesc al vieții adevărate sau al morții adevărate*, care constau în a fi sau nu cu Dumnezeu.

Prezentele versete contrabalansează oarecum afirmațiile din *Rm* 8, 2 («ὁ γὰρ νόμος τοῦ Πνεύματος... ἠλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου») și *Rm* 8, 9 («ὁμοίως δὲ οὐκ ἔστε ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν Πνεύματι»). Sf.Ap. Pavel nu este un entuziast naiv rupt de realitate. Afirmațiile despre eliberarea credincioșilor din păcat și moarte și despre faptul de a fi în Duhul și nu în «trup» nu înseamnă că «trupul» nu mai reprezintă o amenințare sau că păcatul și moartea sunt imposibile. *Rm* 8, 13a reprezintă un avertisment foarte serios: «εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν». Există deci posibilitatea ca cei credincioși să se întoarcă la o viață de păcat, «după trup», din care rezultă moartea¹⁰⁵ spirituală (distinctă de cea implicată în formula «τὰ θνητὰ σώματα ὁμῶν»)¹⁰⁶. (Așa cum exprimă Sf. Ioan Damaschin, «τὸν θάνατον ἡμῖν ἐκείνον αἰνίσσεται τὸν ἀθάνατον, τὸν ἐν τῇ γεννῇ, κόλασιν τε καὶ τιμωρίαν»)¹⁰⁷. În tensiunea eshatologică caracteristică experienței duhovnicești există un grad de suprapunere, după cum am văzut, a celor două veacuri. Însă critica adusă de D. Moo lui J. Dunn merită amintită. Cel dintâi notează:

„Contra lui Dunn, aceasta nu implică faptul că credincioșii «țin inevitabil de stăpânirea trupului», ci înseamnă mai degrabă că scăparea noastră (definitivă) de «stăpânirea trupului» (vezi 7, 5 și 8, 9) nu ne scoate din contactul cu trupul și de sub influența lui. Fiind încă „intrupați” (vezi 8,

¹⁰² F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 742.

¹⁰³ Textul din original este ceva mai clar decât textul traducerii Bibliei Sinodale («nu suntem datori trupului ca să viețuim după trup»), care nu face suficient de evidentă datoria care există pentru credincioși.

¹⁰⁴ L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, p. 311, citându-l pe Bengel.

¹⁰⁵ «τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος» (*Rm* 6, 23).

¹⁰⁶ Astfel, în *1 Tim* 5, 6, văduva «σπαταλῶσα ζῶσα τέθνηκεν».

¹⁰⁷ Ὑπόμνημα, p. 114.

10 și v. 13), avem în această viață o relație continuă cu vechea stăpânire a păcatului și a morții, dar nu mai aparținem de acestea”¹⁰⁸.

Întreaga problematică este greu de formulat inclusiv din perspectiva spiritualității ortodoxe. Pe de o parte se cunoaște că Biserica este un veritabil „spital duhovnicesc”, în care ne vindecăm progresiv de urmele lăsate de «faptele trupului». Pe de altă parte, există sfinți reali care reflectă situația de biruință duhovnicească pe care o amintește Sf.Ap. Pavel. Chiar dacă nu acceptăm în totalitate formularea lui D. Moo, termenul „inevitabil” din formularea lui J.D.G. Dunn pare să se întemeieze într-o tradiție care nu cunoaște sfinți. Afirmatia «ἐὶ δὲ Πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε ζήσεσθε» este deosebit de interesantă. Verbul θανατοῦν are după lexiconul editat de F.W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, sensul „a cauza încetarea totală a unei activități, a omorî, a nimici”¹⁰⁹. Credincioșii sunt chemați, în mod implicit, să se distanțeze hotărât de toate actele care pot „ucide” spiritual o persoană. L. Morris observă semnificația timpului prezent al indicativului θανατοῦτε: „Uciderea faptelor înseamnă să le îndepărtăm și să scăpăm de ele cu totul. Dar timpul este prezent, ceea ce indică o lucrare continuă. Nu este ceva ce putem face odată pentru totdeauna și cu aceasta să isprăvim. Este o datorie zilnică”¹¹⁰.

Relativ surprinzătoare este prezența termenului σῶμα într-un context în care ar fi așteptat mai degrabă termenul σάρξ. În această propoziție pare a fi violată astfel distincția generală făcută în corpusul paulin între σῶμα și σάρξ¹¹¹. Acest verset conține, în mod clar, una dintre cele mai negative utilizări a termenului făcută de Sf.Ap. Pavel¹¹². Este posibil ca aici să fie intenționată o sinonimie între cei doi termeni¹¹³. Cel mai probabil între «αἱ πράξεις τοῦ σώματος» din *Rm* 8, 13 și «τὰ ἔργα τῆς σαρκός» din *Ga* 5, 19 nu este o mare diferență. R. Jewett¹¹⁴ este de părere că „faptele trupului” sunt mai degrabă sociale decât pătimașe”, însă afirmația lui cu greu poate fi argumentată temeinic. În realitate, Sf.Ap. Pavel trebuie să se fi referit la întregul complex de «fapte» păcătoase, din cele mai diferite, atât trupești cât și spirituale. Discuția anterioară despre «τὸ φρόνημα τῆς σαρκός» este relevantă în cea mai mare măsură în acest punct. Deconstruind în acest punct înțelegerea lui R. Jewett, trebuie observată o deliberată anulare a ascezei sau a practicii ascetice. El afirmă: „Aceasta [uciderea acțiunilor din trecut de către comunitate] este foarte diferită de «mortificarea» prac-

¹⁰⁸ D.J. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 494.

¹⁰⁹ F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 443.

¹¹⁰ L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, p. 312.

¹¹¹ D.J. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 495.

¹¹² J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. 449.

¹¹³ C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 395, notează: „σῶμα este aici cel mai bine înțeles cu sensul de σάρξ”.

¹¹⁴ R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 495.

ticată de asceți, care renunță la dorințele trupesti ca și cum ar fi în sine rele”. Cu certitudine, una și aceeași mentalitate produce atât această părere asupra asceticii cât și părerea că Sf.Ap. Pavel promovează o „democratizare a misticii”¹¹⁵. Creștinismul apostolic este considerat colectivizat de către exegeza modernă, Hristos fiind prezent doar «între» sau «în mijlocul credincioșilor», nicidecum în sensul experienței niptice schițate mai sus. Astfel, întreaga tradiție ascetică și mistică a Bisericii este văzută ca o eroare, ca o pervertire a purității Evangheliei și vieții apostolice.

Deși Sf.Ap. Pavel nu este un „ascet individual” retras din lume, el cu certitudine are, și recomandă, o atitudine ascetică în viața duhovnicească. Un text paulin clasic în această privință (citit și citat în acest sens atât de autori creștini vechi¹¹⁶ cât și moderni¹¹⁷) este cel din *1 Co* 9, 24-27¹¹⁸. În acest text credinciosul creștin este văzut ca un veritabil atlet antic, fiind utilizate imaginile alergării (τρέχειν), luptei (ἀγωνίζεσθαι), înfrânării (ἐγκρατεύεσθαι), boxării (πυκτεύειν), chinuirii trupului (ὑποπιάζειν τὸ σῶμα) și supunerii acestuia (δουλαγωγεῖν τὸ σῶμα). În timp ce atletul antic¹¹⁹ se luptă pentru a lua o cunună stricăcioasă (φθαρτὸν στέφανον), creștinii se luptă pentru a dobândi o cunună nestricăcioasă (ἄφθαρτον στέφανον). Este cunoscut că ascetica Bisericii a cunoscut în perioada patristică o dezvoltare deosebită (un rol important în acest fenomen jucându-l nevoia monahismului¹²⁰), însă, în esență, nu este vorba de o inovație față de viața Bisericii apostolice¹²¹. Și în această privință trebuie

¹¹⁵ „Hristos este de fapt «printre voi / în mijlocul vostru» (ἐν ὑμῖν), ceea ce este un caz clasic de «democratizare a misticismului». ... Limbajul lui Pavel pe tot parcursul acest pasaj este harismatic și «mistic», reflectă un tip colectiv de misticism harismatic, în care se credea despre Duhul lui Dumnezeu că intervine și dă energie atât comunității, cât și fiecărui membru. Aria primă de manifestare, spre deosebire de o bună parte din creștinismul de mai târziu, nu era extazul individual, ci entuziasmul social, vorbirea în limbi, prorocia și celebrarea cu bucurie” (R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, pp. 490-491).

¹¹⁶ Filotei Sinaitul deschide cel de-al doilea paragraf al celei de a III-a *Cuvântări ascetice* cu referire la acest text. În același paragraf, în contextul afirmării importanței luptei ascetice Filotei se referă, de asemenea și la afirmațiile din *Rm* 8, 6, 7 și 8.

¹¹⁷ † N. MLADIN, „*Hristos – viața noastră*”..., pp. 138-139; Pr. D. STĂNILOAE, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 7.

¹¹⁸ «Ὅτε οἶδατε ὅτι οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες πάντες μὲν τρέχουσιν, εἰς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον; οὕτως τρέχετε ἵνα καταλάβητε. πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται, ἐκεῖνοι μὲν οὖν ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν, ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον. ἐγὼ τοίνυν οὕτως τρέχω ὡς οὐκ ἄδηλως, οὕτως πυκτεύω ὡς οὐκ ἄερα δέρων. ἀλλὰ ὑποπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ, μή πως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἁδόκιμος γένωμαι».

¹¹⁹ Despre pregătirea acestuia, vezi: † N. MLADIN, „*Hristos – viața noastră*”..., pp. 138-139.

¹²⁰ O bună introducere în ascetica patristică o reprezintă capitolul al VII-lea („*Praxis-ul negativ*”) din volumul I (*Manual sistematic*) al seriei *Spiritualitatea Răsăritului creștin* de Tomáš Špidlík.

¹²¹ În privința postului, de exemplu, unul din primele texte – poate chiar primul – care poruncește ca zilele de post pentru creștini să fie miercurea și vinerea este cel din *Învățătura celor Doisprezece Apostoli*, VIII, 1 (în: *Scrierile Părinților Apostolici*, traducere, note și indice de Pr.

subliniată continuitatea profundă dintre experiența duhovnicească apostolică și cea patristică. Dacă exegeza occidentală de influență protestantă ezită în a înțelege teologia paulină ca promovând atitudinea ascetică¹²², această ezitare este, evident, cauzată de tipul de viață spirituală specifică lumii occidentale. O dată în plus, Ortodoxia – care păstrează încă rigoarea patristică – are resurse reale, inepuizabile, care pot împrospăta viața spirituală a întregii lumi.

Ideea de practică ascetică prezentă în textul paulin citat mai sus (*1 Co* 9, 24-27), nu este deloc singulară, izolată; în corpusul paulin ea se regăsește atât în *Rm* 8, cât și în multe alte texte, într-o terminologie variată. Cu greu s-ar putea identifica în NT conceptul de asceză¹²³. Însă, dacă grupul de cuvinte ὁσκειν, ὁσκησις, ὁσκητής „dobândește în limbajul creștin accepții curente și precise, mai cu seamă prin intermediul lui Filon”, începând cu Clement Alexandrinul și cu Origen, realitatea însăși a acestei atitudini este afirmată în NT „prin mai mulți termeni: tăgăduire de sine, lepădare, renunțare, dezbrăcare, răstignire împreună cu Iisus... Fiecare exprimând o nuanță specială venită pe un fond comun” (T. Špidlík)¹²⁴. Există, de exemplu, în corpusul paulin, noțiunea de «dezbrăcare de omul cel vechi» (*Col* 3, 9: «ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ») și de «îmbrăcare cu armele luminii» (*Rm* 13, 12: «ἐνδυσώμεθα τὰ ὅπλα τοῦ φωτός»). În esență, prin Botez, credinciosul «se îmbracă» în (sau cu) Hristos (*Ga* 3, 27: «ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε»). În consecință, așa cum subliniază N. Mladin¹²⁵, pentru Sf.Ap. Pavel, ca și pentru Sf. Ioan Hrisostom mai târziu¹²⁶, asceza este o prelungire a evenimentului Botezului de moarte și înviere cu Hristos. Din această perspectivă, «omorârea faptelor trupului» din *Rm* 8, 13 devine o veritabilă «omorâre făcătoare de viață» («ζωοποιὸς νέκρωσις»), așa cum ar spune marele mistic, Sf. Simeon Noul Teolog¹²⁷.

Dumitru Fecioru, coll. Părinți și scriitori bisericești 1, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 29). În epoca în care este scrisă *Rm* se pare că zilele de post nu erau stabilite clar în interiorul comunităților creștine (*Rm* 14). Însă este clar că era vorba de o practică răspândită în Biserica primară, după cum atestă și *FA* (e.g., 14, 23; 13, 2).

¹²² Un capitol interesant al asceticii patristice este acela al relației acesteia cu ascetica antică iudaică sau păgână. Este evident că și în acest punct Biserica a preluat din lumea înconjurătoare noi elemente sau concepte, însă acesta nu duce la necesitatea identificării celor două abordări ascetice. Discuția este similară cu aceea a raportului dintre mistica ne-creștină și cea creștină.

¹²³ Verbul ὁσκειν apare doar o dată în Noul Testament – în *FA* 24, 16 – pe buzele Sf.Ap. Pavel.

¹²⁴ T. ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului creștin, I. Manual sistematic*, pp. 222-223.

¹²⁵ † N. MLADIN, „*Hristos – viața noastră*”..., pp. 124-125.

¹²⁶ Mitropolitul Nicolae Mladin citează următoarele afirmații din Sf. Ioan Hrisostom: «Sunt două morți și două mortificări, dintre care cea dintâi se face de Hristos în Botezul ce-l primim, iar a doua trebuie să se facă de noi prin sânguința noastră după aceasta»; «Dacă ai murit în Botez, rămâi mort... Dacă [creștinul botezat] a murit odată acolo în Botez], apoi trebuie să rămână pentru totdeauna mort păcatului». «Moartea de la Botez este cauza morții [ascetice]».

¹²⁷ T. ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, vol. I. *Manual sistematic*, p. 226.

În lumina celor de mai sus devine limpede mesajul fundamental al capitolului 6 din *Epistola către Romani*: prin Botez, credincioșii au fost aduși într-o situație sau stare nouă, duhovnicească de comuniune cu Hristos, deschisă vieții veșnice; săvârșirea păcatelor sau a «faptelor trupului» ar contrazice această nouă situație și ar ucide spiritual pe credincioși. În *Rm* 8, 13 se lecturează faptul că doar în contextul împărtășirii de Duhul Sfânt, credincioșii au posibilitatea să «ucidă» «faptele trupului» și astfel, să se «înfățișeze» pe ei înșiși lui Dumnezeu, «ca vii, sculați din morți» (*Rm* 6, 13). Ca atare, Botezul este un dat care reprezintă o maximă provocare în direcția necesității ascezei și a experienței împărtășirii de Duhul lui Dumnezeu. În acest context, însă, trebuie precizată *dialectica indicativ-imperativ*, atât de specifică teologiei pauline.

Excurs tematic I. Dialectica indicativ-imperativ în teologia paulină

În 1924¹²⁸, R. Bultmann a introdus în câmpul studiilor biblice pauline distincția formală dintre aspectul indicativ și aspectul imperativ al teologiei pauline. În esență, teologul german a făcut această distincție în contextul raportării eticii pauline la doctrina îndreptării prin credință, întreaga problematică putând fi exprimată prin formula: „deoarece creștinul este eliberat de păcat prin îndreptare, el trebuie să lupte cu păcatul”¹²⁹. Această distincție între indicativ și imperativ este specifică discursului teologic dezvoltat de Sf.Ap. Pavel și este necesar a fi sesizată ca atare pentru înțelegerea corectă a acestui discurs. Există, astfel, o evidentă juxtapunere a indicativelor și imperativelor în teologia paulină, ușor de remarcat. Una și aceeași afirmație poate și este formulată de Sf.Ap. Pavel atât în formă indicativă, cât și în formă imperativă. Întâlnim cele două aspecte atât în versete diferite, cât și, uneori, în interiorul unui și același verset. Următoarele exemple¹³⁰ ilustrează aceste situații:

- *Rm* 6, 11: «οὐτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς εἶναι νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ ζῶντας δὲ τῷ Θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ»; *Rm* 6, 12: «μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ»;
- *Ga* 3, 27: «ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε»; *Rm* 13, 14: «ἀλλὰ ἐνδύσασθε τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας»;

¹²⁸ J.A. FITZMYER, „Pauline Theology”, p. 1413.

¹²⁹ Referitor la raportul dintre „teologie” și „etică”, J.A. Fitzmyer observă că, în 1927, C.H. Dodd a introdus distincția formală dintre *kerygma* și *didache*, prima corespunzând, după Dodd, „teologiei” sau „evangeliei”, iar cea de-a doua corespunzând „eticii” sau „legii [lui Hristos]”.

¹³⁰ Exemplele sunt preluate, în cea mai mare parte, din monografia lui W.G. KUMMEL, *The Theology of the New Testament...*, pp. 224-228.

- 1 Tes 1, 6: «καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ Κυρίου, δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς Πνεύματος Ἁγίου»; 1 Co 11, 1: «μιμηταὶ μου γίνεσθε καθὼς καὶ γὰρ Χριστοῦ»;
- Ga 5, 24: «οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις»; Col 3, 5: «νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς»;
- 1 Co 15, 1: «γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, ὃ καὶ παρελάβετε, ἐν ᾧ καὶ ἐστήκατε»; 2 Tes 2, 15: «ἄρα οὖν, ἀδελφοί, στήκετε, καὶ κρατεῖτε τὰς παραδόσεις ἃς ἐδιδάχθητε εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν»;
- Rm 8, 4: «ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἄλλα κατὰ Πνεῦμα»; Ga 5, 16: «λέγω δέ, Πνεύματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε»;
- 1 Co 5, 7: «ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ᾗτε νέον φύραμα, καθὼς ἐστε ἄζυμοι»;
- Ga 5, 25: «εἰ ζῶμεν Πνεύματι, Πνεύματι καὶ στοιχῶμεν»;
- Col 3, 1: «Εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ, τὰ ἄνω ζητεῖτε, οὗ ὁ Χριστὸς ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ καθήμενος».

În explicarea alăturării spectaculoase și paradoxale de indicativ și imperativ în discursul paulin, se poate pleca în mod adecvat (asemenea lui R. Bulmann) de la ideea că *cei credincioși sunt chemați la o luptă cu păcatul tocmai pentru că Hristos i-a eliberat pe aceștia de sub stăpânirea păcatului*¹³¹. Indicativul teologic reprezintă baza imperativului etic. Este evident că pentru Sf.Ap. Pavel, credincioșii creștini nu sunt prin definiție niște „biete păcătoși” care nu pot decât să trăiască în păcat, nu sunt însă nici transfigurați prin taina Botezului în așa fel încât este imposibil pentru ei să păcătuiască¹³². Ispitirea credincioșilor este reală și reprezintă o amenințătoare: «διὰ τοῦτο καὶ γὰρ μηκέτι στέγων ἔπεμψα εἰς τὸ γνῶναι τὴν πίστιν ὑμῶν, μὴ πως ἐπέειρασεν ὑμᾶς ὁ πειράζων καὶ εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ἡμῶν» (1 Tes 3, 5). Dacă experiența împărțirii de Duhul dumnezeiesc reprezintă arvuna («ὁ ἄρραβὼν τοῦ Πνεύματος»¹³³) mântuirii pentru credincioși, această mântuire depinde de faptul de a îngădui credincioșii Duhului să stăpânească peste ei și să lucreze în viețile lor¹³⁴. Așa cum îndeamnă Sf.Ap. Pavel în Ga 5, 25, «εἰ ζῶμεν Πνεύματι,

¹³¹ W.G. KUMMEL, *The Theology of the New Testament...*, p. 225. Același autor notează: „este important că în mod obiectiv imperativul întotdeauna doar urmează indicativul. Ceea ce face, creștinul nu face prin propriile puteri, ci datorită mântuirii dumnezeiești care a venit la el (1 Co 4, 7: «Ce aveți ce să nu fi primit?»), iar imperativul nu îl îndeamnă pe cineva să dobândească mântuirea, ci să țină strâns mântuirea pe care a primit-o și să nu o scape” (W.G. KUMMEL, *The Theology of the New Testament...*, p. 227).

¹³² W.G. KUMMEL, *The Theology of the New Testament...*, p. 225.

¹³³ Termenul ἄρραβὼν este tradus în F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 134, ca „plată în avans a unei părți din preț, depozit, garanție”.

¹³⁴ W.G. KUMMEL, *The Theology of the New Testament...*, p. 226.

Πνεύματι καὶ στοιχῶμεν». Aceasta este „datoria” față de Duhul implicată în formularea «ὀφείλεται ἔσμεν...» din *Rm* 8, 2. Această datorie sau necesitate (implicând responsabilitatea credincioșilor) este dictată și de faptul că aceștia nu sunt încă localizați (deplin) în veacul viitor, ci se află de partea aceasta a eshatonului. Ca atare, așa cum formulează W.G. Kummel, „juxtapoziția indicativului și imperativului este pentru Pavel, din perspectiva existenței credincioșilor în amândoi eonii, o antinomie necesară și indispensabilă”¹³⁵.

Spiritualitatea ortodoxă se regăsește într-o deplină continuitate cu teologia paulină în acest punct al dialecticii indicativ-imperativ. În lumina celor de mai sus, textul din *Flp* 2, 12-13 apare ca fiind plin de semnificație și de discernământ duhovnicesc, și exprimă, nu în ultimul rând, întemeierea fermă a imperativului duhovnicesc în indicativul teologic – «Ὡστε, ἀγαπητοὶ μου... μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε· Θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας». Aruncând o privire rapidă în spațiul eclezial ortodox, se poate remarca același echilibru subtil între puternicele imperative spirituale de tip filocalic¹³⁶ și mângâierea teologică a indicativelor liturgice care îi reamintesc credinciosului sau nevoitorului de ceea ce Hristos a făcut deja pentru el¹³⁷. Revenind la textul din *Rm* 8, 5-13, este de observat că în el nu există imperative ca atare, ci numai indicative. Imperativul duhovnicesc, însă, (de a viețui după Duhul – nu după trup, de a avea gândul Duhului – nu al trupului, de a fi în Duhul – nu în trup, de a ucide, în sfârșit, faptele trupului – prin Duhul, față de care suntem datori) este implicit în tot acest remarcabil discurs paulin.

În sfârșit, trebuie de asemenea remarcat că dialectica indicativ-imperativ nu implică o reactualizare a efortului uman zadarnic întâlnit în practicarea faptelor Legii. Dimpotrivă, este vorba de o deschidere fundamentală a omului către Duhul Sfânt, deci către Dumnezeu. Este vorba de o depășire a limitării la sine însuși înspre Dumnezeu și puterea Sa. Sinergia nu este, nici pe departe, legalismul vechi-testamentar, în ciuda unor derapaje în zona evlaviei excesive confundate cu duhovnicia autentică, derapaje neplăcute dar observabile uneori¹³⁸.

¹³⁵ W.G. KUMMEL, *The Theology of the New Testament...*, p. 227.

¹³⁶ Un cuvânt adresat de Sfântul Antonie monahilor cuprinde poruncile: «Să urăți lumea și cele ce sunt în ea, să urăți toată odihna trupească, să vă lepădați de viața aceasta, ca să viețuiți lui Dumnezeu..., să defăimați trupul ca să vă mântuiți sufletele voastre!» (*Pateric...*, p. 13 [Antonie 35]). A se observa necesitatea strădaniei ascetice pentru dobândirea vieții veșnice («ca să viețuiți lui Dumnezeu») – de aici imperativul duhovnicesc.

¹³⁷ În primele două stihiri ale Stihovnei se cântă: «Cu patima Ta, Hristoase, din patimi ne-am liberat, și cu învierea Ta din stricăciune ne-am izbăvit; Doamne, slavă Ție!»; «Hristos, Mântuitorul nostru, pe Cruce a pironit păcatele noastre și, moartea omorând, viață nouă ne-a dăruit...» (*Catavasier sau Octoih mic*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, pp. 22-23). A se observa *darul* vieții veșnice («viață nouă ne-a dăruit») – aici imperativul teologic.

¹³⁸ Arhimandritul Sofronie Saharov remarcă: „Problema cu regulile fixe este că ele liniștesc

Sinteză teologică

Rm 8, 5-13 este un text în mod special reprezentativ pentru teologia paulină (aceasta fiind, așa cum am văzut, centrată pe *experiența duhovnicească*) și, simultan, un text cu profunde rezonanțe duhovnicești în interiorul spiritualității ortodoxe. Acest lucru este explicabil prin prisma continuității de experiență duhovnicească eclezială subliniată de nenumărate ori în cursul acestui studiu. Dacă în *Rm* 8, 1-4 Sf.Ap. Pavel scrie despre eliberarea duhovnicească a credincioșilor sau despre introducerea lor (pe baza actului mântuitor dumnezeiesc) în noua viață duhovnicească, în *Rm* 8, 5-13 Apostolul afirmă o serie de aspecte fundamentale ale acestei vieți duhovnicești. În primul rând, există chemarea credincioșilor de a avea, de a păstra sau chiar de „a cultiva” ceea ce *Biblia din 1688* traduce prin «gândul Duhului» (τὸ φρόνημα τοῦ Πνεύματος). Este crucial faptul de «a gândi» «cele ale Duhului» («φρονεῖν τὰ τοῦ Πνεύματος»). Am văzut în cursul exegezei din acest capitol că «τὸ φρόνημα τοῦ Πνεύματος» nu este un simplu gând efemer, ci este orientarea fundamentală, existențială, a credinciosului către experiența împărtășirii de Duhul lui Dumnezeu. Este deschiderea sa personală către prezența și lucrarea Duhului Sfânt. Pentru Sf.Ap. Pavel, credincioșii sunt în esență niște πνευματικοί, niște persoane care «au primit» Duhul lui Dumnezeu («λαμβάνειν τὸ Πνεῦμα») și «au» Duhul lui Dumnezeu («ἔχειν τὸ Πνεῦμα»). Ca atare, «a umbla după Duhul» («περιπατεῖν κατὰ Πνεῦμα»), «a fi după Duhul» («εἶναι κατὰ Πνεῦμα») sau «a fi în Duhul» («εἶναι ἐν Πνεύματι») sunt modalități pauline diferite de exprimare a acestui esențial al vieții în Hristos.

Deschiderea perspectivei vieții veșnice de comuniune cu Dumnezeu prin „evenimentul-Hristos” și introducerea credincioșilor în această perspectivă prin credință și Botez reprezintă, pentru Sf.Ap. Pavel, doar începutul, doar premiza vieții duhovnicești. Reprezintă o provocare maximă, o tensiune eshatologică ultimă; credincioșii sunt «ὀφειλέται» față de Duhul Sfânt. Alternativa negativă la această orientare duhovnicească este «gândul trupului» («τὸ φρόνημα τῆς σαρκός»). Dacă împărtășirea de Duhul Sfânt implică experiența vieții (ζωή) și a păcii (εἰρήνη) eshatologice, specifice comuniunii cu Dumnezeu, orientarea păcătoasă și pătimașă către «faptele trupului» («τὰς πράξεις τοῦ σώματος») nu poate rezulta decât în moartea veșnică (θάνατος) de separare de Dumnezeu. Sf.Ap. Pavel nu lasă loc de îndoială: «εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν». Din această perspectivă, este evident că «a umbla după trup» («περιπατεῖν κατὰ σάρκα»), «a fi după trup» («εἶναι κατὰ σάρκα»), «a gândi» «cele ale trupului» («φρονεῖν τὰ τῆς σαρκός»), a avea «gândul trupului» («τὸ

conștiința celor care le pot respecta și le dau senzația că sunt mântuiți. Este foarte naiv. Fari-seii, asceții și teologii Vechiului Testament posteau desigur, dar nu era suficient” (Archim. Sophrony SAKHAROV, *Words of Life*, Stavropegic Monastery of St. John the Baptist, Essex, 1998, p. 35).

φρόνημα τῆς σαρκός»), «a fi în trup» («εἶναι ἐν σαρκί») sau «a trăi după trup» («ζῆν κατὰ σάρκα»), toate acestea reprezintă o *stare de vrăjmășie față de Dumnezeu* («ἔχθρα εἰς Θεόν»), de imposibilitate de supunere față de legea lui Dumnezeu, o stare de moarte spirituală anticipând moartea veșnică de lipsire de lumina, viața și pacea lui Dumnezeu. Această alternativă negativă reprezintă un pericol real în contextul unui eshaton doar inaugurat, însă încă nerealizat. Există o zonă de suprapunere a veacului de față (care exercită o foarte serioasă presiune asupra credincioșilor aflați «în trup») cu cel viitor (care este pregustat în experiența Duhului Sfânt).

Din unghiul de vedere al celor de mai sus, există în viziunea paulină o vocație a ascezei pentru fiecare credincios, o necesitate (sau chiar un imperativ) de «a ucide» «faptele trupului» («θανατοῦν τὰς πράξεις τοῦ σώματος»). Principiul fundamental în această atitudine este, din nou, acela al împărtășirii de Duhul dumnezeiesc. Pentru Sf.Ap. Pavel, doar *prin Duhul* (Πνεύματι) pot fi ucise faptele trupului. Introducerea credincioșilor (îndreptați prin „evenimentul-Hristos”) în noua viață duhovnicească implică, astfel, *vocația ascetică de a fi mort față de păcat* (și viu prin Duhul); acesta este după comentatorii patristici Sf. Ioan Hrisostom, Sf. Ioan Damaschin și Sf. Fotie Patriarhul Constantinopolului sensul expresiei «τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν τὸ δὲ Πνεῦμα ζῶν διὰ δικαιοσύνην». Trebuie subliniat în mod evident faptul că miza alegerii între cele două posibilități (trupul sau Duhul) este aceea de a fi sau nu cu Dumnezeu, a fi sau nu în legătură vie cu Dumnezeu. Semnificațiile morții sau ale vieții se regăsesc în aceeași perspectivă. Pentru Sf.Ap. Pavel, credincioșii au fost mutați din moartea spirituală la viața împreună cu Dumnezeu prin Duhul Sfânt. Ca atare, este absolut necesar ca cei credincioși să rămână în Duhul lui Dumnezeu, nu să cadă înapoi în cele ale trupului. Sf.Ap. Pavel este astfel un mare teolog al Duhului Sfânt. Relația sau comuniunea omului cu Dumnezeu nu poate exista decât în condițiile prezenței și lucrării Duhului.

În acest context, un aspect decisiv este cel al interiorității Duhului Sfânt în credincioși. *Comuniunea* omului cu Dumnezeu în experiența teologică paulină este una reală: nu este vorba doar o relație inter-personală, ci și o *unire reală a omului cu Dumnezeu*. «Τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν» – le reamintește Sf.Ap. Pavel corintenilor, romanilor și tuturor credincioșilor creștini. Duhul Sfânt – Dumnezeu – este localizat în interiorul comunității de credincioși și, într-adevăr, în fiecare membru al acestei comunități în parte. Comunitatea creștină este «ναὸς Θεοῦ», credinciosul este «ναὸς Θεοῦ». Trebuie semnalată în acest punct existența unei alte *continuități de fond între Vechiul Testament și Noul Testament*, căci această experiență reprezintă, așa cum s-a văzut, împlinirea vechilor profeții. Prezența și interioritatea dumnezeiască, însă, nu este o invitație la auto-suficiență, ci, dimpotrivă, implică o uriașă responsabilitate, o „datorie” față de această comoară în vasul de lut. Există o întreagă dezbatere doctrinară referitor la ce anume înțelege Apostolul Neamurilor prin „Duhul”. În mare parte,

exegeza științifică modernă consideră că Sf.Ap. Pavel înțelege Duhul de o manieră exclusiv vechi-testamentară, fiind incorect a se vorbi de o „Treime” la Sf.Ap. Pavel. Duhul ar fi, pentru mulți exegeți, doar *puterea sau lucrarea lui Dumnezeu*. Replica la această discuție a fost dată în cursul acestui capitol din perspectiva asumată a teologiei trinitare ecleziale, pledându-se pentru *legitimitatea lecturării textului paulin în cheie trinitară*. În mod diferit de istorico-critici, Sfinții Părinți și întregul corpus eclezial înțeleg Epistolele pauline ca *mărturie a Sfintei Treimi*. Din cuvântul citat al marelui teolog patristic Sf. Grigorie Teologul rezultă că există o *progresie a revelației dumnezeiești* pe parcursul Vechiului Testament, al Noului Testament și al întregii istorii a Bisericii.

Trebuie accentuat ferm faptul că formulările dogmatice din sec. al IV-lea despre Persoana și dumnezeirea Duhului Sfânt vin ca o prelungire firească a faptului de *experiență*. Baza teologhisirii este experiența lui Dumnezeu. Nu există niciun argument care să susțină ideea că Sf.Ap. Pavel a *trăit* Duhul de o manieră total diferită de Biserica epocii Sfinților Părinți. Există una și aceeași experiență a Duhului atât la Sf.Ap. Pavel, cât și la Sfinții Părinți. Exprimarea în cuvânt a acestei experiențe a evoluat, Dumnezeu Însuși rămânând același. Însă chiar și la nivel de exprimare în cuvânt, discursul paulin – despre Dumnezeu-Tatăl, Hristos și Duhul Sfânt – manifestă o depășire clară a discursului Vechiului Testament, perfect inteligibilă în perspectiva cuprinzătoare, generoasă și dinamică a Sf. Grigorie Teologul. Toate acestea însă nu reprezintă o anulare a legăturii dintre Duhul Sfânt și lucrarea lui Dumnezeu sau o negare a Vechiului Testament. Dimpotrivă, în sinteza Sf. Grigorie Palama, «energia necreată este inseparabilă de Duhul Sfânt». Exegeza biblică ortodoxă are datoria să asume dogmele Bisericii și să invite exegeza istorico-critică de inspirație apuseană să crediteze tradiția Bisericii. În caz contrar, se ajunge, așa cum am văzut, la deformări teologice extrem de grave.

Discursul teologic dezvoitat de Sf. Apostol Pavel este unul flexibil, fluid, dinamic. Introducerea tematicii învierii arată cât de viu este acest discurs în comparație cu multe din încercările moderne de a face teologie. Dacă în teologia de școală asceza pare a fi un aspect al teologiei morale sau al spiritualității, iar învierea pare a fi un capitol izolat al eshatologiei, Sf.Ap. Pavel combină aceste elemente într-un discurs încheșat, unitar, coerent. Aducerea în discuție a perspectivei învierii este perfect logică în contextul preocupării centrale a Apostolului Pavel față de relația omului cu Dumnezeu. A fi cu Dumnezeu reprezintă principala preocupare a Sfântului Pavel. Această experiență este posibilă aici și acum, însă există speranța prelungirii acestei experiențe în veșnicie. În lipsa învierii cu trupul (de partea aceasta a eshatonului τὸ σῶμα credinciosului fiind θνητόν), relația cu Dumnezeu ar fi doar o caricatură, doar un fals. Conform Rm 8, 11, Tatăl va învia credincioșii prin Duhul Sfânt interior acestora.

Discursul intens pneumatologic al Apostolului Pavel nu lipsește însă teologia paulină de centralitatea lui Hristos. Dimpotrivă, prezența și experiența

Duhului reprezintă baza reală unică a comuniunii cu Hristos: «εἰ δέ τις Πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ». «A aparține lui Hristos» este una din acele fericite formulări duhovnicești biblice care reușesc să transmită sau să reflecte viul vieții duhovnicești mai mult decât multe tratate de teologie sistematică. Hristos rămâne ὁ Κύριος pentru Care credinciosul trăiește sau moare. Pentru Sf.Ap. Pavel, această *relație vie cu Hristos* este reală doar întemeiată în prezența și lucrarea Duhului Sfânt. La fel de importantă este interioritatea lui Hristos în comunitatea de credincioși și în fiecare credincios în parte. «Χριστὸς ἐν ὑμῖν» – acesta este adevărul central care îl preocupă pe Sf. Apostol Pavel. Apostolul nu emite idei abstracte, suspendate, despre dumnezeire. Departe, de asemenea, de a fi un mare falsificator al Evangheliei lui Iisus din Nazaret (F. Nietzsche, N. Kazantzakis, E. Cioran, A. Mungiu), Sf.Ap. Pavel invită, mai mult ca nimeni altul, chiar la întâlnirea cu Iisus Hristos. Conform Rm 8, 10 *prezența lui Hristos în credincios* reprezintă, la rândul ei, o invitație la asceză și o încredințare despre puterea de viață dătătoare a Duhului Sfânt.

La începutul acestei sinteze teologice a fost sugerat faptul că Rm 8, 5-13 este un text care spune multe cititorilor localizați în interiorul spiritualității ortodoxe. De-a lungul acestui capitol s-a făcut efortul constant de a raporta textul paulin la realitatea vieții duhovnicești a Bisericii. Trebuie punctate următoarele aspecte: Păcatul a continuat să fie o preocupare intensă în gândirea creștină reflectată în literatura post-biblică. Este reprezentativă pentru spiritualitatea ascetică următoarea atitudine prezentă într-o relatare din *Pateric*¹³⁹. Un nevoitor vine la Pimen – marele avvă al pustiei – pentru cuvânt duhovnicesc. Nevoitorul se lansează din start către chestiuni complicate de teologie (posibil doctrinară), «din Scriptură locuri duhovnicești și cerești». Bătrânul refuză să ia parte la discuție, iar respectivul se simte ofensat și părăsește întristat chilia bătrânului. Un cunoscut de-al bătrânului îl întreabă pe Avva Pimen care este rațiunea pentru atitudinea lui și primește următorul răspuns: «Acesta [nevoitorul] din cei de sus este și cele cerești grăiește, iar eu din cei de jos sunt și cele pământești vorbesc. De mi-ar fi grăit despre patimi ale sufletului, i-aș fi răspuns; iar pentru lucruri cerești eu aceasta nu știu». Cunoscutul bătrânului îi explică ulterior situația nevoitorului, acesta «se umilește» și revine la bătrân, fiind ajutat de acesta în mod real la nivelul concret al luptei duhovnicești, al mișcării patimilor și al păcatelor. Iese din discuție o spiritualitate negativistă, obsesivă, obsedată de păcat și de rău, plină de prejudecăți, fixată pe poftă și trup. Părinții pustiei nu erau niște puritani. Istorisirea din *Pateric* reflectă, mai degrabă, *realismul duhovnicesc extrem de matur al celor care au experiența lucrurilor duhovnicești*. Aceștia știu că experiența iubirii lui Dumnezeu și a comuniunii cu El, experiență la care omul este chemat, poate fi ucisă de păcat și patimă. Există o veritabilă *știință ascetică a spiritualității filocalice* centrată pe

¹³⁹ *Patericul...*, pp. 166-167 (Pimen 8).

«războiul nevăzut» împotriva păcatelor și patimilor umane, Sfinții Părinți distinguând cu precizie cele «opt gânduri ale răutății».

Același *realism duhovnicesc* se regăsește și la Apostolul Pavel în *Rm* 8, 5-13. «Τὸ φρόνημα τῆς σαρκός», «ἡ ἁμαρτία», «αἱ πράξεις τοῦ σώματος», toate acestea pot ucide realmente sufletul, pot duce la θάνατος. Sf.Ap. Pavel cunoaște foarte bine acest lucru, de aceea nu îl ignoră și îl introduce în discursul său. Alternanța indicativ-imperativ reflectă această cunoaștere a lucrurilor duhovnicești. Îndemnurile repetate la lupta împotriva păcatului, regăsite de-a lungul întregului corpus paulin, sunt amestecate, nu întâmplător, cu avertismente serioase referitoare la consecințele devastatoare ale unei vieți în păcat. Știința filocalică, discernământul Părinților, înțelepciunea *Patericului*, toate acestea nu reprezintă noutăți absolute în comparație cu Sf.Ap. Pavel. Părinții nu fac altceva decât să continue și să dezvolte ceea ce se regăsește în chintesență la Apostolul Neamurilor. Există astfel o continuitate profundă între Biblie și Tradiție, continuitate care poate înflori de o manieră unică înțelegerea contemporană a Sfinței Scripturi. Din nefericire, însă, exegeza modernă biblică rămâne, în cea mai mare parte, suspicioasă față de Tradiție, vehiculând obsesiv acuza că spiritualitatea ascetică monahală ar fi deformat puritatea Evangheliei.

Într-un scurt dar dens tratat despre rugăciunea lui Iisus, Preasfințitul Kallistos Ware, unul dintre cei mai autorizați purtători de cuvânt moderni ai Ortodoxiei, formulează un principiu decisiv pentru viața și evoluția duhovnicească a credincioșilor. El notează: „Strategia noastră spirituală ar trebui să fie pozitivă și nu negativă: în loc să încercăm să ne golim mintea de ceea ce este rău, mai bine să ne-o umplem cu ceea ce este bun”¹⁴⁰. Evident, K. Ware se referă în primul rând la experiența rugăciunii. În lupta împotriva gândurilor este indicată nu o golire a minții, ci o umplere a ei cu sfântul Nume al Mântuitorului, chemat cu smerenie. Harul dumnezeiesc – revărsat prin chemarea lui Hristos cu pocăință – este cel care poate să-l transfigureze lăuntric pe credincios, nu propriul său efort de a respinge gândurile străine sau căzute. Însă ceea ce este adevărat la nivelul particular al universului minții și rugăciunii este la fel de adevărat la nivelul general al întregului efort ascetic. Zbaterea umană împotriva păcatelor și patimilor ar fi neputincioasă în lipsa deschiderii față de Duhul Sfânt.

Într-o conferință publică, părintele Efrem, starețul Mănăstirii Vatoped din Sfântul Munte Athos, fiind întrebat despre posibilitatea ca omul credincios contemporan să se ferească de multele ispite de natură trupească care îl înconjoară masiv, răspunde că șansa credinciosului constă în aceea de „a se umple de Duhul Sfânt”¹⁴¹. Dincolo de simplitatea sa, răspunsul este absolut remarcabil. Pe de o

¹⁴⁰ † Kallistos WARE, *Rugăciune și tăcere în spiritualitatea ortodoxă*, trad. de G. Moldoveanu și Maica S. Vlad, Ed. Christiana, București, 2003, p. 40.

¹⁴¹ O teologie vie trebuie să ia în considerare problemele reale cu care se confruntă omul contemporan. În două monografii impecabile din punct de vedere științific – *Efectele televiziunii asupra minții umane și Pornografia – maladia secolului XXI* –, Virgiliu Gheorghe trage

parte, se poate observa natura lea cu care este aduă în discuție posibilitatea ca omul să se umple de Duhul – natura lea care amintește izbitor de limbajul Bisericii primare reflectat, de exemplu, în *Faptele Apostolilor*. Pe de altă parte același principiu „pozitiv” amintit în paragraful precedent se regăsește și în răspunsul părintelui athonit. Cei doi părinți duhovnicești contemporani amintiți mai sus reflectă admirabil tradiția duhovnicească răsăriteană. Ceea ce exprimă ei reprezintă o concluzie formulată pe baza experienței ecleziale ascetice și filocalice, experiență verificată de-a lungul secolelor. Este vorba de un adevăr trăit, verificat și afirmat ca atare. Pe acest adevăr, însă, îl cunoștea foarte bine și Sf. Apostol Pavel la jumătatea primului secol creștin. El afirmă foarte clar că posibilitatea ca omul credincios să ucidă faptele trupului constă în *împărtășirea credinciosului de Duhul lui Dumnezeu*: «Πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε». Există o venerabilă și foarte solidă tradiție filocalică, care continuă și dezvoltă ceea ce se regăsește în experiența duhovnicească mărturisită de Sf.Ap. Pavel.

În conformitate cu cele de mai sus, aspectul dobândirii Duhului Sfânt devine central în interiorul tradiției duhovnicești ecleziale. În Excursul G – „Experiența împărtășirii cu Duhul Sfânt în Liturghia și spiritualitatea ortodoxă” – s-a demonstrat preocuparea fundamentală pentru această experiență atât la nivel liturgic (Tainele Bisericii au ca obiectiv esențial *împărtășirea cu Duhul Sfânt*), cât și la nivel duhovnicesc (Sf. Serafim de Sarov, Cuv. Siluan Athonitul). Nu doar că *este posibil* ca omul să se facă părtaș la Duhul dumnezeiesc, ci acesta este chiar obiectivul principal al vieții creștine. Rm 8, 5-13 se află într-o coerență deplină cu această înțelegere a lucrurilor. Un punct deosebit de important în care o lectură a textelor pauline din perspectiva experienței duhovnicești răsăritene se deosebește de lectura exegetică istorico-critică de influență apuseană este acela al înțelegerii afirmației Apostolului Pavel despre prezența lui Hristos în credincioși. În Excursul H – „Interioritatea lui Hristos în credincios în experiența niptică” – s-a arătat că în cea mai autentică formulă a întâlnirii omului cu Dumnezeu din interiorul Ortodoxiei – în *metoda trezviei* (cf. Sf. Isihie Sinaitul și Sf. Filotei Sinaitul) – prezența pneumatică și mistică a lui Hristos în inima rugătorului ancorat în Tainele Bisericii este una reală; inima credinciosului devine «καρδιακὸς οὐρανός». Prin rugăciunea minții credinciosul descoperă prezența lui Hristos în inima sa, se bucură de această prezență și dialoghează cu această prezență, într-o veritabilă „eshatologie niptică” (Pr. C. Coman). Comuniunea iubitoare interpersonală dintre Hristos și credincios este reafirmată cu tărie de niptici pe baza propriei lor experiențe.

un foarte serios semnal de alarmă referitor la pericolul spiritual pe care îl reprezintă ofertele industriei erotice și de divertisment, accesibile pe micul ecran sau pe monitorul computerului personal. Antropologia modernă nu poate să nu țină seama de masivul fenomen de dependență cauzat de *entertainment* și pornografie. Cele două cărți ale lui Virgiliu Gheorghe reprezintă o radiografie obiectivă a căderii lumii contemporane și o terapie dureroasă, dar extrem de necesară pentru omul contemporan.

În lumina celor de mai sus, exegeza biblică ortodoxă trebuie să riște pariul pe continuitatea dintre *experiența spirituală paulină* și *tradiția niptică* și să invite exegeza modernă internațională să-și depășească propriile limite rigide ale impasului istorico-critic în care se află. Indiferent de răspunsul la această invitație, orice cititor ortodox, preocupat fiind de a se articula experienței de rugăciune specifice tradiției din care face parte, va continua să citească epistolele pauline ca dând mărturie despre și chemând la una și aceeași întâlnire cu Dumnezeu, care s-a produs pe întregul parcurs al istoriei Bisericii. Acolo unde istorico-criticii consemnează diferențe, discontinuități și alterări, cititorul ortodox vede și se simte inspirat de o minunată simfonie și coerență a Scripturii și a Tradiției Părinților. Sensibilitatea față de tradiția și experiența eclezială filocalică (și asumarea acesteia în efortul exegetic) se dovedește deosebit de necesară pentru comentatorul biblic, dacă acesta dorește să evite erori și confuzii doctrinare extrem de grave. Lucrând la acest capitol am remarcat cu părere de rău confuzia teologică a identificării lui Hristos cu Duhul Sfânt în experiența paulină, confuzie regăsită la exegeți moderni internaționali, de altfel respectabili (J.D.G. Dunn, R. Jewett). Recursul la Tradiția niptică – extrem de valoroasă prin prisma experienței – limpezește lucrurile: Sfinții – inclusiv Sf.Ap. Pavel – nu fac confuzie între Persoanele dumnezeiești. Cu aceasta, sperăm că obiectivul hermeneutic formulat în introducerea acestei teze dobândește tot mai multă consistență.

În sfârșit, pentru a consolida punctele schițate mai sus, ar putea fi adăugată încă o mărturie modernă, aceea a unuia dintre cei mai autentici teologi ai sec. al XX-lea, Arhim. Sofronie Saharov. Personalitate remarcabilă, simultan teolog rafinat și ascet experimentat, părintele Sofronie reprezintă vârful teologisirii ortodoxe. Preocupat de obiectivul îndumnezeirii omului, arhimandritul rus reafirmă necesitatea ascezei, conștiința clară că doar lucrarea dumnezeiască poate fi eficientă („strategia pozitivă”) și importanța interiorității lui Dumnezeu în om: „Nu ne putem îndumnezei prin propriul efort ascetic. Îndumnezeirea este adusă de locuirea în noi a lui Dumnezeu, și nu prin propriile puteri”¹⁴². În puține cuvinte, părintele duhovnicesc are capacitatea de a exprima mult, cu o claritate duhovnicească ultimă.

La finalul acestei sinteze teologice, s-ar putea concluziona, cu mai multă precizie, referitor la natura textului *Rm* 8, 5-13. Îndrăznim astfel să afirmăm că avem în față *un text biblic de tip filocalic*. Cel puțin în lumina tradiției duhovnicești răsăritene el poate fi și este citit de multe ori ca un astfel de text. Dincolo de criteriile formale de corpus literar și de considerațiile referitoare la contextele istorice diferite, cititorul ortodox pasionat de viața spirituală nu resimte niciun fel de discontinuitate între cuvântul Apostolului Pavel și cuvântul *Filocaliei*. Ambele reprezintă „lumină în întuneric” (Gheron Iosif Isihastul) și călăuzire de încredere pe calea către Hristos. De asemenea, acesta trebuie să fi fost și scopul

¹⁴² Archim. S. SAKHAROV, *Words of Life*, p. 32.

inițial al Sfântului Pavel atunci când în iarna dintre anii 57 și 58 scria creștinilor din Roma: *faptul de a oferi lumina Evangheliei lui Hristos*.

Rm 8, 14-17. Înfierarea credincioșilor prin Duhul Sfânt în relația cu Dumnezeu-Tatăl și perspectiva experienței slavei dumnezeiești în Hristos

Evaluare preliminară

În primele două secțiuni ale capitolului 8 al *Epistolei către Romani*, secțiuni analizate până acum în textul de față, Sf.Ap. Pavel se referă din plin la viața duhovnicească făcută posibilă prin prezența și lucrarea Duhului lui Dumnezeu. Dacă în primele patru versete întâlnim mai degrabă premiza soteriologică a vieții spirituale, iar în următoarele nouă versete lecturăm aspectul necesității menținerii orientării duhovnicești a credincioșilor, în *Rm 8, 14-17* se întâlnește poate cea mai adâncă descriere a conținutului vieții duhovnicești.

În timp ce se păstrează încă dimensiunile *pneumatologică* (în vv. 14, 15, 16) și *hristologică* (în v. 17), este introdus în forță conceptul de «înfierare» (vv. 14-17) și este adusă în prim plan *paternitatea lui Dumnezeu* (vv. 14-17). Referințe la Dumnezeu-Tatăl se regăsesc pe tot parcursul primelor 13 vv. anterioare, dar comuniunea cu Părintele ceresc apare în *Rm 8, 14-17* ca fiind de cea mai mare importanță. B. Byrne intitulează grăitor secțiunea *Rm 8, 14-17* „copii și moștenitori ai lui Dumnezeu”¹⁴³. Există un element central al discursului, strigătul Αββα (v. 15), asupra căruia va trebui să zăbovim suficient pentru a fi bine înțeles. Este de la sine înțeles că fragmentul *Rm 8, 14-17* nu poate fi decât extrem de încărcat de semnificații profunde pentru spiritualitatea teologică trinitară ortodoxă. Considerăm, de asemenea, că *teologia personalistă trinitară* dezvoltată de Păr. D. Stăniloae reprezintă o premiză deosebit de prețioasă pentru o înțelegere mai profundă a fragmentului *Rm 8, 14-17*.

În strânsă legătură cu cele de mai sus sunt ideea *moștenirii* (sau împreună-moștenirii) *cu Hristos* și a *împreună-pătimirii și slăvirii cu El*, toate în v. 17. Tematica experienței sau speranței experienței slavei dumnezeiești este introdusă în *Epistola către Romani* încă din *Rm 5, 5*, urmând a fi dezvoltată în cap. 8. Există, de asemenea, o evidentă înrudire a acestei secțiuni cu *Ga 4, 5-6*, indicând posibilitatea de a fi construită pe „o înlănțuire de idei mult mai răspândită în Bisericele primare” sau posibilitatea de a reprezenta „o înlănțuire de idei preferată de Pavel însuși” (J.D.G. Dunn)¹⁴⁴. Binecunoscut în teologia biblică română, comentariul Pr. V. Mihoc la *Epistola către Galateni* este deosebit de folositor inclusiv pentru înțelegerea fragmentului *Rm 8, 14-17*.

¹⁴³ B. BYRNE, *Romans*, p. 247.

¹⁴⁴ J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. 447.

Se întâlnește astfel un *consens al comentatorilor*¹⁴⁵ și *al versiunilor*¹⁴⁶ referitor la începerea unei noi secțiuni cu v. 18, secțiune preocupată de cosmologie, eshatologie și relația dintre suferință și slavă. Secțiunea *Rm* 8, 14-17 pare dedicată ideii de înfiere; „felul în care versetele se concentrează pe acest concept îndreptățește să fie tratate ca o unitate de gândire separată” (D.J. Moo)¹⁴⁷. Întregul rest, însă, al cap. 8 are legături clare cu *Rm* 8, 1-17¹⁴⁸. O serie din cele mai importante secțiuni ale acestei părți a doua a cap. 8 vor fi discutate cu necesitate, în baza relației lor cu diferitele aspecte ale fragmentului *Rm* 8, 14-17. Respectiv, secțiuni sunt: *Rm* 8, 26-27, *Rm* 8, 29-30, *Rm* 8, 39.

Analiză exegetică

Rm 8, 14. Există o *logică a discursului paulin*: conjuncția γάρ¹⁴⁹ de la începutul v. 14 introduce temeiul pentru afirmația ζήσεται de la finalul versetului precedent¹⁵⁰. În întregul său, v. 14 este următorul: «ὅσοι γὰρ Πνεύματι Θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ Θεοῦ εἰσιν». În secțiunea precedentă Sf.Ap. Pavel a afirmat importanța crucială a ascezei sau „mortificării” în viața duhovnicească. Așa cum am văzut, în lipsa ascezei viața duhovnicească se năruie, iar omul este în pericol de moarte sufletească. Așa cum subliniază cu multă claritate Apostolul Neamurilor, cheia în mortificarea «faptelor trupului» este *împărtășirea credinciosului cu Duhul Sfânt*. Însă oricât ar fi de importantă asceza în viața duhovnicească, ea nu reprezintă cel mai important aspect al conținutului vieții duhovnicești, ci mai mult o condiție indispensabilă a acestei vieți duhovnicești¹⁵¹. „Duhul nu numai că ne dă puterea să ucidem faptele trupului și ne dă viață; El reface de asemenea pentru oameni relația cu Dumnezeu de copil adoptat și moștenitor” (J. Fitzmyer)¹⁵².

Dimensiunea de pocăință a vieții duhovnicești sau a rugăciunii pare a fi o realitate de interval, limitată la faza de acum a eshatonului; în Împărăția Cerurilor, cel mai probabil, nu va mai fi nevoie de πένθος¹⁵³ sau de «δάκρυα μετανοίας»¹⁵⁴.

¹⁴⁵ R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 506.

¹⁴⁶ Cf., e. g., *GNT 4, NRSV, E/SS* etc.

¹⁴⁷ D.J. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 496.

¹⁴⁸ Lucrarea Duhului continuă, de exemplu, în *Rm* 8, 26-27, iar destinul hristologic al credincioșilor și experiența slavei în Hristos sunt reluate în *Rm* 8, 28-30.

¹⁴⁹ Această conjuncție este numită de gramaticienii de limbă engleză „postpositive”, în sensul că nu stă prima în propoziție. Vezi: J. GRESHAM MACHEN, *New Testament Greek for Beginners*, The Macmillan Company, New York, 1923, pp. 44, 257. În traducere însă, ea poate sta la începutul propoziției, ca în Biblia Sinodală: «căci căți...».

¹⁵⁰ L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, p. 312.

¹⁵¹ „Uciderea faptelor trupului menționată în 8, 13 nu constituie de fapt viața creștină, oricât de necesară este pentru trăirea acesteia. În schimb, Duhul îi însuflețește și îi activează pe creștini, făcându-i copii ai lui Dumnezeu” (J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 499).

¹⁵² J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 497.

¹⁵³ Termenul πένθος – tradus în F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 795, ca „necaz ca experiență sau expresie, supărare, tristețe, jelire” – apare în *Iac* 4,

Dimensiunea doxologică, însă, a vieții spirituale și a rugăciunii (sau a dialogului cu Dumnezeu) va continua, cu certitudine, și de cealaltă parte a eshatonului¹⁵⁵. În mod similar, asceza, așa cum este ea cunoscută în prezent, nu va mai fi necesară dincolo de parusia Domnului, fiindcă cei care se vor împărtăși de lumina lui Hristos nu se vor mai regăsi sub presiunea patimilor și a păcatului. Însă calitatea sau starea de fii adoptivi ai Părintelui Ceresc nu va cunoaște sfârșit.

Din perspectiva considerentelor de mai sus, este mai adecvat a se vorbi despre conținutul vieții duhovnicești în termenii *filiației adoptive în Dumnezeu-Tatăl*. Asistența Duhului în lupta ascetică este indispensabilă; cel mai important aspect, însă, este acela că Duhul Sfânt îi transformă pe credincioși în „fii” ai lui Dumnezeu. Evident, cele două aspecte – cel ascetic și cel de adopție – sunt în cea mai strânsă legătură. După Sf. Ioan Damaschin, chemarea paulină la viețuirea duhovnicească este dublată – pentru motivare – de prezentarea înfierii ca «răsplată» (μισθός)¹⁵⁶. Așa cum observă și L. Morris, Sf.Ap. Pavel nu admite nicio excepție: *toți* cei care sunt conduși de Duhul sunt fii ai lui Dumnezeu¹⁵⁷. În lexiconul editat de F.W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, este notat faptul că și fără termenul πάντες pronumele ὅσοι are sensul „toți cei care”¹⁵⁸. În același timp, formulând în mod diferit, o serie de comentatori sunt de părere că fii ai lui Dumnezeu sunt *aceștia* (care sunt conduși de Duhul), *și nu alții*¹⁵⁹.

9, împreună cu verbul πενθεῖν, într-un sens duhovnicesc-filocalic ca „întristare după Dumnezeu”. Vezi: T. ŠPIDLIK, *Spiritualitatea răsăritului creștin*, vol. II. *Rugăciunea*, pp. 279, 294.

¹⁵⁴ În Canonul Sfintei Împărtășanii, în rugăciunile de mulțumire, credinciosul cere Maicii Domnului: «παράσχου μοι δάκρυα μετανοίας καὶ ἑξομολογήσεως, εἰς τὸ ὑμνεῖν καὶ δοξάζειν σε πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς μου» (*Ψρολόγιον τὸ Μέγα*, p. 521). Lacrimile care sunt șterse în *Ap* 7, 17 («καὶ ἑξαλείψει ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν») sunt, în primul rând, lacrimile celor prigoniți, însă poate că același lucru este valabil și despre lacrimile de pocăință.

¹⁵⁵ În doxologia mică slava adusă Sfintei Treimi este «acum și pururea și în vecii vecilor».

¹⁵⁶ Ὑπόμνημα, p. 116.

¹⁵⁷ L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, p. 313.

¹⁵⁸ F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 729. Astfel, în *FA* 10, 45, «ὅσοι συνῆλθαν τῷ Πέτρῳ» sunt «toți cei ce au venit cu Petru».

¹⁵⁹ John MURRAY, *The Epistle to the Romans*, The English Text with Introduction, Exposition and Notes, Eerdmans, Grand Rapids, 1959, p. 295, n. 15. Există o dezbatere între exegeți referitor la posibilitățile de înțelegere inclusivă sau exclusivă a termenului ὅσοι. T.R. Schreiner are dreptate în a afirma că amândouă posibilitățile sunt valide din unghiuri diferite de vedere (*Romans*, p. 422). C.E.B. Cranfield este de părere că sensul este mai degrabă unul inclusiv, în lumina faptului că atitudinea din vv. 15-17 este una pozitivă (*A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 395). J.D.G. Dunn consideră că Sf.Ap. Pavel intenționează o anumită ambiguitate în text, însă această opțiune nu este probabilă (*Romans 1-8*, p. 450). Vezi: R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 496.

Cei la care se referă Sf.Ap. Pavel în *Rm* 8, 14 sunt „conduși” sau „mănați” de Duhul lui Dumnezeu¹⁶⁰. Pentru verbul ἄγειν în acest context lexiconul editat de F.W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, propune sensurile: „a conduce / a ghida moral sau spiritual, a conduce, a încuraja (să meargă în direcția...)”¹⁶¹. Verbul exprimă în Noul Testament inclusiv *lucrarea Duhului asupra credincioșilor sau asupra lui Hristos*. În *Lc* 4, 1 citim: «Ἰησοῦς δὲ πλήρης Πνεύματος Ἁγίου υπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου καὶ ἦγετο ἐν τῷ Πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ». Textul din *Ga* 5, 18 («εἰ δὲ Πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον») reprezintă o paralelă apropiată pentru *Rm* 8, 14. Anterior convertirii lor, asemenea tuturor păgânilor, credincioșii fuseseră «mănați» către «idolii cei muți» («οἴδατε ὅτι ὅτε ἔθνη ἦτε πρὸς τὰ εἰδωλα τὰ ἄφωνα ὡς ἂν ἦγεσθε ἀπαγόμενοι»), după cum citim în *1 Co* 12, 2. Antiteza este clară: dacă în trecut exista o „mânare” demonică, în prezent există o „mânare” sau „conducere” a credincioșilor de către Duhul lui Dumnezeu¹⁶².

Există o legătură directă între «Πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε» și «ὅσοι... Πνεύματι Θεοῦ ἄγονται»¹⁶³. Influența sau lucrarea Duhului în credincioși se manifestă inclusiv în uciderea de către aceștia – cu ajutorul Duhului – a faptelor trupului. O foarte interesantă traducere a textului este aceea oferită de B. Byrne: «pentru că toți ale căror vieți sunt modelate de Duhul lui Dumnezeu sunt fiii... ai lui Dumnezeu»¹⁶⁴. Conform acestui autor această construcție paulină „se referă la însuflețirea de către Duhul a purtării creștine așa cum este descrisă în vv. 12-13”¹⁶⁵. Este implicată o reală energie spirituală, eficientă, transmisă credincioșilor de către Duhul lui Dumnezeu. Viața creștinilor este realmente configurată și transfigurată de către Duhul lui Dumnezeu, care îi mișcă (E. Best)¹⁶⁶ și îi orientează pe cei ce cred în Iisus Hristos. Bogăția de limbaj pnevmatologic remarcată în *Rm* 8, 5-13 este amplificată, de asemenea, și de prezentul verset. Bogăția de viață spirituală și intensitatea experienței duhovnicești nu pot fi decât reflectate de o bogăție remarcabilă de exprimare la nivelul limbajului uman.

O serie de comentatori consideră că limbajul paulin din acest verset reflectă o înțelegere exclusiv „entuziastă” sau chiar „extatică” a lucrurilor, regăsită

¹⁶⁰ Versiunile vechi de limbă română ale Bibliei folosesc formularea «să poartă» (1648, 1688). («se poartă» [1914]), evident într-o formă reflexiv-pasivă. Biblia Sinodală modernă propune formula: «câți sunt mănați de Duhul lui Dumnezeu».

¹⁶¹ F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 16.

¹⁶² Conceptul de un duh mânănd pe un om este comun mai ales în texte magice; în acestea ἄγειν este un termen tehnic pentru zei, spirite sau duhuri care conduc o persoană să se poarte într-un anume fel. Vezi: R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 496.

¹⁶³ C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 395.

¹⁶⁴ B. BYRNE, *Romans*, p. 247.

¹⁶⁵ B. BYRNE, *Romans*, p. 252.

¹⁶⁶ E. BEST, *The Letter of Paul to the Romans*, p. 93.

și în limbajul din *1 Co* 12, 2 (citată mai sus)¹⁶⁷. O astfel de înțelegere pare că ar anula aproape în întregime participarea sau libertatea umană. Însă la o lectură atentă a contextului afirmației din *Ga* 5, 18 (citată mai sus) se va observa că «Πνεύματι ἄγεσθε» este dublat de «Πνεύματι περιπατεῖτε»¹⁶⁸, care implică voința și conlucrarea omului. Ca atare, perspectiva sinergetică specifică teologiei și spiritualității răsăritene ortodoxe¹⁶⁹ nu poate fi exclusă din interpretarea acestui verset¹⁷⁰. Așa cum formulează U. Borse, „în felul lor de viețuire, frații credinței trebuie să se lase conduși de Duhul lui Dumnezeu”¹⁷¹. Aspectul sinergetic este, de asemenea, deosebit de accentuat în interpretarea Sf. Ioan Hrisostom, care notează: «Διὰ τοῦτο εἶπεν, Ὅσοι Πνεῦμα ἔλαβον, ἀλλ', Ὅσοι Πνεῦματι Θεοῦ ἄγονται, τούτέστιν, Ὅσοι παρὰ πάντα τὸν βίον οὕτω πολιτεύονται, οὗτοί εἰσιν υἱοὶ Θεοῦ»¹⁷². Este însă surprinzătoare înțelegerea lui T.R. Schreiner: „«Conducerea»... Duhului nu se referă la călăuzire în deciziile de zi cu zi pentru cunoașterea voii lui Dumnezeu”¹⁷³. După mărturia Cuv. Siluan Athonitul, „conducerea” de către Duhul Sfânt poate presupune chiar și o *inspirare directă pentru fiecare cuvânt rostit*, în cazul celor duhovnicești, a celor „desăvârșiți”¹⁷⁴. Apelul la spiritualitatea ortodoxă elucidează și acest aspect. Evident, nu orice credincios cunoaște intuitiv prin Duhul voia dumnezeiască în orice moment, însă aceasta nu înseamnă că viața sa nu este condusă în mod tainic de către Duhul Sfânt.

¹⁶⁷ J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. 450; R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 496. Ambii autori se referă la înțelegerea lui E. Kasemann: „Pavel nu era chiar așa de timid precum comentatorii săi..., o învățătură despre Duhul care nu se teme de termenul greu de înțeles «a fi purtat»”. Însă Dunn contrabalansează acest aspect: „Limbajul nu este în niciun caz exclusiv «entuziast»”.

¹⁶⁸ J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 499.

¹⁶⁹ O admirabilă reflecție asupra tainei sinergiei în spiritualitatea ortodoxă se regăsește în: ARHIM. SOFRONIE, *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul*, Deisis, Sibiu, 2004, pp. 27-28. Sinergia este un mister care nu anulează nici lucrarea absolut liberă a harului dumnezeiesc, nici libertatea omului.

¹⁷⁰ Dativul Πνεύματι ar putea fi lecturat din punct de vedere gramatical ca dativ instrumental sau ca dativ al agentului. Cea de a doua variantă este perfect legitimă. Recunoscutul gramatician A.T. Robertson notează: „nicio utilizare a acestui caz [dativul] nu este mai obișnuită decât aceea de mijloc. Cu lucruri o numim mijloc, cu persoane agent, deși, de cele mai multe ori, agentul este exprimat prin ὑπό cu genitiv-ablativ” (*A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Broadman Press, Nashville, 1934, p. 532).

¹⁷¹ U. BORSE, „ἄγω”, în: H. BALZ, G. SCHNEIDER (eds.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 1, p. 24. În mod similar, M. ZERWICK, M. GROSVENOR, *Grammatical Analysis...*, p. 476: „a permite să fie purtat”.

¹⁷² ΑΓ. ΙΩΑΝΝΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ, *Ἑρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολήν*, PG 60, 525.

¹⁷³ T.R. SCHREINER, *Romans*, p. 422.

¹⁷⁴ Arhim. SOFRONIE, *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul*, p. 60. Sfântul Siluan era de părere că cei desăvârșiți „nu spun nimic de la ei înșiși..., nu spun decât ce le insufflă Duhul”.

Condiția credincioșilor de fii ai Tatălui ceresc este pusă în directă legătură în *Rm* 8, 14 cu prezența și lucrarea Duhului Sfânt. În *Ga* 3, 26 aceeași condiție este pusă în legătură cu prezența și lucrarea lui Hristos, în contextul credinței: «Πάντες γὰρ υἱοὶ Θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ»¹⁷⁵. Este de remarcat că atât în *Rm* 8, 14, cât și în *Ga* 3, 26, apare construcția «υἱοὶ Θεοῦ». De asemenea, *dimensiunea trinitară* a gândirii Apostolului Pavel este evidentă și trebuie evidențiată cu multă claritate. În *Ef* 2, 18 accesul la Părintele ceresc se face prin Hristos în Duhul Sfânt: «δι' Αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγήν... ἐν ἐνὶ Πνεύματι πρὸς τὸν Πατέρα». Astfel, împărtășirea aici și acum de Duhul lui Dumnezeu este la fel de necesară pentru activarea relației filiale a omului cu Dumnezeu-Tatăl ca și întruparea Fiului lui Dumnezeu. Rațiunea profund teologică pentru aceasta va fi mai evidentă în analiza la versetele următoare.

O serie de comentatori (e.g. Leon Morris sau Douglas Moo) sunt de părere că se poate concluziona pe baza textului din *Rm* 8, 14 nu faptul că Duhul Sfânt este agentul înfierii, ci faptul că a fi condus de către Duhul este semn distinctiv al *statutului de fiu al lui Dumnezeu*¹⁷⁶. Este adus în discuție textul din *Ga* 4, 6 («Ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸ Πνεῦμα»), care ar implica după mulți o *anterioritate a statului de fiu al lui Dumnezeu față de primirea Duhului*. În realitate, însă, așa cum argumentează convingător și cu întemeiere patristică Pr. Vasile Mihoc¹⁷⁷, conjuncția ὅτι din *Ga* 4, 6 poate fi înțeleasă perfect legitim ca având un sens declarativ, respectivul verset presupunând o elipsă («ὁἷλον ὅτι»). În *Ga* 4, 6, deci, harul Duhului nu este o consecință a înfierii, ci „sursa și totodată mărturia înfierii noastre de către Dumnezeu”. Așa cum sugerează exegetul român, *Ga* 4, 6 ar trebui tradus prin: «Și că sunteți fii este vădit, căci Dumnezeu a trimis pe Duhul...»¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Traducerea corectă a acestui verset este: „Căci voi toți sunteți fii ai lui Dumnezeu prin credință în Hristos Iisus”. Uniți cu Hristos și prin credința creștină, adresanții din *Ga* 3, 26 sunt fii ai Tatălui.

¹⁷⁶ D. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 499. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, p. 313: „Ar trebui să înțelegem conducerea de către Duhul drept un semn distinctiv al fiilor lui Dumnezeu, dar nu ca ceva care ne face fii”.

¹⁷⁷ Pr. V. MIHOC, „Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni...”, pp. 338-339.

¹⁷⁸ Hans Dieter Betz, deși apreciază ὅτι din *Ga* 4, 6 ca fiind cauzal, nu consideră că statutul de fii ai lui Dumnezeu este anterior primirii Duhului (*A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, coll. Hermeneia, Fortress Press, Philadelphia, 1979, p. 210). Nici Richard N. Longenecker nu deduce vreo anterioritate a statutului filiației față de primirea Duhului. După Longenecker, accentul paulin „este așezat pe relația reciprocă sau pe natura corelațională a faptului de a fi fiu și primirea Sfântului Duh” (*Galatians*, coll. Word Biblical Commentary 41, Word Books, Dallas, 1990, p. 173). Louis J. Martyn afirmă: „Pentru Pavel, nu este nicio ordine cronologică între adoptarea în familia lui Dumnezeu și primirea Duhului” (*Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. Anchor Bible 33A, Doubleday, New Heaven, 1974, p. 391). Pentru o înțelegere parțial diferită, vezi: Frederick Fyvie BRUCE, *The Epistle to the Galatians. A Commentary on the Greek Text*, coll. New International Greek Testament Commentary 9, Eerdmans / The Paternoster Press, Grand

Noțiunea paternității lui Dumnezeu sau a filiației față de Dumnezeu a poporului Israel se regăsește, desigur, în Vechiul Testament. Poporul Israel este ales de către Dumnezeu și, prin urmare, בְּנֵי כְכָרִי יִשְׂרָאֵל (Is 4, 22)¹⁷⁹. Acest lucru era, evident, binecunoscut și semnificativ pentru Sf.Ap. Pavel și el trebuie să fi avut locul său în *construcția teologică paulină*; însă condiția de fii ai Părintelui Ceresc este pusă de Apostolul Neamurilor în legătură directă cu condiția aparte a lui Hristos de Fiu al Tatălui¹⁸⁰, așa cum se va vedea în continuare.

Rm 8, 15. Dacă în precedentul verset Sf.Ap. Pavel afirmă că cei ce cred sunt fii ai lui Dumnezeu, în prezentul verset – introdus de conjuncția γάρ – Apostolul justifică afirmația precedentă¹⁸¹. În interiorul v. 15 se regăsește o clară antiteză între «πνεῦμα δουλείας» și «Πνεῦμα υἰοθεσίας»¹⁸². Duhul robiei – credincioșii *nu* au primit așa ceva – este pus în legătură cu frica, în timp ce în Duhul înfierii credincioșii strigă «Avva! Părinte!». Pe Acesta din urmă L-au primit cei ce cred. Textul paulin este următorul: «οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον ἀλλὰ ἐλάβετε Πνεῦμα υἰοθεσίας ἐν ᾧ κράζομεν, Ἀββὰ ὁ Πατήρ». În contextul v. 14 al cap. 23 («καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ Πνεύματος ἔχοντες, ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἰοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι») și al textului din Ga 4, 6 (citat mai sus), este evident că formula «Πνεῦμα υἰοθεσίας» trebuie înțeleasă în termenii Duhului Sfânt sau ai harului Duhului Sfânt¹⁸³. Ca atare, trebuie folosită în traducere o majusculă¹⁸⁴. Întreaga comuniune a credincioșilor cu Dumnezeu-Tatăl este activată și susținută de Duhul Sfânt. Iubirea Tatălui, de exemplu, este experiată în Duhul Sfânt: «ἡ

Rapids / Carlisle, 1982, p. 198.

¹⁷⁹ Textele vechi-testamentare care se regăsesc pe această linie sunt multiple. În Dt 32, 6 Dumnezeu este «Tatăl» poporului Israel, Care «a zidit», «a făcut» și «a întemeiat» pe Israel: הָלֹא־הוּא אָבִיךָ קִנְיָהּ הוּא עֲשָׂךְ וַיְכַנְּנֶךָ. Membrii poporului ales sunt numiți în Dt 14, 1 «fii ai lui Dumnezeu»: בְּנִים אֵלֶיךָ לִיהְיוֹתָ אֱלֹהִיְכֶם. Acest text este tradus în Septuaginta după cum urmează: «υἱοὶ ἐστε Κυρίου τοῦ Θεοῦ ὑμῶν».

¹⁸⁰ D. Moo, *The Epistle to the Romans*, p. 499.

¹⁸¹ T.R. SCHREINER, *Romans*, p. 423.

¹⁸² D. Moo, *The Epistle to the Romans*, pp. 499-500.

¹⁸³ D. Moo, *The Epistle to the Romans*, p. 500. Vezi: Pr. V. MIHOC, „Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni...”, p. 339, n. 795. Din punctul de vedere al teologiei ortodoxe, s-ar putea preciza că este vorba de harul Duhului; însă implicarea personală a Persoanei Duhului nu poate fi negată, deoarece această Persoană este cea care împărtășește oamenilor energia dumnezeiască necreată și deoarece înfierea reprezintă o „treimificare” (Arhim. Iustin Popovici) a omului. La rândul ei, aceasta din urmă presupune lucrarea sau manifestarea personală a fiecărui Ipostas divin în ceea ce îi este specific.

¹⁸⁴ Teoretic, având în vedere lipsa articolului hotărât din text, s-ar putea vorbi despre posibilitatea de traducere fără majusculă, pe baza unei interpretări extrem de generale, aproximativ: „ați primit un duh al înfierii”. Este însă mult mai rezonabilă și mai plauzibilă înțelegerea în termenii Duhului Sfânt.

ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ Πνεύματος Ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν» (Rm 5, 5). Poate fi reamintit aici faptul că iubirea este, în fapt, aspectul cel mai important într-o comuniune interpersonală.

Însă formula «πνεῦμα δουλείας» este mai degrabă obscură¹⁸⁵. În esență, în explicarea acestei sintagme, Sf. Ioan Hrisostom pleacă de la două premise teologice: pe de o parte Duhul Sfânt este prezent și lucrător în Vechiul Legământ, pe de altă parte comunitatea celor din Vechiul Legământ nu a reușit să se împărtășească la modul fundamental de Duhul. Ca atare, Sfântul Ioan înțelege «πνεῦμα δουλείας» în termenii literei Legii, care era, și ea, duhovnicească: «Πνεῦμα γὰρ οὐκ ἔλαβεν ὁ τῶν Ἰουδαίων δῆμος· τὶ οὖν ἐνταῦθά φησι; Τὰ γράμματα οὕτως ἐκάλεσεν, ἐπειδὴ πνευματικὰ ἦν»¹⁸⁶. Formula «πνεῦμα δουλείας» poate fi înțeleasă, de asemenea, ca prezentând sau exprimând un oximoron¹⁸⁷. Ar fi astfel vorba de o formulă retorică, de o „antiteză ipotetică”¹⁸⁸ la «Πνεῦμα υἰοθεσίας». O astfel de înțelegere ar fi astfel reflectată de opțiunea traducătorilor ortodocși ai versiunii EBE: «το Πνεῦμα που σας ἔδωσε ο Θεός δεν εμπνέει φόβο για το Θεό ούτε κάνει τους ανθρώπους δούλους, αλλά παιδιά του Θεοῦ»¹⁸⁹.

Cu certitudine, însă, luând în considerație inclusiv construcția «πάλιν εἰς φόβον», Sf.Ap. Pavel schițează un contrast radical între cele două epoci ale istoriei mântuirii. Acest aspect este subliniat în mod insistent și corect de J.D.G. Dunn în comentariul său¹⁹⁰. Perioada de dinainte de Hristos, perioada de sub Lege era caracterizată de frică (φόβος), asemenea fricii unui sclav (δουλεία) față de stăpânul său. În Ga 4, 25 («τὸ δὲ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ· συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἱερουσαλὴμ, δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς») sau în Ga 5, 1 («τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν· στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε») Sf.Ap. Pavel exprimă viziunea sa despre

¹⁸⁵ Sf. Ioan Hrisostom folosește termenul ἄδηλον pentru a descrie această formulă; ca atare, îi dedică în comentariul său mai mult spațiu.

¹⁸⁶ În acest punct ne putem aminti că în viziunea Sf.Ap. Pavel Legea este, desigur, duhovnicească (οἶδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστίν, Rm 7, 14).

¹⁸⁷ J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 500. Conform *Dicționarului explicativ al limbii române*, p. 736, un oximoron este o „figură de stil care exprimă o ironie subtilă sau un adevăr usturător sub forma asocierii paradoxale a doi termeni contradictorii”. Cei doi termeni sunt „Duhul” și „sclavia”.

¹⁸⁸ D. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 500.

¹⁸⁹ O altă interpretare, puțin probabilă, este aceea că «πνεῦμα δουλείας» se referă la o dispoziție umană caracterizată de temere sau anxietate. «Duhul înfierii» a fost, de asemenea, interpretat de unii exegeți ca fiind o dispoziție umană inspirată de Duhul Sfânt. Alți autori au fost de părere că nu este necesar ca πνεῦμα să reprezinte o dispoziție umană în ambele cazuri. Cele două opțiuni interpretative de mai sus – cea hrisostomică și cea de oximoron – mi s-au părut ca fiind cele mai rezonabile. Cf. C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 396. Cranfield însuși optează pentru înțelegerea ca oximoron.

¹⁹⁰ J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. 452.

*viețuirea sub Lege ca sclavie*¹⁹¹. Este vorba de o întreagă atitudine sau mentalitate dominată de anxietate și frică, mentalitate al cărei ecou se face discursul din capitolul 7 al *Epistolei către Romani*¹⁹². În *Rm* 7, 6 Sf.Ap. Pavel afirmă această schimbare radicală de la *starea de supunere în frică față de Lege* la *starea de slujire în Duhul*: «νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι Πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος». În acest context nu trebuie uitat că «οὐ τὸ Πνεῦμα Κυρίου, ἐλευθερία» (2 *Co* 3, 17) sau, altfel formulat, «ὁ γὰρ νόμος τοῦ Πνεύματος... ἡλευθέρωσέν σε» (*Rm* 8, 2)¹⁹³.

În comentariul său, Sf. Ioan Damaschin exprimă diferența dintre credințioșii Vechiului Testament și cei ai Noului Testament în termenii motivației manifestării lor spirituale: în cazul primilor factorul fundamental era frica, în cazul celor din urmă, factorul este «πόθος Χριστοῦ»¹⁹⁴. Chiar dacă se poate vorbi de o *filiație a poporului ales față de Dumnezeu* în Vechiul Testament sau o „înfierare” a evreilor («οἰτίνες εἰσιν Ἰσραηλῖται, ὧν ἡ υἰοθεσία» – *Rm* 9, 4), Sf. Ioan Hrisostom are dreptate în evidențierea diferenței sensibile dintre «cinstea aceea și aceasta de acum»¹⁹⁵. După comentatorul patristic, «dacă denumirile sunt aceleași, nu însă și faptele sunt aceleași»¹⁹⁶. Extrem de clar este acest contrast în *Ga* 3-4, în special în *Ga* 4, 7: «ὥστε οὐκέτι εἰ δοῦλος ἀλλὰ υἱός»¹⁹⁷. Sfântul Ioan afirmă la modul radical: «Ὅστε ἐκεῖνοι μὲν εἰ καὶ υἱοὶ ἐκαλοῦντο, ἀλλ’ὡς δοῦλοι· ἡμεῖς δὲ ὡς ἐλεύθεροι γενόμενοι, τὴν υἰοθεσίαν ἐλάβομεν καὶ τὸν οὐρανὸν ἀναμένομεν»¹⁹⁸. Chiar dacă «frica Domnului» (sau «frica de Dumnezeu») rămâne o virtute pe care se întemeiază toată viața spirituală¹⁹⁹, pe vârful

¹⁹¹ Un text similar se regăsește în *Ga* 4, 3: «οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἦμεθα δεδουλωμένοι».

¹⁹² J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 499. Fitzmyer notează corect faptul că Sf.Ap. Pavel îi vede pe creștini ca sclavi (δοῦλοι) ai lui Hristos, însă în aceasta accentul cade pe relația lor personală cu Mântuitorul Înviat ca și Κύριος. Nimic nu este mai dătător de valoare sau cinste pentru persoana umană decât această relație cu Hristos (*Romans...*, pp. 499-500).

¹⁹³ J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 500.

¹⁹⁴ Ὑπόμνημα, p. 116.

¹⁹⁵ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Epistola către Romani...*, p. 260.

¹⁹⁶ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Epistola către Romani...*, p. 260.

¹⁹⁷ La o lectură atentă a *Epistolei către Galateni* se va observa că nu este vorba doar de păgâni ca foști sclavi deveniți fii. În acest sens pot fi citate, împreună cu *Ga* 4, 7, și următoarele versete: *Ga* 3, 23 («πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι»), *Ga* 3, 24 («ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν»), *Ga* 3, 26 («πάντες γὰρ υἱοὶ Θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ»), *Ga* 4, 3 («οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἦμεθα δεδουλωμένοι»), *Ga* 4, 4 («ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν Υἱὸν αὐτοῦ») și *Ga* 4, 5 («ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν»).

¹⁹⁸ ΑΓ. ΙΩΑΝΝΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ, *Ερμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολήν*, PG 60, 526.

¹⁹⁹ Sf. IOAN SCĂRARUL, „Scara”, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, în: *Filocalia...*,

acestei vieți dominantă este *iubirea lui Hristos*, care pare să „scoată afară” frica²⁰⁰. Este de remarcat că pentru Sf. Apostol Pavel sunt funcționale atât «frica de Domnul»²⁰¹ cât și «iubirea lui Hristos»²⁰²; aceasta din urmă este, totuși «cea mai mare» dintre toate virtuțile²⁰³.

Etimologia termenului *ὑιοθεσία* este grăitoare: este format din *υἱός* și *θεοίς* („punere”); este vorba de „punerea” cuiva în poziția de fiu²⁰⁴. Conceptul reprezenta în lumea antică un termen tehnic care exprima un act legal; ca atare el se traduce în mod corect prin „înfiere” sau „adopteie”. Cuvântul *ὑιοθεσία* nu apare în LXX și este rar la rabini; apare însă inițial în lumea greacă, în literatura căreia există numeroase ocurențe²⁰⁵. În lumea romană adopția era o practică obișnuită²⁰⁶. Persoana adoptată primea toate drepturile și privilegiile care aparțineau în mod firesc unui copil natural²⁰⁷. În literatura greacă nu pare să se întâlnească un *sens teologic al termenului*²⁰⁸. C.E.B. Cranfield nuanțează legitim problematica *background*-ului utilizării conceptului *ὑιοθεσία* în *Rm* 8, 15. Pe de o parte, având în vedere că adopția ca act legal nu era o practică iudaică, fundalul prim este cel greco-roman. Pe de altă parte, în lumina teologiei Vechiului Testament referitoare la filiația poporului Israel față de Dumnezeu (cu toată limitarea ei precizată de Sf. Ioan Hrisostom), Vechiul Testament nu poate fi exclus ca fundal pentru *ὑιοθεσία* în *Rm* 8, 15²⁰⁹. Însă adâncimea semnificației conceptului *ὑιοθεσία* nu poate fi evidențiată doar prin acest *background* limitat.

vol. 9, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 52, îndeamnă: «Să ne temem de Domnul ca de fiare». Despre schemele tradiționale care prezintă dezvoltarea virtuților una pe baza alteia, vezi: T. ŠPIDLIK, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, vol. I, p. 346. De exemplu, Clement Alexandrinul afirmă: «Astfel, credința ne apare drept cea dintâi pornire spre mântuire; după care vin frica, nădejdea și pocăința, care unite cu înfrânarea și stăruința, ne duc propășind până la iubire și gnoză». În sfârșit, în *Pr* 1, 7 se spune, de asemenea: *יְרֵאתָ יְהוָה רִאשִׁית דַּעַת חֲכָמָה וּמוֹסָר אֱלֹהִים בּוֹזֵז*.

²⁰⁰ Este cunoscută afirmația Sf. Antonie cel Mare: «Eu nu mă mai tem de Dumnezeu, ci îl iubesc pe El. Că dragostea scoate afară frica» (*Patericul...*, p. 13 [Antonie 34]).

²⁰¹ 2 Co 5, 11: «εἰδότες οὖν τὸν φόβον τοῦ Κυρίου ἀνθρώπους πείθομεν».

²⁰² 2 Co 5, 14: «ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς».

²⁰³ 1 Co 13, 13: «νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μεῖζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη».

²⁰⁴ F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 1024.

²⁰⁵ Peter Wulffing VON MARTITZ, „ὑιοθεσία”, în: G. KITTEL et al. (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 8, p. 398.

²⁰⁶ C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 397.

²⁰⁷ D. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 501.

²⁰⁸ P.W. VON MARTITZ, „ὑιοθεσία”, p. 398, dă singurul exemplu pe care îl poate găsi de utilizare a terminologiei specifice înfierii (dar nu termenul ca atare) într-un mit.

²⁰⁹ Textele vechi testamentare pe care le citează C.E.B. Cranfield sunt: *Fc* 15, 2-4, *Iș* 2, 10, *Est* 2, 7, *Iș* 4, 22 ș. u., *2 Sam* 7, 14, *1 Par* 28, 6, *Ps* 2, 7, 89, 26 ș. u., *Ier* 3, 19, *Os* 11, 1 (*A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 397).

Pentru Sf. Apostol Pavel, termenul exprimă o realitate inițiată prin iconomia lui Iisus Hristos și întemeiată și susținută prin iconomia Duhului Sfânt.

Pentru Apostolul Neamurilor, Hristos este Fiul iubit al lui Dumnezeu-Tatăl; Mântuitorul este numit în *Col* 1, 13 «ὁ Υἱὸς τῆς ἀγάπης [τοῦ Πατρὸς]»²¹⁰, iar în *Ef* 1, 6 «ὁ Ἑγαπημένος»²¹¹. Desigur, majoritatea exegeților moderni consideră epistolele către Coloseni și către Efeseni ca fiind deuteropauline²¹². Însă continuitatea teologică dintre aceste două epistole și celelalte epistole pauline („necontestate”) nu poate fi negată în acest punct al iubirii Tatălui pentru Hristos, Fiul Său. În *Rm* 8, 32, deși nu este folosit ca atare cuvântul „iubire” sau „dragoste”, este evident tipul de relație dintre Tatăl și Fiul. Când Sf. Apostol Pavel notează «Ὅς γε τοῦ ἰδίου Υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν» (*Rm* 8, 32), el lasă să se întrevadă ceea ce reprezintă Hristos pentru Tatăl, ceea ce simte Tatăl pentru Hristos. Așa cum notează C.E.B. Cranfield, adjectivul ἰδίου „servește la amplificarea îndrăzelii

²¹⁰ Textul din *Col* 1, 12-13 este următorul: «εὐχαριστοῦντες τῷ Πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί· Ὅς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ». Eduard Lohse consideră formula «ὁ Υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ» ca fiind un semitism („a Hebraizing Greek construction”) care are în mod simplu sensul „iubitul său Fiu” (*A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon*, translated by William R. Poehlmann and Robert J. Karris, coll. Hermeneia, Fortress Press, Philadelphia, 1971, p. 38). În același fel văd construcția în cauză și Markus Barth și Helmut Blanke (*Colossians. A New Translation with Introduction and Commentary*, translated by Astrid B. Beck, coll. Anchor Bible 34B, Doubleday, New Heaven, 1994, p. 189). Cf. Peter T. O'BRIEN, *Colossians, Philemon*, coll. Word Biblical Commentary 44, Word Books, Waco, 1982, p. 28. Thomas Kingsmill Abbott susține ceea ce numește „cea mai simplă interpretare”, i.e., „Fiul, Care este obiectul iubirii Sale” (*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Ephesians and to the Colossians*, T&T Clark, Edinburgh, 1897, p. 208).

²¹¹ Contextul termenului din *Ef* 1, 6 este următorul: «εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ Ἑγαπημένῳ». Antecedentul adjectivului αὐτοῦ este în mod clar ὁ Θεὸς din *Ef* 1, 3. „După ἡγαπημένῳ, câțiva martori, în special din tradiția textuală apuseană (D* F G al), includ un adaos explicativ al scribilor, υἱὸν αὐτοῦ”. Vezi: B.M. METZGER, *A Textual Commentary...*, p. 532. Deși în textul bizantin lipsește această adăugire explicativă, Biblia Sino-dală o traduce sub forma: „prin Fiul Său cel iubit”. E. Best susține înțelegerea participiului perfect pasiv din *Ef* 1, 6 ca afirmație a iubirii Tatălui pentru Fiul (nu a iubirii altcuiva pentru Fiul). Vezi: E. BEST, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*, T & T Clark, Edinburgh, 1988, p. 128. Aceeași înțelegere se regăsește și la: Andrew LINCOLN, *Ephesians*, coll. Word Biblical Commentary 42, Word Books, Dallas, 1990, pp. 27, 42. Markus Barth sesizează corect importanța decisivă a relației reciproce de iubire dintre Tatăl și Hristos în teologia *Epistolei către Efeseni*. Vezi Markus BARTH, *Ephesians, Introduction, Translation and Commentary on Chapters 1-3*, coll. Anchor Bible, Doubleday, New Heaven, 1974, pp. 143-144.

²¹² Referitor la „autenticitatea” *Epistolei către Coloseni*, R.E. Brown notează: „În prezent cam 60% dintre cercetătorii critici susțin că Pavel nu ar fi scris epistola” (*An Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York, 1997, p. 610). *Epistola către Efeseni* este, la rândul ei, considerată de aproximativ 80 la sută din exegeți ca fiind scrisă de altcineva decât Sf.Ap. Pavel.

din expresie, subliniind prețul cu care Tatăl Și-a oferit ce are mai drag și mai iubit²¹³. Aceeași relație este subliniată, de asemenea, și în Evangheliile sinoptice²¹⁴ și, mai ales, în Evanghelia Sf. Ioan Teologul²¹⁵.

Această comuniune dintre Dumnezeu-Tatăl și Hristos Fiul Său este baza înfierii credincioșilor. Prin adopție sau înfiere, credincioșii sunt atrași în starea în care se află Fiul. Acesta, însă, încă înainte de nașterea Sa din femeie («γενόμενον ἐκ γυναικός» – Ga 4, 4) este «Ἰσὼ Θεοῦ» și «ἐν μορφῇ Θεοῦ» (Flp 2, 6)²¹⁶. Această precizare a statutului divin al lui Hristos este esențială, pentru a se evita orice confuzie. Și totuși, dacă din punct de vedere ontologic există o diferență între Hristos și credincioși (aceștia au doar o fire – umană și creată – în timp ce Mântuitorul are două firi – una divină și una umană –), din punctul de vedere al relației interpersonale credincioșii devin cu adevărat – în Fiul – fiii ai Părintelui Ceresc²¹⁷. Dacă în antichitate fiii adoptați se bucurau de aceleași privilegii ca fiii naturali, în mod similar, fiii adoptați ai lui Dumnezeu-Tatăl se bucură de iubirea pe care acesta o are pentru Fiul Său cel veșnic. Acesta este contextul real în care credincioșii creștini sunt cu adevărat «υἱοὶ Θεοῦ» (Rm 8, 14) și «ἡγαπημένοι ὑπὸ Θεοῦ» (1 Tes 1, 4).

În acest punct trebuie semnalată o lipsă majoră a *Comentariului la Epistola către Romani* scris de profesorul Vasile Gheorghiu. În interpretarea la vv. 14-15 din cap. 8 al epistolei (mai exact în interpretarea *aspectelor înfierii și calității de fii ai lui Dumnezeu*), nu există o referire clară la comuniunea dintre Tatăl și Fiul ca bază a înfierii și a statutului credincioșilor de fii ai Tatălui Ceresc.

²¹³ C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 436.

²¹⁴ În relatările sinoptice ale Botezului Domnului (Mt 3, 17, Mc 1, 11, Lc 3, 22) și ale Schimbării la Față a Domnului (Mt 17, 5, Mc 9, 7) Hristos este numit de către Părintele Ceresc «ὁ Υἱός μου ὁ Ἀγαπητός». Preocupați excesiv de problematica intertextualității, comentarii moderni – W.D. DAVIES, Dale C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, T&T Clark, London, 1988, pp. 335-341, 701-702; Ulrich LUZ, *Matthew*, translated by James E. Crouch, coll. Hermeneia, Fortress Press, Minneapolis, 2007, p. 143 și urm. – par să scape din vedere adevărul esențial al iubirii lui Dumnezeu-Tatăl pentru Fiul Său, adevăr mărturisit ca atare cu aceste ocazii.

²¹⁵ Între autorii nou-testamentari, Sf. Ioan Teologul pare a fi cel mai mult preocupat (cel puțin din punct de vedere cantitativ) de relația iubitoare dintre Tatăl și Fiul. Poate chiar de aceea a primit din partea Bisericii și titlul de „Teologul”. Există 6 referiri directe la iubirea Tatălui pentru Fiul: In 3, 35; 10, 17; 15, 9, 17, 23; 24, 26. Vezi: Alfred SCHMOLLER, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994, p. 4.

²¹⁶ Pentru aceste două formule, vezi subcapitolul „Soteriologia hristocentrică și experiența comuniunii cu Dumnezeu”.

²¹⁷ Teologia patristică avea să precizeze la un alt nivel conceptual diferențele dintre ființă, persoană și har. Din punct de vedere ontologic, Hristos este Dumnezeu (deoființă cu Tatăl) și (prin Întrupare) om, în timp ce credincioșii rămân cu firea lor creată. Funcționează însă în mod real o întâlnire între persoanele umane și Persoanele divine, prin har. Îndumnezeirea sau înfierea este trăită la nivelul întâlnirii personale, prin energia necreată izvorâtă din ființa necreată, energie numită și har dumnezeiesc.

V. Gheorghiu scrie²¹⁸ doar, în mod vag: „Viața pe care o vom trăi, este de deosebit de mare preț, pentru că noi o vom trăi în societatea fericitoare a lui Dumnezeu și alături de Domnul Iisus Hristos”²¹⁹. În continuare, însă, nu există vreo punctare a relației de iubire dintre Dumnezeu-Tatăl și Hristos ca și realitate fundamentală în care sunt introduși și credincioșii prin înfiere (prin har, nu prin natură – așa cum ar adăuga teologia patristică). Abordarea generală este una mai degrabă pietistă, nu strict teologică, trinitară și duhovnicească. Autorul român scrie: „Înfierea (υἱοθεσία) li s-a dat de sus nu în înțelesul că Dumnezeu i-ar fi declarat fii ai săi, ci în înțelesul unei înrăuriri, pe care au primit-o de sus și care a transformat internul lor în așa fel, că acum sunt gata să împlinească ca niște copii ascultători, cu toată dragostea, voia lui Dumnezeu”²²⁰.

În mod diferit, *teologia trinitară personalist-dialogică* dezvoltată de Păr. D. Stăniloae evidențiază foarte clar cadrul personal al relațiilor inter-trinitare ca experiență fundamentală în care sunt ridicăți credincioșii prin înfiere, așa cum vom vedea ulterior în textul de față. Alte două aspecte (aflate în legătură cu cel de mai sus) în privința cărora *Comentariul* profesorului V. Gheorghiu este imprecis sunt: 1) punerea în relație exclusivă a condiției credincioșilor de fii ai lui Dumnezeu cu crearea omului de către Dumnezeu, aproape în condițiile unei dispense de la iconomia Fiului întrupat, și 2) înțelegerea acestei noi condiții de filiație printr-o meditație rațională. În explicarea v. 17, V. Gheorghiu este de părere că: „Celălalt martor este spiritul nostru însuși, rațiunea noastră, care, meditănd asupra originii omului și a universului ajunge la același rezultat, adică, că noi suntem creați de Dumnezeu și suntem, *așadar* [subl.ns.], copiii Lui”²²¹. Statutul credincioșilor de fii ai Tatălui Ceresc nu se realizează exclusiv prin crearea acestora, independent de înomenirea Fiului lui Dumnezeu (deși această înfiere este scopul final al creării omului – vezi mai jos comentariul la *Ef* 1, 5). Așa cum notează L. Martyn în comentariul său la *Ga* 4, 5, „Pavel nu intenționează să spună că oamenii au fost fiii lui Dumnezeu în tot acest timp, așteptând doar ziua când vor fi în majoritate. Dimpotrivă, ei au fost de fapt robi și trebuie să fie transformați în fii”²²².

În privința celui de-al doilea aspect, este evident din întreaga teologie duhovnicească paulină și patristică că înfierea este un fapt de *experiență*, nu de meditație rațională. Experiența antropologic-teologică a înfierii este, desigur, una integrală, incluzând și rațiunea umană luminată de Duhul lui Dumnezeu, însă nu poate fi vorba exclusiv de o meditație rațională. Este o întâlnire personală reală între om și Tatăl ceresc, nu doar o cugetare abstractă la o ipoteză astfel de întâl-

²¹⁸ V. GHEORGHIU, *Epistola către Romani...*, p. 201.

²¹⁹ Observăm, de asemenea, reflexul de a vedea viața duhovnicească ca experiență aproape exclusiv viitoare. De ce este nevoie să se spună „viața pe care o vom trăi” [subl. ns.]?

²²⁰ V. GHEORGHIU, *Epistola către Romani...*, p. 202.

²²¹ V. GHEORGHIU, *Epistola către Romani...*, p. 203.

²²² L. MARTYN, *Galatians*, p. 386.

nire. Termenul *υιοθεσία* apare relativ rar în Noul Testament. Există doar cinci ocurențe, toate în corpusul paulin: *Rm* 8, 15; *Rm* 8, 23; *Rm* 9, 4; *Ga* 4, 5 și *Ef* 1, 5. Așa cum s-a precizat mai sus, în *Rm* 9, 4 *υιοθεσία* este menționată ca fiind unul din privilegiile poporului Israel, în sens de alegere dumnezeiască și cu limitele subliniate de Sf. Ioan Hrisostom. Textul din *Ga* 4, 4-5 prezintă o formă hiastică²²³.

Ἀ ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν Υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός

Β γενόμενον ὑπὸ νόμον

B* ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ

A* ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν

Așa cum se poate observa cu ușurință, afirmația A corespunde afirmației A* și afirmația B corespunde afirmației B*. Găsim astfel în A și A* o afirmație de o excepțională valoare doctrinară: la «plinirea vremii» Dumnezeu a trimis pe Fiul Său născut din femeie pentru ca noi să dobândim înfierea²²⁴. Potrivit Pr. Vasile Mihoc, *Ga* 4, 4-5 „ne înfățișează dialectica divină a mântuirii: Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om deplin, pentru ca pe oameni să-i facă fii ai lui Dumnezeu”²²⁵. Acesta este și sensul afirmației patristice despre obiectivul înomenirii lui Dumnezeu cu scopul îndumnezeirii omului.

În primul capitol al *Epistolei către Efeseni* reîntâlnim tematica înfierii, într-unul din cele mai remarcabile fragmente din întreg Noul Testament: *Ef* 1, 3-14. În materialul nostru: „Conceptul de «binecuvântare» în Efeseni 1, 3. Studiu exegetic”²²⁶, am arătat faptul că, din punct de vedere al structurii, *Ef* 1, 3 controlează și sintetizează restul fragmentului și este explicat, la rândul său, de *Ef* 1, 4-14. Înfierea apare astfel drept conținut al binecuvântării pe care Dumnezeu o revarsă în Iisus Hristos asupra umanității. În original, v. 5, din cap. 1, este următorul: «προορίσας ἡμᾶς εἰς υἰοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς Αὐτόν, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος Αὐτοῦ». Subiectul verbului conținut în participiul προορίσας și antecedentul adjectivelor Αὐτόν și Αὐτοῦ este, în mod clar «ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ» (*Ef* 1, 3)²²⁷. Există, deci, un plan veșnic al lui Dumnezeu-Tatăl, voit de El, implicat în crearea cosmosului și a omului²²⁸ și desfășurat în iconomia Fiului lui Dumnezeu, de aducere a oa-

²²³ Hiasmul este o figură de stil des întâlnită în antichitate care, „prin dispoziția termenilor..., amintește forma literei grecești X” (Pr. V. МИНОС, „Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni...”, p. 334, n. 754).

²²⁴ Pr. V. MIHOC, „Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni...”, pp. 334-336. Pr. V. Mihoc oferă un număr mare de referințe la autori antici și moderni care au citit în acest fragment inclusiv fecioria Maicii Domnului.

²²⁵ Pr. V. MIHOC, „Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni...”, p. 336.

²²⁶ Călin-Mirel ROTARU, „Conceptul de «binecuvântare» în Efeseni 1:3. Studiu exegetic”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din București*, 5 (2005), p. 171.

²²⁷ În *NRSV*, versetul capătă următoarea formă: «El [Dumnezeu] ne-a rânduit spre înfiere ca fii ai Săi prin Iisus Hristos, după bunăvoirea voii Sale».

²²⁸ După cum notează Ernest Best, prepoziția *προ* din termenul *προορίσας* pune în legătură

menilor în comuniune cu El însuși ca fii ai Săi, uniți cu Fiul Său²²⁹. Acesta este sensul recapitulării a toate în Hristos («εις οικονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ» – Ef 1, 10).

În sfârșit, în Rm 8, 23 avem următorul text: «αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ Πνεύματος ἔχοντες, ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἰοθεσίαν²³⁰ ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν». În acest verset (disputat, însă, din punct de vedere textual – vezi în acest sens nota de subsol) se poate observa mai bine aspectul viitor al înfierii deja inaugurate prin prezența și lucrarea Duhului Sfânt. Există, deci, o «părgă»²³¹ (Biblia Sinodală) a Duhului lui Dumnezeu care anticipează desăvârșirea sau deplinătatea eshatologică²³². În Rm 8, 23 «răscumpărarea trupului nostru» stă în apozitie cu «înfierea» deplină care este așteptată de cei ce au «părgă» Duhului. Tematica înfierii se înscrie astfel în *logica generală paulină de eshatologie inaugurată*. Aspectul prezent, însă, nu trebuie subevaluat (așa cum se întâmplă, de exemplu în comentariul lui C.K. Barrett)²³³. După Sf. Ioan Hrisostom, în experiența înfierii noi am «gustat» deja din cele viitoare («τῶν μελλόντων ἤδη γευσόμενοι»)²³⁴. După același comentator patristic, «ἤδη γεγόναμεν υἱοί»²³⁵, iar «răscumpărarea trupului» este «ἡ ἀπηρτισμένη²³⁶ δόξα».

acest termen cu crearea lumii și a omului (*A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*, p. 123).

²²⁹ Comentând pe marginea construcției διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, Andrew Lincoln notează: „O asemenea afirmație rezumă ideile din pasaje precum Ga 3, 26; 4, 4, 5; și Rm 8, 29, care leagă receptarea de către credincioși a adopției ca fii de viața și lucrarea lui Hristos ca Fiul al lui Dumnezeu” (*Ephesians*, p. 25). O dată în plus, înfierea în Tatăl depinde de persoana lui Hristos.

²³⁰ Termenul υἰοθεσία lipsește însă din importantul P 46, precum și din D F G etc. R. Jewett notează faptul că adăugarea acestui cuvânt este mai ușor de explicat decât eliminarea lui (*Romans. A Commentary*, p. 505). Textul critic GNT 4 îl păstrează. Vezi: B. METZGER, *A Textual Commentary...*, p. 457. R. Jewett și J.A. Fitzmyer preferă însă varianta fără acest termen.

²³¹ F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 98, interpretează «τὴν ἀπαρχὴν τοῦ Πνεύματος ἔχοντες» în termenii: „atât de mult Duh cât S-a revărsat până acum și pregustarea a celor viitoare”.

²³² „Părgă” funcționează ca o primă parte din și ca garanție a unei realități viitoare. Vezi: C.K. BARRETT, *The Epistle to the Romans*, p. 156.

²³³ C.K. Barrett merge până într-acolo încât traduce Πνεῦμα υἰοθεσίας prin „Duhul care anticipează înfierea” (*The Epistle to the Romans*, revised edition, coll. Black's New Testament Commentary, A&C Black, London, 1991, p. 163). El notează: „V. 23 spune foarte limpede că înfierea noastră... va fi în viitor. De aceea, „Duhul înfierii” nu este „Duhul Care lucrează înfierea”, ci „Duhul Care anticipează înfierea”, Care aduce în prezent ceea ce, de fapt, este un eveniment eshatologic”.

²³⁴ ΑΓ. ΙΩΑΝΝΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ, *Ἑρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολήν*, PG 60, 531.

²³⁵ ΑΓ. ΙΩΑΝΝΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ, *Ἑρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολήν*, PG 60 531. Aspectul viitor al înfierii – „răscumpărarea trupului nostru” – este interpretat de Sf. Ioan Hrisostom în termenii slăvirii viitoare care va include și trupul uman. Sfântul Ioan scrie: „Dar ce spui, Pavele? Neconținut te-ai mișcat în toate părțile

Δόξα este un concept cheie al teologiei pauline. Există o schemă iconomică fundamentală de atragere a credincioșilor ca fii în comuniunea cu Dumnezeu-Tatăl prin Hristos (și prin Duhul Sfânt). Chiar dacă termenul de «înfier» ca atare apare doar de cinci ori în corpusul paulin, *experiența înfierii* este implicată în multe alte texte care reflectă schema iconomică enunțată mai sus. De exemplu, în *1 Co* 8, 6 Sf.Ap. Pavel oferă o formulă confesională²³⁷: «ἡμῖν εἰς Θεὸς ὁ Πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἰς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ». Construcția «εἰς αὐτόν» din prima parte a versetului indică scopul sau ținta existenței noastre²³⁸: *noi ne îndreptăm către Dumnezeu-Tatăl*. Pentru Sf.Ap. Pavel istoria creației nu este, ca pentru gânditorii greci, un ciclu repetitiv; ea își are originea în Dumnezeu Însuși și se îndreaptă către scopul sau destinul ei dumnezeiesc²³⁹. Din a doua parte a versetului, mai precis din construcția «δι' αὐτοῦ», reiese faptul că înaintarea către Tatăl se face prin Hristos²⁴⁰ – singura Cale către Dumnezeu-Tatăl²⁴¹. Cum altfel, însă, poate fi înțeleasă această îndreptare către scopul ultim, Persoana Tatălui, prin Hristos, Fiul lui Dumnezeu, decât ca fii ai Tatălui uniți cu Fiul Său²⁴²? Așa cum concluzionează W.G. Kummel, „în felul său, mântuirea finală pe

strigând și grăind că noi am devenit deja fii, iar acum acest mare bun tu îl atribui speranței, scriind că trebuie a aștepta înfierea? Aceasta tocmai corectând-o, adaugă mai departe: „*răscumpărarea trupului nostru*”, adică slava cea desăvârșită. Acum, desigur, toate ale noastre sunt în nesiguranță, până la cea mai de pe urmă răsufflare, fiindcă mulți dintre noi, fiind fii, am devenit câini și robi ai diavolului și ai patimilor. Dacă, deci, noi vom sfârși aici viața cu speranțe bune, atunci darul este întreg și nemișcat, mai evident și mai mare, și nu există nici o temere de vreo schimbare provenită prin moarte sau păcat. Atunci va fi harul neclintit, când și trupul nostru se va izbăvi cu totul de moarte și de miile de patimi». În continuare, Sf. Ioan Hrisostom citează *Flp* 3, 21 și *1 Co* 15, 54, care anunță experiența slavei dumnezeiești în Hristos care va transfigura trupul uman. Despre o similară înțelegere a transfigurării trupești prin slăvire ca dar eshatologic al Duhului Sfânt, vezi: W. SANDAY, A.C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 209.

²³⁶ Conform Henry George LIDDELL, Robert SCOTT (eds.), *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 180, verbul ἀπαρτίζω are sensul general de „a pregăti, a încheia, a sfârși”, iar în forma pasivă are sensul „a fi desăvârșit, a fi încheiat”. Evident, și după cum sugerează același lexicon, participiul-adjectiv ἀπαρτισμένος se înrudește cu verbul ἀπαρτίζω.

²³⁷ Hans CONZELMANN, *1 Corinthians. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, coll. Hermeneia, translated by James W. Leitch, Fortress Press, Philadelphia, 1975, p. 144.

²³⁸ William F. ORR, James Arthur WALTHER, *1 Corinthians. A New Translation, Introduction with a Study of the Life of Paul*, Notes and Commentary, coll. Anchor Bible, Doubleday, New Heaven, 1974, p. 233.

²³⁹ W.G. KUMMEL, *The Theology of the New Testament...*, p. 146, 174.

²⁴⁰ W.F. Orr și J.A. Walther notează: „El [Pavel] și frații săi creștini sunt o grupare divină și mântuitoare prin Iisus” (*1 Corinthians*, p. 234).

²⁴¹ W.G. KUMMEL, *The Theology of the New Testament...*, p. 163.

²⁴² În mod diferit, H. Conzelmann îl vede pe Hristos aproape exclusiv ca mediator al creației (*1 Corinthians...*, pp. 144-145). Construcția δι' οὗ τὰ πάντα are, cu certitudine, un sens

care o nădăjduiește Pavel constă mai degrabă în nesfârșita și neîmpiedicata comuniune «cu Hristos» și prin El cu Dumnezeu-Tatăl, Care ne-a făcut pentru tovarășia cu El... (1 Co 8, 6)²⁴³. Concluzia generală a monografiei lui W.G. Kummel (*Theology of the New Testament*) merită, de asemenea, citată în acest context; în esență, „în evenimentul Hristos, Dumnezeu ne-a ieșit și dorește să ne iasă în întâmpinare ca Tatăl Care caută să ne mântuiască...”²⁴⁴. Aceeași schemă soteriologică de înaintare către Tatăl, ca fii uniți cu Fiul, poate fi regăsită și în alte texte pauline deosebit de importante. Celebrul text din Ga 2, 20 («ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός») este în general citit ca exprimând cea mai profundă unire și comuniune mistică a credinciosului cu Mântuitorul. Rostind aceste cuvinte, însă, Sf.Ap. Pavel are în vedere nu doar o relație sau comuniune a sa exclusiv cu Fiul lui Dumnezeu. În Ga 2, 19 Apostolul Neamurilor afirmă: «ἐγὼ... ἀπέθανον, ἵνα Θεῷ ζήσω· Χριστῷ συνεσταύρωμαι». Răstignirea împreună cu Hristos și viețuirea lui Hristos în Sf.Ap. Pavel are ca sens sau implică și comuniunea Apostolului (ca și a oricărui creștin) cu Dumnezeu-Tatăl: «ἵνα Θεῷ ζήσω».

Același lucru reiese și din lectura cu atenție a pericopei citite în cadrul Tainei Botezului, pericopă preluată din cap. 6 al *Epistolei către Romani*. Este extrem de important să se observe faptul că Hristos Însuși trăiește pentru Tatăl, în comuniune cu Tatăl; aceasta este semnificația construcției «ὁ δὲ ζῆ, ζῆ τῷ Θεῷ» din Rm 6, 10. Aceasta este, de asemenea, baza pe care Sf.Ap. Pavel poate dezvolta ulterior: «οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς εἶναι νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ ζῶντας δὲ τῷ Θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» (Rm 6, 11). Prin Sfântul Botez, credincioșii sunt introduși în însăși relația pe care Hristos, Fiul lui Dumnezeu, o are cu Dumnezeu-Tatăl Ceresc. Comentariul lui J.A. Fitzmyer la aceste două versete (Rm 6, 10-11) sesizează în mod corect acest aspect:

„Hristos se bucură de... o legătură cu Tatăl, în care vrea să-i introducă pe cei care sunt botezați (Ga 2, 19-20). Viața... lui Hristos este teocentrică și în aceasta îi introduce pe creștinii care trăiesc prin El... În acest fel [creștinii] sunt «vii lui Dumnezeu», adică trăiesc pentru El și în prezența Lui prin botezul în Hristos cel înviat»²⁴⁵.

În comentariul la Rm 8, 14-17, același autor notează: „prin darul Duhului ei [creștinii] au fost aduși chiar în *familia* casei lui Dumnezeu. Prin credință și botez au fost adoptați în relație filială cu Iisus Hristos ca frate și Dumnezeu ca Tată»²⁴⁶. Din perspectiva considerațiilor de mai sus, a insistenței pe dinamismul

creațional. Vezi: W.G. KUMMEL, *The Theology of the New Testament*..., p. 120.

²⁴³ W.G. KUMMEL, *The Theology of the New Testament*..., p. 236.

²⁴⁴ W.G. KUMMEL, *The Theology of the New Testament*..., p. 332.

²⁴⁵ J.A. FITZMYER, *Romans*..., pp. 438-439. J.A. Fitzmyer consideră că, de la Învierea Sa, Hristos se bucură de o nouă relație cu Tatăl („Christ enjoys a new relation to the Father”). Acest lucru rămâne însă de discutat.

²⁴⁶ J.A. FITZMYER, *Romans*..., p. 498.

și eficiența prezenței Duhului în viața credincioșilor²⁴⁷ și a hristologiei „înalte” expuse de J.A. Fitzmyer²⁴⁸, apreciem comentariul acestui exeget ca fiind lucrarea non-ortodoxă cea mai apropiată de spiritualitatea ortodoxă²⁴⁹.

Pe baza considerațiilor de mai sus putem reveni acum la finalul textului din *Rm* 8, 15, unde întâlnim o confirmare a statutului credincioșilor de *fii adopți ai lui Dumnezeu-Tatăl*²⁵⁰. Sublinierea poziției de extraordinară cinste (sau onoare) în care sunt ridicați credincioșii prin adoptarea în familia lui Dumnezeu reprezintă, desigur, o preocupare majoră a comentariului lui R. Jewett²⁵¹. Cititorul ortodox, însă, deși poate aprecia valoarea darului înfierii, nu se regăsește, cel mai probabil, în acest tip de limbaj. Rațiunea pentru aceasta rezidă în preocuparea centrală a spiritualității ortodoxe pentru relația cu Dumnezeu, *nu* pentru modalitatea în care este percepută această spiritualitate din exterior. Credincioșii ortodocși sunt mai puțin preocupați de modalitatea în care sunt văzuți de societatea înconjurătoare sau de modalitatea în care se auto-evaluează ei înșiși în peisajul cultural în care se regăsesc. Deși apreciem comentariul lui R. Jewett ca fiind bogat din punct de vedere al informației, considerăm ca fiind forțată teza centrală susținută de exegetul american despre *Epistola către Romani* ca document misionar care intenționează să învingă premisele culturale imperiale despre onoare²⁵². Nu credem că Sf.Ap. Pavel a scris *Epistola către Romani* pentru a îndepărta anxietatea referitoare la statutul social-cultural de onoare care i-ar fi obsedat pe credincioșii din Roma²⁵³.

Adopți prin Hristos în Duhul Sfânt ca fii în relația și comuniunea cu Tatăl, credincioșii strigă în Duhul: «Avva! Părinte!» (Biblia Sinodală). În spiritualitatea răsăriteană, termenul „avva” a fost și este utilizat aproape exclusiv ca referire la, sau ca adresare către un părinte duhovnicesc²⁵⁴. Credincioșii ortodocși sunt obișnuiți cu o astfel de utilizare a termenului. În *Rm* 8, 15, însă, termenul are în vedere în mod exclusiv Persoana lui Dumnezeu-Tatăl. Paternitatea duhovnicească („instituția” starețului sau a părintelui duhovnicesc) în spiritualitatea răsăriteană este, desigur, crucială. Însă faptul că termenul Avva nu mai este utilizat în

²⁴⁷ Vezi, de exemplu, mai jos în acest studiu problematica relației dintre „puterea” Duhului Sfânt și „neputința” Legii mozaice, corect sesizată de J.A. Fitzmyer.

²⁴⁸ J.A. FITZMYER, *Romans*, pp. 110-114 (cap. „Christology, Teaching about Jesus Christ...”).

²⁴⁹ Evident, nu toate afirmațiile regăsite în comentariul lui Fitzmyer pot fi acceptate din punctul de vedere al teologiei ortodoxe.

²⁵⁰ C.H. Dodd comentează: „Strigătul” *Abba* este adus ca dovadă că suntem *copiii lui Dumnezeu*, nu ca dovadă că așa era învățătura Bisericii exprimată în cult” (*The Epistle of Paul...*, p. 144). Evident, doctrina Bisericii se întemeiază în experiența teologică și duhovnicească.

²⁵¹ R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, pp. 497-498.

²⁵² R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. xv.

²⁵³ R. Jewett notează: „De vreme ce Duhul confirmă că ei îi aparțin lui Dumnezeu, nu mai este niciun temei pentru neliniștea cu privire la statutul lor. Nevoia lor de cinstire a fost pe deplin împlinită de relația cu părintele ceresc” (*Romans. A Commentary*, p. 500).

²⁵⁴ A se observa în acest sens, de exemplu, *Patericul egiptean*. Acesta ne vorbește despre Avva Antonie, Avva Arsenie etc.

relație cu Tatăl ceresc reprezintă, poate, o pierdere. Înainte de a discuta acest termen, însă, trebuie luat în considerare verbul κρᾶζειν.

În *Septuaginta* și în special în *Psalmi* verbul „a striga” (κρᾶζειν) este folosit cu sensul de adresare către Dumnezeu sau de chemare a lui Dumnezeu în rugăciune²⁵⁵. Nu întâmplător, în cartea *Psalmilor*, cartea de rugăciune prin excelență a Vechiului Testament, verbul înregistrează aproximativ 40 de ocurențe²⁵⁶. Versetul 17 din *Ps* 54 (LXX) este reprezentativ pentru o astfel de utilizare (verbul κρᾶζειν transpune în *Psalmi* în mod predominant verbul ebraic קָרָא)²⁵⁷: «ἐγὼ... πρὸς τὸν Θεὸν ἐκέκραξα²⁵⁸ καὶ ὁ Κύριος εἰσήκουσέν μου» (BHS: אֲנִי יְיָ יְהוָה יִקְרָא אֶקְרָא אֶל־יְהוָה). Având în vedere acest *background*, utilizarea verbului din *Rm* 8, 15 apare ca înregistrând aceeași semnificație²⁵⁹. Construcția «ἐν ᾧ κρᾶζομεν, Αββα ὁ Πατήρ» desemnează, astfel, adresarea către Dumnezeu-Tatăl sau chemarea lui Dumnezeu-Tatăl în rugăciune, la inspirația Duhului Sfânt. În textul paralel din *Ga* 4, 6, Însuși Duhul trimis în inimile noastre strigă «Avva! Părinte!»: «ἔξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν κρᾶζον, Αββα ὁ Πατήρ». Sf. Ioan Hrisostom vede în această exclamație începutul «rugăciunii tainice» („Tatăl nostru”): «ἐπὶ τῆς εὐχῆς τῆς μυστικῆς τοῦτο πρῶτον κελεύόμενοι τὸ ῥῆμα λέγειν»²⁶⁰.

Trebuie remarcat, de asemenea, faptul că este vorba de o „strigare” dezinhibată, în contrast evident cu frica (φόβος) caracteristică situației anterioare, situație semnalată în cursul v. 15²⁶¹. Arhiepiscopul Dimitri – autor al unui comentariu pastoral și patristic la *Epistola către Romani* – remarcă faptul că verbul κρᾶζειν este mai intens decât verbul καλεῖν²⁶². „Expresia ferventă a credin-

²⁵⁵ J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 501.

²⁵⁶ La multe din ocurențele verbului κρᾶζειν se observă adăugarea construcției πρὸς τινα. Vezi: Johan LUST, Erik EYNIKEL, Katrin HAUSPIE (eds.), *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2003.

²⁵⁷ W. GRUNDMANN, „κρᾶζω κτλ”, în: G. KITTEL et al. (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 3, p. 899.

²⁵⁸ Există două forme de aorist 1 la acest verb, ἔκραξα și ἐκέκραξα. Vezi: F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 563.

²⁵⁹ J.A. Fitzmyer consideră că este posibil ca sensul să fie acela de „proclamaire”, nu o adresare directă către Dumnezeu, ci o afirmație declarativă despre Dumnezeu-Tatăl. În *Rm* 9, 27 (‘Ἐσθλας δὲ κρᾶζει ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ...») verbul κρᾶζειν are un astfel de sens. Pr. V. Mihoc cuprinde ambele sensuri în comentariul său: verbul are atât semnificația „unei revelații a numelui lui Dumnezeu făcută credincioșilor de Duhul Sfânt”, cât și de „rugăciunea pe care o recită Duhul” („Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni”, p. 340). La rândul său, T. Schreiner afirmă: „verbul κρᾶζομεν nu desemnează aici o proclamaire..., ci o rugăciune prin care credincioșii își recunosc calitatea de fii adoptivi” (*Romans*, p. 426).

²⁶⁰ ΑΓ. ΙΩΑΝΝΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ, *Ἑρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολὴν*, PG 60, 527.

²⁶¹ Acest aspect este remarcat în mod corect de B. BYRNE, *Romans*, p. 252.

²⁶² †DIMITRI, Archbishop of Dallas and the South, *Saint Paul's Epistle to the Romans. A Pas-*

ciosului este cea la care se gândește el [Pavel]”, observă L. Morris²⁶³. La rândul său, K. Barth notează: „nu mai există frică, pentru că dragostea desăvârșită a alungat-o”²⁶⁴. O serie de autori, însă, au mers până acolo încât au văzut în acest verset o emoționalitate extatică puternică sau chiar o exaltare excesiv de entuziastă caracterizată de strigăte puternice și deseori de neînțeles, făcând în acest sens o comparație cu situația descrisă de Apostolul Neamurilor în *1 Co 14*²⁶⁵. O astfel de înțelegere nu este convingătoare. În același timp, însă, este evident că emoția, dinamismul duhovnicesc și chiar bucuria, toate acestea nu pot fi negate în înțelegerea termenului *κράζειν*²⁶⁶. În urma acestor considerații, ne putem îndrepta la momentul de față atenția asupra cuvântului *Abba*.

Excurs tematic J. Cuvântul *אבא*

Conform *Rm 8, 15*, în Duhul Sfânt credincioșii înfiați strigă: «*Αββα ὁ Πατήρ*!». În *GNT 4*, primul cuvânt nu prezintă nici spirit, nici accent; în textul bizantin el are forma *Ἀββᾶ*²⁶⁷. Este vorba de o transliterare a termenului aramaic *אבא* („tată”)²⁶⁸. În limba aramaică, *abba* era unul din primele cuvinte ale bebelușilor sau ale copiilor foarte mici (în limba română „tată”)²⁶⁹. În ciuda prezenței

toral Commentary, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 2008, p. 205.

²⁶³ L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, p. 314.

²⁶⁴ Comentariul lui K. Barth este penetrant în acest punct: „nici nu este în aceasta [adică slujirea întru înnoirea Duhului] nicio „alteritate” sau opoziție între Dumnezeu și oameni, între Creator și creatură” (*The Epistle to the Romans...*, p. 297).

²⁶⁵ C.H. DODD, *The Epistle of Paul...*, p. 145: „Pavel... mai degrabă dezavuează intruziunea unor asemenea strigăte neinteligibile în cultul Bisericii. Dar dacă exprimările aveau sens clar și limpede, el le-ar fi prețuit pe deplin ca adevărat glas al lui Dumnezeu în suflet”. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, p. 453: „caracterul profund emoțional... sau entuziast al experienței și cultului primilor creștini... Toate acestea sunt parte din înțelesul dat de Pavel înnoirii eshatologice aduse de Duhul”. R. Jewett, fiind de aceeași părere, notează că respingerea acestei păreri „pare că reflectă concepția greșită despre felul cultului primilor creștini, care era mult mai entuziast și mai participativ decât multe biserici moderne care oferă cadru tacit pentru interpreți”. Personal, aș adăuga că ceea ce spune R. Jewett poate funcționa foarte bine și în sens invers: manifestările mișcărilor sau grupurilor harismatice de factură neo-protestantă oferă, la rândul lor, un cadru referențial care îi afectează pe interpreții moderni care citesc *Rm 8, 15* în cheie exaltat-entuziastă.

²⁶⁶ T.R. SCHREINER, *Romans*, p. 426.

²⁶⁷ O altă posibilitate de accentuare este *Ἀββᾶ*. Vezi: F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 1. În limba română, în utilizarea bisericească, cuvântul este accentuat – în mod incorect – pe prima silabă.

²⁶⁸ F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 1.

²⁶⁹ Acest lucru este confirmat de Talmudul Babilonian; în traducerea lui J. Jeremias: „Când copilul experimentează gustul grăului (adică este înțârcat), învață să spună *abba* și *imma*. Primele cuvinte pe care învață copilul să le spună sunt „tată” și „mama”. O altă confirmare vine din partea Sf. Ioan Hrisostom, a lui Teodor de Mopsuestia și a lui Teodoret de Cir, cu toții născuți în Antiohia din părinți bogați, dar cel mai probabil crescuți de bone sirieni; ca și copii mici, ei își chemau tații „abba”. Vezi: Joachim JEREMIAS, *The Central Message of the New*

sale în vocabularul celor mici, în aramaica palestiniană de dinainte de (și din timpul lui) Hristos, cuvântul *abba* avea cu certitudine, conform atestărilor, o utilizare mult mai vastă: adulții de asemenea îi chemau pe tații lor אבא („tată”)²⁷⁰. Aceeași formă a cuvântului aramaic era utilizată și ca adresare (în ceea ce noi am numi astăzi cazul vocativ²⁷¹) și ca *status emphaticus* („tatăl” – ceea ce am numi cazul nominativ)²⁷². Termenul a funcționat ulterior și ca un titlu (purta de exemplu de diferiți rabini), și chiar și ca nume propriu²⁷³.

Cu forma transliterată în limba greacă cuvântul prezintă în literatura primară creștină investigată de lexiconul editat de F.W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, doar trei ocurențe: *Mc* 14, 36; *Rm* 8, 15 și *Ga* 4, 6, de fiecare dată în aceeași construcție («Αββα ὁ Πατήρ»), ca adresare către Dumnezeu-Tatăl²⁷⁴. Având în vedere că în limba aramaică există una și aceeași formă atât pentru adresarea directă cât și pentru *status emphaticus* și că în cele trei ocurențe este implicată adresarea directă, traducerea în limba greacă s-ar fi putut face, într-adevăr, și în forma de vocativ – Πάτερ²⁷⁵. Însă utilizarea cazului nominativ în locul cazului vocativ este bine atestată în limba greacă veche, inclusiv în Noul Testament, așa cum demonstrează Friedrich Blass și Albert Debrunner în *A Greek Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature*²⁷⁶.

Toate cele patru Evanghelii canonice din Noul Testament Îl arată pe Mântuitorul Hristos în rugăciune către Dumnezeu-Tatăl ca folosind adresarea «Tată» (sau «Părinte» – *Biblia Sinodală*). Se întâlnesc²⁷⁷ în aceste texte următoarele forme: «Αββα»²⁷⁸, «ὁ Πατήρ»²⁷⁹, «Πάτερ»²⁸⁰, «Πάτερ μου»²⁸¹ și, într-o serie de

Testament, Fortress Press, Philadelphia, 1981, p. 20.

²⁷⁰ J. JEREMIAS, *Central Message...*, p. 21. În două studii critice la adresa lui J. Jeremias, James Barr încearcă să argumenteze că nu se poate vorbi de o origine a cuvântului în vocabularul celor mici și apoi de o extindere a utilizării în vocabularul celor mari. Sugestiv, primul studiu este intitulat „Abba Isn't 'Daddy'”, iar al doilea este „Abba, Father» and the Familiarity of Jesus' Speech”. Vezi *infra* nota 290.

²⁷¹ F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 1.

²⁷² J. JEREMIAS, *Central Message...*, p. 18.

²⁷³ G. KITTEL, „Ἀββᾶ”, în: G. KITTEL et al. (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 1, p. 5.

²⁷⁴ În G.W.H. LAMPE (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, p. 2, Ἀββᾶς (Ἀββᾶ) apare doar ca atribuit unor persoane umane, stareți, părinți duhovnicești și episcopi.

²⁷⁵ J. JEREMIAS consideră că utilizarea nominativului în aceste trei cazuri nu este corectă din punct de vedere gramatical (*Central Message...*, p. 18). A.T. Robertson consideră traducerea din *Mc* 14, 36 ca fiind „good Greek” (*A Grammar of the Greek New Testament...*, p. 461).

²⁷⁶ F. BLASS, A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament...*, pp. 81-82, § 147. Cf. A.T. ROBERTSON, *A Grammar of the Greek New Testament...*, p. 461. În *Mt* 11, 26, în adresarea directă a lui Hristos către Tatăl citim: «ναὶ ὁ Πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου».

²⁷⁷ J. JEREMIAS, *The Prayers of Jesus*, SCM Press, London, 1967, p. 55.

²⁷⁸ *Mc* 14, 36.

variante textuale, chiar «Πατήρ»²⁸². De fapt, cele patru Evanghelii canonice nu doar sunt în acord asupra faptului că Hristos S-a adresat lui Dumnezeu-Tatăl cu apelativul «Tată», ci și asupra faptului că Hristos a făcut acest lucru în *fiecare* adresare a Sa către Părintele Ceresc, cu o singură excepție²⁸³. Această excepție este cerută de citarea v. 1 din *Ps* 26: «Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?». Aceste cuvinte sunt rostite de Mântuitorul pe Cruce (*Mt* 27, 46). Cu o singură excepție (aceea a rostirii unui verset de psalm), deci, Hristos Se adresează *întotdeauna* Părintelui Ceresc cu cuvântul «Tată»²⁸⁴.

Un alt aspect trebuie evidențiat. În rugăciunea din grădina Ghetsimani, în versiunea *Evangheliei după Marcu* întâlnim adresarea «Αββα ὁ Πατήρ» (14, 36), în versiunea *Evangheliei după Matei* întâlnim adresarea «Πάτερ μου» (26, 39), iar în versiunea *Evangheliei după Luca* întâlnim adresarea «Πάτερ» (22, 42). Având în vedere că în aramaica palestiniană²⁸⁵ a sec. I d.Hr., forma ܐܒܝܐ era utilizată 1) ca adresare directă (πάτερ – *Lc* 22, 42), 2) ca *status emphaticus* (ὁ πατήρ – *Mc* 14, 36) și 3) ca formă construită cu sufixul de pers. I sg. («Πάτερ μου» – *Mt* 26, 39), se poate susține că în spatele textelor de limbă greacă stă una și aceeași formă, ă în primele și de faptul că ție este indicat. Această situație²⁸⁶ ܐܒܝܐ veacuri Biserica conservă în limbă greacă această formă de adresare către Dumnezeu; întâlnim această practică atât într-o comunitate fondată de Sf.Ap. Pavel, în Galatia (*Ga* 4, 6), cât și într-o comunitate în care Sf.Ap. Pavel nu fusese nicio dată, în Roma (*Rm* 8, 15). Așa cum notează Joachim Jeremias, „Această utilizare neobișnuită a unui cuvânt străin aramaic în rugăciunea comunităților vorbitoare de greacă provine de la exemplul lui Iisus”²⁸⁷. ܐܒܝܐ apare astfel ca *ipsissima vox Iesu*²⁸⁸. Atât de important a fost acest cuvânt aramaic²⁸⁹, atât de valoros a fost

²⁷⁹ *Mc* 14, 36; *Mt* 11, 26; *Lc* 10, 21.

²⁸⁰ *Mt* 11, 25; *Lc* 10, 21; *Lc* 22, 42; *Lc* 23, 34, 46; *In* 11, 41; 12, 27, 28; 17, 1, 5, 11, 21, 24, 25.

²⁸¹ *Mt* 26, 39, 42.

²⁸² În interiorul capitolului *In* 17. Referințele exacte sunt date de J. JEREMIAS, *The Prayers of Jesus*, p. 167, nota 12 și p. 168.

²⁸³ J. JEREMIAS, *The Prayers of Jesus*, p. 55.

²⁸⁴ Desigur, metodologia exegetică istorico-critică va considera multe dintre ocurențele citate mai sus (notele 135-139) ca ne-autentice. Consecvența textelor însă nu poate fi accidentală. Joachim Jeremias vorbește despre cinci straturi ale tradiției evanghelice: Marcu, comun Matei și Luca, specific Matei, specific Luca și Ioan.

²⁸⁵ Este puțin probabil ca Hristos să se fi adresat Părintelui Ceresc în două limbi în aceeași adresare, așa cum apare în *Mc* 14, 36. Mai degrabă, El a rostit doar cuvântul aramaic, cel grec fiind adăugat de evanghelist pentru ca cititorii să înțeleagă sensul cuvântului aramaic. Este surprinzătoare afirmația lui J. Murray: „Cu privire la adresarea «Abba, Tată»,... cea mai probabilă părere este că amândouă cuvintele, aramaic și grec, au fost folosite de Domnul Însuși” (*The Epistle to the Romans*, p. 296).

²⁸⁶ J. JEREMIAS, *The Prayers of Jesus*, p. 56.

²⁸⁷ J. JEREMIAS, *The Prayers of Jesus*, p. 55.

²⁸⁸ J. JEREMIAS, *Central Message...*, p. 20. Cf. J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 498.

²⁸⁹ În mod similar, după cum este bine cunoscut, cuvinte ca „Amin” sau „Aliluia” provin din

acest mod al lui Hristos de adresare către Dumnezeu-Tatăl, încât el a fost păstrat de Biserică chiar și în contextul cultural de limbă greacă.

În două remarcabile lucrări, *The Central Message of the New Testament* și *The Prayers of Jesus*, J. Jeremias indică semnificația teologică și spirituală a acestui mod de adresare către Dumnezeu-Tatăl, regăsit la Mântuitorul Hristos și la cei ce cred în El. În ciuda criticilor vehemente formulate la adresa acestor lucrări de diferiți alți autori²⁹⁰, următoarele puncte sunt încă valabile.

Pe de o parte, este adevărat că există clare – deși rare²⁹¹! – atestări ale adresării către Dumnezeu cu cuvântul «Tată» în Vechiul Testament și în iudaism. De exemplu, în *Is* 63, 16 avem formula: . Pe de altă parte însă, ²⁹²אָבֱנִי יְהוָה אָבֱנִי nu există până la momentul de față nicio dovadă care să ateste utilizarea cuvântului אָבֱנִי ca adresare către Dumnezeu, în întreaga literatură ante-creștină sau de sec. I d.Hr. a iudaismului palestinian²⁹³. Prima atestare a unui asemenea fenomen se regăsește în *Ga* 4, 6 la mijlocul sec. I d.Hr, aceasta reflectând, așa cum

limba ebraică și sunt încă folosite în rugăciunea și Liturgia Bisericii.

²⁹⁰ Următorii autori pot fi menționați: James BARR, „Abba Isn't Daddy”, în: *Journal of Theological Studies*, 39 (1988), pp. 28-47; J. BARR, „Abba, Father” and the Familiarity of Jesus' Speech”, în: *Theology*, 91 (1988), pp. 173-179; J.C.G. GREIG, „Abba and Amen: Their Relevance to Christology”, în: *Studia Evangelica*, 5 (1968), pp. 3-13; Mary Rose D'ANGELO, „Theology in Mark and Q: Abba and “Father” in Context”, în: *Harvard Theological Review*, 85 (1992), pp. 149-174. După cum se va vedea (în notele de subsol de) mai jos, James Barr inevitabil confirmă o serie din punctele lui J. Jeremias. Greig merge până acolo încât consideră *abba* ca fiind o „creație a comunității” (p. 9). Pentru acest autor, „evlavia lui Iisus va ajunge foarte curând... să fie prezentată în așa fel încât *abba* să devină un adevărat slogan” (p. 11)! În sfârșit, „nimic din materialul cu *abba* nu provine direct de la Iisus în sensul în care este folosit” (p. 13). Luarea de poziție a lui J.C.G. Greig este în mod clar una ideologizată. Cea mai extremistă poziție este cea feministă a autoarei M.R. D'Angelo. Pentru ea, „folosirea de către Marcu a termenilor *abba* și «tată» nu prea se potrivește cu înțelegerea teologică a sec. al XX-lea” (p. 174). Sunt de acord că citatele din studiile acestor trei autori (citate pe care le ofer mai sus) sunt restrânse și indică doar puncte vulnerabile din respectivele studii. Ele indică însă o anumită atitudine doctrinară a celor trei (similară multor altor autori), care, deși se pretind neutri, sfârșesc prin a-și descoperi propria ideologie.

²⁹¹ Vezi articolul lui H. RINGGREN în: G. Johannes BOTTERWECK, Heinz-Josef FABRY, Helmer RINGGREN (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. I, Eerdmans, Grand Rapids, 1975, p. 17, unde notează: „Iahve este numit „Tată” foarte rar în Vechiul Testament”. Ringgren este citat de A.J. HULTGREN, *Paul's Letter to the Romans*, p. 314, n. 309.

²⁹² Acest text este tradus în LXX prin «Ὁ Κύριε Πατήρ ἡμῶν». De asemenea, echivalentul ebraic la *abba* – anume «אָבֱנִי» («Tatăl meu») se regăsește în rugăciuni către Dumnezeu în literatura de la Qumran. Vezi: D.J. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 503, nota 35. Referințele exacte se regăsesc la J.A. FITZMYER, *Romans*, p. 489. Pentru Vechiul Testament, vezi: Willem A. VANGEMEREN, „Abba in the Old Testament”, în: *Journal of the Evangelical Theological Society*, 31 (1998) 4, p. 385 ș.u.

²⁹³ J. JEREMIAS, *Central Message...*, p. 20. Același lucru este afirmat și de J.A. Fitzmyer: „Abba and Jesus' Relation to God”, p. 28.

am văzut, practica lui Hristos Însuși²⁹⁴. O astfel de adresare colocvială (dar respectuoasă) este, desigur, caracterizată de familiaritate – într-o mai mare măsură decât tipul de adresare formal sau ceremonial dominant în contextul cultural și religios al sec. I d.Hr.²⁹⁵. Același mod de adresare către Dumnezeu apare în *Targumul Aramaic* la Ps 89, 27, în care regele mesianic davidic se adresează lui Dumnezeu cu termenul²⁹⁶ אבא. Acest text, însă, este datat cel mai devreme în sec. al IV-lea după Hristos²⁹⁷. Conform datelor disponibile la momentul de față, Hristos apare ca fiind primul care a rostit אבא în adresarea către Dumnezeu²⁹⁸.

Rm 8, 15 (continuare). Aspectul teologic central al întregii problematice de mai sus este următorul: acest mod caracteristic de adresare al lui Hristos către Părintele ceresc exprimă comuniunea Sa interpersonală cu Dumnezeu-Tatăl. Familiaritate, încredere, afecțiune – toate acestea sunt cuprinse în această modalitate distinctivă de adresare. În cuvintele exegetului J. Jeremias, „nu este nicio îndoială... că *Avva*²⁹⁹ pe care Iisus l-a folosit ca să Se adreseze lui Dumnezeu reflectă chiar baza comuniunii Sale cu Dumnezeu”³⁰⁰; „folosirea lui *Avva*³⁰¹ de către Iisus atunci când Se adresează lui Dumnezeu arată miezul relației Sale cu Dumnezeu”³⁰². Cu aceasta, însă, problematica nu este încheiată.

Conform *Lc 11, 1*, la cererea unuia din ucenicii Săi, Mântuitorul îi învață să se roage. Cererea în sine are importanța ei: «Κύριε, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι, καθὼς καὶ Ἰωάννης ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ». Ucenicii lui Ioan Botezătorul, fariseii sau esenienii, cu toții aveau rugăciuni proprii, semne ale comuniunii lor, semne care îi distingeau de toate celelalte grupuri³⁰³. Hristos le împlinește cererea și îi învață rugăciunea care este îndeobște cunoscu-

²⁹⁴ Chiar și J. Barr – unul dintre cei mai articulați critici ai lui J. Jeremias – nu poate evita să noteze (desigur, formulând cât mai convenabil pentru critica sa): „folosirea lui *abba* în adresarea către Dumnezeu ar putea să fi fost inițiată chiar de Iisus” („*Abba* Isn't Daddy”, p. 47). Italicele din acest verset îi aparțin lui Barr.

²⁹⁵ Din nou J. Barr este forțat să recunoască: „Este corect să spunem că *abba* în vremea lui Iisus aparține unui registru de limbă familial și colocvial, distinct de folosirea mai formală și oficială” („*Abba* Isn't Daddy”, p. 46).

²⁹⁶ B. BYRNE, *Romans*, p. 253; A.J. HULTGREN, *Paul's Letter to the Romans*, p. 314.

²⁹⁷ Această informație mi-a fost comunicată de dl. Alexandru Mihăilă, prieten și lector la disciplina Studiul Vechiului Testament la Facultatea de Teologie Ortodoxă Justinian Patriarhul din București.

²⁹⁸ Joseph A. FITZMYER, S.J., „*Abba and Jesus' Relation to God*”, în: R. GANTOY (ed.), *A cause de l'évangile: Études sur les Synoptiques et les Actes offertes au P. Jacques Dupont, O.S.B., à l'occasion de son 70^e anniversaire*, coll. Lectio divina 123, Cerf, Paris, 1985, p. 28: „pentru Iisus să l se adreseze lui Dumnezeu ca *abba* sau «Tată» este... ceva nou”.

²⁹⁹ În textul lui Jeremias: *Abba*.

³⁰⁰ J. JEREMIAS, *Central Message...*, p. 21.

³⁰¹ În textul lui Jeremias: *abba*.

³⁰² J. JEREMIAS, *The Prayers of Jesus*, p. 62.

³⁰³ J. JEREMIAS, *Central Message...*, p. 28.

tă sub numele de „Tatăl nostru”. Textul cel mai vechi, însă, consemnat în p 75³⁰⁴, în \mathfrak{N} ³⁰⁵ și în b³⁰⁶, pare a fi cel care oferă un simplu Πάτερ³⁰⁷. În lumina mărturiilor din Ga 4, 6 și Rm 8, 15 este foarte probabil ca acel cuvânt cu care începea rugăciunea predată de Mântuitorul ucenicilor să fi fost Avva.

Prin faptul de a le fi predat această rugăciune, Hristos îi autorizează astfel pe ucenici să rostească Avva – acesta reprezentând un semn distinctiv al uceniei lor față de Hristos. Prin aceasta, însă, „El le permite să participe la propria Sa comuniune cu Dumnezeu... Această adresare, Avva³⁰⁸, când este rostită de ucenici, este participare la revelație, este eshatologie actualizată. Este prezența împărăției chiar aici și chiar acum” (J. Jeremias)³⁰⁹. Potrivit Pr. Vasile Mihoc³¹⁰, „Cel ce se unește cu Hristos... participă la rugăciunea proprie a Lui către Tatăl. A participa la rugăciunea Mântuitorului înseamnă a participa la relația Sa cu Tatăl; a te adresa Tatălui în unire cu Fiul, prin Duhul Sfânt, înseamnă a intra în relație cu cele trei Persoane dumnezeiești”. A rosti „Avva, Părinte” în rugăciune înseamnă a face experiența comuniunii cu Sfânta Treime. În sfârșit, toată această experiență reprezintă împlinirea profețiilor Vechiului Testament, unificate în 2 Co 6, 18: «καὶ ἔσομαι ὑμῖν εἰς Πατέρα καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι εἰς υἱοὺς καὶ θυγατέρας, λέγει Κύριος Παντοκράτωρ». Continuitatea dintre Vechiul Testament și Noul Testament este prin aceasta re-afirmată.

Comuniunea cu Dumnezeu pe care o presupune și pe care o afirmă Sf.Ap. Pavel în Rm 8 nu poate fi înțeleasă fără considerațiile esențiale expuse mai sus. Înfierea credincioșilor în relația cu Tatăl prin Hristos și în Duhul Sfânt – manifestată în adresarea «Αββα ὁ Πατήρ» – este experiența spirituală centrală a Bisericii primare. În conformitate cu aceasta, tematica înfierii (chiar în lipsa termenului ca atare) reprezintă o constantă a întregii literaturi nou-testamentare. *Evangelhiile* sinoptice, *Faptele Apostolilor*, literatura ioaneică, corpusul paulin, *Epistolele* sobornicești – toate aceste grupuri de scrieri exprimă într-un fel sau altul adevărul accesului la Tatăl Cereșc prin Hristos în Duhul Sfânt. Așa cum afirmă *Epistola către Efeseni*, «δι' Αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν... ἐν ἐνῇ

³⁰⁴ p 75 este datat undeva la începutul sec. al III-lea (cf. GNT 4, p. 9).

³⁰⁵ Sinaiticus, sec. al IV-lea (cf. GNT 4, p. 10).

³⁰⁶ Vaticanus este datat în sec. al IV-lea (cf. GNT 4, p. 10).

³⁰⁷ Versiunea lucanică „Πάτερ” pare cea mai veche în comparație cu versiunea din Mt 6, 9 («Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς»). Argumentul lui J. Jeremias pentru aceasta este următorul: „Deși nimeni nu ar fi îndrăznit să scurteze acest text central, este ușor de conceput o adăugire a textului legată de folosirea liturgică” (*Central Message...*, p. 28). J. Barr adaugă: „Nu contrazic că forma lucanică arată mai veche și mai aproape de original în acest aspect” („Abba, Father”..., p. 179). Sensibilitatea credincioșilor ortodocși nu ar trebui rănită de aceste constatări. În definitiv, în Rm 8 și Ga 4 întâlnim forma simplă («Avva, Părinte»), nu forma extinsă («Tatăl nostru Care ești în ceruri»).

³⁰⁸ În textul lui Jeremias: *Abba*.

³⁰⁹ J. JEREMIAS, *Central Message...*, pp. 28-29.

³¹⁰ Pr. V. MIHOC, „Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni...”, pp. 341-342.

Πνεύματι πρὸς τὸν Πατέρα» (Ef 2, 18). Însă acest adevăr nu poate fi văzut ca inițiat exclusiv în momentul Cincizecimii. El se leagă direct de Iisus din Nazaret sau de persoana pe care literatura de specialitate o numește „Iisus cel istoric” („the historical Jesus”).

La rândul său, această problematică se prezintă ca deosebit de interesantă și controversată. „Iisus cel istoric” este, așa cum arată J.P. Meier, o *tentativă de reconstruire teoretică modernă a lui Iisus* – „acel Iisus Care poate fi cunoscut și descoperit prin mijloacele cercetării istorico-critice moderne”³¹¹. În cursul sec. al XX-lea, R. Bultmann a postulat existența unei rupturi – o veritabilă prăpastie – între *Iisus cel istoric* și *Hristos al credinței*³¹². Foarte puțin se poate cunoaște despre Iisus cel care a trăit în Palestina începutului de sec. I, iar acest puțin nu este relevant pentru credința creștină. După R. Bultmann, „nu trebuie să ajungem înaintea kerigmei ca să-L reconstruim pe Iisus istoric. Nu este Iisus istoric, ci Iisus Hristos, cel proclamat, este Domnul”³¹³. J.P. Meier atrage însă atenția asupra a două neajunsuri: pe de o parte există o atitudine excesiv de conservatoare, care nu îngăduie niciun fel de dezvoltare teologică a Bisericii primare, pe de altă parte există o atitudine la fel de naivă, care identifică pe „Iisus cel istoric” cu „Iisus cel real”³¹⁴.

În contextul acestei problematice, mulți teologi sau exegeți recunoscuți internațional (e.g., J. Jeremias, J. Fitzmyer, W.G. Kummel sau J.P. Meier³¹⁵) afirmă într-un mod sau altul ceea ce J. Jeremias formulează prin cuvintele: „cu *Abba*³¹⁶ suntem înaintea kerigmei”³¹⁷. Nu există, deci, un clivaj sau o ruptură între Iisus din Nazaret și Hristos – Fiul lui Dumnezeu-Tatăl, Hristos Cel proclamat de Biserica primară. Această concluzie însă pare a fi incomodă tuturor celor care postulează un astfel de clivaj. În mare măsură acest lucru explică și reacțiile negative la adresa lucrărilor lui Jeremias. Dacă Jeremias a împins lucrurile poate prea departe, încercând să facă dovezile textuale să spună prea mult³¹⁸, criticii săi au

³¹¹ J.P. MEIER, „Jesus”, p. 1317.

³¹² J.P. MEIER, „Jesus”, p. 1318.

³¹³ Citat de W.G. KUMMEL, *The Theology of the New Testament...*, p. 24.

³¹⁴ J.P. MEIER, „Jesus”, pp. 1318-1317. Meier notează: „Într-un fel, distincția între «istoric» și «real» rămâne valabilă pentru orice personaj din istoria antică. Sunt mai multe lucruri care țin de Socrate real sau de Nero real decât putem ști noi astăzi”.

³¹⁵ J.P. Meier a publicat impresionanta monografie în trei volume de proporții *A Marginal Jew*, în care susține în mod dezvoltat ceea ce afirmă și în articolul „Jesus”. El notează: „istoria tradițională a lui *Abba* se derulează mai degrabă de la Iisus istoric până la folosirea creștină care își găsește ecoul la Pavel, și nu invers. Altfel, ar trebui să inventăm altă origine pentru folosirea creștină primară a lui *Abba*, după ce o ignorăm pe cea evidentă. În general,... se justifică să spunem că folosirea surprinzătoare de către Iisus a lui *Abba* exprimă experiența Lui intimă cu Dumnezeu ca Tată al Său și că această folosire a lăsat o impresie puternică asupra ucenicilor Lui” („Jesus”, p. 1323).

³¹⁶ În text: *Abba*.

³¹⁷ J. JEREMIAS, *Central Message...*, p. 30.

³¹⁸ Vezi majoritatea comentariilor moderne. De exemplu, B. Byrne, autorul unui comentariu pe

încercat să facă aceleași dovezi să spună mult prea puțin sau chiar – cel puțin într-un anumit caz – să propună dovezi false³¹⁹. Personal, consider că majoritatea reacțiilor negative la concluziile expuse mai sus se explică ideologic. Astfel, J.C.G. Greig încearcă cu orice preț să ne convingă că *Avva* „nu ne duce «înainte de kerigmă la Iisus istoric»”³²⁰.

Biblistica ortodoxă modernă, însă, nu poate fi de acord cu o părere similară celei care este promovată de J.C.G. Greig. Viziunea teologică ortodoxă modernă trebuie să mențină reperul patristic și trebuie să fie în conformitate cu *experiența liturgică eclezială*. Astfel, în «ἁγία ἀναφορά» a *Liturghiei* Sf. Vasile cel Mare se spune, într-o referire foarte clară la activitatea „pământească” a Mântuitorului Hristos: «viețuind El în lumea aceasta... ne-a adus la cunoașterea Ta, a Adevăratului Dumnezeu și Tată (ἐμπολιτευσάμενος τῷ κόσμῳ τούτῳ... προσήγαγε [ἡμᾶς] τῇ ἐπιγνώσει σοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός)»³²¹. Conform acestor cuvinte de rugăciune, lucrarea lui Hristos încă de dinainte de patima Sa (încă înainte de *kerygma* apostolică) a fost dată de descoperirea Tatălui. Comuniunea lui Hristos cu Tatăl și includerea celor ce Îl primesc pe Hristos în această comuniune sunt conținute în revelația dumnezeiască și în cunoașterea adevărului dumnezeiesc. Această discuție însă nu poate fi încheiată fără sublinierea următoarelor aspecte. În contextul elaborării unei hermeneutici specifice teologiei ortodoxe, Pr. Constantin Coman a subliniat faptul că o aplicare riguroasă a metodologiei de tip istorico-critic nu este – nu poate fi – suficientă pentru cunoașterea lui Iisus Hristos sau a mesajului Său. Monografia *Erminia Duhului* (titlul este grăitor) arată că tradiția duhovnicească eclezială (noutestamentară și patristic-filocalică) propune *împărtășirea de Duhul lui Dumnezeu* drept cheie a accesului la cunoașterea adevărului dumnezeiesc. Este imposibil să-L înțelegem pe Iisus Hristos în lipsa împărtășirii noastre de Duhul Sfânt³²².

Un alt neajuns major a discuțiilor despre „Iisus cel istoric” – remarcat, de asemenea, de Pr. Constantin Coman – este acela al vizualizării textelor biblice ca *obiecte de cercetare în sine*, neglijându-se, paradoxal, raportarea lor la realitatea experienței întâlnirii omului cu Dumnezeu. Raportarea constantă și consecventă a cuvântului biblic la adevărul dumnezeiesc revelat și experiat duhovnicește și eclezial este specifică teologiei patristice (cum este cazul înțelegerii vieții pămân-

care l-am găsit în general folositor și echilibrat, notează: „Supozițiile academice de dinainte (în special J. Jeremias) legate de unicitatea acestei adresări intime față de Dumnezeu pe buzele lui Iisus (în sensul că era fără precedent în iudaismul contemporan) par acum hazardate” (*Romans*, p. 253). Byrne adaugă însă: „Totuși, semnificația adresării și păstrarea ei în aramaică nu trebuie subestimate”.

³¹⁹ Este vorba de G. VERMES, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, London, Collins, 1973, criticat de J.A. FITZMYER, „Abba and Jesus' Relation to God”, pp. 29-30.

³²⁰ J.C.G. GREIG, „Abba and Amen: Their Relevance to Christology”, p. 13.

³²¹ *Liturghier*, p. 229; *Ἱερατικόν*, p. 171.

³²² Este de remarcat că, înaintea Cincizecimii, Apostolii înșiși nu reușeau să-L înțeleagă prea bine pe Mântuitorul.

tești a Mântuitorului de către Sf. Vasile cel Mare). Desigur, această atitudine este considerată de către mulți exegeți contemporani ca fiind prea critică sau fundamentalistă. O astfel de atitudine, însă, este mult mai apropiată de realitate – de realitatea lui Dumnezeu și a omului – decât atitudinea ideologizată și limitată istorico-critic care sfârșește prin a oferi erudite produse artificiale și nefolositoare. Un exemplu poate clarifica problematica. A.J. Hultgren notează în comentariul său la *Rm* 8, 15:

„Deși s-a spus că folosirea termenului în adresarea către Dumnezeu a fost o inovație cu Iisus [(în acest punct A.J. Hultgren îl citează pe Jeremias)], acest fapt nu este sigur. Numirea de «Tată» există în sursele iudaice înainte și după vremea lui Iisus, iar această folosire ar fi putut încuraja folosirea lui «Abba». Ceea ce este mai sigur este că Iisus a adoptat imaginea de Tată pentru Dumnezeu, care exista deja, deși nu frecvent, într-o panoplie mai mare de nume divine din Vechiul Testament și tradiția iudaică și l-a pus în centrul vestirii și rugăciunilor Sale»³²³.

Conform acestui autor, este posibil ca Iisus să fi fost „încurajat” să Se adreseze lui Dumnezeu cu cuvântul „Tată” de faptul că și alții înaintea Lui au făcut același lucru. De asemenea, El a „împrumutat” sau „adoptat” imaginea de Tată pentru Dumnezeu din Vechiul Testament sau din iudaism. „Sursa” viziunii teologice a lui Iisus din Nazaret ar fi religia anterioară și contemporană Lui, nu propria Sa relație veșnică cu Tatăl. A.J. Hultgren nu dă niciun semn că ar raporta textul biblic la realitatea veșnică a Sfintei Treimi. Din punctul nostru de vedere, o asemenea înțelegere – regăsită la mult prea mulți exegeți moderni – este reprezentativă pentru neo-arianismul dominant în mare măsură în gândirea apuseană, neo-arianism pe care îl semnală, la mijlocul sec. al XX-lea, Sf. Iustin Popovici³²⁴. Revenind la spațiul ortodox, în lumina considerațiilor de mai sus, se poate preciza că înțelegerea adecvată a textului din *Rm* 8, 15 se face în cadrul eclezial prin *experiența duhovnicească și liturgică*. Schema iconomic-soteriologică menționată mai sus în cadrul acestui capitol nu este un produs abstract care se adresează speculației intelectuale. Dimpotrivă, accesul real la Tatăl este o realitate experimentată diacronic de corpusul eclezial din veacul apostolic și până în prezent. Liturgia și spiritualitatea Bisericii confirmă și actualizează această experiență.

Unele dintre momentele în care comunitatea liturgică se simte cel mai aproape de Părintele ceresc sunt cele din centrul Sfintei Liturghii. Așa cum știe orice slujitor al sfântului altar³²⁵, „Anafora” este adresată Tatălui, este rugăciune către Tatăl. Acest lucru este deosebit de semnificativ. Deși Biserica a afirmat cu

³²³ A.J. HULTGREN, *Paul's Letter to the Romans*, p. 314.

³²⁴ SF. IUSTIN POPOVICI, *Omul și Dumnezeu-Om. Abisurile și culmile filozofiei*, studiu introd. și trad. de Pr. Ioan Ică și Diac. Ioan I. Ică jr., Sofia / Ed. Cartea Ortodoxă, București, 2010.

³²⁵ Tot mai mulți liturgiști afirmă că ar fi extrem de folositor ca aceste rugăciuni ale Anaforalei să fie auzite și de credincioși, sau cel puțin credincioșii să fie conștienți de existența lor. Se cunoaște că inițial rugăciunile Liturghiei erau auzite de toți cei credincioși.

tărie faptul că Hristos este Dumnezeu adevărat, iar din punct de vedere istoric s-ar putea argumenta că multe sau poate chiar majoritatea rugăciunilor (mai târzii) bisericești, liturgice sau personale, sunt adresate lui Hristos³²⁶, *rugăciunea către Dumnezeu-Tatăl nu a încetat niciodată*. Slujitorii Îl binecuvăntează pe Tatăl ceresc³²⁷, Îl laudă, Îi mulțumesc și se închină Lui (împreună și Fiului, și Duhului Sfânt)³²⁸. Atitudinea fundamentală este aceea de *mulțumire* adusă Tatălui pentru crearea și mântuirea lumii și pentru darul Împărăției celei veșnice făcut credincioșilor: «Σὺ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς παρήγαγες καὶ παραπεσόντας ἀνεστήσας πάλιν καὶ οὐκ ἀπέστης πάντα ποιῶν, ἕως ἡμᾶς εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνήγαγες καὶ τὴν βασιλείαν σου ἐχαρίσω τὴν μέλλουσαν. Ὑπὲρ τούτων ἀπάντων ἐυχαριστοῦμέν σοι...»³²⁹. Iconomia mântuitoare întemeiată pe iubirea lui Dumnezeu-Tatăl este sintetizată într-o parafrază a v. 3, cap. 16 din *Evangelhia după Ioan*: «ὅς τὸν κόσμον σου οὕτως ἡγάπησας, ὥστε τὸν Υἱόν σου τὸν μονογενῆ δοῦναι, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται»³³⁰.

La momentul epiclezei, slujitorii Îl cheamă pe Tatăl ceresc, Îl roagă și cad la El cu umilință pentru ca El să trimită Duhul Sfânt și să transforme darurile euharistice în Trupul și Sângele Hristosului *Lui*: «τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα..., καὶ ποιήσον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον Σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου... τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τουτῷ τίμιον Αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου»³³¹. La fel de important este ceea ce urmează după sfințirea dumnezeieștilor Daruri: obiectivul împărtășirii clericilor și laicilor cu Trupul și Sângele lui Hristos (ceea ce se cere în rugăciunea de după sfințire) este «îndrăznirea» către Tatăl: «ὥστε γενέσθαι τοῖς μεταλαμβάνουσιν εἰς... παρρησίαν τὴν πρὸς σε»³³². Conform lexiconului editat

³²⁶ Acest aspect este afirmat de liturgistul apusean Karl Christian Felmy, în monografia *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu istoric*, trad. de Pr. Ioan I. Ică, Deisis, Sibiu, 2008. Se poate adăuga, de exemplu, că cea mai mare parte din „Rânduiala Sfintei Împărtășiri” este adresată Mântuitorului Hristos.

³²⁷ Vezi studiul nostru intitulat „Conceptul de binecuvântare...”.

³²⁸ «Cu vrednicie și cu dreptate este a-Ți cânta Ție, pe Tine a Te lăuda, Ție a-Ți mulțumi, Ție a ne închina, în tot locul stăpânirii Tale...» („Dumnezeiasca Liturghie a Sf. Ioan Gură de Aur”, în: *Liturghier*, p. 109).

³²⁹ *Ἱερατικόν*, p. 131. În limba română: «Tu din neființă la ființă ne-ai adus pe noi și, căzând noi, iarăși ne-ai ridicat și nu Te-ai depărtat, pe toate făcându-le, până ce ne-ai suit la cer și ne-ai dăruit Împărăția Ta ce va să fie. Pentru toate acestea mulțumim Ție...» („Dumnezeiasca Liturghie a Sf. Ioan Gură de Aur”, în: *Liturghier*, p. 109).

³³⁰ *Ἱερατικόν*, p. 132. În limba română: «Că Tu ai iubit lumea Ta atât de mult, încât pe Unul-Născut Fiul Tău L-ai dat, ca tot cel ce crede într-Însul să nu piară, ci să aibă viață veșnică» („Dumnezeiasca Liturghie a Sf. Ioan Gură de Aur”, în: *Liturghier*, p. 111).

³³¹ *Ἱερατικόν*, p. 133. În limba română: «Te chemăm și Te rugăm și cu umilință la Tine cădem: Trimite pe Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste Daruri ce sunt puse înaintea... Și fă, adică, pâinea aceasta, Cinstitul Trup al Hristosului Tău... Iar ceea ce este în potirul acesta, Cinstitul Sânge al Hristosului Tău» („Dumnezeiasca Liturghie a Sf. Ioan Gură de Aur”, în: *Liturghier*, pp. 115-116).

³³² *Ἱερατικόν*, p. 133. În limba română: «Pentru ca să fie celor care se vor împărtăși... spre îndrăz-

de H.G. Liddell și R. Scott³³³, *παρρησία* are sensul „îndrăzneală, franchețe, libertate de vorbire”. În această rugăciune nu se întâlnește sensul de libertate sau curaj al cuvântului de *propovăduire apostolică* – așa cum se regăsește în multe texte nou-testamentare³³⁴, cât sensul de îndrăznire de adresare către Tatăl în relația cu El, în dialogul și comuniunea cu El. Rugăciunea liturgică spune foarte clar, în acest sens: «παρρησιάν τὴν πρὸς σε». În Hristos și în Duhul Sfânt avem atât *accesul* (προσαγωγή) deschis la Tatăl, cât și *îndrăznirea* (παρρησία) către El. Acest adevăr teologic și duhovnicesc trăit în viața Bisericii este reflectat și în *Ef* 3, 12, unde se întâlnesc ambele concepte: προσαγωγή și παρρησία.

În continuare, în interiorul *Liturghiei*, se întâlnește un alt moment în care *comuniunea cu Tatăl* revine cu multă forță în prim-planul experienței liturgice: rugăciunea „Tatăl nostru”. Ecfonismul care introduce această rugăciune este deosebit de semnificativ: «Καὶ καταξίωσον ἡμᾶς, Δέσποτα, μετὰ παρρησίας ἀκατακρίτως τολμᾶν ἐπικαλεῖσθαι σὲ τὸν ἐπουράνιον Θεὸν Πατέρα καὶ λέγειν»³³⁵. A-L chema pe Dumnezeu „Tată” este un dar eshatologic excepțional, de valoare unică. Un autor precum J. Jeremias, deși protestant, este capabil să aprecieze valoarea unui asemenea ecfonis: „Vechile liturghii creștine arată conștiința măreției acestui dar pentru că prefătează Rugăciunea domnească cu cuvintele: «Cutezăm să spunem: Tatăl nostru»”³³⁶. Trebuie subliniat, de asemenea, că a-L chema pe Dumnezeu „Tată” sau a fi în comuniune reală cu Tatăl ceresc, nu este un bun comun tuturor oamenilor, în orice condiții. Doar în Hristos și în Duhul Sfânt persoana umană este transformată într-un fiu sau fiică a lui Dumnezeu. În scurtul, dar densul său *Comentariu*, Ch.H. Dodd remarcă acest aspect. El notează:

„Este uimitor, chiar și pentru urechile moderne, afirmația de început a lui Pavel că doar *unii* oameni – anume «cei călăuziți de Duhul lui Dumnezeu» – pot fi numiți cu adevărat «copii ai lui Dumnezeu». Se crede de obicei că creștinismul învață că toți oamenii sunt copii ai lui Dumnezeu. Și totuși despre Iisus Însuși se spune că a recomandat un anumit set de fapte «ca să fiți fii ai Tatălui vostru Cel din ceruri», ceea ce implică desigur că cei care nu viețuiesc în acest fel *nu* sunt fii ai Tatălui ceresc (*Mt* 5, 45)... [Pavel] învață că Dumnezeu îi iubește pe oameni în

nirea cea către Tine» („Dumnezeiasca Liturghie a Sf. Ioan Gură de Aur”, în: *Liturghier*, p. 117).

³³³ H.G. LIDDELL, R. SCOTT (eds.), *A Greek-English Lexicon*, p. 1344.

³³⁴ E.g., *Ef* 6, 19: «ἵνα μοι δοθῇ λόγος ἐν ἀνοιξεί τοῦ στόματός μου, ἐν παρρησίᾳ γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου».

³³⁵ *Ἱερατικόν*, p. 137. În limba română: «Și ne învrednicește pe noi, Stăpâne, cu îndrăznire, fără de osândă, să cutezăm a Te chema pe Tine, Dumnezeu-Tatăl Cel ceresc, și a zice» („Dumnezeiasca Liturghie a Sf. Ioan Gură de Aur”, în: *Liturghier*, pp. 125-126). Traducerea din *Liturghier* (p. 171) este poate mai potrivită: «Și ne învrednicește pe noi, Stăpâne, cu îndrăznire, fără de osândă, să cutezăm a Te chema pe Tine, Dumnezeul Cel ceresc, Tată, și a zice». Această traducere arată mai bine faptul că se cere învrednicirea de a ne adresa lui Dumnezeu cu apelativul „Tată” sau a-L chema „Tată”.

³³⁶ J. JEREMIAS, *Central Message...*, p. 29.

sensul cel mai deplin posibil deși sunt încă păcătoși, dar ei nu sunt «adoptați» ca fii ai lui Dumnezeu decât atunci când intră în unire cu Hristos și sunt «călăuziți de Duhul lui Dumnezeu»³³⁷.

Această perspectivă este reflectată nu doar în *Mt* 5, 44-45 («ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς, ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ Πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς»), ci și din *In* 8, 42-44. În aceste versete, Hristos se adresează contemporanilor săi: «Εἰ ὁ Θεὸς Πατὴρ ὑμῶν ἦν ἠγαπάτε ἄν ἑμε... ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν». Conform acestui text deosebit de aspru din *Evangelhia după Ioan*, chiar oameni religioși – de religie monoteistă – nu sunt cu adevărat fii ai lui Dumnezeu. Dimpotrivă, ei sunt fii ai diavolului. Remarcăm faptul că adevărul evanghelic este uneori incomod, dificil de asimilat, și în contradicție cu mentalitatea comună. Rezumând, în *Liturghia Bisericii* este actualizată și activată *comuniunea dintre Dumnezeu-Tatăl și fiii Săi adoptați* – credincioșii creștini –, comuniune pe care Sf. Apostol Pavel o proclamă în *Rm* 8, 15. Una și aceeași experiență a comuniunii cu Dumnezeu (prin Hristos în Duhul Sfânt) se regăsește atât în epoca apostolică cât și în prezentul eclezial. Prin aceasta, schema iconomic-soteriologică menționată mai devreme în cursul acestui capitol este confirmată liturgic. Aceași perspectivă biblic-liturgică reprezintă o provocare critic-constructivă pentru teologia sistematică. Persoana Tatălui este prezentă, activă, lucrătoare, vie. Există în Biblie și în Liturghia Bisericii un acces la Tatăl, o îndrăznire către El, o comuniune personală și un dialog interpersonal cu El. Cu excepția teologiei Părintelui Stăniloae, aceste aspecte par puțin exploatate în discursul sistematic. Ele sunt totuși centrale în discursul biblic și în experiența liturgică.

Înainte de a încheia comentariul la acest verset deosebit de important trebuie căutată o *confirmare filocalică mistică și duhovnicească* a aceleiași experiențe. Este necesară o astfel de confirmare din perspectiva hermeneutică asumată (și specificată ca atare încă din Introducere) a acestui material. Este important de văzut dacă mărturia nipticilor filocalici este similară celei biblice și patristic-liturgice. Pe de o parte, un text extrem de pătrunzător al Părintelui arhim. Sofronie Saharov poate fi citat:

„Așa cum Hristos la Ghetsimani și pe Golgota a rămas neîncetat conștient de Tatăl, așa și noi trebuie să viețuim în orice clipă cu gândul la Dumnezeu, deși în cazul nostru, cugetul poate face aceasta prin Hristos mai degrabă decât prin Tatăl. Pentru că prin Fiul ajungem la Tatăl. În practică, aceasta înseamnă că viața noastră a devenit hristocentrică”³³⁸.

O asemenea mărturie se întemeiază pe practica niptică a atenției, trezviei și rugăciunii lui Iisus. Nipticul se află în permanentă comuniune cu Hristos și simte prezența Acestuia. (Hristos Însuși pe parcursul vieții Sale în această lume

³³⁷ C.H. DODD, *The Epistle of Paul...*, pp. 146-147.

³³⁸ Archim. S. SAKHAROV, *Words of Life*, p. 17.

S-a aflat în permanentă rugăciune și atenție către Tatăl). În centrul vieții duhovnicești a lucrătorului rugăciunii se află Hristos. Același lucru poate fi întâlnit și în textele Sf. Isihie Sinaitul și ale Sf. Filotei Sinaitul. Ei vorbesc în primul rând despre *comuniunea cu Hristos* (prin metoda trezviei) și mult mai puțin de *comuniunea cu Tatăl*³³⁹. Pe de altă parte, o confirmare excepțională a unei profunde comuniuni mistice cu Dumnezeu-Tatăl în contextul experienței niptice și filocalice vine din partea Isihastului Anonim, autorul unei cărți numită Νυπτικὴ Θεωρία³⁴⁰. Ne atrag atenția în această ordine de idei trei texte din mărturia extraordinară a acestui experimentat lucrător al trezviei și rugăciunii.

– «Vrei, o, monahule, să fii iubit de Dumnezeu Atotțiitorul și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos? Roagă-te cu rugăciunea minții neîncetat către Hristosul tău, din adâncul inimii, până la durere»³⁴¹.

– «...îți vine dor ceresc ca să urmezi după puțință pe Dumnezeu Cel ceresc și Tatăl în calitățile Lui. Deoarece atunci dorești să faci ceea ce bucură pe Dumnezeu și pe Părintele tău»³⁴².

– «Altă dată însă te cercetează în chip vădit harul lui Dumnezeu și Tatăl. Acest lucru îl înțelegi deoarece ești pătruns de evlavie la rostirea numelui lui Dumnezeu și Tatăl și se îndulcește duhul tău mai mult... Atunci îi spunem cercetare a lui Dumnezeu și Tatăl»³⁴³.

Textele Isihastului Anonim nu au nevoie de prea multe comentarii. Trebuie subliniat că ele respiră același duh autentic de *mărturie întemeiată pe experiență*. Chiar dacă este mult mai recentă (posibil sec. al XVIII-lea), această scriere este la fel de valoroasă ca scrierile sinaïților Isihie și Filotei. Este vorba de o *teologie mărturisitoare*, o teologie care dă mărturie de întâlnirea adevărată cu Dumnezeu pe care nipticul o trăiește cu intensitate. Nipticul simte iubirea Tatălui pentru el; simte bucuria Tatălui de el și cunoaște „calitățile” Tatălui; este „cercetat” de Tatăl ceresc. Dumnezeu este Tatăl *lui*, iar el simte acest lucru, trăiește acest fapt și se bucură de această experiență. Prin rugăciunea lui Iisus nipticul ajunge, aici și acum, în situația de a face experiența comuniunii reale cu Dumnezeu-Tatăl ceresc. Relevanța acestei mărturii în înțelegerea afirmației pauline din *Rm* 8, 15 este evidentă. Pentru a concluziona, sesizăm în lumina celor de mai sus, din nou, coerența esențială dintre *Liturghie* și mistică în experiența lui Dumnezeu (Ierom. Al. Golitzin), unitatea dintre dogmă și mistică sau dintre spiritualitate și teologie (Vl. Lossky), și valoarea ofertei hermeneutice și exegetice a *Liturghiei* și a *Filocaliei* în studiile biblice moderne (Pr. C. Coman). Spre deo-

³³⁹ Totuși, chiar în textul arhimandritului Sofronie se vorbește de un acces la Tatăl prin Hristos. Acest aspect nu trebuie trecut ușor cu vederea.

³⁴⁰ Cartea este tradusă de Pr. Constantin Coman: ISIHAST ANONIM, *Vedere duhovnicească*, trad. de Pr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 1999. Titlul în limba română ar putea fi „Vedere niptică”.

³⁴¹ ISIHAST ANONIM, *Vedere duhovnicească*, p. 238.

³⁴² ISIHAST ANONIM, *Vedere duhovnicească*, p. 168.

³⁴³ ISIHAST ANONIM, *Vedere duhovnicească*, p. 96.

sebie de *Comentariul* profesorului Vasile Gheorghiu, un comentariu modern autentic ortodox trebuie să valorifice *Liturghia* și *Filocalia* în explicarea *Epistolei către Romani*, ca de altfel a întregii Biblii.

Rm 8, 16. Versetul 16 («αὐτὸ τὸ Πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα Θεοῦ») este o construcție asindetică în arhitectura fragmentului *Rm 8,14-17*³⁴⁴. Dacă la nivel sintactic v. 16 nu este conectat cu versetul precedent³⁴⁵, la nivel ideatic el nu apare ca neașteptat. Dimensiunea pnevmatologică a gândirii pauline este reafirmată. Așa cum notează D. Moo, „Sfântul Duh nu este doar instrumentul care ne face copii ai lui Dumnezeu; El ne și face conștiință că suntem copii ai lui Dumnezeu”³⁴⁶. Credincioșii uniți cu Hristos nu sunt înfiați de o manieră inconștientă prin Duhul Sfânt în comuniunea cu Tatăl ceresc. Dimpotrivă, ei fac experiența întâlnirii cu Dumnezeu-Tatăl și sunt conștiinți de această experiență. Duhul Sfânt (Mângâietorul [ὁ Παράκλητος], după Sf. Ioan Damaschin³⁴⁷) împreună-mărturisește cu propriul Lor duh despre acest eveniment al înfierii și al întâlnirii. Construcția «τέκνα Θεοῦ» din acest verset corespunde construcției «υἱοὶ Θεοῦ» din v. 14. Cu greu ar putea fi făcută vreo diferență între aceste două formule; ele apar ca sinonime, putând fi vorba doar de o variație stilistică³⁴⁸. L. Morris calculează în corpusul paulin (epistolele necontestate) patru locuri în care credincioșii sunt numiți «τέκνα Θεοῦ» (*Rm 8, 16* și *21*; *9, 8*; *Flp 2, 15*) și cinci locuri unde credincioșii sunt numiți «υἱοὶ Θεοῦ» (*Rm 8, 14* și *19*; *9, 26*; *2 Cor 6, 18*; *Ga 3, 26*)³⁴⁹. Acest lucru este grăitor în direcția sugerată mai sus. Conceptul de «τέκνα Θεοῦ» este, de asemenea, un concept cheie al teologiei ioaneice³⁵⁰.

Πνεῦμα apare de două ori în v. 16: prima ocurență se referă la Duhul Sfânt, cea de a doua la duhul uman; această situație este sugerată în traducere prin utilizarea doar în primul caz a majusculei. Duhul uman («duhul nostru» – πνεύματι ἡμῶν) este un concept important antropologic paulin. Ce este duhul uman? În *2 Co 7, 1* Sf.Ap. Pavel îndeamnă: «καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος». În mod evident, în acest verset, πνεῦμα este un termen antropologic. Pe de o parte nu s-ar putea vorbi despre o

³⁴⁴ L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, p. 316. Asindetul este o construcție stilistică în care sunt absente conjuncțiile. Între v. 15 și v. 16 nu există nici o conjuncție.

³⁴⁵ D.J. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 503.

³⁴⁶ D.J. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 503.

³⁴⁷ Ὑπόμνημα, p. 116.

³⁴⁸ Sf. Ioan Hrisostom, un exeget extrem de atent la detalii nu comentează în niciun fel în direcția unei deosebiri între cele două formule. Cf. D.J. MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 504, n. 41. În același timp, D. Moo precizează în mod necesar că Sf.Ap. Pavel nu utilizează niciodată τέκνον pentru Hristos.

³⁴⁹ L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, pp. 313, 317.

³⁵⁰ E.g., *In 1, 12*.

necurăție a Duhului Sfânt, iar pe de altă parte se poate vorbi de o necurăție netrupească a omului. În acest verset perechea σάρξ-πνεῦμα indică omul în întregul său. Πνεῦμα uman apare, astfel, ca aspectul imaterial³⁵¹, netrupestic, al persoanei umane³⁵². În *1 Co* 7, 34 («ἡ γυνή ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος μεριμνᾷ τὰ τοῦ Κυρίου, ἵνα ᾗ ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι») perechea σῶμα-πνεῦμα este utilizată în mod similar. Această modalitate de a distinge între diferitele aspecte fundamentale ale persoanei umane este într-o anumită măsură similară distincției moderne dintre „suflet” și „trup”. În același timp însă, în lumina *Evr* 4, 12, este dificil să se identifice duhul omului cu sufletul omului. Este cunoscut că *Epistola către Evrei* nu este scrisă de Sf.Ap. Pavel, însă el ar fi putut fi de acord cu această afirmație din *Evr* 4, 12. În acest verset, cuvântul lui Dumnezeu este văzut ca «διὺκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος». Din unghiul de vedere al acestui verset este dificil ca sufletul și duhul să fie văzute ca fiind unul și același lucru.

În monografia *Antropologia paulină*, Pr. Grigorie Marcu argumentează ferm pentru o înțelegere dihotomică a persoanei umane³⁵³. Teologul și profesorul român observă în antropologia teologică paulină o distincție majoră între *omul lăuntric* («ὁ ἔσω ἄνθρωπος») și *omul dinafară* («ὁ ἔξω ἄνθρωπος»)³⁵⁴, în perspectiva textului din *2 Co* 4, 16 («Διὸ οὐκ ἐγκακοῦμεν, ἀλλ'εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρα καὶ ἡμέρα»). Același autor argumentează, de asemenea, împotriva înțelegerii trihotomice a textului din *1 Tes* 5, 23: «Αὐτὸς δὲ ὁ Θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖν»³⁵⁵. În conformitate cu această perspectivă, Părintele Marcu numește „părți constitutive ale omului” καρδιά, συνείδησις, νοῦς, ψυχὴ și πνεῦμα (pentru «omul lăuntric»), sub genericul «omul dinafară» grupând σάρξ, σῶμα și τὰ μέλη. Ar fi

³⁵¹ Într-o notă din volumul *Abisurile gândirii și simțirii umane* de Sf. Iustin Popovici, Pr. G. Mândrilă face următoarea considerație: „sufletul este socotit, într-un anume sens, ca fiind imaterial; cu toate acestea, fiind creat, rămâne la nivelul celor materiale (p. 108, n. 1). Pr. G. Mândrilă citează din Sf. Ioan Damaschin (*Dogmatica*, I, 12-14): «numai dumnezeirea este cu adevărat imaterială și netrupească». Părintele Iustin se referă (la pagina citată) la duhul uman ca fiind „nematerial”.

³⁵² F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 833: „o parte din personalitatea umană”.

³⁵³ E.g., capitolul „Concepția paulină despre alcătuirea firească a omului este dihotomică” (Diac. G. MARCU, *Antropologia paulină*, p. 84 și urm.).

³⁵⁴ Diac. G. MARCU, *Antropologia paulină*, pp. 36-38.

³⁵⁵ Diac. G. MARCU, *Antropologia paulină*, pp. 90-91. Părintele Marcu notează în comentariul la *1 Tes* 5, 23: „pentru a se asigura că va fi corect înțeles în ce privește întinderea acestei sfințenii, Apostolul numește cât mai multe expresii din bogatul repertoriu terminologic de care obișnuia să se servească”.

poate mai potrivit ca πνεῦμα, καρδιά, συνείδησις, νοῦς și ψυχή să fie numite aspecte sau dimensiuni ale «omului lăuntric» sau ale persoanei umane.

În antropologia teologică a Apostolului Pavel, duhul omului credincios face experiența împărtășirii de harul dumnezeiesc: «ἡ χάρις τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν» (*Flp* 4, 23). Duhul omului poate face experiența mântuirii: «ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ Κυρίου» (*1 Co* 5, 5). Auto-cunoașterea profundă și reală a omului este pusă în legătură cu *duhul omului*: «τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ;» (*1 Co* 2, 11). Este necesar ca duhul omului și mintea omului să participe, amândouă, la rugăciune: «προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοῖ» (*1 Co* 14, 15). Odihna sau liniștea spirituală este, de asemenea, trăită sau resimțită de sau în duhul omului: «ἀνέπαυσαν γὰρ τὸ ἐμὸν πνεῦμα» (*1 Co* 16, 18). În textul din *Rm* 8, 16 duhul omului apare ca un aspect cunoscător al persoanei umane. Omul cunoaște cu duhul său – susținut în această cunoaștere de Duhul Sfânt – că este *fiu adoptat al lui Dumnezeu*.

Care este relația dintre sufletul uman și duhul uman? Dihotomia fundamentală a *antropologiei teologice ecleziale* este exprimată în mare măsură în *Rânduiala* sau *Taina înmormântării*³⁵⁶. În rugăciunile acestei slujbe se cere ca «amestecul» (κοῤασις), «împreunarea» (μίξις) și «legătura» (δεσμός) dintre suflet și trup să «se desfacă» (ἀποτέμνεσθαι) și să «se risipească» (διαλύεσθαι), «ὥστε τὴν μὲν ψυχὴν ἐκείσε χωρεῖν, ἔνθα καὶ τὸ εἶναι προσελάβετο, μέχρι τῆς κοινῆς ἀναστάσεως, τὸ δὲ σῶμα εἰς τὰ ἐξ ὧν συνετέθη ἀναλύεσθαι»³⁵⁷. În rugăciunea „Dumnezeul duhurilor” se cere de la Hristos: «ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν τοῦ κεκοιμημένου δούλου σου» („odihnește sufletul adormitului robului Tău”)³⁵⁸. Ca atare, distincția fundamentală dintre suflet și trup și continuarea vieții sufletului și după moartea trupeză nu pot fi neglijate ca simple *prejudecăți culturale moderne*; dimpotrivă, ele sunt prezente în cea mai autentică teologie a Bisericii. În rugăciunile de mai sus, termenul «suflet» este cel mai cuprinzător termen pentru «omul lăuntric», este termenul care exprimă persoana umană, persoană care continuă viața și după moartea trupeză. Din această perspectivă

³⁵⁶ Afirmția că există doar șapte Taine bisericești este influențată de scolastica apuseană. Mulți părinți duhovnicești afirmă că există mai mult de șapte Sfinte Taine. De exemplu, după aceștia, tunderea în monahism sau înmormântarea sunt Taine importante ale Bisericii. Sf. Dionisie Areopagitul scrie despre «Taina săvârșită pentru cei adormiți» și confirmă clar dihotomia („Ierarhia bisericească”, VII, II, în: Sf. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete și scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, ediție îngrijită de Constanța Costea, Ed. Paideia, București, 1996, p. 97). Formula «pentru că sufletele sfinte» este tâlcuită de Sf. Maxim Mărturisitorul cu următoarea expresie: «vorbește despre drepti» (p. 116). În nota explicativă (p. 133, n. 111), Păr. Dumitru Stăniloae se înscrie în aceeași logică dihotomică.

³⁵⁷ *Εὐχολόγιον τὸ μέγα...*, p. 257; cf. *Molitfelnic*, p. 195. În traducerea de limbă română: «pentru ca sufletul să meargă acolo de unde ființă și-a luat, până la obșteasca înviere, iar trupul să se desfacă în cele dintru care a fost alcătuit».

³⁵⁸ *Εὐχολόγιον τὸ μέγα...*, p. 255; cf. *Molitfelnic*, p. 168.

s-ar putea vorbi despre *duhul omului* ca fiind un aspect inseparabil al sufletului uman, ca fiind, după Sf. Ioan Damaschin, «partea cea mai curată» a sufletului³⁵⁹. Ca atare, duhul uman este deschis către Duhul Sfânt, este apt de a se împărtăși de Duhul Sfânt³⁶⁰; nu întâmplător, cele două realități (*a duhului uman* și *a Duhului Sfânt*) sunt exprimate prin același cuvânt³⁶¹. Revenind la textul din *Rm* 8, 16, este evidentă în acest text deschiderea duhului omului către Duhul Sfânt și conlucrarea de cunoaștere existențială dintre duhul uman și Duhul Dumnezeu.

Verbul *συνμαρτυρεῖν* are, conform lexiconului editat de H.G. Liddell și R. Scott, sensul: „a aduce mărturie *împreună cu*”³⁶². Platon asigură: «eu pot să mărturisesc împreună cu tine (*συνμαρτυρηῖσαι δέ σοι*) că tu spui adevărul»³⁶³. Plutarh, de asemenea, susține că a lucra împreună cu un prieten implică faptul de a da împreună-mărturie, nu de a se înșela reciproc («*συνμαρτυρεῖν μὴ συνεξαπατᾶν*»)³⁶⁴. Utilizarea verbului *συνμαρτυρεῖν* în *Rm* 8, 16 exprimă atât importanța duhului uman cât și a Duhului dumnezeiesc în actualizarea și conștientizarea stării de adopție a credincioșilor în relația cu Dumnezeu-Tatăl. Se înțelege de la sine că în lipsa credinței și a împărtășirii de Duhul Sfânt, duhul uman nu ar putea mărturisi faptul că un om este fiu al lui Dumnezeu³⁶⁵. Așa cum s-a subliniat mai sus, Duhul Sfânt îi transformă pe credincioși în *fii adoptați ai Tatălui ceresc*, îi ajută să conștientizeze această stare și îi susține în rugăciunea și adresarea către Tatăl. Toată această realitate duhovnicească are o profundă *rațiune teologică*, trecută cu vederea de aproape toate (dacă nu chiar *toate*) comentariile moderne la *Epistola către Romani*.

Așa cum înfierea credincioșilor ca fii ai lui Dumnezeu se întemeiază pe relația veșnică a Fiului cu Tatăl, participarea Duhului Sfânt la adoptarea și rugăciunea credincioșilor se întemeiază pe relația veșnică a Duhului cu Tatăl și cu Fiul. Evident, cei mai mulți exegeți istorico-critici moderni ar nega faptul că textul paulin ar sugera așa ceva. Schimbarea opticii, însă, și raportarea textului la realitatea comuniunii omului cu Dumnezeu (așa cum este ea experimentată și mărturisită în Biserică) ne va ajuta să înțelegem textul paulin și semnificațiile sale de o manieră mult mai profundă. Aceasta ar putea fi o contribuție majoră a unui comentariu ortodox la *Epistola către Romani*. Despre ce este vorba? Așa cum se

³⁵⁹ SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, II, 12, text citat în Pr. Isidor TODORAN, Arhid. Ioan ZĂGREAN, *Teologia Dogmatică*, manual pentru Seminariile teologice, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 167. Autorul capitolului respectiv – Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu – argumentează insistent pentru dihotomism și consideră mintea (rațiunea), simțirea (afectivitatea) și voința liberă ca puteri sau facultăți ale sufletului omenesc.

³⁶⁰ J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 127.

³⁶¹ V. Gheorghiu vede „spiritul nostru” în mod incorect ca fiind „rațiunea noastră” (*Epistola către Romani...*, p. 203).

³⁶² H.G. LIDDELL, R. SCOTT (eds.), *A Greek-English Lexicon*, p. 1667.

³⁶³ *Hippias Major*, 282 b1, text citat de R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 500.

³⁶⁴ *De adulatore et amici*, 64 c 13, text citat de R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 500.

³⁶⁵ J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 501.

anunța încă din *partea introductivă* a acestui studiu, în cele ce urmează va fi luată în considerare o dimensiune cheie a teologiei Păr. Dumitru Stăniloae și se va aprecia semnificația ei pentru o exegeză biblică la textul din *Rm 8, 14-17*.

Excurs tematic K. Triadologia iconomică în teologia Părintelui Stăniloae și relevanța ei pentru *Rm 8, 14-17*

Până la momentul de față, teologia dezvoltată de Păr. Dumitru Stăniloae nu pare a fi fost exploatată suficient în zona studiilor biblice. Opera marelui teolog român se prezintă ca o *superbă sinteză de teologie patristică*, preluată însă creator, în cheia comuniunii interpersonale. În această ordine de idei suntem convinși că o înnoire reală și vie a studiilor biblice ortodoxe de sec. XXI se poate face pe baza receptării contribuției teologice a Părintelui Stăniloae. Biblistica ortodoxă modernă are acum șansa de a prelua *intuițiile teologice și spirituale* de valoare unică prezente în elaborările teologului nostru. Vastitatea operei teologului român este, desigur, copleșitoare. Se poate remarca, însă, că preocupările sale sunt în primul rând de natură dogmatică, patristică, ascetico-mistică sau liturgică, mai puțin biblică³⁶⁶. Doar către sfârșitul vieții sale Părintele Stăniloae pare să se fi orientat mai mult spre Sfânta Scriptură³⁶⁷. În una din ultimele sale lucrări, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea* (lucrare publicată în chiar anul morții sale)³⁶⁸, Părintele Stăniloae se preocupă în mod direct și intens de chiar textul de la *Rm 8, 14-17*. În cazul unui comentariu modern ortodox la *Rm 8, 14-17*, *triadologia iconomică personalist dialogică* a Părintelui Stăniloae se dovedește a avea o valoare inestimabilă.

Păr. Dumitru Stăniloae apare ca un profund teolog al Sfintei Treimi. Comuniunea interpersonală, dialogică și iubitoare dintre Persoanele dumnezeiești se află la baza teologiei sale³⁶⁹. Câteva aspecte cheie ale dinamicii vieții intra-trinitare, preluate și dezvoltate de Părintele Stăniloae din pnevmatologia și triadologia patristică și bizantină târzie (în special patriarhul Grigorie Cipriotul și Sf. Grigorie Palama) sunt: «purcederea» (ἐκπόρευσις) Duhului din Tatăl spre Fiul³⁷⁰, «odihnirea» (ἀνάπαυσις) Duhului în Fiul³⁷¹ și «strălucirea» (ἐκλαμψις) Duhului din Fiul către Tatăl³⁷². Două citate importante din scrierile Sf. Grigorie

³⁶⁶ Părintele Stăniloae mărturisea acest lucru într-o discuție consemnată de Pr. C. Coman în volumul *Biblia în Biserică. Eseuri pe teme biblice*, Ed. Bizantină, București, 1997, pp. 8-9.

³⁶⁷ Am în vedere, în primul rând, volumul *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Ed. Mitropoliei Ardealului, Sibiu, 1992.

³⁶⁸ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993.

³⁶⁹ Vezi: Pr. Mircea PĂCURARIU, Pr. Ioan I. ICA (eds.) *Persoană și comuniune: prinos de cinstit Părintelui profesor academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Editura și tiparul Arhiepiscopiei Ortodoxe, Sibiu, 1993.

³⁷⁰ Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Relațiile treimice și viața Bisericii”, în: *Ortodoxia*, 16 (1964) 4, p. 511.

³⁷¹ Pr. D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, p. 70.

³⁷² Pr. Dumitru STĂNILOAE, Pr. Marc-Antoine COSTA DE BEAUREGARD, *Mică dogmatică vorbită*.

Palama³⁷³ arată iubirea și bucuria caracteristice relațiilor intra-trinitare, prezente în actele indicate în fraza anterioară: 1) «Iar acest Duh al Cuvântului suprem este ca o iubire negrăită a Născătorului față de Cuvântul născut în mod negrăit. De El se folosește și Cuvântul și Fiul prea iubit al Tatălui față de Născătorul Lui, dar avându-L ca împreună-ieșit din Tatăl și odihnindu-se în El prin unitatea firii. Pe Acesta Fiul Îl are și El ca Duh al Adevărului și al Înțelepciunii și al Cuvântului și prin El Se bucură împreună cu Tatăl, care Se bucură de El»; 2) «Și Însuși Cuvântul prea iubit și Fiul lui Dumnezeu Se întoarce spre Născătorul prin Duhul Sfânt, ca iubire, și are Duhul Sfânt din Tatăl, și odihnindu-Se împreună cu El în Sine».

Care este rolul Sfântului Duh în viața Sfintei Treimi? Părintele Stăniloae răspunde în felul următor la această întrebare: „Duhul se constituie ca legătură iubitoare desăvârșită între Tatăl și Fiul. Duhul este trimis spre Fiul ca Persoană împreună-iubitoare a Fiului de către Tatăl, ca să fie drept urmare o Persoană împreună-iubitoare a Tatălui cu Fiul. Aceasta se arată spunându-se că Duhul porce-zând din Tatăl <Se odihnește peste Fiul, sau strălucește din Fiul>”³⁷⁴. Persoana Duhului „Îi unește pe Tatăl și pe Fiul într-o strânsă comuniune... El este al Treilea, martorul iubirii Tatălui și a Fiului”³⁷⁵. Duhul Sfânt este Persoana care acționează ca „o punte între Tatăl și Fiul, o punte care nu numai leagă pe cei doi, ci Îi și ține distincții... Duhul ține această iubire într-o intensitate continuă”³⁷⁶. „Strălucirea” Duhului din Fiul spre Tatăl (fără a fi confundată cu purcederea din Tatăl și fără a fi negată monarhia unică a Tatălui – cauza unică a Fiului și a Duhului)³⁷⁷ este văzută de marele teolog român ca „răspunsul plin de bucurie al iubirii Fiului față de iubirea inițitoare a Tatălui, Care porcede pe Duhul”³⁷⁸. „În Duhul” – arată același teolog – „Se desăvârșește Treimea ca existență și prin aceasta este Cel ce duce la o ultimă unitate pe Tatăl și pe Fiul”³⁷⁹. Părintele Stăniloae nu se mulțumește însă să afirme doar că: „Tatăl Îl are pe Duhul ca pe Cel ce Se bucură împreună cu Sine de Fiul, iar Fiul, ca pe Cel ce Se bucură cu Sine de Tatăl”³⁸⁰. Teologul nostru îndrăznește chiar să schițeze acest dialog sublim între Persoanele dumnezeiești: „Vezi, spune Tatăl Fiului, cât Te iubesc de mult pe Tine, având și pe Duhul Care Se bucură împreună cu Mine de Tine?”. Și Fiul răspunde: «Privește și Tu cum mă mulțumesc de această împreună-iubire a Mea de către Tine, împreună cu Duhul. Pot

Dialoguri la Cernica, ediție revăzută, trad. de Maria Cornelia Ică jr., Deisis, Sibiu, 2000, p. 103.

³⁷³ Citate în Pr. D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, pp. 70-71.

³⁷⁴ Pr. D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, p. 71.

³⁷⁵ Pr. D. STĂNILOAE, Pr. M.-A. COSTA DE BEAUREGARD, *Mică dogmatică vorbită...*, p. 102.

³⁷⁶ Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Sfânta Treime, structura supremei iubiri”, în: *Studii Teologice*, 22 (1970), 5-6, pp. 347-348.

³⁷⁷ Ioan I. ICĂ jr., „Sinodul constantinopolitan din 1285 și învățătura despre Sf. Duh a patriarhului Grigorie II Cipriotel în contextul controversei asupra lui *Filioque*”, în: *Mitropolia Ardealului*, 32 (1987), 2, pp. 62, 66.

³⁷⁸ Pr. D. STĂNILOAE, „Sfânta Treime, structura supremei iubiri”, p. 352.

³⁷⁹ Pr. D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, p. 74.

³⁸⁰ Pr. D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. 2, p. 16.

să Te iubesc și Eu ca Fiul, împreună cu Duhul dăruit Mie de Tine, pe Tine, nu singur, ci împreună cu El”³⁸¹.

În concluzie, Duhul Sfânt susține din veșnicie comuniunea, iubirea, bucuria și dialogul dintre Tatăl și Fiul. Relațiile dintre Persoanele Sfintei Treimi însă nu sunt o problemă exclusiv intra-trinitară. Dimpotrivă, o caracteristică a teologiei ortodoxe răsăritene constă în a privi relația Sfintei Treimi cu umanitatea ca având o adâncă legătură cu înseși relațiile treimice³⁸². Există o strânsă legătură (deși nu identitate) între *teologie* și *iconomie*³⁸³. Dacă mântuirea și îndumnezeirea omului rămân centrale în gândirea Părintelui Stăniloae, el le situează ferm în perspectiva vieții de comuniune interpersonală a Sfintei Treimi: „Mântuirea și îndumnezeirea ca operă de ridicare a oamenilor care cred în comuniunea intimă cu Dumnezeu, nu este decât extinderea relațiilor afectuoase dintre Persoanele divine la creaturile conștiente. De aceea Treimea Se revelează în mod esențial în opera mântuirii și de aceea Treimea este baza mântuirii. Numai existând un Dumnezeu întreit, Una din Persoanele dumnezeiești – și anume Cea care Se află într-o relație de Fiul față de Tatăl și poate rămâne în această relație afectuoasă de Fiul și ca om – Se întrupează, punând pe toți frații Săi întru umanitate în această relație de fii față de Tatăl ceresc, sau pe Tatăl Său în relație de Părinte cu toți oamenii”³⁸⁴.

În acest text se observă confirmarea în cheia comuniunii interpersonale a *schemei iconomice* care a fost evidențiată mai sus în cursul acestui capitol. Esențiale sunt „relațiile afectuoase” dintre Persoanele Sfintei Treimi și – prin mântuire sau îndumnezeire – participarea credincioșilor la aceste relații. Altfel formulat, „iubirea pornită de la Tatăl spre Fiul prin Duhul și întoarsă iarăși spre El, prinde în cadrul ei și umanitatea”³⁸⁵. Sub aspect pnevmatologic Părintele Stăniloae precizează în continuitate cu cele de mai sus: Duhul creează „prin har între noi și Tatăl aceeași relație pe care El o are după ființă cu Tatăl și cu Fiul. Dacă în Fiul întrupat am devenit fii prin har, în Duhul dobândim conștiința și îndrăznirea de fii”³⁸⁶. Mai exact, „purcederea Duhului din Tatăl spre Fiul și strălucirea lui din Fiul spre Tatăl se reflectă și în faptul că noi primim pe Duhul de la Tatăl prin Fiul și putem fi făcuți fii iubitori ai Tatălui ca să răspundem și noi împreună cu Fiul iubirii Tatălui. Aceasta ne încadrează și pe noi în iubirea dintre Tatăl și Fiul, fiind iubiți de Tatăl ca Fiul Său și iubind și noi pe Tatăl ca Tatăl al

³⁸¹ Pr. D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, p. 73.

³⁸² Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și relația lui cu Fiul, ca temelie al îndumnezeirii și înfierii noastre”, în: *Orthodoxia*, 31 (1979) 3-4, p. 586.

³⁸³ Pentru o discuție teologică modernă a tematicii, vezi: Pr. Ioan MOGA, „Treimea imanentă” și „Treimea iconomică”. Probleme și perspective ale unei distincții teologice”, în: *Studii Teologice*, seria a III-a, 7 (2011) 3, p. 21 și urm.

³⁸⁴ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 197.

³⁸⁵ Pr. D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, p. 81.

³⁸⁶ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 198.

nostru”³⁸⁷. Importanța strălucirii Duhului din Fiul devine astfel din ce în ce mai evidentă în acest context: Duhul Sfânt „este Duhul comuniunii și, în acest sens, este legătura dintre noi și Dumnezeu; ...dintre noi și Tatăl, făcând din noi fiii Tatălui, și strălucind și din noi. Dacă suntem uniți cu Fiul, Duhul lui Dumnezeu strălucește și din noi către Tatăl”³⁸⁸. În concluzie, susținerea comuniunii noastre cu Dumnezeu-Tatăl de către Duhul Sfânt este o reflexie a susținerii comuniunii dintre Tatăl și Fiul de către Aceeași Persoană a Duhului Sfânt. Acest aspect este reafirmat de Părintele Stăniloae în felul următor: „când Fiul Se face om, bucuria Tatălui de Fiul ca om și de toți cei uniți cu El, are împreună cu ea bucuria Duhului; iar bucuria Fiului întrupat și a celor alipiți Lui prin credință de Tatăl, este întărită de împreună bucuria Fiului”³⁸⁹. „Sfântul Duh este Cel ce ne unește și pe noi cu Dumnezeu-Tatăl și cu Fiul în această calitate a Lor”³⁹⁰.

Toată această tematică pare să-l fi preocupat intens pe Părintele Stăniloae pe parcursul vastei sale creații teologice, și nu în ultimul rând la finalul acestei creații. Această tematică constituie chintesența scurtului tratat *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea* (1993), tratat dens și profund, reprezentativ pentru *triadologia iconomică* a marelui teolog român. Perfect explicabil, textele din *Ga* 4, 4-6, și *Rm* 8, 14-17, 26-27 și 29, se află în centrul atenției și sunt interpretate în perspectiva schițată mai sus. Această interpretare avansează înțelegerea semnificațiilor teologice ale textului din *Rm* 8 mai departe decât ceea ce s-a scris până în prezent despre *Epistola către Romani*. Credem de aceea cu tărie că exegeza biblică este îmbogățită în mod unic de această bogată, profundă și valoroasă interpretare a Părintelui Stăniloae. Ne ajută să înțelegem mult mai bine realitatea dinamicii vieții Sfintei Treimi și a comuniunii noastre cu Sfânta Treime, comuniune afirmată în limbaj diferit atât la începuturile teologiei creștine (*Epistola către Romani*) cât și la finalul sec. al XX-lea (teologia Părintelui Stăniloae). Un ultim colaj de texte din *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea* lămuirește și el cele de mai sus: „Numai prin Duhul Tatăl Își arată toată iubirea față de Fiul, și numai prin Duhul Fiul Își arată toată iubirea față de Tatăl... Duhul susține în Fiul din eternitate dragostea de Fiu față de Tatăl... De aceea, când Se face și om Fiul are și ca om pe Duhul iubirii de la Tatăl, ca să ni-L comunice și nouă... Sfântul Duh este Cel ce ne unește și pe noi cu Dumnezeu-Tatăl și cu Fiul în această calitate a Lor... Ne dăm seama că dacă nu s-ar uni Duhul cu noi, dacă n-ar striga și El cu noi lui Dumnezeu «Avva, Părinte», n-am putea striga și noi înșine... Duhul prin Care strigăm «Avva, Părinte» nu este despărțit nici de Fiul. Fiul întrupat este Cel ce strigă cu noi, întăriți de același Duh: «Avva, Părinte».

³⁸⁷ Pr. D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, pp. 74-75.

³⁸⁸ Pr. D. STĂNILOAE, Pr. M.-A. COSTA DE BEAUREGARD, *Mică dogmatică vorbită...*, p. 103.

³⁸⁹ Pr. D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. 2, p. 16.

³⁹⁰ Pr. D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, p. 75.

Dar prin Duhul nu spunem Tatălui numai: «Avva, Părinte», ci ne și rugăm Tatălui și Fiului, sau și Fiul se roagă odată cu Duhul în noi»³⁹¹.

Rm 8, 16 (continuare). Adresarea «Avva! Părinte!» (*Rm 8, 15*) – adresare a noastră în Duhul Sfânt către Dumnezeu-Tatăl – și mărturia Duhului că suntem *fiu adoptat ai Părintelui ceresc* (*Rm 8, 16*) trebuie înțeleasă, ne spune Părintele Stăniloae, ca extindere a relației veșnice dintre Tatăl și Fiul susținută de Duhul Sfânt, Care purcede din Tatăl și Se odihnește în Fiul și strălucește din Fiul. Suntem adoptați în comuniune cu Dumnezeu-Tatăl, prin Duhul Sfânt, pentru că Fiul Însuși este din veșnicie în comuniune cu Tatăl prin Duhul Sfânt. Această înțelegere a dinamicii vieții dumnezeiești și duhovnicești este specifică Părintelui Stăniloae și este absentă din toate comentariile de factură istorico-critică la *Epistola către Romani* pe care le-am consultat. Este imperativ, deci, ca un comentariu ortodox modern la această epistolă paulină să ia în considerare perspectiva Păr. Dumitru Stăniloae. În lumina tuturor celor expuse mai sus, poate fi luat acum în considerare textul din *Rm 8, 26-27*: «Τὸ Πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν· τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὼς δεῖ οὐκ οἶδμεν, ἀλλὰ αὐτὸ τὸ Πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις· ὁ δὲ ἐραυνῶν τὰς καρδίας οἶδεν τί τὸ φρόνημα τοῦ Πνεύματος, ὅτι κατὰ Θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων».

Următoarele aspecte pot fi evidențiate. Verbul ἐντυγχάνειν (ὑπέρ) este redat în lexiconul editat de F.W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, ca: „a face o cerere prin contact cu persoana abordată, a aborda, a apela la cineva”³⁹². Verbul ὑπερεντυγχάνειν este redat în același lexicon ca: „a mijloci în favoarea altuia, a pleda, a mijloci”³⁹³. La rândul său, lexiconul editat de H.G. Liddell și R. Scott redă verbul ἐντυγχάνειν prin „a interveni, a mijloci”³⁹⁴, iar verbul ὑπερεντυγχάνειν prin „a mijloci”³⁹⁵. Fără a exista vreo variantă textuală în care verbele de mai sus să fie înlocuite de verbul προσεύχεσθαι, *Biblia Sinodală* traduce textul prin cuvintele: «Duhul se roagă pentru noi» – «El se roagă pentru sfinți». În acest punct, traducerea Bisericii Ortodoxe Române ar trebui poate îndreptată, folosindu-se verbul „a mijloci”³⁹⁶. Textul de mai sus clarifică și fraza «τὸ φρόνημα τοῦ Πνεύματος» care a fost întâlnită în *Rm 8, 6* și care a fost interpretată în termenii prezenței, inspirației și lucrării Duhului Sfânt. În *Rm 8, 26-27*, τὸ Πνεῦμα nu poate fi duhul uman, ci

³⁹¹ Pr. D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, pp. 75-76.

³⁹² F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 341.

³⁹³ F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 1033.

³⁹⁴ H.G. LIDDELL, R. SCOTT (eds.), *A Greek-English Lexicon*, p. 578.

³⁹⁵ H.G. LIDDELL, R. SCOTT (eds.), *A Greek-English Lexicon*, p. 1863.

³⁹⁶ Contextul și prezența construcției «τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὼς δεῖ οὐκ οἶδμεν» fac clar faptul că este vorba de rugăciune; mai corect este însă a fi păstrată bogăția de limbaj a textului original în traducere. Deși strâns înrudite, rugăciunea și mijlocirea sunt concepte distincte.

este Duhul Sfânt care «mijlocește» pentru noi³⁹⁷. Dacă în *Rm* 8, 6 este mai degrabă „gândul” sau „cugetul” uman centrat pe și inspirat de Duhul Sfânt (și opus „gândului” centrat pe „trup”), în *Rm* 8, 27 se întâlnește mai degrabă însăși intenția Duhului Sfânt de a mijloci pentru sfinți, după voia lui Dumnezeu-Tatăl. Trebuie subliniat, astfel, că *Rm* 8, 6 nu propune vreun „gând” sau „cuget” al duhului uman independent de Duhul Sfânt.

Cel Căruia se adresează mijlocirea, după voia Căruia se produce această mijlocire și Care cercetează inimile este ὁ Θεός – Dumnezeu-Tatăl. Duhul Sfânt mijlocește „pentru sfinți” la Dumnezeu-Tatăl. Din perspectiva triadologiei iconomice a Părintelui Stăniloae se poate înțelege că așa cum din veșnicie Duhul susține comuniunea și dialogul Tatălui cu Fiul și al Fiului cu Tatăl, tot așa Duhul susține în prezent comuniunea, rugăciunea și dialogul nostru cu Dumnezeu-Tatăl. O diferență, însă, constă în aceea că noi, spre deosebire de Fiul, avem nevoie de „mijlocirea” și de „ajutorul” Duhului, așa cum avem nevoie, de partea aceasta a eshatonului, și de pocăință. Însă aspectul de întâlnire și relație interpersonală nu este lipsit de consistență în cazul nostru, deși, evident, intensitatea este mult diferită. Este remarcabil realismul Sfântului Pavel în acest punct al rugăciunii și mijlocirii Duhului Sfânt. Apostolul cunoaște foarte bine neputința sau slăbiciunea care caracterizează întreaga existență umană («ἡ ὁσθένεια ἡμῶν»). Fără Duhul omul este incapabil să se roage («καθὸ θεῶν»). Ca atare, Sf.Ap. Pavel afirmă că doar în condițiile prezenței și lucrării Duhului Sfânt omul poate avea șansa unui acces real la Tatăl ceresc. Menționarea «suspinelor negrăite (στεναγμοὶ ἄλόγητοι)» ale Duhului sugerează, de asemenea transcendența și caracterul apofatic al mijlocirii Duhului Sfânt.

Rugăciunea sau mijlocirea efectuată de Duhul Sfânt în omul duhovnicesc reprezintă o preocupare deosebită pentru Sf. Isaac Sirul, unul din cei mai importanți autori filocalici. Acesta leagă rugăciunea (neîncetată) lucrată de Duhul Sfânt de sălășluirea Acestuia în omul duhovnicesc ajuns «la capătul tuturor virtuților»³⁹⁸. Stăruirea desăvârșită în rugăciune se întemeiază în faptul de a primi

³⁹⁷ În *In* Duhul Sfânt este ὁ Παράκλητος (14, 16, 26; 15, 26; 16, 7). Conform F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 766, acest termen are sensul de „cineva care vine în locul altcuiva, mediator, mijlocitor, sprijinitor”. Se poate observa, astfel, o similaritate între *In* și *Rm* în acest punct, după cum sesizează E. Best (*The Letter of Paul to the Romans*, p. 100).

³⁹⁸ SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre sfințele nevoițe*, pp. 403-404. La întrebarea „În ce se arată cuprinsul împlinit al tuturor ostenețelor acestei lucrări sau al liniștirii, la care ajungând cineva să afle că a ajuns la desăvârșirea viețuirii?”, Sfântul Isaac răspunde: «În faptul că s-a învrednicit de stăruirea în rugăciune. Căci, când a ajuns la aceasta, a ajuns la capătul tuturor virtuților și s-a făcut locașul Sfântului Duh. Pentru că, dacă cineva n-a primit în chip neîndoielnic harul Mângâietorului, nu-și poate desăvârși stăruirea în rugăciunea aceasta. Căci, când Duhul Se sălășluiește, zice, în careva dintre oameni, acesta nu încetează din rugăciune. Fiindcă Duhul Însuși Se roagă pururea (*Rm* 8, 26). Atunci, nici când doarme acela, nici când e în stare de veghe, nu se întrerupe rugăciunea din sufletul lui. Ci, fie că mănâncă, fie că bea, fie că

cineva «în chip neîndoielnic harul Mângâietorului» sau în faptul de a se fi făcut cineva «locașul Sfântului Duh». Sf. Isaac notează: «când Duhul Se sălășluiește... în careva dintre oameni, acesta nu încetează din rugăciune. Fiindcă Duhul Însuși se roagă pururea». Tocmai pentru faptul că o asemenea stare se regăsește pe vârful vieții duhovnicești, este extrem de greu a se comenta (printr-un demers exegetic obișnuit) în mod detaliat sau extins asupra afirmațiilor Apostolului Pavel din *Rm* 8, 26-27.

Rm 8, 17. Ultimul verset pe care ni-l propunem să îl analizăm aici este *Rm* 8, 17: «εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν Θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν». Așa cum observă L. Morris³⁹⁹, Sf.Ap. Pavel desfășoară în acest final de secțiune ceea ce implică *înfierea credincioșilor în relația și comuniunea cu Dumnezeu-Tatăl*. Structura frazei conținute în acest verset prezintă două prepoziții condiționale (εἰ și εἴπερ) și una de scop (ἵνα) și o interesantă înșiruire de trei cuvinte compuse care au în compoziția lor prefixul-prepoziție συν-⁴⁰⁰. Versetul afirmă că dacă cei credincioși sunt fii și fiice ai Tatălui, ei sunt și moștenitori ai Tatălui și împreună-moștenitori cu Hristos, dacă într-adevăr pătimesc împreună cu Hristos pentru a și fi împreună-slăviți cu Hristos.

Pentru termenul κληρονόμος lexiconul editat de F.W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, propune o distincție corectă între 1) un sens obișnuit, strict – „cel desemnat ca moștenitor, moștenitor” și 2) un sens extins, figurat: „cel care primește ceva în posesie, beneficiar”⁴⁰¹. În sens literal strict, moștenitorul este cel ce primește avere(a) după moartea proprietarului; însă cum în cazul lui Dumnezeu nu se poate vorbi de moarte, în teologia Noului Testament se regăsește sensul 3): κληρονόμος este cel care primește și beneficiază de o proprietate. Grupul de cuvinte nou-testamentar este format din verbul κληρονομέω, din substantivul κληρονομία și din substantivul κληρονόμος (sau συγκληρονόμος)⁴⁰². Acest grup de cuvinte

doarme, fie că lucrează ceva, și până în somnul adânc răsar bunele miresme și răsuflările rugăciunii în inima lui, fără osteneală. Și nu se mai desparte rugăciunea de el, ci în toate zilele și ceasurile lui, chiar când se liniștește aceasta în afara lui, o liturghisește în el în chip ascuns» (Sf. ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre sfintele nevoițe*, pp. 403-404).

³⁹⁹ L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, p. 317.

⁴⁰⁰ Structura frazei din acest verset este analizată cu atenție de A.J. Hultgren, însă acest autor are o poziție confesională care nu îl lasă să dea întreaga forță celei de a doua prepoziții condiționale (*Paul's Letter to the Romans*, pp. 316-317). El notează: „A doua condiția cere întrebare. Oare credincioșii sunt copiii și moștenitorii lui Dumnezeu doar dacă suferă împreună cu Hristos? Este necesar un fel de viață de tip *imitatio Christi* pentru ca credinciosul să-și însușească beneficiile? Nu este lucrarea mântuitoare a lui Hristos cel răstignit și înviat suficientă?”. La primele două întrebări A.J. Hultgren sugerează un răspuns negativ.

⁴⁰¹ F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 548.

⁴⁰² Există 18 ocurențe ale verbului în Noul Testament, 14 ale primului substantiv și 15 ale

exprimă un concept important al teologiei nou-testamentare. În limbajul bisericesc obișnuit, clerul sau clericii sunt membrii hirotoniți ai ierarhiei bisericești, ca unii care au „moștenit” harul ierarhic⁴⁰³; în *Rm* 8, 17 toți credincioșii creștini sunt κληρονόμοι ai lui Dumnezeu însuși și συγκληρονόμοι ai lui Hristos.

Ca multe alte concepte de bază ale teologiei nou-testamentare, «κληρονόμος» este preluat din Vechiul Testament. Așa cum *W. Sanday* și *A.C. Headlam*⁴⁰⁴ rezumă în mod convenabil materialul biblic, κληρονομία (נַחֲלָה)⁴⁰⁵ reprezenta inițial 1) simpla posesiune a pământului făgăduit – a Țării Sfinte și mai apoi 2) posesia permanentă și sigură a acestui pământ. Ulterior 3) κληρονομία a semnat posesia sigură câștigată în contextul mesianic pentru poporul ales sau conținutul stării eshatologice⁴⁰⁶ (astfel în *BHS Is* 60, 21: יְרֵשׁוּ אֶרֶץ לְעוֹלָם / LXX – «δι' αἰῶνος κληρονομήσουσιν τὴν γῆν») și a devenit, în final, (iv) un simbol al tuturor binecuvântărilor mesianice, așa cum se întâlnește în Noul Testament: «μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν» (*Mt* 5, 5), «δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ Πατρὸς μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου» (*Mt* 25, 34)⁴⁰⁷. Potrivit lui J.H. Friedrich, dacă în Vechiul Testament și în iudaism se întâlnește o lărgire universalizată și politizată a conceptului, în Noul Testament este păstrat aspectul universalizat, dar nu și cel politizat⁴⁰⁸. Conform textului din *Mt* 25, 34, la judecata finală, cei binecuvântați ai Părintelui ceresc vor primi ca moștenire Împărăția lui Dumnezeu. Ideea despre credincioșii înfiați ca moștenitori ai lui Dumnezeu din *Rm* 8, 17 este astfel anticipată de textul Apostolului Pavel din *Ga* 4, 7: «ὥστε οὐκέτι εἰ δοῦλος ἀλλὰ υἱός· εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ Θεοῦ»⁴⁰⁹. Așa cum observă Pr. V. Mihoc,

celui de-al doilea substantiv. Vezi: J.H. FRIEDRICH, „κληρονομέω κτλ”, în: H. BALZ, G. SCHNEIDER (eds.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 2, pp. 298-299.

⁴⁰³ Pentru etimologia acestui grup de cuvinte în limba engleză, vezi: J. PEARSALL (ed.), *The New Oxford Dictionary of English*, p. 341.

⁴⁰⁴ W. SANDAY, A.C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 204.

⁴⁰⁵ Așa cum notează J. HERRMANN, „נַחֲלָה and נַחֲלָה in the Old Testament”, în: G. KITTEL et al. (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 3, p. 769, grupul de cuvintele grecești κληρονομέω κτλ echivalează atât נַחֲלָה (נַחֲלָה), cât și יְרֵשׁ.

⁴⁰⁶ J.H. FRIEDRICH, „κληρονομέω κτλ”, p. 298. *Is* 60-61 sunt clar capitole cu rezonanțe mesianice. Textul din *Is* 61, 1 (LXX: «Πνεῦμα Κυρίου ἐπέμει οὐ εἶνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς») este preluat ca atare în *Lc* 4, 18 și aplicat de Hristos lui Însuși. Cf. K. BARKER (ed.), *The NIV Study Bible / New International Version*, p. 1106.

⁴⁰⁷ De asemenea, în *Mt* 19, 29 citim: «πᾶς ὅστις ἀφῆκεν οἰκίας ἢ ἀδελφούς ἢ ἀδελφὰς ἢ πατέρα ἢ μητέρα ἢ τέκνα ἢ ἀγροὺς ἔνεκεν τοῦ ὀνόματός μου, ἑκατονταπλασίονα λήμψεται καὶ ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει». În acest verset, ceea ce se moștenește este chiar viața veșnică.

⁴⁰⁸ J.H. FRIEDRICH, „κληρονομέω κτλ”, p. 298.

⁴⁰⁹ Textul bizantin are în acest loc finalul «κληρονόμος Θεοῦ διὰ Χριστοῦ». Textul *GNT* 4 pare a fi cel original, întemeindu-se solid pe p 46, B, A, B. Pr. V. MIHOC, «Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni...», p. 342, n. 821, apreciază situația în același fel.

în *Ga* 4, 7 se întâlnește însă o ușoară neclaritate: textul spune că cei credincioși sunt moștenitori «prin (voia lui) Dumnezeu»⁴¹⁰, dar nu precizează ai cui. Lucrurile sunt astfel limpezite de textul din *Rm* 8, 17⁴¹¹.

Trebuie adăugat aici și faptul că tematica moștenirii în teologia paulină subliniază ferm *continuitatea dintre Vechiul și Noul Testament* și trebuie punctată și spiritualizarea treptată a relației dintre om și Dumnezeu⁴¹². Potrivit lui J.H. Friedrich⁴¹³, în *Ga* 3, 16-18, moștenirea făgăduită lui Avraam («τῷ... Ἀβραάμ δι' ἐπαγγελίας κεχάρισται [τὴν κληρονομίαν] ὁ θεός») este realizată în Hristos («τῷ δὲ Ἀβραάμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ· οὐ λέγει, Καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὡς ἐπὶ πολλῶν ἄλλ· ὡς ἐφ' ἐνός, Καὶ τῷ σπέρματι σου, ὅς ἐστιν Χριστός»); în continuare, conform *Ga* 3, 29, Hristos mediază poporului Său această făgăduință a moștenirii: «εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραάμ σπέρμα ἐστέ, κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι». În sfârșit participarea neamurilor (τὰ ἔθνη) în Hristos la *moștenirea caracteristică eshatonului* inaugurat în evenimentul Hristos este o taină revelată în veacul apostolic și făcută accesibilă prin Evanghelie:

«νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ, ὃ ἐτέrais γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν Πνεύματι, εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου» (*Ef* 3, 4-6).

Reluând, în aceste versete Sf.Ap. Pavel afirmă că în Hristos și în Duhul Sfânt credincioșii sunt adoptați ca fii ai lui Dumnezeu-Tatăl; ca atare ei sunt și moștenitori ai Lui – moștenitori ai «bogăției» Lui. În ce constă, mai exact, această «bogăție», în ce constă «moștenirea»? Textul din *I Co* 15, 50 implică faptul că atât «Împărăția lui Dumnezeu (ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ)» cât și «nesticăciunea (ἡ ἀφθαρσία)» sunt moștenite («σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσαι οὐ δύναται οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖν»)⁴¹⁴. În *Rm* 5, 2; *Rm* 8, 17 și *Rm* 8, 21⁴¹⁵, însă, Sf.Ap. Pavel pune accentul în primul rând pe dόξα dumnezeiască, ca fiind cea de care se vor împărtăși moștenitorii lui Dumnezeu. Evident, toate acestea nu se exclud reciproc. De asemenea, trebuie adăugat că, așa cum

⁴¹⁰ Vezi traducerea din Pr. V. MIHOC, „Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni...”, p. 330.

⁴¹¹ Pr. V. MIHOC, „Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni...”, p. 342.

⁴¹² J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, pp. 453-454, observă: „Hristos... a transformat moștenirea de la ceva național la ceva care a depășit granițele naționale și fizice”.

⁴¹³ J.H. FRIEDRICH, „κληρονομέω κτλ”, p. 298.

⁴¹⁴ Textul din *I Co* 15, 50 implică și transformarea sau transfigurarea eshatologică a credincioșilor pentru a putea fi apti de moștenirea nesticăciunii și a împărăției. Vezi: Archibald ROBERTSON, Alfred PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, T & T Clark, Edinburgh, 1911, pp. 275-376.

⁴¹⁵ Aceste texte vor fi discutate mai jos, în contextul discuției despre slava divină.

vom vedea mai jos în discuția dedicată experienței slavei dumnezeiești, spiritualitatea eclezială exprimată și experiență în rugăciunile Bisericii confirmă slava dumnezeiască ca ocupând un loc deosebit de important în moștenirea eshatologică.

Se poate observa totodată că, în timp ce în vv. 14-16 Duhul Sfânt a fost menționat de cel puțin trei ori, în v. 17 este reintrodus Mântuitorul. Credincioșii înfiați sunt moștenitori ai Tatălui împreună cu Hristos⁴¹⁶, pătimesc împreună cu Hristos și sunt slăviți împreună cu Hristos. Este poate dificil de înțeles pentru omul modern importanța pe care o dă Sf.Ap. Pavel suferinței «împreună cu» Hristos: *împreună-slăvirea cu Hristos se bazează pe împreună-suferirea cu El*⁴¹⁷. Mai întâi, forma prezentă a verbului (συνπάσχομεν) sugerează că este vorba de un tip de *experiență în desfășurare*, nu de o condiție viitoare⁴¹⁸. Acest lucru, însă nu este surprinzător. Istoria Bisericii primare este încărcată de ne-numărate persecuții, începute încă din primii ani ai mișcării creștine, așa cum se poate observa încă din *Faptele Apostolilor* (e.g., cap. 7, 8⁴¹⁹, 9, 12) sau din *epistolele* pauline. În *Rm* 8, 35 Sf.Ap. Pavel amintește de θλίψις, στενοχωρία, διωγμός, λιμός, γυμνότης, κίνδυνος și μάχαιρα ca de niște experiențe constante bine-cunoscute⁴²⁰. Toate acestea sunt înțelese de Biserica primară ca *pătimire împreună cu Hristos*. A fi fiu adoptat al lui Dumnezeu-Tatăl înseamnă a urma lui Hristos și a purta crucea: «ὅς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου οὐκ ἔστιν μου ἄξιος» (*Mt* 10, 38)⁴²¹.

Logica pătimirii împreună cu Hristos în perspectiva împreună-slăvirii (sau împreună-învierii)⁴²² cu El este afirmată de Sf.Ap. Pavel și în *Flp* 3, 10-11. Apostolul Neamurilor notează despre relația sa cu Hristos: «τοῦ γινῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ τὴν κοινωνίαν τῶν παθημάτων

⁴¹⁶ În *Evr* 1, 2 se spune: «ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν Υἱῷ, ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων. În parabola lucrătorilor răi se spune: ἐκεῖνοι δὲ οἱ γεωργοὶ πρὸς ἑαυτοὺς εἶπαν ὅτι Οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος· δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτόν, καὶ ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία». Mântuitorul este „moștenitorul” prin excelență, credincioșii doar moștenesc împreună cu El. Vezi: J.A. FITZMYER, *Romans...*, p. 502.

⁴¹⁷ Conform H.G. LIDDELL, R. SCOTT (eds.), *A Greek-English Lexicon*, p. 1681, în limba greacă clasică verbul συνπάσχειν are și sensul „a compătimi, a avea compasiune”. Aici este însă în mod clar vorba de sensul de „a suferi împreună”.

⁴¹⁸ R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 502.

⁴¹⁹ În *FA* 8, 1 citim: «Ἐγένετο δὲ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ διωγμός μέγας ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν τὴν ἐν Ἱεροσολύμοις».

⁴²⁰ În mod similar, în *2 Co* 12, 10 Sf.Ap. Pavel notează: «διὸ εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείαις, ἐν ὕβρεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν διωγμοῖς καὶ στενοχωρίαις ὑπὲρ Χριστοῦ· ὅταν γὰρ ἀσθενῶ τότε δυνατός εἰμι».

⁴²¹ R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 503.

⁴²² La nivel mistic, pentru Sf.Ap. Pavel, Taina Botezului este împreună-pătimire, moarte și îngropare cu Hristos, în perspectiva învierii: «συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὡς περ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ Πατρὸς, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν» (*Rm* 6, 4), «εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα» (*Rm* 6, 5).

αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ εἴ πως καταντήσω εἰς τὴν ἑξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν»⁴²³. Aceasta este o tematică generală constantă în tot corpusul paulin. De exemplu, în 2 Co 4, 17 avem textul: «τὸ γὰρ παραντίκα ἐλαφρόν τῆς θλίψεως ἡμῶν καθ' ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολὴν αἰώνιον βάρους δόξης κατεργάζεται ἡμῖν». Pătimirea prezentă are drept consecință împărtașirea veșnică de slava lui Dumnezeu – *moștenirea celor înfiați*. Așa cum notează E. Kasemann⁴²⁴, „doar cel care participă pe pământ la pătimirile lui Hristos va participa și la slava Acestuia”⁴²⁵.

În evoluția Bisericii, asceza monahală sau general-creștină se întemeiază pe aceeași logică paulină. Chiar în lipsa prigoanelor, credinciosul are parte de o pătimire reală în practica ascetică⁴²⁶ care are același rezultat de slavă. În acest punct trebuie rememorată perspectiva ascetică a Apostolului Pavel însuși care afirmă: «Χριστῷ συνεσταύρωμαι» (Ga 2, 19) și «ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται ἀγὼν κόσμῳ» (Ga 6, 14). Problematika relației dintre *asceza paulină* și *asceza monahală ulterioară* a fost tratată anterior în acest studiu, în comentariul la Rm 8, 12-13. Se mai poate adăuga aici mărturia Sf. Grigorie Sinaitul care înțelege, în perspectivă filocalică, relația dintre *împreună-pătimirea cu Hristos* și *împreună-slăvirea cu El* în mod clar în termenii ascezei. El evocă textul din Rm 8,17 în următorul fragment:

«Patimile lui Hristos cuprind omorârea de-viață-făcătoare pentru cei care au străbătut cu pătimirea prin toate. Și dacă pătimim împreună vom fi și slăviți împreună. Iar patimile plăcerilor aduc o omorâre de moarte făcătoare în cei ce le lucrează pe ele. Pătimirea de bună voie a patimilor lui Hristos înseamnă răstignirea răstignirii și omorârea omorârii»⁴²⁷.

Comentariul Sf. Chiril al Alexandriei la prezentul verset se înscrie, de asemenea, în aceeași perspectivă ascetică. El notează: «Οἱ γὰρ τῶν ἐπὶ γῆς ὑπερορῶντες, ἄξιοι καὶ τῶν ἀνωτάτω γερῶν· καὶ οἱ προπεπονηκότες ἐν ἀνδρείᾳ καὶ ὑπομονῇ, μέλλουσι στεφάνων ἀπολαύειν ἐν ἀσυγκρίτοις ὑπεροχαῖς. Μειονεκτεῖται γὰρ ὁ εἰς ἀρετὴν πόνος, τῶν μετὰ ταῦτα τιμῶν»⁴²⁸. În cele ce urmează, va fi luat în considerație verbul συνδοξάζεσθαι

⁴²³ R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 503.

⁴²⁴ Citat de R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, p. 503.

⁴²⁵ Rezultatul final al pătimirilor prezente este pus în legătură cu experiența slavei și în Rm 5, 2-4: «καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ. οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν, εἰδότες ὅτι ἡ θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμὴν, ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα». A se observa că nădejdea care este construită pe baza pătimirilor (prin răbdare și încercare) este cea a împărtașirii de slava dumnezeiască.

⁴²⁶ T. ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, vol. I, p. 219 și urm.

⁴²⁷ Sf. Grigorie Sinaitul este citat de † CALINIC BOTOȘĂNEANUL, *Biblia în Filocalie...*, p. 197.

⁴²⁸ ΑΓ. ΚΥΡΙΛΛΟΣ, ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, *Ἐρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολήν*, PG 74, 821.

(din *Rm* 8, 17) și familia de cuvinte din care face parte, atât în limba greacă clasică, cât și în Sfânta Scriptură. Pentru înțelegerea problematicei va trebui, inevitabil, discutat și termenul קָבַר din Biblia ebraică.

Excurs tematic L. Grupul de cuvinte δόξα κτλ în limba greacă clasică și în Sfânta Scriptură

Forma συνδοξασθῶμεν este un conjunctiv aorist pasiv al verbului συνδοξάζειν (sau συνδοξάζεσθαι în forma de pasiv), verb care apare o singură dată în Noul Testament, în *Rm* 8, 17⁴²⁹. Verbul συνδοξάζεσθαι este inclus în *Theological Dictionary of the New Testament*⁴³⁰ într-un grup de cuvinte alcătuit din următoarele forme: δοκέω, δόξα, δοξάζω, συνδοξάζω, ἔνδοξος, ἐνδοξάζω, παράδοξος. În limba greacă clasică, verbul δοκεῖν are, conform lexiconului editat de H.G. Liddell și R. Scott, două sensuri de bază, 1) „a considera” („a gândi”, „a presupune”, „a-și imagina”) și 2) „a părea”⁴³¹. Acest verb se regăsește cu aceleași sensuri în LXX⁴³² și în Noul Testament⁴³³. Verbul δοξάζειν are în limba greacă veche clasică, conform aceluiași lexicon al lui H.G. Liddell și R. Scott, sensurile 1) „a gândi”, „a-și imagina”, „a-și face sau a susține o opinie” și 2) „a slăvi”, „a lăuda”, „a cinsti”⁴³⁴. Sensul al doilea pentru acest verb se regăsește parțial în LXX⁴³⁵ și în Noul Testament⁴³⁶. Verbele δοξάζειν și συνδοξάζεσθαι dobândesc, însă, în LXX și în Noul Testament o semnificație aparte, străină de limba greacă clasică. Verbul δοξάζειν are, astfel, sensuri deosebite în *Mt* 6, 2 («ὅπως δοξασθῶσιν [οἱ ὑποκριταὶ] ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων») și în *Rm* 8, 30 («[ὁ Θεὸς] οὕτως... ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν»). În *Rm* 8, 30 δοξάζειν (ca și συνδοξάζεσθαι în *Rm* 8, 17) înseamnă infinit mai mult decât în *Mt* 6, 2. Dumnezeu «slăvește»⁴³⁷ pe fiii Săi

⁴²⁹ A. SCHMOLLER, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, p. 168, îl listează în forma συνδοξάζεσθαι. La fel optează Barclay Newman jr. (*A Concise Greek-English Dictionary of the New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, United Bible Societies, Stuttgart, 1993, p. 172: συνδοξάζομαι). Barbara Friberg, Timothy Friberg și Neva F. Miller preferă forma συνδοξάζω (*Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Baker, Grand Rapids, 2009).

⁴³⁰ G. KITTEL, „δοκέω”, în: G. KITTEL et al. (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, p. 232.

⁴³¹ H.G. LIDDELL, R. SCOTT (eds.), *A Greek-English Lexicon*, p. 442.

⁴³² J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, cu referința *Fc* 38, 15, pentru sensul „a considera” și cu referința *Fc* 19, 14 pentru sensul „a părea”.

⁴³³ B. FRIBERG, T. FRIBERG, N.F. MILLER, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, cu referința *Mt* 6, 7 pentru sensul „a considera” și cu referința *FA* 17, 18 pentru sensul „a părea”.

⁴³⁴ H.G. LIDDELL, R. SCOTT (eds.), *A Greek-English Lexicon*, p. 444.

⁴³⁵ J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, cu referința *I Rg* 2, 29.

⁴³⁶ Johannes E. LOUW, Eugene A. NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains*, United Bible Societies, New York, ²1988, cu referința *Mt* 6, 2.

⁴³⁷ Textul din *Rm* 8, 30 este tradus în Biblia Sinodală modernă prin: «pe aceștia i-a și mărit».

adoptați în mod diferit de modul în care sunt «slăviți»⁴³⁸ fariseii ipocriți de către oameni. Pentru a se preciza mai exact diferența, trebuie înțeles ce anume este „slava” în Sfânta Scriptură. Pentru substantivul δόξα în limba greacă veche clasică, lexiconul editat de H.G. Liddell și R. Scott oferă sensurile 1) „concept, opinie, judecată” și 2) „opinia pe care alții o au despre cineva, stimă, reputație”⁴³⁹. În LXX și Noul Testament însă, așa cum notează G. Kittel, „există o schimbare semnificativă a sensului substantivului [δόξα], care deopotrivă își pierde o parte din sensul secular... și preia un înțeles străin, în special religios, împărtășit mai degrabă de verbul δοξάζω decât de δοκέω”⁴⁴⁰.

Într-adevăr, în Noul Testament δόξα are în cea mai mare parte un sens de termen tehnic fără analogie în limba greacă clasică, un concept teologic de importanță fundamentală, a cărui semnificație se bazează pe semnificația sau utilizarea termenului כְּבוֹד în Biblia ebraică. Ca și în cazul grupului de cuvinte „a binecuvânta” / „binecuvântare” / „binecuvântat”, grupul „slavă” / „a slăvi” își primește în Noul Testament semnificația teologică din Vechiul Testament (Biblia Ebraică și Septuaginta) mai degrabă decât din limba greacă clasică⁴⁴¹.

Excurs tematic M. כְּבוֹד יהוה în Biblia ebraică

Construcția כְּבוֹד יהוה este tradusă în *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* prin formula „slava lui Iahve”⁴⁴² și reprezintă un concept fundamental al teologiei Vechiului Testament. În formularea lui C.J. Collins, כְּבוֹד יהוה reprezintă în Biblia ebraică „un termen tehnic pentru prezența manifestă a Domnului în mijlocul poporului Său”⁴⁴³. Cu acest sens de termen tehnic și teologic, כְּבוֹד יהוה apare pentru prima dată în *Iș* 16, 7, arătându-se în nor în timpul pelerinajului prin pustie al poporului ales: וַיִּכְרַךְ וַיֵּרָא יְהוָה אֶת-כְּבוֹד יְהוָה (Vechiul Testament) ției slavei dumnezeiești în. Momentul decisiv al revela⁴⁴⁴ יְהוָה:

Ar fi mai corect: „pe aceștia i-a și slăvit”.

⁴³⁸ Textul din *Mt* 6, 2 este tradus în Biblia Sinodală modernă prin: «ca să fie slăviți de oameni». Mai degrabă, aici ar fi putut această traducere să folosească verbul „a mări”, nu în *Rm* 8, 30. Cel mai potrivit însă este să se traducă cu verbul „a slăvi” în ambele contexte.

⁴³⁹ H.G. LIDDELL, R. SCOTT (eds.), *A Greek-English Lexicon*, p. 444.

⁴⁴⁰ G. KITTEL, „δοκέω κτλ.”, p. 232. Kittel notează în continuare: „Pentru că acest verb substituit [δοξάζω] este prezent, δοκέω își poate păstra sensul original”.

⁴⁴¹ C.-M. ROTARU, „Conceptul de „binecuvântare”...”, p. 166.

⁴⁴² L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER (eds.), *A Bilingual Dictionary of the Hebrew and Aramaic Old Testament*, p. 421.

⁴⁴³ C.J. COLLINS, „כְּבוֹד”, în: W.A. VANGEMEREN et al. (eds.), *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 2, p. 581.

⁴⁴⁴ C.J. COLLINS, „כְּבוֹד”, p. 581.

este dat de evenimentul petrecut la Muntele Sinai, unde are loc experiența teologică fundamentală a poporului Israel⁴⁴⁵. Așa cum observă Ierom. Al. Golitzin, „evenimentul Sinai” are trei semnificații simultane: el reprezintă 1) teofania prin excelență a Vechiului Testament, 2) instituirea legământului sau a testamentului vechi și 3) imaginea paradigmatică a stăpânirii lui Dumnezeu asupra istoriei și a poporului Său⁴⁴⁶. Cele trei aspecte se află, desigur, în cea mai strânsă legătură: Dumnezeu Își impune legământul sau testamentul Său și Își activează stăpânirea Sa în condițiile prezenței Sale, sau în condițiile manifestării prezenței Sale. Altfel spus, în condițiile arătării slavei Sale. Importanța „evenimentului Sinai” se observă și în rememorarea sa liturgică de Paștile vechiului Israel, în care se produce, așa cum ne reamintește Golitzin – ca în orice act liturgic –, o transcendere a timpului și o prezență și participare a închinătorilor la evenimentul rememorat⁴⁴⁷. Din toate punctele de vedere *Ieșirea* reflectă o experiență crucială, în centrul căreia se află כְּבוֹד יְהוָה.

În *Iș* 24,12 Iahve îl cheamă pe Moise pe munte către El Însuși, pentru a-i înmâna tablele de piatră cu poruncile Legii. Însoțit de Iosua, «slujitorul său», Moise urcă muntele, lăsând în urmă pe bătrânii poporului cu Aaron și Or pentru a avea în grijă poporul ales (*Iș* 24, 13-14). În v. 15 un nor (עָנָן [νεφέλη, în LXX]) acoperă muntele sfânt. Versetele 16-17 sunt deosebit de importante: כְּבוֹד יְהוָה עַל-הָהָר סִינַי וַיִּכְסֶהוּ הָעָנָן שְׁשַׁת יָמִים וַיִּקְרָא אֶל-מֹשֶׁה בַּיּוֹם הַשְּׂבִיעִי וַיֵּרָא כְּבוֹד יְהוָה כְּאֵשׁ אֲכָלֶת («Kai katéβhē hē dόξα tou Theou épī tō ōros tou Sinā kai ékályψen autō hē nefélhē ēx hēméras kai ékályseu Kýrios tōn Mousōn tē hēméra tē ébdómh ek méσου tēs nefélhēs») וַיֵּרָא כְּבוֹד יְהוָה כְּאֵשׁ אֲכָלֶת («tò dè eídōs tēs dόξης Κυρίου ósei pūr φλέγον épī tēs korufēs tou ōrous éναντίον tōn uíōn Israēl»). În textul ebraic כְּבוֹד יְהוָה se sălășluiește (שָׁכַן) pe muntele Sinai (în LXX ea coboară [καταβαίνειν]), în condițiile acoperirii muntelui de către nor (עָנָן). Prezența lui Dumnezeu este evidentă, El strigând către Moise *din interiorul norului*. Cum arată, însă, כְּבוֹד יְהוָה? Răspunsul se regăsește în v. 17: chipul (וַיֵּרָא) slavei este «ca un foc mistuit»⁴⁴⁸ כְּאֵשׁ אֲכָלֶת / «ósei pūr φλέγον»). כְּבוֹד יְהוָה este strălucitoare prin excelență, luminoasă; în *Is* 60, 1 se spune în mod expres despre ea că strălucește, fiind asociată luminii: קוֹמִי אוֹרִי כִּי כָא אוֹרֶךְ וַיִּכְבוֹד יְהוָה.

⁴⁴⁵ Hierom. A. GOLITZIN, *Liturgy and Mysticism...*, p. 3. Golitzin notează: „Legământul de la Sinai este experiența de bază pentru neamul lui Israel, miezul literaturii la care creștinii se referă ca Vechiul Testament, fundamental și pentru scrierile Noului Testament”.

⁴⁴⁶ Hierom. A. GOLITZIN, *Liturgy and Mysticism...*, pp. 3-4.

⁴⁴⁷ Hierom. A. GOLITZIN, *Liturgy and Mysticism...*, pp. 4-5.

⁴⁴⁸ În traducerea *Bibliei Sinodale*.

וְהָיָה לְךָ אֵל (φωτίζου φωτίζου Ιερουσαλημ ἥκει γάρ σου τὸ φῶς καὶ ἡ δόξα Κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνατέταλκεν)⁴⁴⁹.

În continuare, trebuie precizate următoarele aspecte: Conform *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, כְּבוֹד înseamnă și „cinste” sau „mărire”, existând în Biblia ebraică formula «a da slavă lui Iahve» («a cinsti» / «a da slavă lui Iahve»)⁴⁵⁰. Evident, „slava” proprie lui Dumnezeu nu este (nu poate fi) dată Lui de către nimeni. Lucrurile nu pot fi înțelese ca și cum Dumnezeu nu ar avea slava și ar avea nevoie ca cineva să o dea Lui. Mai degrabă, slava Îl revelează pe Dumnezeu (sau este descoperirea lui Dumnezeu), „și răspunsul corect dat unei astfel de descoperiri este faptul de a cinsti sau a da slavă lui Dumnezeu” (C.J. Collins)⁴⁵¹. Doar în felul acesta se poate înțelege Is 42, 12 (וְשִׁמּוֹ לַיהוָה כְּבוֹד / «δώσουσιν τῷ Θεῷ δόξαν»). Manifestarea slavei dumnezeiești este o invitație la doxologie. Revenind la cartea *Ieșirea*, se poate observa că, în mare măsură, cea de-a doua parte a cărții se centrează pe «Cortul adunării (întâlnirii)» (אֹהֶל מוֹעֵד) sau, după cum este cunoscut mai bine, «Cortul mărturiei» (LXX: «ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου»). Capitolele 25-31 și 35-39 au în vedere cele legate de acest spațiu cultic deosebit de important. Finalul cărții *Ieșirea* este semnificativ în perspectiva tematicii slavei dumnezeiești. În Is 40, 34 norul acoperă Cortul adunării, iar כְּבוֹד יְהוָה umple acest Cort, denumit în finalul versetului „locas» (וַיִּכַּס הָעָנָן אֶת-אֹהֶל מוֹעֵד וּכְבוֹד יְהוָה מָלֵא אֶת-הַמִּשְׁכָּן: (מִשְׁכָּן) («καὶ ἐκάλυπεν ἡ νεφέλη τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου καὶ δόξης Κυρίου ἐπλήσθη ἡ σκηνή»).

Importanța sau semnificația teologică profundă a acestui eveniment nu trebuie subestimată. Prezența lui Dumnezeu în mijlocul poporului Său este prezența slavei dumnezeiești în Cortul mărturiei și, ulterior, în Templu. Această prezență reprezintă centrul religiei Vechiului Testament⁴⁵². Întregul sistem sacrificial și liturgic avea să graviteze în jurul acestui punct central, în jurul *prezenței slavei divine*. În 3 Rg 8, 10, când Solomon sfințește Templul din Ierusalim norul (עָנָן) umple Templul și כְּבוֹד יְהוָה umple «casa lui Iahve» (בֵּית יְהוָה). Ulterior, atât profetul Isaia (Is 6, 1-4), cât și profetul Iezechiel (Iz 1, 26-28; 10, 4) aveau să aibă viziuni ale slavei în Templul din Ierusalim. Cel mai important obiect din Cortul mărturiei / Templu este *chivotul* (אֲרוֹן), mai precis acoperământul acestuia, așa-numitul כִּפְתָרֶת / ἱλαστήριον (Is 25, 16-17). În vv. 21-22 se poruncește:

⁴⁴⁹ C.J. COLLINS, „כְּבוֹד”, p. 581.

⁴⁵⁰ L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER (eds.), *A Bilingual Dictionary of the Hebrew and Aramaic Old Testament*, p. 421. O idee de bază a termenului este aceea de greutate (C.J. COLLINS, „כְּבוֹד”, p. 577), de ceva ce face impresie și cere recunoaștere (G. KITTEL, „δοκέω”, în: G. KITTEL et al. [eds.], *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, p. 239).

⁴⁵¹ C.J. COLLINS, „כְּבוֹד”, pp. 581-582.

⁴⁵² Diac. I.I. ICA jr., „Părintele Alexander, mistagogia și teoria marii unificări...”, p. 20.

וַתֵּת אֶת-הַכִּפֹּרֶת עַל-הָאָרֶץ מִלְמַעְלָה וְאֶל-הָאָרֶץ תִּתֵּן אֶת-הָעֶרְתָּ אֲשֶׁר אֶתָּן
 וְנוֹעַדְתִּי לָךְ שָׁם וּרְבַרְתִּי אִתָּךְ («Καὶ ἐπιθήσεις τὸ ἱλαστήριον ἐπὶ τὴν κιβωτὸν ἄνωθεν· καὶ εἰς τὴν
 κιβωτὸν ἐμβαλεῖς τὰ μαρτύρια, ἃ ἄν δῶ σοι») וְנוֹעַדְתִּי לָךְ שָׁם וּרְבַרְתִּי אִתָּךְ
 מֵעַל הַכִּפֹּרֶת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרָבִים אֲשֶׁר עַל-אָרֶץ הָעֶרְתָּ אֶת כָּל-אֲשֶׁר אֲצִוָּה אִתָּךְ
 אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל («καὶ γνωσθήσομαι σοι ἐκείθεν καὶ λαλήσω σοι ἄνωθεν τοῦ
 ἱλαστηρίου ἀνὰ μέσον τῶν δύο χερουβὶμ τῶν ὄντων ἐπὶ τῆς κιβωτοῦ τοῦ
 μαρτυρίου καὶ κατὰ πάντα, ὅσα ἂν ἐντείλωμαι σοι πρὸς τοὺς υἱοὺς
 Ἰσραὴλ»). Prezența dumnezeiască este, astfel, localizată în Cort / Templu, dea-
 supra la כִּפֹּרֶת, între cei doi heruvimi, pe care autorul *Epistolei către Evrei* îi
 numește, nu întâmplător, «Χερουβὶμ δόξης» (*Evr* 9, 5). Actele liturgice presu-
 pun, desigur, prezența divină. Ritualul din *Ziua Ispășirii* (sau Ziua Împăcării -
 Yom Kippur)⁴⁵³ constă în instrumentarea ispășirii păcatelor poporului prin adu-
 cerea sângelui sacrificat și stropirea acestuia pe כִּפֹּרֶת – înaintea prezenței
 dumnezeiești, înaintea slavei⁴⁵⁴. Sublinierea tuturor acestor aspecte este impor-
 tantă în contextul în care se consideră, în general, că centrul religiei Vechiului
 Testament era Legea mozaică. Legea, însă, doar reglementează relația dintre
 Iahve și poporul său; în fapt, cea mai importantă este *prezența lui Dumnezeu în*
mijlocul poporului Său, este כְּבוֹד יְהוָה. În fine, trebuie adăugat că slava dum-
 nezeiască joacă un rol important în eshatologia Vechiului Testament. În *Is* 40, 5
 avem textul: וְנִגְלָה כְּבוֹד יְהוָה וְרָאוּ כָּל-בָּשָׂר יְחִדּוּ («καὶ ὀφθήσεται ἡ δόξα
 Κυρίου καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ Θεοῦ»)⁴⁵⁵. În *Dn* 12, 3 se
 afirmă: וְהַמְשָׁכִים יִהְיוּ כְּזֹהַר הָרָקִיעַ וּמַצְדִּיקֵי הָרַבִּים כְּכֹכָבִים לְעוֹלָם וָעֶד.
 Arătarea eshatologică a slavei Domnului și vederea ei de către «tot trupul» va fi
 dublată de strălucirea dreptilor ca niște stele. Cititorii Noului Testament aud,
 deja, o tonalitate cunoscută.

Rm 8, 17 (continuare). În general, Sf.Ap. Pavel și întreg Noul Testament
 continuă teologia slavei regăsită în Vechiul Testament⁴⁵⁶. Există însă două preci-
 zări esențiale observate precis de Ierom. Al. Golitzin în studiul *Liturgy and Mys-
 ticism: The Experience of God in Eastern Orthodox Christianity* și desfășurate
 bogat de G. Kittel în articolul „δόξα”⁴⁵⁷:

⁴⁵³ Data acestui ritual era 10 Tișri.

⁴⁵⁴ C.-M. ROTARU, „Conceptul de «ispășire»...”, pp. 154-158.

⁴⁵⁵ A se observa în acest text diferența dintre textul ebraic și cel grec.

⁴⁵⁶ G. KITTEL, „The NT Use of δόξα, II”, în: G. KITTEL et al. (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, p. 247.

⁴⁵⁷ G. KITTEL, „The NT Use of δόξα, II”, p. 247 și urm.

*Iisus Hristos este ὁ Κύριος τῆς δόξης (1 Co 2, 8)*⁴⁵⁸. Pentru Apostolul Neamurilor, δόξα este aceeași *iradiere a prezenței divine*, כְּבוֹד יְהוָה, din Vechiul Testament; însă ea se descoperă acum definitiv în Persoana lui Iisus Hristos⁴⁵⁹. Totul se schimbă și totul rămâne prezent. Evanghelia pe care o proclamă Sf.Ap. Pavel este «τὸ εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ» (2 Co 4, 4). Punerea slavei în legătură cu Hristos este, astfel, un pas decisiv făcut de teologia nou-testamentară⁴⁶⁰. Teofania hristică reprezintă reperul fundamental al teologiei pauline și punctul ultim de diferențiere între creștinism și iudaism sau între Vechiul și Noul Testament. Esențială în Noul Legământ (Testament) este, pentru Sf.Ap. Pavel, «ἡ γνώσις τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ» (2 Co 4, 6). Magnitudinea afirmațiilor pauline despre descoperirea slavei în Hristos nu poate fi înțeleasă decât atunci când se ia în considerare, cu cea mai mare seriozitate, *background-ul* vechi-testamentar și centralitatea slavei în Vechiul Testament. Conjugând 1) aceste afirmații cu 2) atribuirea titlului de Κύριος (1 Co 12, 3) lui Hristos⁴⁶¹, cu 3) mărturisirea lui Hristos ca fiind «ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ» (2 Co 1, 19) și cu 4) afirmarea faptului că încă înainte de nașterea Sa din femeie (Ga 4, 4) El era «ἐν μορφῇ Θεοῦ» și «Ἰσα Θεῶ» (Flp 2, 6), poate fi înțeleasă seriozitatea scandalului⁴⁶² teologic provocat de mișcarea creștină în interiorul granițelor iudaismului de la mijlocul sec. I d.Hr. Așa cum rezumă *Epistola către Coloseni*, în Hristos «κατοικεῖ πᾶν τὸ πλῆρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς» (Col 2, 9).

Schimbarea la Față a lui Hristos din *Evangheliile* sinoptice trebuie recepțată în aceeași direcție⁴⁶³. Trebuie observat că în *Sinaxarul* regăsit în

⁴⁵⁸ Se poate reaminti aici formula «ὁ Θεὸς τῆς δόξης» din FA 7, 2. Contextul capitolului respectiv ar indica faptul că este vorba de Dumnezeu-Tatăl. În același timp, nu trebuie uitat că pentru Sfinții Părinți teofaniile Vechiului Testament sunt, de fapt, niște hristofanii. Vezi: Alexandru MIHAILĂ, (*Ne*)lămuriri din Vechiul Testament, Ed. Nemira, București, 2011, p. 181 și urm.

⁴⁵⁹ Hierom. A. GOLITZIN, *Liturgy and Mysticism...*, p. 6. Golitzin utilizează conceptele Hristos ca Templu și Hristos ca Teofanie.

⁴⁶⁰ G. KITTEL, „The NT Use of δόξα, II”, p. 248.

⁴⁶¹ J.A. FITZMYER, „Pauline Theology”, pp. 1394-1395. Acest titlu (sau echivalentele ebraic sau aramaic) era utilizat în iudaismul palestinian pentru Dumnezeu. În Flp 2, 10 («ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ») se implică faptul că lui Hristos se aduce aceeași slăvire și închinare care se aduce lui Iahve din Vechiul Testament.

⁴⁶² 1 Co 1, 23: «Ἰουδαίοις σκάνδαλον».

⁴⁶³ Pericopele *Evangheliilor* sinoptice despre Schimbarea la Față a Domnului (Mt 17, 1-8; Mc 9, 1-13, Lc 9, 28-36) confirmă aceeași înțelegere a lucrurilor. Taborul este replica nou-testamentară dată Sinaiului atât sub aspect de limbaj, cât și de teologie. Muntele (ὄρος), norul luminos («νεφέλη φωτεινή»), vocea (φωνή) Tatălui sunt toate prezente. În Mt 17, 2 citim: «καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν, καὶ ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὥς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς». Strălucirea ca soarele și iradierea luminii sunt, desigur, semne ale prezenței slavei dumnezeiești. Sf. Evangelist Luca notează cu multă claritate: «διαγρηγορήσαντες δὲ [Petru, Iacov și Ioan] εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ». Vezi: Hierom. A.

᾿Ωρολόγιον τὸ Μέγα la data de 6 aug.⁴⁶⁴ se notează în mod expres despre vocea Tatălui ca «μαρτυροῦσα τοῦ Ἰησοῦ τὴν θεότητα». Este regretabil că, atunci când se argumentează dogmatic – din Noul Testament – despre dumnezeirea lui Hristos, aceste aspecte sunt, în general, ignorate. Teologia sistematică sau dogmatică poate fi îmbogățită considerabil de deschiderea către teologia biblică. Marea replică pe care Sf.Ap. Pavel o formulează la adresa Vechiului Testament și a iudaismului se regăsește nu atât în *Epistola către Romani*, cât în *A doua Epistolă către Corinteni* (cap. 3-4). Mai sus au fost citate textele din 2 Co 4, 4 și 4, 6. Trebuie adăugat următorul aspect: contrastul dintre cele două Testamente este construit de Apostolul Neamurilor, nu întâmplător, în termenii slavei. Sf.Ap. Pavel pune întrebarea (2 Co 3, 8): dacă Vechiul Legământ (Testament) avea parte de slavă (de prezența dumnezeiască), «πὼς οὐχὶ μᾶλλον ἡ διακονία τοῦ Πνεύματος ἔσται ἐν δόξῃ;»! Apostolul Neamurilor pare să afirme că descoperirea (sau cel puțin experiența) slavei dumnezeiești în Hristos depășește în deplinătate și intensitate evenimentul Sinaiului. Acestea fiind notate, ne putem acum îndrepta atenția asupra celei de-a doua precizări, esențială pentru *teologia slavei* în Noul Testament și la Apostolul Pavel.

În Iisus Hristos slava dumnezeiască devine accesibilă⁴⁶⁵ sau experiabilă de către cei credincioși. În aceeași *Epistolă a doua către Corinteni*, în v. 3, cap. 18, Sf.Ap. Pavel notează: «ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν καθάπερ ἀπὸ Κυρίου Πνεύματος». În acest verset, sensul precis al verbului κατοπτρίζεσθαι este dezbătut, fiind posibil – atât din punct de vedere lingvistic cât și teologic – atât „a privi” cât și „a reflecta” (comentariul *The Orthodox Study Bible* preferă „a privi”⁴⁶⁶467). Sensul întreg al versetului, însă, este suficient de clar. Același verb μεταμορφοῦσθαι este folosit ca și în Mc 9, 2⁴⁶⁸ în contextul Schimbării la Față a lui Hristos. Caracterizați de *îndrăzneală eshatologică* (παρησία – 2 Co 3, 12), fără să aibă nevoie, asemenea lui Moise, să-și ascundă fața cu un văl (2 Co 3, 12)⁴⁶⁹, credincioșii creștini privesc mistic (sau reflectă) slava dumnezeiască a lui Hristos și sunt simultan transfigurați de

GOLITZIN, *Liturgy and Mysticism...*, p. 6. Trebuie observat că în Sinaxarul regăsit în ᾿Ωρολόγιον τὸ Μέγα la data de 6 aug. (pp. 420-421) se notează în mod expres despre vocea Tatălui ca «μαρτυροῦσα τοῦ Ἰησοῦ τὴν θεότητα».

⁴⁶⁴ ᾿Ωρολόγιον τὸ Μέγα, pp. 420-421.

⁴⁶⁵ Hierom. A. GOLITZIN, *Liturgy and Mysticism...*, p. 6.

⁴⁶⁶ OSB, p. 410.

⁴⁶⁷ G.W.H. LAMPE (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, pp. 734-735.

⁴⁶⁸ Verbul mai apare în relatarea Schimbării la Față din Mt 17, 2 și în Rm 12, 2: «μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός».

⁴⁶⁹ Moise s-a împărtășit într-o anumită măsură de slava dumnezeiască. În urma întâlnirii de pe Sinai, fața sa strălucește (Is 34, 29 și urm.), însă numai temporar. Treptat, această strălucire dispare (2 Co 3, 13). După Sf.Ap. Pavel, vălul maschează dispariția strălucirii.

Duhul Sfânt în mod epectatic⁴⁷⁰ în același chip plin de slavă. Credincioșii devin asemenea lui Hristos, un fel de icoane⁴⁷¹ vii ale lui Hristos, iradiind slava lui Hristos prezent în ei înșiși. Cu aceasta ne aflăm la nivelul cel mai profund al misticii pauline. Îndrăzneala teologică paulină este ultimă: dacă în Vechiul Testament slava era prezentă pe Sinai, în Cort și în Templu, în Noul Testament salva se descoperă în Hristos, iar în Hristos credincioșii înșiși devin noul «ναὸς Θεοῦ» (1 Co 3, 16), împărtaşindu-se de, și reflectând, slava lui Hristos. Aceasta este «ἡ γνῶσις τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ» (2 Co 4, 6), acesta este «ὁ θησαυρὸς ἐν ὀστροακίνοις σκεύεσιν» (2 Co 4, 7). Aceasta este, așa cum notează Părintele diacon Ioan I. Ică jr.⁴⁷², și esența mistică a Evangheliei, comprimată în Col 1, 27: «ἠθέλησεν ὁ Θεὸς γνωρίσαι τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὃ ἐστὶν Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπίς τῆς δόξης».

Cum se manifestă practic toată această *experiență existențială*? Un prim indiciu se regăsește în pericopele sinoptice ale Schimbării la Față, în care umanitatea lui Hristos apare ca transfigurată, strălucitoare, plină de slavă. Revenind la interpretarea acestui eveniment din *Sinaxarul* regăsit în *Ἱερολόγιον τὸ Μέγα* la data de 6 aug.⁴⁷³, citim: [această sărbătoare («ἐορτὴ») ἐστὶν εἰκὼν καὶ προτύπῳσις τῆς μελλούσης καταστάσεως τῶν δικαίων, ὧν τὴν λαμπρότητα ἐδήλωσεν ὁ Κύριος εἰπών: Τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμπουσιν ὡς ὁ ἥλιος [ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Πατρὸς αὐτῶν]]. Conform *Ceaslovului Mare*, deci, evenimentul Taborului este chip și prefigurare⁴⁷⁴ a stării eshatologice a dreptilor în Împărăția slavei Sfintei Treimi, stare sugerată de textul din Mt 13, 43. În comentariul său, Sf. Chiril al Alexandriei raportează, de asemenea, textul din Rm 8, 17 la momentul Schimbării la Față a Mântuitorului⁴⁷⁵. Sfântul arhidiacon și protomartir Ștefan este un exemplu concret de *persoană transfigurată în slava lui Hristos*, aici și acum, de către Duhul Sfânt. Chipul său este ca un chip de inger (FA 6, 15: «εἶδον τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ πρόσωπον ἀγγέλου»), pentru că el este plin de Duhul Sfânt (FA 7, 55: «ὑπάρχων δὲ πλήρης Πνεύματος Ἁγίου») și vede el însuși slava lui Dumnezeu și pe Hristos de-a

⁴⁷⁰ Formula «ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν» sugerează o intensitate mereu crescândă, o epectază, dependentă de nemărginirea lui Dumnezeu. Un alt text cu orientare de epectază este, desigur, Flp 3, 12-16.

⁴⁷¹ În icoana ortodoxă, punctele de lumină de pe chipurile și mâinile sfinților sunt punctele în care slava dumnezeiască prezentă în sfinți scurtcircuitează epiderma (Sorin Dumitrescu). Din nefericire, nu pot localiza acest text al picturii române.

⁴⁷² Diac. I.I. Ică jr., „Părintele Alexander, mistagogia și teoria marii unificări...”, p. 20.

⁴⁷³ *Ἱερολόγιον τὸ Μέγα*, p. 421.

⁴⁷⁴ Substantivul προτύπῳσις este dat în H.G. LIDDELL, R. SCOTT (eds.), *A Greek-English Lexicon*, p. 1537.

⁴⁷⁵ ΑΓ. ΚΥΡΙΛΛΟΣ, ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, *Ἑρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολήν*, PG 74, 822.

dreapta Tatălui (FA 7, 55: «ἀπενίσας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶδεν δόξαν Θεοῦ καὶ Ἰησοῦν ἐστῶτα ἐκ δεξιῶν τοῦ Θεοῦ»). Se poate observa, deci, că experiența slavei lui Dumnezeu este o *realitate eshatologică*, experiabilă încă din prezent. Logica eshatologiei pauline inaugurată este confirmată și în acest punct: *există o nădejde a slavei*⁴⁷⁶ (Rm 5, 2: «καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ»), însă ea este anticipată consistent încă din prezent în persoanele sfinților.

Toate cele evidențiate mai sus sunt esențiale pentru înțelegerea formulei «ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν» din Rm 8, 17, formulă care exprimă împreună-slăvirea credincioșilor înfiți în Dumnezeu-Tatăl, împreună-slăvire cu Hristos – Fratele lor (mai mare)⁴⁷⁷. Aceeași logică se regăsește și în Rm 8, 29-30: «οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς· οὓς δὲ προώρισεν... τούτους καὶ ἐδόξασεν». Credincioșii devin în Duhul Sfânt asemenea chipului lui Hristos – Fratele lor întâi-născut – părtași la slava dumnezeiască. Textele din Flp 3, 21 («ὅς μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ») și 1 Co 15, 49 («καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου») se înscriu în aceeași perspectivă. Trupul duhovnicesc este înviat «ἐν δόξῃ» (1 Co 15, 43). Există o pendulare între „deja” și „nu încă”, o alternare a aspectului inaugurat și a celui viitor. În Rm 8, 30 *slăvirea transfiguratoare* s-a produs deja, în Flp 3, 21 ea este de domeniul viitorului (parusiei). Aceste lucruri ne ajută să înțelegem *teologia slavei* la Apostolul Pavel și în Noul Testament. O consultare a *Comentariului* profesorului V. Gheorghiu evidențiază insuficiența acestui *Comentariu* în privința tematicii slavei în *Epistola către Romani* sau a aproximării semnificației slăvirii credincioșilor împreună cu Hristos în Rm 8, 17. Un comentariu ortodox modern trebuie să țină seama ce cele expuse mai sus. Așa cum se va vedea mai jos, dacă *tema îndumnezeirii omului* este centrală pentru spiritualitatea răsăriteană sau ortodoxă, ea este legată în mod direct de *tema experienței slavei dumnezeiești*, centrală la Apostolul Pavel și în Noul Testament.

⁴⁷⁶ J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul...*, p. 93, cu referințele exacte, observă că, în literatura iudaică post-biblică, căderea lui Adam a antrenat lipsirea sa de slava dumnezeiască de care se bucura în Paradis. În aceeași literatură, nădejdea eshatologică era aceea a restaurării situației inițiale de slavă. Desigur, Adam se bucura într-un anumit grad de slavă, însă în Hristos slăvirea umanității este una din ce în ce mai intensă, de o manieră epectatică. Textul din 2 Co 3, 18 și cel din Flp 3, 13 sugerează acest lucru. În mod logic, slăvirea în Hristos este superioară celei în Adam.

⁴⁷⁷ Păr. Dumitru Stăniloae recuperează această înțelegere a lui Hristos ca Fratele nostru (mai mare). Vezi: Pr. D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, p. 75. Acest lucru este cu atât mai necesar în contextul în care formula Marele Frate are în prezent conotațiile sumbre din romanul 1984 de George Orwell.

Excurs tematic N. Experiența slavei la Părinții din *Pateric* și ulterior

Discuția pe marginea v. 8, 17 nu poate fi încheiată, însă, fără precizarea următorului aspect. Ierom. Al. Golitzin este un foarte bun teolog ortodox modern, preocupat intens de problematica revelației și experienței slavei dumnezeiești în Sfânta Scriptură și în literatura creștină post-biblică⁴⁷⁸. Experiența slavei în apocaliptica inter-testamentară și corespondențele ei pauline reprezintă un subiect abordat de mulți savanți moderni, printre care se numără A. Segal și G. Stroumsa. Este extrem de interesantă observația pe care o face – cu surprindere – Ierom. Al. Golitzin: ca mulți alții, cei doi savanți *nu* par să conștientizeze faptul că tematica experienței slavei a „continuat de fapt să existe în tradiția ascetică creștină, mai cu seamă în Răsărit”⁴⁷⁹. A. Segal este de părere că vederea și experiența Slavei „este familiară sentimentelor religioase iudaice și creștine moderne. Nici creștinismul, nici iudaismul nu mai transmit deschis aceste tradiții iudaice mistice în secolul I”⁴⁸⁰. La rândul său, G. Stroumsa afirmă că, începând cu Fericitul Augustin, „ezoterismul creștin antic” este încheiat⁴⁸¹. Oricine este familiarizat, însă, cu spiritualitatea ortodoxă va găsi extrem de surprinzătoare și nejustificate afirmațiile celor doi; ele sunt cel mult valabile pentru iudaismul modern și pentru creștinismul catolic sau protestant, nu pentru cel ortodox. Delimitându-se critic de afirmațiile celor doi, Ierom. Al. Golitzin amintește în studiul „Forma lui Dumnezeu” și «vederea Slavei». Reflecții asupra controversei «antropomorfită» din anul 399 d.Hr.” și în volumul *Mărturia vie a Sfântului Munte. Glasuri contemporane din Muntele Athos* de o serie de Părinți din *Patericul egiptean*, a căror experiență duhovnicească reflectă o consistentă continuitate cu teologia biblică a slavei sau mistica slavei paulină și nou-testamentară. Aceștia sunt Arsenie, Iosif, Pamvo, Sisoe și Siluan. O investigație a textelor din PG 65 se dovedește în acest sens instructivă.

În *Arsenie* 27⁴⁸² aflăm că un frate vrednic se strecoară noaptea către chilia avvei Arsenie și, pe fereastra chiliei, neobservat de bătrân, «θεωρεῖ τὸν γέροντα ὅλον ὡς πῦρ»⁴⁸³. Este perfect legitim să ne amintim de precizarea din

⁴⁷⁸ Am în vedere, în primul rând, excepționalul studiu „Forma lui Dumnezeu” și «vederea Slavei». Reflecții asupra controversei «antropomorfită» din anul 399 d.Hr.”, în: *Mistagogia...*, p. 184 ș.u., dar și reflecțiile din volumul *Mărturia vie a Sfântului Munte. Glasuri contemporane din Muntele Athos*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008.

⁴⁷⁹ Ierom. Al. GOLITZIN, „Forma lui Dumnezeu” și «vederea Slavei...”, p. 229.

⁴⁸⁰ Alan SEGAL, *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, Yale University Press, New Heaven, 1990, p. 61, citat de Al. GOLITZIN, „Forma lui Dumnezeu” și «vederea Slavei...”, p. 260, n. 208.

⁴⁸¹ Gedaliahu STROUMSA, *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Leiden, Brill, 1996, pp. 132-146, citat de Al. GOLITZIN, „Forma lui Dumnezeu” și «vederea Slavei...”, p. 260, n. 208.

⁴⁸² *Patericul...*, p. 18.

⁴⁸³ *Ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων Πατέρων*, PG 65, 96C.

Is 24, 14 – יְהוָה בְּכֹד וּבְחֵסֶד אֶת־כָּל־הָאָדָם. Ceva similar se întâmplă în *Iosif* 6-7⁴⁸⁴. Avva Lot merge la avva Iosif cel din Panefo pentru cuvânt de folos. Bătrânul Iosif răspunde: «οὐ δύνασαι γενέσθαι μοναχός, εἴν μὴ γένη ὡς πῦρ φλογιζόμενος ὅλος». În concret, ridicându-se avva Iosif, «ἤπλωσε τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανόν· καὶ γεγόνασιν οἱ δάκτυλοι αὐτοῦ, ὡς δέκα λαμπάδες πυρός». În final el adaugă: «εἰ θέλεις, γενοῦ ὅλος ὡς πῦρ»⁴⁸⁵. În *Pamvo* 1-2⁴⁸⁶ se confirmă verdictul evanghelic despre cei ce se smeresc⁴⁸⁷. Deși avva Pamvo se roagă îndelung către Dumnezeu să nu fie slăvit, «οὕτως ἐδόξασεν αὐτὸν ὁ Θεός, ὥστε μὴ δύνασθαι τινα ἀτενίσαι εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, ἐκ τῆς δόξης ἧς εἶχεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ»⁴⁸⁸. Întâlnim aici un comentariu superb în prelungirea textului din *Rm* 8, 29-30 («[ὁ Θεός] οὕς δὲ προώρτισεν... τούτους καὶ ἐδόξασεν»). În *Rm* 8, 30 și în *PG* 65, 368C se regăsește același verb (δοξάζειν) și aceeași formă (ἐδόξασεν). Situația relatată în *Pateric* rememorează simultan Sinaiul și Taborul. În perspectivă intertextuală este izbitoare legătura dintre *Pamvo* 1-2 și *Rm* 8, 30; *2 Co* 3, 13; *Mt* 17, 2⁴⁸⁹ și *Lc* 9, 32 («εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ»). Motivul pentru care cad la pământ cei trei ucenici pe Tabor este același motiv pentru care nimeni nu poate privi la fața avvei Pamvo. Este vorba despre strălucirea înfricoșătoare a chipului plin de slavă⁴⁹⁰.

Relatarea din *Sisoe* 14⁴⁹¹ a trecerii la cele veșnice a avvei Sisoe ne sugerează modalitatea transfigurării «din slavă în slavă» (*2 Co* 3, 18). «Când era să se săvârșească» – ne spune textul – «ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος»⁴⁹². Aceeași formulare se regăsește, textual, în *Mt* 17, 12. Corespondența literală nu este, desigur, deloc întâmplătoare. Pe avva Sisoe vin pe rând să-l viziteze avva Antonie, profeții, apostolii, îngerii; de fiecare dată strălucirea chipului său crește. De exemplu, atunci când vin, după profeți, apostolii, «τὸ πρόσωπον αὐτοῦ περισσῶς ἔλαμψε». În final, avva Sisoe mărturisește: «ὁ Κύριος ἦλθε!». Ultimul moment este acela în care avva Sisoe își dă duhul, mo-

⁴⁸⁴ *Patericul...*, p. 111.

⁴⁸⁵ *Ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων Πατέρων*, PG 65, 229CD.

⁴⁸⁶ *Patericul...*, p. 190.

⁴⁸⁷ *Mt* 23, 12: «ὅστις δὲ ὑψώσει ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται καὶ ὅστις ταπεινώσει ἑαυτὸν ὑψωθήσεται».

⁴⁸⁸ *Ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων Πατέρων*, PG 65, 368 C.

⁴⁸⁹ *Mt* 17, 2: «καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν, καὶ ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς».

⁴⁹⁰ În *Pateric...*, p. 190 (Avva Pamvo, 2) [PG 65, 372A], sunt amintite două figuri slăvite în vechime (Adam și Moise) și două figuri contemporane de asemenea slăvite (avva Siluan și avva Sisoe), cu care se aseamănă avva Pamvo. În traducerea de limbă română: «Se spunea despre avva Pamvo că, precum a luat Moise icoana slavei lui Adam când s-a slăvit fața lui, așa și fața lui avva Pamvo ca fulgerul strălucea și era ca un împărat șezând pe tron. De aceeași lucrare erau și avva Siluan și avva Sisoe».

⁴⁹¹ *Patericul...*, p. 209.

⁴⁹² *Ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων Πατέρων*, PG 65, 396 BC.

ment acompaniat de observația: «καὶ ἐγένετο ὡς ἀστραπή». În *Iș* 19, 16 Muntele Sinai este acoperit de nor dar este învăluit și de אֲשְׁרָפָה (ἀστραπαί). În *Mt* 28, 2 înfățișarea (εἰδέα) ingerului care vestește învierea lui Hristos este «ὡς ἀστραπή». În *Siluan* 12⁴⁹³, citim despre unul din părinții pustiei, care, întâlnindu-se cu avva Siluan și «ἐωρακώς αὐτοῦ τὸ πρόσωπον καὶ τὸ σῶμα ὡς ἀγγέλου λάμπαν, ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον»⁴⁹⁴. Ne reamintim, desigur, de chipul întâiului martir Ștefan, care era «ὡσεὶ πρόσωπον ἀγγέλου» (*FA* 6, 5). În *Mt* 17, 2 chipul lui Hristos «strălucește» (ἐλαμψεν) iar ucenicii cad cu temere (la auzul glasului Tatălui), asemenea părintelui din *Pateric*, la pământ (*Mt* 17, 6: «καὶ ἀκούσαντες οἱ μαθηταὶ ἔπεσαν ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν καὶ ἐφοβήθησαν σφόδρα»). Transfigurarea sau slăvirea chipului și a trupului amintește, de asemenea de convingerea Apostolului Pavel din *Filp* 3, 21 (Hristos «μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ»). Ultimul text este preluat de *Siluan* 3⁴⁹⁵. Același avvă mărturisește, după multe ore de rugăciune: «ἐγὼ εἰς τὸν οὐρανὸν ἤρπαγην, καὶ εἶδον τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ!». În *2 Co* 12, 2 Sf.Ap. Pavel de asemenea mărturisește: «οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ... ἄρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ». Despre ucenici în *Lc* 9, 32 se relatează: «εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ». Vederea slavei de către avva Siluan este similară experienței pe care Sf.Ap. Pavel o descrie ca fiind «ὁ φωτισμὸς τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ» (*2 Co* 4, 6).

Relatările din *Patericul egiptean* nu sunt deloc singulare în contextul literaturii duhovnicești a Răsăritului sau a Ortodoxiei. Dimpotrivă, *tematica experienței slavei dumnezeiești* (chiar dacă deseori ulterior este descrisă ca *vedere a luminii necreate*)⁴⁹⁶ poate fi identificată de-a lungul întregului corpus literar filocalic, până în sec. al XX-lea. De exemplu, undeva în jurul sec. al VIII-lea, ea este continuată în forță de spiritualitatea sinaită (Sfântul Isihie și Sfântul Filotei) în cadrul unei *mistici interiorizate centrate pe prezența ascunsă a lui Hristos în inima credinciosului*, prezență descoperită prin invocarea Numelui lui Iisus⁴⁹⁷. La cumpăna dintre cele două milenii creștine, Sf. Simeon Noul Teolog este un exemplu viu, trăitor al unor experiențe similare ca cele descrise mai sus⁴⁹⁸. Isihasmul bizantin târziu (reprezentat exemplar de Sf. Grigorie Palama)

⁴⁹³ *Patericul...*, p. 217.

⁴⁹⁴ *Ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων Πατέρων*, PG 65, 412 C.

⁴⁹⁵ *Patericul...*, p. 215.

⁴⁹⁶ Vederea slavei dumnezeiești sau vederea luminii necreate nu pot fi lucruri diferite.

⁴⁹⁷ «Paza minții poate fi numită în chip cuvenit și pe dreptate născătoare de lumină, născătoare de fulger, aruncătoare de lumină și purtătoare de foc» (ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 2, 69, p. 101); «Iar curățindu-se văzduhul inimii, este cu neputință, zice, să strălucească în ea lumina dumnezeiască a lui Iisus» (ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, 2, 73, pp. 102-103).

⁴⁹⁸ N. CRAINIC, *Sfințenia – împlinirea umanului*, pp. 170-172. Vezi și: † Basile KRIVOCHÉINE,

reprezintă o mărturie extrem de solidă în aceeași direcție, în sec. al XIV-lea. Sf. Paisie Velicicovski continuă în Țările Române și în Rusia aceeași spiritualitate isihastă însoțită de aceleași fenomene luminoase, în sec. al XVIII-lea. În sec. al XIX-lea în Rusia aceleași experiențe sunt des întâlnite (e.g., la Sf. Serafim de Sarov sau la Optina). În sfârșit, în Sf. Munte Athos în sec. al XIX-lea Isihastul Anonim adaugă mărturia sa⁴⁹⁹, la fel ca și Cuv. Siluan Athonitul⁵⁰⁰ și Gheron Iosif în sec. al XX-lea. După cum vedem, există de-a lungul secolelor o *continuitate de experiență duhovnicească* reflectată în scrierile duhovnicești ale fiecărei epoci. Desigur, panorama patristic-duhovnicească schițată mai sus este departe de a fi completă.

Rm 8, 17 (continuare). În finalul acestui capitol trebuie precizată relația dintre *experiența slavei* și *îndumnezeirea omului* – preocupare centrală a spiritualității și teologiei patristice și ortodoxe. Intuiția Ierom. Al. Golitzin este, cu siguranță, corectă: „Mai mult decât orice altceva, cred, această idee [a experienței slavei] se află la rădăcina insistenței ulterioare a Răsăritului creștin pe *θεωσις*, îndumnezeire, drept cheie a iconomiei divine și a nădejzii creștine”⁵⁰¹. Îndumnezeirea, însă, are o *premiză ascetică*. Părinții duhovnicești indicați în excursul de mai sus aveau, cu toții, această premiză. La rândul ei, dacă se observă că asceza este pătimire, și chiar pătimire împreună cu Hristos⁵⁰² (în sensul Sf. Grigorie Sinaitul), atunci *Patericul* și *Filocalia* sunt cele mai bune comentarii la *Rm 8, 17* („ἐπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν”), comentarii nu produse de o manieră artificială, mentală, intelectuală, ci comentarii existențiale, concrete, vii. Orice teoretizare filocalică este dependentă de, și exprimă, această experiență; *praxis* conduce la *theoria*.

Așa cum îndumnezeirea omului este o chemare pentru toți credincioșii, dar relativ puțini o trăiesc în această viață, la fel experiența sensibilă a slavei dumnezeiești este făcută de puțini, dar este o nădejde eshatologică pentru toți. De partea aceasta a eshatonului toți credincioșii au posibilitatea ascezei, lăsând lui Dumnezeu libertatea de a descoperi slava Sa când, cui și în măsura în care

Sfântul Simeon Noul Teolog. Viața. Spiritualitatea. Învățătura, trad. din lb.fr. de Ioan Vasile Leb și Gheorghe Iordan, coll. Biblioteca teologică. Teologi ortodocși străini, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 229 și urm. O mărturie a vederii interiorizate a lui Hristos de către Sfântul Simeon și a transfigurării acestuia din urmă în lumina lui Hristos este următoarea: „Tu însuși... Te-ai făcut văzut înăuntrul inimii mele ticăloase, ca și când ai transformat-o în lumină; și atunci am cunoscut că, în mod constant, Te port în mine”. Vezi: † B. KRIVOCHEINE, *Sfântul Simeon Noul Teolog...*, p. 237.

⁴⁹⁹ ISIHAST ANONIM, *Vedere duhovnicească*, pp. 211, 222, 190, 149.

⁵⁰⁰ CUV. SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdi și iadul smereniei...*, pp. 168-169.

⁵⁰¹ Ierom. Al. GOLITZIN, „Forma lui Dumnezeu» și «vederea Slavei...”, p. 236.

⁵⁰² În rânduiala tunderii în monahism, atunci când i se dă noului monah crucea (cea mare, de mână), ieromonahul rostește: „A zis Domnul: «De voiește cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie»” (*Molitfelnic*, p. 480).

vrea. În același timp, în rugăciunea personală sau liturgică, tot corpul eclezial cere împărtășirea de slava dumnezeiască, aici sau de partea cealaltă a eshatonului. Să revenim la *Ceaslov* sau *ἑσπέραιον τὸ μέγα*. Rânduiala Pavecerniței⁵⁰³ (Ἀποδείπνον) este citită în mănăstiri în fiecare zi, iar în Postul Mare și în majoritatea bisericilor de mir. Ea poate fi citită, însă, și acasă, individual de către fiecare credincios, ca rugăciune de seară. Această practică este mai des întâlnită în bisericile de limbă greacă. Este interesant – pentru perspectiva noastră asupra experienței slavei – că, în două din cele mai importante din rugăciunile Pavecerniței, împărtășirea de slava dumnezeiască este adusă în prim-plan.

1) În „Cel ce în toată vremea și în tot ceasul”⁵⁰⁴ se cere de la Hristos – către sfârșitul rugăciunii – ocrotirea sfinților îngeri, pentru ca, prin ocrotirea acestora, καταντήσωμεν... εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀπροσίτου σου δόξης⁵⁰⁵. Există aici o legătură clară cu «ἡ γνώσις τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ» din 2 Co 4, 6.

2) În „Nepătată, neîntinată”⁵⁰⁶, credinciosul cere Maicii Domnului: „Și fii lângă mine pururea...”, în ziua înfricoșătoarei judecăți, de munca cea veșnică izbăvind-mă, «καὶ τῆς ἀπορρήτου δόξης τοῦ Υἱοῦ καὶ Θεοῦ ἡμῶν κληρονόμον με ἀποδεικνύουσα»⁵⁰⁷. În această a doua rugăciune, experiența slavei reprezintă conținutul moștenirii duhovnicești pe care o nădăjduiesc credincioșii. Prin aceasta este confirmată coerența dintre împreună-moștenirea cu Hristos și împreună-slăvirea cu El din Rm 8, 17 («κληρονόμοι μὲν Θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ... ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν»). Credincioșii sunt chemați să moștenească slava lui Hristos.

În acest punct, nu putem să nu urmărim lui A. Golitzin în a remarca faptul că nici unul dintre autorii de comentarii moderne la Epistolă pe care i-am consultat nu dau, în comentariul la Rm 8, 17, vreun semn de conștientizare a faptului că experiența slavei a continuat să fie centrală în creștinism (ul răsăritean sau în Ortodoxie) până în zilele noastre. Diferența este că A. Segal și G. Stroumsa sunt de religie mozaică, pe când cei care au scris comentarii la Romani sunt creștini (care sunt chemați să cunoască mai bine inclusiv creștinismul răsăritean). Acești autori sunt (în ordine alfabetică): P. Achtemeier⁵⁰⁸, C.K. Barrett⁵⁰⁹, K. Barth⁵¹⁰, E. Best⁵¹¹, P.C. Boylan⁵¹², B. Byrne⁵¹³, C.E.B. Cranfield⁵¹⁴, C.H. Dodd⁵¹⁵,

⁵⁰³ Există desigur o Pavecerniță Mică (pentru tot anul bisericesc) și o Pavecerniță Mare (pentru timpul Postului Mare).

⁵⁰⁴ *Ceaslov*, pp. 33-34.

⁵⁰⁵ *ἑσπέραιον τὸ μέγα*, p. 189.

⁵⁰⁶ *Ceaslov*, pp. 188-189.

⁵⁰⁷ *ἑσπέραιον τὸ μέγα*, p. 190.

⁵⁰⁸ *Romans*, pp. 140-141.

⁵⁰⁹ *The Epistle to the Romans*, p. 165.

⁵¹⁰ *The Epistle to the Romans*, pp. 301-302.

⁵¹¹ *The Letter of Paul...*, pp. 95-96.

⁵¹² *St. Paul's Epistle to the Romans*, p. 141.

J.D.G. Dunn⁵¹⁶, J. Fitzmyer⁵¹⁷, V. Gheorghiu⁵¹⁸, R.A. Harrisville⁵¹⁹, A.J. Hultgren⁵²⁰, R. Jewett⁵²¹, D.J. Moo⁵²², L. Morris⁵²³, H.C.G. Moule⁵²⁴, J. Murray⁵²⁵, W. Sanday și A.C. Headlam⁵²⁶, T.R. Schreiner⁵²⁷.

Deși apreciez comentariile de mai sus pentru bogăția de informație și pentru spiritul științific, consider că, în privința tematicii pe care am discutat-o mai sus, respectivele comentarii trădează o foarte serioasă lipsă de perspectivă, o lipsă de simț istoric. Ele sunt oarecum suspendate într-o lume a conceptelor, limitată, nearticulată la istoria relației dintre om și Dumnezeu. Este ca și cum Dumnezeu a interacționat cu omul doar în Vechiul Testament și în Noul Testament, iar în ultimele două milenii Dumnezeu a lăsat în locul prezenței Sale doar Biblia. *Sola Scriptura* este o rătăcire mai mare decât pare la prima vedere. Este sarcina biblicisticii ortodoxe moderne să deschidă cuvântul Sfintei Scripturi către viața și experiența Bisericii. Acest lucru va evidenția continuitatea profundă dintre Biblie și Părinți la nivelul experienței și al teologiei și va reprezenta o contribuție decisivă a teologiei ortodoxe în câmpul internațional al studiilor biblice. În sfârșit, pentru că există o profundă legătură între tema biblică a experienței slavei dumnezeiești în Hristos și temele patristice ale îndumnezeirii, vederii luminii necreate și „vederii lui Dumnezeu”, simt nevoia unor ultime observații.

1) Mai întâi, trebuie să ne reamintim concluzia lui Vladimir Lossky din *Vederea lui Dumnezeu*: aceasta din urmă constă în „vederea Hristosului Schimbării la Față prin care Tatăl comunică în Duhul Sfânt lumina naturii Lui neapropiate”⁵²⁸. Faptul că vederea lui Dumnezeu este vederea lui Hristos în slavă, nu înseamnă, nu trebuie și nu poate să însemne, că relația și comuniunea omului este doar cu Hristos. După cum notează părintele diacon Ioan I. Ică jr., „miezul viu al [Predaniei] duhovnicești îl constituie tocmai vederea Luminii dumnezeiești sau, mai exact, întâlnirea cu Hristos în Lumina necreată și veșnică a Sfintei Tre-

⁵¹³ *Romans*, pp. 251, 253-254.

⁵¹⁴ *A Critical and Exegetical Commentary...*, pp. 407-408.

⁵¹⁵ *The Epistle of Paul...*, p. 147.

⁵¹⁶ *Romans 1-8*, pp. 456-457.

⁵¹⁷ *Romans*, p. 502.

⁵¹⁸ *Epistola către Romani...*, 203-204.

⁵¹⁹ *Romans*, pp. 128-129.

⁵²⁰ *Paul's Letter to the Romans*, p. 317.

⁵²¹ *Romans. A Commentary*, p. 503.

⁵²² *The Epistle to the Romans*, pp. 505-506.

⁵²³ *The Epistle to the Romans*, pp. 317-318.

⁵²⁴ *The Epistle of St. Paul...*, pp. 225-226.

⁵²⁵ *The Epistle to the Romans...*, pp. 298-299.

⁵²⁶ *A Critical and Exegetical Commentary...*, pp. 85, 202-206.

⁵²⁷ *Romans*, p. 428.

⁵²⁸ Vladimir LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. de Maria-Cornelia Oros, Deisis, Sibiu, 1995, p. 50.

imi”⁵²⁹. Acest lucru, însă, nu anulează, nu trebuie și nu poate să anuleze, relația, comuniunea, și dialogul cu Tatăl, în sensul teologiei Părintelui Stăniloae sau chiar în sensul teologiei Apostolului Pavel. Altfel spus, concluzia lui V. Lossky și a Părintelui I. Ică jr. nu trebuie înțeleasă ca sugerând că spiritualitatea ortodoxă invită la întâlnirea cu doar o singură Persoană divină.

2) De asemenea, în studiul „Iisus Hristos – același ieri, astăzi și în veci”, Preasfințitul Atanasie Ieftici argumentează pe temeiuri solide patristice că „Dumnezeu Iahve, Care S-a arătat lui Moise, este Veșnicul Fiu Unic al lui Dumnezeu”⁵³⁰. După Sfinții Părinți, deci, teofaniile Vechiului Testament sunt, de fapt, niște hristofanii. Dl. Lector Alexandru Mihăilă comentează plecând de la acest studiu⁵³¹:

„Studiul lui Ieftici mi-a deschis, mie cel puțin, o perspectivă de neimaginat până atunci, de care nu auzisem deloc în seminar sau în facultatea de teologie: orice revelație biblică, inclusiv vechi-testamentară este o hristofanie. Sau, ca să folosesc o ecuație, *Iahve* = *Hristos*. Până atunci credeam că Iahve din Vechiul Testament este Dumnezeu-Tatăl”.

Pe de o parte, trebuie să acceptăm afirmația Preasfințitului A. Ieftici: teofaniile vechi sunt hristofanii. Însă mă întreb în mod serios dacă nu cumva este forțată concluzia (formulată de lectorul nostru de Vechiul Testament) că Iahve din VT nu este Tatăl, ci Hristos. Am în vedere afirmația Sf. Grigorie Teologul: „Vechiul Testament a arătat în chip limpede pe Tatăl, neclar pe Fiul” și afirmația autorului *Epistolei către Evrei*: «πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ Θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν Υἱῷ» (*Evr* 1, 1-2). Concluzia Preasfințitului A. Ieftici nu poate să intre în conflict cu afirmația Sf. Grigorie Teologul și cu cea autorului *Epistolei către Evrei*.

Pe fundalul acestor două observații, care reflectă și o serie de frământări personale ale autorului acestei teze, se poate remarca semnificația mărturiei Isihastului Anonim citată în cursul acestui capitol. Nici în Sfânta Liturghie (la care participă întregul popor al lui Dumnezeu), dar nici în experiența niptică cea mai profundă (de care au parte marii mistici), întâlnirea nu se face doar cu o singură Persoană divină. Faptul că marii niptici afirmă comuniunea cu Părintele ceresc, reprezentă, cel puțin din punctul meu de vedere, o foarte importantă confirmare a teologiei Sf. Ap. Pavel. Comuniunea cu Tatăl, cu Fiul și cu Sfântul Duh se poate citi și în mărturia care formează concluzia scrierilor lui Gheron Iosif:

„Plinătatea tuturor bunătăților și împlinirea tuturor este Dumnezeu; Bunul, Milostivul, Milosârdul, prin Care toate s-au făcut din nimic, și fără El nimic nu s-a făcut. Lui i se cuvinte toată slava, iubirea, cinstea

⁵²⁹ Diac. Ioan I. Ică jr., „Sensul exemplar al unei vieți și opere: lupta pentru teologie”, în: V. LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, p. 75.

⁵³⁰ †Atanasie IEFȚICI, „Iisus Hristos – același ieri, astăzi și în veci”, în: *Studii Teologice*, seria a III-a, 1 (2005) 3, p. 60.

⁵³¹ A. MIHĂILĂ, *(Ne)lămuriri din Vechiul Testament*, p. 186.

închinăciunea, împreună și Iubitului Său Fiu și preadulcelui nostru Mântuitor Iisus Hristos și Preasfântului și Bunului și de viață făcătorului Său Duh, acum și totdeauna și în vecii vecilor. Amin⁵³².

Sinteză teologică

Situat în deplină continuitate cu fragmentele *Rm* 8, 1-4 și 8, 5-13, textul *Rm* 8, 14-17 este, cu certitudine, unul dintre cele mai importante ale corpusului paulin și, într-adevăr, ale întregii teologii creștine. În aceste patru versete, Sf.Ap. Pavel subliniază conținutul vieții duhovnicești a credincioșilor. Această experiență duhovnicească și teologică a credincioșilor, experiență care anticipează deja eshatonul – sau care urmează să se prelungească în eshaton cu o infinit mai mare intensitate, într-o nesfârșită epectază – constă, după Sf.Ap. Pavel, în comuniunea cu Părintele ceresc, împreună cu Hristos și în Duhul Sfânt. În esență, în Duhul Sfânt («Πνεῦμα υἰοθεσίας») credincioșii sunt fii și moștenitori ai Tatălui («υἱοὶ καὶ κληρονόμοι Θεοῦ») și frați ai lui Hristos («πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς» – *Rm* 8, 29) împărtaşindu-se împreună cu Hristos de slava dumnezeiască («δόξα Θεοῦ»). Credincioșii experiază înfierea (υἰοθεσία) în această relație cu Dumnezeu-Tatăl în Hristos și în Duhul («ὅσοι γὰρ Πνεύματι Θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ Θεοῦ εἰσιν»). Înfierea și comuniunea cu Dumnezeu trebuie înțelese în termenii unirii cu Dumnezeu; aceasta se arată în împărtaşirea credincioșilor de slava dumnezeiască împreună cu Hristos – conținut al moștenirii duhovnicești întemeiate pe pătimirea împreună cu Hristos («κληρονόμοι μὲν Θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν»). Experiența acestei slave, prezența dumnezeiască în cei ce cred și relația interpersonală dialogică («κράζομεν, Ἀββὰ ὁ Πατήρ») și iubitoare dintre Dumnezeu și ei, toate sunt incluse în una și aceeași realitate sau experiență duhovnicească. Iubirea lui Dumnezeu pentru noi îl preocupă în mod deosebit pe Sf.Ap. Pavel la sfârșitul aceluiași cap. 8: «οὔτε τις κτίσις ἑτέρα δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν» (*Rm* 8, 39).

În fragmentul *Rm* 8, 5-13 a fost lecturată necesitatea continuării viețuirii în Duhul («ἐν Πνεύματι») și necesitatea ascezei („a omorării” „faptelor trupului” – a cărei cheie este chiar împărtaşirea de Duhul lui Dumnezeu [«Πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε»]). Asceza este fundamentală pentru viața creștinilor. În lipsa ei, credincioșii sunt în pericolul real de a reveni la cele ale trupului, la a trăi după trup – conduită care rezultă în moarte («εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν»). Asceza este decisivă, însă ea reprezintă mai degrabă o condiție indispensabilă a vieții duhovnicești; esența acesteia din urmă este exprimată în *Rm* 8, 14-17 în termenii înfierii și moștenirii. Acest aspect al relației dintre *Rm* 8, 5-13 și *Rm* 8, 14-17 trebuie atent reliefat pentru a se

⁵³² GHERON IOSIF, *Mărturii din viața monahală*, p. 391.

putea urmări logica și coerența discursului teologic paulin. Observația de mai sus despre asceză (ca mai degrabă condiție decât esență a vieții duhovnicești) este semnificativă în contextul în care în Ortodoxie se dă o foarte mare importanță ascezei. Asceza nu este un scop în sine, este doar un mijloc de a cultiva și proteja comuniunea cu Dumnezeu. De asemenea, dacă această comuniune este o relație interpersonală liberă, atunci orice automatism trebuie exclus. Asceza este o cale pe care suntem invitați să pășim noi toți, o cale înspre Dumnezeu. Însă descoperirea lui Dumnezeu ține exclusiv de voința Lui; Tatăl Îl descoperă pe Hristos și Îl împărtășește pe Duhul Său exclusiv în condițiile în care dorește. *Filocalia* sau *Patericul* dau numeroase exemple de persoane care au dus o asceză extremă, însă *nu* au făcut experiența unei comuniuni autentice cu Dumnezeu.

S-a evidențiat în cursul acestui capitol că există o concepție des întâlnită, dar eronată – aceea că toți oamenii sunt fii ai lui Dumnezeu sau că Dumnezeu este Tatăl tuturor oamenilor. Un text precum *In* 8, 42-44 («Εἰ ὁ Θεὸς πατὴρ ὑμῶν ἦν ἡγαπᾷτε ἄν ἐμέ... ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν») se află într-o evidentă contradicție cu o astfel de concepție. Sfânta Scriptură învață că toți oamenii sunt creați după chipul lui Dumnezeu (*Fc* 1, 27: יְבָרָא אֱלֹהִים אֱת־אָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים / «καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ'εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν ἄρσεν καὶ θήλυ ἐποίησεν αὐτούς»). Înfierarea (υἱοθεσία) oamenilor, însă, se realizează exclusiv în Hristos și în Duhul Sfânt.

În *Rm* 8, 14 citim: «ὅσοι γὰρ Πνεύματι Θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ Θεοῦ εἰσιν», iar în *Ga* 3, 26 se afirmă: «πάντες γὰρ υἱοὶ Θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ». Care ar fi argumentele pentru care s-ar putea crede că înfierea omului în Dumnezeu-Tatăl poate exista în afara lui Hristos și a Duhului Sfânt (și chiar și a credinței)? Există, desigur, o înfiere a poporului Israel în Vechiul Testament afirmată de Sf.Ap. Pavel (*Rm* 9, 4: «οὔτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται, ὧν ἡ υἱοθεσία»). După cum arată, însă, Sf. Ioan Hrisostom și Sf. Fotie Patriarhul Constantinopolului, respectiva experiență reprezintă doar o anticipare nedesăvârșită a ceea ce se oferă cu deplinătate în Hristos. Primul comentator notează: εἰ γὰρ καὶ τὰ ὀνόματα αὐτὰ, φησὶν, ἄλλ' οὐ τὰ πράγματα⁵³³, iar cel de al doilea comentator patristic afirmă: «οἱ μὲν γὰρ τυπικῶς ὀνομάζοντο, ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα αὐτοῖς εἰς τύπον ἐτελείτο τῆς χάριτος, ἡμεῖς δὲ οὐ τυπικῶς, ἄλλ' αὐτοτελῶς»⁵³⁴. Faptul real (πρᾶγμα – lucrul ca atare, experiat în mod real – este ceea ce conține în primul rând. În fapt, după Sf.Ap. Pavel, Vechiul Testament este caracterizat la modul fundamen-

⁵³³ ΑΓ. ΙΩΑΝΝΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ, *Ἑρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολήν*, PG 60, 525.

⁵³⁴ *ὑπόμνημα*, p. 290.

tal de φόβος (*Rm* 8, 15). Credincioșii Vechiului Testament erau mai degrabă δοῦλοι decât υἱοί.

Trebuie adăugat, de asemenea, că înfierea autentică nu este accesibilă printr-o simplă meditație rațională „asupra originii omului și a universului” și nici nu se realizează exclusiv prin crearea omului de Dumnezeu, așa cum sugerează V. Gheorghiu. Profesorul român afirmă că „rațiunea noastră... meditănd asupra originii omului și a universului ajunge la același rezultat, adică, că noi suntem creați de Dumnezeu și suntem, *așadar* [subl. ns.], copiii Lui”⁵³⁵. Conform textului din *Ef* 1, 5⁵³⁶ crearea omului are, într-adevăr, ca obiectiv ultim înfierea omului, însă această înfiere se realizează prin iconomia lui Hristos și a Duhului Sfânt. Chiar mai important este următorul aspect: înfierea credincioșilor se întemeiază în relația iubitoare dintre Tatăl și Hristos. Conform întregului Nou Testament, Hristos este Fiul cel iubit al lui Dumnezeu-Tatăl (în *Ef* 1, 6 Hristos este ὁ ἠγαπημένος); în El, credincioșii sunt și ei înfiați. Comuniunea dintre Hristos și Tatăl este contextul fundamental în care credincioșii sunt «υἱοί καὶ κληρονόμοι Θεοῦ și ἠγαπημένοι ὑπὸ Θεοῦ» (*1 Tes* 1, 4). Acest aspect este insuficient evidențiat în comentariul profesorului V. Gheorghiu la *Rm* 8, 14-17.

Rm 8, 14-17 se înscrie într-o schemă (dacă pot folosi acest termen) teologică triadologic-ionică generalizată în Noul Testament. Trimiterea lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu, de către Tatăl⁵³⁷ și revărsarea (sau dăruirea Duhului Sfânt)⁵³⁸ au ca rezultat un real acces (προσαγωγή)⁵³⁹ al credincioșilor la Dumnezeu-Tatăl: «δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγήν οἱ ἀμφοτέροι ἐν ἐνὶ Πνεύματι πρὸς τὸν Πατέρα» (*Ef* 2, 18). După *Rm* 8, 14-17 credincioșii au acces la Tatăl ca fii adoptați. Aceeași experiență a comuniunii cu Tatăl prin Hristos și prin Duhul Sfânt este reflectată, printre multe alte texte, și în *1 Co* 8, 6; *Ga* 2, 19-20; *Rm* 6, 10-11 și *Rm* 8, 34 (pentru dimensiunea hristologică) și *1 Co* 2, 12, *Rm* 5, 5 și *Rm* 8, 26-27 (pentru dimensiunea pnevmatologică)⁵⁴⁰. În *Rm* 8, 15, însă, se regăsesc ambele dimensiuni, fiindcă adresarea «Ἀββὰ ὁ Πατήρ» este *ipsissima vox Iesu* iar credincioșii o rostesc ἐν τῷ Πνεύματι. Tema teologică a adresării «Ἀββὰ ὁ Πατήρ» este una dintre cele mai importante și mai frumoase din întregul studiu al Noului Testament. Trebuie notat că exegetul Joachim Jeremias a adus o contribuție decisivă în privința acestei teme, indiferent de numeroasele critici care i-au fost aduse ulterior. În esență, cuvântul **אבא** (cuvânt plin

⁵³⁵ V. GHEORGHIU, *Epistola către Romani...*, p. 202.

⁵³⁶ «προορίσας ἡμᾶς εἰς υἰοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν» (*Ef* 1, 5).

⁵³⁷ E.g., «ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ Υἱὸν πέμψας» (*Rm* 8, 2).

⁵³⁸ E.g., «διὰ Πνεύματος Ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν» (*Rm* 5, 5) sau «ἐλάβετε Πνεῦμα υἰοθεσίας» (*Rm* 8, 15).

⁵³⁹ Acest sens al substantivului προσαγωγή este confirmat de: F.W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 876; H.G. LIDDELL, R. SCOTT (eds.), *A Greek-English Lexicon*, p. 1500.

⁵⁴⁰ Toate aceste texte indicate au fost discutate în cursul tezei.

de afecțiune și intimitate, dar și reverență) folosit de Hristos în adresarea către Dumnezeu-Tatăl exprimă relația Sa cu Tatăl, comuniunea Sa cu Tatăl. Acest lucru este cu atât mai semnificativ cu cât până la momentul de față nu există mărturii de dinainte de Hristos pentru folosirea acestui cuvânt în adresarea către Dumnezeu. Prin faptul că Hristos îi învață pe ucenici, și prin ei pe toți credincioșii, să urmeze Lui în adresarea către Tatăl în acest mod, cu acest cuvânt Αββα, Hristos îi introduce și pe ei în propria comuniune cu Tatăl.

Relevanța acestei teme pentru teologia Noului Testament este deosebit de importantă. S-a afirmat de multe ori în teologia apuseană (e.g., Rudolf Bultmann) că adevăratul creștinism începe după moartea Mântuitorului. Iisus cel istoric, sau Iisus cel care a trăit în Palestina în prima parte a sec. I este irelevant pentru credința și teologia creștină. În general, despre El nu se poate cunoaște aproape nimic, cu excepția faptului că a trăit și a fost răstignit. Există o uriașă prăpastie între Iisus cel istoric și Hristos Domnul. Teologia și credința creștină au în vedere doar pe Hristosul kerigmei apostolice și al credinței. În antiteză cu aceste afirmații și în conformitate cu perspectiva patristică (ilustrată în Anafora-ua Liturghiei Sf. Vasile cel Mare) J. Jeremias afirmă: „cu Αββα suntem înaintea kerigmei”⁵⁴¹. Într-adevăr, în rugăciunea către Tatăl din interiorul Liturghiei Sf. Vasile se rostește despre Hristos: «ἐμπολιτευσόμενος τῷ κόσμῳ τοῦτω... προσήγαγε [ἡμᾶς] τῇ ἐπιγνώσει σου τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς»⁵⁴².

Reluând problematica de mai devreme, trebuie afirmat cu hotărâre temeiul teologic trinitar al aceste „scheme”. Există o comuniune veșnică între Persoanele Sfintei Treimi, iar iconomia treimică are ca obiectiv aducerea credincioșilor în această comuniune (prin har, nu prin natură – așa cum ar adăuga teologia patristică). Baza acestei afirmații teologic-iconomice se regăsește în Noul Testament, inclusiv în corpusul paulin, inclusiv în *Rm* 8, 14-17. A rosti, în Duhul Sfânt, în rugăciunea către Dumnezeu-Tatăl Αββα, asemenea lui Hristos, înseamnă a face experiența comuniunii cu Sfânta Treime.

Cu această problematică ne aflăm deja în perspectiva de profunzime maximă a teologiei trinitare dezvoltată de Păr. Dumitru Stăniloae. Triadologia iconomică personalist dialogică a marelui teolog român poate, așa cum s-a argumentat în acest capitol, să îmbogățească semnificativ de mult înțelegerea textului *Rm* 8, 14-17. Cred că o contribuție evidentă a acestei teze de doctorat la bibliistica română contemporană constă în interpretarea textului paulin în cheia acestei dimensiuni centrale a teologiei Părintelui Stăniloae. Comuniunea iubitoare plină de bucurie a Sfintei Treimi este prezentă în purcederea (ἐκπόρευσις) Duhului Sfânt din Tatăl spre Fiul, odihnirea (ἀνάπαυσις) Duhului în Fiul și strălucirea (ἐκλαμψις) Duhului din Fiul către Tatăl. Duhul susține din eternitate comuniunea, iubirea, bucuria și dialogul dintre Tatăl și Fiul. Dacă iconomia Sfintei Treimi

⁵⁴¹ J. JEREMIAS, *The Central Message...*, p. 30.

⁵⁴² *Ἱερατικόν*, p. 171.

constă în „extinderea relațiilor afectuoase dintre Persoanele divine la creaturile conștiente”⁵⁴³, atunci se poate înțelege mai bine nu doar aspectul hristologic indicat mai sus (în Hristos, Fiul, noi putem deveni fii adoptați), ci și cel pnevmatologic. Așa cum Duhul Sfânt susține comuniunea dintre Tatăl și Fiul, tot Duhul Sfânt susține și comuniunea fiilor adoptați cu Dumnezeu-Tatăl. Toată această perspectivă aruncă o nouă lumină asupra textelor din *1 Co* 2, 12; *Rm* 5, 5; *Rm* 8, 26-27 și, bineînțeles *Rm* 8, 15-16. Rostim împreună cu Hristos Αββα în *Duhul Sfânt*, pentru că Fiul este din veșnicie în comuniune cu Tatăl *prin Duhul Sfânt*.

În nici unul din Comentariile moderne la *Epistola către Romani* nu am găsit viziunea exprimată mai sus. Evident, o asemenea înțelegere a dinamicii vieții dumnezeiești și duhovnicești propusă de Păr. Dumitru Stăniloae inclusiv în lectura Noului Testament, va fi respinsă din perspectiva metodologiei istorico-critice. O asemenea viziune a fost denunțată de istorico-critici ca inadmisibilă în teologia *biblică*; ea a fost denunțată ca anacronică. Sf.Ap. Pavel nu ar fi putut gândi în acești termeni; acești termeni aparțin teologiei patristice și moderne. J.D.G. Dunn⁵⁴⁴ pune sub semnul întrebării la modul cel mai serios însăși legitimitatea înțelegerii discursului paulin ca dând mărturie de Sfânta Treime. În fața unei astfel de acuze așa formula următoarele două observații.

Mai întâi, dacă Sfinții Părinți ar fi fost atât de inhibați metodologic – asemenea istorico-criticilor –, teologia lor ar fi fost cu mult mai săracă.

De asemenea, dacă schimbăm optica și raportăm textul la *realitatea* dumnezeiască și duhovnicească a întâlnirii sfinților cu Sfânta Treime experimentată în Biserică, atunci respectiva realitate va ilumina, la rândul ei, textul. Dacă vom înceta să raportăm textul doar la alte texte (mai vechi sau contemporane lui) și îl vom raporta la realitatea mărturisită în teologia Bisericii, atunci vom citi textul într-o formulă mult îmbogățită. Dacă dogma Sfintei Treimi a fost formulată progresiv în epoca patristică, nu există nici un motiv real pentru care să considerăm că Sf.Ap. Pavel a făcut *experiența* Sfintei Treimi în mod diferit de Sfinții Părinți. Dimpotrivă, biblistica ortodoxă modernă trebuie să afirme curajos continuitatea de experiență teologică și duhovnicească din epoca apostolică și până în prezent. Altfel, vom avea o teologie fragmentată, lipsită de unitate, care nu va reuși să dea mărturie de întâlnirea cu Dumnezeu cel viu.

În finalul Capitolului al V-lea din prezentul studiu a fost abordată tematica experienței slavei dumnezeiești. Conform *Rm* 8, 17 credincioșii au înaintea lor deschisă perspectiva împărtășirii de slava dumnezeiască împreună cu Hristos. S-a observat că această împărtășire este conținut al moștenirii duhovnicești, în contextul pătimirii împreună cu Hristos: «κληρονόμοι μὲν Θεοῦ, συγκαληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν». În analiza exege-

⁵⁴³ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 187.

⁵⁴⁴ Acest lucru a fost evidențiat în cursul acestei teze atât sub aspect pnevmatologic, cât și hristologic. Vezi, de asemenea, J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, T&T Clark, Edinburgh, 1998, p. 440, n. 137.

tică au fost precizate două aspecte în înțelegerea împreună-pățimirii cu Hristos: aspectul istoric al persecuției Bisericii (prezent în toată istoria bisericească – până în sec. al XX-lea) și aspectul ascetic (așa cum lecturează *Rm* 8, 17 filocalicii, precum Sf. Grigorie Sinaitul). S-a evidențiat faptul că ambele aspecte sunt legitime din perspectiva teologiei pauline. Tematica biblică a manifestării și experienței slavei dumnezeiești reprezintă, fără îndoială, unul din cele mai fascinante capitole ale studiului Sfintei Scripturi. De asemenea, ea este relativ puțin exploatată în teologia modernă, mai ales în cea sistematică. În ciuda acestui fapt, ea este o temă centrală a teologiei biblice, așa cum s-a arătat, de exemplu, în excursul „כְּבוֹד יְהוָה” în Biblia ebraică”. În centrul religiei Vechiului Testament nu a fost în primul rând Legea mozaică, ci manifestarea sau revelația slavei dumnezeiești pe Sinai și prezența ei în Cortul mărturie și în Templul din Ierusalim. Legea reglementează doar relația dintre Iahve și poporul său; ea decurge, însă, din manifestarea prezenței dumnezeiești în mijlocul poporului ales.

Sf. Apostol Pavel – și întreg Noul Testament – nu întârzie să continue în forță această tematică. Există, însă, două precizări esențiale: 1) slava se descoperă definitiv în Iisus Hristos, «ὁ Κύριος τῆς δόξης» – lucru făcut evident pe Tabor – și 2) în Hristos slava devine accesibilă credincioșilor. Departe de a fi obsedat de problematica îndreptării prin credință (nu prin fapte[le Legii]), Sf.Ap. Pavel se concentrează esențialmente pe ceea ce el numește «ἡ γνῶσις τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ» (2 Co 4, 6). Evanghelia sa este «τὸ εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ» (2 Co 4, 4). Marea replică la adresa Vechiului Testament și a iudaismului este formulată de Apostolul Neamurilor în termenii teologiei slavei, în *A Doua Epistolă către Corinteni*. Dacă trecătorul Vechi Testament a avut parte de slavă, nu spune Sf.Ap. Pavel, cu mult mai mult, incomparabil mai mult, este penetrat de slava prezenței dumnezeiești în Hristos Noul Testament, Testament care este destinat să rămână în eshaton (2 Co 3, 8)! Accesibilitatea slavei în Hristos este sugerată de Sf.Ap. Pavel în 2 Co 3, 18: «ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακακαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν καθάπερ ἀπὸ Κυρίου Πνεύματος». Dacă în Vechiul Testament slava a fost văzută din exterior iar în iudaism experiența slavei este rezervată pentru eshaton, la Sf.Ap. Pavel credincioșii deja văd și reflectă mistic slava dumnezeiască prezentă în ei înșiși, în conformitate cu faptul că sunt configurați ca ναὸς Θεοῦ (1 Co 3, 16) și au în adâncul inimii lor atât pe Hristos, cât și pe Duhul Sfânt. Prezența lui Hristos în credincioși este temeiul împreună-slăvirii acestora cu Hristos (*Rm* 8, 17) a transfigurării lor în același chip de Slavă (2 Co 3, 18), asemenea lui Hristos pe Tabor. Este vorba de o prezență ascunsă care urmează a se descoperi cu deplinătate în eshaton. Acest eshaton este însă anticipat uneori încă de acum, cum este cazul Sfântului Ștefan protomartirul Bisericii, al cărui chip este «ὡσεὶ πρόσωπον ἀγγέλου» (FA 7, 55). În *Rm* 8, 30 credincioșii deja au fost slăviți (împreună cu Hristos).

În ultimul excurs al acestei teze a fost evidențiată continuarea tematicii experienței slavei dumnezeiești în Pateric și ulterior, până în Ortodoxia contemporană. Continuarea acestei teme teologice reflectă adevărul continuității de experiență. Oricât ar fi de incredibil pentru omul contemporan, aceeași experiență a întâlnirii transfiguratoare cu Dumnezeu care a avut loc în timpurile biblice a continuat să aibă loc în interiorul spiritualității răsăritene sau în interiorul Ortodoxiei, până în prezent. S-a observat, de asemenea, că, în spiritualitatea eclezială manifestată în viața de rugăciune, împărtășirea de slava dumnezeiască rămâne deosebit de importantă. În două dintre cele mai bogate (din punct de vedere teologic) rugăciuni (atât de tip liturgic cât și personal) credincioșii cer de la Mântuitorul și de la Maica Domnului să devină moștenitori ai slavei lui Hristos. Astfel, dacă tematica experienței slavei dumnezeiești este nefamiliară sentimentelor religioase moderne iudaice și creștine (catolice și protestante), după cum sesizează A. Segal (și acest lucru se vede în comentariile moderne istorico-critice la *Rm* 8, 17), aceeași tematică nu este la fel de nefamiliară Ortodoxiei moderne, după cum replică Alexander Golitzin. O dată în plus, inclusiv în privința temei slavei dumnezeiești, teologia ortodoxă are resurse serioase pentru înprospătarea biblisticii moderne. Ceea ce au trăit Sf. Ștefan, Sf.Ap. Pavel și credincioșii Bisericii primare au trăit întotdeauna sfinții Bisericii. Din perspectiva mărturiilor referitoare la trăirile sfinților (de exemplu din *Pateric*) ne putem întoarce la textul biblic pentru o lectură mult îmbogățită.

În sfârșit, faptul că „vederea lui Dumnezeu” în spiritualitatea răsăriteană constă în „vederea Hristosului Schimbării la Față prin care Tatăl comunică în Duhul Sfânt lumina naturii Lui neapropiate” nu înseamnă că teologia paulină sau a Părintelui Stăniloae ar fi anulată – de către niptica filocalică – în privința relației și comuniunii cu Părintele ceresc. Mărturia Isihastului Anonim citată în cursul acestui capitol este, pentru mine, deosebit de importantă în sensul confirmării accesului la Tatăl – decisiv pentru Sf. Apostol Pavel. În acest context trebuie amintită, de asemenea, o subtilă distincție făcută în teologia dogmatică ortodoxă modernă (Pr. Ștefan Buchiu) între un apofatism al ființei dumnezeiești – ființă care nu este experiată – și un apofatism al Persoanei lui Dumnezeu-Tatăl – Persoană care *este* experiată⁵⁴⁵.

Concluzii

Textul de față încearcă să fie, în primul rând, un studiu de specialitate, care privește exegeza și teologia biblică. El se concentrează asupra problematicei *experienței comuniunii omului cu Dumnezeu*, așa cum este descrisă această experiență într-unul din cele mai frumoase texte scrise de Sf.Ap. Pavel (și unul din cele mai frumoase texte din întreaga Sfântă Scriptură) – *Rm* 8, 1-17.

⁵⁴⁵ Pr. Ștefan BUCHIU, „Monarhia Tatălui. Dimensiunea catafatică și cea apofatică”, în: Pr. Șt. BUCHIU, Pr. S. ȘELARU (eds.), *Dumnezeu-Tatăl și viața Preasfintei Treimi*, Ed. Trinitas, București, 2010, pp. 91-92.

Organizarea capitolelor al III-lea, al IV-lea și al V-lea – „Rm 8, 1-4. Eliberarea duhovnicească a credincioșilor prin iconomia Fiului și raportul între actul mântuirii dumnezeiești și Legea mozaică”, „Rm 8, 5-13. Viața în Duhul Sfânt a credincioșilor aflați în comuniune cu Hristos, perspectiva învierii și necesitatea ascezei”, „Rm 8, 14-17. Înfierarea credincioșilor prin Duhul Sfânt în relația cu Dumnezeu Tatăl și perspectiva experienței slavei dumnezeiești în Hristos” – este grăitoare în privința obiectivului textului. Ele se ocupă, fiecare în parte, de câte un segment al fragmentului Rm 8, 1-17. În interiorul fiecărui capitol există, în urma secțiunii „Evaluare preliminară”, o secțiune extinsă, „Analiză exegetică”, prin care încercăm să identificăm cât mai mult din semnificațiile afirmațiilor pauline cuprinse în segmentul de text analizat. Discursul analitic este întrerupt uneori pentru a dezvolta un „Excurs tematic” asupra unei probleme individuale care necesită o discuție mai amplă, necesară pentru înțelegerea întregului. Este vorba de câteva *puncte teologice cheie*. La finalul fiecăruia din cele trei capitole menționate se regăsește câte o „Sinteză teologică”. Într-un anumit sens, aceste secțiuni, aceste „sinteze”, sunt cele mai importante ale studiului⁵⁴⁶. Ele surprind conținutul teologic paulin, esențializează mesajul Sfântului Pavel și observă relevanța acestui mesaj pentru tema centrală a textului: *experiența comuniunii cu Dumnezeu*.

În al doilea rând, textul de față încearcă să *nu* fie un studiu exegetic strict convențional, așa cum se găsește, de exemplu, în studiile biblice occidentale de specialitate. Spre deosebire de respectiva abordare apuseană, pe parcursul textului de față s-a făcut efortul constant de a deschide teologia și spiritualitatea Sfântului Pavel spre teologia și spiritualitatea eclezială ortodoxă. Textul paulin este evaluat nu doar în lumina altor texte anterioare sau contemporane lui (scripturistice [vechi-testamentare] sau din afara Bibliei), ci și în lumina altor texte *ulterioare*, patristice, filocalice, liturgice și chiar teologice moderne, provenite din interiorul teologiei și spiritualității răsăritene sau ortodoxe.

Rățiunea care întemeiază o asemenea abordare este convingerea (sau presupuziția), mărturisită încă din partea introductivă, referitoare la continuitatea esențială de *experiență* duhovnicească, prezentă în Biserica lui Hristos atât în timpurile apostolice, cât și în cele ulterioare, până în prezentul Ortodoxiei moderne. Departele de a fi răstălmăcit și pervertit Evanghelia iubirii propovăduită de Iisus din Nazaret sau entuziasmul harismatic, comunitar și eshatologic al Bisericii primare, Tradiția patristică liturgică și mistică este cea care a continuat experiența duhovnicească făcută posibilă în Hristos și în Duhul Sfânt și trăită de Biserica Apostolică. Una și aceeași întâlnire și comuniune a credincioșilor cu Sfânta Treime (întâlnire care anticipează decisiv eshatonul) este reflectată atât în Biblie cât și la Părinți. Toată această perspectivă unitară și unificatoare este legitimată de faptul că *textele sfinte* nu sunt (și nu ar trebui privite ca) realități

⁵⁴⁶ În cazul în care nu a avut încă timpul necesar, cititorul acestor rânduri este rugat să citească mai întâi respectivele „sinteze”.

închise în sine, ci sunt realizări care dau mărturie de realitatea fundamentală a relației vii dintre om și Dumnezeu în Hristos. Biblia, Liturghia și Filocalia se află într-o deplină continuitate.

Prin urmare, din punct de vedere metodologic, se încearcă depășirea biblicismului limitat istorico-critic, de influență apuseană. Aceasta nu înseamnă, însă, că abordarea acestei teze încetează să mai fie critică sau să ignore aspectul istoric. Nu este vorba de o anulare a metodei istorico-critice, ci de o asumare și depășire a ei. Se urmărește atât *dezvoltarea teologică*, cât și *continuitatea teologică*, cele două fiind inseparabile.

Pe baza precizării cadrului metodologic, structura textului poate fi acum luată, din nou, în considerare. Capitolele I – „O introducere istorică în Epistola către Romani” – și al II-lea – „Articularea fragmentului *Rm* 8, 1-17 în contextul teologic al Epistolei către Romani” – își au importanța lor. Primul capitol al lucrării are în vedere, cu maximă seriozitate, apartenența textului *Rm* 8, 1-17 la *Epistola către Romani*. Nu este vorba de un text suspendat, independent, fără legătură cu istoria reală. *Epistola către Romani* este scrisă într-un context istoric concret, are un autor, niște adresanți și un obiectiv precis (sau o serie de obiective precise). Sf.Ap. Pavel scrie *Epistola* într-un moment în care încheie o etapă majoră a apostolatului său, urmând să înceapă alta. Între cele două etape, Apostolul trebuie să ducă ajutorul financiar-material la Ierusalim, pentru a-i ajuta pe «săracii dintre sfinți» și pentru a consolida unitatea Bisericii. Este imperativ ca în *Epistola*, adresată unei comunități extrem de importante pentru Sf.Ap. Pavel, să exprime cât mai clar și mai în adâncime Evanghelia pe care o propovăduiește. El trebuie să protejeze această Evangheliie de acuzele tendențioase referitoare la raportul dintre ea și Legea mozaică. Dacă în Ierusalim, dar și în Roma, se manifesta un clar respect față de Legea mozaică, Sf.Ap. Pavel simte nevoia să afirme răspicat că el «nu desființează Legea». Dimpotrivă, în Hristos – și doar în El – se împlinește sensul profund al Legii. Punctul în care se pot întâlni în mod real atât «iudeo-creștinii» cât și «păgâno-creștinii» este *experiența relației cu Hristos*, a împărtășirii cu același Duh Sfânt și a înfierii în Tatăl. Această experiență este crucială, iar textul *Rm* 8, 1-17 reușește să o contureze foarte clar.

Spre deosebire de primul capitol de natură istorică, cap. al II-lea al textului nostru are o orientare teologică și evidențiază articularea teologică a fragmentului *Rm* 8, 1-17 la întregul context al *Epistolei către Romani* și la restul corpusului paulin. Dacă *soteriologia hristocentrică* reprezintă un foarte potrivit punct de acces în universul gândirii marelui Apostol, *experiența comuniunii cu Sfânta Treime* reprezintă esențialul teologiei Sfântului Pavel. Ambele aspecte se regăsesc, desigur, în centrul fragmentului *Rm* 8, 1-7. Dimensiunea pnevmatologică a textului *Rm* 8, 1-7 este extrem de pronunțată; ca atare ea este adusă în prim planul discuției din cap. al II-lea. Întreaga relație a omului cu Dumnezeu este condiționată de prezența și lucrarea Duhului Sfânt. Ca atare, primirea Duhului este fondatoare pentru diferitele comunități creștine primare și reprezintă împlinirea vechilor profeții.

Pe baza precizării acestor elemente este discutată structura *Epistolei către Romani* și locul fragmentului *Rm* 8, 1-7 în această *Epistolă* (ca și limitele acestui fragment). Discursul paulin pleacă de la o premiză antropologică a umanității căzute, afirmă, apoi, mântuirea în Hristos și culminează, în cap. 8 al *Epistolei* cu descrierea stării duhovnicești a credincioșilor, stare care anticipează eshatonul. Următoarele capitole arată locul poporului Israel în economia mântuirii (necesitatea acestei discuții este cu atât mai clară în contextul istoric al scrierii *Epistolei*). În sfârșit, *Epistola către Romani* prezintă o parte parenetică finală. La finalul cap. al II-lea al studiului nostru sunt construite două *Excursuri tematice*. Primul așază teologia paulină într-o perspectivă mistică, în care se observă cu claritate continuitatea dintre teologia Sfântului Pavel și mistica Părinților Bisericii. Din întregul excurs se deduce faptul că nu ar trebui să existe nicio reținere a teologiei ortodoxe contemporane în a vedea în Sf.Ap. Pavel un mare mistic. Cel de-al doilea excurs clarifică o problemă mai mult sau mai puțin tehnică, necesară, însă, pentru înțelegerea adecvată a fragmentului *Rm* 8, 1-7: «Eu» din *Rm* 7 este omul supus Legii, dar lipsit de Hristos. *Rm* 8, 1-7 este replica la impasul reflectat în *Rm* 7.

Capitolul al III-lea al tezei – „*Rm* 8, 1-4. Eliberarea duhovnicească a credincioșilor prin iconomia Fiului și raportul între actul mântuitor dumnezeiesc și Legea mozaică” – se concentrează pe primul segment al fragmentului *Rm* 8, 1-17, mai precis *Rm* 8, 1-4. Există un reper fundamental al teologiei pauline, anume „evenimentul” Hristos. Este vorba de evenimentul istoric al morții și învierii Mântuitorului (incluzând, însă, și celelalte faze ale vieții Domnului), eveniment care are ca efect mântuirea umanității. Noua condiție duhovnicească a credincioșilor se întemeiază în acest eveniment trecut, în acest act soteriologic dumnezeiesc. Aluzia la ispășirea păcatelor umanității din acest segment este deosebit de importantă. Golgota și Mormântul gol deschid perspectiva unei noi vieți duhovnicești, în care cei credincioși sunt eliberați în Duhul Sfânt din robia morții și a păcatului. După cum se argumentează în acest capitol, „evenimentul” Hristos este în continuare decisiv în viața și *Liturghia* Bisericii, în spiritualitatea și teologia Bisericii. Sf.Ap. Pavel are o clară conștiință a istoriei mântuirii, punctul decisiv de turnură fiind *moartea și învierea lui Hristos*.

Un aspect care trebuie precizat și el cu multă claritate este cel eshatologic. Pentru Sf.Ap. Pavel, situația în care sunt introduși credincioșii, pe baza jertfei și biruinței lui Hristos, este o situație care anticipează deja viața veșnică. «Acum» credincioșii participă deja la cele viitoare, nu însă de o manieră a deplinătății. Întâlnim astfel la Sf.Ap. Pavel o „eshatologie inaugurată”, confirmată ferm de *Liturghia* și spiritualitatea Bisericii răsăritene sau Ortodoxe. Excursul C discută problematica eshatologiei pauline; înțelegerea acestei problematice favorizează decisiv înțelegerea teologiei Apostolului Neamurilor. Un alt aspect prezent în *Rm* 8, 1-4 și discutat în cap. al III-lea al textului nostru este acela al raportului dintre *actul mântuitor dumnezeiesc în Hristos și Legea mozaică*. Contextul istoric concret al scrierii *Epistolei* face evidentă, așa cum s-a afirmat și mai

sus, necesitatea abordării acestei teme de către Sf.Ap. Pavel. Există o neputință a Legii de a da viață și a-l elibera cu adevărat pe om. Inițiativa îi aparține exclusiv lui Dumnezeu, Care lucrează, în Hristos și în Duhul Sfânt, mântuirea și eliberarea omului. Ca atare, intenția profundă a Legii mozaice se împlinește în noul context al prezenței și lucrării Duhului Sfânt în viața celor uniți cu Hristos. Excursurile D și E – „Legea mozaică în viziunea paulină (I și II)” – limpezesc problematica Legii în viziunea Sfântului Pavel.

Cap. al III-lea – „Rm 8, 1-4. Eliberarea duhovnicească a credincioșilor prin iconomia Fiului și raportul între actul mântuitor dumnezeiesc și Legea mozaică” – așază întreaga problematică în *perspectiva comunității inter-personale dintre Dumnezeu și om*. Conținutul osândei, păcatului și morții este reprezentat de *înstrăinarea de Dumnezeu, de lipsirea de lumina și viața lui Dumnezeu*, de a fi împreună cu Dumnezeu. Interpretarea jertfei Mântuitorului de către Păr. Dumitru Stăniloae în cheia actualizării comuniunii dintre om și Tatăl ceresc este extrem de semnificativă în acest context. Prin „evenimentul” Hristos (Golgota și Mormântul gol) este făcută posibilă întâlnirea (sau reîntâlnirea) dintre om și Dumnezeu, este făcută posibilă relația de dragoste a omului cu Dumnezeu.

Capitolul al IV-lea – „Rm 8, 5-13. Viața în Duhul Sfânt a credincioșilor aflați în comuniune cu Hristos, perspectiva învierii și necesitatea ascezei” – al studiului de față discută segmentul Rm 8, 5-13, care este, așa cu se observă la o simplă lectură, extrem de bogat din punct de vedere pnevmatologic. El are în vedere viața duhovnicească a credincioșilor, viața penetrată și susținută de Duhul Sfânt. „Evenimentul” Hristos reprezintă, așa cum s-a notat mai sus, deschiderea unei perspective: generoase, veșnice, mântuitoare. Este însă decisiv ca cei ce cred să mențină orientarea lor duhovnicească. Este imperativ (vezi: Excursul I: „Dialectica indicativ-imperativ în teologia paulină”) ca cei credincioși să mențină „gândul Duhului”, să continue viața în Duhul Sfânt. Sf.Ap. Pavel este realist: *alternativa la orientarea duhovnicească a credincioșilor este cea trupească*. „Gândul trupului” rezultă cu necesitate în păcat și moarte, moarte veșnică de înstrăinare de Dumnezeu. Departe de a fi devenit o imposibilitate, păcatul și moartea devin o inevitabilitate în absența viețuirii în Duhul. Posibilitățile păcatului sunt multiple și uneori, extrem de subtile (vezi: Excurs G: „Φρόνημα τῆς σαρκὸς” și îndreptățirea de sine”). În sens invers, și Sf.Ap. Pavel este extrem de clar în acest punct, împărtășirea de Duhul Sfânt reprezintă premiza pentru «uciderea faptelor trupului». Pe această bază, credincioșii se vor bucura de viața veșnică.

Este imposibil pentru un credincios al Bisericii Ortodoxe să lectureze Rm 8, 5-13 fără nicio legătură cu bogata experiență duhovnicească specifică Ortodoxiei, de care dau mărturie mulți sfinți (e.g., Sf. Serafim de Sarov sau Cuv. Siluan Athonitul). Este perfect natural și legitim să citim Rm 8, 5-13 în lumina centralității experienței împărtășirii cu Duhul Sfânt în *Liturghia* și spiritualitatea ortodoxă (vezi: Excurs F: „Experiența împărtășirii cu Duhul Sfânt în Liturghia și spiritualitatea ortodoxă”). Spre deosebire de discursul scolastic rigid specific teologiei de școală (teologie mai veche sau mai nouă), discursul teologic paulin

este unul extrem de flexibil și cuprinzător. Fără nicio urmă de discontinuitate, Sf.Ap. Pavel introduce în discursul său pnevmatologic *perspectiva învierii cu trupul și necesitatea ascezei*. Totul este extrem de coerent. Dacă vor continua în Duhul, credincioșii se vor bucura de viața cea adevărată, viață care va continua în veșnicie. Dacă participarea la viața veșnică ar fi în lipsa trupului ea ar fi incompletă; Dumnezeu, însă, prin același Duh Sfânt va învia și trupurile credincioșilor. De asemenea, Sf.Ap. Pavel invită la o *atitudine fundamental ascetică*, la o luptă împotriva patimilor sau păcatelor. Cheia este oferită în același text: *împărțășirea de Duhul*. Este, de asemenea, natural, firesc, să se citească textul din *Rm* 8, 5-13 în lumina bogatei practici ascetice a Bisericii răsăritene sau Ortodoxe. Departate de a fi deformat puritatea evanghelică primară, Părinții *Patericului* sau *Filocaliei* continuă și dezvoltă atitudinea ascetică la care cheamă și Sf.Ap. Pavel.

Discursul intens pnevmatologic paulin nu evacuează *centralitatea lui Hristos* din experiența duhovnicească a credincioșilor. Dimpotrivă, în Duhul Sfânt credincioșii aparțin lui Hristos și Îl au localizat pe Hristos în interiorul lor. Oricât ar părea de surprinzătoare această perspectivă pentru omul contemporan, tradiția liturgică și mistic-niptică a Bisericii actualizează și afirmă – de-a lungul veacurilor – această experiență: prin Tainele Bisericii Hristos este localizat în inima credinciosului, iar prin trezvie și rugăciune (a lui Iisus) această prezență este descoperită. Eshatonul este pregustat în întâlnirea cu Hristos prin rugăciunea minții în inimă (vezi: Excursul H: „Interioritatea lui Hristos în credincios în experiența niptică”). Este datoria studiilor biblice ortodoxe moderne să afirme fără ezitare continuitatea de experiență între Sf.Ap. Pavel și Părinții filocalici în acest punct. Nipticii înșiși îl citesc pe Sf.Ap. Pavel în această perspectivă. Studiile biblice ortodoxe de specialitate trebuie să refuze o conformare timorată și docilă la gândirea marilor exegeți de formație occidentală și trebuie să propună o abordare care să provoace și să înnoiască cercetările de domeniu internaționale.

Capitolul al IV-lea – „*Rm* 8, 5-13. Viața în Duhul Sfânt a credincioșilor aflați în comuniune cu Hristos, perspectiva învierii și necesitatea ascezei” – al textului nostru evidențiază, de asemenea, faptul că recursul la tradiția niptică sau filocalică, dar și la marele comentator patristic Sf. Ioan Hrisostom, se dovedește extrem de util, cel puțin în ferirea noastră de grave erori doctrinare. În timp ce marile nume ale exegezei occidentale comentează *Rm* 8, 9-11 și fac confuzie între Persoanele dumnezeiești, Sfinții Părinți disting cu grijă între Hristos și Duhul Sfânt. Mărturia Sf. Isihie Sinaitul este extrem de valoroasă, întrucât se întemeiază pe *experiența duhovnicească niptică*, pe întâlnirea directă cu Hristos și cu Duhul Sfânt. Studiile biblice ortodoxe moderne trebuie să deschidă textul biblic către respectiva experiență, să-l citească și să-l evalueze în lumina respectivei experiențe.

În sfârșit, cap. al V-lea – „*Rm* 8, 14-17. Înfierarea credincioșilor prin Duhul Sfânt în relația cu Dumnezeu Tatăl și perspectiva experienței slavei dumnezeiești în Hristos” – încearcă să surprindă semnificațiile teologice și spirituale ale segmentului *Rm* 8, 14-17. Textul se concentrează pe *experiența înfierii credincioșilor în Dumnezeu-Tatăl*. Această experiență este simultan *pnevmato-logică* (în-

trucât Duhul Sfânt o actualizează) și *hristo-logică* (întrucât credincioșii sunt aduși în starea de fii ai Tatălui, bucurându-se, împreună cu Fiul, de iubirea Tatălui). Un element central al discursului paulin este strigătul „Avva!” Cercetarea referitoare la acest cuvânt (vezi: Excursul J: „Cuvântul אבא”) descoperă cât de important este el în teologia Noului Testament. Întreaga presuposiție a clivajului între *Iisus cel istoric* și *Biserica apostolică* este dislocată de înțelegerea semnificației acestei adresări. Pentru Iisus această adresare este expresia comuniunii Lui cu Tatăl, în care îi introduce și pe ucenici, și, prin ei, pe toți credincioșii, prin autorizarea de a-L urma în rostirea acestei forme de adresare. Pentru Sf.Ap. Pavel înfierea credincioșilor se întemeiază în *relația veșnică dintre Tatăl și Fiul*. Toți oamenii sunt creați după chipul lui Dumnezeu, însă doar în Hristos și în Duhul Sfânt ei devin cu adevărat fii (adoptați) ai lui Dumnezeu. La rândul lor, nipticii (de exemplu Isihastul Anonim) confirmă realismul accesului la Tatăl ceresc.

Pentru înțelegerea *dimensiunii pneumatologice a înfierii*, prezenta lucrare propune asumarea *triadologiei iconomice* dezvoltate de Păr. Dumitru Stăniloae (vezi: Excursul K: „Triadologia iconomică în teologia Părintelui Stăniloae și relevanța ei pentru *Rm 8, 14-17*”). Credincioșii fac experiența comuniunii cu Tatăl prin Duhul Sfânt, întrucât Duhul Sfânt susține din veșnicie comuniunea dintre Tatăl și Fiul. În fond, întreaga iconomie a Sfintei Treimi are ca obiectiv, așa cum arată Părintele Stăniloae, „extinderea relațiilor afectuoase dintre Persoanele Sfintei Treimi la creaturile conștiente”. Unirea omului cu Dumnezeu (sau comuniunea omului cu Dumnezeu) înseamnă participarea omului, în Duhul Sfânt, la comuniunea Sfintei Treimi (prin har, nu prin natură) ca fiu adoptat al Părintelui ceresc și frate al lui Hristos. Urmând textului paulin, cap. al V-lea – „*Rm 8, 14-17*. Înfierea credincioșilor prin Duhul Sfânt în relația cu Dumnezeu Tatăl și perspectiva experienței slavei dumnezeiești în Hristos” – pune în discuție și aspectele moștenirii împreună cu Hristos, a pătimirii împreună cu El și a slăvirii împreună cu El. Cele trei sunt indisolubil legate, existând un veritabil *destin hristologic al credincioșilor*. Finalul textului (inclusiv Excursurile M – „יהוה כבוד” în Biblia ebraică” – și N – „Experiența slavei la Părinții din Pateric și ulterior”) elucidează problematica împărtășirii în Hristos de slava dumnezeiască. Aceasta este una din cele mai fascinante teme ale teologiei biblice. Miza întregii discuții trebuie căutată în zona *realismului unirii omului cu Dumnezeu*. Slava – iradierea prezenței divine – ocupă un loc central (sau chiar *locul* central) în teologia biblică. Slava se descoperă pe Sinai, își face locașul în Cortul Mărturie și în Templul din Ierusalim, însă se descoperă definitiv în Iisus Hristos. În Iisus Hristos, «Domnul slavei», ea devine accesibilă, în virtutea configurării credincioșilor ca templu al lui Dumnezeu. Cu aceasta sunt deschise marile teme patristice ale *îndumnezeirii omului și vederii lui Dumnezeu*.

La finalul acestor *Concluzii*, dacă am încerca să reducem întreaga problematică la miza ei esențială, am spune că întregul efort al acestui studiu confirmă locul Sfintei Scripturi (în cazul de față *Rm 8, 1-17*) în Biserică. *Biblia este*

carte a Bisericii și exprimă experiența duhovnicească a Bisericii. Există o continuitate de experiență de consistență maximă între Sf.Ap. Pavel și Părinții Bisericii, continuitate pentru care argumentează acest studiu al nostru. Teologia Bisericii, ca și teologia Apostolului Neamurilor, nu face decât să încerce să exprime în cuvinte (uneori asemănătoare, alteori diferite) unul și același eveniment al comuniunii omului cu Sfânta Treime.

Summary: The Experience of Communion with God in Rom 8, 1-17

St Paul's masterpiece – *The Epistle to the Romans* – is undoubtedly one of the most significant books of the entire Holy Scripture and *Rom 8, 1-17* is situated at its very core. The present study, entitled *The Experience of Communion with God in Romans 8, 1-17*, is primarily a work of biblical exegesis and theology. Its purpose is to analyze the biblical text indicated in the title, in order to identify and expound St Paul's theological vision on man's spiritual experience of communion with God the Father, through Christ, in the Holy Spirit. The necessity of such work is obvious when one takes into consideration a clear disregard for Pauline biblical studies in the modern Orthodox academic theology. For example, the latest commentary on Romans written by a Romanian Orthodox theologian is *Epistola către Romani* by V. Gheorghiu, the second edition being published in 1938. New studies or commentaries that should tap into the great progress in international biblical studies of the last century are needed. A further point that should be made is that the „Babylonian captivity” of the Orthodox „school theology” of the 19th and 20th centuries has had two negative effects: biblical studies remained fixated on less important aspects as „author”, „paternity”, „authenticity” and the Bible was reduced to a sort of bank of arguments for the different theses of the systematic theology. The coherence of the biblical theological message – in its own right – and the specific terminology of the Bible were thus many times neglected. In such a context, a clear and urgent task of the modern Romanian biblical studies is to recover the theological themes and language specific to the various authors of the Bible.

At the same time, this study is not just a strictly conventional exegetical work as one would usually find in the field of modern international biblical studies. Unlike the general approach of modern biblical criticism, the current text constantly relates St Paul's theology and spirituality to the Eastern Orthodox ecclesiastic theology and spirituality. The Pauline text is evaluated not only in the light of other anterior or contemporary texts (from inside or outside the Bible), but also in the light of posterior texts (patristic, philocalic, liturgical and even modern theological) from inside Eastern theology. The reason for such methodological approach is the conviction – or hermeneutical presupposition, for that matter – regarding the fundamental continuity of spiritual experience present in Christ's Church from the apostolic times to modern Orthodoxy. Far from misinterpreting or distorting the Gospel of love preached by Jesus of Nazareth or the charismatic and eschatological collective enthusiasm of the primitive Christian community, the liturgical, mystical and doctrinal Christian Tradition is the one that made possible the same living personal relationship between man and God offered to the Apostles in the day of Pentecost. The deepest possible cohesion is to be found in the Holy Scripture, in the Liturgy of the Church and in the *Philokalia* of the Fathers. As a consequence of that, the approach of our biblical studies

should manifest a unified theological perspective able to surpass the limitations (including the doctrinal ones [J. Dunn]) of modern biblical criticism.

The first chapter of the text considers *Rom* 8, 1-17's belonging to the *Epistle to the Romans*. *Rom* 8, 1-17 is not an independent text, disconnected from the rest of the Epistle. St Paul wrote the Epistle in a particular historical context and he had a precise purpose. In between two major phases of his apostolic activity (cf. *Rom* 15, 19-24), St Paul has to convey the financial aid of the various churches to Jerusalem, in order to help the „poor among the saints” (cf. *Rom* 15, 25-26) and, equally importantly, to consolidate the unity of the Church. It is imperative that, in this Epistle, addressed to a most significant community, St Paul explains as deeply as possible the Gospel that he preaches. He has to protect the Gospel from biased and invalid accusations regarding its relationship with the Mosaic Law (cf. *Rom* 3, 31). Taking into account the fact that both in Jerusalem (cf. *Acts* 21, 20) and in Rome (where the first missionaries had been, most probably Jewish Christians from Jerusalem) the Mosaic Law was held in high regard, St Paul feels the need to stress that the Gospel does not overthrow the Law, but, on the contrary, upholds the Law (cf. *Rom* 3, 31). In fact, only in Christ the Law finds its fulfillment (cf. *Rom* 8, 1 and 4), and the only experience that truly unifies the Jewish and the Gentile Christians (both present in Rome) is their being in Christ (cf. *Rom* 8, 1).

If the first chapter is more historically oriented, the second chapter is primarily theological. If christocentric soteriology (J. Fitzmyer) represents the best point of access to the universe of Pauline thinking, man's experience of communion with the Holy Trinity (i.e., man's being adopted by God the Father, through Christ, in the Holy Spirit) is – in the opinion of the author of this study – the essence of St Paul's theology (cf. *Rom* 8, 14-17). Special attention is given to Pauline pneumatology, as the presence and work of the Holy Spirit in the new life of the Christian is especially stressed by St Paul in *Rom* 8, 1-17. On the basis of these clarifications, the issue of the structure of *The Epistle to the Romans* is then addressed. After stating, in the first three chapters of the Epistle, the anthropological premise of the fallen humanity, St Paul declares, starting at *Rom* 3, 21, the salvific Christ event. The climax of the theological section of the Epistle is the eighth chapter, in which St Paul describes, in lofty terms, the new life in the Spirit – the spiritual condition of the believers, the state that anticipates the eschaton. The next three chapters discuss – given the historical context of the Epistle – the situation of the people of Israel in the economy of salvation, while the last chapters are hortatory and practical. An important excursus at the end of the second chapter of the text situates the Pauline theology in a mystical perspective. There is a deep continuity between St Paul theological view and the Mystical theology of the Fathers. We should not shy away from calling St Paul a great mystic. Another issue that is discussed is the identity of the „I” in the seventh chapter of the Epistle; the conclusion is that the „I” represents the man subjected to the Mosaic Law but without Christ. The third chapter focuses on the first segment of *Rom* 8, 1-17, more precisely on *Rom* 8, 1-4. St Paul has a clear view of salvation history, whose turning point is Golgotha and the empty tomb. There is, thus, a fundamental postulate in Pauline theology – that of the Christ event, the death and resurrection of the Savior with its spiritual influence in the life of the believers. For St Paul, the new – present and future – spiritual condition of the man in Christ is based on the past happening of the death and resurrection of the Savior (event that is also central in the Liturgy of the Church). The hint about the expiation of the sins of humanity in *Rom* 8, 3 is important. Christ's sacrifice is the fact that „now” opens up the perspective of a new and eternal life,

as the believers are freed by the Spirit from the slavery of sin and death (cf. *Rom* 8, 2). An inaugurated eschatology is to be found in Pauline theology, firmly confirmed by the Liturgy and spirituality of the Eastern Orthodox Church. The relationship between the Mosaic Law and the Christ event is also discussed in detail: the deep intention of the Law is fulfilled in the new situation of the believers under the influence of the Spirit. Fundamentally, third chapter approaches the entire topic of man's salvation in terms of a personal inter-relationship between God and man, on the basis of Fr. Dumitru Stăniloae's interpretation of the sacrifice of Christ.

The fourth chapter discusses *Rom* 8, 5-13. This fragment of the Epistle is, obviously, very rich from a pneumatological point of view. The entire new life of the believers is penetrated and sustained by the Holy Spirit. It is, however, necessary that the believers continue to «set their minds on the things of the Spirit» (*Rom* 8, 5). Far from becoming an impossibility, sin and death cannot be avoided unless the spiritual mindset is retained through spiritual struggle. St. Paul's spirituality displays a nuanced dialectics between the indicative and the imperative of the new life (cf. *Rom* 8, 9 and 8, 12-13). According to St Paul (and according to the Spiritual Fathers of the Church as well), the key to victory in the spiritual struggle is man's partaking of the Spirit: only «by the Spirit» one can «put to death the deeds of the body» and «live» (cf *Rom* 8, 13). The best commentary on the Pauline texts about the life in the Spirit may be the lives of two of the greatest saints of the Church, St Seraphim of Sarov and St Silouan the Athonite. It is perfectly natural and legitimate to read *Rom* 8, 5-13 in the light of these two ascetic „lives” and in the light of the pneumatological dimension of the Liturgy of the Church. Unlike the rigid and scholastic discourse of the „school theology”, the Pauline discourse is flexible and dynamic; in *Rom* 8, 10-11, St Paul introduces without any discontinuity the theme of the resurrection of the body – through the Holy Spirit. Although it is intensely pneumatological, the Pauline discourse does not deny Christ's centrality in the lives of the believers. The Spirit makes possible Christ's interiority in the believer. Again, the mystical, philocal or neptic tradition of the Church seems to be the best guide in understanding what St Paul means by the formula «Christ in you» (*Rom* 8, 10). Another point of the fourth chapter that should be called attention to is the doctrinal usefulness of the texts of the Church Fathers. While a lot of doctrinal confusion is to be found in otherwise advanced and practical modern academic commentaries, St John Chrysostom and Hesychios of Sinai carefully distinguish between Christ and the Spirit. The present study argues that such distinctions are perfectly in line with St Paul's theological and spiritual perspective.

The fifth and final chapter aims to identify the theological and spiritual implications of *Rom* 8, 14-17. This text focuses on the experience of adoption of the believers by God the Father. This experience is Pneumatological because the Holy Spirit effects it (cf. *Rom* 8, 14-16), and it is Christological because the believers are brought into the state of children (or sons) of the Father, receiving – together with the Son – the love of the Father (cf. *Rom* 8, 17). A central element in Pauline discourse is, in *Rom* 8, 15, the cry «Abba!». When excellent scholarship is applied (J. Jeremias or J.P. Meier), it becomes obvious just how important this word is for New Testament theology. The entire misleading presupposition – found all too often in modern biblical criticism – of a cleavage between the historical Jesus and the Apostolic Church is ruined if the meaning of this word and of its utilization by Jesus and the Early Church is perceived. For Jesus, this appellation (cf. *Mk* 14, 36) expresses his communion with the Father; into this communion he introduces his disciples by authorizing them to use this word (cf. *Lk* 11, 2). For St

Paul, the adoption of the believers is based on the relationship between the Father and the Son (cf. *Rom* 8, 29-30). Every man is created in God's image, but only in Christ and the Holy Spirit man becomes an adopted child of God. Extremely useful is – in this respect – the testimony of the Anonymous Hesychast: the believer has a real access to God the Father in the mystical tradition of the Church.

It is the opinion of the author of the current text that a better understanding of the Pauline theology of adoption depends on a mature employment of the iconomical Triadology of Fr. Dumitru Stăniloae. It is to be acknowledged, of course, that Fr. Stăniloae's perspective represents an advanced level of complex theological development. A highly consistent continuity between St Paul the Apostle and Fr. Stăniloae regarding man's access to God the Father through the Son in the Holy Spirit should, however, be noted. The core of Fr. Stăniloae's theology is the extension of the loving relationships between the divine Persons to humans. Man's union with God, or man's communion with God consists in man's participation through the Holy Spirit in the communion of the Holy Trinity as an adopted child of the Heavenly Father and as a brother of Christ (cf. *Rom* 8, 29). Finally, the last chapter also discusses the issue of the believers' participation in the suffering and the glorification of Christ (cf. *Rom* 8, 17). The experience of the divine glory is one of the most fascinating themes of biblical theology and the one in which the continuity between biblical theology and patristic theology (with its focus on deification and vision of God) is most obvious. In fact, the entire study confirms the place of the Bible (of which *The Epistle to the Romans* is highly representative) in the Church. The Bible is a book of the Church and expresses the spiritual experience of the Church. The entire tries to argue for a fundamental continuity of experience from St Paul the Apostle, through the Fathers of the Church to modern day Orthodoxy. What the theology of the Church does over the centuries is to express in words, sometimes identical and sometimes different, one and the same experience of man's communion with the Holy Trinity.

Protos. Hrisostom CIUCIU

PROBLEMATICA TERMENULUI ΑΡΠΑΓΜΟΣ (*FLP* 2, 6) ÎN CERCETĂRILE BIBLICE ACTUALE ȘI TRADUCERILE LUI ÎN LIMBA ROMÂNĂ

Keywords: *άρπαγμός, Flp 2, 5-11, Flp 2, 6, Translation, Robbery.*

Abstract

The present study analyzes a term having raised intense controversies in modern biblical exegesis: *άρπαγμός*, found in Phil 2, 5-11, a fragment in its turn the object of endless theological dispute. Its necessity lies in mainly in the absence of such investigation in the area of Romanian biblical studies, and also in the fact that the approach provided by foreign literature, is unsatisfactory from an Orthodox standpoint. Also, this paper points out that erroneous translations of this term into Romanian further prevent a correct understanding of the term itself, as well as the whole excerpt. This is why, in addition to a grammatical / exegetical analysis of the term *άρπαγμός*, the present paper also dwells on the Orthodox position regarding its translation and interpretation. Following a critical overview of Romanian translations, the study concludes by putting forth a manner of translating (and more importantly, interpreting) the respective term.

Introducere

Dacă cineva ar încerca să facă o listă cu termenii cei mai dificili din Noul Testament, sau poate chiar din întreaga Scriptură, ar fi cu siguranță acuzat de grabă sau necumpănire, și aceasta mai ales din cauza faptului că studiile biblice contemporane au atins un nivel fără precedent în analiza textului scripturistic, în special în spațiul apusean, unde cercetarea biblică a fost numită, fără ocol – chiar dacă puțin pripit –, exhaustivă. Totuși, încă (mai) sunt destui termeni care dau de furcă exegeților. Unul dintre acești termeni este, cu siguranță, *άρπαγμός*. Dificultatea pe care o ridică acest cuvânt provine din aceea că apare o singură dată în Noul Testament (NT), niciodată în *Septuaginta* (LXX), de foarte puține ori în literatura greacă clasică, iar în textele patristice apare doar în sens aluziv sau ca trimitere la fragmentul *Flp* 2, 5-11 din care face parte. Prin urmare, din cauza imposibilității de a stabili un model în funcție de care să fie interpretat, *άρπαγμός*, rămâne un termen care pune și astăzi piedici în calea descifrării imnului hristologic din *Flp* 2, 5-11. De menționat este și faptul că greutatea descifrării, atât a termenului, cât și a fragmentului care-l conține, crește și din cauza importanței covârșitoare pe care o are acest fragment pentru hristologie și soteriologie. Acest lucru este strict necesar pentru demersul nostru, căci vom observa pe parcurs unele probleme care au derivat din neacceptarea importanței fragmentului în direcțiile indicate mai sus.

Trebuie spus și că mare parte dintre dificultățile pe care le creează acest fragment sunt cauzate de cantitatea enormă de literatură secundară care s-a scris pe marginea interpretării lui. Prin urmare, nu vom încerca prin acest studiu să facem o istorie a tuturor interpretărilor (lucru, evident, imposibil), nici să-l prezentăm ca o rezumare a celor mai importante și, prin urmare, reprezentative studii, pentru simplul motiv că acest lucru a fost făcut deja¹. Studiul de față are rolul unei prezentări succinte a problematicei acestui termen, așa cum este ea oglindită în studiile biblicii moderne, lucru necesar cercetării biblice românești, dată fiind lipsa unui astfel de demers la noi în țară.

De mare ajutor în descifrarea înțelesului termenului *ἀρπαγμός* s-au arătat a fi studiile filologice ale lui C.F.D. Moule² și R.W. Hoover³. De asemenea, un studiu excepțional pe marginea semnificațiilor acestui termen și a celor mai reprezentative opinii legate de acestea este „*Ἀρπαγμός, and the Meaning of Philippians 2, 5-11*” al lui N.T. Wright⁴. Socotim că aceste articole, alături de culegerea la care am făcut trimitere mai sus (*Where Christology Began*), sunt esențiale în înțelegerea disputelor occidentale asupra fragmentului *Flp* 2, 5-11. Vom încerca însă să facem o prezentare pe cât posibil succintă a ceea ce se numește *status quaestionis*, aducând în plus, pe lângă abordarea critică, o soluție ortodoxă, lucru inedit în spațiul cercetării biblice românești. Legat de acest ultim aspect, vom încerca, pe scurt, să analizăm în final traduceri românești ale termenului *ἀρπαγμός*, traduceri care nu consună, propunând și variante alternative.

Diferite traduceri

Vom începe prin a prezenta fragmentul discutat mai întâi în originalul din limba greacă, pe care-l vom reproduce în întregime, atât pentru cursivitatea textului, dar și pentru a înlesni revenirea asupra lui. Am ales pentru aceasta două variante: ediția critică Nestle-Aland, a 28-a reeditare (NA 28), și varianta bizantină (BYZ). Apoi vom da diferite traduceri ale fragmentului, rezumându-ne în cazul acestora la v. 6, care face obiectul studiului nostru.

¹ Ralph P. MARTIN, Brian J. DODD (eds.), *Where Christology Began*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1998.

² Charles Francis Digby MOULE, „Further Reflexions on Philippians 2:5-11”, în: W.W. GASQUE, R.P. MARTIN (eds.), *Apostolic History and the Gospel: Biblical and Historical Essays Presented to F.F. Bruce at his 60th Birthday*, Paternoster, Exeter, 1970, pp. 264-276; C.F.D. MOULE, „The Manhood of Jesus in the New Testament”, în: S.W. SYKES, J.P. CLAYTON (eds.), *Christ, Faith and History: Cambridge Studies in Christology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, pp. 95-110.

³ Robert W. HOOVER, „The Harpagmos Enigma: A Philological Solution”, în: *Harvard Theological Review*, 64 (1971), pp. 95-119.

⁴ Nicholas Thomas WRIGHT, „Ἀρπαγμός, and the Meaning of Philippians 2, 5-11”, în: *Journal of Theological Studies*, SN, 37 (1986), 2, pp. 321-352.

Textul grecesc

NA 28

- «5. Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,
 6. ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμόν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,
 7. ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος
 8. ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.
 9. διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα,
 10. ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων
 11. καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσῃται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς».

BYZ

- «5. Τοῦτο γὰρ φρονεῖσθω ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ·
 6. ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἄρπαγμόν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,
 7. ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσεν, μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος·
 8. καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, ἐταπείνωσεν ἑαυτόν, γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.
 9. Διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν, καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα·
 10. ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων,
 11. καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσῃται ὅτι κύριος Ἰησοῦς χριστός, εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς».

Alte traduceri ale versetului 6

Vulgata: «Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo...».

New Revised Standard Version: «Who, though he was in the form of God, did not regard equality with God as something to be exploited...».

*King James Version*⁵: «Who, being in the form of God, thought it not robbery to be equal with God...».

New American Standard Bible: «Who, although He existed in the form of God, did not regard equality with God a thing to be grasped...».

⁵ Ediția standardizată „Blayney”, 1769.

Traduceri românești

Noul Testament de la Bălgrad (1648): «Care fiind în fire dumnezăiască, nu-i păru răpitoră a fi asemenea cu Dumnezeu...».

Biblia de la București (1688): «Carele în chip dumnezăiescu fiind, nu hrăpire socoti a fi tocma cu Dumnezeu...».

Biblia de la Blaj (1795): «Carele, în chipul lui Dumnezeu fiind, nu răpire S-au socotit pre Sine a fi El întocma cu Dumnezeu...».

Biblia de la 1914: «Carele în chipul lui Dumnezeu fiind, nu răpire au socotit a fi el întocmai cu Dumnezeu...».

Ediția Cornilescu (1924, reprodusă apoi în 1926): «El, măcar că avea chipul lui Dumnezeu, totuși n-a crezut ca un lucru de apucat să fie deopotrivă cu Dumnezeu...».

Biblia Radu-Galaction (1938): «Cel ce, fiind în chipul lui Dumnezeu, n-a ținut ca la o pradă la egalitatea sa cu Dumnezeu...».

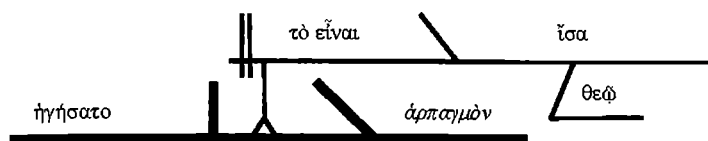
Ediția jubiliară Bartolomeu Anania: «Cel ce dintru'nceput fiind în chipul lui Dumnezeu a socotit că a fi El întocmai cu Dumnezeu nu e o prădare...».

Ediția Sinodală (1994): «Care, Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu...».

Analiza gramaticală

Exegeza savantă pornește de la text, de la chestiunea traducerii, ceea ce ridică unele probleme care pot încălci lucrurile, îngreunând înțelegerea. Traducerea depinde foarte mult de traducător. Dacă traducătorul nu adastă pe text până ce nu se limpezește totalmente înțelesul, nu se luminează sensul, atunci nici cititorul nu înțelege. Deja din traduceri pe care le-am prezentat mai sus – și sunt doar câteva dintre cele mai importante – putem vedea cât sunt de diferite, fapt grăitor în sine. Așadar, traducătorul are o foarte mare importanță. El trebuie să decanteze sensul până la limpezirea lui perfectă. Aceasta nu înseamnă numaidecât să reducem totul la un singur sens, să simplificăm semantica până la falsificare. Apele limpezi sunt în genere și adânci. Nu putem să ne depărtăm de text, însă nici nu trebuie să pierdem din vedere sensurile sau sensul. În ceea ce privește termenul de care ne ocupăm, Părintele Stăniloae insistă pe depistarea a ceea ce este esențial în fragment, pe ce anume este pus accentul în acest verset. Să urmărim în cazul nostru cum stau lucrurile din punct de vedere gramatical și să vedem – aplicat la aceasta – cum și dacă putem izola sensurile. Vom lua pentru aceasta, ca ilustrare, diagrama gramaticală a textului grecesc în original⁶:

⁶ Diagrama aceasta este preluată din programul *BibleWorks 10*, fiind realizată de Randy Leedy.



Din punct de vedere morfologic, situația este mai clară:

- *ἡγήσατο* = verb, indicativ, aorist, mediu, deponent, persoana a 3-a, singular, de la *ἡγέομαι*;
- *ἀρπαγμὸν* = substantiv, acuzativ, masculin, singular, de la *ἀρπαγμός*;
- *τὸ εἶναι* = verb, infinitiv, prezent, activ, de la *εἶμι* (însotit de articol);
- *ἴσα* = adjectiv, nominativ, neutru, plural, de la *ἴσος* (utilizat ca adverb);
- *θεῶ* = substantiv, dativ, masculin, singular, de la *θεός*.

Din punct de vedere sintactic, un lucru este cert:

- ἡγήσατο = predicat.

Rămâne, aşadar, să analizăm textul din punct de vedere sintactic.

Plecând de la textul original și de la diagramă, putem face câteva observații. În primul rând, putem spune că negația se aplică lui «răpire». Apoi observăm antepoziționarea lui «răpire» față de verbul principal („a socoti”), precum și faptul că «a fi întocmai cu Dumnezeu» este reprezentată ca o construcție substantivală. Pr. D. Stăniloae pleacă de la aceleași premise și spune că toate aceste lucruri ne arată că aici accentul se pune pe „răpire” sau mai bine zis pe faptul că „nu este răpire”⁷. Punând accentul pe răpire, îl legăm în mod direct de predicat, ceea ce-l arată a fi un complement direct (Ce nu a socotit? – Răpire!). Totuși, din punct de vedere gramatical, nu se poate spune cu certitudine că se pune accentul pe «răpire» sau pe «a fi întocmai cu Dumnezeu», deoarece, așa cum se înțelege *strict* din text, ambele au aceeași funcție, aceea de complement direct, caz în care «a socoti» devine verb dublu tranzitiv, având dublă determinare – una antepusă și cealaltă postpusă. Această explicație este cea mai plauzibilă din punct de vedere gramatical, însă nu are rolul de a lămurii lucrurile, nici de a le simplifica (pentru că, dacă dorim să aducem unele lămuriri, suntem nevoiți să modificăm ori topica, ori compunerea frazei), drept pentru care suntem nevoiți să căutăm și alte variante care să aducă mai multă lumină.

⁷ „Răpire” primește negația, deși, de obicei, verbele sunt cele care o fac. Totuși, în limba română, „răpire” este un *infinitiv lung transformat în substantiv* (a răpi – răpire), ceea ce-l face cu atât mai mult să accepte o negație. Desigur că, din punct de vedere gramatical, nu pare a fi nicio diferență între cele două așezări ale negației, însă, din punct de vedere semantic, această poziționare începe să nuanteze lucrurile.

Plecând de la această interpretare, vom încerca să elaborăm altele mai lămuritoare din punct de vedere semantic și vom avea următoarele situații, în funcție de centrul de greutate al frazei:

Astfel, dacă accentul cade pe *răpire*, analiza va fi următoarea:

- «răpire» este complement direct: Ce nu a socotit? – Răpire!
- «A fi întocmai cu Dumnezeu» devine atribut substantival, pentru că-l determină pe răpire: *Care răpire?, Ce fel de răpire?* – *Aceea de a fi întocmai cu Dumnezeu!* În felul acesta, construcția capătă valoare de substantiv (*firea* întocmai cu Dumnezeu), fiind, așadar, o nominație.

Dacă accentul cade pe «a fi întocmai cu Dumnezeu», putem avea două cazuri, în funcție de cât de mult dorim să explicităm lucrurile, lucru care poate duce la modificarea topicii și a compunerii frazei.

În cazul în care fraza rămâne neschimbată, avem următoarea analiză:

- «A fi întocmai cu Dumnezeu» devine complement direct complet sau dezvoltat, exprimat printr-un predicat nominal cu verbul la infinitiv. El va fi compus, prin urmare, din verbul la infinitiv (a fi) și un nume predicativ (întocmai cu Dumnezeu). În felul acesta, construcția capătă valoare de verb, pentru că, în această construcție, «a fi» este cel mai important, fiind o predicție.
- «Răpire», pentru faptul că determină în mod direct pe „a fi întocmai cu Dumnezeu”, devine atribut.

Se poate întâmpla totuși să se dorească aducerea de lămuriri suplimentare, caz în care fraza se modifică. Această situație este ilustrată foarte bine de traducerea românească a Mitropolitului Bartolomeu Anania: «...a socotit că a fi El întocmai cu Dumnezeu nu e o prădare».

Pentru faptul că s-a dorit să se scoată mai clar în evidență accentul care cade pe «a fi întocmai cu Dumnezeu» și pentru că în varianta originală analiza gramaticală (după cum am și arătat) cu greu lăsa a se înțelege asta, lucrurile au condus către aceste modificări. Observăm așadar, în primul rând, că, pe lângă modificarea topicii și adăugarea articolului nehotărât „o” înaintea lui „răpire”, mai apare și verbul „a fi” (ind. prez. – „e o prădare”). Acest lucru face să mai apară o propoziție în frază, ceea ce modifică substanțial lucrurile. Analiza gramaticală va arăta astfel:

- «A socotit» este predicatul propoziției principale;
- «A fi El întocmai cu Dumnezeu nu e o prădare» este propoziție secundară, completivă directă;
- «A fi El întocmai cu Dumnezeu» devine subiectul acestei complete directe, subiect exprimat printr-un verb nepredicativ urmat de un nume predicativ. Prin urcarea ei pe o treaptă sintactică superioară, construcția este pusă în centrul atenției.
- «Răpire», în cazul acesta, este complement direct.

Spre deosebire de cazul anterior, unde semantica suferă în detrimentul gramaticii, aici avem de-a face cu o inversare de situație. Deși se conturează mai bine un anumit înțeles, din punct de vedere gramatical, intrăm în confuzie, din cauza mai multor factori. În primul rând, completiva directă cere aici tot dublă determinare, ceea ce presupune două componente directe care-l determină pe «a socotit», dar prezența verbului înainte de «răpire» nu susține această dublă determinare. Pe de altă parte, așezarea articolului nehotărât înaintea lui «răpire» îl pune și mai mult în umbră.

În urma analizei celor trei situații, ne vedem nevoiți să recunoaștem justetea afirmației Pr. D. Stăniloae, că ar trebui să părăsim *măiestriile* gramaticale, care nu fac decât să complice lucrurile, și să ne limităm la simplitatea textului original, având însă mereu în vedere scopul autorului, care reiese din context. Să pronunțăm, spune teologul român,

„accentuat cuvântul «răpire», așa cum vrea Apostolul prin locul anterior ce i-l dă și să restituim caracterul de substantiv al construcției «a fi întocmai ca Dumnezeu», cum e în textul original. Să zicem deci: «nu răpire a socotit starea de Dumnezeu» și sensul adevărat va răsară de la sine. Nu a interpretat Fiul calitatea de Dumnezeu ca stând în puterea răpitoare, constrângătoare, în act de răpire. Dumnezeirea stă în altceva, anume în dragoste”⁸.

Interpretarea aceasta ne scapă de presupunerea unor elipse în expresie și, astfel, vom rămâne fideli înțelesului care reiese firesc din întregul fragment.

Dacă punem accentul pe «a fi întocmai cu Dumnezeu», atunci atenția se concentrează pe Persoana lui Hristos de dinainte de Întrupare, pe când, dacă punem accentul pe «răpire», greutatea cade pe lucrarea Lui. Acest ultim accent este mult mai aproape de sensul întregului fragment anunțat chiar de la început de Sf. Apostol Pavel: «Să aveți gândul (simțirea) lui Hristos...». Care gând? La ce se referă sau către ce ne îndreaptă? La cercetarea firii Lui sau mai degrabă la lucrarea Lui? Și dacă este vorba despre lucrarea Lui (așa cum reiese din context), atunci care poate fi această lucrare pe care suntem îndemnați s-o imităm? Sf. Ioan Damaschin spune destul de limpede că, deși textul conține multe dogme, esența lui este, de fapt, *smerenia*:

«Cuvântul său a fost despre smerenie, deși se referă la dogme. Și ia seama câtă este acrivia dogmei! Adică faptul că Hristos a fost și este egal cu Tatăl, și că S-a smerit pe Sine, și că S-a făcut om, și că a făcut aceasta cu voia Sa. Ca să nu creadă cineva, auzind că S-a făcut ascultător față de Tatăl, că I-a impus aceasta în chip silit, ca de la cel mai înalt la cel mai de jos, din pricina aceasta adaugă de multe ori „S-a golit și S-a smerit *pe Sine* (ἐαυτὸν), făcându-Se ascultător”, și aceasta o spune ca să arate că una este voia Tatălui și a Fiului. Și nu mărturisesc doar asta dogmele, ci și că a suferit moarte, după ce S-a făcut om, Acesta care este egal cu Tatăl, și

⁸ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Basilica, București, 2013, p. 190.

nu doar moarte, ci moarte pe cruce, și că n-a fost ținut de moarte. Pentru că zice: „Dumnezeu L-a înălțat pe El!”. Și când auzi că „S-a înălțat” și că „a înviat” și celelalte asemenea, să te gândești la taina iconomiei, adică să nu cugeți că Și-a micșorat puterea Lui, deoarece Acesta este puterea Tatălui. Pentru că Scriptura zice: „Hristos este puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu” (1 Co 1, 24)⁹.

Ajunși aici, se nasc două întrebări legitime: Oare cât de edificatoare poate fi limitarea la text? Și invers, cât de sigură este depărtarea de el? Desigur că sunt și pericole în analiza strict gramaticală¹⁰, iar analiza semantică reușește de multe ori să mai atenueze din ele, prin armonizarea sensurilor conotative cu cele denotative, însă sunt și cazuri în care cea dintâi se dovedește a fi cu totul neputincioasă, așa cum este cazul de față (închiderea în text s-a dovedit aici doar în măsură să înrăutățească lucrurile). Aici ne poate lămuri pe deplin doar Sfântul Pavel. Noi credem și mărturisim că nu numai Sfântul Pavel o poate face, ci și oricine care are acces la aceeași experiență a cunoașterii lui Dumnezeu ca și el, și anume Sfinții recunoscuți de Biserică.

Analiza exegetică

Trebuie să spunem de la bun început că textul se regăsește în *Papirusul* 46 (cca 200), ceea ce-l ridică deasupra eventualelor suspiciuni referitoare la autenticitatea acestuia. De asemenea, nu se află în textul nostru nici interpolări și nici pasaje care să fie puse la îndoială. Sunt unele citiri alternative, însă acestea nu fac obiectul prezentei lucrări.

Termenul la care ne referim – ἀρπαγμός, -οῦ (ἀρπαγμόν, cum apare în text) – este un substantiv masculin de declinarea a II-a (în text, sg., Ac.). În lexiconul Liddell-Scott, termenul este tradus prin *robbery, rape* („răpire”), însă mai este prezentat și ca „ceva care poate fi apucat”, sau „un premiu de câștigat”. Lexiconul BDAG nuanțează puțin, dând termenului, pe lângă explicațiile de mai sus, și pe acelea de „ceva pe care cineva l-ar putea pretinde ca fiind al său cu forță”, dar și „câștig norocos” și „ceva pe care-l poți exploata după bunul plac”. Celelalte dicționare urmează același model. Cuvântul este un derivat nominal al verbului ἀρπάζω, „a răpi, a înșfăca, a lua cu forță”. Traducerea termenului grecesc se face în Vulgata prin *rapina*.

Plecând de la rădăcina lui – ἀρπάζω –, observăm că termenul apare cel mai des folosit sub forma ἀρπαγμα, care înseamnă „pradă, premiu”, iar, în alăturare cu verbe ca ἡγεῖσθαι, ποιεῖσθαι sau νομίζειν, capătă un sens idiomatic,

⁹ ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, Ὑπομνήματα στις Ἐπιστολές του Αποστόλου Παύλου προς Φιλιππησίους, coll. Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 12, Ἐισαγωγή – Κείμενο – Μετάφραση – Σχόλια υπό Μερετάκη Ἐλευθέριου, Πατερικὲς Εκδόσεις „Γρηγόριος ὁ Παλαμάς”, Θεσσαλονίκη, 1995, p. 172.

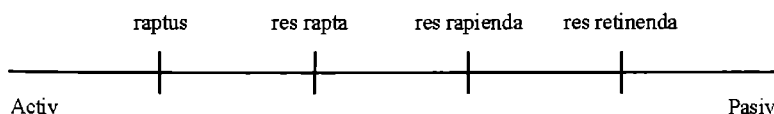
¹⁰ Aici avem și mărturia reputatului exeget N.T. WRIGHT, „Ἀρπαγμός, and the Meaning...”, pp. 328-329.

denumind o posesie importantă sau un câștig neașteptat¹¹. Sintagma aceasta, care se regăsește destul de des în literatura clasică elină, translatează centrul de greutate de pe actul în sine (de a răpi) pe obiectul acțiunii și pe urmările lui. Astfel, *ἄρπαγμα ἡγεῖσθαι*¹² înseamnă „a apuca cu lăcomie” sau „a păstra pentru sine”, ceea ce înlătură ideea de răpire sau jefuire. Totuși, această folosire a termenului nu ne este de mare folos, ci dimpotrivă, deoarece aici terminația este *-μος*, ceea ce deturneză sensurile date de folosirea idiomatice. Această terminație arată, în primul rând, procesul, actul în sine, astfel încât *ἄρπαγμός* ar însemna „actul de a răpi” (sensul activ). În același timp însă, substantivele cu terminația în *-μος* denumesc lucruri concrete (adică rezultatul acțiunii, care denotă sensul pasiv), ceea ce ar trimite în cazul nostru tot la sensul idiomatice, sens care poate cuprinde ambele aspecte¹³.

Analiza diferitelor sensuri

Disputele academice referitoare la acest termen au plecat, după cum se vede, nu de la traducerea termenului în sine (părerea unanimă susține „răpire” ca traducere), ci de la înțelesurile *primare* ale acestei traduceri, înțelesuri care au fost grupate în primă instanță în două mari categorii: *activ* și *pasiv*. Trebuie subliniat faptul că este vorba doar de semnificații, și nu de traducere. Pentru a nuanța aceste înțelesuri, uzanța academică occidentală a stabilit ca fiind reprezentativi patru termeni latinești: *raptus*, *res rapta*, *res rapienda* și *res retinenda*.

Pentru a putea lucra mai ușor cu nuanțele acestui termen, vom încerca să ordonăm aceste nuanțe fără a ține cont de rigorile strict gramaticale. În continuare, prin *activ* ne vom referi la actul în sine, la acțiune, iar prin *pasiv* ne vom referi la obiectul acțiunii sau la urmările acesteia. Așadar, dacă am ordona acești termeni pe o scară care are într-un capăt sensul *activ* și în celălalt capăt sensul *pasiv*, atunci ordinea de la activ la pasiv ar fi următoarea: *raptus*, *res rapta*, *res rapienda*, *res retinenda*:



¹¹ Joseph Barber LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistle to the Philippians. Classic Commentaries on the Greek New Testament*, MacMillan, London, 1927, p. 111. Aici el citează și locurile în care apare această sintagmă.

¹² Asupra discuțiilor legate de înțelesul idiomatice al lui *ἄρπαγμός* nu vom insista în lucrarea de față, dată fiind întinderea redusă a acesteia. Pentru detalii, vezi nota anterioară.

¹³ J.B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistle...*, p. 111.

Sensul activ

Pe treapta „cea mai” activă se așază termenul *raptus*. Lat. *raptus*, -us este un substantiv deverbativ care provine din participiul perfect pasiv, *raptus*, -a, -um, de la *rapio*, -ere. Deși se observă că *raptus* este în sine pasiv, totuși capătă înțeles activ, deoarece pune accentul mai mult pe acțiunea în sine a verbului decât pe obiectul acțiunii lui. Cei care atribuie lui ῥαπῆσις înțelesul *raptus* o fac dându-i termenului un sens activ, traducându-l prin „răpire, prădare” sau „jefuire”. Se poate însă ca *raptus* să fie înțeles și având un sens pasiv, situație în care ῥαπῆσις se traduce prin „răpire” (în sensul de ridicare la Cer sau în cazul celor care au experiențe extatice)¹⁴. Sunt totuși puține voci care să susțină acest ultim tip de traducere.

Sensul pasiv

Pe linia pasivă se înscriu toate celelalte trei înțelesuri: *res rapta*, *res rapienda* și *res retinenda*¹⁵. Sensul pasiv arată că accentul se mută de pe acțiunea în sine a verbului pe obiectul acestei acțiuni. Acesta este și rostul lui *res* (în lat. „lucru”) din compunerea celor trei numiri. Cu alte cuvinte, înțelesul se concentrează mai mult pe efectul acțiunii, nu pe modul desfășurării ei, ca în cazul sensului activ. Pe scurt, traducerile lui ῥαπῆσις în cele trei cazuri pasive sunt următoarele:

- *res rapta* = ceva luat cu forța, obținut prin răpire cu forța, care este deja în posesia persoanei respective.
- *res rapienda* = ceva de apucat (care ar putea fi apucat), dar care nu este încă în posesia persoanei respective.
- *res retinenda* = ceva de care să se agațe sau să se folosească de avantajele ce provin de pe urma lui și care este deja în posesia persoanei respective.

Dintre aceste sensuri, cel mai adesea sunt folosite ultimele două: *res rapienda* și *res retinenda*. Pentru a putea înțelege mai bine aceste nuanțe, trebuie să urmărim, mai întâi, diferitele interpretări ale fragmentului în ansamblu și ale celor două sintagme esențiale pentru prima lui parte, *μορφῇ θεοῦ* și *ἰσα θεῷ*.

Diferitele interpretări ale fragmentului

Nu se poate înțelege acest termen doar în cadrul versetului care-l conține – confuziile, mai ales cele de ordin gramatical, așa cum am văzut, pot fi foarte mari –, ci doar în contextul întregului fragment. N.T. Wright a subliniat acest lucru în articolul său amintit, făcând o clasificare riguroasă a traducerilor acestui

¹⁴ Acest punct de vedere a fost susținut de filologul danez Louis L. HAMMERICH, în lucrarea *An Ancient Misunderstanding (Phil. 2:6 'robbery')*, coll. Historisk-filosofiske Meddelelser Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab 41.4, Munksgaard, Copenhagen, 1966.

¹⁵ *Rapta* din *res rapta* este tot o formă pasivă; *rapienda* este o formă mai târzie de la gerundivul (tot o formă pasivă) *rapendus*, -a, -um; *retinenda* este și ea o formă de gerundiv de la *retineo*, -ere.

termen, analizat de el într-o viziune mai largă, prin încadrarea în această viziune a expresiilor *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* și *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*.

Raymond Brown a sintetizat problematica înțelegerii acestui termen și, de fapt, a întregului fragment, reducând disputele la două întrebări esențiale. Prima este dacă a spune «fiind în chipul lui Dumnezeu» (*ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*) este același lucru cu a spune «a fi egal (deoființă) cu Dumnezeu», deci «necreat», ca în prologul ioaneic, sau înseamnă «a fi după chipul (imaginea) lui Dumnezeu», ca în *Fc* 1, 27, și, astfel, mai puțin decât «a fi egal (deoființă) cu Dumnezeu». A doua întrebare este dacă era deja Iisus Hristos egal cu Dumnezeu, dar nu S-a *agățat* de acest lucru, sau I s-a oferit posibilitatea de a deveni egal cu Dumnezeu-Tatăl, dar nu a înșfăcat-o asemenea lui Adam, atunci când a fost ispitit de șarpe spre a deveni la fel cu Dumnezeu (*Fc* 3, 5)¹⁶. Aceste două întrebări ramifică discuțiile legate de traducerea termenului și de înțelegerea fragmentului în două direcții esențiale. Reluăm, pentru a sublinia, faptul că interpretările privesc, în esență, *μορφῇ θεοῦ* și *ἴσα θεῷ*.

Prima interpretare: pre-existența lui Hristos

Începând cu *J.B. Lightfoot*¹⁷ și cu *E. Lohmeyer*¹⁸, majoritatea studiilor biblice pe marginea fragmentului *Fcp* 2, 5-11 au arătat că ideea centrală a fragmentului o reprezintă pre-existența lui Hristos, de la care se face trecerea către momentul Întrupării (mai exact, al chenozei), și aici discuțiile se poartă asupra a ceea ce s-a întâmplat în acel moment, adică la ce a renunțat Hristos, la poziția Sa sau doar la prerogativele Sale. În funcție de răspunsul dat la această întrebare, s-au dezvoltat mai târziu și teoriile chenoțice de până în prezent.

Sunt multe variante de traducere pe care le putem integra în această interpretare, traduceri care sunt prezentate, așa cum am amintit mai sus, în articolul lui N.T. Wright, însă noi ne vom opri la împărțirea pe care a făcut-o Lightfoot¹⁹. El operează o scurtă retrospectivă a sensurilor pe care le-a primit termenul *ἀρπαγμός* în studiile de până la el (cea de-a doua jumătate a sec. al XIX-lea) și dă doar două direcții de interpretare, lucru pe care N.T. Wright îl amendează în lucrarea sa²⁰. Totuși, este o poziție de la care putem pleca în principal datorită conciziei sale și pentru faptul că, deși el se rezumă doar la aceste direcții, totuși ele sunt prezentate foarte bine, lucru recunoscut de toți exegeții care s-au ocupat de studiul acestui fragment și care, în majoritatea lor, au aderat la una sau la cealaltă dintre aceste direcții. O diferență majoră o constituie o altă direcție, apărută în peri-

¹⁶ Raymond Edward BROWN, *An Introduction to the New Testament*, Yale University Press, New Haven, 1997, p. 492.

¹⁷ Cf. J.B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistle...*, pp. 109-115.

¹⁸ Cf. Ernst LOHMEYER, *Kyrios Jesus: Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5-11*, C. Winter, Heidelberg, 1928.

¹⁹ J.B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistle...*, pp. 133-137.

²⁰ N.T. WRIGHT, „*Ἀρπαγμός*, and the Meaning...”, pp. 321-352.

oada de după J.B. Lightfoot, și anume cea care privește fragmentul nostru în termenii paralelei dintre Adam și Hristos, poziție de care ne vom ocupa în subcapitolul următor. Pe lângă aceste două direcții – una a Părinților latini, cealaltă a Părinților greci (la care și aderă) –, el prezintă și poziția Sf. Ioan Gură de Aur, pe care o așază între cele două direcții de mai sus și de care se delimitează. Diferența majoră dintre cele două poziții este aceea că prima – aceea a Părinților latini – se axează în special pe afirmarea statutului lui Hristos, iar cealaltă, pe renunțarea la el. Prima pune accentul pe *majestatea*, cealaltă, pe *smerenia* lui Hristos.

Prima direcție, a Părinților latini, se încadrează în dreptul sintagmei *res rapta*. Aici se pare că este o confuzie între sensul pasiv și cel activ. *Rapta*, deoarece arată o acțiune, are un sens activ, însă *res* duce sensul înspre zona pasivă. Totuși, ceea ce limpezește puțin lucrurile este nuanțarea lor: cei care văd aici sensul activ (*raptus* – actul de răpire) îl înțeleg în mod abstract, iar cei care văd aici sensul pasiv (*res rapta* – lucru obținut prin răpire) îl văd ca având un sens concret. Direcția generală pe care o trasează aici J.B. Lightfoot este *res rapta*. Traducerea fragmentului, luat în ansamblu, ar fi că Hristos, știindu-Se pe Sine a fi egal cu Dumnezeu, a știut și că această egalitate n-a constituit (sau nu era rezultatul unui) act de agresiune; știa, cu alte cuvinte, că era a Sa de drept²¹. Acest lucru, după cum subliniază și N.T. Wright, are implicații directe asupra forței v. 7 – chiar dacă știa că egalitatea cu Dumnezeu era a Sa de drept, totuși El S-a golit pe Sine –, altfel spus, Hristos nu a fost mânat de vreo necesitate în actul de smerire a Sa. Avantajul acestei interpretări este mai mult de ordin textual, ea adecvându-se destul de bine înțelesului primar al cuvintelor, însă are dezavantajul că rupe într-o oarecare măsură cursivitatea textului, îndepărtându-ne de scopul inițial al fragmentului, acela de îndemn – *imitatio Christi*. Totuși, J.B. Lightfoot se opune acestei interpretări și din cauză că, zice el, nu respectă sensul idiomatic al expresiei, care dă o notă mult mai „pasivă” termenului, așa cum o face cealaltă interpretare, aceea a Părinților greci.

A doua direcție, a Părinților greci, este încadrată în dreptul sintagmei *res retinenda*: Hristos n-a socotit egalitatea cu Dumnezeu – pe care deja o poseda – ca un lucru de care să Se agațe (cu lăcomie), de care să Se folosească, prin avantajele ce provin de pe urma lui. Este și direcția adoptată de J.B. Lightfoot, care ține să sublinieze totuși faptul că, în niciuna dintre cele două direcții, Dumnezeirea lui Hristos nu este pusă la îndoială (ea fiind înțeleasă din ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων – «în chipul lui Dumnezeu fiind»), iar în această a doua direcție, El se leapădă doar de prerogativele statutului Său. În sprijinul afirmației sale, autorul mai aduce un argument de ordin filologic: diferența dintre ἵσος θεῷ (ἵσος εἶναι) și ἴσα θεῷ (ἴσα εἶναι), prima referindu-se mai degrabă la persoană, ultima, mai degrabă la atribute²².

²¹ J.B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistle...*, p. 133; vezi și N.T. WRIGHT, „Ἀρπαγμός, and the Meaning...”, p. 322.

²² J.B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistle...*, p. 112.

Vedem că J.B. Lightfoot aduce dezbaterea foarte mult pe tărâmul problematicei ridicate de înțelegerea termenului (și, precum am văzut, nu numai a termenului) în cadrul expresiei idiomatiche. În această direcție, o poziție interesantă și foarte bine argumentată o are R.W. Hoover, care susține, în principal, ideea că termenul nostru trebuie înțeles doar ca parte a expresiei idiomatiche de care am amintit²³. Noi vom porni de la premisa că argumentele lui de ordin filologic sunt solide, lucru de care N.T. Wright nu se îndoiește²⁴, deși concluziile primului sunt serios atacate de J.C. O'Neill²⁵. Acesta din urmă, deși aduce unele argumente pertinente, desigur tot de ordin filologic, eșuează lamentabil în presupunerea că textul a fost corupt, propunând, în consecință, modificarea lui, fără a reuși să zdruncine lucrarea lui R.W. Hoover. Dacă totuși încercăm să construim o punte între cei doi, vom afirma, alături de ei, că cele două forme – ἄρπαγμα și ἄρπαγμός – pot fi considerate sinonime și, prin urmare, sensurile activ și pasiv pot fi măcar alăturate (o excepție notabilă o reprezintă C.F.D. Moule²⁶, prin poziția sa opusă celor doi). R.W. Hoover susține (cu suficiente argumente și exemple) că „idiomul” se referă nu la actul prin care se obține ceva (ori înainte, ca în cazul lui *res rapta*, ori după, ca în cazul lui *res rapienda*) și nici la faptul de a se agăța de acest ceva într-o manieră brutală, ci se referă la atitudinea pe care o are cineva față de ceva care este deja și care va și rămâne în posesia lui²⁷. Acest lucru, după cum vom vedea, susține în mod indirect cea de-a treia poziție, aceea a Sf. Ioan Gură de Aur, considerată de J.B. Lightfoot ca fiind intermediară celor două prezentate până aici. Acesta mai subliniază un lucru, comparând cele două direcții majore de interpretare, și anume că, în vreme ce prima direcție (*res rapta* – susținută de Părinții latini) pune οὐχ ἄρπαγμόν ἡγήσατο în continuarea și chiar dezvoltarea ideii conținute în ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, adică «El exista în chipul lui Dumnezeu și, astfel, n-a socotit ca pe o uzurpare faptul de a fi înlocuit cu Dumnezeu», cealaltă (*res retinenda* – susținută de Părinții greci) pune pe οὐχ ἄρπαγμόν ἡγήσατο în contrast cu ideea din ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, adică «El exista în chipul lui Dumnezeu și totuși nu Și-a afirmat (impus) cu tărie egalitatea Sa cu Dumnezeu». Cele două direcții, susține el mai departe, sunt ireconciliabile, în special din cauză că, în vreme ce prima exprimă afirmarea (cu tărie) a majestății divine a lui Hristos, cea de-a doua subliniază renunțarea la prerogativele ce decurg din aceasta²⁸.

A treia direcție este a Sf. Ioan Gură de Aur. El este de acord cu prima direcție în sensul traducerii termenului în felul în care se face acolo, însă se apro-

²³ R.W. HOOVER, „The Harpagmos Enigma...”, pp. 117-119.

²⁴ N.T. WRIGHT, „Ἀρπαγμός, and the Meaning...”, p. 339.

²⁵ J.C. O'NEILL, „Hoover on *Harpagmos* Reviewed, with a Modest Proposal concerning Philippians 2:6”, în: *Harvard Theological Review*, 81 (1988), pp. 445-449.

²⁶ C.F.D. MOULE, „Further Reflexions on Philippians 2:5-11”, p. 266.

²⁷ N.T. WRIGHT, „Ἀρπαγμός, and the Meaning...”, p. 339.

²⁸ J.B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistle...*, p. 136.

pie de cea de-a doua în ceea ce privește înțelegerea și cursivitatea textului luat ca întreg²⁹. În mare, el spune că Hristos, fiind în chipul lui Dumnezeu, n-a socotit că ar fi răpit egalitatea cu Dumnezeu, drept pentru care nici nu și-a considerat prerogativele divine ca ceva obținut cu forța și de care S-ar fi temut să Se depărteze (pentru a nu le pierde, ca în cazul în care ar fi fost luate cu forța). A domnit astfel nu ca un tiran, ci ca un Stăpân de drept, putând, prin urmare, să se golească de strălucirea slavei Sale fără teamă.

A doua interpretare: Paralela Adam-Hristos (Noul Adam)

A doua interpretare nu are foarte mulți adepți și înțelege textul în cheia recapitulării tuturor oamenilor în Persoana lui Hristos³⁰, pornind de la ipoteza că Sfântul Pavel a concentrat în acest fragment mai multe informații despre firea și Persoana lui Hristos, având, prin urmare, o finalitate strict hristologică (ceea ce J. Fitzmyer numește „hristologie funcțională”³¹). Cei mai de seamă reprezentanți ai acestei interpretări sunt: J. Dunn³², J.A.T. Robinson³³ și J. Murphy-O'Connor³⁴ (care înțelege, de exemplu, v. 6 ca referindu-se nu la pre-existența lui Hristos, ci la viața Lui omenească. El spune că *τὸ εἶναι Ἰσᾶ Θεοῦ* nu arată atât posedarea de către Hristos a firii dumnezeiești, cât mai degrabă dreptul de a fi tratat ca Dumnezeu³⁵). Cel mai aprig susținător al acestei interpretări este însă James Dunn, care încadrează extrem de strict întregul fragment în paralela Adam – Hristos (Noul Adam), înțelegându-l ca aplicându-se lui Adam, nu lui Hristos, ba chiar și limbajul folosit fiind potrivit nu lui Hristos, ci lui Adam³⁶. J. Dunn elimină de la bun început teoria pre-existenței lui Hristos, susținând că, în vremea când Sfântul Pavel a scris epistola, era foarte răspândită „hristologia adamică”³⁷. Dar nu numai atât; el arată că nu s-a urmărit nicidecum vreo implicație a pre-existenței lui Hristos, Acesta neavând nevoie să fie pre-existent lui Adam, de vreme ce călca pe urmele lui³⁸. Prin urmare, J. Dunn traduce în felul următor:

²⁹ J.B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistle...*, p. 136.

³⁰ Peter O'BRIEN, „The Epistle to the Philippians”, în: I. Howard MARSHALL, W. Ward GASQUE (eds.), *The New International Greek Testament Commentary*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1991, p. 253.

³¹ Joseph FITZMEYER, „Pauline Theology”, în: Raymond Edward BROWN, Joseph A. FITZMYER, Roland E. MURPHY (eds.), *New Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, pct. 49, p. 1394.

³² James DUNN, *Unity and Diversity in the New Testament*, SCM Press, London, 1977 [21990], pp. 134-136; J. DUNN, *Christology in the Making*, SCM Press, London, 1980 [21989].

³³ John Arthur Thomas ROBINSON, *The Human Face of God*, SCM Press, London, 1973, p. 162 și urm.

³⁴ Jerome MURPHY-O'CONNOR, „Christological Anthropology in Phil. 2:6-11”, în: *Revue Biblique*, 83 (1976), pp. 25-50.

³⁵ J. MURPHY-O'CONNOR, „Christological Anthropology...”, p. 39.

³⁶ J. DUNN, *Christology in the Making*, p. 120.

³⁷ J. DUNN, *Christology in the Making*, p. 115.

³⁸ J. DUNN, *Christology in the Making*, p. 119.

„Fiind în chipul lui Dumnezeu (ca în *Fc* 1, 27) și fiind pus în fața aceleiași alegeri ca și Adam (aceea de a apuca, de a răpi egalitatea cu Dumnezeu – ca în *Fc* 3, 5), nu a făcut acest lucru (spre deosebire de Adam), ci a luat calea Întrupării și a răstignirii, cale care l-a adus ceea ce nu a luat cu silă, refăcând drumul pe care ar fi trebuit să-l facă de fapt Adam, drum care ne este propus și nouă»³⁹.

J. Dunn face o afirmație surprinzătoare, spunând că Hristos este „un simplu om care a reparat greșeala lui Adam, câștigând, în locul acestuia, poziția pe care i-o hărăzise Dumnezeu dintru început”⁴⁰. Avem de-a face aici cu o abordare de tip neo-arian, pentru faptul că Hristos este văzut ca o făptură.

Interpretarea ortodoxă

Pentru a completa și a limpezi situația, alături de aceste interpretări, o vom aminti și pe cea ortodoxă, care pornește de la interpretarea Sf. Ioan Gură de Aur⁴¹, înțeleasă ca îmbinând două înțelesuri, *res rapta* și *res retinenda*. Sfântul Părinte spune că Hristos nu a socotit că ar fi obținut prin răpire faptul de a fi întocmai cu Dumnezeu (*res rapta*), pentru că avea Dumnezeirea din veci, iar când S-a deșertat pe Sine, a făcut-o în mod cu totul liber, fără a se agăța de acest statut (*res retinenda*), așa cum ar fi făcut cei care ar fi câștigat această poziție pe nedrept. Același lucru îl spune și Sf. Teofilact al Bulgariei⁴².

În primul rând, trebuie să subliniem că, deși vv. 5 și 6 vorbesc despre deo-ființimea Fiului cu Tatăl, totuși, așa cum spune Pr. D. Stăniloae, „Chipul dumnezeiesc» pe care l-a schimbat e interpretat de cei mai mulți comentatori nu ca ființa dumnezeiască, ci ca înfățișarea ei impunătoare, ca slava ei. Aceasta a schimbat-o Logosul cu chipul neimpunător al omului, rob al lui Dumnezeu”⁴³. Această observație ne este necesară pentru a ne păstra în contextul fragmentului și pentru a nu pierde din vedere faptul, esențial de altfel, că fragmentul este construit pe relația dintre om și Dumnezeu. În al doilea rând, pentru a putea explica mai bine poziția Sf. Ioan Gură de Aur, supunem atenției o altă clasificare a sensurilor termenului „răpire” (ἀρπαγμός), realizată de O. Bensow⁴⁴, care dă șase înțelesuri posibile ale acestuia:

³⁹ J. DUNN, *Christology in the Making*, p. 119.

⁴⁰ J. DUNN, *Christology in the Making*, p. 119.

⁴¹ ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, Ὑπομνήματα στις Ἐπιστολές του Αποστόλου Παύλου προς Φιλιππησίους, coll. Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 21, Κείμενον-Εἰσαγωγή-Μετάφραση-Σχόλια υπό Σπυριδωνος Μουσάκας, Πατερικὲς Εκδόσεις „Γρηγόριος ο Παλαμάς”, Θεσσαλονίκη, 1980, pp. 499-502.

⁴² Sf. TEOPHILACT AL BULGARIEI, *Tâlcuirea Epistolelor către Galateni, Efeseni, Filipeni și Coloseni*, trad. de Sf. Nicodim Aghioritul, îndreptarea tâlmăcirii, note ale ediției și înaintecuvântare de Florin Stuparu, Ed. Sophia, București, 2006, pp. 247-248.

⁴³ Pr. D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 188.

⁴⁴ Oscar BENSOW, *Die Lehre von der Kenose*, Leipzig, 1903, pp. 198-205.

- act de răpire (*actus rapiendi*) [1] – ceea ce am numit sensul activ;
- mijloc prin care se face răpirea [2] – ceea ce am arătat că ar reprezenta sensul activ, abstract;
- lucru ce trebuie răpit [3] (*res rapienda*);
- lucru răpit (*res rapta*) [4] – ceea ce am arătat că denumește sensul pasiv, concret;
- lucru ce trebuie reținut (*res retinenda*) [5];
- lucru aflat (comoară găsită) [6].

O. Bensow socotește sensurile [2] și [3] ca fiind cele mai probabile, sensul [5] mai puțin probabil, iar sensurile [1], [4] și [6] deloc probabile. Pr. D. Stăniloae, urmărind demonstrația lui O. Bensow, descrie aceste interpretări⁴⁵, din care noi vom reține doar câteva, pentru faptul că propune o altfel de perspectivă asupra interpretării sensurilor, diferită de cele prezentate până acum.

Conform sensului [2], propoziția ar suna așa: Fiul lui Dumnezeu nu a socotit, înainte de a Se întrupa, egalitatea cu Dumnezeu ca „un mijloc de răpire” a cinstirii oamenilor, încât să vină în înfățișarea dumnezeiască spre a-i sili să-L preamărească, ci a venit umilit în chip de rob și așa a câștigat, de fapt, cinstirea lor, ajungând să-L socotească „Domn” al tuturor. Înainte de Întrupare, nici o creatură nu știa de Fiul și nu-L cinstea, iar El n-a căutat să li Se arate în majestatea divină pentru a-i obliga să-L recunoască.

Potrivit sensului [3]⁴⁶, propoziția s-ar înțelege astfel: Fiul lui Dumnezeu nu a socotit, înainte de Întrupare, că trebuie să răpească recunoașterea demnității Sale dumnezeiești din partea oamenilor, ca ceva ce trebuie răpit de la ei (*res rapienda*), ci S-a umilit, făcându-Se Om, ca, astfel, de bună voie, să ajungă ei să-L recunoască această demnitate de întocmai cu Tatăl.

Observăm că sensurile [2] și [3] se încadrează în ceea ce am numit puțin mai sus cadrul esențial al fragmentului, și anume relația dintre om și Dumnezeu, iar asta face ca aceste două înțelesuri să se apropie de înțelesul pe care-l dăm noi chenozei.

O. Bensow însă, așa cum observă Pr. D. Stăniloae, „le-a încadrat în interpretări care au anumite insuficiențe. Cu deosebire, din toate, Fiul apare prea preocupat

⁴⁵ Pr. D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, pp. 188-190.

⁴⁶ Interpretarea *res rapienda* nu are prea mulți reprezentanți, însă nu ne oprim asupra ei în principal din cauză că presupune faptul că egalitatea cu Dumnezeu nu era ceva deja posedat, lucru cu care nu putem fi de acord pentru simplul fapt că Sf. Apostol Pavel nu s-ar fi putut referi la Hristos ca la un simplu om. De asemenea, dorim să facem distincție între *res retinenda*, așa cum o înțeleg Părinții greci (care susține că Hristos S-a lepădat doar de prerogative, de strălucirea slavei dumnezeiești), și *res retinenda*, așa cum a fost înțeleasă și apoi aplicată în teoriile chenetice protestante (care susțin că Hristos S-a lepădat de slava Sa dumnezeiască). Apoi, pentru a sublinia încă o dată, trebuie să se facă diferența dintre *res retinenda* și *res rapienda*, așa cum sunt prezentate ele în teologia academică apuseană prezentată până acum (vom vedea însă că, în ceea ce privește înțelesul pe care-l dăm noi chenozei, lucrurile se nuancează puțin diferit). Ceea ce le deosebește esențial este faptul că prima consideră egalitatea cu Dumnezeu ceva aflat deja în posesie, pe când cealaltă susține tocmai contrariul.

pat de a Se impune oamenilor ca fiind întocmai ca Dumnezeu” și – continuă el – „smerenia lui Iisus Hristos, a cărei laudă formează inima propoziției, pentru a fi arătată ca pildă cititorilor epistolei, devine, după interpretările lui Bensow, simplă camuflare metodică a Fiului pentru ajungerea la ținta atât de mult dorită a recunoașterii și preamăririi Sale din partea omului”. Ar trebui, spune el mai departe, să înțelegem că „nu a interpretat Fiul calitatea de Dumnezeu ca stând în puterea răpitoare, constrângătoare, în act de răpire. Dumnezeirea stă în altceva, și anume în dragoste”⁴⁷. De fapt, spune mai departe Pr. D. Stăniloae,

„Dumnezeu cuprinde o complexitate de sensuri, nu unul singur, fără ca ele să se contrazică. Astfel, propoziția ar suna cam așa, subsumând sensul [2] (referit la «chipul lui Dumnezeu în raport cu oamenii») sensului [1] (referit la viața internă dumnezeiască): *Care, fiind față de oameni în raport de Dumnezeu atotputernic cu făptura, nu a socotit că starea de Dumnezeu în sine constă în forța constrângătoare, ci în dragoste și, de aceea, nu a manifestat descoperit raportul Său dumnezeiesc cu făptura, pentru a smulge cinstirea oamenilor, ci, voind să intre în comuniune cu ei, Și-a întors dragostea către ei, străbătându-Și această înfățișare în iubire, luând ca urmare chip de om, pe care l-a împreunat intim și nedespărțit cu cel de Dumnezeu, potrivit cu indicația finței Sale*”⁴⁸.

Vedem că în felul acesta se poate interpreta și poziția Sf. Ioan Gură de Aur, care înțelege lucrurile având dublu sens (lucru cu care exegeții apuseni nu au putut fi de acord), tocmai pentru că privește lucrurile din perspectiva relației dintre om și Dumnezeu, care este mult mai cuprinzătoare decât cea textuală, fără a părăsi totuși textul, așa cum a fost acuzat.

Aceasta este, așadar, părerea ortodoxă, care, după cum vedem, extrage de aici mai multe înțelesuri decât părerile prezentate anterior. În primul rând, este subliniată deoiființimea Fiului cu Tatăl. Apoi, faptul că decizia Întrupării a fost luată de o Persoană din Treime, în mod evident, cu libertate absolută. În al treilea rând, se arată că Dumnezeirea nu este ceva care să fie răpit sau luat pe nedrept, ceea ce duce în mod necesar la ipoteza că nici nu poate fi lepădată (infirmand teoriile chenotice protestante amintite), ipoteză susținută de versetele următoare. În sprijinul acestor afirmații vin și Sf. Chiril al Alexandriei și Sf. Maxim Mărturisitorul, citați de Părintele Stăniloae⁴⁹.

Concluzii asupra diferitelor interpretări

Analizând diferitele traduceri ale termenului și coroborând cu concluzia ortodoxă, vedem că, de fapt, disputa se duce esențial pe marginea lui *μορφή Θεοῦ* și a lui *ἴσα Θεῷ*, adică pe marginea Dumnezeirii lui Hristos și a statutului

⁴⁷ Pr. D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, pp. 189-190.

⁴⁸ Pr. D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, pp. 192-193.

⁴⁹ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe, București, 2010, pp. 69-71.

Său față de Tatăl, ceea ce ne arată că, cel puțin din punct de vedere ortodox, în înțelegerea fragmentului *Flp* 2, 5-11, termenul ὁρπαγμός nu are aceeași greutate ca în teologia occidentală. Acest lucru se poate observa cu ușurință din trimiterile la scrierile Sfinților Părinți, care sunt foarte sărace atunci când se referă la acest termen. Se poate deduce de aici că punctul de vedere ortodox nu s-a lăsat deturnat de diferitele artificii lingvistice, păstrând esențialul și, mai presus de orice, ridicând mai presus de orice îndoială (chiar cu riscul de a fi acuzați de confesionalism sau de îngustime⁵⁰) Dumnezeirea Fiului și egalitatea Lui cu Tatăl din veci. Aceasta nu înseamnă, desigur, că ὁρπαγμός nu este un termen important, nici că traducerea lui ar fi mai puțin dificilă. Ceea ce rezultă însă din această scurtă analiză este că acest termen, deși stă la baza înțelegerii fragmentului *Flp* 2, 5-11, nu este totuși esențial. El reprezintă cu adevărat punctul de plecare către descifrarea în continuare a fragmentului, temelia pe care se clădesc celelalte tâlcuiri, ceea ce, repet, nu-i știrbește din importanță, dar nici nu-l supralicitează.

Teologia patristică ortodoxă așază la temelia vieții duhovnicești îndumnezeirea omului, iar acest fragment nu putea să facă notă aparte; și pentru că îndumnezeirea omului înseamnă, în mod esențial, unirea lui cu Dumnezeu, atunci și înțelegerea Sfințelor Scripturi se bazează pe acest fapt. De aceea, Ortodoxia se sprijină atât de mult pe scrierile Sfinților Părinți, care au văzut slava lui Dumnezeu și au mărturisit acest lucru, făcând astfel din experiența lor duhovnicească fundamentul ermeneuticii biblice.

Scurtă privire asupra traducerilor românești ale termenului ὁρπαγμός

Noul Testament de la Bălgrad (1648) traduce foarte vag⁵¹ termenul ὁρπαγμός prin «răpitoră», îndepărtând oarecum cititorul de la sensurile acestuia. Traducerea lui în felul acesta ar însemna «ceva obținut printr-o răpire», și asta îl face, într-adevăr, să redea sintagma *res rapta*.

Ediția Sinodală de la 1914 traduce corect termenul prin «răpire», însă, pentru rigoare, trebuie să adăugăm că sensul ar trebui să nu se abată spre cele arătate mai sus a fi protestante, ci să urmărească sensul pasiv, de ceva deja po-

⁵⁰ Este cazul lui J.B. Lightfoot, care elimină din analiza lui traducerea Sf. Ioan Gură de Aur, pe motiv că este prea concentrat pe combaterea arianismului, ceea ce deturneză pe cititor de la înțelegerea exactă a termenului: „Cel mult se poate extrage doar un înțeles indirect. Traducerea Sf. Ioan este defectuoasă, pentru că înțelege (presupune – n.n.) *prea mult* (subl.a.)” (J.B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistle...*, p. 136).

⁵¹ Aici, deși suntem de acord cu dl. Ovidiu Sferlea, care, în articolul său referitor la această problemă, „Filipeni 2, 6-7a în versiunile românești ale Sfintei Scripturi, cu o scurtă privire asupra controverselor teologice ale secolului al IV-lea”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, 56 (2011), 2, pp. 15-24, spune că înțelesul aici este, deși vag, „res rapta”, ne delimităm de afirmația domniei sale că traducerea este corectă.

sedat pe cale nedreaptă și de care să te agăți (o combinație între *res rapta* și *res retinenda*, după comentariul Sf. Ioan Gură de Aur).

Ediția Cornilescu (1924, reluată apoi în 1926) traduce în mod greșit ca «ceva de apucat», urmând cu consecvență teoriile chenotice protestante, prin ceea ce am arătat mai sus că poartă denumirea de *res rapienda*, greșind mai ales prin aceea că arată egalitatea cu Dumnezeu ca fiind ceva care nu este încă în posesia cuiva.

Biblia Radu-Galaction (1938), prin traducerea termenului prin «o pradă», se încadrează tot în sintagma *res rapta*, însă prin introducerea expresiei «a ținut ca la...» ne trimite foarte clar la sensul *res retinenda*. Trecând peste modificările aduse textului, facem doar observația că, prin închiderea sensului în *res retinenda*, traducerea se depărtează de la sensul oferit de Sf. Ioan Gură de Aur.

Biblia Anania (ediția jubiliară), prin folosirea traducerii «prădare», sugerează sensul activ al lui ἀρπαγμός, lucru cu care am văzut că nu putem fi de acord, cu atât mai mult cu cât, din dorința de a face traducerea mai explicită, vedem că apar și interpolări. Traducând ἀρπαγμός prin «prădare», ediția aceasta nu face trimitere clară la înțelesul activ al termenului (referindu-se adică la actul în sine), însă lasă loc unei astfel de interpretări. De asemenea, ne facem datoria de a semnală și interpolarea făcută prin adăugarea unor cuvinte care, deși aduc o lămurire suplimentară, totuși nu respectă rigorile științifice. Astfel, la v. 6 a fost adăugată sintagma «dintru'nceput»: «Cel ce *dintru'nceput* fiind în chipul lui Dumnezeu...».

Ediția Sinodală modernă (1994)

Am lăsat la urmă această ediție pentru că propune cea mai problematică traducere ortodoxă românească a termenului discutat. Deoarece este vorba despre textul care se citește în prezent în Biserica Ortodoxă Română, putem considera că acestei traduceri i se acordă cel mai mare credit ca fiind traducerea corectă. Ediția aceasta traduce termenul ἀρπαγμός prin «știrbire». Într-un articol scris de Pr. Ioan Mircea⁵² în anul 1982, acesta încearcă să explice motivul pentru care s-a recurs în anul 1979 la modificarea traducerii lui ἀρπαγμός din «răpire» în «știrbire», cu toate că, așa cum însuși mărturisește, „nu pare cel mai potrivit” termen (p. 159). Vom prezenta principalele argumente invocate în acest articol, pentru a demonstra că acestea sunt eronate.

Pr. Ioan Mircea aduce ca prim argument faptul că „Cel ce «n-a socotit» o știrbire a fi întocmai (egal) cu Tatăl este Hristos-Fiul – nu altcineva – și în acest sens nu poate fi vorba de «răpire» la El”. Problema acestui argument este faptul că în el se face confuzie între traducerea în sine și sensurile acestei traduceri⁵³.

⁵² Pr. Ioan MIRCEA, „Explicare la textul chenotic din Filipeni II, 5-8”, în: *Studii Teologice*, 34 (1982), 3-4, pp. 159-167.

⁵³ Aici se vede și necesitatea nuanțării sensurilor traducerii pe care am făcut-o pe parcursul lucrării.

Argumentul reduce înțelesul termenului la sensul activ și, din acest punct de vedere, este corect. Aceasta nu înseamnă totuși că ne este permisă trecerea cu vederea a celorlalte sensuri pe care le-am detaliat mai sus, mai ales în condițiile în care există o bibliografie bogată care arată importanța acestor nuanțări. Trebuie menționat faptul că o consecință a interpretării greșite a acestui termen este deturnarea sensului versetelor următoare. Este periculos, din punct de vedere exegetic, să nu iei în seamă sensul imediat al unui cuvânt, dacă acesta este la îndemână, și să îl interpretezi în funcție de contextul următor, și nu de cel imediat, din care face parte, așa cum este cazul de față.

Al doilea motiv al *Comisiei*, prezentat de autorul articolului, are legătură cu apariția, în traducerea biblice românești, a cuvântului «răpire». Trimiterea se face la „răpirea în Duh» de care ne amintesc Sfinții Apostoli Pavel și Ioan» (2 Co 12, 2, 4, respectiv Ap 1, 10) și la „celălalt fel de răpire, cel de la Parusie». Autorul scrie că, „pentru a nu se confunda cu astfel de răpiri, s-a evitat termenul *răpire*, preferându-se *știrbire*, referit la demnitatea și slava Domnului» (pp. 161-162). Dar acest argument se datorează aceleiași ignorări a nuanțelor acestui termen. Astfel, nuanța cu care se folosește termenul de „răpire» în cazurile răpirii în duh și răpirii de la Parusie este cea dată de corespondentul latinesc *raptus*, care, mergând pe sensul activ, îi conferă totuși acestuia o nuanță pasivă (fiind vorba de cineva care suferă o acțiune). Este de la sine înțeles că nici cu acest sens nu suntem de acord, așa cum am arătat. Mai mult, alăturarea pare că este puțin cam forțată, pentru că cine ar putea aplica acest sens lui Hristos?! Această confuzie între termenul rezultat în urma traducerii și nuanțele lui este coroborată apoi cu aplicarea termenului la un alt context, ceea ce contrazice regulile gramaticale și deturnează sensul fragmentului în dinamica sa. Izolând două idei principale ale textului – „dumnezeirea slăvită și întruparea Lui umilă» –, autorul susține că „termenul de «răpire» nu se *potrivește* (italicizele îmi aparțin)» niciuneia dintre ele (p. 166). Nu se ia deloc în considerare aici faptul că, din punct de vedere sintactic, răpire (*ἀρπαγμός*) se referă nu la deșertare (*ἐκένωσεν*), nici la chipul lui Dumnezeu (*μορφῇ θεοῦ*) sau la chipul de rob (*μορφὴν δούλου*), ci la egalitatea cu Tatăl (*τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ*), ceea ce conduce cu necesitate la imposibilitatea din punct de vedere logic a traducerii prin „știrbire». Dacă, am accepta că *știrbire* ar explica mai bine ceea ce s-a întâmplat prin deșertare (deși acest lucru este, cum am spus, inadmisibil gramatical), vom ajunge la o fractură a continuității dintre cele două părți ale fragmentului care privesc cele două momente: de dinainte de Întrupare, respectiv de după Întrupare. Căci ce se înțelege de aici? Că Hristos, fiind egal cu Tatăl, având aceeași slavă, nu consideră că prin chenoză suferă o știrbire. Se poate observa deja cum se strecoară confuzia provocată de legătura artificială dintre *răpire* și *deșertare*. Se trece cu vederea faptul că rolul lui *răpire* este de a sublinia doar deoiființimea Fiului cu Tatăl și, legat de aceasta, faptul că Cel despre care se vorbește în acest fragment (și care va hotărî să Se întrupeze) este Dumnezeu adevărat din veci, ceea ce implică și deplina libertate a

Lui. Iar dacă urmărim textul în continuare, vom da de conjuncția «ci» (ἀλλά), care este puternic adversativă, punând cele două unități într-o oarecare opoziție. Cu alte cuvinte, s-ar înțelege astfel: „nu a făcut *x*, ci, dimpotrivă, a ales să facă *y*”. Dacă reluăm acum raționamentul, așa cum rezultă din articol, vom înțelege astfel: *Hristos, fiind egal cu Tatăl, având aceeași slavă, nu consideră că prin chenoză suferă o știrbire, ci dimpotrivă*. Acest *dimpotrivă* nu poate fi înțeles decât dacă ne referim la v. 9, la momentul în care Hristos a fost prea-înălțat. Dar cum vom înțelege atunci? Că Hristos Și-a ascuns slava Sa, ca să dobândească o slavă mai mare? Așa ceva este, desigur, inacceptabil. Dacă însă termenul *răpire* se păstrează în contextul său, al primelor două versete, atunci vom înțelege corect că accentul cade *aici* pe Dumnezeirea lui Hristos (pe care o are prin fire și nu în mod necuvenit, pe nedrept), făcându-se legătura dintre *μορφή Θεοῦ* și *ἴσα Θεῷ*. Astfel, în loc să se slăbească însemnătatea actului chenotic, acesta se întărește în mod indirect, prin aceea că se subliniază că Cel care săvârșește acest act este Fiul lui Dumnezeu, ceea ce duce la concluzia că, așa cum spun Sfinții Părinți, Hristos nu Și-a lepădat firea dumnezeiască prin Întrupare, ci doar a renunțat la strălucirea ei, înțelegând prin aceasta actul de smerire, prin care a asumat firea omenească și S-a arătat ca Om între oameni. Aici se vede felul în care a evoluat confuzia, amintită la finalul paragrafului anterior, dintre *răpire* și *deșertare*, prin aceea că, deși suntem de acord că fragmentul nu poate fi înțeles în termenii chenozei protestante, în care golirea înseamnă lepădarea totală de slava dumnezeiască, totuși acest lucru se subînțelege, altminteri de ce să ne temem că *răpire* poate fi înțeles doar în sens protestant? Poate și de aceea, mai departe, autorul articolului afirmă – în mod cu totul surprinzător – că termenul *răpire* „își are rostul lui numai în gura ereticilor hulitori, de atunci și de totdeauna, care tăgăduiesc nu numai divinitatea, ci și Persoana istorică a lui Iisus Hristos” (p. 166) și propune, din această cauză, să se elimine cu totul acest termen pentru motivul că ar fi avut în viziunea Sfântului Pavel doar funcția de a-i combate peeretici. Asemenea verdicte nu ar trebui să-și găsească loc în astfel de lucrări științifice.

Această concluzie este transpusă în traducerea propusă în finalul articolului, propunere pe care nu o mai comentăm: «Care (Hristos), Dumnezeu fiind în chip și egal cu Dumnezeu, S-a dezbrăcat pe Sine, luând chip de rob și făcându-Se asemenea oamenilor, – aflându-Se la înfățișare ca un om –, S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte și încă moarte pe cruce» (p. 167).

Concluzie asupra traducerilor românești

Având în vedere distincția dintre *forma unui termen* și *nuanțele termenului*, principiul interpretării lui, în primul rând, în contextul cel mai apropiat și mai ales faptul că este vorba despre un text sfânt, considerăm că este inacceptabilă eliminarea termenului *ἀρπαγμός* ca soluție pentru rezolvarea dificultăților legate de înțelegerea și traducerea lui. Propunem, în consecință, revenirea la

traducerea lui inițială, de *răpire*, prezentă și în *Biblia de la București* (1688) și în *Biblia de la Blaj* (1795), precum și în cazul *Ediției Sinodale din 1914*, insistându-se și aici, așa cum am arătat atunci când am analizat traducerea ediției din 1914, pe înțelegerea lui cu sensul *pasiv*, rezultat din combinarea celor două variante, *res rapta* și *res retinenda*, așa cum îl traduce Sf. Ioan Gură de Aur.

Summary: The issue of ῥαπαγμός (Philippians 2, 6) in today's Biblical Studies. Its translations into Romanian

The present study is centered on a highly debated issue of Biblical Studies today, namely the term ῥαπαγμός (*robbery*, KJV; *an object of rapine*; *a thing to be grasped*; *something to be used to his own advantage*; *seizing* – according to various other Bible translations into English). It is part of an equally debated excerpt: *Phil* 2, 5-11, known as the *Christological hymn*, or *Carmen Christi*. In itself, this piece of text continues to raise countless questions of exegetic interest, mainly due to its complexity; however, the difficulties lie not only in the realm of exegesis or theology, but also that of philology, stylistics or semantics. Obviously the most difficult term within this excerpt is ῥαπαγμός (*rapine*). The study includes both an exegetic and a grammatical investigation, also providing an outline of the research conducted so far; the critical approach is added an Orthodox commentary, which is an original one in the field of Romanian Biblical Studies. The final part of this work dwells on the Romanian (divergent) translations of the term ῥαπαγμός, suggesting alternative versions. The author examines the meaning of the term ῥαπαγμός, starting from some major studies published in the West. The most important exegetic study is „Ῥαπαγμός, and the meaning of Philippians 2, 5-11” by N.T. Wright, which provides a detailed overview of the investigations into the meaning of ῥαπαγμός, as well as a systematic presentation of their results. For a philological analysis, the author taps into two equally important sources: „Further Reflexions on Philippians 2:5-11”, by C.F.D. Moule, and „The Harpagmos Enigma: A Philological Solution”, by R.W. Hoover. Alongside the collection of essays „Where Christology Began” (R.P. Martin and B.J. Dodd, eds), these allow a clear, succinct view on Western academic debates on *Phil* 2, 5-11.

The analysis of ῥαπαγμός is not confined to a discussion on its translation as „rapine”, as currently no other opinion is put forth, although in its final part the paper argues against its translation as „lessening”, a translation provided by the *Synodal Bible* (1994), but mainly dwells on the connotations of this translation, more exactly its possible meaning (or meanings). The connotations are involved by the Latin translation (*rapina*), lending itself to multiple interpretations and adopted by academic biblical terminology as the most illustrative version. The semantic range covered by this term includes two categories, determined by the *active* and the *passive* voices, respectively. While the first category (the active voice) contains only *raptus*, the second category (the passive meaning) encompasses the others, that is *res rapta* (something seized by force, obtained by force, and already in the possession of the respective person), *res rapienda* (something to seize, that might be seized, but is not yet in the possession of the respective person), and *res retinenda* (something to cling to, or something providing advantages, and already in possession of the respective person). Following a detailed analysis, the study reaches the conclusion that the most accurate translation of this term is the Orthodox one, based on

St John Chrysostom's interpretation which merges two meanings: *res rapta* and *res retinenda*. He states that Christ did not deem His identity with God to be obtained as an act of „seizing” (*res rapta*), because He possessed His divinity from eternity, and when he undertook His kenosis, this was an act of free will, without clinging to His status (*res retinenda*), as any usurper would have done.

The grammatical analysis of this term is another important part of the present study; the difficulty lies in the differences between the grammar rules in Romanian and Greek, respectively, as well as the semantic and stylistic aspects which play a very important role in this case. Starting from the original Greek text, the author notes that the major point is the emphasis laid on the term „(an object of) rapine / seizing” (ἀρπαγμός), or the phrase „being in the form of God” (KJV) / „being in very nature God / exactly like God” (according to the various Bible translations) (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ). This analysis leads to a simpler, more balanced approach, based on the argument put forth by Father D. Stăniloae, who asserts that one *should abandon any grammatical subtleties*, which can only complicate things, and confine oneself to the plainness of the original text, always bearing in mind the author's intention as the context reveals it. Father D. Stăniloae says: „Let us state emphatically «rapine», as the Apostle puts it, and retrieve the function of the noun phrase «being in the form of God (KJV) / being in very nature God», as the original text has it. Let us thus say: «did not deem his divinity as *an object of rapine*» and the actual meaning will become clear. The Son did not interpret His divinity as an act of seizing, of robbery, of constraint. Divinity lies elsewhere, namely in love”. This interpretation solves the problem of possible omissions in the phrasing – a hypothesis put forth by many commentators – and is in agreement with the general meaning of the entire fragment.

The final part addresses the translation of ἀρπαγμός as it appears in the *Modern Synodal Bible* (*Biblia Sinodală Modernă*), because it puts forth the most questionable Romanian Orthodox translation of the term. Since this is the text currently read in the Romanian Orthodox Church, one may consider that this translation is credited as the most correct version. This edition translates ἀρπαγμός as „lessening”. This translation choice was supported in an article written by Rev. I. Mircea in 1982 (*Studii Teologice*, 34, 3-4, pp. 159-167), where he attempted to explain why the 1979 edition had altered the translation of ἀρπαγμός from „rapine / seizing” to „lessening”, although he admitted the latter did „not seem to be the most appropriate” term. The paper examines the arguments and proves them to be erroneous; it ends by proposing the return to the correct translation of ἀρπαγμός as „rapine”, paying attention to the connotations it implies. Also, the paper discusses further versions of this term in various other Romanian translations, and brings arguments in favor of the correct choice. An original aspect of this work lies in its overview of contemporary Biblical Studies, as well as the Holy Fathers' exegetic approaches, attempting to merge the methodologies of both.

Andrei DRĂGULINESCU

VEDEREA DUMNEZEIASCĂ DIN CAPITOLUL AL VI-LEA AL CĂRȚII LUI ISAIA

Keywords: *divine vision, Isaiah 6, prophet, Old Testament, biblical exegesis.*

Abstract

The present study consists in an exegesis of Isa 6, a very important text both in the context of the Old Testament prophecies and in its later influence revealed in the New Testament writings. It analyses problems such as the meaning of the seraphim in the Old Testament period, the significance of the coal that the seraph approaches to the lips of the prophet, the meaning of the Divine Council, the way in which one must understand the hardening of the people's hearts, the problem of considering the vision of Isaiah as the beginning of the prophecy or, on the contrary, its climax and many others. Our study intends to fill a gap in the Romanian biblical exegesis. To our knowledge, the present study is the first extended contribution to the analysis of this chapter and proposes a possible beginning for new extended studies to the books of the Old Testament prophets.

Introducere

Studiul de față se încadrează în *domeniul* exegezei biblice. În el am abordat, din punct de vedere exegetic, cel de-al șaselea capitol al cărții profetului Isaia din Vechiul Testament. *Motivația alegerii temei* o constituie pasiunea noastră pentru studiul biblic și pentru o cunoaștere mai aprofundată a Sfintei Scripturi, cu înțelegerea cât mai riguroasă a mesajului pe care îl transmit aceste texte inspirate și, de asemenea, o interpretare a lor care să țină cont atât de normele și exigențele cercetării moderne, cât și de tâlcuirile patristice la cărțile Dumnezeieștilor Scripturi. Cu privire la *stadiul actual al cercetărilor* asupra cap. 6 din Isaia, putem remarca faptul că există numeroase studii (dintre care, din motive metodologice, am parcurs în amănunțime câteva dintre cele mai relevante, incluse în bibliografia lucrării de față). Mai multe probleme au suscitat în mod special atenția cercetătorilor în domeniu, ca de pildă: dacă *Viziunea lui Isaia* constituie momentul de început al proorociei sale, adică momentul chemării sale la misiunea profetică, sau, dimpotrivă, punctul său culminant; cum erau înțeleși serafimii în perioada vechi-testamentară; semnificația cărbunelui apropiat de buzele lui Isaia de către serafim; înțelesul dumnezeieștii adunări; problema privitoare la învârtoșarea inimilor poporului (au fost mult comentate aceste versete și propuse multe soluții, așa cum vom vedea mai departe); precum și traducerea extrem de dificilului v. 13 care încheie capitolul în discuție. Vom analiza în acest studiu

toate aceste probleme și principalele interpretări propuse atât de exegeza modernă, cât și de Sfinții Părinți și scriitori bisericești din primele veacuri creștine.

Obiectivele generale pe care și le propune acest studiu se constituie din expunerea unor probleme de exegeză cu grad ridicat de dificultate și analiza soluțiilor celor mai pertinente în vederea interpretării și lămuririi înțelesului acestora, precum și o mai bună privire de ansamblu asupra contextului în care se încadrează acest capitol, mai întâi în cartea Proorocului Isaia, apoi în întreg Vechiul Testament și în relație cu câteva dintre culturile neamurilor învecinate din acea vreme, precum și influența acestui capitol asupra Noului Testament și modul în care aceste versete se reflectă în *Evangheliile*, în *Faptele Apostolilor* și în *Epistolele pauline*. În ceea ce privește *gradul de noutate* al temei abordate, după cunoștința noastră acesta este primul studiu de specialitate din țara noastră care abordează exegeza biblică detaliată a cap. 6 al cărții Isaia și analiza aspectelor dificile menționate mai sus; aceste probleme nu au fost abordate decât cel mult tangențial în literatura de specialitate din România, iar o astfel de analiză detaliată ar putea, credem noi, constitui un ajutor pentru cei care vor să aprofundeze cercetarea exegetică biblică și un punct de plecare pentru studii mai extinse asupra cărții Proorocului Isaia, precum și a literaturii profetice vechi-testamentare în general.

Cât privește *metodologia alcătuirii lucrării*, studiul de față realizează o analiză a cap. 6 din cartea Isaia, pornind de la textul ebraic (masoretic) și de la cel grecesc (Septuaginta), alături de câteva dintre principalele traduceri după textul ebraic, în limbile: engleză, germană, franceză, finlandeză și română, precum și traduceri după Septuaginta în limba română. Am realizat un studiu al cuvintelor și al diferențelor dintre aceste traduceri, precum și un studiu al semanticii. Această analiză este urmată de partea cea mai importantă și totodată cea mai extinsă a textului nostru, cuprinzând, după o încadrare a pericopei și un scurt rezumat al acesteia, un comentariu detaliat, verset cu verset, abordând cele mai însemnate dificultăți de interpretare și cele mai importante studii teologice moderne și tâlcuiri patristice ale pasajelor respective. În secțiunea următoare este indicată legătura profundă pe care *Is 6* o are cu Noul Testament, în cadrul căruia este citat de mai multe ori. Sunt înfățișate locurile respective și este prezentată o analiză a motivației referirii la aceste versete în cadrul scrierilor nou-testamentare. În fine, ultima secțiune a materialului de față realizează o delimitare a regulilor stilistice, evidențiind specia literară și genul pericopei, precum și discuțiile din literatura de specialitate legate de identificarea acestora.

Analiza capitolului 6 din cartea Profetului Isaia

Din felurite motive, ce vor fi analizate în detaliu în cele de mai jos, cap. 6 al cărții Isaia s-a dovedit a fi un text scripturistic ce a ridicat numeroase dificultăți pentru comentatori. Cele mai multe dintre acestea sunt, conform sintezei propuse de C. Evans: „natura viziunii profetului, timpul când a avut loc viziunea

în cadrul carierei profetului, diversele incertitudini textuale și literare, precum și înțelesul și proporțiile mesajului de distrugere”¹. Prezenta lucrare își propune analiza acestor probleme, în scopul lămuririi contextului în care și-a desfășurat misiunea sa Proorocul Isaia și al evidențierii principalelor soluții propuse în literatura de specialitate cu privire la pasajele ce au suscitât cele mai multe discuții și controverse. În capitolul de față, pornind de la textul original (masoretic, respectiv cel grecesc al Septuagintei), la care s-au adăugat o serie de traduceri în câteva limbi moderne, am evidențiat principalele diferențe între felurile traducerii (cercetând în capitolul următor și motivațiile care au condus la aceste opțiuni diferite de traducere) și am realizat un studiu al cuvintelor și semanticii cap. 6 al cărții Isaia.

Studiul cuvintelor și al diferențelor dintre traduceri capitoului

Is 6, 1. La acest verset, toate traduceri (după textul ebraic) se aseamănă foarte mult. Mici diferențe pot fi, totuși, observate. Astfel, în KJV apare în plus adverbul „also” în construcția «I saw also the Lord», spre deosebire de toate celelalte traduceri analizate. În NIV, spre deosebire de ESV și KJV în care tronul lui Dumnezeu este văzut ca fiind «high and lifted up», se folosește traducerea «high and elevated» (deci s-a efectuat o înlocuire cu un neologism). Spre deosebire de toate celelalte traduceri, cele în limba franceză au preferat să echivaleze cele două caracteristici ale tronului lui Dumnezeu cu una singură: «très élevé». În KJV, spre deosebire de ESV și de NIV, apare doar «his train», în loc de «the train of his robe»; traduceri în germană și în finlandeză echivalează în același mod cu KJV («sein Saum» în LUTH1545, «seine Säume» în SCH1951, respectiv «hänen vaatteensa» în R1933), în timp ce traduceri în franceză echivalează la fel ca ESV și NIV («les pans de sa robe», în LSG, respectiv «les pans de son vêtement», în BDS). Traducerea GALA propune «poalele hainelor Lui», pe aceeași linie cu ESV, NIV și cu traduceri în franceză.

O diferență majoră apare însă aici la traduceri după Septuaginta. Deoarece traducerea greacă utilizează cuvântul δόξα (slava), în timp de masoreții au וְשִׁלָּו – *wšulaw* (haina Lui), vom întâlni, atât în Biblia 1688, cât și în Biblia 1914, în loc de «poalele hainelor Lui umpleau templul» (și textele cu înțeles echivalent din celelalte traduceri analizate), variantele: «plină casa de mărirea Lui» (Biblia 1688) și respectiv «plină casa de slava Lui» (Biblia 1914); observăm de asemenea o diferență între aceste două ediții ale Bibliei: prima (1688) preferă varianta «mărirea», în timp ce cea de-a doua optează pentru «slava»².

¹ Craig A. EVANS, „Isa 6:9-13 in the Context of Isaiah's Theology”, în: *Journal of the Evangelical Theological Society*, XXIX (1986) 2, p. 139.

² Utilizarea intersanjabilă în textele teologice a termenilor „mărire” și „slavă” constituie o problemă, cel puțin din punct de vedere gramatical, dacă nu și dogmatic. De exemplu, în binecunoscuta cântare a *Axionului*, textul original grecesc al cântării cuprinde doi termeni diferiți, traduși în românește cu unul și același cuvânt: «Cuvine-se cu adevărat să te fericim,

O explicație propusă în literatura de specialitate pentru opțiunea traducătorului Septuagintei de a folosi cuvântul δόξα este aceea „de a corecta ceea ce se consideră a fi un antropomorfism flagrant”³; așadar, după cum conchid acești autori, este foarte improbabil ca traducătorul cărții Isaia în versiunea Septuaginta să fi avut în față un text original diferit; mai mult, se pare că avea o apreciere deosebită pentru cuvântul δόξα. De altfel, așa cum arăta L.H. Brockington, acest termen apare de 68 de ori în traducerea cărții Isaia în Septuaginta, cu toate că în textul masoretic cuvântul corespunzător, כבוד – *kābōd*, apare doar în 28 de locuri⁴. L.H. Brockington considera că termenul δόξα prezintă o semnificație teologică particulară pentru traducătorul Septuagintei, fiind „asociat, în mod direct sau indirect, cu lucrarea de mântuire a lui Dumnezeu între oameni”⁵.

Is 6, 2. Versetul al doilea al cap. 6 comportă diferențe minime de traducere între variantele realizate după textul ebraic studiate, cu două excepții: traducerea GALA, care echivalează prin «serafimi stăteau *înaintea* Lui», respectiv traducerea finlandeză R1933: «hänen ympärillään» («*în jurul* Lui»), acolo unde toate celelalte traduceri, urmând fidel textul masoretic (ממעל לו – *mimma'al lo*), au redat prin «deasupra Lui». Pe de altă parte, celelalte două traduceri românești, realizate după Septuaginta, preferă varianta: «împrejurul Lui», fidelă textului grecesc (κύκλω αὐτοῦ). Faptul că, în traducerea Septuagintei, serafimii stau în jurul lui Dumne-

Născătoare-de-Dumnezeu (...) ceea ce ești mai cinstită decât heruvimii și mai mărită (ἐνδοξότεραν) fără-de-asemănare decât serafimii (...) pe tine (...) *te mărim* (μεγαλύνομεν). Încă din anul 1939, părintele profesor Paraschiv Angelescu semnala această eroare în studiul său liturgic, care din păcate nu a fost îndeajuns citit pentru a fi operată corectura corespunzătoare: „Termenul ἐνδόξος ne indică precis starea actuală a Maicii Domnului. Într-adevăr, ἐνδόξος este un cuvânt compus din prepoziția ἐν (= în) și substantivul δόξα. Forma aceasta (...), întâlnită (...) în textele originale, vrea să ne demonstreze (...) că *în starea de doxa, în starea de slavă a Dumnezeirii* (subl.n.) s-a petrecut ceva, și anume: *pătrunderea, intrarea Sfintei Fecioare Maria în această stare de slavă, adică înslăvirea ei* (subl.n.). Același fenomen [...] s-a petrecut și cu toți ceilalți Sfinți, în primul rând cu sfinții evangheliști și cu toți aceia pe care-i pomenim, rugându-ne lor, îndată după sfințirea Darurilor la sfintele și dumnezeieștile Liturghii. Toți sunt *înslăviți*” (Pr. Paraschiv ANGELESCU, *Slavă și Mărire*, Tipografia Cărilor Bisericești, București, 1939, pp. 73-74.)

³ John D.W. WATTS, *Isaiah 1-33*, revised edition, coll. *Word Biblical Commentary* 24, Thomas Nelson Inc., Nashville, 2005, p. 102.

⁴ Leonard H. BROCKINGTON, „The Greek Translator of Isaiah and His Interest in ΔΟΞΑ”, în: *Vetus Testamentum*, I (1951) 1, p. 26.

⁵ L.H. BROCKINGTON, „The Greek Translator...”, p. 26. Un alt comentariu modern, subliniind deosebirile între sfârșitul versetului în Septuaginta (LXX) și în Textul Masoretic (TM) (LXX: «casa [era] plină de slava Lui»; TM: «poalele hainelor Lui umpleau templul»), opina: „Imaginea, în TM, este aceea a unui suveran oriental cu vechime maiestuoasă, înconjurat de curtea sa. LXX a renunțat la imaginea concretă, decodându-i sensul teologic. Termenul «Casa» denumește adesea Templul; TM are aici termenul specializat pentru Templu, *hēkykhāl*» (Ioan PATRULESCU et al., „Isaia. Introducere”, în: Cristian BĂDILĂ et al. (eds.), *Septuaginta*, vol. 6/L, Colegiul Noua Europă / Polirom, Iași / București, 2011, pp. 84-85).

zeu, și nu deasupra Lui, ca în textul ebraic, constituie, după H. Wildberger, „o modificare intenționată, deoarece traducătorul nu considera potrivit ca serafimii să stea mai sus decât Domnul Dumnezeu”⁶. În textul masoretic însă, îngerii sunt înfățișați stând deasupra tronului. O observație interesantă privitoare la traducerea în Septuaginta a termenului ebraic ce desemnează serafimii (și o comparație cu alte locuri din Isaia în care apare termenul) oferă T.D. Cochell:

„Septuaginta transliterează סְרַפִּימַי în σεραφείμ în *Is* 6, 2 și 6, 6. În 14, 29... în ὄφεις πετόμενοι («șerpi zburători»). Traducerea frazei... din 30, 6 este ὀσπίδες καὶ ἔκγονα ὀσπίδων πετομένων («cobre și pui de cobre zburătoare»). Diferitele opțiuni de traducere sau de transliterare ale aceluiași cuvânt demonstrează faptul că cei dintâi traducători ai textului ebraic nu au echivalat pur și simplu forma serafimilor din *Is* 6 cu cea din capitolele 14 și 30”⁷.

Vom detalia însă aceste aspecte în capitolul consacrat comentariului acestui verset.

Is 6, 3. Versetul al treilea, spre deosebire de cel de mai sus, nu mai comportă diferențe între variantele traduse după textul masoretic, respectiv după Septuaginta, cu o excepție notabilă: în textul ebraic nu se precizează numărul serafimilor, dar în Septuaginta se poate înțelege că sunt doar doi, deoarece în cadrul acestui verset se arată că strigau unul către celălalt («ἑτερος»), iar nu unul către altul («ἄλλος»). De aceea, unii Părinți care comentează acest verset vor vorbi despre doi serafimi. Apar, de asemenea, unele echivalări speciale în unele dintre versiuni. Astfel, vom semnală faptul că traducerea NIV este singura care preferă traducerea «Lord Almighty» («Domnul Atotputernicul»). Toate celelalte traduceri au redat «יְהוָה צְבָאוֹת» – *YHWH sēbā’ōth*», respectiv «κύριος σαβαωθ», fie întocmai ca în original, prin «Domnul Savaot» (toate cele trei traduceri românești), respectiv «HERR Zebaoth» (traducerea lui Luther) și «Herra Sebaot» (Biblia finlandeză), fie printr-o echivalare în care cuvântul «Savaot» este și el tradus, cu înțelesul de «Domnul oștirilor»: «Lord of hosts» (ESV, KJV), «Herr der Heerscharen» (SCH1951; «Heerscharen» are sensul de număr foarte mare, comparabil cu cel al soldaților unei armate); «l'Éternel des armées» (LSG) și «le Seigneur des armées célestes» (BDS). O ultimă mențiune la acest verset ar fi faptul că doar traducerea lui Luther echivalează «tot pământul» cu «alle Lande» (adică: «toate țările»), o opțiune de traducere mai liberă în acest caz.

⁶ Hans WILDBERGER, *Isaiah 1-12. A Continental Commentary*, Augsburg Fortress Publishers, Minneapolis, 1991, p. 249.

⁷ Trevor D. COCHELL, *An Interpretation of Isaiah 6:1-5 in Response to the Art and Ideology of the Achaemenid Empire*, Baylor University, Waco, 2008, pp. 115-116.

Is 6, 4. Cel de-al patrulea verset cuprinde cu precădere două diferențe de traducere, cea dintâi conducând la echivalări cvasi-sinonimice, iar cea de-a doua mai semnificativă. Cea dintâi se referă la ceea ce în Bibliile românești de la 1688 și 1914 a fost redat prin «pragul de sus al ușii». ESV preferă «the foundations of the thresholds» (prin „foundations” înțelegându-se „temeliile”, în timp ce cuvântul „threshold” ar putea fi tradus fie prin „prag de ușă” sau chiar „poartă”, fie prin „pridvor”). KJV alege «the posts of the door» („doorpost” înseamnă „montant de toc de ușă”). NIV este mai degrabă o combinație a celor două variante anterioare: «the doorposts and thresholds». Spre deosebire de aceste traduceri în engleză, precum și de cele germane și de cea finlandeză, urmând aceeași linie, traducerea franceză LSG parafrazează: «Les portes furent ébranlées dans leurs fondements», în timp ce BDS alege o variantă neologică, adăugând explicația conform căreia este vorba de ușile Templului: «Les montants des portes du Temple». Dintre variantele menționate, traducerea GALA se apropie cel mai mult de varianta LSG: «porțile se zguduiau din țâșnile lor». Dacă vom cerceta textele originale, vom găsi în textul masoretic termenul **אֲמָה** – *'ammah*, care semnifică de regulă o unitate de măsură de un cot⁸, în timp ce termenul din Septuaginta (ὕπερθρον) se referă la un element de susținere din partea de sus a ușii (numită astăzi „buiandrug”), însă în cazul de față se observă că „termenul se aplică la întreaga structură a ușii”⁹.

Cea de-a doua problemă pe care o putem remarca în acest verset este referitoare la descrierea cauzei care face să se producă această zguduire a porților Templului. Aici diferențele sunt semnificative, chiar și între traduceri în aceeași limbă. Astfel, ESV propune: «shook at the voice of *him* who called» (toate sublinierile ne aparțin), KJV traduce prin: «moved at the voice of *him* that cried», însă NIV preferă: «at the sound of *their* voices». Cu toate acestea, diferența nu are implicații atât de profunde pe cât ar părea, ceea ce putem constata analizând versetul anterior: «one called to another and said» (ESV), ceea ce va cere așadar singularul în v. 4; «one cried unto another» (KJV), de asemenea; respectiv «they were calling to one another» (NIV), ceea ce implică, desigur, folosirea pluralului: «at the sound of *their* voices». Aceleași diferențe le întâlnim și la cele două traduceri în limba franceză: «la voix» (LSG), respectiv «ces voix» (BDS). Traducerile germane și cea finlandeză folosesc pluralul, în timp ce traduceri românești au aici singularul: «din pricina glasului *celui* ce striga» (GALA), «glasul care striga» (1688), «glasul cu care striga» (1914).

Is 6, 5. Acest verset nu comportă probleme deosebite. Diferențele sunt nesemnificative, cu o singură excepție: apare din nou, ca și în v. 3, sintagma «Domnul Savaot», care, așa cum s-a observat în acel verset, a fost tradus în felurite moduri

⁸ J.D.W. WATTS, *Isaiah 1-33...*, p. 102.

⁹ J.D.W. WATTS, *Isaiah 1-33...*, p. 102.

(vezi în acest sens discuția de la *Is* 6, 3). Trebuie remarcată aici consecvența tuturor traducerilor analizate: aceeași sintagmă folosită în *Is* 6, 3 a fost folosită și aici, în *Is* 6, 5: cei care au tradus în *Is* 6, 3 «Domnul Savaot» au tradus la fel și aici; cei ce au preferat «Domnul oștirilor» în *Is* 6, 3, nu au tradus altfel nici în v. 5 ș.a.m.d., fiind consecvenți originalului masoretic, respectiv celui grecesc.

Is 6, 6. Două observații pot fi făcute cu privire la acest verset. Prima ar fi aceea că începutul versetului este, în toate variantele: «*Atunci un serafim...*» (sau chiar, încă mai simplu, în Biblia 1688 și 1914: «*Și...*»), cu excepția traducerii LSG: «*Mais...*» («*Însă...*»). Foarte interesant este că, la fel ca la *Is* 6, 4, și aici varianta GALA este singura care urmează traducerea LSG: «*Însă un serafim veni...*», ceea ce ne face să afirmăm că, după toate probabilitățile, părinții profesori Vasile Radu și Gala Galaction au avut în față această traducere franceză și au fost influențați în mai multe locuri de aceasta. Cea de-a doua remarcă se referă la diferența dintre traduceri după textul masoretic și cele după Septuaginta. În cele dintâi, serafimul vine în zbor către Isaia; în traduceri după Septuaginta, serafimul este trimis către Prooroc. Deci accentul în primul caz cade pe imaginea pe care o putem ușor vizualiza cu ochii minții, a serafimului apropiindu-se în zbor de Isaia cu carbunele, în timp ce în traduceri după textul grecesc se insistă pe trimiterea de către Dumnezeu a serafimului, care slujește voia Lui atunci când purifică buzele Proorocului.

Is 6, 7-8. Cu o singură excepție, textul masoretic și Septuaginta (LXX) re-dau aceste două versete într-o formă foarte asemănătoare, prin urmare nici traduceri analizate nu se întâlnesc într-o echivalare foarte limpede și fără deosebiri marcante între ele. Unicul loc în care apare o diferență este în v. 8, acolo unde textul masoretic are לָנִי – *lānu* («pentru noi»), în timp ce în LXX apare «πρὸς τὸν λαὸν τοῦτον (la acest popor)». Traducerile moderne analizate reflectă și ele, în totalitate, diferența menționată.

Is 6, 9-10. Aici apare una dintre cele mai evidente diferențe dintre Septuaginta și textul ebraic, din cadrul acestui capitol (alături de cea din v. 1: «slava» / «haina Lui»). Această diferențiere este păstrată și ușor observabilă în toate traduceri studiate. Prin urmare, pentru sublinierea acestei deosebiri, considerăm suficientă o paralelă între traducerea GALA, după textul ebraic, și Biblia 1914, după Septuaginta (sublinierile ne aparțin).

«...Du-te și spune poporului acestuia: Cu urechile să auziți, dar *să nu înțelegeți*; cu ochii să vă uitați, dar *să nu vedeți*! Împietrește inima poporului acestuia, *astupă-i urechile și închide-i ochii, ca nu cumva să vază* cu ochii și cu urechile *să auză* și cu inima *să înțeleagă* și *să se întoarcă la pocăință* și iarăși *să-l vindec!*» (GALA).

«Mergi și zi poporului acestuia: Cu auzul veți auzi și *nu veți înțelege*, și uitându-vă vă veți uita și *nu veți vedea*. Că *s'a îngroșat inima* poporului acestuia și cu urechile sale *greu au auzit* și *ochii săi i-au închis*, ca nu cumva să vază cu ochii și cu urechile să auză, și cu inima să înțeleagă și să se întoarcă, și să'i vindec pre ei» (Biblia 1914).

Se observă așadar

„o schimbare interesantă a modurilor verbale de la Textul Masoretic la LXX. În ebraică, verbele sunt la imperativ, poruncindu-i lui Isaia să împietrească inimile poporului. Considerând acest fapt a fi problematic, traducătorii LXX au trecut verbele la indicativ, obținând astfel: «că *s'a îngroșat inima* poporului acestuia...» [...] Această traducere din Septuaginta, cu accentul pus pe învârtosarea lui Israel, este cea care a fost folosită în citatele din Noul Testament ale versetelor *Is* 6, 9-10 (*Mt* 13, 14; *Mc* 4, 12; *Lc* 8, 10; *FA* 28, 26-27)”¹⁰.

Această opțiune de traducere a Septuagintei, în care diferența de accent pare să schimbe total înțelesul textului ebraic, a atras un interes deosebit din partea cercetătorilor, care au publicat nenumărate studii și articole în încercarea de a explica paradoxul exprimării din textul ebraic și motivația traducerii grecești în această formă.

„Mulți cercetători consideră că traducătorii în limba greacă nu au clarificat, ci au alterat sensul textului ebraic. Ei ar fi fost ofensați de înțelesul textului ebraic și l-au schimbat. Nu există niciun mijloc obiectiv de a cunoaște ce au avut în minte traducătorii. ... Este însă la fel de probabil ca ei să fi schimbat cuvintele propriu-zise ale textului ebraic în scopul protejării împotriva vreunei înțelegeri greșite a intenției retorice [ironice] a versetelor, pe care ei le-au înțeles corect”¹¹.

Vom detalia și noi, în cadrul comentariului verset cu verset al pericopei, dosarul acestei controverse și câteva soluții propuse în urma acestor dezbateri.

Is 6, 11-12. Dacă v. 11 prezintă o uniformitate remarcabilă în ceea ce privește traducerile studiate, v. 12, foarte asemănător în toate variantele traduse după textul masoretic, se deosebește însă fundamental în comparație cu Septuaginta. Pentru exemplificare, vom pune din nou în paralel – pentru *Is* 6, 12 – traducerea GALA (după textul masoretic) și Biblia 1914 (după Septuaginta). GALA: «Până când Domnul va izgoni pe oameni și pustiirea va fi mare în mijlocul acestei țări». Biblia 1914: «Și după aceasta va îndelunga Dumnezeu oamenii și se vor înmulți cei ce au rămas pre pământ». Așa cum se poate cu ușurință observa, în primul caz este vorba de un mesaj ce face referire la o mare distrugere, în

¹⁰ Kimberly M. BERKEY, „Thou Shalt Be Silent: Literary Allusions to Isaiah 6:1-8 in Luke 1:5-25”, în: *Studies in the Bible and Antiquity*, V (2013), p. 50.

¹¹ Gordon C.I. WONG, „Make Their Ears Dull: Irony in Isaiah 6:9-10”, în: *Trinity Theological Journal*, XVI (2008), p. 30.

timp ce în al doilea este un mesaj de speranță, total opus celui din textul ebraic. În varianta Septuaginta: «καὶ μετὰ ταῦτα μακρυνεῖ ὁ θεὸς τοὺς ἀνθρώπους καὶ οἱ καταλειφθέντες πληθυνθήσονται ἐπὶ τῆς γῆς». Este așadar o a treia diferență majoră între cele două variante (text masoretic versus Septuaginta) observată în cadrul cap. 6 al cărții Proorocului Isaia. Aceste diferențe dintre textul masoretic și Septuaginta în cazul v. 12 sunt discutate de D. Driedger pornind de la cuvântul καταλειφθέντες și menționând ocurențele sale în cartea Isaia și înțelesurile pe care le comportă:

„Cum ar trebui tradus cuvântul «καταλειφθέντες»? O utilizare obișnuită face referire în Isaia la o «rămășiță» (10, 20-21; 11, 11; 11, 16; 24, 14; 28, 5). Sensul de bază este cel de «a fi lăsat». ... Cu toate acestea, de două ori în Isaia termenul poate fi înțeles ca «alungată» (Is 54, 6; 62, 4). Și aceste pasaje se referă la rămășița lui Israel, însă sensul este acela de *a fi părăsit / abandonat*¹².

Cel mai probabil, traducătorul din ebraică în greacă a ținut cont de aceste variate înțelesuri și de contextul istoric ulterior în care s-au împlinit proorociile isaianice.

Is 6, 13. Acesta este probabil cel mai dificil și mai obscur verset al capitolului. Din această pricină, mai mulți traducători au încercat să ofere o traducere liberă în locul celei literale, în scopul de a limpezi înțelesul. De asemenea, mulți cercetători (după cum vom vedea în comentarii) s-au străduit să descopere înțelesul original al textului ebraic, propunând felurite traduceri ale acestui verset, neexistând nici până azi în rândul lor un consens cu privire la traducerea corectă sau, măcar, cea mai apropiată de original. Vom recurge și de această dată la comparația între traducerile GALA și Biblia 1914, care arată cel mai vădit deosebire dintre o traducere foarte liberă, ce încearcă să clarifice sensul pasajului obscur (GALA) și una literală ce încearcă să se apropie cât mai mult de textul inițial (Biblia 1914). GALA: «Și dacă va rămânea încă unul din zece, și acela va fi hărăzit focului, dar așa ca terebintul și ca stejarul, ale căror buturugi, când copacul e tăiat, rămân în pământ. Din trunchiul rămas vlăstări-va o mlădiță sfântă». Biblia 1914: «Și mai este încă întru el zeciuire și iarăș va fi de pradă, ca terevintul și ca ghinda când cade din ghioacea sa, sămânță sfântă starea ei». Forma versetului, începând cu o *propoziție condițională* («Și dacă...») sugerează faptul că aceasta constituie o extindere a ceea ce fusese spus imediat mai devreme. Așadar, înțelesul ar fi că, după distrugerea și depopularea completă a pământului, descrise în vv. 11-12, rămășița («unul din zece») care va supraviețui va fi și ea supusă în continuare distrugerii, precum terebintul și stejarul. În KJV, urmându-se o traducere literală a unui verset probabil corupt și distorsionat, nu izbutește

¹² David C.L. DRIEDGER, *Read Carefully but Do Not Understand: Isaiah 6:9-10 and the Ethics of Reading*, Providence Theological Seminary, Canada, 2004, p. 62.

să redea propoziția condițională și echivalează astfel: «Însă, cu toate acestea, în ea va rămâne unul din zece», în loc de: «Și dacă va rămâne unul din zece». În ESV este recunoscută condiționala și traducerea este mai bună, însă înțelesul încă nu este satisfăcător. Un alt aspect important ce trebuie menționat aici este că

„ultimele trei cuvinte din textul masoretic au fost omise în Septuaginta. Cu toate acestea, alte versiuni grecești cuprind și aceste cuvinte: Symmachus are *sperma hagion hē stasis autēs*; Theodotion traduce prin *sperma hagion to stēlōma*; iar Aquila redă prin *sperma hēgiasmenon stēlōsis autēs*. ... Care ar putea fi motivul omiterii acestor ultime trei cuvinte în LXX? Încă în 1923, Budde a demonstrat că omiterea cuvintelor *וְרַע קֶרֶשׁ מִצְבָּתָהּ* în LXX se datorează unei homeoteleute¹³. ... Faptul că ultimele trei cuvinte din Is 6, 13 sunt prezente atât în Textul Masoretic cât și în 1QIs¹⁴, în Targum, Symmachus, Theodotion, Aquila și în textul siriac (Codex Ambrosianus), dar sunt omise din LXX doar din pricina unei erori de copiere a scribilor, le certifică originalitatea”¹⁵.

Chiar și traduceri românești după Septuaginta cuprind această completare, datorită faptului că Biblia de la 1688 a avut ca sursă a traducerii Biblia de la Frankfurt (1597), ce cuprinde o variantă a Septuagintei ce cuprinde și unele inserții străine, după celelalte versiuni grecești menționate mai sus.

Semotaxa

Is 6, 1. În ceea ce privește semotaxa (semnificația dată de înlănțuirea cuvintelor într-un anumit mod), la acest verset se poate observa că toate traduceri analizate au preferat să urmeze mai degrabă o traducere literală, decât una dinamică, probabil deoarece semnificația dată de alăturarea înțelesurilor fiecărui cuvânt în parte se constituia într-un discurs logic și îndeajuns de clar pentru a nu necesita recurgerea la interpretări ale ideii textului folosind alte cuvinte în traducere. Singura excepție (traducere dinamică) o constituie cea menționată mai sus, la traduceri în franceză, unde tronul lui Dumnezeu «înalț și măreț» (GALA) este redat printr-un singur adjectiv, precedat de adverbul „foarte” pentru a forma superlativul absolut: «très élevé».

¹³ Homeoteleuta [< fr. *homéotéleute*, cf. gr. *homoiooteleuton*] este „o figură de sintaxă poetică, constând în potrivirea fonică a ultimelor silabe a două cuvinte învecinate” (cf. „Homeoteleuta”, în: *DEX Online*, 24.04.2017, <http://dexonline.net/definitie-homeoteleut%C4%83>). În acest caz, așa cum arată K. Budde (vezi mai jos, n. 26), scribul este cel care, din neatenție, a citit pasajul ca și cum ar fi fost o homeoteleută și din această pricină a omis cuvintele respective.

¹⁴ Este papirusul ce conține cartea *Isaia*, descoperit la Qumran.

¹⁵ Udo F.Ch. WORSCHKECH, „The Problem of Isaiah 6:13”, în: *Andrews University Seminary Studies*, XII (1974) 2, pp. 137-138.

Is 6, 2-12. Pentru versetele de la 2 la 12, toate traduceri preferă o traducere literală, cu foarte mici excepții, de altfel menționate deja (vezi, de pildă, la *Is* 6, 3: «Domnul Savaot» versus «Domnul oștirilor»).

Is 6, 13. Acest verset, așa cum, de asemenea, am remarcat mai sus, din pricina dificultăților pe care le aduce, a determinat pe cei mai mulți să aleagă o traducere dinamică, în scopul evidențierii sensurilor ascunse care nu se revelează la o primă lectură. Astfel, toate traduceri după textul ebraic pe care le-am analizat realizează, într-o măsură mai mică sau mai mare, în funcție de preferința traducătorilor, o traducere dinamică. În schimb, este semnificativ să facem observația conform căreia cele două traduceri românești după Septuaginta urmează îndeaproape originalul, deși semnificația pasajului rămâne, chiar și în traducere, destul de obscură. Acest fapt poate fi remarcat dacă vom pune în paralel v. 13 în versiunea Septuaginta (LXX), precum și în Biblia 1688 și 1914: LXX: «καὶ ἔτι ἐπ' αὐτῆς ἔστιν τὸ ἐπιδέκατον καὶ πάλιν ἔσται εἰς προνομήν ὡς τερέβινθος καὶ ὡς βάλανος ὅταν ἐκπέσῃ ἀπὸ τῆς θήκης αὐτῆς» Biblia 1688: «Și încă preste el iaste al zeacele, și iarăș va fi la pradă ca tereventul și ca ghinda cînd va cădea den găoacea ei; sămîntă sfîntă – stîlpirea ei». Biblia 1914: «Și mai este încă întru el zeciuire și iarăș va fi de pradă, ca terevintul și ca ghinda cînd cade din ghioacea sa, sămîntă sfîntă starea ei». O observație suplimentară ar fi cea conform căreia cuvintele «sămîntă sfîntă – stîlpirea ei» (Biblia 1688), respectiv «sămîntă sfîntă starea ei» (Biblia 1914) nu sunt traduse după LXX, în care aceste cuvinte lipsesc, ci după alte versiuni grecești (Symmachus, Theodotio și Aquila) care le conțin.

Secțiunea (pericopa) – cursul narațiunii

Încadrarea pericopei

Cap. 6 al cărții Isaia constituie o pericopă de sine stătătoare. După ce în cap. 5 profetul enumera o serie de vai-uri (*Is* 5, 8-24) și prezenta mânia lui Dumnezeu manifestată prin intermediul unor invadatori de alt neam (*Is* 5, 25-30), cap. 6 trece într-un alt registru. Indiciul că se trece la o altă pericopă este constituit din primele cuvinte ale v. 1 al cap. 6: «Și a fost în anul, în care a murit împăratul Ozia...», iar cel al încheierii pericopei – începutul capitolului următor: «Și a fost în zilele lui Ahaz...». Așa cum observa J.D.W. Watts, „cap. 5 și 6 alcătuiesc o punte între cap. 1-4... și 7-35. Cap. [6] se evidențiază printr-un monolog, o istorisire la persoana întâi și o notă cronologică. Capitolul următor trece la narairea la persoana a treia»¹⁶. O altă remarcă a aceluiași cercetător este cea referitoare la rolul poziționării cap. 6 în structura cărții:

¹⁶ J.D.W. WATTS, *Isaiah 1-33...*, p. 20.

„Poziția sa în cadrul cărții marchează *sfârșitul* domniei lui Ozia, așa cum indică în mod clar cuvintele de început ale capitolului. Scopul este acela de a arăta că natura acțiunilor lui Dumnezeu îndreptate înspre Israel și Iuda, care și-au avut obârșia în perioada domniei lui Ozia, va rămâne neschimbată până la venirea unei distrugerii totale (este vorba de cea asupra Samariei, din anul 721 î.Hr.)”¹⁷.

O încadrare a cap. 6 în contextul primelor șase capitole ale cărții lui Isaia a fost propusă de P.R. House ca o încheiere culminantă a unei progresii structurale începute odată cu primele versete ale primului capitol. Astfel, acest cercetător propunea următoarea structură ideatică pentru cele dintâi șase capitole din cartea Isaia:

- „1. Plângerea lui Dumnezeu împotriva lui Israel (1, 1-31);
2. Respingerea de către Israel a iertării și a Zilei lui Iahve ce ar fi o consecință a acesteia (2, 1 – 4, 6);
3. Vai-uri privitoare la judecarea lui Israel (5, 1-30);
4. Chemarea lui Isaia de a prooroci unui popor răzvrătit (6, 1-13)”¹⁸.

În ceea ce privește plasarea cap. 6 în contextul întregii cărți a Proorocului Isaia, asupra acestui aspect a curs multă cerneală, părerile specialiștilor fiind încă împărțite. Cu precădere, două probleme au stat la baza controverselor iscate. Cea dintâi ridică interogația: De ce chemarea Proorocului apare atât de târziu într-o carte profetică? De ce inaugurarea lucrării proorocești a lui Isaia nu apare în primul capitol al cărții, ca în cazul cărților Iezechiel (1-2) și Ieremia (1)¹⁹? Cea de-a doua este referitoare la cronologie. Majoritatea cercetătorilor adoptă varianta conform căreia cap. 1-5 ar trebui considerate drept un fel de introducere la chemarea Proorocului din cap. 6, alții însă preferă varianta după care acest capitol deschide o a doua fază a lucrării Proorocului, sau alte soluții care se îndepărtează mai mult sau mai puțin de aceste două propuneri fundamentale de explicare a poziției capitolului²⁰.

L.J. Liebreich consideră că acest capitol servește atât ca „o concluzie potrivită a capitolelor anterioare, cât și ca introducere la fel de potrivită pentru capitolele care îi urmează”²¹. Același cercetător afirma că portretizarea lui Iahve ca rege contrastează cu activitatea regilor pământești ai lui Israel din cap. 7-12; în acest mod, cap. 6 are și un rol de a echilibra această secțiune a cărții Isaia²².

¹⁷ J.D.W. WATTS, *Isaiah 1-33...*, p. 21.

¹⁸ Paul R. HOUSE, „Isaiah's Call and its Context in Isaiah 1-6”, în: *Criswell Theological Review*, VI (1993), p. 214.

¹⁹ Stephen CAMPBELL, „The Placement of the Sixth Chapter of Isaiah and Its Significance”. *Sheperds Theological Seminary*, Cary, 2014, p. 2.

²⁰ P.R. HOUSE, „Isaiah's Call...”, p. 214.

²¹ Leon J. LIEBREICH, „The Position of Chapter Six in the Book of Isaiah”, în: *Hebrew Union College Annual*, XXV (1954), p. 40.

²² L.J. LIEBREICH, „The Position of Chapter Six...”, p. 39. Cf. P.R. HOUSE, „Isaiah's Call...”, p. 215.

Comentatorul J.N. Oswalt recunoaște, ca și L.J. Liebreich, această dublă funcție a cap. 6, făcând precizarea suplimentară că acest capitol constituie, pe lângă concluzia primelor cinci, și o introducere pentru cap. 7-39, evidențiind faptul că lui Israel i se pun în față două alternative. Oamenii fie se pot pocăi, precum a făcut Proorocul Isaia, și atunci vor fi iertați, fie se pot răzvrăti, și atunci vor avea parte de distrugerea zugrăvită în *Is* 6, 11²³. P.R. House conchidea:

„Într-adevăr, *Is* 6 servește ca text de legătură. Cap. 1-5 detaliază păcatele poporului Israel și modul în care aceste păcate amână revărsarea binecuvântărilor lui Dumnezeu asupra acestuia. Este limpede că poporul trebuie să se pocăiască, și totuși acesta refuză să o facă. Cap. 6 admite acest păcat al poporului și îi anunță tratamentul pe termen lung. Cap. 7-12 explică modul în care Isaia anunță poporului răzvrătit tratamentul, însă are foarte puțin succes în a-i schimba”²⁴.

Alți autori, începând cu K. Budde²⁵, au susținut ipoteza conform căreia secțiunea *Is* 6, 1 – 9, 6 ar trebui privită ca o unitate ce a fost inițial independentă de restul lucrării, cuprinzând memoriile personale ale Proorocului Isaia din perioada războiului siro-efraimit. De aici, acestor capitole le-a fost atribuită titlatura de *Denkschrift*²⁶. Unii autori mai noi, cum ar fi S.A. Irvine, susțin, pornind de la ipoteza lui K. Budde, că stilul autobiografic caracteristic cap. 6-8 leagă împreună aceste trei capitole, iar acest fapt ar demonstra caracterul acestora de memorial profetic²⁷. Alți autori, ca de pildă H.G.M. Williamson²⁸ și R. Rendtorff²⁹, consideră că *Is* 6 ar constitui o adăugire târzie și, prin urmare, îi contestă originalitatea. Dimpotrivă, autori precum Ch.R. Seitz³⁰ observă o strânsă legătură

²³ John N. OSWALT, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, coll. *The New International Commentary on the Old Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 1986, pp. 174-176. Cf. P.R. HOUSE, „Isaiah's Call...”, pp. 215-216.

²⁴ P.R. HOUSE, „Isaiah's Call...”, p. 216.

²⁵ Karl BUDDE, *Jesaja's Erleben: eine gemeinverständliche Auslegung der Denkschrift des Propheten* (Kap. 6, 1-9, 6), L. Klotz, Gotha, 1928, p. 22.

²⁶ Cuvântul german „Denkschrift” înseamnă aici „memorii”, considerându-se că ar constitui partea cea mai veche a cărții *Isaia* (în care se folosește frecvent relatarea la persoana întâi), așadar un fel de „note personale” ale Proorocului.

²⁷ Stuart A. IRVINE, *Isaiah, Ahaz, and the Syro-Ephraimitic Crisis*, coll. *Monograph Series / The Society of Biblical Literature* 123, Society of Biblical Literature, 1990, p. 2. Cf. Liza ESTERHUIZEN, *The So-Called Isaiah-„Denkschrift” (6:1-9:6): An Exegetical-Historical Study*, University of Stellenbosch, Stellenbosch, 2007, p. 18.

²⁸ Hugh G.M. WILLIAMSON, *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Clarendon Press, Oxford, 1994, p. 30. Cf. S. CAMPBELL, „The Placement of the Sixth Chapter...”, p. 12.

²⁹ Rolf RENDTORFF, *Canon and Theology: Overtures to an Old Testament Theology*, coll. *Overtures to Biblical Theology*, Augsburg Fortress Publishers, Minneapolis, 1993, pp. 170-180.

³⁰ Christopher R. SEITZ, *Isaiah 1-39: Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Westminster John Knox Press, 1993, p. 52.

între *Is* 5, 9 și chemarea profetului din cap. 6. R.L. Cole³¹ acuză toate aceste abordări a fi minimaliste, deoarece nu iau în considerare contextul mai larg al întregii cărți a lui Isaia, oferind ca exemplu de abordare cu deschidere mai vastă studiul lui J.N. Oswalt la care am făcut referire mai sus.

Scurt rezumat și structura pericopei

Is 6 prezintă chemarea de către Dumnezeu a Profetului. Relatarea, scrisă la persoana I, dezvăluie vedenia dumnezeiască a lui Isaia: pe când se ruga în templul din Ierusalim, Isaia Îl vede pe Domnul stând pe un tron măreț, iar tot templul se umpluse de slava Lui. Isaia vede serafimi deasupra Domnului, descriși ca având șase aripi: două cu care își acoperă fețele, două cu care își acoperă picioarele, și două cu care zboară. Proorocul se face părtaș liturghiei cerești și îi aude pe serafimi cântând un imn de slavă lui Dumnezeu: «Sfânt, sfânt, sfânt, Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui», care va fi preluat și de tradiția liturgică a Bisericii.

Isaia este însă conștient că nimeni nu Îl poate vedea pe Dumnezeu *față către față* fără a muri, iar el este un om păcătos. Atunci unul dintre serafimi se apropie de el cu un cărbune aprins luat de la jertfelnic și i-l apropie de buze. Deși arzând, cărbunele nu îi face niciun rău Proorocului ci, dimpotrivă, îi curățește buzele sale necurate. Atunci se aude un glas ce întreabă cine va merge să vestească poporului mesajul Domnului; Isaia se oferă să fie el purtătorul acestui mesaj. Misiunea pe care o primește este de a înștiința poporul că, deși vede și aude, totuși nu înțelege. Se face apoi o aluzie la exil, prin faptul că toate acestea vor culmina cu pustiirea țării. Atunci va rămâne, totuși, o rămășiță: o zecime din populație, comparată cu un trunchi de copac rămas după căderea acestuia. Acest trunchi este numit «mlădiță sfântă» – o evidentă profeție mesianică. Dacă sensul istoric imediat al acestei mlădițe se referă la cei ce se vor reîntoarce din exil, sensul mai înalt, duhovnicesc, ne duce la acel «toiag din rădăcina lui Iesei», Mântuitorul Iisus Hristos.

Dacă, pe de o parte, există o cvasi-unanimitate în acceptarea faptului că *Is* 6 constituie, după expresia lui H. Wildberger, „o unitate kerigmatică”³², au fost înaintate de către specialiști mai multe variante de *structurare* a cuprinsului capitolului. Astfel, J.D.W. Watts propunea o împărțire în cinci părți:

„1) vv. 1-4: curtea Domnului, Împăratul ceresc; 2) vv. 5-7: curățirea păcatului profetului; 3) vv. 8-10: însărcinarea pentru «acest popor»; 4) v. 11: până când? și 5) vv. 12-13: dacă unii vor supraviețui și se vor întoarce, ce va fi cu ei? Fiecare [parte] este construită pe baza celei care o precede și duce ideea [pericopei] mai departe”³³.

³¹ Robert L. COLE, „Isaiah 6 In Its Context”, în: *Southeastern Theological Review*, II (2011), p. 168.

³² H. WILDBERGER, *Isaiah 1-12...*, p. 234.

³³ J.D.W. WATTS, *Isaiah 1-33...*, p. 103.

N. Habel propunea tot o împărțire în cinci părți, însă diferită: 1) vv 1-2: confruntarea divină; 2) vv 3-7: cuvânt introductiv; 3) vv 8-10: însărcinarea; 4) v 11a: obiecția; 5) vv 11b-13: asigurarea³⁴. O critică a acestei structurări oferea P. House, aducând argumente ce atestă dificultățile ridicate de această aranjare:

„Mai întâi, nu este logic să se despartă 6, 1-2 de 6, 3-4, deoarece ambele texte narează părți ce alcătuiesc aceeași viziune. Scena este întreruptă de vorbele lui Isaia din 6, 5. În al doilea rând, expresia de uimire a lui Isaia: «Până când?» (6, 11) cu greu ar putea fi considerată «la fel de îndrăzneată» precum obiecțiile «lui Ieremia și Moise», așa cum afirmă Habel. ...Isaia doar pune o întrebare. El s-a oferit deja voluntar să meargă să împlinească lucrarea lui Dumnezeu (6, 8)»³⁵.

Din acest motiv, P.R. House propune ca vv. 11-13 să cuprindă o singură secțiune. În fine, o a treia obiecție ridicată de el împotriva împărțirii propuse de N. Habel constă în faptul că nu poate fi vorba de o asigurare în ultimele versete ale capitolului, deoarece, spre deosebire de Proorocul Moise, care primește o făgăduință specială din partea lui Dumnezeu (*Iș* 3, 12), sau de Profetul Ieremia, căruia i se făgăduiește supraviețuirea (*Ir* 1, 17-19), Isaia află doar că judecata va avea un sfârșit și că pedeapsa va duce la nașterea unui nou popor, curățit³⁶. O altă împărțire propun J.H. Hayes și S.A. Irvine, și anume în doar trei părți: 1) vv. 1-4: *viziunea lui Isaia*; 2) vv. 5-7: *Isaia își conștientizează nevrednicia*; 3) vv. 8-13: *însărcinarea primită de Isaia*³⁷. Tot în trei părți este și structurarea propusă de G.B. Gray³⁸: 1) vv. 1-4: *viziunea lui Isaia*; 2) vv. 5-8: *efectul asupra lui Isaia*; 3) vv. 9-13: *mesajul pentru Israel*. În doar două părți divizează capitolul E.J. Young³⁹: 1) vv. 1-7: *viziunea lui Isaia*; 2) vv. 8-13: *însărcinarea primită de Prooroc*. Trecând în revistă structurile propuse de o parte dintre autorii menționați mai sus, P.R. House propunea o împărțire proprie, combinându-le în principal pe cele propuse de J.H. Hayes și S.A. Irvine, respectiv G.B. Gray: „1) vv. 1-4: viziunea lui Dumnezeu avută de Isaia; 2) vv. 5-7: păcatul lui Isaia și curățirea lui; 3) vv. 8-10: însărcinarea primită de Isaia; 4) vv. 11-13: dificila slujire proorocească a lui Isaia și dificilul viitor al lui Israel»⁴⁰.

³⁴ Norman HABEL, „The Form and Significance of the Call Narratives”, în: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, LXXVII (1965) 3, pp. 310-312. Cf. P.R. HOUSE, „Isaiah's Call...”, p. 213.

³⁵ P.R. HOUSE, „Isaiah's Call...”, p. 213.

³⁶ P.R. HOUSE, „Isaiah's Call...”, p. 213.

³⁷ John H. HAYES, Stuart A. IRVINE, *Isaiah, the Eighth-Century Prophet*, Abingdon, Nashville, 1987, pp. 110-112.

³⁸ George B. GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 1-27*, T & T Clark, Edinburgh, 1912, pp. 102-109.

³⁹ Edward J. YOUNG, *The Book of Isaiah: Vol. 1, chapters 1-18*, Eerdmans, Grand Rapids, 1965, pp. 231, 253.

⁴⁰ P.R. HOUSE, „Isaiah's Call...”, p. 214.

Comentariu, verset cu verset, al pericopei

Is 6, 1. Anul morții regelui Ozia. Pericopa se deschide cu menționarea faptului că acțiunea se petrece în anul morții regelui Ozia. Cu privire la determinarea acestei date, părerile cercetătorilor sunt foarte împărțite. E.R. Thiele propunea anul 740 / 739 î.Hr.⁴¹. J.F. Driscoll afirma că Ozia a murit în 759 î.Hr.⁴². G. Galil estima, dimpotrivă, un an mai recent, 736 î.Hr.⁴³. Cu privire la Ozia, primul dintre regii sub care a proorocit Isaia, se cunoaște că a avut o domnie îndelungată (52 de ani). Amănunte despre viața sa se găsesc în principal în 2 *Par* 26, de unde aflăm că, în prima parte a domniei sale, acest rege a săvârșit cele bune înaintea ochilor Domnului, a ridicat multe edificii, a sprijinit agricultura și a întărit armata. Cu toate acestea, succesele pe care le-a repurtat în războaie l-au făcut să ajungă biruit de păcatul trufiei. Astfel, într-o bună zi, a luat hotărârea nelegiuită de a merge el însuși în Templu, în locul preoților, în acea parte a Templului în care doar ei aveau voie să intre, conform Legii lui Moise, și să aducă singur jertfa de tămâie. Pedepsa lui Dumnezeu nu a întârziat însă; pe dată s-a îmbolnăvit de lepră. Cele petrecute după aceea le găsim menționate în 4 *Rg* 15: fiind lepros, regele a fost nevoit să stea izolat de restul oamenilor sănătoși, iar în locul său a condus țara fiul său, Iotam⁴⁴.

Viziunea lui Isaia – început al proorociei, sau punct culminant? S-a pus problema dacă Isaia își începe proorociile odată cu viziunea din cap. 6 din anul morții regelui Ozia, sau acest moment ar fi doar un punct de cotitură în evoluția unei misiuni proorocești ce ar fi început mult mai devreme. Un adept al celei de-a doua teorii este J. Milgrom, care își fundamenta afirmația pe următoarele aspecte: Unul dintre concepte se referă la problema pocăinței, analizată comparativ la proorocii Amos și Isaia⁴⁵. J. Milgrom subliniază faptul că Isaia cheamă la pocăință doar în două locuri din cartea sa, în primele două capitole (deci mult anterior faptelor menționate în cap. 6): în *Is* 1, 16-20 și în *Is* 2, 5. După aceea, Israel va fi curățit prin moartea celor nelegiuiți, iar acea rămășiță care va supraviețui va trece printr-o pocăință curățitoare ce îi va învrednici să devină locuitori ai Sionului celui Nou⁴⁶. Chiar dacă Domnul este îndelung-răbdător și mult-milostiv cu cei păcătoși, totuși chiar și răbdarea dumnezeiască are o limită.

⁴¹ Edwin R. THIELE, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, Zondervan / Kregel, Grand Rapids, ³1983, p. 217.

⁴² James F. DRISCOLL, „Ozias”, în: *The Catholic Encyclopedia*, XI, Robert Appleton Company, New York, 1911, p. 30.

⁴³ Gershon GALIL, „The Chronology of the Kings of Israel and Judah”, în: *Studies in the History and Culture of the Ancient Middle East*, IX (1996), p. 62.

⁴⁴ Ioan PĂTRULESCU et al., „Isaia. Introducere”, în: C. BĂDILĂ et al. (eds.), *Septuaginta...*, vol. 6/1, p. 84.

⁴⁵ Jacob MILGROM, „Did Isaiah Prophesy during the Reign of Uzziah?”, în: *Vetus Testamentum*, XIV (1964) 2, p. 169.

⁴⁶ J. MILGROM, „Did Isaiah Prophesy...”, p. 169.

Acest aspect progresiv al căii pocăinței, de la chemarea la pocăință până la refuzul acesteia – consideră J. Milgrom – nu este o idee originală a lui Isaia, ci se întâlnește, mai înainte de el, la Proorocul Amos. În cartea acestuia din urmă, se pot evidenția trei etape în evoluția ei. Prima ar fi chemarea la pocăință (Am 5, 4-6, 14-15, 24); cea de-a doua – Domnul Se jură pe Sine Însuși că răsplata faptelor rele nu va putea fi evitată (Am 6, 7-8); în fine, cea de-a treia cuprinde o viziune a judecății de apoi (Am 9, 1-4), foarte similară cu cea avută de Isaia (cap. 6). Aflat de asemenea în templu, Amos este înștiințat de sfârșitul de neînălțurat al păcătoșilor: «Pre cei rămași ai lor cu sabie îi voi omori, și nu va scăpa dintre dâșii fugând [sic!], și nu va scăpa dintre ei cel ce scapă» (Am 9, 1, în Biblia 1914)⁴⁷. Pe de altă parte – își elaborează comparația același J. Milgrom –, Isaia ne furnizează alte două criterii cu care să putem măsura progresul acestei idei. Astfel,

„aflăm nu doar de inevitabilitatea acestei condamnări, ci și care este natura victimelor și a executorilor acesteia. Se vor observa trei etape similare ale pocăinței, oferită și apoi retrasă: a) *Chemarea la pocăință* (Is 1, 16-20 și, pentru ultima oară, în 2, 5). ...În Isaia, acești nelegiuți sunt identificați inițial doar cu conducătorii lui Israel: bătrânii, judecătorii și regii care au dus poporul în păcat (3, 12) și au făcut judecată nedreaptă în scopul profitului personal (1, 23, 26; 3, 9, 13). ...b) *Jurământul Domnului: pedepsirea inevitabilă*. Chemarea lui Isaia la pocăință trece neobservată. Păcatele lui Israel devin tot mai mari și mai grave (5, 8-23). Catastrofa este anunțată, de asemenea prin jurământ divin (5, 9). ...c) *Viziunea din templu a distrugerii totale*. Înțelegerea faptului că această curățire va decima Israelul fără a face deosebire între conducători și supuși este oferită într-o unică afirmație în 6, 9-13. Ca parte a viziunii din Templu, întreaga nație, «acelui popor» «cu buze necurate» i se neagă orice altă oportunitate de a se pocăi și de a preveni hotărârea de pierzanie»⁴⁸.

Concluzia autorului citat este că această evoluție a conceptului de pocăință presupune faptul că secvența cuprinsă în cartea lui Isaia între Is 1, 10 și Is 6, 13 ar fi *cronologică*. Aceasta ar însemna că, de vreme ce cap. 6 se deschide cu anul morții regelui Ozia, atunci proorociile din capitolele anterioare au fost făcute mai înainte, deci în timpul domniei acestui rege. Atâta vreme cât chemarea poporului la pocăință este cuprinsă în primele capitole și nicăieri în altă parte, aceasta ar însemna că secțiunea Is 1, 10 – 2, 21 ar constitui – consideră J. Milgrom – adevăratul început al cărții, iar cap. 6 nu poate să conțină viziunea inaugurală a lui Isaia, ci ar constitui de fapt un punct culminant al perioadei inițiale a misiunii sale profetice, acel moment în care Proorocul își vede iremediabil năruite nădejile de întoarcere la Domnul a poporului său, iar sfârșitul amenințător devine ceva irevocabil nu doar pentru conducătorii nelegiuți, ci pentru întregul neam⁴⁹.

⁴⁷ J. MILGROM, „Did Isaiah Prophesy...”, p. 170.

⁴⁸ J. MILGROM, „Did Isaiah Prophesy...”, pp. 170-172.

⁴⁹ J. MILGROM, „Did Isaiah Prophesy...”, pp. 172-173.

Un alt autor care susține aceeași teorie ca și J. Milgrom este M.M. Kaplan, care își construiește argumentația pe următoarele afirmații: În primul rând, el deosebește chemarea lui Isaia de cele ale lui Moise, Ieremia și Iezechiel, arătând că toți aceștia, la început, s-au temut de asumarea responsabilității presupuse de misiunea ce li se oferea și chiar s-au împotrivit inițial vocii Domnului. În al doilea rând, consideră același autor, Isaia – spre deosebire de ceilalți prooroci – nu s-a aflat în directă comunicare cu Dumnezeu, ci a fost convocat la o dumnezeiască adunare în care membrii acesteia, și nu el, au fost cei întrebați: «Pe cine să trimitem?». În al treilea rând, viziunea lui Isaia se aseamănă nu doar cu cea a lui Amos, analizată mai sus, ci și cu cea a Proorocului Miheia din 3 Rg 22, 19: «Am văzut pe Domnul stând pe tronul Său, și toată oștirea cerească sta lângă El, la dreapta, și la stânga Lui» (unde asistă la întrebarea Domnului: «Cine ar îndupleca pe Ahab să meargă în Ramot-Galaad și să piară acolo?») și la răspunsul unui duh: «Eu îl voi ademeni. ...Mă duc și mă fac duh mincinos în gura tuturor proorocilor lui» – 3 Rg 22, 20-22; de vreme ce se poate face o paralelă între răspunsul duhului și răspunsul lui Isaia la întrebarea Domnului, se poate presupune că și Isaia se afla de multă vreme în slujba lui Dumnezeu⁵⁰.

Dacă am considera cap. 6 al cărții lui Isaia ca fiind chemarea sa la misiunea profetică – argumentează J. Milgrom –, mergând pe firul logicii, am ajunge la concluzia că distrugerea pe care Profetul este însărcinat să o anunțe îi lipsește în fapt misiunea de orice scop și semnificație cu privire la poporul său –, ceea ce nu se poate afirma în cazul în care considerăm că acest moment este de fapt punctul terminus al primei perioade a misiunii profetice a lui Isaia⁵¹.

Tronul lui Dumnezeu. În Vechiul Testament mai apare și în alte locuri imaginea unei încăperi ce conține un tron al lui Dumnezeu. Spre exemplu, primele două capitole din Iov înfățișează dialogul dintre Dumnezeu și Satan și, deși tronul divin nu este înfățișat în mod concret, exegeți precum P.R. House⁵² au presupus în mod implicit că Domnul este așezat pe tronul Său în timp ce îi pune întrebări și răspunde cuvintelor adresate de Satan. Cea mai evidentă paralelă însă este cea cu 3 Rg 22, 19-22, detaliată mai sus, în care Dumnezeu este înfățișat «stând pe tronul Său» (3 Rg 22, 19), „are mesageri cerești și dezvăluie un mesaj unui prooroc. Textul diferă, însă, prin faptul că una dintre ființele cerești, și nu un om (profet), poartă mesajul Domnului, și nu apare în 3 Rg 22 nicio însărcinare profetică»⁵³.

Cei doi termeni (מִשְׁכָּן וְרָם – *ram w^eniśśa'*, în traducerea Bibliei sinodale: «înalț și măreț») pe care îi întrebuințează Isaia pentru a descrie tronul lui Iahve apar împreună în cinci locuri în cartea Proorocului (*Is* 2, 12; 6, 1; 33, 10; 52, 13

⁵⁰ Mordecai M. KAPLAN, „Isaiah 6:1-11”, în: *Journal of Biblical Literature*, VL (1929), pp. 251-259.

⁵¹ J. MILGROM, „Did Isaiah Prophesy...”, p. 173.

⁵² P.R. HOUSE, „Isaiah's Call...”, p. 219.

⁵³ P.R. HOUSE, „Isaiah's Call...”, p. 219.

și 57, 15). În trei dintre ele (*Is* 6, 1; 33, 10 și 57, 15) sunt utilizați pentru a-l descrie pe Iahve; în cel de-al patrulea (*Is* 2, 12) îi descrie pe oameni, și în ultimul caz (*Is* 52, 13) sunt folosiți în cadrul descrierii Slugii Domnului (Ebed-Iahve). Așa cum remarcă T.D. Cochell, „aceste versete, alături de viziunea Tronului celui înalt, au ca funcție comunicarea mesajului că Iahve Se înalță mai presus decât cei care se înalță pe ei înșiși ...și care vor fi smeriți”⁵⁴.

Scene în care apare un tron al lui Dumnezeu se găsesc și în alte locuri în Vechiul Testament. Scena tronului este însoțită de regulă și de descrierea unor ființe ce fac parte din așa-numita *oștire cerească*. Dacă în Isaia întâlnim (singurul loc în Sfânta Scriptură) serafimii, în *Fc* 3, 24 sunt menționați heruvimii, în *3 Rg* 22, 21 una dintre aceste ființe este numită, simplu, «duh», în *Iov* 1, 6 apar «îngerii lui Dumnezeu», iar în viziunea lui Iezechiel (*Iz* 1, 5-21) el vede ființe cu patru aripi (numite, explicit, heruvimi), ce nu doar însoțesc din exterior tronul Domnului, ci alcătuiesc chiar o parte integrantă a acestui tron al lui Dumnezeu⁵⁵.

„*Am văzut pe Domnul...*”. Așa cum sublinia în comentariul său K.M. Berkey, cea mai izbitoare trăsătură a acestui capitol constă din faptul că Proorocul Isaia are parte, înainte de toate, de *experiența vederii lui Dumnezeu*:

„Înainte de a descrie tronul, templul sau pe serafimi, Isaia menționează simplu: «Am văzut pe Domnul...» (*Is* 6, 1). ...Nici chiar în chemările la profeție din cazul a două dintre cele mai importante figuri ale tradiției profetice biblice, Moise și Samuel, niciunul dintre ei nu este privilegiat să aibă parte *mai întâi* de o experiență vizuală. Dumnezeu mai întâi *vorbește* cu Moise din interiorul rugului aprins (*Iș* 3, 4), iar *1 Rg* 3 subliniază chemarea verbală a Domnului prin repetarea ei de trei ori (*1 Rg* 3, 4-8). ...Fiecare dintre aceste două relatări dorește să evidențieze în primul rând cuvintele Domnului. Ieremia nu face referire la niciun element de natură vizuală în descrierea chemării sale, ci explică pur și simplu: «Fost-a cuvântul Domnului către mine...» (*Ir* 1, 4). Nici chiar Miheia în *3 Rg* 22 nu oferă vreo descriere a «oștirii cerești», ci trece imediat la întrebarea directă a Domnului: «Cine ar îndupleca pe Ahab...?» (*3 Rg* 22, 19-20)”⁵⁶.

De aici transpare mai limpede faptul că *Is* 6 este aproape unic din acest motiv în canonul Bibliei ebraice. Singura excepție, foarte semnificativă de altfel, este cea reprezentată de Proorocul Iezechiel, care pe parcursul unui întreg capitol (*Iz* 1) descrie înfățișarea lui Dumnezeu și al ființelor cerești care Îl însoțeau. Ceea ce a văzut Proorocul Isaia (ca și Iezechiel) nu este, desigur, ființa lui Dumnezeu, care este inaccesibilă (*Iș* 33, 20: «nu poate vedea omul fața Mea și să trăiască»), ci slava Sa («כְּבוֹד – *kābôd*»)⁵⁷. Referindu-se la această manifestare a

⁵⁴ T.D. COCHELL, *An Interpretation of Isaiah 6:1-5...*, p. 101.

⁵⁵ J.D.W. WATTS, *Isaiah 1-33...*, p. 106.

⁵⁶ Kimberly M. BERKEY, „Thou Shalt Be Silent”: Literary Allusions to Isaiah 6:1-8 in Luke 1:5-25”, în: *Studies in the Bible and Antiquity*, V (2013), pp. 55-56.

⁵⁷ Sau, așa cum spun Sfinții Părinți (vezi, de exemplu, comentariul Sf. Chiril al Ierusalimului,

slavei lui Dumnezeu, exegetul B.S. Childs observa că imagistica este una dinamică, iar cadrele se succed cu repeziciune. În foarte scurt timp, «poalele hainelor Lui umpleau templul» (Is 6, 1). Dacă imaginile sunt la început cele tipice pentru Templul din Ierusalim (sunt menționate porțile Templului, fumul de tămâie, altarul), în scurtă vreme totul se transformă într-o scenă cerească. Astfel, Dumnezeu Se revelează ca rege stând pe tron, îmbrăcat într-o mantie regească, alături fiind însoțitorii Săi, serafimii, acesta fiind de altfel, așa cum vom vedea, singurul pasaj în care sunt descrise aceste ființe cerești⁵⁸.

Comentarii patristice. În comentariul său la Is 6, 1, Origen considera că acest verset se poate referi atât la Tatăl, cât și la Fiul, căci Hristos este «scaunul înalt al slavei»: «Nu vei greși dacă vrei să înțelegi că aceste cuvinte se referă la Hristos, nici dacă le înțelegi cu privire la Tatăl; această părere fiind plină de evlavie. Căci Mântuitorul este „scaunul înalt” al slavei și Împărăția Sa este deosebită, de aceea și scaunul Lui este înalt»⁵⁹. Evagrie Ponticul oferă la acest verset, în *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, o tâlcuire duhovnicească, în care numește tron al lui Dumnezeu *mintea curată*:

«Dintre cele ce le cugetăm, unele își pun tiparul pe minte și-i dau o formă, altele îi dau numai o cunoștință și nu-și pun tiparul pe ea, și nici nu-i dau o formă. ...Versetul „Am văzut pe Domnul șezând pe un scaun înalt și ridicat” (Is 6, 1) își pune tiparul pe minte, afară de „am văzut pe Domnul”. Aceste cuvinte, după literă, par să-și pună tiparul pe minte, dar înțelesul lor nu și-l pune. Proorocul a văzut cu un ochi profetic firea rațională, înălțată prin fapte bune, primind în sine cunoștința lui Dumnezeu. Căci se zice că Dumnezeu șade acolo unde se cunoaște, fiindcă mintea curată se zice și scaun [tron] al lui Dumnezeu»⁶⁰.

Sf. Chiril al Ierusalimului, împotrivindu-se celor cu o minte prea iscoditoare, ce căutau cu orice preț să știe cum arăta tronul lui Dumnezeu, arăta totodată că Cel Care i S-a arătat lui Isaia șezând pe tron a fost *Mântuitorul Hristos*:

«Să nu iscodim ce înseamnă tron și care sunt caracteristicile lui, căci lucrul este cu neputință de înțeles. De asemenea, să nu admitem pe cei care greșit afirmă că Fiul a început să șadă la dreapta Tatălui după răstignirea, învierea și înălțarea Sa la cer. Fiul lui Dumnezeu n-a dobândit

citată în textul de față), *orice teofanie vechi-testamentară este de fapt o hristofanie*, ceea ce înseamnă că Isaia L-a văzut șezând pe tron pe Însuși Hristos.

⁵⁸ Brevard S. CHILDS, *Isaiah: A Commentary*, coll. *Old Testament Library*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2000, p. 55.

⁵⁹ ORIGEN, *Scrieri alese I*, trad. de Pr. Teodor Bodogae, Pr. Nicolae Neaga, Zorica Lațcu, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 6, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 433.

⁶⁰ EVAGRIE PONTICUL, „Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 1, trad. de Pr. D. Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 69.

vrednicia șederii pe tron în urma unei sporiri în bine, ci de când există – și există din veci, fiind născut din veci – stă pe tron împreună cu Tatăl. Iar profetul Isaia a văzut acest tron înainte de venirea în trup a Mântuitorului. El spune: „Am văzut pe Domnul șezând pe tron înalt și preainălțat” (*Is* 6, 1) și celelalte. Pe Tatăl „nu L-a văzut nimeni niciodată” (*In* 1, 18), Cel pe Care L-a văzut atunci profetul a fost Fiul. Psalmistul spune: „Tronul Tău de atunci este gata, căci Tu din veac ești”⁶¹.

În contextul controverselor privitoare la *vederea luminii necreate*, Sf. Grigorie Palama sublinia faptul că Isaia nu a văzut ființa lui Dumnezeu, ci energiile Sale necreate: „Dacă... auzi pe prooroc zicând: „Am văzut pe Domnul șezând pe tron” (*Is* 6, 1), să nu socotești că a văzut ființa Lui, ci pogorârea, și pe aceasta în chip mai umbrat decât puterile de sus”⁶². Sf. Vasile cel Mare, în omiliile sale la *Psalmi*, pune în legătură tronul văzut de Isaia cu scaunul de judecată al lui Dumnezeu, pe care va șede când se va înfățișa înaintea Lui toată făptura:

„Când vrei să te pornești spre săvârșirea vreunui păcat, gândește-mi-te la acel scaun de judecată, înfricoșător și cumplit, al lui Hristos, pe care va sta Judecătorul „pe scaun înalt și preainălțat” (*Is* 6, 1); atunci va sta de față toată făptura tremurând de arătarea Lui slăvită, iar noi avem să ne înfățișăm, unul câte unul, ca să ni se cerceteze faptele pe care le-am săvârșit în viață”⁶³.

În comentariul⁶⁴ său la Proorocul Isaia, Sf. Chiril al Alexandriei arăta:

„Faptul că Proorocul L-a văzut pe Fiul în slava lui Dumnezeu-Tatăl este un lucru neîndoios, căci Ioan a scris în chip vădit despre el: „Acestea a zis Isaia, când a văzut slava Lui și a grăit despre El” (*In* 12, 41). Înțelege aici... stăpânirea pe care o are Dumnezeu asupra tuturor făpturilor. Căci Domnul stă pe un „tron înalt și preainălțat” (*Is* 6, 1), încoronat în chip măreț cu toate însemnele domniei Sale. ...Mi se pare că nu trebuie să gândim că dumnezeiescul tron ar fi preainălțat în chip sensibil. Căci una ca aceasta ar fi nebunie. Când zice că tronul dumnezeiesc este preainălțat, înțelege că este mai presus de toate cele înțelegătoare. Șederea pe el dă mărturie de neschimbarea lui Dumnezeu și că binecuvântările Lui sunt fără de mutare și veșnice”⁶⁵.

⁶¹ Sf. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, trad. de Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, pp. 242-243.

⁶² Sf. GRIGORIE PALAMA, „150 de capete despre cunoștința naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 7, trad. de Pr. D. Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 472.

⁶³ Sf. VASILE CEL MARE, *Tâlcuire duhovnicească la Psalmi*, trad. de Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 145.

⁶⁴ Încă netradus în limba română, la data redactării acestei lucrări. Traducerea pasajului citat ne aparține, ca de altfel toate celelalte fragmente din scrierile care nu sunt disponibile în română.

⁶⁵ CYRIL OF ALEXANDRIA, „Commentary on Isaiah”, trad. de Norman Russell, în: NORMAN RUSSELL,

Is 6, 2-3. Cum erau înțeleși serafimii în perioada vechi-testamentară?

Aceste două versete necesită o discuție mai extinsă cu privire la modul în care erau înțeleși serafimii în Vechiul Testament, comparativ cu felul în care îi înțelegem astăzi. Într-un studiu ce încearcă să răspundă la această întrebare, K.R. Joines pornește de la cele două versete analizate din *Is 6*, în care serafimii sunt descriși ca având șase aripi, cu care își acoperă fața și picioarele și cu care zboară. Autoarea observă că acesta este singurul loc din Vechiul Testament în care apare cuvântul „serafimi” (סְרָפִיִּים – *sēraphīm*, la plural). În textul ebraic al Vechiului Testament, același cuvânt (dar la singular: סְרָפָה – *sārāph*) apare de șapte ori, și de fiecare dată desemnează un gen de șarpe; doar la Isaia apare la plural și se referă la o ființă ce stă în apropierea lui Iahve⁶⁶.

O primă ocurență a termenului (repetat de patru ori) este cea din *Nm 21, 6-9*, în care sunt pomeniți «șerpii *saraph*» care îi mușcau pe iudei ca pedeapsă de la Dumnezeu pentru răzvrătire; Moise se roagă lui Dumnezeu pentru izbăvirea poporului de acești șerpi, iar Domnul îi poruncește să ridice un șarpe din bronz la care cei mușcați de șerpii veninoși să se poată uita ca să dobândească vindecare. Un al doilea loc scripturistic este cel de la *Dt 8, 15*, în care I se aduc laude lui Iahve, Cel care a condus poporul Israel «prin pustiul cel mare și groaznic, unde sunt șerpi veninoși» – unde prin „veninoși” s-a tradus același cuvânt ebraic, *saraph* (tot la singular: șerpi din specia *saraph*). În fine, celelalte două locuri în care apare termenul (la singular) se găsesc la *Is 14, 29*: «Nu te veseli, toată țara Filistenilor, fiindcă a fost zdrobit toiagul care te lovea. Căci din rădăcina șarpelui va ieși o viperă și din urmașii lui, un șarpe zburător» și la *Is 30, 6*: «Proorocie despre fiarele de la miazănoapte. Printr-o țară de strămtorare și îngrijorare, cu lei și leoaice mugitoare, năpârci și șerpi zburători...»; în ambele cazuri, «șerpii zburători» sunt tot „șerpi *saraph*”.

Menționând toate aceste apariții ale termenului în Vechiul Testament, K.R. Joines conchide că un „*saraph*” este – în accepțiunea vechi-testamentară – un șarpe, iar la Isaia poate chiar să aibă aripi (precum serafimii de la *Is 6*). Subliniind probabilitatea ca timpul scurs între prima și ultima menționare a cuvântului „*saraph*” în Vechiul Testament să nu depășească o sută de ani, autoarea consideră că este puțin probabil ca acest cuvânt să își fi schimbat înțelesul pentru Isaia în această perioadă relativ scurtă de timp⁶⁷.

Interesantă este observația pe care o face Al. Mihăilă, referitor la pasajele menționate mai sus în care apare cuvântul „șarpe”. De fiecare dată, Septuaginta traduce acest cuvânt prin termenul obișnuit de *ophis* („șarpe”), cu o singură excepție, *Is 6* (în toate ocurențele din acest capitol), în care LXX traduce practic

Cyril of Alexandria, coll. *The Early Church Fathers*, Routledge, London, 2000, pp. 74-75.

⁶⁶ Karen RANDOLPH JOINES, „Winged Serpents in Isaiah's Inaugural Vision”, în: *Journal of Biblical Literature*, LXXXVI (1967) 4, p. 410.

⁶⁷ K. RANDOLPH JOINES, „Winged Serpents in...”, pp. 410-411.

transliterând direct cuvântul ebraic, *seraphin*. Prin aceasta este evidentă intenția traducătorului Septuagintei de a realiza o clară linie de separație între făpturile cerești (serafimi) din suita lui Iahve și celelalte cazuri în care este vorba de șerpi⁶⁸. Cu privire la șerpii înaripați, se găsește o mărturie interesantă la istoricul Herodot, care scria: «Viperle se pot întâlni în toate colțurile lumii, însă șerpi zburători nu se găsesc nicăieri altundeva decât în Arabia, unde se adună împreună. Aceasta îi fac să pară atât de numeroși⁶⁹. De asemenea, același istoric povestea cum călătorise până aproape de frontiera dintre Egipt și Arabia, pentru a se interesa de aceste creaturi și cum a descoperit acolo mormane întregi de oase de șarpe. Explicația oferită de egipteni era că șerpii înaripați ce au pătruns în Egipt din Arabia au fost distruși de păsările ibis, iar de aici s-a născut obiceiul venerării acestora din urmă⁷⁰. De asemenea, Herodot credea că doar în Arabia cresc copaci ce produc o varietate de tămâie, și care sunt păziți de șerpi înaripați pestriți, încolăciți în jurul fiecăruia dintre acești copaci⁷¹.

Unii cercetători consideră că acel cuvânt folosit în *Is* 6 pentru serafimi ar avea o legătură cu un cuvânt din inscripțiile cuneiforme folosit pentru a desemna șarpele, *širu*⁷². A.H. Sayce arăta că egiptenii folosesc pentru „șarpe zburător” cuvântul *šeref* și că mulți egipteni nutreau credința, chiar și cei contemporani cercetătorului (sfârșitul sec. al XIX-lea), că șarpelui îi cresc aripi când îmbătrânește⁷³. S.A. Cook credea însă că acest cuvânt egiptean înseamnă „grifon zburător”⁷⁴. De asemenea, conform concluziilor cercetătorului R.H. Charles, se pare că autorul cărții apocrife *I Enoh* credea că serafimii erau de fapt niște șerpi. În *En* 20, 7 este menționat Arhanghelul Gavriil «care stăpânește peste Rai, peste șerpi și peste heruvimi». În *En* 61, 10 heruvimii și serafimii apar împreună în rândul puterilor cerești, iar în *En* 71, 7 apar împreună ca păzitori ai tronului Dumnezeuului Duhurilor. Așadar, probabil, în *En* 20, 7 cuvântul „șerpi” l-a înlocuit pe cel de „serafimi”⁷⁵.

⁶⁸ Alexandru MIHAILĂ, „Angelologia Vechiului Testament și a literaturii apocrife. Câteva aspecte istorice generale”, în: Andrei PLEȘU et al., *Arhangheli și ingeri*, Ed. Deisis / Stavropoleos, Sibiu / București, 2011, p. 52.

⁶⁹ HERODOTUS, *Histories*, vol. III, trad. de Alfred Denis Godley, Harvard University Press, Cambridge, 1922, p. 109.

⁷⁰ HERODOTUS, *Histories...*, vol. II, p. 75.

⁷¹ HERODOTUS, *Histories...*, vol. III, p. 107.

⁷² Francis BROWN, Samuel R. DRIVER, Charles A. BRIGGS (eds.), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford, 1906, p. 977; Ludwig KOEHLER, Walter BAUMGARTNER (eds.), *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, s.n., Leiden, 1953, p. 932.

⁷³ Archibald H. SAYCE, „Serpent-Worship in Ancient and Modern Egypt”, în: *Contemporary Review*, LXIV (1893), p. 529.

⁷⁴ Stanley Arthur COOK, *The religion of ancient Palestine in the second millennium B.C., in the light of archaeology and the inscriptions*, Open Court Pub. Co., Chicago, 1908, p. 54. *Grifon*: „monstru mitologic cu corp de leu, cu aripi, cap și gheare de vultur și cu urechi de cal” (Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, *Dicționarul explicativ al limbii române*, Univers Enciclopedic Gold, București, 2009).

⁷⁵ Robert Henry CHARLES, *The Book of Enoch*, Clarendon, Oxford, 1893, p. 357.

În Egiptul antic, cobra stând pe coadă în poziție verticală, numită *uraeus*, reprezenta simbolul regalității – atât a celei a faraonilor, cât și a celei a zeilor. De pildă, discul solar al lui Horus-Ra, zeul soarelui la egipteni, avea reprezentat pe el un uraeus⁷⁶. Numeroase alte zeități erau reprezentate cu un uraeus în păr⁷⁷. Întotdeauna faraonul, și adeseori și soția acestuia, erau înfățișați cu un uraeus pe frunte⁷⁸. Un text descoperit într-o piramidă arată că faraonul este păzit de șarpele-uraeus, originar din capul zeului Ra⁷⁹. În „Profeția lui Nefer-Rohu”, se spune despre faraon: «Șarpele-uraeus pe care îl are pe frunte îi potolește pentru el pe cei cu inimă plină de trădare»⁸⁰. Și exemplele ar mai putea continua. Adevărat, șarpele este reprezentat cu aripi. Mai multe astfel de reprezentări au fost descoperite pe mormintele unor faraoni, ca de pildă Ramses al VI-lea sau Tuthankamon⁸¹. Se pune întrebarea dacă acest simbol era sau nu cunoscut și folosit de israeliți. Dovezile arheologice arată că era cunoscut în Palestina și chiar a devenit parte a simbolismului regal iudaic, așa cum arată descoperirile făcute la Megiddo, Gaza, Bet-Şemeş și Lachiş⁸².

Concluzia articolului scris de K.R. Joines este că ar fi plauzibil, în lumina dovezilor lingvistice și arheologice, ca serafimii văzuți de Isaia să trebuiască să fie înțeleși prin punerea lor în legătură cu simbolul egiptean al uraeus-ului înaripat. Câteva argumente suplimentare oferite de autoare sunt următoarele: Egiptenii utilizeau simbolul șarpelui târător ca emblemă a haosului și a răului, pe când uraeus-ul este prezentat întotdeauna stând în poziția verticală; serafimii din *Is 6* sunt și ei prezentați stând. Cele patru aripi ale unui uraeus egiptean (din reprezentările înaripate ale acestui șarpe) reprezintă pretenția faraonului de a-și întinde domnia asupra celor patru colțuri ale lumii; serafimii înaripați cântă: «plin este tot pământul de slava Lui» (*Is 6, 3*). Nu este surprinzător – continuă autoarea citată – ca, într-o perioadă în care arta egipteană era atât de răspândită în Palestina, să o găsim în simbolismul lui Isaia⁸³.

De asemenea, la fel ca și egiptenii, și Isaia atribuia acestor șerpi-serafimi anumite membre ale corpului uman, pentru a le permite efectuarea anumitor acțiuni. În Egipt, uneori un uraeus era reprezentat cu mâini, atunci când era nevoie să împingă barca zeului Ra, sau cu picioare, atunci când trebuia să stea drept sau să meargă, sau cu un chip omenesc, atunci când se exprima legătura sa cu o zeiță, ori cu aripi, care simbolizau măreția stăpânirii divine. Cu toate

⁷⁶ William R. COOPER, „Observations on the Serpent Myths of Ancient Egypt”, în: *Journal of Transactions of the Victoria Institute*, VI (1873), fig. 1.

⁷⁷ James B. PRITCHARD (ed.), *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton, ²1969, fig. 542.

⁷⁸ J.B. PRITCHARD (ed.), *The Ancient Near...*, fig. 381.

⁷⁹ Samuel B. MERCER (ed.), *The Pyramid Texts*, Longmans Green, New York, 1952.

⁸⁰ J.B. PRITCHARD (ed.), *The Ancient Near...*, p. 44.

⁸¹ K. RANDOLPH JOINES, „Winged Serpents in...”, pp. 412-413.

⁸² K. RANDOLPH JOINES, „Winged Serpents in...”, p. 413.

⁸³ K. RANDOLPH JOINES, „Winged Serpents in...”, p. 414.

aceste adăugiri antropomorfe, un uraeus rămâne întotdeauna un șarpe. La fel – consideră K. Randolph Joines – este și în cazul serafimilor din *Is* 6: aceștia au nevoie de mâini pentru a aduce carbunele lui Isaia; de aripi – pentru a exprima măreția divină; de picioare – pe care să stea; și de glasuri – pentru a rosti imnuri de slavă lui Iahve. Se pare că doar faptului că fiecare serafim are șase aripi nu se poate da o explicație precisă. Având în vedere faptul că în atestările gliptice din Palestina amintite mai sus apar doar serafimi cu două și cu patru aripi, s-ar putea presupune că în cartea Proorocului Isaia sunt prezentați serafimi ce depășesc reprezentările cu care erau obișnuți contemporanii.

După considerațiile autoarei citate, se pare că Isaia ar fi modificat semnificația uraeus-ului înaripat, făcându-l pe unul dintre serafimi „un agent al răscumpărării și vindecării divine. Pentru Isaia, serafimii nu sunt doar embleme ale majestății, suveranității, stăpânirii și protecției, ci sunt și intermediari ai curățirii”⁸⁴.

Comentarii patristice. Referindu-se la serafimii descriși de Isaia în versetele analizate, Sf. Ioan Gură de Aur comenta că aceștia „își acopereau fața” pentru că nu puteau îndura lumina de fulger a lui Dumnezeu și stăteau înaintea Lui cu multă frică și cu cutremur⁸⁵. Origen îi identifică, în interpretarea sa, pe cei doi serafimi (urmând opțiunea de traducere a Septuagintei) văzuți de Isaia cu Fiul lui Dumnezeu și Duhul Sfânt⁸⁶. Fericitul Ieronim, comentând poziția lui Origen asupra acestui pasaj, afirmă că ar fi o nelegiuire să îi identificăm pe cei doi serafimi cu Fiul lui Dumnezeu și Duhul Sfânt. Alți scriitori bisericești de limbă latină văd în cei doi serafimi simbolul Vechiului și Noului Testament, iar cântarea lor o descoperire a Tainei Sfintei Treimi⁸⁷. Sf. Chiril al Alexandriei scrie despre serafimii văzuți de Proorocul Isaia în cartea sa *Închinarea și slujirea în Duh și Adevăr*:

„Într-o formă proprie îl descrie pe Fiul și Proorocul Isaia, zicând: „Am văzut pe Domnul Sabaot șezând pe un tron înalt și ridicat, și Serafimii stăteau împrejurul Lui. Și fiecare avea șase aripi. Și cu ele își acopereau fața, cu două picioarele, cu două fețele, iar cu celelalte zburau” (*Is* 6, 1-2). Iar dacă ar socoti cineva că Serafimii acopereau fața și picioarele lui Dumnezeu, nu ar fi nicio greșeală să cugete aceasta. Căci traducând pe limba greacă numirea Serafimilor, vom afla că ea înseamnă mulțime de cunoștințe sau revărsare de înțelepciune. Deci preînțeleptele și preaințele Puteri arată și prin înfățișarea în chip clar că fața lui Dumnezeu nu este îngăduit să fie văzută de cineva. Căci firea cea mai

⁸⁴ K. RANDOLPH JOINES, „Winged Serpents in...”, pp. 414-415.

⁸⁵ Sf. Ioan GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere I*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 100.

⁸⁶ ORIGENES, *De Principiis*, Ed. In Bibliopolio Dykiano, Lipsia, 1836.

⁸⁷ Ioan PĂTRULESCU et al., „Isaia. Introducere”, în: C. BĂDILĂ et al. (eds.), *Septuaginta...*, vol. 6/1, p. 85.

presus de toată mintea nu poate fi văzută și locuiește într-o lumină neapropiată, după cuvântul fericitului Pavel (*I Tim 6, 16*)⁸⁸.

În *Capete despre cunoștința naturală*, combătându-i pe cei care susțineau că Îl pot cunoaște pe Dumnezeu în ființa sa, Sf. Grigorie Palama aducea în sprijinul argumentației sale descrierea serafimilor făcută de Proorocul Isaia:

„Fiindcă acea lumină a fost văzută de apostoli, ei cugetă în chip rătăcit că ființa lui Dumnezeu se poate vedea. Dar să audă pe cel ce zice: „Nimenea n-a trăit cu adevărat, care să fi văzut sau să fi arătat cu graiul ființa sau firea lui Dumnezeu” (*Ir 23, 18*). Și nu numai nimenea dintre oameni, dar nici dintre îngeri. Căci chiar și serafimii cu șase aripi își acopăr fețele cu aripile înaintea luminii covârșitoare ce iese de acolo (*Is 6, 2*). Deci... supraființa lui Dumnezeu nu a fost văzută de nimeni niciodată”⁸⁹.

Referitor la cântarea *Sfânt, sfânt, sfânt* a serafimilor din *Is 6, 3*, Sf. Ambrozie al Mediolanului, într-o scriere încă netradusă în română, *Despre Sfântul Duh*, arată semnificațiile trinitare ale imnului:

„Heruvimii și serafimii cu neîncetat glas Îl laudă și zic: „Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot” (*Is 6, 3*). Ei nu spun aceasta o singură dată, ca să nu crezi că este doar unul; nici de două ori, ca să nu lași deoparte pe Duhul Sfânt; ei nu spun „Sfinți”, ca să nu îți închipui că sunt mai mulți [Dumnezei], ci repetă de trei ori și spun același cuvânt, ca să înțelegi chiar și dintr-un imn deosebirea de Persoane a Treimii și unicitatea Dumnezeirii, căci spunând ei acestea, Îl mărturisesc pe Dumnezeu”⁹⁰.

În fine, ultima parte a v. 3, „Plin este tot pământul de slava Lui!”, este interpretată de Sf. Chiril al Alexandriei în cheie hristologică:

„Vestind că tot pământul este plin de slava Lui, serafimii profetesc taina iconomiei ce va fi săvârșită prin Hristos. Înainte să Se întrupeze Cuvântul, lumea era condusă de diavolul, cel rău, șarpele, cel apostat. Oamenii se închinau creaturii, iar nu Creatorului. Însă atunci când Unul-născut Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut om, tot pământul s-a umplut de slava Lui”⁹¹.

Imnologia reflectă de asemenea, în numeroase cântări, viziunea Proorocului din *Is 6*. De pildă, Sf. Roman Melodul, în sec. al VI-lea, într-o stihire de laudă de la Utrenia Floriilor, oferea o tâlcuire hristologică a teofaniei:

„Ieșiți neamuri, ieșiți popoare și vedeți astăzi pe Împăratul ceresc pe mână supus, ca pe un scaun preainalt intrând în Ierusalim. O, neam iudaic

⁸⁸ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Închinarea și slujirea în Duh și Adevăr*, Scrieri I, trad. de Pr. D. Stăniloae, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 38, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 293.

⁸⁹ SF. GRIGORIE PALAMA, „150 de capete...”, p. 515.

⁹⁰ ST. AMBROSE OF MILAN, *On the Holy Spirit*, Veritatis Splendor Publications, s.l., 2014.

⁹¹ CYRIL OF ALEXANDRIA, *Commentary on Isaiah...*, p. 76.

necredincios și desfrânat, vino de vezi pe Cel pe care L-a văzut Isaia venind cu trup pentru noi, cum Își logodește, ca pe o mireasă curată, pe noul Sion»⁹².

O tâlcuire de această dată trinitară propunea un alt imnograf, Mitrofan de Smirna (sec. al IX-lea):

„Serafimii laudă pe Unul Dumnezeu în trei Ipostasuri, fără început, veșnic, Făcătorul a toate. ...Isaia, când a văzut icoana (εικονικῶς) unuia Dumnezeu întreit în Persoane, lăudat de neîncetatele glasuri ale serafimilor, trimis a fost să meargă și să vestească pe Cel întru lumină întreit-strălucitoare. ...Când Te-a văzut Isaia așezat pe tronul cel preainălțat, lăudat cu cântări întreit-sfinte, ajuns-a la cunoașterea Unuia Dumnezeu întreit în Ipostasuri»⁹³.

Is 6, 4-5. Dimensiunile materialului de față nu ne permit să întreprindem o exegeză exhaustivă, de aceea am hotărât să ne limităm la aspectele ce au suscitât cele mai multe comentarii și controverse în rândul specialiștilor. Acesta este motivul pentru care, în cadrul analizei vv. 4-5, nefiind probleme deosebite de interpretare, ne vom restrânge la explicarea înțelesului necurăției buzelor pe care o invocă profetul, urmată de o prezentare a câtorva dintre cele mai semnificative comentarii patristice corespunzătoare secțiunii analizate.

„*Vai mie...! Sunt om cu buze spurcate*”. Cu privire la necurăția buzelor Proorocului Isaia, au fost propuse mai multe explicații. Astfel, deoarece cuvântul „spurcat”, conform lexiconului Brown-Driver-Briggs, se referă de regulă în Vechiul Testament la necurăția rituală⁹⁴, exegetul P.R. House considera ca posibilă explicația că Isaia se simte nevrednic să rămână în templul lui Dumnezeu⁹⁵. O altă explicație este cea propusă de un comentator din veacul al XIX-lea, F. Delitzsch, potrivit căruia Isaia face referire la buzele sale fiindcă nu este capabil să Îl laude pe Dumnezeu alături de serafimi. Redăm pe larg exegeza sa la acest verset:

„Că omul nu poate să Îl vadă pe Dumnezeu și să rămână viu este un adevăr în sine, și a fost o convingere menținută de-a lungul întregului Vechi Testament. [Proorocul Isaia] trebuie să moară, fiindcă sfințenia lui Dumnezeu este, pentru păcătos, foc mistuitor, iar distanța infinită dintre creatură și Creator este suficientă prin ea însăși pentru a produce un efect de prostrație, căruia nici chiar serafimii nu îi pot rezista fără să își acopere

⁹² *Triodul*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2010, p. 540. Cf. Bogdan G. BUCUR, „I Saw the Lord”: Observations on the Early Christian Reception History of Isaiah 6”, în: *Pro Ecclesia*, XXIII (2014) 3, p. 318.

⁹³ B.G. BUCUR, „I Saw the Lord...”, p. 319.

⁹⁴ Francis BROWN, Edward ROBINSON, Samuel R. DRIVER, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford, 1906, pp. 379-380.

⁹⁵ P.R. HOUSE, „Isaiah's Call...”, p. 219.

fețele. Isaia se vedea așadar ca pierdut..., și cu atât mai mult fiindcă el însuși avea buze spurcate, și era de asemenea membru al unui popor cu buze necurate. ...El desemnează această necurăție prin sintagma „buzespurcate”, fiindcă s-a aflat transportat în mijlocul corului făpturilor care îl lăudau pe Dumnezeu cu buze curate⁹⁶.

Un alt comentator, R.E. Clements, aprecia că Isaia, prin afirmația că are buze spurcate, dovedește că este conștient de faptul că este inapt să acționeze în calitate de *mesager al Domnului*⁹⁷. Considerând că aceasta ar fi cea mai probabilă explicație, P.R. House completa:

«Astfel, buzele spurcate ale lui Isaia îl fac să fie un profet cu puține șanse de reușită, la fel cum și buzele necurate ale lui Israel îl fac să fie un jalnic popor ales. Atât Isaia, cât și poporul trebuie să se aștepte la vai-uri din pricina necurăției lor. Isaia se teme și dintr-un alt motiv. Nu doar că este păcătos, dar în plus L-a văzut pe Dumnezeu⁹⁸.

Exegetului G.W. Light, care sublinia aceeași idee de nevrednicie a Profetului de a fi purtător al mesajului lui Dumnezeu către poporul Israel, adăuga că Isaia folosește aici o figură de stil, în care partea desemnează întregul (sinecdocă), astfel că Proorocul este conștient că este în întregime necurat. Faptul că se exprimă totuși referindu-se la buzele sale este motivat de calitatea profetului de mesager al lui Dumnezeu, calitate în care își poate demonstra credințioșia doar prin rostirea acelor cuvinte pe care Dumnezeu i le-a pus pe buzele sale⁹⁹.

Comentarii patristice. Fericitul Ieronim, într-o scriere încă netradusă (după cunoștința noastră) în română, *Contra pelagianilor*, evidențiază posibilele motivații care l-au făcut pe Sfântul Prooroc Isaia să exclame «Vai mie!...». Trebuie remarcat faptul că în traducerea Fericitului Ieronim, în *Is 6, 5* apare, în loc de: «Vai mie, că sunt pierdut!», varianta: «Vai mie, că am tăcut!» (în original, în Vulgata: «vae mihi quia tacui»), iar pe această tăcere a Proorocului se centrează tâlcuirea:

«Datorită virtuților sale, el era vrednic să se bucure de vederea lui Dumnezeu și, din pricină că își vedea păcatele sale, a mărturisit că buzele îi erau necurate. Iar aceasta nu pentru că ar fi spus vreo vorbă care să fie împotriva voii lui Dumnezeu, ci pentru că a păstrat tăcerea, împiedicat fie din frică, fie din smerenie, și fiindcă nu și-a împlinit îndatorirea de prooroc, ca să condamne un popor păcătos. Atunci când noi, care îi linguşim pe cei bogați și acceptăm pe cei păcătoși..., o facem oare de

⁹⁶ Franz DELITZSCH, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, T & T Clark, Edinburgh, 1884, pp. 195-196.

⁹⁷ Ronald Ernest CLEMENTS, *Isaiah 1-39*, coll. *New Century Bible Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, 1980, p. 75.

⁹⁸ P.R. HOUSE, „Isaiah's Call...”, p. 219.

⁹⁹ Gary W. LIGHT, *Isaiah*, coll. *Interpretation Bible Studies*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2001, p. 29. Cf. L. ESTERHUIZEN, *The So-Called Isaiah-„Denkschrift”...*, p. 32.

dragul câştigului josnic? ...Am putea [greși însă și într-un alt chip:] ne putem înfrâna de la orice fel de păcat, însă, dacă păstrăm tăcerea în ce privește adevărul, săvârșim neîndoielnic un păcat»¹⁰⁰.

Sf. Grigore Dialogul, deși folosea aceeași traducere ca și Fericitul Ieronim, considera că altul este păcatul săvârșit de Proorocul Isaia. Subliniind în special cuvintele acestuia din urmă: «locuiesc în mijlocul unui popor cu buze necurate» (Is 6, 5), influența acestora este socotită a fi una semnificativă asupra Proorocului, așa cum și noi putem suferi astfel de influențe, trăind în mijlocul oamenilor lumești și participând la discuții neduhovnicești:

«Despărțindu-se de căile lumii, robii lui Dumnezeu se înstrăinează și de vorbirea deșartă și astfel se feresc să își tulbure și să își întineze mințile în convorbiri deșarte. ...Suntem trași în jos prin amestecul în vorbirea neîncetată cu oamenii lumești. Cu bun temei Isaia, după ce Îl vede pe Dumnezeu, Domnul oștirilor, se învinuiește pe sine tocmai de această greșală. În duh de pocăință, el spune: „Vai mie, că am tăcut; căci sunt om cu buze necurate” (Is 6, 5). Și de ce sunt necurate buzele sale? Fiindcă, după cum tâlcuiește îndată, „locuiesc în mijlocul unui popor cu buze necurate”»¹⁰¹.

În spațiul răsăritean putem observa că se mută accentul de pe *faptele exterioare* pe *necesitatea curățirii lăuntrice*. Astfel, într-o tâlcuire a Sf. Nichita Stihatul sunt înfățișate binefacerile smeritei cugetări, care îl conduce pe om până la vederea lui Dumnezeu:

«Smerita cugetare, pătrunzând în adâncurile sufletului și căzând ca un bolovan greu într-însul, îl apasă și îl frânge cu atâta putere, încât îi stoarce toată țaria într-un pârau nerezăcut de lacrimi; iar mintea i-o curăță de toată întinăriunea gândurilor, făcând-o să ajungă la vederea lui Dumnezeu, ca Isaia, și sub lucrarea Lui. Căci zice Isaia: „Vai mie că sunt pierdut. Căci om fiind și având buze spurcate, locuiesc în mijlocul unui popor cu buze necurate. Și am văzut pe Domnul Savaot cu ochii mei” (Is 6, 5)»¹⁰².

Vom menționa încă un comentariu ce pune accent de asemenea pe smerenie, însă fără a mai descrie, precum tâlcuirea de mai sus, treptele ce duc de la simpla smerită cugetare la vederea lui Dumnezeu, ci vorbind de la început des-

¹⁰⁰ SAINT JEROME, „Against the Pelagians”, în: SAINT JEROME, *Dogmatic and Polemical Works*, coll. *The Fathers of the Church* 53, The Catholic University of America Press, Washington DC, 1965, pp. 336-337. Cf. Steven A. MCKINION (ed.), *Isaiah 1-39*, coll. *Ancient Christian Commentary on Scripture: Old Testament X*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2004, pp. 52-53.

¹⁰¹ ST GREGORY THE GREAT, *Dialogues*, coll. *The Fathers of the Church* 39, The Catholic University of America Press, Washington DC, 1959, pp. 139-140. Cf. S.A. MCKINION (ed.), *Isaiah 1-39*..., p. 53.

¹⁰² SF. NICHITA STITHATUL, „Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 6, trad. de Pr. D. Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2009, pp. 232-233.

pre virtutea înaltă a smereniei celui ajuns la cunoașterea dumnezeirii, comparând-o cu atitudinea Proorocului Isaia. Comentariul aparține Sf. Maxim Mărturisitorul, fiind cuprins în *Capete despre dragoste*:

«Când mintea este răpită, prin dragoste, de cunoștința dumnezeiască și, ieșind afară din toate cele făcute, simte nemărginirea dumezeiască, atunci, copleșită de prezența dumnezeiască, se trezește la simțirea smereniei sale asemenea dumnezeiescului Isaia și rostește cu uimire cuvintele Proorocului: „O, nenorocitul de mine! Sunt pierdut! Căci om fiind și buze spurcate având și locuind în mijlocul unui popor ce are gura spurcată, am văzut cu ochii mei pe împăratul Domnul Savaot”»¹⁰³.

Is 6, 6-7. Din aceleași considerente menționate în subcapitolul anterior, nu intenționăm nici aici o tratare exhaustivă a versetelor analizate. Având în vedere că majoritatea comentatorilor, atât cei moderni cât și Sfinții Părinți și scriitorii bisericești, își centrează tâlcuirile lor pe cărbunele prin intermediul căruia serafimul curăță buzele Proorocului, vom detalia și noi înțelesurile cores-punzătoare, fără a intra în alte amănunte.

Cărbunele apropiat de buzele lui Isaia de către serafim. Alte ocurențe ale cuvântului în Sfânta Scriptură. Cea mai frecventă utilizare în Sfânta Scriptură a cuvântului redat prin „cărbune” este cea de „tăciune aprins”, de „combustibil pentru foc”, cum întâlnim în *Pr* 26, 21: «Cărbunii slujesc pentru căldură, lemnele pentru foc, iar omul certăreț pentru a atâta cearta». În *2 Rg* 22, 9 apare expresia „cărbuni aprinși”, ca metaforă a fulgerelor ce țâșnesc de la Dumnezeu: «Fum ieșea din nărilor Lui, din gura Lui ieșea foc mistuitor și cărbuni aprinși țâșneau». Același înțeles îl găsim și în *2 Rg* 22, 13: «De strălucirea ce-l mergea înainte se împrăștiu norii, aruncând grindină și cărbuni de foc»; în *Ps* 17, 10: «Întru mânia Lui fum s-a ridicat și pară de foc de la fața Lui, cărbuni aprinși de la El»; în *Ps* 17, 14: «De strălucirea feței Lui norii au fugit, glasul Lui prin grindină și cărbuni de foc»; în *Ps* 139, 10: «Să cadă peste ei cărbuni aprinși; în foc aruncă-i pe ei, în necazuri, pe care să nu le poată răbda»; în *Iov* 41, 21: «Răsuflarea lui este de cărbuni aprinși și din gura lui țâșnesc flăcări» (despre puterea leviatanului).

În *Noul Testament*, cuvântul apare în: *In* 18, 18 (ἄνθράκια = *cărbuni aprinși*): «Iar slugile și slujitorii făcuseră foc și stăteau și se încălzeau, că era frig, și era cu ei și Petru stând și încălzindu-se»; *In* 21, 9 (tot ἄνθράκια deasupra, și pâine); *Rm* 12, 20 (ἄνθραξ): «Deci, dacă vrăjmașul tău este flămând, dă-i de mâncare; dacă îi este sete, dă-i să bea, căci, făcând acestea, vei grămădi cărbuni de foc pe capul lui» – cf. *Pr* 25, 21-22 (תַּחֲלֵת – *gacheleth*): «De flămânzește

¹⁰³ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Cele patru sute de capete despre dragoste”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvîrși*, vol. 2, trad. de Pr. D. Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2009, p. 52.

vrăjmașul tău, dă-i să mănânce pâine și dacă însetează, adapă-l cu apă, că numai așa îi îngrămădești cărbuni aprinși pe capul lui și Domnul îți va răsplăti ție»; *Iac* 3, 6: «*Foc este și limba, lume a fărâdelegii!* Limba își are locul ei între mădulele noastre, dar spurcă tot trupul și aruncă în foc drumul vieții, după ce aprinsă a fost ea de flăcările gheenei».

Semnificația cuvântului în perioada vechi-testamentară. Cu siguranță, iudeii nu cunoșteau *cărbunele* în accepțiunea de astăzi (de rocă sedimentară formată prin încarbonizarea resturilor vegetale), deci ceea ce denumeau ei prin acest cuvânt este de fapt *mangalul* (cărbune de lemn obținut prin arderea mocnită a lemnului). Cărbunele, mai precis lignitul (o varietate inferioară de cărbune), a fost găsit în straturi geologice ale solului Palestinei, însă nu există nicio dovadă că ar fi fost folosit în perioada antichității. *Mangalul se obține* printr-o metodă rudimentară, care nu permitea păstrarea altor produși secundari. Un loc plat, circular, de 3-4 metri diametru, era pregătit pentru acest scop. Aici era așezat lemnul ce urma să fie transformat în mangal, stivuit cu grijă într-o structură în formă de dom, lăsând liber un spațiu în mijloc pentru vreascurile subțiri. Totul, cu excepția mijlocului, era mai întâi acoperit cu frunze, iar apoi cu pământ. Apoi erau aprinse vreascurile din centru, după care erau și ele acoperite ca și restul lemnului. În timp ce ardeau, focul era atent supravegheat, iar orice gaură ce ar fi apărut în acel înveliș din cauza focului era imediat acoperită cu pământ. În câteva zile – mai multe sau mai puține, în funcție de dimensiunile stivei de lemne – lemnul se transforma în mangal¹⁰⁴.

Influența Is 6, 7 asupra Sfintei Liturghii. Este binecunoscut faptul că, în cadrul Liturgiilor bizantine, preotul spune cuvintele: «Iată, acesta s-a atins de buzele mele și va șterge fărâdelegile mele și de păcatele mele mă va curăți»¹⁰⁵ îndată după ce se împărtășește, repetând aceleași cuvinte, de această dată însă cu referire la diacon (dacă este): «Iată, acesta s-a atins de buzele tale...»¹⁰⁶. Nu întâmplător, Sf. Ioan Gură de Aur, căruia i se atribuie cea mai des întrebuințată anafora din cadrul Sfintei Liturghii, scria în *Cuvânt la serafim*, adresându-se preotului: «Altarul acela este închipuire și asemănare a altarului acestuia. Focul acela, a acestui foc duhovnicesc. Dar nu au îndrăznit serafimii să se atingă cu mâinile, ci cu cleștele, iar tu iei cu mâna»¹⁰⁷. Faptul că, în cadrul Dumnezeieștii Liturghii, cuvintele de mai sus ale preotului sunt un ecou al celor rostite de serafimul care i-a curățit buzele Proorocului, este comentat de exegetul B.G.

¹⁰⁴ Alfred ELY DAY, „Coal”, în: Geoffrey William BROMILEY (ed.), *International Standard Bible Encyclopedia*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, 1979.

¹⁰⁵ *Liturghier*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2012, p. 190.

¹⁰⁶ *Liturghier...*, p. 190.

¹⁰⁷ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Cuvânt la Serafim”, în: SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Din ospățul Stăpânului. Omilii*, Adonai, București, 1995.

Bucur în sensul profundeii legături dintre teofania din *Is 6* și Taina Sfintei Euharistii: „Primii creștini vedeau Liturghia ca pe o «readucere la viață» și «reconstituire» a viziunii lui Isaia, Taina Euharistiei fiind un echivalent mai deplin, mai adevărat și mântuitor al primirii, în cadrul viziunii, de către Prooroc a cărbunelui, preoții având rolul serafimului, ...iar chemarea profetică nemaifiind rezervată unor persoane extraordinare, ci *tuturor*»¹⁰⁸.

Semnificația cărbunelui în Is 6, 6-7. Comentarii patristice. Sf. Ioan Damaschin atribuie cărbunelui luat de serafim o simbolistică euharistică:

«Cărbunele nu este lemn simplu, ci lemn împreună cu foc; în același chip, pâinea euharistică nu este numai pâine, ci pâine împreună cu dumnezeire. Dar un trup unit cu dumnezeirea nu este o singură natură, ci are o natură care aparține trupului și o alta care aparține dumnezeirii unite cu el, ceea ce înseamnă că într-o singură entitate sunt două firi»¹⁰⁹.

În imnografia Bisericii, cărbunele este un simbol al Însuși Mântuitorului Hristos, în timp ce cleștele cu care a fost luat de serafim de pe altar o simbolizează pe Maica Domnului: «Cărbunele Cel ce S-a arătat mai 'nainte dumnezeescului Isaia, Hristos ca cu niște clește, cu mâinile Născătoarei de Dumnezeu, acum Se dă bătrânului»¹¹⁰. «Curățitu-s-a Isaia, luând cărbunele dela Serafim, bătrânul a strigat Maicei lui Dumnezeu: „Tu ca un clește cu mâinile mă luminezi, dându-mi pre Acela pre Carele porți, Lumina cea neînserată, și Carele pre pace stăpânește»»¹¹¹. Sf. Vasile cel Mare oferă o tâlcuire extinsă a celor două versete, combatând interpretările pe care le numește iudaice și subliniind că pentru o adevărată înțelegere trebuie să ținem cont de faptul că «cele după Lege sunt exemplu și umbră a celor cerești»:

«Cel care interpretează iudaic ceea ce s-a zis, va spune că, după cât se pare, Domnul a fost văzut într-un loc din Ierusalim, așezat pe tron înalt și măreț și serafimii stând de jur împrejurul Lui. Și focul luat de serafim de pe jertfelnicul arderilor de tot a fost pus pe gura profetului, spre curățarea buzelor lui. Dar noi, care am crezut că cele după Lege sunt exemplu și umbră a celor cerești, numim „casă” întreaga alcătuire a creației raționale și sensibile, iar „tron înalt” conducerea și stăpânirea lui Dumnezeu peste toți, iar „serafim” puterile mai presus de lume. Căci dacă, cum și-au închipuit unii, serafimul înseamnă cele două emisfere ale cerului, care se arată pe rând deasupra pământului, cu câte șase părți ale fiecăreia ca niște aripi întrebunțate pentru mișcarea rapidă, cum a fost trimis unul dintre

¹⁰⁸ B.G. BUCUR, „I Saw the Lord...”, p. 329.

¹⁰⁹ SF. IOAN DAMASCHIN, *Credința Ortodoxă*, 4, 13, în: Ioan PĂTRULESCU et al., „Isaia. Introducere”, în: C. BĂDILĂ et al. (eds.), *Septuaginta...*, vol. 6/1, p. 85.

¹¹⁰ Stihiră a Stihovnei la Vecernia Mică a Întâmpinării Domnului, glas II, în: *Mineitul luni lui Februarie*, Tipografia Cărților Bisericești, București, ²1909, p. 24.

¹¹¹ Stihiră a Canonului Utreniei Întâmpinării Domnului, Peasna 5, glas III, în: *Mineitul luni lui Februarie...*, p. 32.

ele sau cum a fost rupt de celălalt, când natura cerului este legată laolaltă? Dar, după cum am spus, reprezintă puterile mai presus de lume, învrednicite cu așezarea cea mai apropiată datorită culmii lor în sfințenie, dintre care una a venit la profet. Căci după cum Dumnezeu Cel peste toți nu disprețuiește să Se uite din cer pentru grija față de oameni, nici puterile individuale nu neagă slujirea pentru binefacerea oamenilor. Deci Serafimul a luat de pe altar cu cleștele. Cugetă cât de mare este altarul, cât de inaccesibil, încât serafimul nu îndrăznește să se atingă cu mâna de el, ci ia în mână focul cu cleștele. Și ia un cărbune. Ia focul în mână. De unde este acest foc, care curăță păcatul? Sau poate este înrudit cu Acela, despre care S-a spus: „Acesta vă va boteza cu Duh Sfânt și cu foc” (Mt 3, 11). De vreme ce cărbunele este foc, rămas în materia deja mai densă și mai pământeană, căci după ce izbucnirea flăcării a trecut, sunt numiți „cărbuni” asocierea focului cu materia densă, de aceea poate semnifica venirea Domnului în trup. Căci spune: „Cuvântul trup (carne) S-a făcut” (In 1, 14), iar carnea primind luminarea de la dumnezeire, este sensibilă după partea trupească, dar după unirea cu Dumnezeu este transparentă și strălucitoare. Iar acest trup a ridicat păcatele lumii (In 1, 29) și a curățit nelegiuirile noastre (Evr 1, 3) ; pe aceasta profetia ne-o înfățișează prin pildă. Căci Nadab și Abiud au fost arși complet, folosindu-se de foc străin (Lv 10, 2). Dar serafimul a luat cărbunele din focul sfânt de pe altarul rațional al arderilor de tot adevărate, nu singur, ci cu cleștele. Ca să arate că focul ceresc nu arde, ci curățește, luându-l în mână, astfel l-a atins de buze. Cu acest foc era înrudit și cel din rug, pe care Moise l-a văzut aprins în plantă, dar nearzând rugul (Iș 3, 2). Poate cleștele este capacitatea aflată în fiecare de a primi bunurile date de Dumnezeu, după măsura apropierii găsită în fiecare a binelui (frumosului)¹¹².

Ca rezumat al tâlcuirilor Sfântului Vasile la aceste versete, putem afirma că serafimul reprezintă puterile cele «mai presus de lume», cărbunele este Hristos, iar cleștele reprezintă măsura în care fiecare dintre noi Îl putem primi întru noi pe cărbunele-Hristos.

Is 6, 8. Dumnezeiasca adunare – înțelesul acesteia în versetul analizat (Is 6, 8), în contextul Vechiului Testament și în texte religioase ale altor popoare. Ocurențe. Dacă vom realiza o comparație între Biblia ebraică și alte texte religioase ale antichității, se pot găsi anumite asemănări sau chiar suprapuneri între concepția despre o adunare dumnezeiască în Israel și cea deținută de popoarele înconjurătoare. Un exemplu tipic în acest sens poate fi găsit în tăblițele de la Ras Shamra (Ugarit). Acestea, descoperite în anii 1930 și traduse curând după descoperirea lor, conțin mai multe fraze ce descriu un consiliu, o consfătuire a zeilor care, atât din punct de vedere conceptual, cât și lingvistic, își găsesc o

¹¹² SF. VASILE CEL MARE, *Comentariu la cartea Profetului Isaia*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* – SN 2, trad. de Alexandru MIHAILĂ, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, pp. 209-210.

paralelă în Biblia ebraică. Astfel, consfătuirea dumnezeilor din textele ugaritice era condusă de „El” — același nume care este folosit și în Biblia ebraică pentru a-L desemna pe Dumnezeu lui Israel (de pildă, la Is 40, 18 sau 43, 12). Referințele din textele ugaritice la «consfătuirea lui El» includ expresii precum «p̄hr 'ilm» («adunarea dumnezeilor», în KTU¹¹³ 1, 47, 29; 1, 118, 28; 1, 148, 9); «p̄hr bn 'ilm» («adunarea dumnezeilor», în KTU 1, 4, III, 14); «mp̄hrt bn 'il» («adunarea fiilor lui El» în KTU 1, 65, 3); «dr bn 'il» («adunarea [cercul, grupul] fiilor lui El» în KTU 1, 40, 25); «dt 'ilm» («adunarea a dumnezeilor», în KTU 1, 15, II, 7, 11). De asemenea, în texte feniciene, cum ar fi așa-numita inscripție din Karatepe¹¹⁴, se întâlnește de asemenea descrierea unui panteon semitic: «wkl dr bn 'lm» («și tot cercul / grupul fiilor dumnezeilor», în KAI¹¹⁵ 26, III, 19; 27, 11). Dintre toate aceste variante, «dt 'ilm» («adunarea dumnezeilor») din textele ugaritice constituie cea mai precisă paralelă a textului din Biblia ebraică.

Alte ocurențe ale aceleiași expresii în Vechiul Testament sunt cele din Ps 81, 1 («עֲדַת אֱלֹהִים» – ‘ādat ‘ēl, însoțită de utilizarea – fără dubii la plural – a cuvântului «אֱלֹהִים» – ‘ēlōhīm): «Dumnezeu a stat în dumnezeiască adunare și în mijlocul dumnezeilor („אֱלֹהִים» – ‘ēlōhīm») va judeca»; aici, explicația pentru această pluralitate a dumnezeilor nu este nicidecum Treimea, deoarece psalmul continuă să detalieze modul în care Dumnezeu lui Israel îi lasă pe acești dumnezei pradă stricăciunii, decăderii și morții: «Eu am zis: „Dumnezei sunteți și toți fii ai Celui Preaînalt”. Dar voi ca niște oameni muriți și ca unul din căpetenii cădeți» – Ps 81, 6-7); din Ps 88, 6-8 («Lăuda-vor cerurile minunile Tale, Doamne și adevărul Tău, în adunarea sfinților. Că cine va fi asemenea Domnului în nori și cine se va asemăna cu Domnul între fiii lui Dumnezeu? Dumnezeu Cel Preamărit în sfatul sfinților, mare și înfricoșător este peste cei dimprejurul Lui»); din Ps 28, 1 («Aduceți Domnului, fii ai lui Dumnezeu, aduceți Domnului mieii oilor, aduceți Domnului slavă și cinste») – acești «fii ai lui Dumnezeu» apar și în alte texte biblice, precum Fc 6, 2: «Fiii lui Dumnezeu, văzând că fiicele oamenilor

¹¹³ KTU: prescurtare de la *Keilalphabetische Texte aus Ugarit* (keil [germ.] = pană de despicat), colecția standard de referință pentru textele cuneiforme de la Ugarit (un oraș-port din antichitate, azi Ras Shamra în nordul Siriei). Vezi Manfred DIETRICH, Oswald LORETZ, Joaquín SANMARTÍN (eds.), *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, Ugarit-Verlag, Münster, 21995.

¹¹⁴ Karatepe (Deal Negru – în turcă) este o fostă fortăreață hitită, azi în Turcia, în care a fost descoperită o inscripție bilingvă (în limbile feniciană și luviană hieroglifică) datată din sec. al VIII-lea î.Hr. (Limba luviană este o limbă din ramura anatoliană a vechilor limbi indoeuropene.) Această inscripție a servit arheologilor, într-un mod asemănător pietrei din Rosetta, pentru descifrarea hieroglifelor vechii limbi luviene. Din inscripție aflăm că autorul acesteia este Azatiwataya (sau Azatiwata), conducătorul orașului și totodată întemeietorul acestuia; inscripția sărbătorește întemeierea orașului – care în vechime purta însuși numele fondatorului său.

¹¹⁵ KAI: Herbert DONNER, Wolfgang RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 21966-1969.

sunt frumoase, și-au ales dintre ele soții, care pe cine a voit»; Dt 32, 43: «Veseliți-vă, ceruri, împreună cu El și vă închinați Lui toți îngerii lui Dumnezeu! Veseliți-vă, neamuri, împreună cu poporul Lui și să se întărească toți fiii lui Dumnezeu!»; Iov 1, 6; 2, 1; 38, 7 (în acestea din urmă, Biblia sinodală echivalează peste tot cu «îngerii lui Dumnezeu», de exemplu: «Dar într-o zi îngerii lui Dumnezeu s-au înfățișat înaintea Domnului și Satan a venit și el printre ei»)¹¹⁶.

Locul de adunare. În ceea ce privește *locul de adunare* al acestui sfat dumnezeiesc, *textele ugaritice* îl plasează pe un munte ceresc, în locul în care se întâlnesc pământul cu cerul și în care au fost date poruncile divine. Acest loc se afla la «izvorul celor două râuri», în «mijlocul fântânilor adâncului». Aici, pe acest munte cu ape din fântâni, se întrunea adunarea divină. «El» locuia pe acest munte și, împreună cu adunarea Sa, dădea porunci dumnezeiești din «corturile lui El» și din «altarul lui El». Zeul ugaritic Baal, zeitatea care supraveghea adunarea pentru El, ținea întâlnirile pe înălțimile («mrym») muntelui «Șapānu», probabil făcând parte din lanțul muntos ce cuprindea și locașul lui El.

Descrieri asemănătoare se întâlnesc și în *Biblia ebraică*, în legătură cu Dumnezeul lui Israel și cu adunarea Sa dumnezeiască. Iahve Își are sălașul pe munți (pe Sinai sau pe Sion – acesta din urmă fiind numit «muntele adunării» în Is 14, 13 –, redat în Biblia sinodală prin «muntele cel sfânt»: «Tu care ziceai în cugetul tău: Ridica-mă-voi în ceruri și mai presus de stelele Dumnezeului celui puternic voi așeza jilțul meu! În *muntele cel sfânt* voi pune sălașul meu, în fundurile laturei celei de miazănoapte», unde prin «fundurile laturei celei de miazănoapte» a fost echivalată expresia ebraică יָרֵכְתִּי שָׁפֹן – *yarkêth šāpôn*, ce ar putea avea o rădăcină comună cu ugariticul munte «Șapānu»; mai mult, muntele Sion este descris ca un sălaș cu ape (Is 33, 20-22; Iz 47, 1-12; Ioil 3, 18; Za 14, 8) și același munte este descris ca fiind cortul lui Iahve (Is 33, 20)¹¹⁷.

Alcătuirea adunării dumnezeiești. Sfatul dumnezeiesc, în scrierile din Ugarit, era alcătuit, se pare, din patru trepte. Pe cea mai înaltă se aflau El și soția sa Athirat (sau Așera). Cea de-a doua era locul familiei lor regești («fiii lui El»; «prinții»). Unul dintre membrii acestei a doua trepte avea funcția de vicerege al lui El și – deși se afla sub autoritatea lui El – primise titlul de «preaînalt». Cea de-a treia treaptă era rezervată unor alte zeități, în timp ce cea mai de jos îi cuprindea pe mesageri, care erau duhuri slujitoare. În scenele ce reprezintă adunarea divină în Ugarit, zeităților inferioare li se atribuie anumite sfere ale autorității și sunt uneori înfățișate ca aflându-se în luptă împotriva lui El. Este însă dificil de stabilit o analogie între această structură și cea a adunării dumnezeiești din concepția israeliților biblici. În pofida faptului că, în poporul de rând – influențat și de popoarele idolatre cu care venea în contact – este posibil ca Iahve să fi fost văzut ca având de soție pe Așera, nu se poate nicidecum susține că aceeași con-

¹¹⁶ Michael S. HEISER, „Divine Council”, în: Tremper LONGMAN III, Peter ENNS (eds.), *Dictionary of the Old Testament*, Inter-Varsity Press, Downers Grove, 2008, p. 113.

¹¹⁷ M.S. HEISER, „Divine Council...”, p. 113.

cepție ar fi avut-o și profeții sau ceilalți scriitori biblici. Exegetul M.S. Heiser opina că, în *sfatul dumnezeiesc din concepția israeliților biblici*, Iahve constituia autoritatea supremă, sub El aflându-se o a doua treaptă de «dumnezei» (אֱלֹהִים – *elohim*), și o a treia treaptă de «îngeri» (מַלְאָכִים – *mal'akim*). Corespondentul viceregelui din scrierile ugaritice constituie cea mai semnificativă diferență între adunarea dumnezeiască a lui Israel și cea a tuturor celorlalte popoare. Astfel, în Israel această poziție de autoritate era deținută nu de un alt dumnezeu, ci de Iahve Însuși, însă sub o altă formă. Acest „ipostas” al lui Iahve este de aceeași Ființă cu El, însă o a doua Persoană, distinctă, întâlnită în Biblia ebraică sub denumirea de *înger al lui Iahve*¹¹⁸.

Cine sunt atunci ceilalți elohim? Unii comentatori au opinat că termenul (la plural) אֱלֹהִים – *elohim* (de pildă, în *Ps* 81 și *Ps* 88) i-ar desemna pe conducătorii omenești, pe bătrânii lui Israel, interpretare exprimată desigur în vederea contracarării oricărei aluzii la politeism. Problema cu această poziție este că, dacă vom considera pe acești אֱלֹהִים – *elohim* ca fiind oameni, atunci de ce se spune despre ei în Psalm: «voi ca niște oameni muriți...»? Mai mult decât atât, niciodată în istoria lui Israel, bătrânii poporului nu au avut stăpânire asupra tuturor națiilor, și nici nu există vreun fundament scripturistic în favoarea ideii că Dumnezeu ar prezida o adunare a oamenilor care guvernează națiunile Pământului.

Dimpotrivă, situația este exact opusă: Israelul era separat de celelalte popoare, ca fiind poporul lui Dumnezeu, în vreme ce celelalte popoare fuseseră lăsate de Dumnezeu în grija și stăpânirea altor אֱלֹהִים – *elohim* (s-ar putea presupune, de pildă, că se face referire la un astfel de אֱלֹהִים – *elohim* în *Dn* 10, 13 și 20 în care este menționat «îngerul păzitor al Persiei»). Un alt argument (în sprijinul faptului că acești אֱלֹהִים – *elohim* nu pot fi oameni) ar fi că este greu de imaginat cum deciziile corupte ale unui grup de oameni ar putea zdruncina temelile pământului («Dar ei [dumnezeii] n-au cunoscut, nici n-au priceput, ci în întineric umblă; strica-se-vor toate rânduilele pământului» – *Ps* 81, 5). Mai mult, este evident din *Ps* 88, 7-8 («Că cine va fi asemenea Domnului în nori și cine se va asemana cu Domnul între fiii lui Dumnezeu? Dumnezeu Cel Preamărit în sfatul sfinților, mare și înfricoșător este peste cei dimprejurul Lui») că «fiii lui Dumnezeu» din «adunarea celor sfinți» se întâlnesc «în nori», deci bineînțeles nu pot fi oameni, ci făpturi cerești¹¹⁹.

Chemarea Domnului și răspunsul Proorocului. La întrebarea Domnului: «Pe cine îl voi trimite», Sfântul Prooroc Isaia răspunde prompt: «Iată-mă, trimitemă pe mine!». Așa cum observa exegetul J.D.W. Watts, este o situație unică în contextul chemării la misiunea profetică:

¹¹⁸ M.S. HEISER, „Divine Council...”, p. 114.

¹¹⁹ M.S. HEISER, „Divine Council...”, pp. 114-115.

„Odată hotărârea luată, Domnul întreabă de un mesager care să o pună în lucrare (cf. 3 Rg 22, 20). Mesagerul obișnuit era cineva din oștirea cerească, numit duh, sau vestitor (înger). ...Aici, Proorocul se oferă să meargă la porunca lui Dumnezeu. Un asemenea zel este unic în cadrul chemărilor la misiunea profetică”¹²⁰.

Într-adevăr, putem contrasta acest răspuns al lui Isaia față de cele pline de ezitare ale lui Moise și Ieremia (totuși, nu este nicidecum vorba de vreo trufie în acest răspuns al său, așa cum vom vedea în cele de mai jos în comentariul Fericitului Ieronim la acest verset). Mai degrabă, așa cum arăta P.R. House, acest răspuns poate fi pus în paralel cu alte exclamații ce denotă râvna de a asculta de poruncile Domnului, cum ar fi de pildă cele ale lui Avraam din Fc 22, 1 («După acestea, Dumnezeu a încercat pe Avraam și i-a zis: „Avraame, Avraame!”. Iar el a răspuns: „Iată-mă!”») și respectiv Fc 22, 11 («Atunci îngerul Domnului a strigat către el din cer și a zis: „Avraame, Avraame!”. Răspuns-a acesta: „Iată-mă!”»)¹²¹.

Comentarii patristice. Acest verset a fost mai puțin comentat de Părinții și scriitorii bisericești ai primelor veacuri. Beneficiem totuși de două tâlcuiri ale Fericitului Ieronim, una din omiliile sale la Psalmi, iar cealaltă din comentariul său propriu-zis la Proorocul Isaia. Prima dintre aceste tâlcuiri are ca tematică trimiterea lui Isaia pentru slujirea lui Dumnezeu întru ascultare, posibilă numai după curățirea sa:

„Iată”, spune [serafimul] „acum că s-a atins de buzele tale, limba ta este curată”¹²². Atunci, îndată, ce spune Domnul? „Pe cine să trimit? Cine va merge pentru noi?”. O, dumnezeiești taine ale Scripturii! Atâta timp cât limba lui Isaia era trădătoare, iar buzele sale necurate, Domnul nu i-a spus: „Pe cine să trimit, și cine va merge?”. Buzele sale sunt curățite, și îndată este numit purtător al cuvântului Domnului; așadar, este adevărat că omul cu buze spurcate nu poate prooroci, nici nu poate fi trimis să slujească lui Dumnezeu întru ascultare»¹²³.

Cel de-al doilea comentariu realizează o paralelă cu chemarea lui Moise:

„Nu cu îndrăzneală și nici cu trufie făgăduiește Proorocul propriei sale conștiințe că se va duce, ci cu credincioșie, căci buzele sale erau curățite, iar fărădelegea păcatelor sale fusese spălată. Când Domnul îi spusese lui Moise: „Vino, și te voi trimite la Faraon, regele Egiptului” (Iș 3, 10), și el

¹²⁰ J.D.W. WATTS, *Isaiah 1-33...*, p. 108.

¹²¹ P.R. HOUSE, „Isaiah's Call...”, p. 220.

¹²² Aici Fericitul Ieronim nu citează din *Vulgata*, ci parafrazează cuvintele serafimului. În *Vulgata* traducerea este: «ecce tetigit hoc labia tua et auferetur iniquitas tua et peccatum tuum mundabitur (Iată s-a atins de buzele tale și fărădelegile tale vor fi îndepărtate și păcatul tău va fi curățit)».

¹²³ SAINT JEROME, *The Homilies of Saint Jerome, Volume 1 (1-59 on the Psalms)*, coll. *The Fathers of the Church: A New Translation* 48, The Catholic University of America Press, Washington DC, 2010, pp. 309-310.

răspunsese cu umilință, nu disprețuitor, spunând: „Rogu-Te, Doamne, să trimiți pe altul, căci eu nu sunt vrednic”, sau, așa cum citim în Scripturile iudaice, „Trimite-l pe cel pe care erai gata să îl trimiți”, căci el care fusese educat întru toată înțelepciunea egiptenilor nu auzise nimic despre curățirea buzelor. Și Isaia s-a oferit să slujească prin harul Domnului care l-a curățit, nu după vreo vrednicie a sa¹²⁴.

Is 6, 9-12. În cadrul acestei secțiuni, ne vom îndrepta atenția cu precădere asupra vv. 9-10, care au avut parte de un număr impresionant de comentarii din partea numeroșilor exegeți care s-au aplecat asupra lor în strădania de a lumina adevărul lor înțeles.

Tema orbirii, a surzeniei și a învățării inimii în Is 6, 9-10 și în contextul Vechiului Testament. Așa cum am văzut în capitolul consacrat diferențelor dintre traducerile după textul ebraic și cele după Septuaginta, în textul masoretic (TM) mesagerul Domnului, Proorocul Isaia, joacă un rol activ în învățarea inimilor poporului și în orbirea acestuia, astfel că, odată ce a fost luată hotărârea de distrugere și pustiire, Israel nu se va întoarce la pocăință. Comentatorul J.D.W. Watts remarca o asemănare a sarcinii primite de Proorocul Isaia, în viziunea TM, cu cea primită de duhul din 3 Rg 22, 20-23, precum și cu învățarea inimii lui Faraon din Is (8, 15; 8, 19; 8, 32; 9, 7; 9, 34)¹²⁵.

De multe ori, în Vechiul Testament, Dumnezeu este înfățișat învățând inima omului. În afara pasajelor din Is, menționate mai sus, se mai poate exemplifica prin versete ce prezintă contextul cuceririi Țării Canaan de către poporul ales, cum ar fi Dt 2, 30 («Dar Sihon, regele Heșbonului, n-a voit a ne îngădui să trecem prin pământul lui, pentru că Domnul Dumnezeuul tău a îndărătnicit duhul lui și inima lui a împietrit-o, ca să-l dea în mâinile tale») și Ios 11, 20 («Căci așa a fost de la Domnul, ca să-și învățezeze inima lor și să întâmpine pe Israel cu război, ca să fie dați pieirii și ca să nu găsească milă, ci să fie nimiciti, cum poruncise Domnul lui Moise»), la care se poate adăuga Is 63, 17 («Pentru ce, Doamne, ne-ai lăsat să rătăcim departe de căile Tale și ne-ai învățat inimile noastre ca să nu ne temem de Tine?») și, desigur, versetele analizate (Is 6, 9-10).

Exegetul J. Krašovec arăta că astfel de exprimări nu pot fi interpretate după literă, căci altfel ar contrazice bunătatea și dreptatea lui Dumnezeu și ar face cale liberă îmbrățișării doctrinei predestinării¹²⁶. În comentariul lor asupra utilizării Vechiului Testament în cel Nou, G.K. Beale și D.A. Carson afirmau:

¹²⁴ SAINT JEROME, *Commentarium in Esaiam*, coll. *Corpus Christianorum. Series Latina* 73, Brepols Publishers, Turnhout, 1963, p. 90. Cf. S.A. MCKINION (ed.), *Isaiah 1-39...*, pp. 9-10.

¹²⁵ J.D.W. WATTS, *Isaiah 1-33...*, p. 109.

¹²⁶ JOŽE KRAŠOVEC, „Unifying Themes in Ex 7, 8-11, 10”, în: Christianus BREKELMANS, Johan LUST (eds.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies*, Leuven University Press, Leuven, 1990, p. 62.

„Dumnezeu nu plănuiește în avans să îl facă pe Israel să păcătuiască; dimpotrivă, El le adevărește deciziile lor de a-L respinge, pe care le-au ales în mod liber”¹²⁷. G.V. Smith considera, în comentariul său la *Is* 1-39, că pasajul analizat se centreză pe ideea că Dumnezeu, departe de a dori ca poporul Său să nu se pocăiască și să nu se tămăduiască, vrea să transmită mesajul că acum a trecut vremea pocăinței și a sosit vremea judecății. Astfel, de nenumărate ori poporul iudeu a respins chemarea la pocăință pe care le-a adresat-o Domnul, lăsând astfel ca pedeapsa să îi ajungă după dreptate:

„Dacă ar fi să comparăm aceasta cu un părinte care își pedepsește copilul neascultător, s-ar putea afirma că, odată ce copilul cel încăpățânat este în genunchi și mâna se pregătește să îi aplice pedeapsa, este prea târziu să arăți pocăință pentru a o evita. În cazul în care copilul refuză să se pocăiască sau să își admită vina, nu este nedrept sau împotriva eticii să aduci pedeapsa la un moment dat”¹²⁸.

O altă comparație din domeniul pedagogiei este aleasă de exegetul G.C.I. Wong:

„Acele versete pot fi mai bine înțelese ca ținând de o retorică a ironiei, desemnată în scopul convingerii poporului (și nu al împiedicării acestora) de a se pocăi. ...Să ne închipuim un copil rebel care refuză cu obstinație să asculte de sfatul tatălui său de a-și face temele. Psihologia negativă este uneori folosită: «În regulă, fiule. Nu trebuie să studiezi. De ce să-ți pese? Stai și lenevește și irosește-ți viața. Nu munci din greu, altfel ai putea fi acceptat la Cambridge sau la Oxford și să devii o persoană de succes, admirată de toți, mai ales de fetele deștepte și frumoase din liceu. N-ai vrea una ca asta, nu-i așa?». Aici, tatăl utilizează retorica ironiei în speranța de a-și convinge fiul să lucreze. Cuvintele luate în sens literal ar putea sugera că tatăl vrea ca fiul său să lenevească și să nu facă nimic. Însă o apreciere corectă a retoricii ironiei indică exact o intenție opusă: tatăl vrea ca fiul său să muncească mai mult. Ar putea acest tip de ironie retorică să fie prezentă în *Is* 6, 9-10? În caz afirmativ, am putea înțelege intenția adevărată a lui Dumnezeu ca fiind opusă celei pe care le sugerează cuvintele luate în sens literal. Precum un tată ce vrea ca fiul său să muncească mai mult, și Dumnezeu vrea ca poporul Său să asculte și să se pocăiască”¹²⁹.

Același comentator arăta că, prin cuvintele «Împietrește inima poporului acestuia, astupă-i urechile și închide-i ochii» (*Is* 6, 9, după traducerea GALA), Dumnezeu nu îl lasă pe Isaia să înțeleagă că acesta ar fi scopul predicării sale, ci mai degrabă rezultatul constatat, în sensul că poporul, deși va auzi chemarea la

¹²⁷ Gregory K. BEALE, Donald A. CARSON (eds.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Baker Academic, Grand Rapids, 2007, pp. 46-47.

¹²⁸ Gary V. SMITH, *Isaiah 1-39*, coll. *The New American Commentary* 15A, B & H Publishing Group, Nashville, 2007, p. 195.

¹²⁹ G.C.I. WONG, „Make Their Ears Dull...”, pp. 24-25.

pocăință, va refuza să răspundă afirmativ la ea: „Acest mod de înțelegere rezolvă problema: Dumnezeu nu i-a cerut lui Isaia să determine poporul să nu se pocăiască. El doar a avertizat că ei vor rămâne în această stare”¹³⁰. De altfel, constata același comentator, cum s-ar împăca o interpretare conform căreia Domnul ar vrea să împietrească inima poporului, ca să nu se pocăiască, cu toate celelalte pasaje din *Is* în care Dumnezeu este înfățișat ca dorind pocăința poporului (*Is* 1, 19-20; 2, 22; 9, 13; 22, 12-13; 30, 15; 55, 6-7)¹³¹? Acesta este totodată motivul pentru care, deși textul ebraic folosește o serie de imperative, Septuaginta le traduce prin afirmații: «Cu auzul veți auzi și nu veți înțelege și, uitându-vă, vă veți uita, dar nu veți vedea. Că s-a învățat inima poporului acestuia» (*Is* 6, 9-10). Cu alte cuvinte:

„Isaia nu va fi instrumentul care produce inimi învățate. Inimile poporului sunt deja împietrite, și de aceea ei vor auzi fără să înțeleagă. Acesta este motivul pentru care predica lui Isaia nu va găsi multe inimi care să se pocăiască: oamenii sunt deja răsculați împotriva lui Dumnezeu și nu vor să se pocăiască. Acesta este înțelesul pe care intenționează să-l transmită retorica textului ebraic, utilizată în *Is* 6, 9-10, și pe care îl clarifică traducerea Septuagintei (urmată și în *Mt* 13, 14-15)”¹³².

Opinii similare cu cele de mai sus sunt notate și de un alt interpret al Vechiului Testament, R.B. Chisholm Jr., care rezuma părerile exegeților asupra acestui subiect:

„De ce Dumnezeu l-ar face pe cineva să se împotrivescă voii Sale și apoi să facă responsabilă pe acea persoană pentru păcatul către care El ar fi împins-o? În strădania de a păstra responsabilitatea morală a omului și de a evita concluzia că Dumnezeu ar suprima voința omului sau că ar manevra [făpturile omenesti] ca pe niște păpuși, unii au argumentat că subiecții învățării divine s-au învățat mai întâi ei singuri. Alții spun că afirmațiile biblice, de vreme ce reflectă idiomul ebraic antic, nu pot fi interpretate după aparențe. În conformitate cu această ultimă explicație, textul biblic înlocuiește agentul imediat (persoana însăși) cu agentul ultim (Dumnezeu), [Care] doar le lasă persoanelor libertatea de a se împotrivi voii Sale”¹³³.

După ce a expus părerile altor exegeți, R.B. Chisholm Jr. a întreprins, la rândul său, un studiu consistent asupra problemei învățării divine în Noul Testament, ajungând la trei concluzii de bază în privința împietririi inimii lui Faraon din *Ieșire*:

¹³⁰ G.C.I. WONG, „Make Their Ears Dull...”, p. 29.

¹³¹ G.C.I. WONG, „Make Their Ears Dull...”, pp. 33-34.

¹³² G.C.I. WONG, „Make Their Ears Dull...”, pp. 29-30.

¹³³ Robert B. CHISHOLM JR., „Divine Hardening in the Old Testament”, în: *Bibliotheca Sacra*, CLIII (1996), p. 410.

„Mai întâi, de la bun început Faraon a fost un rebel încăpățânat, pe care Iahve l-a ținut în viață pentru a-și revela măreția prin smerirea și înfrângerea acestuia. În șase rânduri Iahve i-a dat lui Faraon o porțiță de scăpare printr-o cerere și un avertisment, însă de fiecare dată Faraon a închis-o. În mijlocul acestui proces, el chiar și-a învățat singur inima. ...În al doilea rând, deși Faraon s-a împietrit singur (8, 32; 9, 7), nu este corect să se afirme că el a inițiat procesul de învățare. Iahve a fost primul Care să-i împietrească inima (ca răspuns la respingerea autonomă a Lui de către acesta), iar această activitate de învățare a continuat pe parcursul istorisirii, ca răspuns la respingerea de către Faraon a poruncii lui Iahve. ...În al treilea rând, învățarea divină este o formă de judecată. ...Un act inițial de refuz a împiedicat pocăința ulterioară. ...De asemenea, în mod ironic, activitatea de învățare a lui Iahve l-a silit pe Faraon să acționeze în conformitate cu firea sa adânc înrădăcinată. De fiecare dată când Faraon cedează, este din grabă și panică, nu din frică sinceră de Iahve”¹³⁴.

O explicație similară este dată și în cazul împietririi inimii regelui amoreu Sihon. La o privire superficială, s-ar putea afirma că „motivele lui Iahve par a ține pur și simplu de genocid, iar acțiunile Sale par pline de cruzime. Cu toate acestea, la o reflectare mai adâncă, se poate înțelege că învățarea descrisă aici face parte din judecata suverană a lui Iahve asupra unei culturi corupte din punct de vedere moral”¹³⁵. Într-adevăr, poporul Israel nu a invadat pur și simplu, într-o manieră imperialistă de popor cuceritor, un alt popor cu moralitate neutră. Dumnezeu a îndurat sute de ani păcatele amoreilor și ale celorlalte neamuri canaanite, prin care acestea au întinat pământul și, când au ajuns la maximă întindere a răutății, Domnul a adus judecata asupra lor prin intermediul poporului Său ales. Învățarea regilor acelor pământuri a fost „un element important în cadrul acestei judecăți divine, căci a grăbit scopurile lui Iahve și l-a silit pe Israel să își lanseze campania militară în forță, pentru a nu amâna, riscând posibilitatea de a fi asimilat de cultura canaanită”¹³⁶.

În *Is 6, 10* apare din nou, așa cum am văzut, menționată *tema învățării divine*. De această dată însă, Iahve nu împietrește inimile popoarelor păgâne, ca mai sus, ci chiar pe cele ale poporului ales al Său, în mod indirect, prin mesagerul Său, Proorocul Isaia. Care este adevăratul scop și înțeles al acestei acțiuni? Este oare că Domnul ar dori să Își împiedice propriul Său popor ca să nu înțeleagă, să nu se pocăiască și să nu fie vindecat? R.B. Chisholm considera, pe linia multor altor comentatori ai pasajului¹³⁷, că este vorba aici de fapt de o ironie evidentă. Imperativele sunt folosite în manieră retorică, ca o anticipare a răspun-

¹³⁴ R.B. CHISHOLM JR., „Divine Hardening in the Old Testament...”, pp. 428-429.

¹³⁵ R.B. CHISHOLM JR., „Divine Hardening in the Old Testament...”, p. 430.

¹³⁶ R.B. CHISHOLM JR., „Divine Hardening in the Old Testament...”, p. 430.

¹³⁷ Am menționat deja această interpretare încă din primul capitol al textului de față, în paragraful consacrat acestor versete.

sului pe care îl va primi Isaia din partea poporului atunci când îl va anunța mesajul primit de la Dumnezeu:

„Isaia ar fi putut la fel de bine să își prefățeze și să conchidă fiecare dintre mesajele sale cu aceste cuvinte ironice, care, deși imperative ca formă, ar putea fi parafrazate după cum urmează: «Voi continuați să auziți, dar nu înțelegeți; voi continuați să vedeți, dar nu pricepeți». Isaia ar fi putut la fel de bine să le comande să fie insensibili spiritual, fiindcă, așa cum clarifică atât capitolele anterioare, cât și cele următoare, poporul oricum își pusese în minte să facă așa»¹³⁸.

Ironia și sarcasmul cuprinse în aceste două versete nu exclud faptul că Dumnezeu a luat hotărârea să judece poporul:

„La fel cum respingerea din partea lui Faraon a ultimatumului oferit de Iahve a aprins mânia Sa și a împiedicat, cel puțin temporar, orice posibilitate de pocăință, tot așa Iahve se poate să fi ajuns în punctul în care să fi poruncit să fie adusă judecata înainte de a deschide din nou ușa pocăinței. ...În pofida folosirii ironiei, acest pasaj trebuie să fie privit în continuare ca pe un act autentic, deși indirect, de învârtosare divină. ...Judecata proorocită (6, 11-13) s-a împlinit în anul 701 î.Hr., când asirienii au pustiit țara. ...La acea vreme, învârtosarea divină își încheiase cursul, iar Isaia a putut să adreseze un ultimatum, unul pe care se pare că Iezechia l-a pus la inimă, ceea ce a condus la izbăvirea Ierusalimului (cf. *Is* 36-39)»¹³⁹.

O posibilă influență a *Deuteronomului* asupra vv. 9-10 din *Is* 6 a fost evidențiată, printre alții, de exegetul D.C.L. Driedger, care menționa pasaje din cea de-a cincea carte a lui Moise, precum *Dt* 29, 4: «Dar până în ziua de astăzi nu v-a dat Domnul Dumnezeu minte ca să pricepeți, ochi ca să vedeți și urechi ca să auziți», sau *Dt* 32, 15: «Îngrășatu-s-a, îngroșatu-s-a și s-a umplut de grăsime; a părăsit pe Dumnezeu, Cel ce l-a făcut» (cf. *Is* 6, 10: «Că s'a îngroșat inima poporului acestuia» – în traducerea Bibliei 1914, după Septuaginta, ce folosește același cuvânt în ambele locuri). După considerațiile lui D.C.L. Driedger, „această posibilă influență asupra traducătorului (LXX) al profetului Isaia păstrează ideea de punere în lucrare a judecății de către Dumnezeu, însă plasează responsabilitatea în mod direct asupra poporului»¹⁴⁰. Exegetul G.D. Robinson considera că tema orbirii și a surzeniei din aceste versete „este o metaforă pentru o boală spirituală care 1) este pricinuită de poporul însuși; 2) cuprinde o judecată din partea lui Dumnezeu; 3) va fi rectificată în cele din urmă chiar de Dumnezeu, «în ziua aceea» a mântuirii»¹⁴¹.

¹³⁸ R.B. CHISHOLM JR., „Divine Hardening in the Old Testament...”, p. 431.

¹³⁹ R.B. CHISHOLM JR., „Divine Hardening in the Old Testament...”, pp. 431-432.

¹⁴⁰ D.C.L. DRIEDGER, *Read Carefully but Do Not Understand...*, p. 64.

¹⁴¹ Geoffrey D. ROBINSON, „The Motif of Deafness and Blindness in Isaiah 6:9-10: A Contextual, Literary, and Theological Analysis”, în: *Bulletin for Biblical Research*, VIII (1998), p. 174.

Cel dintâi element dintre cele trei propuse de G.D. Robinson este întâlnit și în alte pasaje din cartea Proorocului Isaia. O analiză a acestora constituie un ajutor pentru o înțelegere mai bună a textului din *Is* 6, 9-10. Astfel, încă din primul capitol al cărții, poporul Israel este prezentat într-un contrast ironic cu animalele necuvântătoare, care își recunosc stăpânul, în timp ce Israel nici nu îl cunoaște, nici nu îl pricepe pe Domnul (*Is* 1, 3). Sunt folosite aici aceleași două verbe ca și în *Is* 6,9. Paralela dintre *Is* 1, 2-9 și 6, 9-13 este extinsă de G.D. Robinson în comentariul său:

- „1) Israel nu izbuteste să cunoască și să priceapă (1, 3; cf. 6, 9).
- 2) Israel l-a întors spatele lui Iahve (1, 4; cf. 6, 10);
- 3) Israel este bolnav din cap până în picioare și, deci, are nevoie de tămăduire (1, 5; cf. 6, 10);
- 4) Cu toate acestea, Israel continuă să se răzvrătească și refuză să se întoarcă pentru a se vindeca (1, 5; cf. 6, 10);
- 5) Consecința este distrugerea (1, 7-8; cf. 6, 11); însă o rămășiță va fi păstrată (1, 9; cf. 6, 13)”¹⁴².

Același exeget remarca faptul că, dacă *Is* 6, 9-10 se concentrează pe exprimarea faptului că poporul suferă de surzenie și de orbire, capitolul anterior dezvăluie și motivele pentru care poporul nu poate vedea, auzi și înțelege. Astfel, «ei nu iau în seamă faptele Domnului și nu văd lucrurile mâinilor Sale» (*Is* 5, 12), ba chiar, în orbirea lor, L-au provocat pe Dumnezeu: «Grăbească Domnul să-și facă lucrul Său curând, ca să vedem, și să se plinească planul Sfântului lui Israel, ca să-l cunoaștem» (*Is* 5, 19)¹⁴³. Cu toate acestea, Dumnezeu l-a salvat pe regele Ahaz de amenințarea pricinuită de războiul siro-efraimit (*Is* 7-8). El și-a plecat urechea și a auzit, și-a deschis ochii și a văzut (*Is* 37, 17) atunci când a răspuns în mod miraculos la rugăciunea lui Iezechia și l-a izbăvit de Senaherib¹⁴⁴. Toate aceste dovezi ale faptelor minunate ale Domnului sunt ignorate de poporul păcătos, ceea ce l-a făcut pe comentatorul J.L. McKenzie să exclaim: „Aceasta este culmea orbirii: să nu recunoști că Iahve este Dumnezeu atât în judecată, cât și în izbăvire, și că nimic din ceea ce li se întâmplă nu este împotriva voii Sale”¹⁴⁵.

O altă pericopă, ce conține toate cele trei elemente ale temei orbirii și surzeniei (păcatul cu știință, judecata divină și anularea viitoare a acesteia), este *Is* 29, 9-24. Astfel, în contextul păcatelor lui Israel și Iuda (mândrie, răzvrătire și fătărnice), Proorocul strigă: «Stați încremeniți și înmărmuriți, fiți orbi și orbi rămâneți!» (*Is* 29, 9). Căci poporul este departe de Domnul cu inima lor (*Is* 29, 13), care s-a îngroșat și s-a toropit (*Is* 29, 10). Mai-marii lor urzesc planuri în întuneric (*Is* 29, 15). Așa cum observa G.D. Robinson, „într-o remarcabilă inver-

¹⁴² G.D. ROBINSON, „The Motif of Deafness...”, p. 177.

¹⁴³ G.D. ROBINSON, „The Motif of Deafness...”, p. 177.

¹⁴⁴ G.D. ROBINSON, „The Motif of Deafness...”, p. 178.

¹⁴⁵ John L. MCKENZIE (ed.), *Second Isaiah*, coll. *The Anchor Bible* 20, Doubleday, New York, 1968, p. 47.

siune ce trădează propria lor orbire și lipsă de înțelegere, ei se întreabă retoric: „Cine ne vede? Cine ne știe?» [Is 29, 15]. Pervertirea lor ajunge la un ironic punct culminant în propria lor afirmație despre Iahve Creatorul lor, ca fiind cineva lipsit de înțelegere¹⁴⁶. Se mai poate face de asemenea referire la Is 42, în care Dumnezeu Însuși vorbește poporului, îndemnându-l să vadă și audă, constatând însă că acesta persistă în orbirea și în surzenia sa: «Surzilor, auziți; orbilor, priviți, vedeți! Cine este orb, fără numai sluga Mea? Cine este surd ca trimisul Meu? Cine este orb ca cel de un neam cu Mine și surd ca Slujitorul Domnului? Tu multe ai văzut fără să te uiți cu luare-aminte, urechile ți-au fost deschise, dar n-ai auzit» (Is 42, 18-20) și, în fine, întrebând retoric: «Cine dintre voi va pleca urechea la acestea, va fi cu luare-aminte și va asculta la cele ce vor să fie?» (Is 42, 23).

Un al doilea element dintre cele trei menționate mai sus în analiza la Is 6 este cel al judecății lui Dumnezeu. O primă pericopă ce evidențiază acest fapt în celelalte capitole ale cărții lui Isaia este cea din Is 1, 10-15, ce urmează celei luate în considerare anterior (Is 1, 2-9). Aici, „Profetul folosește în mod clar mai multe procedee retorice cu intenția de a sublinia că..., precum poporul își manifestă surzenia și orbirea prin faptul că eșuează în a răspunde chemării adresate de Dumnezeu de a fi sinceri în închinarea lor, tot așa și Dumnezeu va întoarce către ei o ureche surdă și un ochi fără vedere în judecata Sa¹⁴⁷. De asemenea, o altă pericopă menționată mai sus, Is 29, 9-24, evidențiază judecata lui Dumnezeu asupra celor ce se orbesc pe ei înșiși: «Înțelepciunea celor înțelepți se va pierde și istețimea celor isteți va pieri» (Is 29, 14).

Un ultim pasaj din Is în care se întâlnesc atât orbirea, cât și judecata divină este cel din Is 44, 18: «Ei nu-și dau seama și nici nu pricep că ochii lor sunt închiși și nu pot să vadă și inima lor este împietrită și nu pot să înțeleagă». Este vorba aici despre oamenii ce construiesc idoli și se închină lor. În comentariul lui G.D. Robinson, aceștia „au devenit acum asemenea idolilor lor, care nu pot vedea, cunoaște sau înțelege! Aceasta... este o judecată specifică adusă asupra poporului de Dumnezeu, ce se potrivește foarte bine cu misiunea profetului de a îngroșa inima acestui popor și de a orbi ochii lor (Is 6, 10)¹⁴⁸. Se poate face cu ușurință o paralelă cu Ps 134, 15-18: «Idolii neamurilor sunt argint și aur, lucruri făcute de mâini omenești. Gură au și nu vor grăi, ochi au și nu vor vedea. Urechi au și nu vor auzi, că nu este duh în gura lor. Asemenea lor să fie toți cei care îi fac pe ei și toți cei ce se încred în ei».

În fine, *al treilea element* analizat este cel al izbăvirii viitoare de orbire și de surzenie. În cap. 43, Israel este chemat să cunoască, să creadă și să înțeleagă măreția lui Iahve și că El este singurul Dumnezeu: «Voi sunteți martorii Mei, zice Domnul, și Sluga pe care am ales-o, ca să știți, să credeți și să pricepeți că Eu sunt: înainte de Mine n-a fost Dumnezeu și nici după Mine nu va mai fi!» (Is 43,

¹⁴⁶ G.D. ROBINSON, „The Motif of Deafness...”, pp. 178-179.

¹⁴⁷ G.D. ROBINSON, „The Motif of Deafness...”, p. 180.

¹⁴⁸ G.D. ROBINSON, „The Motif of Deafness...”, p. 181.

10). Pentru a putea face acestea, desigur, poporul va trebui să redobândească puterea de a *vedea* lucrările lui Dumnezeu și de a-I *asculta* poruncile¹⁴⁹. De asemenea, *Is* 29, 18 vorbește despre acea zi ce va veni în scurtă vreme (cf. *Is* 29, 17) și în care «cei surzi vor auzi cuvintele cărții și ochii celor orbi vor vedea fără umbră și fără întuneric». Un ultim pasaj ce poate fi menționat aici este *Is* 35, 4-5, în care se arată că cei «slabi la inimă și la cuget» vor fi întăriți, iar «atunci se vor deschide ochii celor orbi și urechile celor surzi vor auzi»¹⁵⁰.

Comentarii patristice. În mod oarecum surprinzător, deși cu precădere *vv. 9-10* au avut parte de o adevărată avalanșă de lucrări exegetice care au încercat să le dezvăluie adevărata semnificație, la care se poate adăuga faptul că Însuși Mântuitorul va cita acest pasaj, ceea ce va face și Sfântul Pavel¹⁵¹, totuși comentariile Sfinților Părinți sunt neobișnuit de puține. După cunoștința noastră, există doar trei scurte referiri la aceste versete, într-o omilie a lui Origen și în două scrieri ale Părinților latini (Fericitul Augustin și Sf. Maxim de Turin). În privința *vv. 11-12*, după cunoștința noastră singurul comentariu patristic care le abordează este cel realizat de Eusebiu de Cezareea. Acesta fiind însă centrat pe *v. 13*, îl vom include în secțiunea corespunzătoare comentariilor la *Is* 6, 13. În omiliile sale la *Cartea Ieșirii*, Origen realiza o paralelă între iudeii din vremea lui Moise, care primiseră mana de la Dumnezeu dar continuau să fie departe de El, și cei din timpul Proorocului Isaia, care și-au învățat inimile (în varianta de traducere urmată de Origen, ei și-au îngroșat inimile):

«Dar chiar și astăzi aş putea spune că Domnul pogoară mană din cer. Căci cuvintele acelea ce ne-au fost citite și cuvintele de la Dumnezeu ce ni s-au spus vin din cer. Mana din cer, deci, ne este dată nouă pururea, celor ce am primit mana aceasta. Acei nenorociți oameni se jeleau și oftau și spuneau că sunt nefericiți din pricină că nu sunt vrednici să primească mana precum o primiseră părinții lor. Ei nu mănâncă niciodată mană. Ei nu o pot mânca, fiindcă este „ceva mărunț, ca niște grăunțe, și albicios, ca grindina pe pământ” (*Is* 16, 14). Căci ei nu percep în cuvântul lui Dumnezeu nimic fin, nimic subtil, nimic duhovnicesc, ci totul este gros și îngroșat, căci „inima acestui popor s-a îngroșat” (*Is* 6, 10)»¹⁵².

¹⁴⁹ G.D. ROBINSON, „The Motif of Deafness...”, p. 181.

¹⁵⁰ Se poate conchide așadar că, „în cele din urmă, mesajul lui Isaia către poporul său (6, 9-10), deși unul sumbru pentru cei care stăruie în orbirea lor și refuză să se întoarcă la Iahve și să primească vindecare, furnizează de asemenea (în mod implicit) mesajul de speranță. ...Vor fi oameni cărora li se vor deschide ochii, care vor auzi, care vor afla tămăduire și veselie – o veselie veșnică (35, 10) – în timp ce se îndreaptă fără să se clatine înspre Sion, cetatea lui Dumnezeu” (G.D. ROBINSON, „The Motif of Deafness...”, pp. 182-183).

¹⁵¹ Referințele nou-testamentare corespunzătoare pot fi găsite în acest studiu în capitolul consacrat citărilor din *Isaia* în *Noul Testament* („Testamentul – raportarea Vechiului Testament la Noul Testament”).

¹⁵² ORIGEN, *Homilies on Genesis and Exodus*, coll. *Fathers of the Church* 71, The Catholic

Fericitul Augustin interpreta vv. 9-10 în termenii milei și judecății într-o lucrare controversată, *De praedestinatione sanctorum* (pasajul citat admite totuși contribuția voinței omului în actul credinței):

«Iată mila și judecata: mila asupra celor aleși, care au dobândit dreptatea lui Dumnezeu, dar judecată asupra celorlalți care au fost orbiți. Cu toate acestea, cei dintâi au crezut, fiindcă au vrut, în timp ce ultimii nu au crezut, fiindcă nu au vrut. De aici, mila și judecata au fost aduse în propria lor voie»¹⁵³.

Sf. Maxim de Turin (380-465) este mult mai puțin cunoscut la noi¹⁵⁴. Într-una dintre omiliile sale, acest Părinte apusean din sec. al V-lea realiza o legătură între aceste versete și modul în care a fost primit Mântuitorul și tâlcuia Is 6, 9-10 (și versetele nou-testamentare care le citează) cu referire la vederea ochilor lăuntrici, raportată la cea a ochilor trupești¹⁵⁵.

Is 6, 13. Versetul 13 este cel care a pus cele mai multe probleme de traducere și dificultăți de interpretare din cadrul capitolului al șaselea al cărții Proorocului Isaia. În pofida acestui fapt, Sfinții Părinți nu s-au aplecat asupra acestui verset (cu o singură excepție, după cunoștința noastră, constituită de comentariul datorat lui Eusebiu de Cezareea), fapt care îngreunează și mai mult munca exegetului biblic.

Mlădița sfântă. Vom analiza acest verset începând de la *ultimele trei cuvinte*: «o mlădiță sfântă», pe care mulți critici le-au considerat a fi o inserție târzie în text. S-a susținut că aceste cuvinte ar fi fost introduse de cineva aparținând cercurilor pioase post-exilice, în vederea unei îndulciri a implicațiilor catastrofice ale profeției pierzaniei. Expresia ebraică tradusă prin «o mlădiță sfântă» nu mai apare în Biblie decât într-un singur loc, și anume în Ezr 9, 2: «Pentru că au luat pe fiicele

University of America Press, Washington DC, 2002, p. 308.

¹⁵³ SAINT AUGUSTINE, „On the Predestination of the Saints”, în: SAINT AUGUSTINE, *Four Anti-Pelagian Writings*, coll. *The Fathers of the Church: A New Translation* 86, The Catholic University of America Press, Washington DC, 1992, p. 231. Cf. S.A. MCKINION (ed.), *Isaiah 1-39...*, p. 56.

¹⁵⁴ Din scrierile sale au fost traduse trei omilii la Botez, apărute în revista *Studii Teologice* (XXIV [1972] 1-2, pp. 103-113), disponibile online la adresa: <https://manastirea.petruvoda.ro/2016/10/13/sf-maxim-de-turin-sec-iv-despre-botez/>.

¹⁵⁵ «Însă El S-a arătat mai curând nu ochilor oamenilor, ci [celor lăuntrici] pentru a lor mântuire. Pentru că, chiar de a fost mai întâi văzut de ochii trupești atunci când S-a născut din Fecioara, încă nu S-a arătat [în toată slava], căci ochii credinței încă nu Îi cunoșteau puterea. Pentru aceasta S-a zis iudeilor prin Proorocul [Isaia]: „Uitându-vă, vă veți uita, dar nu veți vedea” (Is 6, 9). Adică, pe Mântuitorul, pe Care Îl vedeau cu ochii lor trupești, nu Îl vedeau întru lumina Duhului» (SAINT MAXIMUS OF TURIN, *The Sermons of St. Maximus of Turin*, coll. *Ancient Christian Writers* 50, Paulist Press, New York, 1989, p. 228). Cf. S.A. MCKINION (ed.), *Isaiah 1-39...*, p. 56.

acelora soții pentru ei și pentru feciorii lor și s-a amestecat *sămânța cea sfântă* cu popoarele cele de alt neam». Alți comentatori, precum I.L. Seeligmann, nu acceptă ipoteza conform căreia aceste trei cuvinte ar fi o adăugire târzie, în pofida faptului că acestea lipsesc din LXX, dar se găsesc în revizuirii ulterioare ale textului Septuagintei. Autorul recunoaște însă existența mai multor altor omisiuni din Isaia (în LXX) care au fost incluse mai târziu în noi versiuni, numindu-le adăugiri midrașice care s-ar fi strecurat în textul ebraic, în perioada dintre cele mai vechi traduceri ale lui Isaia și *Hexapla*¹⁵⁶ lui Origen. Argumentul lui I.L. Seeligmann în sprijinul autenticității cuvintelor «o mlădiță sfântă» este că, de vreme ce au fost folosite în *Ezr* 9, 2 pentru a desemna comunitatea iudaică restabilită în Ierusalim, acest fapt trimite către originea lor pre-exilică în textul lui Isaia¹⁵⁷.

Buturuga. Cuvântul ebraic „massebah”, tradus prin „buturugă” („...ca terebintul și ca stejarul, ale căror buturugi, când copacul e tăiat, rămân în pământ», GALA), *nu are nicio paralelă* în ebraica biblică sau extra-biblică. Toate celelalte surse biblice, non-biblice, iudeo-aramaice și siriace înțeleg prin acest cuvânt o stelă funerară, cultică sau comemorativă, ori o piatră de temelie. Nicăieri însă nu mai înseamnă un ciot de copac și este foarte improbabil ca în vremea lui Isaia un astfel de cuvânt uzual ce însemna un stâlp cu menire cultică să fi fost folosit cu înțelesul de „buturugă”. De asemenea, nici echivalarea acestui *hapax legomenon* cu expresia «when it casts its leaves» («când își scutură frunzele»), făcută de *KJV*, nu este cea mai fericită. Cea mai bună descriere a unui copac căruia îi cad frunzele poate fi găsită la *Is* 1, 30 («Vor fi ca un stejar ale cărui frunze cad și ca o grădină fără niciun strop de apă»), *Is* 34, 4 («Toată oștirea cerului se va topi, cerurile se vor strânge ca un sul de hârtie și toată oștirea lor va cădea cum cad frunzele de viță și cele de smochin»), *Ps* 1, 3 («Și va fi ca un pom răsădit lângă izvoarele apelor, care rodul său va da la vremea sa și frunza lui nu va cădea») ș.a. Așadar, comparația «like the terebinth and oak when they cast their leaves» («ca terebintul și ca stejarul atunci când le cad frunzele») nu este corectă. S. Iwry propune o altă traducere a acestui pasaj: „Și va fi arsă ca un terebint sau ca un stejar, *atunci când este dat jos de pe un stâlp sacru, de pe o înălțime*”. Astfel, S. Iwry consideră că această variantă constituie nu numai o reconstituire a textului original, ci și o refacere a unei comparații semnificative ce ilustrează o scenă clasică de dărâmare a idolilor din Palestina antică¹⁵⁸.

¹⁵⁶ *Hexapla* cuprindea textul *Vechiului Testament*, aranjat pe șase coloane paralele, astfel: 1) textul ebraic; 2) textul ebraic transliterat cu caractere grecești; 3) versiunea greacă a lui Aquila; 4) versiunea greacă a lui Symmachus; 5) Septuaginta și 6) versiunea greacă a lui Theodotus.

¹⁵⁷ Isaac Leo SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah: a Discussion of its Problems*, Brill, Leiden, 1948, p. 63.

¹⁵⁸ Samuel IWRY, „Massēbāh and Bāmāh in 1Q Isaiah 6:13”, în: *Journal of Biblical Literature*, LXXVI (1957), pp. 226-228.

Încercări de reconstituire a originalului. Într-un istoric al propunerilor de retraducere a acestui verset, cea a lui S. Iwry este a treia, cronologic. Toate aceste strădanii ale cercetătorilor au avut ca stimul descoperirea, în anul 1947, a primelor șapte dintre astăzi celebrele manuscrise de la Marea Moartă. Unul dintre aceste manuscrise, cunoscut sub indicativul 1QIs^a, cuprinde întreaga carte a lui Isaia în ebraică, fiind totodată cel mai vechi manuscris păstrat al cărții Proorocului vechi-testamentar. Ceea ce este remarcabil din punctul de vedere al problemei pe care o abordăm aici este faptul că în *Is* 6, 13, spre deosebire de textul masoretic (TM), unde apare varianta *bm*, în 1QIs^a găsim *bmh* (de unde emendarea în *Bāmāh* – loc înalt).

Un prim cercetător care a încercat o reconstrucție a textului ebraic din *Is* 6, 13 cu ajutorul 1QIs^a, unde avem varianta *mšlkt* și *bmh*, în locul celor două *hapex legomenon* din TM בשלכת – *bšlkt* și במ – *bm*, a fost W.H. Brownlee, la patru ani după descoperirea manuscrisului cărții Isaia, deci în 1951. Varianta pe care o propune acest exeget este de a asocia במה – *bmh* cu מחצבת – *msbt* (cel din urmă tradus de cercetător prin «o coloană sacră a unui loc înalt»), în timp ce fraza «și ca terebintul» a fost translatată în traducerea sa după משלכת – *mšlkt*, din motive de paralelism poetic. Cu aceste considerații, traducerea propusă de W.H. Brownlee este următoarea:

«Și dacă va mai fi în ea unul din zece,
Va fi și acesta dat focului
Precum stejarul când este aruncat la pământ,
Și ca terebintul de lângă coloana sacră
A unui loc înalt»¹⁵⁹.

O critică a acestei variante a fost înaintată de exegetul U.Ch. Worschech, care opina:

„Printre problemele reconstrucției lui Brownlee se numără: 1) Lipsa sprijinului textual sau al versiunilor pentru translatarea cuvântului *mšlkt* și pentru separarea elementelor frazei «și ca un terebint sau ca un stejar». 2) Omiterea ultimei propoziții din 6, 13 în 1QIs^a. 3) Redarea cuvântului *bmh* prin «coloana sacră a unui loc înalt». De altfel, Brownlee însuși a evidențiat într-o scriere ulterioară că înțelesul hărăzit cuvântului *bmh* nu este legat de ideea de loc înalt»¹⁶⁰.

Un al doilea exeget care a propus o nouă traducere la pasajul analizat a fost F. Hvidberg, care considera că acele מצבות – *masseboth* din locurile sacre și sămânța lor sfântă ar fi duhurile zeilor străini care vor fi distruși împreună: «Precum terebintul și stejarul, care zac aruncați jos pe *masseba* în *bama*. Sămânța sfântă

¹⁵⁹ William H. BROWNLEE, „The Text of Isaiah VI 13 in the Light of DSIa”, în: *Vetus Testamentum*, II (1951), p. 297.

¹⁶⁰ Udo F.Ch. WORSCHCH, „The Problem of Isaiah 6:13...”, p. 127.

este *masseba* sa (a acelei *bama*)¹⁶¹. Traducerea celui de-al treilea exeget, S. Iwry, care a lucrat independent de ceilalți doi, a fost deja prezentată anterior. În realizarea acestei traduceri, exegetul a recurs la patru emendări și a tratat ultima propoziție a versetului ca pe o glosă adăugată ulterior. Un al patrulea comentator, W.F. Albright, propunea în anul 1957 o altă variantă, prin care cu ajutorul a două emendări repunea versetul într-o formă poetică: «Precum zeița terebintului și stejarul Așerei, / Aruncate împreună cu stelele¹⁶² locului celui înalt»¹⁶³.

Așa cum se observă, nu apare niciun consens între cercetători, fiecare propunând o variantă proprie, îndeajuns de diferită de a celorlalți. Mai mult decât atât, un al cincilea și totodată ultim exeget pe care îl vom cita în acest context, totodată autor al unui studiu minuțios asupra problemei traducerii versetului *Is* 6, 13, U.F.Ch. Worschech, se delimita de opinia cercetătorilor de mai sus – singura pe care o au, de altfel, în comun – conform căreia este vorba de un loc înalt, în care se practicau ritualuri sacre în cinstea unor zeități păgâne. Din lipsă de spațiu, nu vom prezenta aici argumentele care l-au condus la această alegere (după cum nu vom detalia nici linia precisă a raționamentului urmat de exegeții de mai sus ce le-a permis ca, prin emendările realizate, să propună traduceri respective). Concluzia lui U.F.Ch. Worschech este că toate indiciile conduc către referința la o specie de copac, astfel încât – considera el – ar fi o dovadă de inconsecvență să se traducă, în contextul dat, מִצְבָּת – *msbt* cu „stâlp”, „monument” sau „menhir”¹⁶⁴, despre care nu se face niciun fel de mențiuni nici în v. 13, nici altundeva în *Is* 6. U.F.Ch. Worschech conchidea: „Conotația mai largă a cuvântului *msbt*, având înțelesul de «trunchi» sau de «buturugă» este indicat de context pe baza referirilor anterioare la copaci”¹⁶⁵. În aceste condiții, traducerea propusă de exegetul german este următoarea:

«Și cu toate că a rămas în ea unul din zece,
Și el va fi mistuit;
Precum terebintul și stejarul
Din care, atunci când cad, rămâne o buturugă,
O sămânță sfântă se ivește din buturuga lui»¹⁶⁶.

¹⁶¹ Flemming HVIDBERG, „The Masseba and the Holy Seed”, în: Sigmund MOWINCKEL (ed.), *Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes Sigmundo Mowinkel septuagenario missae*, Land og kirke, Oslo, 1955, p. 99.

¹⁶² Aici, în înțelesul de plural al cuvântului *stelā* („mic monument comemorativ sau funerar, în formă de coloană sau de pilastru, alcătuit dintr-un singur bloc de piatră și purtând de obicei inscripții sau sculpturi” – cf. <https://dexonline.ro/definitie/stela>).

¹⁶³ William Foxwell ALBRIGHT, „The High Place in Ancient Palestine”, în: *Vetus Testamentum Supplements*, IV (1957), p. 255.

¹⁶⁴ Monument megalitic, funerar sau de cult, construit dintr-un bloc înalt de piatră necioplită, așezat vertical, putând fi întâlnit izolat sau în grup (Cf. <https://dexonline.ro/definitie/menhir>).

¹⁶⁵ U.F.Ch. WORSCHCH, „The Problem of Isaiah 6:13...”, p. 134.

¹⁶⁶ U.F.Ch. WORSCHCH, „The Problem of Isaiah 6:13...”, p. 138.

Comentarii patristice. Așa cum menționam anterior, unicul comentariu patristic la acest verset este, după cunoștința noastră, cel inclus de Eusebiu de Cezareea în scrierea sa intitulată *Demonstratio Evangelica*:

„Vezi că ce a rămas din pământ este pustii și ni se spune că doar cei care vor rămâne pe pământ singuri (cf. *Is* 6, 13) se vor înmulți. Aceștia trebuie să fie ucenicii Mântuitorului, plecând de la iudei la toate popoarele. Precum sămânța rămasă singură (cf. *In* 12, 24), tot așa și ei au adus roade multe, care sunt bisericile Neamurilor din fiecare localitate. Pe lângă aceasta, atunci când spune că numai cei care rămân după căderea iudeilor se vor înmulți, zice și că evreii înșiși sunt pustiiți. Căci spune despre ei: „Pământul lor va rămâne pustiu” (*Is* 6, 11). Iar aceasta li se spusese mai înainte de același prooroc, când zicea: „Pământul vostru este pustiu, cetățile vă sunt arse de foc, țara vă este mâncată de străini” (*Is* 1, 7). Când s-au împlinit acestea, dacă nu în vremea Mântuitorului nostru? Înainte ca ei să îndrăznească să Îi facă rău, pământul lor nu era pustiu, cetățile lor nu erau arse de foc, iar străinii nu le mâncau țara. Domnul și Mântuitorul nostru a profețit ceea ce urma să li se întâmple, când a rostit acele cuvinte proorocești: „Iată, casa voastră vi se lasă pustie” (*Mt* 23, 38). Nu a trecut vreme îndelungată de la proorocirea aceasta până la clipa când romanii au pornit război împotriva lor și i-au adus la pustiere. Cuvântul proorocesc arată motivul pustirii, înfățișând cauza căderii lor, făcând limpede înțelegerea ei. Când L-au auzit pe Mântuitorul nostru învățând în mijlocul lor, însă nu au vrut să asculte cu urechea cea din lăuntru și nu au înțeles cine era El, văzându-L numai cu ochii trupești și nu cu cei ai Duhului, „și-au învățat inimile lor, și-au închis ochii cei din lăuntru și și-au astupat urechile” (cf. *Is* 6, 10). Așa cum spune profeția, cetățile lor urmau să se pustiască în așa fel ca nimeni să nu mai locuiască în ele din pricina aceasta. Încă mai mult, pământul va fi pustiu, și doar câțiva vor rămâne, fiind păstrați precum sămânța cea roditoare (cf. *Is* 6, 13) ce se va duce la toate popoarele și se va înmulți pe pământ”¹⁶⁷.

În cele ce urmează, vom extinde studiul nostru la întreaga Sfântă Scriptură, evidențiind influențele cap. 6 din cartea Isaia asupra Noului Testament.

Testamentul – raportarea Vechiului Testament la Noul Testament

Există numeroase referiri la cartea Proorocului Isaia, în general, și la capitolul al șaselea în particular, în cărțile Noului Testament. Astfel, apar chiar citări directe, în care Sfântul Apostol Pavel și chiar Mântuitorul Însuși citează din *Is* 6, menționând explicit că pasajul respectiv face parte din cartea acestui Prooroc. Sunt de asemenea destule teme și idei specifice cărții Isaia (inclusiv din capitolul

¹⁶⁷ EUSEBIUS OF CAESAREA, *The proof of the Gospel, being the Demonstratio evangelica of Eusebius of Caesarea*, The Macmillan Company, New York, 1920, pp. 83-84. Cf. S.A. MCKINION (ed.), *Isaiah 1-39...*, pp. 56-57.

analizat) ce apar, uneori, în forme de o asemănare izbitoare, ceea ce dovedește fără putință de tăgadă cunoașterea aprofundată a cărții Proorocului de către autorii Noului Testament, într-atât încât să permită realizarea unor parafraze și turnarea în noi tipare a materialului vechi-testamentar isaianic. Acest lucru nu ar trebui să ne mire, având în vedere că în cartea Isaia întâlnim cele mai multe profetii mesianice dintre toate cărțile Vechiului Testament, astfel încât Proorocul a fost numit de Sfinții Părinți «Evanghelistul Vechiului Testament»¹⁶⁸ și chiar autori din mediul protestant nu ezită să numească această carte profetică „a cincea Evanghelie”¹⁶⁹. În cele ce urmează, vom analiza ocurențele nou-testamentare corespunzătoare versetelor cap. 6 al cărții Sfântului Prooroc Isaia.

Is 6, 1. În cadrul acestui verset, se poate face o paralelă între tronul lui Dumnezeu văzut de Proorocul Isaia și viziunile Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan din *Ap* 4, 2: «Îndată am fost în duh; și iată, un tron era în cer, și pe tron ședea Cineva». Mai mult, un studiu recent revela pentru prima oară asemănări mult mai profunde decât se credea între *Is* 6, 1-8 și primul capitol al Evangheliei Sfântului Luca. Autoarea studiului, K.M. Berkey, remarcă: „La fel ca și primul capitol din Luca, *Is* 6 este de asemenea o istorisire a unei chemări profetice ce are loc în templu, cuprinde întâlnirea cu un înger și explorează temele tăcerii și limbajului”¹⁷⁰. Aceste trei teme comune sunt dezvoltate în studiul citat. Vom face referire la fiecare dintre acestea la versetele corespunzătoare din *Is* 6, deși în acest mod vom fragmenta, în mod inevitabil, unitatea argumentației autoarei.

Viziunea are loc în templu, acesta din urmă apărând în v. 1 și constituind cadrul și în cele următoare. K.M. Berkey sublinia faptul că, „în pofida centralității Templului în teologia Israelului, epifanii ce au loc în templu sunt surprinzător de rare în Biblia ebraică”¹⁷¹. Sunt astfel menționate întâlnirea lui Moise cu Iahve nu în Templu, ci într-un rug aprins pe muntele Horeb (*Is* 3, 1-2), întâlnirea lui Ghe-deon cu un înger sub un stejar (*Jd* 6, 11), cea a lui Iezechiel cu Domnul pe malul unui râu (*Iz* 1, 1). Nici chiar teofania lui Ieremia, deși fiu de preot și el însuși preot, nu are loc în cadrul Templului, iar cazul lui Miheia, deși s-ar apropia cel mai mult de viziunea lui Isaia, nu poate fi pus în paralel, în opinia autoarei, cu *Is* 6, deoarece Proorocul Miheia

„nu redă niciodată cadrul viziunii sale, ci povestește simplu: «Am văzut pe Domnul stând pe tronul Său, și toată oștirea cerească sta lângă El, la dreapta, și la stânga Lui» (*3 Rg* 22, 19). Deși localizarea firească a tronului lui Iahve și a însoțitorilor Săi este în Templu, aceasta nu este o paralelă

¹⁶⁸ Pr. Ioan Sorin USCA, Ana USCA, *Isaia*, coll. *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți* XV, Christiana, București, 2015, p. 6.

¹⁶⁹ H.A. HANKE, *The Thompson Chain-Reference...*, p. 224.

¹⁷⁰ Kimberly M. BERKEY, „Thou Shalt Be Silent»: Literary Allusions to Isaiah 6:1-8 in Luke 1:5-25», în: *Studies in the Bible and Antiquity*, V (2013), p. 47.

¹⁷¹ K.M. BERKEY, „Thou Shalt Be Silent»...», p. 47.

adecvată cu Isaia 6, deoarece niciun element component al Templului nu joacă vreun rol în această viziune și fiindcă Templul nu este menționat în mod precis¹⁷².

În fine, nici măcar viziunea lui Samuel, care ar putea fi invocată aici ca fiind petrecută în Templu¹⁷³, nu poate fi considerată o excepție față de cele menționate. Samuel, când aude vocea lui Dumnezeu, crezând la început că este cea a preotului Eli, se afla într-adevăr «în cortul Domnului, unde era chivotul lui Dumnezeu» (1 Rg 3, 3), însă el „nu interacționează în vreun mod semnificativ cu elementele caracteristice ale sanctuarului”¹⁷⁴. Spre deosebire de toate aceste cazuri, în Lc 1 Proorocul Zaharia intră în incinta templului și își îndeplinește slujirea preotească, tămâind, când i se arată îngerul, stând de-a dreapta altarului tămâierii (Lc 1, 9-11).

Is 6, 2-3. Descrierea serafimilor de la Isaia poate fi comparată cu cea foarte asemănătoare din Ap 4, 8, în care ființele cerești înfățișate sunt descrise ca având, ca și serafimii, șase aripi și cântând neîncetat întreit-sfânta-cântare lui Dumnezeu; se adaugă amănuntul că aceste ființe sunt pline de ochi, precum heruvimii din vedenia Proorocului Iezechiel și – în versetul anterior – se poate observa totodată asemănarea cu cele patru fiare văzute de Iezechiel în vedenia sa (leu, vițel, om, vultur): «Și cele patru ființe, având fiecare din ele câte șase aripi, sunt pline de ochi de-jur-împrejur și pe dinăuntru, și odihnă nu au ziua și noaptea, zicând: Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Dumnezeu, Atotțiitorul, Cel ce era și Cel ce este și Cel ce vine!». Se observă de asemenea diferența între modul în care este numit Dumnezeu de Isaia (*Domnul Savaot*, adică Domnul oștirilor) și de Ioan Evanghelistul (*Atotțiitorul*, precum și *Cel ce este* – după cum i se înfățișase lui Moise, la Rugul Aprins – Is 3, 14, alături de atributele *Cel ce era* și *Cel ce vine*).

Is 6, 4. Imaginea din Isaia conform căreia «casa s-a umplut de fum» este similară celei din Apocalipsă (din nou, frecvențele paralele cu Apocalipsa întăresc presupunerea că acest capitol din Isaia cuprinde mai degrabă o viziune a judecății!): «Iar Templul se umplu de fum, din slava lui Dumnezeu și din puterea Lui, și nimeni nu putea să intre în Templu până ce se vor sfârși cele șapte urgii ale celor șapte îngeri» (Ap 15, 8). Așa cum observa K.M. Berkey, atât viziunea Proorocului din Is 6, 4, cât și cea a lui Zaharia din Lc 1, 9 cuprind ca element caracteristic fumul. Astfel, precum Isaia este martor al fumului de tămâie care umple Templul în urma cântării întreit-sfinte a serafimilor, în Lc 1, 9 este descris Zaharia tămâind în Templul Domnului¹⁷⁵.

¹⁷² K.M. BERKEY, „Thou Shalt Be Silent...”, p. 52.

¹⁷³ Mai precis, în *Cortul Domnului*, căci *Templul* nu fusese construit încă!

¹⁷⁴ K.M. BERKEY, „Thou Shalt Be Silent...”, p. 53.

¹⁷⁵ K.M. BERKEY, „Thou Shalt Be Silent...”, p. 53.

Is 6, 5-8. De asemenea, continuând paralela cu *Lc* 1, se poate observa că „în niciun alt text biblic cel care are viziunea nu întâlnește un înger chiar în altarul templului”¹⁷⁶. Lui Zaharia i se arată îngerul stând de-a dreapta altarului tămăierii (*Lc* 1, 11), în timp ce buzele lui Isaia sunt curățite de către un serafim cu ajutorul unui cărbune luat de pe jertfelnicul din altar (*Is* 6, 6)¹⁷⁷. Mai mult, la fel ca și Zaharia, care devine mut până la nașterea Sf. Ioan Botezătorul, și Proorocul Isaia se găsește în situația de a nu putea vorbi și trebuie ca mai întâi să îi fie curățite buzele pentru a putea grăi oamenilor cuvintele profeției¹⁷⁸. Acest element comun în *Is* 6 și *Lc* 1 este denumit de K.M. Berkey „tema tăcerii”¹⁷⁹, fiind considerată „conexiunea cea mai subtilă, unică și bogată din punct de vedere literar între cele două istorisiri”¹⁸⁰. Îndoindu-se de cuvintele îngerului Gavriil, Zaharia îl întreabă: «După ce voi cunoaște aceasta?», iar îngerul îi răspunde: «Iată vei fi mut și nu vei putea să vorbești până în ziua când vor fi acestea, pentru că n-ai crezut în cuvintele mele, care se vor împlini la timpul lor» (*Lc* 1, 20). În mod paradoxal, arată K.M. Berkey, „chiar această încetare a comunicării servește la a comunica ceva: tăcerea lui Zaharia îi informează pe oameni de întâlnirea sa cu un înger (*Lc* 1, 22)”¹⁸¹.

Pe de altă parte, observa aceeași autoare, tema tăcerii este încă și mai pregnantă în *Is* 6. Astfel, în încăpere, singurul sunet care se poate auzi (*Is* 6, 3) este cel al imnului Trisaghion cântat de serafimi. Așadar, „tărâmul limbajului este îndreptat către aerul de deasupra Domnului”¹⁸². În spațiul gol dintre Domnul și Isaia, acesta din urmă poate doar să Îl *vadă* pe Dumnezeu; nu poate să Îl audă sau să I se adreseze. Isaia însuși recunoaște această dificultate atunci când aude lauda serafimilor. Măhnit de neputința sa de a se alătura cântării îngerești, el își învinuiește gura: «Vai mie, că sunt pierdut! Sunt om cu buze spurcate și locuiesc în mijlocul unui popor cu buze necurate» (*Is* 6, 5). Încă mai dramatic este faptul că, deoarece נִדְמֵתִי – *nidmêti* poate fi un verb niphal de la דָּמָה – *damah* («a tăcea»), o traducere alternativă a afirmației înspăimântate a lui Isaia ar fi «Vai mie! Trebuie să tac!»¹⁸³. Însă plângerea Proorocului nu rămâne nebăgată în seamă. Un înger se apropie de el și, după ce se atinge de buzele sale cu cărbunele, spunându-i că păcatul i-a fost curățit, Proorocul notează imediat: «Și am auzit glasul Domnului» (*Is* 6, 8). Așadar, „curățit acum în mod ritual, lui Isaia i se permite îndată accesul înapoi pe tărâmul vorbirii. Întreaga întâlnire cu serafimul se petrece în tăcere, până când cărbunele se atinge de buzele lui Isaia. Doar

¹⁷⁶ K.M. BERKEY, „Thou Shalt Be Silent...”, p. 47.

¹⁷⁷ K.M. BERKEY, „Thou Shalt Be Silent...”, p. 53.

¹⁷⁸ K.M. BERKEY, „Thou Shalt Be Silent...”, p. 47.

¹⁷⁹ Considerată de autoare o temă sever neglijată în studiile biblice.

¹⁸⁰ K.M. BERKEY, „Thou Shalt Be Silent...”, p. 54.

¹⁸¹ K.M. BERKEY, „Thou Shalt Be Silent...”, p. 54.

¹⁸² Conform textului masoretic, în care îngerii stau *deasupra* tronului Domnului.

¹⁸³ K.M. BERKEY, „Thou Shalt Be Silent...”, p. 56.

atunci aude cuvintele pe care le pronunță îngerul, și doar *atunci* aude pentru prima dată glasul lui Dumnezeu”¹⁸⁴.

Is 6, 9-10. În Noul Testament, acest pasaj este citat ca atare, sau se face aluzie la el în mod indirect, de șapte ori, dintre care de șase ori în *Evangelhii* și o dată în *Faptele Apostolilor*. Motivația pentru o astfel de frecvență a utilizării motivului orbirii și surzeniei din aceste versete isaianice constă în faptul că „*Is* 6, 9-10 face referire la un fenomen fundamental, privitor la activitatea divină și la eșuarea unui răspuns corespunzător din partea omului”¹⁸⁵.

– În *Mt* 13, 14-15, Mântuitorul explică ucenicilor de ce vorbește mulțimilor în parabole, arătând că aceia dintre cei care Îl ascultau însă nu voiau să creadă în El adevereau în ei înșiși cuvintele profețite în *Is* 6, 9-10: „Și se împlinește cu ei proorocia lui Isaia, care zice: „Cu urechile veți auzi, dar nu veți înțelege, și cu ochii vă veți uita, dar nu veți vedea”. Căci inima acestui popor s-a învârtosât și cu urechile aude greu și ochii lui s-au închis, ca nu cumva să vadă cu ochii și să audă cu urechile și cu inima să înțeleagă și să se întoarcă, și Eu să-i tămăduiesc pe ei”.

– Similar, un altul dintre evangheliștii sinoptici, Sfântul Marcu, relatează aceeași întrebare a ucenicilor și răspunsul dat de Domnul Hristos și anume că le vorbește în pilde «ca uitându-se, să privească și să nu vadă, și, auzind, să nu înțeleagă, ca nu cumva să se întoarcă și să fie iertați» (*Mc* 4, 12). Observăm că aici nu mai este menționat în mod explicit faptul că se împlinește proorocia lui Isaia, probabil din motivul că Sfântul Evanghelist Marcu nu se adresează exclusiv unei comunități alcătuite din evrei, ca Sfântul Apostol Matei care, adresându-se iudeilor, își propune să accentueze împlinirea proorociilor vechi-testamentare în Persoana și activitatea Mântuitorului Hristos. O observație interesantă privind paralela între *Is* 6, 9-10 și *Mc* 4, 12 (și deosebirea față de *Mt* 13, 14-15) se referă la ceea ce exegetul R.H. Stein remarcă a fi „paralelismul sinonimic”¹⁸⁶ din *Is* 6, 9-10 (v. 9: «Cu auzul veți *auzi*... și... vă veți *uita*»; v. 10b: «să *vadă* cu ochii și cu urechile să *audă*»). Astfel, dacă scopul teologic urmărit de Sfântul Apostol Matei „poate fi văzut în analogia pe care o face, utilizând întocmai aceleași concepte și în aceeași ordine ca și în *Is* 6, 9-10”, în schimb „în *Mc* 4, 12 ordinea vederii și auzirii este inversată față de *Is* 6, 9, însă este aceeași ca în *Is* 6, 10b”. Motivul ar putea fi reprezentat de faptul că Sfântul Apostol Marcu dorește să atragă atenția aceloră dintre ascultătorii săi care provin dintre evrei și deci sunt familiarizați cu textul Proorocului Isaia, „să ia aminte și să fie încă mai mult atrași de accentul pus pe *auzire*. ...Utilizarea versetelor de la *Is* 6, 9-10 ar sublinia astfel implicațiile

¹⁸⁴ K.M. BERKEY, „Thou Shalt Be Silent...”, p. 57.

¹⁸⁵ G.D. ROBINSON, „The Motif of Deafness...”, p. 185.

¹⁸⁶ Robert H. STEIN, *Mark*, coll. *Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, Baker Academic, Grand Rapids, 2008, p. 210.

respingerii cuvântului Împăratului ceresc¹⁸⁷, a Cărei împărăție s-a apropiat (Mc 1, 14-15).

– În Mc 8, 18, Iisus îi ceartă pe Apostoli pentru învârtosarea inimii lor, căci deși săvârșise în două rânduri minunea înmulțirii pâinilor, ei continuau să își facă griji din cauză că nu aveau pâine: «Ochi aveți și nu vedeți, urechi aveți și nu auziți și nu vă aduceți aminte».

– Pasajul din *Evangelhia* Sfântului Apostol Luca paralel cu cele de la Mt 13, 14-15 și Mc 4, 12 este foarte asemănător cu acesta din urmă: «El a zis: „Vouă vă este dat să cunoașteți tainele împărăției lui Dumnezeu, iar celorlalți în pilde, ca, văzând, să nu vadă și, auzind, să nu înțeleagă”» (Lc 8, 10).

– În contextul vindecării orbului din naștere, când Iisus îl reîntâlnește după ce orbul fusese dat afară de către farisei și îl întreabă dacă crede în faptul că El este Fiul lui Dumnezeu, în urma răspunsului său afirmativ, îi spune orbului, referindu-se în mod limpede la orbirea spirituală de care dădeau dovadă fariseii, apelând la motivul orbirii din Is 6, 9-10: «Și a zis: „Spre judecată am venit în lumea aceasta, ca cei care nu văd să vadă, iar cei care văd să fie orbi”» (In 9, 39).

– În *Evangelhia* Sfântului Ioan, cap. al 12-lea, este cuprins un alt cuvânt al Mântuitorului, de asemenea nementionat de sinoptici, în care Hristos vorbește mulțimilor despre cei ce n-au crezut în El nici măcar când au văzut multe minuni pe care El le săvârșise. După ce în v. 38 Iisus citează din Is 53, 1, continuă, afirmând că același Prooroc a spus: «Au orbit ochii lor și a împietrit inima lor, ca să nu vadă cu ochii și să nu înțeleagă cu inima și ca nu cumva să se întoarcă și Eu să-i vindec» (In 12, 40), menționând în versetul următor și contextul în care Proorocul menționează aceste cuvinte pe care i le-a spus Domnul, și anume în cadrul teofaniei din Is 6: «Acestea a zis Isaia, când a văzut slava Lui și a grăit despre El» (In 12, 41).

– O ultimă ocurență este cea din *Faptele Apostolilor*, chiar din ultimul capitol, în care Sfântul Apostol Pavel este înfățișat vorbindu-le iudeilor din Roma și, în fața împietririi inimii multora dintre ei, el exclamă, citând integral vv. 9-10 din Is 6: «Bine a vorbit Duhul Sfânt prin Isaia Proorocul, către părinții noștri, când a zis: „Mergi la poporul acesta și zi: Cu auzul veți auzi și nu veți înțelege și uitându-vă veți privi, dar nu veți vedea. Căci inima acestui popor s-a învârtosată și cu urechile greu au auzit și ochii lor i-au închis. Ca nu cumva să vadă cu ochii și să audă cu urechile și cu inima să înțeleagă și să se întoarcă și Eu să-l vindec”» (FA 28, 25-27).

În legătură cu această ultimă ocurență, K.M. Berkey arată că, în conformitate cu teoria pe care o susține, conform căreia Lc 1 și Is 6 se află într-o strânsă conexiune, având în vedere în plus și faptul că citarea de către Luca, în ultimul capitol al *Faptelor Apostolilor*, a cuvintelor lui Isaia, se poate conchide că, dacă Sfântul Evangelhist Luca a dorit să își înceapă *Evangelhia* cu o aluzie la Is 6 și să își încheie cea de-a doua carte, *Faptele Apostolilor*, cu un citat extins tot din

¹⁸⁷ Ian GRANT, „Jesus Own Explanation About Why He Teaches In Parables: Will We Hear It?”, p. 6.

Is 6, am avea de-a face cu o structură simetrică, „foarte poetică”¹⁸⁸, ce nu a mai fost evidențiată până acum.

Is 6, 11-13. În fine, ultimele trei versete ale capitolului nu au fost citate în mod expres și nici nu s-a făcut referire la ele în cărțile Noului Testament, preferându-se versetele anterioare, atât de bogate în semnificații și implicații în Legea cea Nouă.

Delimitarea regulilor stilistice – specia literară, genul

Nu doar cap. 6, ci și întreaga carte a lui Isaia a fost descrisă ca având „una dintre cele mai complexe structuri literare din întreg Vechiul Testament”¹⁸⁹. Cele șaizeci și șase de capitole ale sale cuprind aspecte și probleme dintr-o istorie a lui Israel întinsă de câteva sute de ani. Versetele cărții Isaia abordează teme fundamentale precum *judecata*, *credincioșia*, *pocăința*. Cartea este scrisă în principal într-un elevat limbaj poetic; totuși, există anumite pasaje-cheie redactate în proză. Acestea din urmă sunt: Cea mai mare parte din cap. 6-8, care descriu misiunea profetică primită de Isaia și convorbirile purtate de Prooroc cu regele Ahaz. Cel de-al doilea segment narativ major din Isaia este cuprins în cap. 36-38. Aici sunt descrise interacțiunile lui Isaia cu un alt rege: Iezechia. Capitolele înfățișează modul în care Iezechia răspunde amenințărilor proferate de asirieni, precum și boala regelui, urmând îndeaproape relatarea din *4 Rg* 18-20¹⁹⁰.

Restul cărții este – după aprecierea lui B.D. Kickert – „poezie profetică”¹⁹¹. Cea mai mare parte a textului se regăsește sub forma unor unități literare de sine stătătoare, care tratează anumite probleme sau se adresează anumitor audiențe. Din acest motiv, unii cercetători au descris stilul lui Isaia ca având un caracter de antologie¹⁹². Această colecție de profeții cuprinde atât unități grupate cronologic, cât și altele grupate tematic, păstrând însă o structură globală destul de liberă. Cu referire strictă la genul căruia îi aparține cap. 6 al cărții Proorocului Isaia, cercetătorii sunt unanimi în a recunoaște că acest capitol „reprezintă o combinație unică de forme”¹⁹³.

Astfel, cadrul din *Is* 6 este realizat de „scena din sala tronului ceresc (vv. 1-2), care la rândul său constituie o subcategorie a relatărilor întâlnirilor cu Dumnezeu (teofanii). Ca și în *3 Rg* 22, 19, *Iov* 1, 6; 2, 1 și *Za* 1, 8; 3, 1; 6, 1-3,

¹⁸⁸ K.M. BERKEY, „Thou Shalt Be Silent...”, p. 62.

¹⁸⁹ Ronald E. CLEMENTS, „Beyond Tradition-History: Deutero-Isaianic Development of First Isaiah's Themes”, în: *Journal for the Study of the Old Testament*, XXXI (1985), p. 98.

¹⁹⁰ Benjamin D. KICKERT, „The Voice of Isaiah: A Study of the Literary Structure of Isaiah”, pp. 3-4.

¹⁹¹ B.D. KICKERT, „The Voice of Isaiah: A Study of the Literary Structure of Isaiah”, p. 4.

¹⁹² John N. OSWALT, *The Book of Isaiah, chapters 1-39*, Eerdmans, Grand Rapids, 1986, pp. 25-26.

¹⁹³ J.D.W. WATTS, *Isaiah 1-33...*, p. 105.

scena este descrisă în detaliu¹⁹⁴. Versetele următoare (3-4) cuprind un al doilea element, care „descrie ceea ce se vorbește în acea încăpere. Nu are loc o discuție care să conducă la o decizie. Această decizie fusese deja luată. ...Serafimii întăresc această hotărâre printr-un cor de laude adresate măreției și slavei lui Dumnezeu¹⁹⁵. Un al treilea element ce a fost luat în considerare în analiză a fost cel al strigătului de jale al Proorocului. Exegetul J.D.W. Watts arată că aici nu se poate face o paralelă cu protestul sau cu șovăiala Proorocului din alte istorisiri ale chemării la lucrarea profetică din Vechiul Testament. Astfel, v. 7 certifică faptul că vai-ul lui Isaia „este o mărturisire a păcatului, care îi este prompt curățit. Apelul pentru un mesager și sarcina primită de Prooroc sunt elemente întâlnite și în alte descrieri, precum în 3 Rg 22, 2; 22, 22 și Iov 1, 12; 2, 6-7. Însă numai în Isaia este trimis într-o astfel de misiune altcineva decât cineva din cei dimprejurul lui Dumnezeu¹⁹⁶”.

O altă observație importantă ce trebuie făcută aici este constituită din caracterul cu totul neobișnuit al sarcinii primite de Proorocul Isaia (precum cele din 4 Rg 19, 20; Iov 1, 12; 2, 6). După ce s-a jeluït pentru păcatul său (v. 5) și, odată curățit, s-a oferit voluntar să fie el mesagerul Domnului (v. 8), Sfântul Prooroc intervine pentru a treia oară cu o replică, în care de această dată J.D.W. Watts deslușește notele unui protest precum cel al lui Avraam (Fc 18, 23-25), Moise (Is 32, 11-19) sau Amos (Am 7, 2; 7, 5). Intrăm așadar în cadrele unui gen cu totul diferit. Întrebarea Proorocului din v. 11 primește drept răspuns o confirmare a hotărârii judecătii asupra poporului. Concluzia exegetului J.D.W. Watts este că Is 6 cuprinde mai multe dintre elementele caracteristice ale diferitelor relatări ale teofaniilor vechi-testamentare, creând „o piesă literară unică, ce se evidențiază prin consistență internă și integritate contextuală¹⁹⁷. În fine, referitor la specia literară căreia îi aparține Is 6, această problemă a dat naștere la păreri diverse în rândul specialiștilor. Unii dintre aceștia consideră că ne aflăm în fața unei relatări a unei chemări la misiunea profetică („call narrative”), în timp ce alți autori susțin că este mai degrabă vorba doar de o însărcinare specială („commission”) pe care o primește Proorocul de la Dumnezeu.

Printre problemele invocate împotriva identificării capitolului drept un exemplu tipic de „call narrative”, exegetul M.A. Sweeney arată că Is 6 nu cuprinde cele șase caracteristici principale întâlnite într-o chemare la profeție, ci doar cinci dintre acestea: confruntarea divină (vv. 1-2), cuvântul introductiv (vv. 3-7), sarcina primită (vv. 8-10), obiecția¹⁹⁸ (vv. 11a) și asigurarea (vv. 11-13). Cu toate

¹⁹⁴ J.D.W. WATTS, *Isaiah 1-33...*, p. 105.

¹⁹⁵ J.D.W. WATTS, *Isaiah 1-33...*, p. 105.

¹⁹⁶ J.D.W. WATTS, *Isaiah 1-33...*, p. 105.

¹⁹⁷ J.D.W. WATTS, *Isaiah 1-33...*, p. 105.

¹⁹⁸ Așa cum am văzut, mulți autori consideră că în cazul lui Isaia, spre deosebire de Moise sau Ieremia, de pildă, nu a fost vorba propriu-zis de o obiecție din partea Proorocului atunci când a întrebat: «Până când, Doamne?».

acestea, al șaselea element, și anume un semn care să confirme chemarea profetică, ar putea fi – consideră M.A. Sweeney – cel din capitolul următor, în care se vorbește de semnul dat de Dumnezeu prin nașterea lui Emanuel, completând astfel în mod fericit secțiunea narativă¹⁹⁹. Cu toate acestea, o a doua problemă ar pleda, tot în opinia lui M.A. Sweeney, pentru a încadra *Is 6* nu în specia „call narrative”, ci în cea denumită „commission”. Astfel, pornind de la o paralelă cu teofania lui Miheia din *3 Rg 22*, cercetătorul observa că lui Isaia nu i se adresează nimeni în mod direct, până ce răspunde la întrebarea pusă de Iahve: «Pe cine voi trimite și cine va merge pentru Noi?». Așadar s-ar putea susține că prezența lui Isaia în fața lui Dumnezeu indică faptul că el nu a fost chemat să fie profet în acest moment, ci că doar a fost prezent în clipa în care urma să fie împlinită o anumită sarcină. De aceea, M.A. Sweeney conchide că în *Is 6* nu este vorba de o chemare, ci de o însărcinare („commission”) profetică²⁰⁰.

În fine, o a treia punere în discuție a apartenenței cap. 6 din cartea Isaia la specia denumită „call narrative” este aceea conform căreia nu se află la începutul cărții, ca de pildă în cazul Proorocului Ieremia, ci abia după alte cinci capitole, încadrată în timp la finele domniei regelui Ozia (6,1), indicând astfel o scenă de încheiere a celor istorisite în capitolele anterioare. Aici, din nou, părerile sunt împărțite în rândul specialiștilor, așa cum am prezentat deja această problemă în capitolul pe care l-am intitulat „Viziunea lui Isaia – început al proorociei, sau punct culminant?”. Mai presus însă de toate aceste controverse privind genul și specia în care se încadrează, H. Wildberger observa că „*Is 6* poartă toate semnele autenticității, deoarece relatează o experiență autentică și trebuie să fi fost compusă sau dictată de către Isaia însuși”²⁰¹.

Concluzii

Ajungând la finalul acestui material, considerăm că scopul urmărit a fost realizat. În cele de mai jos, vom încerca să punctăm câteva dintre aspectele principale atinse în această lucrare, precum și contribuția autorului materializată în studiul de față. În primul rând, considerăm că trebuie subliniat faptul că, după cunoștința noastră, acest text constituie primul studiu extins realizat la noi în țară privitor la importantul cap. 6 al proorociei lui Isaia și, totodată, unul dintre încă relativ puținele studii de exegeză biblică de la noi. Din păcate, exegeza biblică nu este un domeniu care să atragă atât de mult pe studentul la Teologie Ortodoxă, viitor teolog sau preot. Această situație, credem noi, este aproape generalizată atât la nivelul teologilor, cât și la cel al nespecialiștilor. Se pare că ne

¹⁹⁹ Marvin A. SWEENEY, *Isaiah 1-39: With an Introduction to Prophetic Literature*, Eerdmans, Grand Rapids, 1996, pp. 134-135. Cf. L. ESTERHUIZEN, *The So-Called Isaiah-„Denkschrift”...*, p. 27.

²⁰⁰ M.A. SWEENEY, *Isaiah 1-39...*, p. 39. Cf. L. ESTERHUIZEN, *The So-Called Isaiah-„Denkschrift”...*, pp. 27-28.

²⁰¹ Hans WILDBERGER, *Isaiah 1-12. A Continental Commentary*, Augsburg Fortress Publishers, Minneapolis, 1991, p. 232.

încearcă o teamă inexplicabilă în fața Cuvântului revelat al lui Dumnezeu, cu toate că avem la dispoziție nu doar mai multe traduceri (ortodoxe, aprobate de Sfântul Sinod), dintre care să putem alege, ci și numeroase comentarii ale Sfinților Părinți la diferite cărți din Vechiul și Noul Testament. Însă, din păcate, ne mulțumim cu o participare – adeseori și aceasta superficială – la dumnezeieștile slujbe, fără să ne intereseze prea mult faptul că și acestea au fost alcătuite de Părinții Bisericii folosind în principal izvoarele scripturistice.

Sf. Ioan Gură de Aur spunea că necunoașterea Sfintei Scripturi este cauza tuturor relelor: «Aceasta este cauza tuturor relelor, de a nu cunoaște Sfintele Scripturi. Plecăm la război fără arme...»²⁰². Un pas timid, o trezire a gustului pentru studiul biblic se vrea a fi și această lucrare. Dacă nu pentru publicul larg, măcar pentru studentul ce dorește să-L slujească pe Dumnezeu... În alcătuirea studiului de față, am consultat un vast aparat bibliografic:

- 16 ediții diferite ale Sfintei Scripturi, în limbile: română (5), engleză (4), franceză (2), germană (2), finlandeză (1), bilingve (2: una – ebraică și franceză; cealaltă – greacă și engleză);
- 22 de cărți patristice;
- 45 de cărți de comentarii teologice moderne și dicționare;
- 33 de studii și articole din reviste teologice și enciclopedii;
- 3 cărți de cult;
- o scriere a unui autor antic grec (*Istoriile* lui Herodot).

În total, am folosit 120 de surse bibliografice, însă nu m-am restrâns doar la comentariile autorilor acestora, ci am adăugat și unele opinii și analize personale, în special în primele două capitole, dar și presărate de-a lungul celorlalte. În analiza realizată, am pornit de la mic spre mare, mai precis de la un studiu al cuvintelor și al semotaxei, după care am trecut la încadrarea pericopei în cartea Proorocului Isaia, realizând un scurt rezumat și detaliind structura pericopei, urmate de un *comentariu verset cu verset*. Acest comentariu constituie de altfel centrul de greutate al textului de față, nu atât prin plasarea sa la mijlocul acestuia, nici chiar prin numărul mai însemnat de pagini pe care i l-am consacrat, cât mai ales prin analiza pe care am dorit-o cât mai minuțioasă, concentrându-ne pe cele mai importante probleme de exegeză și trecând în revistă cele mai pertinente opinii ale cercetătorilor moderni, alături de comentariile patristice cele mai relevante privitoare la versetele analizate.

Câteva dintre temele tratate, care – subliniem din nou – după cunoștința noastră nu au beneficiat încă de o abordare aprofundată în studiile de teologie ortodoxă – sunt cele referitoare la modul în care erau înțeleși serafimii în perioada vechi-testamentară, ce reprezenta dumnezeiasca adunare, dacă viziunea lui Isaia din cap. 6 constituie începutul proorociei sau, dimpotrivă, momentul său culminant, tema orbirii, a surzeniei și a învărtoșării inimii, semnificația mlădiei

²⁰² Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Epistola către Coloseni* 9 (PG 62, 361).

sfinite și a buturugii din ultimul verset al capitolului, ca să menționăm doar unele dintre cele mai importante care au fost analizate în studiul de față.

Sfârșind această secțiune, am încheiat totodată studiul propriu-zis al cap. 6 al cărții Proorocului Isaia. Însă lucrarea nu se poate încheia aici, fără a oferi – măcar și în câteva linii principale – o privire asupra contextului mai vast în care se încadrează acest capitol. Astfel, următorul capitol – pe care îl considerăm, de asemenea, obligatoriu a fi inclus într-o astfel de analiză – tratează ecourile cap. 6 al cărții Isaia în Noul Testament, dezvăluind și unele influențe neașteptate constatate de diferiți cercetători mai recentii sau mai vechi. În final, au fost delimitate specia și genul literar căruia îi aparține nu doar cap. 6, ci întreaga carte a Proorocului Isaia, trecând în revistă totodată controversele existente în sânul specialiștilor cu privire la specia căreia îi aparține *Is* 6: dacă este o chemare la misiunea profetică („call narrative”), sau este vorba mai degrabă de o însărcinare specială („commission”).

Summary: The Divine Vision in Isaiah 6

Based on the original text (Masoretic and Septuagint, respectively), as well as a number of translations in several modern languages, the main differences are highlighted between the various translations and the wording and semotaxis of *Isa* 6 are examined. Concerning *Isa* 6, 1, all translations (from Hebrew) are very similar. A major difference appears, though, in the translations from the *Septuagint*. Since the Greek translation uses the term δόξα (glory), whereas the Masorets have שָׂרָא (his robe), one finds, both in the *Bible of 1688* and in the *Bible of 1914*, instead of «the train of his robe filled the temple» (and the texts with equivalent meaning in the other translations that we analyzed), the versions: «full is the house of His greatness» (the *Bible of 1688*) and «full is the house of His glory» (the *Bible of 1914*), respectively; a difference can also be noted between these two editions of the Bible: the first (1688) prefers the version «greatness», whereas the second one chooses «glory». An explanation proposed by the researchers for the option of the translator of *Septuagint* to use the word δόξα is „to correct what he considered to be a flagrant anthropomorphism”; therefore, in the opinion of these authors, it is very unlikely that the translator of Isaiah had in front of him a different original text; moreover, it seems that he had a special appreciation for the word δόξα. Another significant difference is that between the final part of the verse in *Septuagint* (LXX) and in the Masoretic Text (MT) (LXX: «the house [was] full of His glory»; MT: «the train of his robe filled the temple»). MT depicts God as an oriental sovereign in majestic robes, surrounded by his court, whereas LXX preferred to replace this concrete image with a revelation of the more profound meanings, of theological significance.

In verse *Isa* 6, 2, the Hebrew text and the analyzed translations, that follow closely the Masoretic Text (מַמְעַל לוֹ), present the seraphim as being higher than the throne of God, sitting «above Him». On the other hand, the two Romanian translations from the *Septuagint* under discussion adopt the version: «around Him», faithful to the Greek text (κύκλω αὐτοῦ). The fact that, in the *Septuagint* translation, the seraphim sit around God and not above Him, as in the Hebrew Text, is – in the opinion of some researchers – an

option that the translator made deliberately, because he did not consider appropriate for the seraphim to be depicted as sitting higher than the Lord God. Two remarks can be made concerning the verse *Isa* 6, 6. The first is that the beginning of the verse is, in all versions: «Then one of the seraphim...» (or, even more simple, in the *Bible of 1688* and in the *Bible of 1914*: «And...»), with the exception of the translation LSG (L. Segond): «Mais...» («But...»). Very interesting is the fact that the GALA version is the only one that follows the LSG translation: «But a seraph came...», which makes us state that, most likely, V. Radu and G. Galaction had in front of them this French translation and were influenced by it in many places. The second remark refers to the difference between the translations from MT and from LXX. In the former ones, the seraph comes flying to Isaiah; in the latter, the seraph is sent to the prophet. Thus, emphasis is laid in the first case on the image that one can easily visualize with one mind's eye, of the flying seraph approaching Isaiah with the coal, whereas the translations from LXX insist on the fact that the seraph was sent by God, obeying to His will when he cleanses the lips of the prophet.

Verses 9-10 contain one of the most obvious differences between LXX and MT in this chapter (together with the one in v. 1: «His glory» / «His robe»). This difference is maintained and easily observable in all the analyzed translations. Thus, in MT the verbs in this verse are imperative: God commands to the prophet to harden the hearts of the people. LXX translators chose to avoid an erroneous interpretation of this section and opted for transferring the verbs to indicative, obtaining thus: «because the hearts of this people has become dull...» When these verses were cited in the New Testament, LXX translation was used, where the focus falls on the hardening of Israel. Another significant difference is found in v. 12, which is very similar in all translations from MT, but fundamentally different from LXX. this is illustrated by means of a comparison between GALA translation (from MT) and the *Bible of 1914* translation (from LXX). GALA: «Since God shall cast out the people and great shall be the desolation in the midst of this land». *Bible of 1914*: «And after that God shall make people lives long and those remaining on the earth shall multiply». As one can easily remark, in the former case it is a message that refers to a great destruction, whereas in the latter it is a message of hope, totally opposite to the one in MT. In LXX version: «καὶ μετὰ ταῦτα μακρυνεῖ ὁ θεὸς τοὺς ἀνθρώπους καὶ οἱ καταλειφθέντες πληθυνθήσονται ἐπὶ τῆς γῆς». This is therefore the third major difference between the two versions (MT vs. LXX) noted in *Isa* 6.

The last verse (*Isa* 6, 13) is also the most difficult and obscure verse of the chapter. As a consequence, many translators have striven to offer a free translation instead of a literal one, with the purpose of clarifying the meaning. Also, a lot of researchers have endeavoured to discover the original meaning of the Hebrew text, proposing various translations of this verse and to this day there has been no consensus regarding the correct translation or, at least, the closest to the original. We resorted again to a comparison between GALA and *Bible of 1914* translations, which show in a most clear way the difference between a free translation which attempts to clarify the significance of the obscure section (GALA) and a literal one which tries to come as closer as possible to the original text (*Bible of 1914*). GALA: «And if a tenth shall remain, even that shall be put to fire, but such as the terebinth and the oak, whose stumps, when the tree is cut down, remain in the earth. From the remaining stump a holy seed shall rise». *Bible of 1914*: «And still there is a tenth in it and again shall be plundered, as the terebinth and as the acorn when falling from its shell, holy seed its state». The form of the verse in the translations from MT, starting with a conditional sentence («And if...») suggests the fact that it is

an extension of what had just been said previously. Therefore, the meaning would be that, after the destruction and the complete depopulation of the land, described in verses 11-12, the remnant («a tenth») that shall survive will also be further exposed to destruction, like the terebinth and the oak. A final important aspect concerning this verse lies in the fact that the last three words from MT were omitted in LXX translation, most likely as a cause of scribes' error, but appear in other Greek versions (Symmachus, Theodotion, Aquila). Even the Romanian translations from *Septuagint* contain this addition, because of the fact that the *Bible of 1688* had as a source for the translation the *Frankfurt Bible* (1597), which contains a version of *Septuagint* that also includes some foreign insertions, some taken from the other Greek versions aforementioned.

The question is whether *Isaiah* begins his prophecies with the vision of chapter 6 from the year when King Uzziah died, or this moment is just a turning point in the evolution of a prophetic mission that had started much earlier. A supporter of the latter theory is J. Milgrom, who based his argument mainly on the issue of repentance, analyzed comparatively at the prophets Amos and Isaiah. J. Milgrom asserts that Isaiah calls to repentance only two times throughout his book, in the first two chapters (therefore much earlier than the facts mentioned in chapter 6): in *Isa* 1, 16-20 and in *Isa* 2, 5. After that, Israel shall be cleansed by means of the death of the iniquitous, and the remnant that shall survive will go through a cleansing repentance that will make them worthy to inhabit the New Zion. The conclusion of the cited author is that this evolution of the concept of repentance implies that the sequence contained in Isaiah between *Isa* 1, 10 and 6, 13 is chronological. This would mean that, since chapter 6 opens up with the year when King Uzziah died, then the prophecies from the previous chapters were made earlier, therefore during the time of the reign of this king. Since the calling of the people to repentance is contained in the first chapters and nowhere else, this would imply that the sequence *Isa* 1, 10 – 2, 21 would be – in the opinion of J. Milgrom – the real beginning of the book, and chapter 6 could not contain the inaugural vision of Isaiah, but it would be in fact the climax of the initial period of his prophetic mission, the moment in which the prophet sees his hopes of the return to God of his people irredeemably crumbled to dust and the menacing end becomes something irrevocable not only for the iniquitous leaders, but also for the entire people.

As K. Berkey stressed in her commentary, the most striking characteristic of this chapter consists in the fact that the prophet Isaiah, first of all, has the experience of seeing God. *Isa* 6 is almost unique from this reason in the canon of the Hebrew Bible. The only exception, very significant as a matter of fact, is the one represented by the prophet Ezekiel, who in the course of an entire chapter (*Ezek* 1) describes the appearance of God and of the heavenly beings that accompanied Him. What the prophet Isaiah saw (like Ezekiel) is not, obviously, the essence of God, which is inaccessible (*Ex* 33, 20: «there shall no man see Me, and live»), but His glory (*kābōd* – כְּבוֹד).

In order to provide an answer to the question regarding the way in which the seraphim were understood in the Old Testament (OT), as compared to the one in which they are understood today, K.R. Joines starts from the two verses in *Isa* 6 in which the seraphim are described as having six wings, with which they cover their faces and feet and fly. The author remarks that this is the only place in the OT where the word „seraph” (plural: *śērāphīm* – שֶׁרָפִים) appears. In the Hebrew text of the OT, the same word (but singular: *sārāph* – שָׂרָף) occurs seven times and each time it designates a type of serpent; only in *Isaiah* it appears in the plural form and refers to a being close to Yahweh. Men-

tioning all these occurrences of the term in the OT, K.R. Joines concludes that a „saraph” is – in the OT sense – a snake, and in Isaiah it can also have wings (like the seraphim in *Isa* 6). Emphasizing that the time passed between the first and the last mention of the word „saraph” in the OT does not exceed one hundred years, the author considers very unlikely for this word to have changed its meaning for Isaiah in such a short time span. Worth mentioning is the remark of Al. Mihăilă, referring to the aforementioned places in which the word „snake” appears. Every time, LXX translates this word by the usual term „ὄφις (snake)”, with one exception, *Isa* 6 (in all occurrences in this chapter), where LXX translates merely by directly transliterating the Hebrew word, „seraphin – סרפאִיִּן”. Thus one can see clearly the intention of the LXX translator to draw a marked separation line between the heavenly beings (seraphim) in Yahweh’s suite and the other cases that refer to snakes.

As concerns the significance of the coal approached by the seraphim to the lips of the prophet, it is certain that Jews did not know coal in its sense of today (that of a sedimentary rock formed by the incoaling of vegetal residues), therefore what they designated by this word is actually charcoal (wood coal obtained by wood smouldering). It is well known that, in the Byzantine Liturgies, the priest utters these words: «Behold, this hath touched my lips, and taketh away mine iniquities, and purgeth away my sins». These words of the priest are an echo of those uttered by the seraph that cleansed the lips of the prophet. St John Damascene ascribes to the coal taken by the seraph an Eucharistic symbolism. In the hymnography of the Church, the coal is a symbol of Christ Himself, whereas the tongs with which it was taken by the seraph from the altar symbolize Virgin Mary. St Basil the Great, commenting these verses, showed that the coal is Christ and the tongs represent the measure to which everyone of us can receive into us Christ – the live coal.

If we make a comparison between the Hebrew Bible and other religious texts from Antiquity, we could find several similarities or even overlapping between the concept of a Divine Council in Israel and that of the surrounding populations. The Divine Council, in the Ugarit writings, was composed, as it seems, of four ranks. On the highest were El and his wife Athirat (or Asherah). The second one was the place of their royal family («the sons of El» – «the princes»). One of the members of this second rank had the position of a viceroy of El and – although being under El’s authority – he received the title of «the most high». The third rank was reserved to some other deities, whereas the lowest one included the messengers, who were ministering spirits. In the scenes representing the Divine Council in Ugarit, the inferior deities have in their attribution some spheres of authority and are sometimes depicted as fighting against El. It is however difficult to establish an analogy between this structure and the one of the Divine Council in the mentality of the biblical Israelites. In spite of the fact that, among the average people – influenced by the idolatrous populations with which they came into contact – there is a likelihood for Yahweh to have been viewed as having Asherah as a wife, in no circumstances it cannot be asserted that the same mindset also belonged to the prophets or to the other biblical writers. The correspondent of the viceroy from the Ugarit writings represents the most significant difference between the Divine Council in Israel and in all the other nations. Thus, in Israel this position of authority was possessed not by another god, but by Yahweh Himself, but in another form. This „hypostasis” of Yahweh is of the same Essence with Him, but is a second Person, a distinct one – appearing in the Hebrew Bible under the name of the Angel of Yahweh. Although Yahweh is one of the Elohim, He is however unique among them. «The sons of God» from «the council of the holy ones»

meet «in the skies», therefore the other Elohim obviously could not be human beings (as one can clearly ascertain from the *Ps* 81 and 88), but heavenly beings.

In MT, the messenger of God – the prophet Isaiah – plays an active role in hardening the hearts of the people and in their blinding, so that, after the decision of destruction and devastation is made, Israel will not repent. The exegete J. Krašovec showed that such statements cannot be construed literally, since otherwise they would contradict the kindness and justice of God and would open the way for adopting the doctrine of predestination. G.V. Smith considered, in his commentary to *Isa* 1 – 39, that the analyzed section focuses on the idea that, for God, nothing can be further from His mind than the wish for His people not to repent and heal; on the contrary, He wants to convey the message that now the time of repentance has passed and the time of judgement has arrived. Thus, innumerable times the Judean people rejected the call to repentance that God addressed them, letting the punishment to justly descend upon them. G. Wong showed that, by means of the words «Make the heart of this people fat, and make their ears heavy, and shut their eyes» (*Isa* 6, 9, in KJV translation), God does not tell Isaiah that this would be the purpose of his preaching, but instead the ascertained result, in the sense that the people, although hearing the call to repent, shall refuse to respond to it in the affirmative. As a matter of fact – remarked the same interpreter – how can one conciliate an exegesis, according to which God would want to harden the heart of the people in order for them not to repent, with all the other verses in *Isaiah* in which God is shown as desiring the repentance of the people (*Isa* 1, 19-20; 2, 22; 9, 13; 22, 12-13; 30, 15; 55, 6-7)? R. Chisholm considered, along the same line as many other exegetes of the excerpt, that here it is practically an obvious irony. The imperatives are used in a rhetorical manner, as an anticipation of the response that Isaiah shall receive from the people when he announces them the message received from God.

V. 13 is the one that has raised the most translation problems and exegesis difficulties out of all verses of *Isa* 6. Notwithstanding this fact, the Holy Fathers did not interpret this verse (with a single exception, to our knowledge, namely the commentary of Eusebius of Caesarea), which renders the work of the biblical exegete even more difficult. The proposals of new translations for this verse were prompted by the discovery, in 1947, of the first seven from the Dead Sea Scrolls, now famous. One of these manuscripts, known by the indicative 1QIsa, contains the entire *book of Isaiah* in Hebrew, being also the oldest extant manuscript of the book of the OT prophet. What is remarkable from the point of view of the problem that we approach here is that in *Isa* 6, 13, as opposed to the MT, where the version *bm* appears, in 1QIsa we find *bmh* (thence the emendation in *Bāmāh* – high place). A first exegete who tried a reconstruction of the Hebrew text with the aid of 1QIsa, where we have the version *mšlkt* and *bmh*, instead of the two hapex legomenon from MT *bšlkt* and *bm*, was W.H. Brownlee, four years after the discovery of the manuscript of the *book of Isaiah*, therefore in 1951. The version that this exegete proposes is to associate *bmh* with *msbt* (the latter translated by the researcher to «the sacred column of a high place»), whereas the phrase «as the terebinth» was shifted in his translation after *mšlkt*, for poetic parallelism reasons. A second exegete who proposed a new translation to the analyzed verse was F. Hvidberg, who considered that those *masseboth* from the sacred places and their holy seed were the spirits of the foreign gods, who will be destroyed together. A third interpreter, S. Iwry, proposes another translation of this verse, thus: «Like a terebinth, or an oak, or an Asherah, when flung down from the sacred column of a high place». A fourth commentator, W.F. Albright, proposed

in 1957 another version, in which by two emendation he put again the text in a poetical form: «Like the terebinth goddess and the oak of Asherah, / Cast out with the stelae of the high place».

As one can observe, there is no consensus among the researchers, each one proposing his own version, fairly different than those of the others. Moreover, a fifth exegete whose opinions are analyzed in this context, also an author of a very detailed study concerning the problem of the translation of *Isa* 6, 13, U. Worschech, distanced himself from the opinion of the aforementioned researchers – in fact, the only one that they have in common – which states that the verse refers to a high place, in which people performed sacred rituals in honour of some pagan deities. U. Worschech's conclusion is that everything points to the reference to a species of a tree, so that – he considers – it would be a proof of inconsistency to translate, in the given context, *msbt* with „pillar”, „monument” or „menhir”, about which absolutely no mention is made, neither in v. 13, nor anywhere else in *Isa* 6. U. Worschech concluded: „The broader connotation of *msbt* meaning «stem» or «stump» is therefore indicated by the context on the basis of the earlier references to trees”. In these conditions, the translation proposed by the German exegete is the following: «And though there is in it a tenth, / in turn it shall be devoured; / like the terebinth and the oak, / of which at felling there remains a stump, / a holy seed comes from its stump».

The books of NT contain multitudes of references to the *book of the prophet Isaiah*, in general, and to the sixth chapter, specifically. Thus, even direct citations appear, in which the Holy Apostle Paul and even Christ Himself cite from *Isa* 6, explicitly mentioning that the respective fragment belongs to the book of this prophet. There are also several themes and ideas specific to the *book of Isaiah* (including the analyzed chapter) that appear, sometimes, in forms of a striking resemblance, which proves undoubtedly the thorough knowledge of the book of the prophet by the NT authors, so much so that to enable the accomplishment of some paraphrases and rewording of the Isaianic OT material. Moreover, a recent study revealed for the first time much more profound similarities than it was generally believed between *Isa* 6, 1-8 and the first chapter of the Gospel of Saint Luke. The author of the study, K. Berkey, remarked: „Like the first chapter of Luke, Isaiah 6 is also a prophetic call narrative that takes place in the temple, involves an angelic encounter, and explores the themes of silence and language”. With this, the present paper covers only a small gap in biblical exegesis – particularly the one consisting in the biblical exegesis of chapter 6 of the prophet Isaiah. But the book of the „Evangelist of the Old Testament” comprises numerous other chapters that imperiously require an extended analysis, at least of the extent of the present study. Hopefully in the near future, such studies will appear, not only for the *book of the prophet Isaiah*, but also for all the books of the OT and the NT, both analyses at an academic level and popularization works, on the one hand in order to raise the biblical study to the stage and extension presented in the prestigious papers abroad and on the other hand to make accessible the commentaries of the Holy Fathers of the Church to the books of the Holy Scripture, prompting the readership to know the Bible as thorough as possible and, above all else, to put its precepts into practice, for the enlightenment of people's souls and for achieving bliss in the eternal communion with these Holy Fathers and with all Saints, in the Kingdom of God.

D IN SFINȚII PĂRINȚI

APOFTEGME DIN PATERIC PĂSTRATE DOAR ÎN LIMBA COPTĂ SAHIDICĂ

Introducere¹

Apoftegmele părinților (numite generic și *Gerontikon*, *Paterikon*, sau, în siriacă, *Raiul părinților*) cuprind de fapt mai multe colecții care consemnează cuvinte și scurte întâmplări ale părinților egipteni din sec. al IV-lea în special din regiunile Sketis (în coptă Șiēt), Kellia și Nitria, dar și din alte centre egiptene și zone adiacente (Sinai, Palestina). Din secolul al V-lea, apoftegmele sunt grupate în două mari colecții: *alfabetico-anonimă* și *tematică sau sistematică*².

În colecția alfabetică (*alphabetikon*) apoftegmele sunt dispuse după ordinea literelor din alfabetul grecesc în ceea ce privește numele părinților respectivi. Numele copte sunt grecizate și ordonate ca atare: Djidjoi devine Sisoe, Hōr – Ōr. Colecția alfabetică a fost editată de Jean Baptiste Cotelier, republicată de Jacques-Paul Migne în *Patrologia Graeca* vol. 65³ și conține 948 de apoftegme. În anul 1962 Jean-Claude Guy adaugă alte 53 de apoftegme alfabetice⁴, încât se ajunge la un total de 1001. Colecția anonimă a fost publicată parțial (primele

¹ Textul introducerii a fost preluat, cu unele modificări, din Alexandru MIHAILĂ, „Sfânta Scriptură în Apoftegmele Părinților”, în: Éliane POIROT, Alexandru IONIȚĂ (eds.), *Monahismul creștin în actualitate*, coll. *Studia Oecumenica* 11, Ed. Andreiană, Sibiu / Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2017, pp. 123-127.

² O privire generală o oferă William HARMLESS, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford, Oxford-New York, 2004.

³ PG 65, 71-440. În traducere franceză: *Les sentences des pères du désert, collection alphabétique*, trad. Lucien Regnault, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, Sablé-sur-Sarthe, 1981; engleză: *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*, revised edition, trad. Benedicta Ward, Cistercian Publications, Kalamazoo / Mowbray, Oxford, 1984; germană: *Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt*, trad. Bonifaz Miller, coll. Sophia 6, Paulinus Verlag, Trier, 2002 (ed. I, Lambertus-Verlag, Freiburg i. Br., 1965); italiană: *Detti dei padri del deserto. Collezione alfabetica*, ed. Lucio Coco, Piemme, Casale Monferrato, 1997.

⁴ Jean-Claude Guy, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1962, pp. 19-57; 236-238.

396 de apoftegme) de François Nau în *Revue de l'Orient Chrétien* între anii 1907 și 1913⁵. J.-C. Guy completează lista până la 670⁶, iar L. Regnault o continuă din alte surse până la 764⁷. Aceasta nu mai corespunde cu colecția anonimă de care vorbește prefața *alphabetikon*-ului, ci este o colecție mixtă cu adaosuri (câteva apoftegme au nume), iar ordinea apoftegmelor este pe alocuri similară colecției sistematice, fiind structurată tematic.

Colecția sistematică (*systematikon*) așa-zis „normală” a fost editată de J.-C. Guy în *Sources Chrétiennes* 387 (1993), 474 (2003) și 498 (2005)⁸. Cea mai veche variantă, de secol VI, cuprinzând 725 de apoftegme, numită *Cuvintele bătrânilor*, este păstrată doar în latină în traducerea a doi clerici romani, diacoul Pelagiu și ipodiaconul Ioan, care vor ajunge mai târziu papi⁹. Ulterior, colecția a crescut cu 75 de apoftegme nominale și anonime, cu extrase din cuvântarea 30 din *Asceticile* Avvei Isaia, apoi cu alte 85 de apoftegme anonime de calitate inferioară. Colecția sistematică „normală” are 21 de capitole¹⁰ și cuprinde 1199 de apoftegme. În cuprinsul fiecărui capitol, apoftegmele sunt ordonate după criteriul alfabetic în ce privește numele protagoniștilor, apoi sunt așezate selecțiile din colecția anonimă.

⁵ F. NAU, „Histoire des solitaires égyptiens. Apophthegmes des Saints Vieillards (Ms. Coislin 126, fol. 158sq.)”, în: *Revue de l'Orient Chrétien*, XII (1907), pp. 48-68, 171-181, 393-404; XIII (1908), pp. 47-57, 266-283; XIV (1909), pp. 357-379; XVII (1912), pp. 204-211, 294-301; XVIII (1913), pp. 137-146.

⁶ Jean-Claude GUY, *Les apophthegmes des Pères du désert, série alphabétique*, coll. *Textes de Spiritualité Orientale* 1, Abbaye de Bellefontaine, Begrolles, 1963; J.-C. GUY, *Recherches sur la tradition...*, pp. 64-74.

⁷ *Les sentences des pères du désert, série des anonymes*, trad. Lucien Regnault, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, Sablé-sur-Sarthe, 1985 (cf. și *Les sentences des pères du désert, nouveau recueil*, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, Sablé-sur-Sarthe, 1977; *Les sentences des pères du désert, troisième recueil et tables*, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, Sablé-sur-Sarthe, 1976). În italiană: L. CREMASCHI (ed.), *Detti inediti dei Padri del deserto*, Qiqajon, Magnano, 1986; I. MORTARI (ed.), *Vita e detti dei padri del deserto*, Città Nuova, Roma 1996; S. CHIALA, L. CREMASCHI (eds.), *I padri del deserto, Detti editi e inediti*, Qiqajon, Magnano, 2002.

⁸ *Les apophthegmes des Pères. Collection systématique*, trad. Jean-Claude Guy, chap. I-IX, coll. *Sources Chrétiennes* 387, Cerf, Paris, 1993; chap. X-XVI, coll. *Sources Chrétiennes* 474, 2003; chap. XVII-XXI, coll. *Sources Chrétiennes* 498, 2005. Altă traducere în lb. franceză: Regnault, italiană: L. D'AYALA VALVA (ed.), *I Padri del deserto, Detti. Collezione sistematica*, Qiqajon, Magnano, 2013.

⁹ PL 73, 855-988, 993-1022. Tradusă în lb. franceză: *Les sentences des pères du désert. Recueil de Pélagie et Jean*, trad. Jean Dion și Guy Oury, Abbaye Saint-Pierre, Solesmes, 1966.

¹⁰ I. desăvârșirea; II. isihia; III. străpungerea inimii; IV. înfrânarea; V. împotriva curviei; VI. sârăcia; VII. răbdarea și bărbăția; VIII. împotriva ostentației; IX. lipsa judecării aproapelui; X. discernământul; XI. trezvia neconținută; XII. rugăciunea; XIII. iubirea de străini și pomana; XIV. ascultarea; XV. smerenia; XVI. îndurarea răului; XVII. dragostea; XVIII. vedeniile; XIX. minunile; XX. virtuțile; XXI. apoftegme scurte.

Pe lângă aceste colecții, mai pot fi identificate și apoftegme păstrate doar în alte traduceri: *latine*, *copte* (sahidice și bohairice), *armene* și *etiopiene*. Și acestea au fost catalogate de L. Regnault, care le-a tradus în franceză¹¹.

În românește, scurte extrase din Pateric au circulat prin intermediul *Proloagelor*¹². În lucrarea sa *Viața și petreacerea svinților*, 4 vol., Iași, 1682-1686, Sf. Mitropolit Dosoftei folosește ca surse *Proloagele* tipărite în slavonă la Moscova (6 ediții, între 1641-1685). Se pare că se pot distinge două straturi de traducere (unul sigur al *Proloagelor* ed. VI din 1685 și altul de la o ediție mai veche), pentru că aceeași apoftegmă a Avvei Atanasie se găsește în două locuri, 28 apr. (vol. 3, fila 102^r) și 8 mai (vol. 3, fila 114^r). Interesant este faptul că prima dată apare precizarea „din Otécinic” (numele slav al Patericului), pe când a doua oară apare „cuvânt din Pateric”¹³. Putem presupune că extrase din Pateric au circulat și mai înainte, de vreme ce sunt atestate manuscrise cu extrase din *Limonariu* în sec. al XV-lea (istoria cu Avva Gherasim și leul)¹⁴.

În întregime, *Patericul* a fost tradus prima dată la Mănăstirea Neamț de monahul Pafnutie Dascălul și tipărit de Sf. Mitropolit Grigorie Dascălul la București în anul 1828¹⁵. Ediția cuprinde colecția alfabetică și cea sistematică, dar aceasta din urmă într-o variantă specială mai extinsă, cu 28 de capitole, ale cărei surse nu se cunosc. În spațiul românesc, nu lipsesc nici variante cu 20 de capitole, așa cum este manuscrisul 71 de la Mănăstirea Neamț (sec. XVIII-XIX)¹⁶. Ediția de la Alba Iulia din 1990¹⁷ și apoi cea îngrijită de monahul Filotheu Bălan în 2011¹⁸ reprezintă adaptări, corecturi (diortosiri) și adaosuri față de ediția din 1828.

¹¹ Lucien REGNAULT (ed.), *Les sentences des père du désert. Nouveau recueil. Apophtegme inédits ou peu connus*, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, Sablé-sur-Sarthe, 1977. În românește în *Pateric. Ziceri inedite ale părinților pustiei greci, etiopieni, armeni, sirieni, latini, copti*, trad. din lb. franceză Bogdan Căndea și Eugenia Căndea Șerbanovici, Fundația Anastasia, București, 2009.

¹² Îi mulțumesc mamei mele, Victoria Mihăilă, pentru această pistă de cercetare asupra căreia mi-a atras atenția.

¹³ Gabriel MIHĂILESCU, „În jurul surselor folosite de Dosoftei în *Viața și petreacerea svinților*”, în: *Limba Română*, LXIII (2014) 3, pp. 419-432 (aici pp. 422-423).

¹⁴ Daniel NIȚĂ-DANIELESCU, „Traducerea și circulația Limonariului în Țările Române”, în: *Anale științifice ale Universității „A.I. Cuza” din Iași*, serie nouă, Teologie Ortodoxă, X (2005), pp. 41-54 (aici p. 44).

¹⁵ Îi mulțumesc părintelui Daniil (Cotescu) de la Mr. Vatopedi, Sf. Munte Athos, pentru punerea la dispoziție a unei fotocopii a acestei lucrări.

¹⁶ Pr. Dumitru FECIORU, „Manuscrisele dela Neamțu. Traduceri din Sfinții Părinți și din scriitorii bisericești”, în: *Studii Teologice*, IV (1952) 7-8, pp. 459-487 (aici pp. 468-470).

¹⁷ *Patericul, ce cuprinde în sine cuvinte folositoare ale sfinților bătrâni*, coll. Isovoare duhovnicești 1, Episcopiea Ortodoxă Română, Alba Iulia, 1990.

¹⁸ *Pateric egyptean*, diortosit, completat și adnotat de monahul Filotheu Bălan, Ed. Sophia, București / Cartea Ortodoxă, Alexandria, ed. revizuită [față de 1828], 2011.

O traducere complet nouă, însă doar a colecției alfabetice, a oferit-o Cristian Bădiliță în anul 2003 cu ediții succesive până în prezent¹⁹. În 2009, cei doi copii ai lui Virgil Căndea, Bogdan Căndea și Eugenia Căndea Șerbanovici, au tradus din franceză (sic!) colecția provizorie anonimă întocmită de Lucien Regnault²⁰. Din păcate, pe lângă amatorismul demersului (*o traducere făcută după o altă traducere*), s-a folosit o ediție de lucru, în care multe apoftegme lipsesc, pentru că fuseseră deja traduse în alte volume de L. Regnault; de asemenea, traducătorii au ignorat că Regnault a publicat ulterior colecția anonimă cu completările respective. O traducere nouă a colecției sistematice extinse (din tradiția greacă a *Gerontikon*-ului mare) a fost finalizată în 2016 de Pr. Constantin Coman²¹.

*

Micul grup de 27 de apoftegme a fost tradus în cadrul unui *atelier de lucru* (workshop) intitulat *The Bible in linguistic context: Introduction to Coptic language* care funcționează de trei ani în cadrul Colegiului Noua Europă, sub conducerea clasicistului Ștefan Colceriu. Ele reprezintă o mică parte din proiectul de traducere a ediției lui Marius Chaîne²², iar selectarea lor a fost făcută după L. Regnault²³, dar cu corecturi din sinopsele lui Sauget²⁴ și Youssef²⁵ și ținând cont de foile suplimentare din manuscris editate de Alla Elanskaya²⁶. Aceste apoftegme au mai fost traduse în limba română de Bogdan Căndea și Eugenia Căndea Șerbanovici în cartea menționată la nota 20 – din păcate, din franceză, și nu din originalul copt. Numerotarea urmărește ediția lui Chaîne.

¹⁹ *Patericul sau apoftegmele părinților din pustiu. Colecția alfabetică, text integral*, trad. Cristian Bădiliță, Polirom, Iași, 2003; 2005; ed. adăugită 2007; [Adevărul Holding, București, 2011]; ed. revăzută și adăugită, Vremea, 2015.

²⁰ *Pateric. Ziceri inedite ale părinților pustiei greci, etiopieni, armeni, sirieni, latini, copti*, trad. din lb. franceză Bogdan Căndea și Eugenia Căndea Șerbanovici, Fundația Anastasia, București, 2009. Nici titlul ales nu este scutit de probleme: nu e vorba de părinți etiopieni, armeni, sirieni etc., ci de apoftegme păstrate în acele limbi. Părinții sunt evident egipteni.

²¹ *Patericul mare. Apoftegmele părinților pustiei. Colecția tematică*, trad. pr. Constantin Coman. Ed. Bizantină, București, 2016.

²² Marius CHAÎNE, *Le manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des «Apophthegmata Patrum»*, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire [Cairo], 1960.

²³ Lucien REGNAULT (ed.), *Les sentences des père du désert. Nouveau recueil. Apophthegme inédits ou peu connus*, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, Sablé-sur-Sarthe, 21977.

²⁴ Joseph-Marie SAUGET, „La version sahidique des *Apophthegmata Patrum* et son modèle grec”, în: *Orientalia Christiana Periodica* 39 (1973), pp. 445-453.

²⁵ Youhanna Nessim YOUSSEF, „Concordance des Apophthegmata Patrum”, în: *Vigiliae Christianae* 52 (1998) 3, pp. 319-322.

²⁶ Alla I. ELANSKAYA, *The Literary Coptic Manuscripts in the A.S. Pushkin State Fine Arts Museum in Moscow*, coll. *Supplements to Vigiliae Christianae* 18, E.J. Brill, Leiden / New York / Köln, 1994.

Întregul grup îi mulțumește lui Alin Suciu, cercetător la Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, care ne-a îndrumat activitatea și ne-a pus la dispoziție bibliografia necesară.

Sperăm ca în scurt timp să finalizăm proiectul de traducere și să punem la dispoziția publicului interesat toate apoftegmele păstrate în limba coptă sahidică.

227. ΑΥΧΟΟC ΕΤΒΕ ΟΥΕΛΛΟ ΖΗΨΗΤ ΧΕ ΑΦΕΙ ΕΒΟΛ ΕΦΝΑΒΩΚ ΕΠΩΕΪ · Δ
 ΖΕΝCΗΝΗ ΕΙ ΖΩΟΥ ΕΥΜΟΟΨΕ ΑΦΕΙ ΕΞΗ ΕΟΥΦΕΝΟC ΑΥΑΖΕΡΑΤΟΥ ΖΙΧΩΨ Δ ΖΗΚΟΟΥΕ ΔΕ
 ΕΙΕΒΟΑ ΑΥΑΜΑΖΤΕ ΉΜΟΟΥ ΖΩC ΉΤΟΟΥ ΠΕΝΤΑΥΜΟΟΥΤ ΉΠΡΩΜΕ · ΖΩCΟΝ ΕΥΧΩ ΉΝΑΙ
 ΜΗ ΝΕΥΕΡΗΥ ΧΗΤΩΤΗ ΠΕΝΤΑΤΕΤΗΜΟΟΥΤ ΉΠΡΩΜΕ ΑΦΕΙ ΕΒΟΛ ΉCΙ ΠΕΛΛΟ ΕΦΒΗΚ ΕΡΕ
 ΤΕΦΕΡΒΩΤ ΉΤΟΟΤΨ · ΉΤΕΡΕ ΝΕCΗΝΗ ΔΕ ΝΑΥ ΕΡΟΨ ΑΥΠΩΤ ΕΒΟΛ ΖΗΤΨ ΕΥΡΙΜΕ ΕΥΧΩ
 ΉΜΟC ΧΕ ΒΟΗΕΙ ΕΡΟΝ ΠΕΝΕΙΩΤ ΑΥΩ ΑΥΤΑΥΟ ΕΡΟΨ ΉΠΩΑΧΕ · ΉΤΟΨ ΔΕ ΑΨΚΙΜ
 ΕΤΕΦΕΡΒΩΤ ΕΠΕΤΜΟΟΥΤ ΠΕΧΑΨ ΧΕ ΝΕΙCΗΝΗ ΑΥΡΑΤΨ · ΠΕΧΑΨ ΉCΙ ΠΕΤΜΟΟΥΤ ΧΕ ΉΜΟΝ
 · ΠΕΧΕ ΠΕΛΛΟ ΝΑΨ ΧΕ ΉΤΑΚΨ ΟΥ ΠΕΧΑΨ ΧΕ ΑΝΟΝ ΖΗCΟΟΝΕ ΑΝΜΙΨΕ ΜΗ ΝΕΝΕΡΗΥ
 ΑΥΡΑΖΤ ΑΥΒΩΚ · ΑΥΡΨΠΗΡΕ ΉCΙ ΝΕΡΩΜΕ ΉΜΑΤΕ ΠΕΛΛΟ ΔΕ ΑΨΘΕΠΗ ΑΨΩΜC ΖΗΝΟΕΙΚ
 ΕΤΡΗΤ ΖΙΤΗ ΤCΟΜ ΉΤΑΥΝΑΨ ΕΡΟC ΕΒΟΛΖΙΤΟΟΤΨ ·

235. ΑΥΧΟΟC ΕΤΒΕ ΑΠΑ ΑΓΑΘΩΝ ΧΕ ΑΨΟΨΩΖ ΖΗ ΟΥΒΗΒ ΉΟΥCΟΠ ΖΗ ΠΧΑΙΕ
 ΕΥΝΟC ΔΕ ΉΔΡΑΚΩΝ ΉΖΗΤΨ ΠΖΟΨ ΔΕ ΑΨΤΟΨΨ ΕΜΟΟΨΕ ΕΒΟΛ ΕΒΩΚ ΝΑΨ · ΠΕΧΕ ΑΠΑ
 ΑΓΑΘΟΝ ΝΑΨ ΧΕ ΕΚΨΑΝΜΟΟΨΕ ΕΒΟΛ ΉΨΝΑCΩ ΑΝ ΉΖΗΤΨ ΠΖΟΨ ΔΕ ΑΨCΩ ΉΠΕΨΒΩΚ ·
 ΕΝΕ ΟΥΝ ΟΥΝΟΥΖΕ ΔΕ ΖΗ ΠΧΑΙΗ ΕΤΉΜΑΨ ΝΕΨΑΨΕΙ ΕΒΟΛ ΜΗ ΝΕΥΕΡΗΥ ΑΠΑ ΑΓΑΘΩΝ ΔΕ
 ΑΨΨ ΉΨΨΨΨΑΖ ΕΤΝΟΥΖΕ ΑΨΠΟΨC ΕΧΩΨ ΝΉΜΑΨ ΧΕΚΑC ΕΡΕ ΠΖΟΨ ΝΑΟΥΩΜ ΉCΑ CΠΙΡ
 ΉΤΝΟΥΖΕ ΉΤΕ ΠΕΛΛΟ ΖΩΩΨ ΟΥΩΜ ΉCΑ ΠΚΕCΠΙΡ ΨΑΝΤΟΟΥΨΩ ΕΥΟΥΩΜ ΉCΕΒΩΚ ΕΖΟΥΝ
 ΟΝ ΉΝΕΥΒΗΒ ΉΠΕCΝΑΨ ·

243. ΑΥΧΟΟC ΕΤΒΕ ΑΠΑ CΥΜΕΩΝ ΠCΥΡΟC ΧΕ ΑΨΨ ΡΟΨΟ ΕCΕ ΉΡΟΜΠΕ ΕΨΑΖΕΡΑΤΨ
 ΖΙΧΗ ΟΥCΤΥΛΛΟC ΉΨΟΥΕΜ ΛΑΑΨ ΑΝ ΕΒΟΛΖΗ ΤΕΤΡΟΦΗ ΉΉΡΩΜΕ ΟΥΔΕ ΟΝ ΜΗ ΡΩΜΕ
 CΟΟΥΝ ΧΕ ΕΨΟΝΕ ΉΑΨ ΉΖΕ · ΉΤΕΡΟΥΔΙCΤΑΖΕ ΔΕ ΉCΙ ΝΕΤΉΠΕΨΚΩΤΕ ΑΥΜΕΕΨΕ ΕΡΟΨ ΧΕ
 ΤΑΧΑ ΟΥΉΝΑ ΠΕ ΑΥΩ ΉΤΕΡΟΥCΩΟΥΖ ΉΜΉΤCΝΟΟΥC ΉΠΕΠCΚΟΠΟC ΑΥΨΛΗΛ ΕΠΠΟΥΤΕ
 ΧΕΚΑC ΕΨΕΕΙΜΕ ΕΠΑΙ · ΑCΨΩΠΕ ΖΙΝΑΙ ΕΥΉΗCΤΕΨΕ ΉΠΕΨΚΩΤΕ ΑΥΩ ΕΥΨΛΗΛ ΠΖΑΓΙΟC ΔΕ
 ΑΠΑ CΥΜΕΩΝ ΝΕΨΨΑΧΕ ΝΉΜΑΨ ΠΕ ΧΕ ΑΝΨ ΟΥΡΩΜΕ ΖΩ ΉΘΕ ΉΟΥΟΝ ΝΙΜ ΑΥΩ ΉΤΟΟΥ
 ΝΕΥΠΙCΤΕΨΕ ΑΝ ΠΕ ΕΥΜΟΥΚΕ ΉΜΟΟΥ ΖΗ ΤΑCΚΗCΙC · ΟΥΑ ΔΕ ΕΒΟΛ ΉΖΗΤΟΥ ΕΥΑΤΤΩΛΗ ΠΕ
 ΖΗ ΠΕΨΒΙΟC ΑΨΝΑΨ ΕΡΟΨ ΕΑΥΤΑΖΟΨ ΕΡΑΤΨ ΖΑΖΤΗΨ ΕΞΗ ΤΚΕΦΑΛΙC ΉΠΕCΤΥΛΛΟC ΑΥΩ
 ΕΙC ΟΥΑΓΓΕΛΟC ΑΦΕΙ ΕΒΟΛΖΗ ΉΜΑΉΨΑ ΕΡΕ ΟΥΤΡΟΦΗ ΉΤΟΟΤΨ ΕΤΑΉΑΓΓΕΛΟC ΤΕ ΑΥΩ
 ΉΤΕΡΕΨΨ ΉΠΖΑΓΙΟC ΑΠΑ CΥΜΕΩΝ ΑΨΨ ΖΩΩΨ ΟΝ ΉΠΚΕΟΥΑ ΕΤΝΉΜΑΨ ΕΒΟΛΖΗ ΤΕΙΤΡΟΦΗ
 ΉΟΥΩΤ · ΑΥΩ ΉΤΟΨ ΑΨΨΜΉΤΡΕ ΧΕ ΟΥΉCΟΜ ΉΜΟΙ ΕΤΉΧΙΨΠΕ ΉΛΑΑΨ ΕΒΟΛΖΗ ΤΕΤΡΟΦΗ
 ΉΉΡΩΜΕ ΨΑΝΨΜΟΥ ΕΤΒΕ ΤCΟΜ ΉΤΕΡΕ ΕΤΉΜΑΨ · ΉΤΕΡΟΥΨΘΕ ΔΕ ΤΗΡΟΥ ΑΥΩ ΑΨΕΙΜΕ
 ΕΡΟΨ ΧΕ ΟΥΡΩΜΕ ΠΕ ΉΤΕ ΠΠΟΥΤΕ ΑΥΠΙCΤΕΨΕ ΕΡΟΨ ΖΙΤΗ ΟΥΟΝ ΝΙΜ ΖΙΤΗ ΤΕCΗΗ
 ΉΠΜΉΤCΝΟΟΥC ΉΠΕΠCΚΟΠΟC ΑΥΩ ΑΥΜΟΥΝ ΕΒΟΛ ΕΥΨΛΗΛ ΖΑΤΉ ΠΕCΤΥΛΛΟC ΉΨΟΕΙΨ ΝΙΜ
 ΨΑΝΤΕΨΧΩΚ ΕΒΟΛ ΉΤΕΨΜΉΤΜΑΡΤΥΡΟC ΖΗ ΠΕΧC · ΑΥΩ ΝΨΨΜΉΤΡΕ ΉΟΥΟΝ ΝΙΜ ΉΤΑΥΒΩΚ
 ΨΑΡΟΨ ΕΤΡΕΨΜΕΤΑΝΟΙ ΑΥΩ ΉCΕΚΟΤΟΥ ΕΠΠΟΥΤΕ ΖΙΤΗ ΖΕΝΕΒΗΥΕ ΕΝΑΝΟΥΟΥ ΕΦΝΑΧΩΚ ΔΕ
 ΕΒΟΛ ΉΠΕΨΔΡΟΜΟC ΑΥΜΗΗΨΕ ΉΨΠΗΡΕ ΨΩΠΕ ΕΒΟΛΖΙΤΉ ΠΕΨCΩΜΑ ΕΤΟΥΑΑΒ ΉΘΕ ΟΝ
 ΉΝΕΖΟΟΥ ΕΨΟΝΕ ΝΕ ΝΑΨΕ ΝΕΝΤΑΥΤΑΛCΟ ΕΒΟΛ ΖΙΤΟΟΤΨ ΜΗ ΝΕΝΤΑΥΚΤΟΟΥ ΕΠΠΟΥΤΕ
 ΕΒΟΛΖΗ ΉΖΕΘΟC ΜΗ ΝΕΖΡΑΓΨΚΟC ΝΕ ΝΑΨΩΟΥ ΉΜΑΤΕ ·

227. Se mai spunea despre un bătrân din Sketis că a ieșit să meargă la seceriș. Niște frați au ieșit și ei și, mergând, au întâlnit un om ucis și s-au oprit lângă el. Au venit alții și i-au luat pe aceia drept cei ce l-au ucis pe om. În timp ce vorbeau unii cu alții și ziceau: „Voi l-ați omorât pe om”, a venit bătrânul având toiagul în mână. Când l-au văzut frații, au alergat la el, plângând și spunându-i: „Părintele nostru, ajută-ne!”. Și i-au povestit pățania. Iar el, atingându-l cu toiagul pe cel mort, i-a zis: „Acești frați te-au lovit?”. Cel mort a zis: „Nicidecum!”. Bătrânul i-a zis: „Ce ai făcut?”. [Acela] a răspuns: „Eram tâlhari, ne-am bătut unii cu alții, m-au lovit și au plecat”. Oamenii s-au minunat nespus, dar bătrânul s-a grăbit [...] de puterea pe care au văzut-o prin mâna lui.

235. Se spunea despre avva Agathon că se așezase odată într-o peșteră din pustie, unde era un balaur (*drakon*) mare. Șarpele s-a hotărât să iasă și să plece. Dar avva Agathon i-a zis: „Dacă pleci, nu voi rămâne nici eu!”. Atunci șarpele n-a mai plecat. Și fiindcă era un sicomor în deșertul acela, ieșeau împreună. Avva Agathon făcea o tăietură în sicomor și-l împărțea cu el, încât șarpele mânca de o parte a sicomorului, iar bătrânul mânca de cealaltă parte. Când terminau de mâncat, se duceau înapoi la peștera lor amândoi.

243. Se spunea despre avva Simeon Sirianul că a stat mai mult de șaizeci de ani pe un stâlp fără să mănânce hrană omenească și nimeni nu știa în ce chip trăia. Când cei din jurul lui au început să șovăie gândindu-se că e un duh, s-au adunat doisprezece episcopi și s-au rugat la Dumnezeu să înțeleagă lucrul acesta. Pe când posteau ei așa în preajma lui și se rugau, sfântul avvă Simeon le tot zicea: „Sunt om ca toți oamenii”, dar ei nu credeau și stăruiau în nevointă. Atunci unul dintre ei care ducea o viață curată s-a văzut așezat lângă avva pe stâlp și a zărit un înger venind dinspre răsărit și ținând în mână hrană îngerească. După ce îngerul i-a dat mâncarea avvei Simeon, acesta i-a dat la rândul lui celui care se afla împreună cu el pe stâlp să mănânce din aceeași mâncare. Iar acela a mărturisit: „Pot să nu mă mai ating de mâncare omenească până ce mor datorită puterii hranei acesteia!”. Și după ce s-au încredințat toți (episcopii) și au înțeles că avva e un om al lui Dumnezeu, acesta a fost crezut de toată lumea datorită spuselor celor doisprezece episcopi. Și oamenii au tot venit să se roage lângă stâlp, în toată vremea, până când avva și-a împlinit mucenicia în Hristos. Iar el le aducea mărturie tuturor celor care veneau la el să se pocăiască și să se întoarcă la Dumnezeu prin fapte bune. Iar când și-a sfârșit calea, s-au petrecut o mulțime de minuni prin mijlocirea sfântului său trup, la fel ca în zilele când era în viață. Mulți s-au însănătoșit datorită lui și s-au întors la Dumnezeu dintre păgâni, iar dintre eretici și mai mulți.

244. ἀγχοος εἶπε οὐα ῥῆ κῆμε ἐπεφραν πε βανε ἐνεφωροπ πε ῥῆ πτοοῦ
 ῥζοῦωρ ἀῶ παῖ ῆτειμινε ἀφῖ μῆτῳμῆνε ῆρομπε ἐφαζερατῖ ἐνεφωροπ δε πε ῥῆ
 οὔρι ἐφοτῖ ἐζοῦν ἐμῆ λααῦ ῆογοειν ῆρῆτῖ ἐπτηρῖ νε οὔῆ οὔκοῦι δε ῆαῖλῆ ζιρῆ
 προ ῆτρι · νεφoῡωμ δε πε ῥῆ τετροφῆ ῆῆρωμε οὔδε ῆνεφῆκοτῖ ἐπτηρῖ
 φαντεφχωκ ἐβολ ῆπεφδρομoс · παῖ μεν νερε πεφωορῖ ῆβιοс ο ῆτειμινε
 μεῡμοναχοс πε ῆεῡлавнс ἀῶ ῆасκнтнс ἐπεζοῡο νερε ῆархων δε ῆπεφωοῡ
 ῖροτε ῆρῆτῖ εἶπε πεφβιοс ἐφῖροτε наῡ ἐмате ῥῆ οὔноо ῆῆῆтсῡмнос ἀῶ νε
 φαῡанагkaze ῆмоῡ πε εἶρεφχι ῆῖῆхрῆма ῆтоотoῡ ῆῡсoрoῡ ῆнетφaат · νεφει δε
 ῆπαῖ ἐφмооφe κατa πολис ἀῶ κατa ῖме ἐφсωρ ῆнехрῡма ῆнетφaат · νερε
 οὔсkопoс δε ῆτειμινε φoоп наῡ ἐφφанапоdнmeῖ гар пвоῡ ῆπεφμοναcтнpиoн
 εἶρεφῖ μῆтῆна ἀῶ ἐсφанаφωπε нῡῖр мῆт ῆροоῡ ῥῆ тeлaиaкoнia φαντεφχωκῖ
 ἐβολ μεφoῡωм οὔδε μεφсω φантефкtoῡ ἐπεφωнаcтнpиoн ῥῆ таскнcиc ·
 νεφωoоп δε πε ῥῆ тeпoлнтῆа φантефзων ἐзоῡн εἶεφῆῆтῖλλo · ῆῆῆса наῖ
 афoтῖῖ ἐзоῡн маῡааῡ афпoлитeῡe ῥῆ нентaнφpῖлxооῡ афaзepaтῖ φанте ῆкас
 ῆнеφoῡepнтe тωс зωcтe ῆceepῖe ῆнаneлeфac · а пeφmaῖтнс δε aнaгaze ῆмоῡ
 ῆoῡροоῡ εἶρεφφeῖ ῆoῡκлнpoс наῡ аῡxоoc наῡ xе вωк ἐβολ ἐптооῡ ῆῖῆ φoмῆт
 ῆκοῡῖ ῆωne ῆтоῡ δε аῡῆтоῡ εафmeῡeῡe epооῡ xе неκλнpoс не аῡтcaвoῡ epооῡ
 νεpe oῡкpαтнp ῆмооῡ meῡ ῥῆ пeφoῡe аῡxоoc xе noxoῡ epоῡ пxоeиc epῆῆтpe xе а
 пoῡa ῆῆωne ῡлоῖle ῆeῡ ῆта пeпpoφнтнс тpe ппeнῖпe ῡлоῖle зῖxῆ πmoоῡ ·

245. ἐρωан несннῡ δε xне пῖλλo апа авразаῡ εἶπε тпoлнтῆа ῆапа бaнe
 φaῡxоoc наῡ xе бaнe pω пeφmaῖeоῡῡῡ φoоп аῡ ῆῆ саpз нῖм · аῡῖῆῆтpe oо
 заpоῡ xе аῡceк пaиaстнma ῆπεῡme ῆрооῡ φaтῆ φoмῆт ῆрооῡ аῡ φoмῆт
 ῆрооῡ ῆceῡoce наῡ аῡ аῡла ῆтаφoῡῡῡῡῡ xе ῆнеφφaῡῡῡ ῆῆ нетоῡаав ·

246. а апа бaнe δε xне апа авразаῡ ῆoῡрооῡ ἐφxω ῆмос xе oῡῡωme
 ῆтаφῖeῡ ῆаdаm ῥῆ пπαpαdиcос ῡῖῡῡῡа ῆкeсoп εἶpeῡxῖφoῡxне наῡ · ῆтоῡ δε
 пexаῡ наῡ xе ce бaнe ene ῆта аῡам гар xῖφoῡxне ῆῆ ῆаггeлoс xе ene тaоῡωн
 ἐβολῖῡ φῡῡн неῡнаxоoc наῡ пе xῡῡоn ·

247. а пeпpeсῡῡтepoс δε oн εтсῡнагe ῆмоῡ зe epоῡ ἐφωoсῆ аῡῡ
 аῡанагaze ῆмоῡ xе азpоk ῆтeῖῡe екoῡῖтῡр · ῆтоῡ δε аῡxоoc наῡ xе а
 пeсῡῡῡῡ ῆпkaῡ аῡῡ ῆпооῡ · пexаῡ δε наῡ xе ῆта oῡ φωпe пaῖoῡт · пexаῡ наῡ
 xе а θeωdоcиoс пῖpо moῡ ῆпооῡ · ῆтepeφeῖ δε ἐβολ зῖтоотῖ аῡceῡ пeрооῡ
 εἶῡῡаῡ аῡῡ асφωпe ῆтepoῡeн несзаῖ epнс а пeрооῡ ῆтаῡxоoc наῡ сῡмфoнῖ ῆῆ
 несзаῖ ῆтаῡῆтоῡ ·

244. Se spunea despre unul din Egipt, pe nume Bane, care trăia pe muntele Hor, că a stat în picioare vreme de optsprezece ani și a locuit zăvorât într-o chilie fără niciun pic de lumină. În fața ușii chiliei era însă o curte mică. Nu²⁷ se hrănea cu mâncare omenească și nu a dormit niciodată până când nu și-a sfârșit calea. Viața lui de dinainte fusese astfel: Era un călugăr evlavios și foarte nevoitor. Căpeteniile din noma lui se temeau de el din pricina traiului său, pentru că se îngrozeau din cale-afară de marea lui sfințenie. Îl sileau să primească de la ei bani ca să-i împartă nevoiașilor. Așa că el își făcea de drum prin cetăți și sate, împărțind bani nevoiașilor. Dacă era plecat din mănăstire ca să facă milostenie și treceau zece zile până când își isprăvea slujirea, se deprinsese să nu mănânce și să nu bea nimic, nevoindu-se până se întorcea la mănăstire. Și s-a ținut de obiceiul aceasta până când s-a apropiat de bătrânețe. După aceea s-a zăvorât în singurătate și a viețuit așa cum am zis mai înainte: a stat în picioare până când fluierile picioarelor i s-au făcut tari ca fildeșul. Într-o zi, ucenicul lui l-a silit să-i arunce sortii, iar el i-a zis să se ducă la munte și să găsească trei pietricele. Acela le-a adus socotind că vor sluji drept sortii și i le-a arătat. În curte era un crater plin cu apă, iar bătrânul i-a spus ucenicului: „Aruncă-le în crater!”. Și Domnul e maritor că fiecare piatră plutea, așa cum prorocul a făcut să plutească fierul pe apă.

245. Dacă frații îl întrebau pe bătrânul avvă Avraam despre rânduiala lui avva Bane, el obișnuia să le răspundă: „Bane, el unul nu-și avea sălașul în trup (*sarx*). Sunt mărturii despre el că și-a lungit vremea [de post] de patruzeci de zile cu încă trei, iar aceste trei zile nu i-au venit greu. El însă s-a smerit că nu e pe potriva sfinților”.

246. Avva Bane l-a întrebat într-o zi pe avva Avraam: „Ar fi avut nevoie un om ca Adam în paradis să ceară sfat?”, iar el i-a zis: „Da, Bane. Căci, de-ar fi cerut sfat de la îngeri dacă să mănânce din pom, ei i-ar fi spus: «Nu!»”.

247. Preotul care sluja împreună cu el l-a găsit dărâmat și l-a îmbărbătat, zicându-i: „De ce ești atât de tulburat?”, iar el i-a spus: „Azi s-a sfârșit temelia pământului!”. Atunci preotul l-a întrebat: „Ce s-a întâmplat, părinte?”, iar el a spus: „Azi a murit împăratul Theodosie!”. Când a plecat de la el, preotul a însemnat în scris ziua aceea, iar când au ajuns scrisorile în sud, ziua pe care i-o spusese [Bane] se potrivea cu cea în care i-au fost trimise scrisorile.

²⁷ În manuscris lipsește negația.

248. ԵՎԿԱՆՈՍ ԿԵՆ ԵՕԿԱՄ ՆԵՊԱԿԵՐԵՐԱԿ ԶԱՂԴՆ ՕԿՈ ՆԳՕԿԱՄ ՄՔԵՐԵԻԿ
 ԱԿԱ ՆԵՊԱԿՔՐԵՎ ԵԿԱՐԵՐԱԿ ԵՎԿԱՆՈՍ ԴԵ ՕՆ ԵՎԵԿ ՆԵՊԱԿՕԿՕԼՏԿ ԷՒՆ
 ԵՄԵՏԵՒՆԶԻՏ ԶԻՒՆ ԴՃՕ ԵԱԻ ՆԴԱԿԴԱՄԻՕ ՆԱԿ ՔՐՕՏ ԵՄԽՐՏԻՑ ԿԵՊԱՐԵ ՆԵԻՕԵ ԴԵ
 ՄՆԵՏՆԻԿ ԶԵ ԵՔԵՕԿԱ ԿԱԴԱ ԿՅՐԻԱԿՆ ԵՎԿԱՆՈՍ ԴԵ ՄՏՆԱԴԵ ՄՈԿ ՎԱԶՒՃՆՕԿ ՔԵ
 ՔԵՆԵԻՎԴ ԵԻԵ ՔԵԶՆԻՏ ԴԵՆՕՒ ԴՆԴ ԷՃՎԿ ՔԱՐԱ ՔԵՕԿՕԵԻՎ ԷԿՏԱՆԿ ՆԵՆԶՆԿԵ ԵՏՆԱՎՈՍ
 ԿՆՏՕ ԴԵ ՔՄԱԿԱՐԻՕ ԴՔԱ ՅԱՆԵ ՆԵԱԿՐՄԻՆԴՐԵ ՆԱԿ ԵՎՃԱ ՄՄՕՏ ՔԵ ՔԱՅԻՕ ԴՆՐԿ
 ՆԴԱԻԱԿ ՄՔԱԴՓՈՒ ԶՐՕՅՆ ԵՔԵՏՐԱԶԴ ԵԻԵ ԱՏԿՆԻՑ ԵԻԵ ՄՆԴՆԱ ԵՕՕ ՆԵ ՆՕԿՔՐՆԻԱ
 ՆԱԶՐՈՒ ԴԵՆՕՒ ԿԱԴԱ ԹԵ ԵՎՈՐՕՔ ՄՄՕԻ Կ

249. ασωωπε δε ον πογροογ ετρε ηρλλο βοκ φα απα αβραζαμ πεπροφνηтс
 нтехωρα αχхноуq εтве απα вane εγхω ммос хе аηωαхе мн απα αβραζαμ εтве
 пωтп εροyn εтеφнρηтq аqωαхе нман катa пeиноб нωαхе аqеп наскнс
 тнроу мн мннтна нтаqаау нωорп ное нoγпopнia · аqоγωφв де нci ηρλλο
 ετογaав απα αβραζαμ εγхω ммос нау хе калωс аqхooс · ηρλλο де агнкаρηт
 εтве пегвиос ρωоу хе ne oγтeиmиne пe · пexαq де нау нci ηρλλο απα αβραζαμ хе
 εтвеoγ тeтeнмoкρηт нпeγoειω γар ере απα вane сp мнтна ара еqесаηω
 нoγтme н oγпoлic н oγхωpa · oγнбom де нване тeнoγ нqчei ερpaи нтeqoiα снтe
 нтe oγeиωтe ηρηoγвe ei ερpaи εхн тoикoγмeнн тнрс · oγнбom де он мmoγ нqсeпc
 пnoγтe нqка ннoвe нтeιγεηeα тнрс нау εβολ · нтooγ де нтepoγcωтн eнaи
 аγoγнoγ хе агпpoстaтнс ωωпe нау εтpeqωλнλ ρapooy ·

250. α κεοῖα δε ον ωπωπε ῥῆ πειμα ῖοῡωτ επεφραν πε δανηλ εὔπρακτικος
εματε πε ᾱδιακριτικός εαχῑ ᾱτεγραφη τηρῑ ᾱποστηθος ττηνη μῆ τπαλεα μῆ
ᾱκανωνικον τηροῡ αῡω ῥῑςῑνταγμα ᾱτε νεπισκοπος πεισκοπος δε πεφωοοп ηαῡ
πε ετῖωαχε ετηρῑ εινητει εῡνος ῥῑωβ ᾱναγκαιον · πεφρῑπομνημα δε ον μῆ
τεφῑνμελετη νε οῡωπηρε πε εφρολῑ ᾱματε εφο ῥῑαρωρηт εχῆ τοῡει νεηλεζις
ετεφχω μμοοῡ ῥῆ οῡνος ᾱκριβια · αῡρῖᾱτρε ον εтвннтῑ χε αῡει εφμεleta ῥῆ
ιερημιας πεπροφνηтс αῡχῑт ῥῆ οῡλεζις αῡωω εφμοκῑῥῑηт εφοῡωω εῑιμε ερος χε
ᾱнесаатῑ ᾱοεωᾱ ταῡος ᾱтеῡноῡ α πεπροφνηтс ῑοῡω ηαῡ χε ᾱταιχоос ᾱτειρε ·
αῡрῖᾱтρε οн εтвннтῑ χε ῡтаῡο ᾱοῡтва ᾱстῑχος ᾱποστηθος ᾱμνηε · εφωανтῑ
οῡκοῡι δε οн εβολῑᾱ πῑηηв ηῑηηφε ωαῡρε εροῡ εῡтаῡο εῡωск ῑαθη ᾱтλεζи ρῑтῖ
· таῡη гаῑ ᾱтμελετη εтпаῡωс асῑфῑсῑс εροῡ ката χε ᾱтаῡхоос ῥῖ πῑω ᾱте
ηῑχω χε анок товῑ αῡω παῑηт рнс ·

248. Când se ducea să mănânce, stătea în picioare lângă un zid. Își mânca pâinea și muncea în picioare. Când se ducea să se culce, se puneă cu pieptul pe zidul pe care și-l făcuse numai pentru asta. Cei mai în vârstă dintre frați îl cerceau în fiecare duminică, când veneau la Liturghie, și îl întrebau: „Părinte, ești mai mulțumit acum în inima ta decât pe vremea când îi hrăneai pe săracii cei mulți?”. Atunci fericitul avvă Bane le răspundea, zicând: „Toată viața pe care am trăit-o înainte să intru în singurătate, fie în asceză, fie în milostenie, îmi pare acum precum curvia față de cum sunt acum!”.

249. Într-o zi bătrânii s-au dus la avva Avraam, prorocul din împrejurimi, și l-au întrebat despre avva Bane, zicând: „Am vorbit cu avva Bane despre sihăstria în care se află și ne-a spus cu vorbe adânci că socotește că toată nevoința și milostenia pe care le-a făcut înainte sunt precum curvia”. Iar bătrânul avvă Avraam, un sfânt, a răspuns și le-a zis: „Bine a zis!”. Atunci bătrânii s-au întristat la gândul că și viața lor era tot așa. Însă bătrânul avvă Avraam le-a spus: „De ce vă întristați? Oare pe vremea când avva Bane împărțea milostenia, putea el hrăni un sat, o cetate sau o țară? Pe când acum Bane poate să-și ridice cele două mâini și roua coboară din belșug peste toată lumea. Tot așa el poate să-L roage pe Dumnezeu să ierte păcatele acestei generații”. Când au auzit acestea, s-au bucurat căci aveau un reazem care se roagă pentru ei.

250. Mai era unul în același loc, pe nume Daniel, mare rugător înzestrat cu discernământ, care știa toată Scriptura pe de rost, și pe cea Nouă, și pe cea Veche, laolaltă cu toate canoanele și scrierile episcopilor. Țelul lui era să nu vorbească deloc decât dacă era un lucru de mare trebuință – și nici nu i se întâmpla altfel. Ținerea lui de minte și felul în care recita erau uimitoare. Rostea dulce și răbdător fiecare cuvânt pe care îl spunea cu mare acribie. Se povestește despre el că s-a pornit odată să spună din Ieremia profetul și, fiindcă a șovăit la un cuvânt, s-a tot căznit cu el; voia să și-l aducă aminte, ca să nu treacă de el fără să-l rostească. Atunci prorocul i-a răspuns zicând: „Uite așa am spus!”. Se mai povestește despre el că spunea pe de rost câte zece mii de versete pe zi. Dacă îl lua puțin somnul în timp ce veghea, se aduna și rostea mai departe, șovăind la câte un cuvânt. Era atât de adânc în recitarea lui, încât aceasta îi venea firească, așa cum se spune în Cântarea Cântărilor: „Eu dorm, dar inima mea veghează!”.

251. ΑΥΧΟΟC ΕΤΒΕ ΑΠΑ ΝΙΡΑΝ ΧΕ ΑΦΩΠΕ ΝΑΚΡΙΒΗC ΕΝ ΝΕΦΩΔΕ ΕΠΕΡΟYΟ
 ΑΥΩ ΝΛΩΓΙΓΟC ΕΝ ΠΕΦΒΙΟC ΝCΩΤΠ ΜΜΑΤΕ · ΠΑΙ ΕΑΦΡ ΧΕ ΝΡΟΜΠΕ ΕΦΕΝ ΟΥΕΚΚΛΥCΙΑ
 ΕΦCΥΝΑΓΕ ΜΠΕΦΝΑΥ ΕΝΕCΟYΕΡCΟΙ ΕΝΕΖ ΟΥΔΕ ΝΚΕΦΑΛΙC ΝΝΕCΤΥΛΛΟC · ΝΕΩΑΦΡ
 CΥΝΑΞΙC ΔΕ ΝΕΗΤC ΜΜΗΝΕ ΝCΟΠ CΝΑΥ · ΠΑΙ ΔΕ ΝΤΑΝΕΙΜΕ ΕΡΟY ΧΙΝΤΑΦΜΟΥ ΝΤΑ
 ΝΕΦΩΒΗΡΚΟΙΝΩΝΟC ΕΝ ΠΝΟΥΓΤΕ ΤΑΜΟΝ ΕΠΑΙ ·

252. ΑΥΧΟΟC ΕΤΒΕ ΑΠΑ ΔΙΟCΚΟΡΟC ΧΕ ΝΕΥΓΡΑΜΑΤΕΥC ΠΕ ΕΩΑΦCΕΑΙ ΝCΑ
 ΠΕCΟYΟ ΕΝ ΤΕΦΑΡΧΗ ΑΥΩ ΝΤΕΡΕΦΡΜΟΝΑΧΟC ΕΡΩΑΝ ΝΡΩΜΕ ΧΟΟC ΝΑΥ ΧΕ ΝΤΟΚ ΝΤΚ
 ΟΥΝΟC ΝΡΩΜΕ ΩΑΦΟΥΩΩΒ ΝΑΥ ΧΕ ΠΑΙ ΡΩ ΔΙΦΙ ΤΕΦCΟΟΥΝΕ ΝΧΙΟΥΕ ΝΟΥΕΡΟY ΚΕΟΥΑ
 ΔΕ ΧΕ ΔΙΒΙ ΠΕΦΒΙΡ ΕΑΠΛΩC ΚΑΤΑ ΤΕΙΕ ΕΦΕΙΡΕ ΓΑΡ ΜΠΑΙ ΕΦΩΡΩΩΒ ΜΠΕCΟΥ ΕΤΩΟΥΕΙΤ ·

253. ΑΥΧΟΟC ΟΝ ΧΕ ΑΧΟΟC ΧΕ ΩΟΜΝΤ ΝΕΜΟΤ Δ ΠΠΟΥΓΤΕ ΤΑΔΥ ΝΑΙ ΟΥΒΑΛ
 ΝΑΓΑΘΟC ΟΥΕΜΟΟC ΕΝ ΤΡΙ ΟΥΜΟΚΕ ΝΤΕ ΠCΩΜΑ ·

254. ΕΤΒΕ ΤΕΦΕΒCΩ ΔΕ ΟΥΕΔΑΙΤΩΝ ΤΕΤΩΟΠ ΝΑΥ ΜΝ ΟΥΚΛΑΥΤ ΝΕΔΑΙΤΩΝ
 ΑΥΩ ΚΕΔΑΙΤΩΝ ΕΤΒΕ ΤΗΤΟΛΗ · ΕΡΩΑΝ ΟΥΑ ΔΙΤΕ ΜΜΟΥ ΩΑΥΤ ΟΥΕΙ ΝΚΑΤΟΥΕΙ ΑΥΩ
 ΟΝ ΕΤΒΕ ΤΕΥΤΡΟΦΗ ΝΥΤΕΠ ΛΑΔΥ ΑΝ ΕΙΜΗΤΕΙ ΟΕΙΚ ΕΙ ΕΜΟΥ ΕΙ ΜΟΥ ΜΜΑΤΕ ΕΤΒΕ
 ΤΕΦCΙΝΝΚΟΤΚ ΔΕ ΟΝ ΝΕΜΕΥΤ ΤΟΜ ΕΑΡΟΥ ΟΥΔΕ ΒΑΛΟΤ ΟΥΔΕ ΛΑΔΥ ΝΤΕΙΜΙΝΕ ΑΛΛΑ
 ΕΦΕΝΚΟΤΚ ΕΝ ΠΚΑΕ ΜΜΑΤΕ ΚΑΤΑ ΘΕ ΝΤΑΝCΩΤΗ ΟΥΔΕ ΜΝCΟΜ ΕΤΡΕΥΚΑ ΝΕΖ ΕΝ ΤΡΙ
 ΕΠΤΗΡΦ ·

255. ΠΕΙΚΕΕΩΒ ΔΕ ΟΝ ΝΩΠΗΡΕ ΝΤΑΦΩΠΕ ΜΜΟΥ ΕΝ ΤΑΡΧΗ ΝΤΑΥΤ ΜΠΕΦΟΥΟΙ
 ΕΠΝΟΥΓΤΕ ΕΩΜΩΕ ΝΑΥ Δ ΝΕΦΜΑΕΤ CΕΚ CΝΟΥ ΕΠΕCΗΤ ΕΑ ΤΑCΚΗCΙC ΜΠΕΦCΩΜΑ ΑΥΩ Δ
 ΝΕΦΟΥΕΡΗΤΕ ΕΡ ΤΟΥ ΔΜΟΝΕ ΕΡΟΥ ΜΠΕΥΤΠΑΕΡΕ ΕΡΟΥ ΕΠΤΗΡΦ ΟΥΔΕ ΜΠΕΥΤCΑΒΕ ΡΩΜΕ
 ΕΡΟΥ ΑΛΛΑ ΝΤΑΦCΟΟΛΟΥ ΝΕΝΛΑΞΕ ΝΤΟΕΙC ΩΑΝΤΕ ΠΝΟΥΓΤΕ ΤΗΤΟΝ ΝΑΥ · Δ
 ΠΕΦΜΑΘΗΤΗC ΧΟΟC ΝΑΥ ΝΟΥCΟΠ ΧΕ ΤΑΜΙΟ ΝΟΥΩΝΗ ΝCΟΥΧ ΕΦCΗC ΕΕΡΑΙ ΜΠΕΦΠΙΘΕ
 ΕΠΤΗΡΦ ·

256. ΝΕ ΟΥΓΡΑΦΕΥC ΔΕ ΠΕ ΕΡΕ ΟΥΩΟΤ ΝΟΥΩΤ ΩΟΟΠ ΝΑΥ ΕΩΑΦΚΑΔΥ ΕΑΡΟΥ
 ΝΕΕΜΟΟC ΕΙΧΩΥ ΟΥΔΕ ΜΕΥΤΩC ΟΥΔΕ ΜΕΥΦΕΙΡΟΟΥΩ ΕΕΩΒ ΝΤΕΙΜΙΝΕ ΑΛΛΑ ΕΦΩΑΝCΕΑΙ
 ΟΥΧΩΜΕ ΝΟΥΡΩΜΕ ΩΑΥΤΑΔΥ ΝΑΥ ΕΥΤ ΟΕΙΚ ΝΑΥ ΩΑΥΧΙ Η ΚΕΕΙΔΟC ΕΥΡΧΡΙΑ ΜΜΟΥ ·
 ΕΥΩΑΝΤΗΤΟΝ ΝΑΥ ΟΝ ΜΕΥΛΥΠΕΙ ΟΥΔΕ ΜΕΥΕΝΩΧΛΕΙ ΝΑΥ · ΕΡΩΑΝ ΟΥCΟΝ ΕΙ ΕΠΤΟΥ
 ΩΑΥΝΤΥ ΕΕΟΥΝ ΜΥΤCΑΒΟΥ ΕΠΤΕΜ ΝΟΕΙΚ ΕΥΧΩ ΜΜΟC ΧΕ ΜΠΡCΩΩΜ ΝΟΥΝ ΕΙΟΥCΟΠ ΝΕ
 ΩΑΝΤΕ ΠΝΟΥΓΤΕ ΤΕΩ ΠCΟΝ ΕΩΩΥ ·

257. ΑΥΚΩCΗΚΟC ΔΕ ΧΙ ΜΠΕCΧΥΜΑ ΝΟΥΜΟΝΑΧΟC ΝΟΥCΟΠ ΑΦΒΩΚ ΩΑΡΟΥ ΕΥΧΩ
 ΜΜΟC ΧΕ Τ ΕΝΟΕΙΚ ΝΑΙ · ΑΥΧΙΤΥ ΕΕΟΥΝ ΕΧΜ ΠΤΗΜ ΝΟΕΙΚ ΑΦΕΙΝΕ ΕΕΡΑΙ ΝΑΥ ΜΠΕ ΠCΟΝ
 ΧΟΟC ΧΕ ΕΩ ΕΑΠΕΛΛΟ ΤΑΩC ΕΝ ΠΕΥΕΗΤ ΧΕ ΕΙΜΗΤΕΙ ΝΧΧΟΟC ΧΕ ΕΩ ΝΤΗΝΑΕΩ ΑΝ ΕΑ
 ΝΟΕΙΚ ΟΥΩ ΩΑΤΗ ΟΥΚΟΥΙ ΕΠΕΔΕ ΑΧΧΟΟC ΧΕ ΕΩ ΑΥΩ Δ ΕΡΕΛΛΟ ΕΩ ·

251. Se spunea despre avva Niran că era foarte chibzuit în vorbire și cumpătat în traiul lui cu totul deosebit. Vreme de șaizeci de ani, cât s-a aflat în biserică, la sinaxă, nu s-a uitat vreodată nici la acoperiș, nici la capitellurile coloanelor. Mergea la sinaxă de două ori pe zi. Am aflat acestea despre el când a murit, fiindcă ni le-a spus fratele lui în Dumnezeu.

252. Se spunea despre avva Dioscoros că fusese scrib, având în sarcină să treacă în catastif grânele. Când s-a călugărit, dacă oamenii îi spuneau: „Ai fost un om de vază!”, el le răspundea: „I-am luat unuia într-o zi sacul pe ascuns; altuia i-am luat coșul!”. De bună seamă, făcea astfel ca să se țină departe de slava deșartă.

253. Se mai spune că el zicea: „Trei daruri mi-a dat Dumnezeu: un ochi bun, un loc în chilie și o suferință în trup!”.

254. Cât despre îmbrăcăminte, avea o haină de in cu glugă de in și o altă haină după rânduială. Dacă cineva i-o cerea, îi dăruia una și o păstra pe cealaltă. În privința hranei, nu gusta nimic, în afară de pâine, sare și apă. Iar când dormea, nu-și puneă pe el nici rogojină, nici învelitoare de piele, nici altceva de felul acesta, ci se culca de-a dreptul pe pământ, după cum am auzit. Și era cu neputință să duci ulei în chilia lui.

255. O altă minune i s-a întâmplat la început, când s-a dus plin de râvnă la Dumnezeu ca să-I slujească. Măruntaiele-i sângerau din pricina nevointelor trupesti, picioarele-i erau pline de cangrenă. Nu și le-a oblojit deloc și nu a zis nimănui nimic despre ele, ci și le-a învelit în niște cărpe, așteptând ca Dumnezeu să-i dea odihnă. Iar ucenicul lui i-a spus odată: „Pune-ți pe ele un pic de șofran copt!”, însă nu l-a putut convinge în niciun chip.

256. Pe când era scrib, avea o singură pernă pe care ședea: Nu se agăța și nu îi păsa de lucruri de felul acesta, ci, dacă scria o carte pentru cineva, i-o înmâna. Îi dăruia și pâine, dacă primea, sau orice altceva de care acela avea trebuință. Dacă era luat în seamă, nici nu se supăra, nici nu tulbura pe nimeni. Dacă vreun frate venea la mănăstire, îl poftea înăuntru ca să-i arate coșul de pâine și-i zicea: „Nu te sfii! Sunt ale noastre, de obște!”, până când Dumnezeu îi puneă El însuși stavilă fratelui.

257. Un mirean și-a luat odată un strai călugăresc, s-a dus la el și i-a zis: „Dă-mi niște pâini!”. El a pus câteva în coșul lui de pâine și i le-a adus. Dar fratele nu a zis: „Destul!”, așa că bătrânul s-a hotărât să nu se oprească decât atunci când acela va zice: „Destul!”. Când s-a terminat toată și a rămas doar o pâinică, omul a zis în sfârșit: „Destul!”. Abia atunci s-a oprit bătrânul.

258. α οϋσον वोκ ѡароу нѡусоп еϥχω нмос хе мпире есве ет епанамѡωωπε πεχαϥ наϥ хе неρ παι наκ · α πсон неρ песве мпро мпирι ρϥιτιϥ ρϥвоκ · πελλο δε нтаϥεωτ оупорс ероϥ ѡантеϥтаmie оуро нва нѡтааϥ ероϥ ·

259. πεικερωб он нѡπнре нтаϥωωπε εβολ ριτοотѣ πεπресвϥтерос нѡенеете еϥѡанвωк еρραι нѣсϥнаге нмоϥ ѡαϥвωк он наϥ нѣаѣ нсоп ѡαϥχοос наϥ хе мпρκα сριме еει εροϋн еѡенеете πεχαϥ хе мпе оϥон ει πεχαϥ наϥ нѡι πελλο хе оϥн оϥон нмаϥ теноϥ α πεпресвϥтерос ει εβολ ρϥωине нса пρωв ρϥре ероϥ еϥме пе ·

260. νεγнταϥ ѡαβιτωн снте нѡусоп тетнанаоϥс тетκн еρραι ере тетρооϥ ριωωϥ · αϥωнмо етп нмоϥ ρϥт тетнаноϥс ρϥκα тетρооϥ α πεпресвϥтерос хноϥϥ хе етвеоϥ мпект тетρооϥ нѣка тнταρεκсϥнаге нѣнтѣ πεχαϥ наϥ хе екнат теѡоϥ нис ·

261. αϥχοос он етвннтѣ хе α нварварос ει нѡусоп ρι пиевт неϥοϥнѣ гар пе ρι пхаie αϥвωк ѡароϥ етеϥρι еοϥн кесон ϣаѣтнϥ α πελλο λεѡс πсон · αϥχноϥϥ хе оϥн ϣωме мπειма πεχαϥ хнмон мннсωс αϥκωте αϥре ероϥ αϥнтоϥ εβολ ѡа πнос πεχαϥ наϥ хе еϥхе αтетнсωтн хе аνει етвеоϥ мпетнпωт · α апа διосκορος соϥтн πεϥмаκѣ εβολ еϥχω нмос хе еϥωπε тетнамоϥοϥт мпαι ειε моοϥт нѡорп · πεχαϥ наϥ хе оϥδε тнннамоοϥтκ ан оϥδε нтнннамоοϥт ан мпн аλλα еχινται ει εβολ ететнѡансωтн хе аνει пωт ннтн αϥω αϥκαаϥ εβολ · нтере теϥωн де ѡωπε αϥει εβολ αϥω αϥει ѡароϥ αϥн πεϥсμιлон наϥ не ρϥιτιѣ гар пе мн пкесеепе ннеϥскеϥн αϥω αϥтааϥ наϥ нкесон ·

262. ρϥκα оϥπρηϥ наϥ енанοϥϥ нѡϥοειϥ αϥсон वोक ѡароϥ ρϥнκотѣ мπεϥма αϥω ρϥноϥχ мπεπρηϥ еχωϥ · ρϥεπιϥϥμει ероϥ πεχαϥ наϥ хе нтакре епαι тωн ειχι нѡϥа еροι нτειре · ρϥκαρωϥ ѡа ϣтоοϥε α πελλο т πεπρηϥ етवालот мпсон еϥнамоοϥε αϥω πεχαϥ хе паѡаар ϣорϥ πεχαϥ хе пκοϥι мпρηϥ πεнтаιтааϥ наκ анок ϣω тнаѡн κеоϥа ρϥκαаϥ εβολ ·

263. παι ѡе он ρϥϥωпне еϥнамоϥ εαϥρ оϥαпѣ нѣроοϥ еϥϥωпне мπεϥка лааϥ етаmie оϥκοϥι нлааϥ наϥ оϥδε мπεϥνεχ лааϥ ϣароϥ аλλα нтереϥϥων еροϥн епмоϥ αϥϥει том снаϥ αϥταлоοϥ еχн неϥернϥ ѡантеϥϥωк εβολ εαϥϥει нтеϥнѣре ρϥнохѣ εβολ еϥχω нмос хе ѡине епκосмос ·

258. Un frate a venit odată la el și i-a zis: „N-am găsit ușă să-mi pun la colibă!“. Atunci el i-a zis: „Ia-ți-o pe asta!“. Fratele a scos ușa de la intrare în uliță, a luat-o în spinare și a plecat. Iar bătrânul a atârnat o pătură, până când și-a făcut o ușă din ramuri de palmier, ca s-o pună la loc.

259. Iată și altă minune petrecută cu el: Preotul mănăstirii venea la el pentru slujbă (*synage*), iar el, la rândul lui, se ducea adesea la acela și-i tot spunea: „Să nu îngădui să intre vreo femeie în mănăstire!“. Când acela i-a zis (odată): „Dar n-a intrat niciuna!“, bătrânul i-a răspuns: „Chiar acum e una aici!“. Preotul a ieșit să vadă cum stau lucrurile și a aflat că era adevărat.

260. Avea la un moment dat două tunici de in: una bună, pusă deoparte, una rea, pe sine. Un străin a cerut de la el una și el i-a dat-o pe cea bună, păstrând-o pe cea rea. Atunci preotul l-a întrebat: „De ce nu i-ai dat-o pe cea rea și n-ai păstrat-o pe cealaltă ca să mergi cu ea la slujbă (*synage*)?“ El i-a răspuns: „Tu l-ai da-o pe cea rea lui Iisus?“.

261. Se mai spune despre el că odată, pe când trăia în pustiu, au venit barbarii dinspre răsărit și s-au dus la el la chilie. Cu el mai era un frate, pe care bătrânul l-a ascuns. Barbarii l-au întrebat: „Mai e vreun om aici?“, iar el a răspuns: „Nu!“. Dar când au căutat, l-au găsit pe acela și i-au dus pe amândoi la căpetenia lor, care le-a zis: „De ce n-ați fugit când ați auzit că venim?“. Atunci avva Dioscoros și-a întins gâtul și i-a zis: „Dacă-l ucideți pe el, ucideți-mă mai întâi pe mine!“. Iar ei i-au spus: „N-o să te ucidem nici pe tine, nici pe celălalt, dar de acum înainte, când auziți că venim, să fugiți!“. Apoi le-au dat drumul. Când s-a făcut seară și au dat să plece, au venit la el și i-au adus brișca, fiindcă i-o luaseră, împreună cu celelalte lucruri.

262. Odată și-a pus deoparte o pătură frumoasă. Și a venit un frate la el și s-a culcat în locul lui, iar el a pus pătura pe acela. (Omul) și-o dorea și i-a zis bătrânului: „Unde ai găsit pătura, ca să-mi fac și eu rost de una la fel?“. Bătrânul a rămas tăcut până dimineată. A pus pătura în desaga fratelui pe când urma să plece. Atunci fratele a zis: „Ce grea e desaga!“, iar el a răspuns: „Din pricina păturii celei mici pe care ți-am dat-o. Cât despre mine, eu o să-mi găsesc alta!“. Apoi i-a dat drumul să plece.

263. Acesta s-a îmbolnăvit de moarte și, deși a fost mai mult zile bolnav, nu a îngăduit nimănui să-i facă absolut nimic, nici măcar să-i pună ceva dedesubt. Totuși, când a ajuns în pragul morții, i s-au adus două rogojini puse una peste alta până când ar fi fost să se isprăvească. Însă el le-a apucat de legături și le-a aruncat cât colo zicând: „Rămâi, lume, cu bine!“²⁸.

²⁸ Lit. „Căutați lumea!“.

269. κοσμεῖ γν̄ οὐμν̄τρεφωπε̄ ετρεφωπε̄ ερε̄ νεφβαλ̄ παρ̄τ̄ επеснт̄ ере̄
 τεφ̄γχῑ Δε̄ γн̄ тπε̄ н̄наγ̄ ним̄ · ετρεφ̄са̄ζωω̄ εβολ̄ н̄ε̄на̄на̄ῑλο̄γιᾱ · н̄φ̄ωπε̄
 н̄с̄т̄м̄нт̄ е̄па̄га̄θ̄он̄ · н̄φ̄ωπε̄ е̄φ̄ω̄ε̄п̄ricē е̄φ̄ρ̄ζω̄б̄ γн̄ не̄φ̄с̄ῑλ̄ · н̄φ̄р̄ π̄м̄е̄е̄ӯ н̄те̄φ̄ζ̄а̄н̄
 н̄φ̄ра̄ω̄е̄ н̄ο̄γ̄ο̄ε̄ῑω̄ ним̄ γн̄ θ̄ε̄λ̄π̄ӣс̄ · ω̄ω̄ε̄ Δε̄ ο̄н̄ е̄ρο̄ῡ ε̄тρε̄φ̄ω̄πε̄ е̄φ̄ω̄λ̄η̄λ̄ ᾱχ̄н̄ ω̄χ̄н̄ ·
 н̄φ̄ω̄π̄ρ̄μο̄т̄ γн̄ ζω̄в̄ ним̄ · н̄φ̄ε̄γ̄πο̄μ̄ӣне̄ γн̄ т̄ε̄θ̄λ̄ӣφ̄ӣс̄ · н̄φ̄ω̄πε̄ е̄φ̄θ̄β̄β̄ӣн̄γ̄ н̄ᾱρ̄р̄н̄ ο̄γ̄ο̄н̄
 ним̄ · н̄φ̄ζ̄ᾱρᾱζ̄ е̄πε̄φ̄ε̄нт̄ γн̄ ζ̄ᾱре̄ζ̄ ним̄ ε̄βο̄λ̄ε̄н̄ м̄е̄е̄ӯ ним̄ е̄т̄χ̄ᾱζ̄н̄ · н̄φ̄м̄ε̄сте̄
 т̄м̄н̄т̄χ̄ᾱс̄ӣε̄нт̄ т̄а̄ӣ е̄ре̄ π̄н̄ο̄ӯте̄ м̄ο̄сте̄ н̄м̄ο̄с̄ · н̄φ̄ω̄πε̄ е̄φ̄н̄н̄фе̄ γн̄ ζω̄в̄ ним̄ · н̄φ̄κ̄т̄ο̄
 н̄не̄φ̄βᾱл̄ ε̄βο̄л̄ н̄п̄са̄ н̄ο̄γ̄с̄ω̄ма̄ н̄φ̄ω̄н̄ε̄ γн̄ т̄ε̄г̄ра̄т̄ӣа̄ н̄с̄н̄γ̄ ним̄ γн̄ ο̄ӯм̄н̄т̄χ̄ω̄ω̄ре̄ ·
 н̄φ̄ο̄ӯω̄м̄ γн̄ ο̄ӯм̄н̄т̄ε̄н̄ке̄ · н̄φ̄с̄ω̄ο̄ӯζ̄ н̄а̄φ̄ ε̄ζ̄ο̄ӯн̄ м̄πε̄φ̄ᾱζ̄ο̄ γн̄ т̄п̄е̄ з̄ӣт̄н̄ т̄н̄т̄ο̄л̄η̄
 н̄т̄м̄н̄т̄на̄нт̄ · т̄ε̄φ̄ε̄β̄с̄ω̄ н̄φ̄ο̄ре̄ӣ н̄м̄ο̄с̄ γн̄ ο̄ӯм̄н̄т̄ε̄н̄ке̄ · н̄φ̄ᾱна̄κ̄rinē н̄м̄ο̄φ̄ н̄н̄н̄е̄
 е̄т̄в̄е̄ не̄те̄φ̄на̄ᾱа̄γ̄ м̄πε̄ζ̄ο̄ο̄ӯ πε̄ζ̄ο̄ο̄ӯ · н̄φ̄т̄н̄та̄ρ̄ε̄ Δε̄ ο̄н̄ м̄н̄ λ̄ᾱа̄γ̄ н̄ε̄ζω̄в̄ н̄те̄п̄β̄ӣο̄с̄ ·
 н̄φ̄т̄н̄п̄ӣε̄г̄ᾱζε̄ н̄са̄ п̄β̄ӣο̄с̄ н̄на̄м̄ε̄λ̄н̄с̄ м̄н̄ не̄т̄в̄н̄λ̄ ε̄βο̄л̄ ᾱλλᾱ н̄φ̄κ̄ω̄ζ̄ н̄т̄ο̄φ̄ е̄п̄β̄ӣο̄с̄
 н̄не̄φ̄ε̄ӣο̄те̄ е̄т̄ο̄γ̄ᾱа̄в̄ · н̄φ̄ω̄πε̄ м̄н̄ не̄н̄та̄γ̄κᾱτο̄ρο̄ο̄ӯ н̄на̄ρε̄т̄н̄ · н̄φ̄т̄м̄ө̄п̄ο̄н̄ӣ ε̄λ̄ᾱа̄γ̄ ·
 н̄φ̄ω̄π̄ricē м̄н̄ не̄н̄та̄γ̄ζε̄ а̄γ̄ω̄ н̄φ̄ρ̄ε̄н̄н̄в̄е̄ ε̄χ̄ω̄ο̄ӯ е̄ма̄те̄ · н̄φ̄т̄н̄с̄ᾱε̄ӣο̄ Δε̄ ο̄н̄
 н̄не̄н̄та̄γ̄κ̄т̄ο̄ο̄ӯ ε̄βο̄л̄ м̄п̄ӣн̄ο̄в̄е̄ ο̄γ̄Δε̄ н̄φ̄т̄н̄ε̄с̄н̄ο̄γ̄с̄ο̄ӯ · ω̄ω̄ε̄ Δε̄ ο̄н̄ е̄ρο̄ῡ
 е̄т̄н̄т̄ρε̄φ̄т̄с̄ᾱε̄ӣο̄ӯ ма̄γ̄ᾱа̄φ̄ ᾱλλᾱ ε̄тρε̄φ̄ζ̄ο̄м̄ο̄л̄ο̄г̄е̄ӣ н̄не̄φ̄н̄ο̄в̄е̄ н̄п̄н̄т̄ο̄ε̄βο̄л̄ н̄п̄н̄ο̄ӯте̄ м̄н̄
 н̄ρ̄ω̄м̄е̄ · н̄φ̄т̄с̄в̄ω̄ н̄н̄ӣа̄т̄с̄в̄ω̄ · н̄φ̄с̄л̄с̄л̄ н̄ε̄н̄т̄ω̄н̄ӣ · н̄φ̄Δ̄ӣᾱκ̄ο̄н̄е̄ӣ е̄не̄т̄ω̄ω̄н̄е̄ ·
 н̄φ̄ε̄ӣᾱρᾱт̄ο̄ӯ н̄не̄т̄ο̄γ̄ᾱа̄в̄ · н̄φ̄ε̄ӣ м̄п̄ро̄ο̄ӯω̄ н̄т̄н̄н̄т̄ма̄ӣω̄н̄м̄ο̄ м̄н̄ т̄н̄н̄т̄ма̄ӣс̄ο̄н̄ н̄φ̄р̄
 е̄ӣρ̄н̄н̄ӣ м̄н̄ не̄φ̄р̄н̄н̄ӣ γн̄ т̄п̄ӣс̄т̄ӣс̄ · н̄φ̄с̄а̄ζ̄ω̄ω̄φ̄ ε̄βο̄л̄ н̄ρ̄ω̄м̄е̄ ним̄ н̄ε̄ρ̄ᾱῑδ̄ӣк̄ο̄с̄ м̄н̄
 не̄γ̄ω̄ᾱε̄ · πε̄т̄ε̄ӣре̄ н̄на̄ӣ ο̄γ̄м̄ο̄γ̄на̄χο̄с̄ пе̄ ·

270. ᾱ ᾱπᾱ ζη̄λιᾱс̄ н̄ω̄ӣнт̄ χ̄ο̄ο̄с̄ χ̄ε̄ н̄те̄р̄ӣп̄ω̄т̄ ε̄ζ̄ο̄ӯн̄ ε̄ω̄ӣт̄ ᾱӣᾱз̄ӣο̄ӯ н̄ᾱпа̄
 ῑε̄ρᾱз̄ χ̄ε̄ ка̄а̄т̄ на̄к̄ н̄ω̄н̄ре̄ та̄μᾱθ̄η̄т̄ε̄γ̄ε̄ ζ̄ᾱρᾱт̄к̄ · πε̄χ̄ᾱφ̄ н̄а̄ӣ е̄φ̄π̄ӣρᾱζε̄ н̄м̄ο̄ӣ χ̄ε̄
 κ̄на̄с̄ω̄т̄н̄ н̄с̄ω̄ӣ γн̄ πε̄т̄на̄χ̄ο̄ο̄φ̄ на̄к̄ πε̄χ̄а̄ӣ н̄а̄φ̄ χ̄ε̄ с̄ε̄ т̄ω̄н̄ο̄ӯ · а̄γ̄ω̄ а̄φ̄ε̄ре̄ ο̄γ̄κ̄ω̄ζ̄т̄
 πε̄χ̄ᾱφ̄ н̄а̄ӣ е̄φ̄π̄ӣρᾱζε̄ н̄м̄ο̄ӣ χ̄ε̄ ε̄ω̄χ̄ε̄ κο̄γ̄ω̄ω̄ ε̄т̄ρᾱκᾱа̄к̄ ζ̄ᾱζ̄т̄н̄ӣ а̄γ̄ω̄ ε̄ω̄χ̄ε̄ κ̄на̄с̄ω̄т̄н̄
 н̄с̄ω̄ӣ † н̄те̄κ̄с̄ӣλ̄ ε̄ζ̄ο̄ӯн̄ е̄п̄е̄ӣκ̄ω̄ζ̄т̄ · а̄γ̄ω̄ а̄ӣт̄ н̄та̄с̄ӣλ̄ ε̄ζ̄ο̄ӯн̄ е̄п̄κ̄ω̄ζ̄т̄ а̄ӣка̄а̄с̄
 ω̄а̄н̄т̄ε̄с̄ка̄м̄ο̄ο̄ӯ е̄ӣм̄н̄т̄ӣ н̄та̄φ̄с̄ο̄п̄с̄ а̄φ̄н̄т̄с̄ ε̄βο̄л̄ м̄п̄ӣε̄н̄т̄с̄ · а̄н̄ο̄н̄ Δε̄ а̄φ̄т̄с̄а̄в̄ο̄н̄
 е̄п̄ма̄ε̄ӣн̄ е̄т̄ε̄н̄ т̄ε̄φ̄с̄ӣλ̄ ·

271. а̄γ̄χ̄н̄ο̄ӯ ᾱπᾱ ζη̄λιᾱс̄ χ̄ε̄ ε̄н̄на̄ο̄ӯχ̄а̄ӣ γн̄ ο̄γ̄ н̄п̄ε̄ӣο̄γ̄ο̄ε̄ӣω̄ πε̄χ̄ᾱφ̄ χ̄ε̄
 ε̄н̄на̄ο̄ӯχ̄а̄ӣ з̄ӣт̄н̄ п̄т̄ε̄м̄ο̄п̄к̄ ·

269. Să se împodobească cu sfială²⁹, ochii lui să fie plecați, dar sufletul să-i fie mereu în cer. Să stea departe de certuri. Să se supună binelui. Să lucreze cu mâinile lui. Să-și amintească de sfârșit. Să se bucure mereu cu speranță. Se cuvine de asemenea ca el să se roage neîncetat. Să mulțumească pentru toate. Să îndure necazul. Să fie umil în toate. Să-și păzească inima de gândurile necurate. Să urască mândria pe care Dumnezeu o urăște. Să fie cumpătat în toate. Să-și abată privirea de la trup. Să trăiască mereu în înfrânare cu stăruință. Să mănânce puțin. Să-și strângă comoară în cer după porunca milostivirii³⁰. Să-și poarte veșmântul cu sărăcie. Să își cerceteze faptele de zi cu zi. Să nu se mai încurce cu treburile vieții³¹. Să nu făptuiască precum cei care trăiesc în nepăsare și trândăvie, ci să se străduiască să fie în viața lui ca sfinții săi părinți. Să stea în preajma celor care se țin de virtuți. Să [text lipsă] nimănui. Să sufere alături cu cei căzuți și să plângă mult pentru aceștia. Dar să nu-i osândească pe cei care se întorc la păcat și nici să nu-i judece. Ci să se osândească pe sine și să-și mărturisească păcatele înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor. Să-i învețe pe neștiutori. Să-i încurajeze pe cei deznădăjduiți. Să slujească celor bolnavi. Să spele picioarele sfinților. Să deprindă primirea de oaspeți și dragostea frățască. Să fie în pace cu frații săi de credință³². Să se îndepărteze de eretici și de vorbele lor. Acela care face astfel este monah.

270. Avva Ilie din Sketis povestea: „Când m-am dus în Sketis, l-am rugat pe avva Hierax: «Fă-mă fiul tău ca să învăț de la tine!». El mi-a zis ca să mă pună la încercare: «Să-mi dai ascultare în ce îți spun!». Eu i-am răspuns: «Da, negreșit!». Atunci a aprins un foc și mi-a zis ca să mă încerc: «Fiindcă ai dorit să te așez lângă mine și fiindcă îmi vei da ascultare, vâă-ți mâna în foc!». Iar eu mi-am pus mâna în foc. Am lăsat-o până când s-a înnegrit și dacă nu ar fi luat-o el, dacă nu ar fi scos-o din foc, nu aş mai fi avut-o”. Aşa ne-a spus avva Ilie despre semnul de pe mâna sa.

271. L-au întrebat pe avva Ilie: „Cu ce ne vom mântui în vremurile acestea?”, iar el a zis: „Ne vom mântui dacă nu ne vom prețui pe noi înșine!”.

²⁹ Cf. *1 Tim* 2, 9.

³⁰ Cf. *Lc* 12, 33.

³¹ Cf. *2 Tim* 2, 4.

³² Cf. *Ga* 6, 10.

272. αχχοοc ετβε ογcon δε αqβωκ ψα ογρλλο πεχαq ναq δε ειογεψ
 ογκογι μαανωωπε · πεχε ρρλλο ναq δε ρμοοc νακ μαπειμα ταβωκ ταψινε νcωq
 · α πcon ρμοοc ρμ πμα νταqκααq νρhtγ μαγααq αqβωκ νci ρρλλο αqρ ωomte
 νρομπε νβολ αγω μννca ωomte νρομπε αqει νci ρρλλο αqδν πcon ρμ πμα
 ενταqκααq νρhtγ μαπεqβωκ νci πcon ερογν εκεμα ρμ πμαανωωπε · αqρωπηρε
 νci ρρλλο εματε ερραι εχν τεq

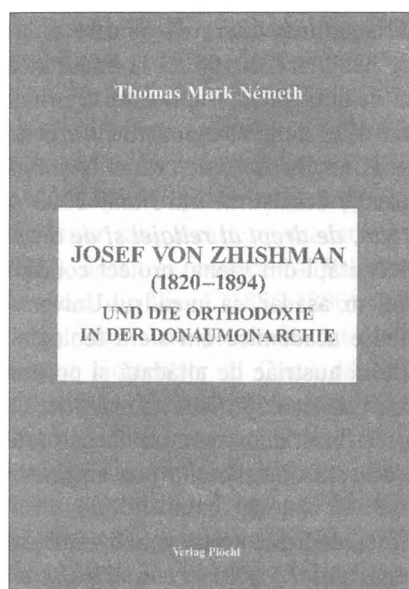
E
O
L
O
G
I
C
E

272. Se povestește despre un frate că a mers la un bătrân și i-a zis: „Doresc un mic loc în care să stau!”. Bătrânul i-a răspuns: „Șezi aici, iar eu mă duc să-ți caut unul!”. Fratele a rămas singur în locul în care l-a pus bătrânul. Bătrânul a plecat, au trecut trei ani și după trei ani acesta s-a întors și l-a găsit pe frate acolo unde îl lăsase. Fratele nu plecase în vreun alt loc. Bătrânul s-a mirat mult de... [text lipsă].

(trad. din lb. coptă sahidică realizată de grupul de lucru *The Bible in linguistic context: Introduction to Coptic language*, din cadrul Colegiului Noua Europă, București: Ștefan COLCERIU [coord.], Melania BĂDIC, Emanuel CONȚAC, Alexandru MIHĂILĂ, Delia MIHĂILĂ, Georgian TOADER, Monica VASILEANU și Cristian VECHIU; introd. Alexandru MIHĂILĂ)

R ECENZII

Thomas Mark NÉMETH, *Josef von Zhishman (1820-1894) und die Orthodoxie in der Donaumonarchie*, coll. Kirche und Recht, vol. 27, Verlag Plöchl Druck GmbH, Freistadt, 2012, 402pp. + 8 ilustrații



Timp de mai bine de două secole Biserica Ortodoxă din Europa Central-Orientală a fost nevoită să viețuiască în cadrele politice ale monarhiei habsburgice în fruntea căreia se afla un suveran catolic, investit din Evul Mediu cu o misiune apostolică de către papii de la Roma. În consecință, evoluția istorică a Ortodoxiei din Imperiul Austriac, între *Pacea de la Carloviț* (1699) și *tratatele de la Paris-Versailles* (1919-1920), a fost marcată în mod decisiv de dispozițiile și măsurile implementate de la Viena pentru organizarea vieții bisericești. O constantă a politicii imperiale față de ortodocși, fie ei greci, sârbi sau români, a constituit-o dorința de a ordona, norma și controla cât mai bine activitatea și viața eclesiastică cu

toate resorturile ei, spirituale, morale, sociale, școlare, culturale și naționale, specifice evoluției vremurilor. Măsurile legislative și deciziile Curții imperiale, ale Consiliului de Stat, ale Consiliului Aulic de Război și, după anul 1848, ale guvernelor austriece au fost luate de cele mai multe ori în urma unor documentări temeinice livrate autorităților menționate de specialiști de la centru, de trimiși în teritoriu, de ierarhia ortodoxă și de cea catolică, și, uneori, chiar de unii împărați, între care trebuie reținută figura emblematică a lui Iosif al II-lea. Din nefericire, numele, biografia și activitatea persoanelor care au stat în spatele instituțiilor amintite rămân până astăzi destul de puțin cunoscute. Că acestea au existat și au influențat în mod decisiv viața, organizarea, structura și devenirea istorică a

Bisericii Ortodoxe din arealul Transilvaniei, Banatului, Bucovinei, Ungariei, Serbiei, Croației, nord-estului Italiei și Bosniei-Herțegovina de astăzi o demonstrează cu prisosință cartea de față: *Josef von Zhishman (1820-1894) și Ortodoxia din Monarhia Dunăreană*, publicată în colecția „Biserica și Dreptul” la sfârșitul anului 2012.

Autorul monografiei, Thomas Mark Németh, deține două titluri de doctorat, în științe juridice și în teologie, ambele acordate de Universitatea din Viena în 2003 și în 2004. Începând cu anul universitar 2005-2006 este cadru didactic la catedra de istorie a Bisericilor răsăritene și teologie ecumenică din cadrul Facultății de Teologie Catolică a Universității din Würzburg, iar din anul 2009 a preluat funcția de director al Institutului Bisericilor răsăritene de pe lângă aceeași universitate. Important de subliniat este totodată că autorul nu se ocupă doar din punct de vedere științific cu istoria și teologia Bisericilor Ortodoxe, Unite și Orientale, ci este angajat pastoral și spiritual în viața acestora, slujind ca diacon în parohia greco-catolică ucraineană Sf. Nicolae din Würzburg și afirmându-se, de asemenea, ca iconar de tradiție bizantină. Lucrarea pe care o supun acum atenției este rezultatul tezei sale de habilitare, susținută la Facultatea de Teologie Catolică a Universității din Viena în anul 2013 (sic!), când a primit din partea prestigioasei *Alma Mater Rudolphina* titlul de „Privatdozent”. Cercetarea a fost realizată în cadrul unui proiect mai amplu dedicat „canoniștilor și politicienilor ortodocși din Monarhia Dunăreană”, desfășurat între anii 2003 și 2005 sub egida *Institutului de filosofia dreptului, de drept al religiei și de drept cultural* al Facultății de Drept din cadrul Universității din Viena, proiect coordonat de profesorul universitar Richard Potz. Vedem, așadar, că în cadrul Universității vieneze există mai multe institute și catedre academice din sfera teologiei, istoriei și dreptului care studiază istoria spațiului austriac de altădată și produc studii, cercetări și volume consistente referitoare la evoluția istorică, identitatea culturală, religioasă și națională a popoarelor și bisericilor care au făcut parte din Monarhia Habsburgilor și asupra căroră această dinastie și-a pus amprenta în mod decisiv.

Cercetarea lui Thomas Mark Németh este dedicată vieții și activității canonistului catolic austriac de origine slovenă, *Josef cavaler von Zhishman* (1820-1894), un personaj pe cât de necunoscut până acum, pe atât de influent în mediul guvernamental vienez în chestiuni privitoare la Bisericile Ortodoxe și Unite din a doua jumătate a sec. al XIX-lea. Consistentă monografie prezintă în premieră parcursul biografic al celui dintâi specialist vienez în drept canonic oriental, profesor și rector al Universității din Viena, care a jucat un rol deosebit de important în evoluția istorică a Bisericii Ortodoxe din Monarhia Dunăreană în cursul deceniilor șapte-nouă ale veacului al XIX-lea. Autor al mai multor lucrări de drept bisericesc, precum *Tratatulele de unire între Biserica orientală și cea romană de la începutul sec. al XV-lea până la Conciliul de la Ferrara* (Viena, 1858), *Dreptul matrimonial al Bisericii Orientale* (Viena, 1864 și 2010, tradus în limba greacă, Athena, 1912-1913 și 2010), *Sinoadele și demnitățile episcopa-*

le în Biserica răsăriteană (Viena, 1867) și *Dreptul de ctitor în Biserica răsăriteană* (Viena, 1888), Zhishman a fost specialistul și consilierul de serviciu al Ministerului de Culte și al Consiliului de Miniștri de la Viena în perioada anilor 1864-1893 în toate problemele referitoare la (re)organizarea instituțională a Ortodoxiei austriece fiind autorul documentației juridice fundamentale referitoare la înființarea Episcopiei de Cattaro (1870), a Mitropoliei Bucovinei și Dalmației (1873) și a Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din Cernăuți (1875), contribuind, totodată, în mod decisiv la reglementarea canonic-legislativă a situației confesionale din Bosnia și Herțegovina, după ocuparea provinciei de către Monarhia Austro-Ungară în anul 1878, și influențând hotărâtor raporturile dintre guvernul de la Viena și conducerea arhiepiscopiei și mitropoliei Bucovinei.

Volumul cuprinde 11 capitole, precedate de un tabel biografic succint al lui Josef Zhishman, un cuvânt înainte, o introducere și o listă de abrevieri, și respectiv succedate de cinci anexe ample, un indice de persoane și opt ilustrații reprezentând stema cavalerescă a canonistului, tabloul acestuia, fragmente din manuscrisele sale și o hartă a eparhiilor Bisericii Ortodoxe din Austro-Ungaria în anul 1909.

Primul capitol este dedicat vieții lui Josef cavaler von Zhishman. T.M. Németh surprinde episoadele cele mai relevante ale biografiei personajului său insistând asupra originii, educației, vocației didactice, apoi a activității de pionierat desfășurate pe tărâmul dreptului canonic oriental prin descrierea sumară a lucrărilor sale, a carierei academice ca profesor de drept canonic oriental (1867-1887), decan și prodecan al Facultății de Drept (1876-1879), apoi rector al Universității din Viena (1885-1886), oprindu-se și asupra anilor 1867-1873, când i-a fost profesor de geografie, istorie, latină și drept canonic arhiducelui Rudolf, prințul moștenitor al Casei de Habsburg, evocând, de asemenea, reputația și distincțiile primite, precum și ultima etapă a vieții, când J. von Zhishman a condus biblioteca imperială a Casei de Habsburg-Lothringen. Capitolul se încheie cu descrierea ultimilor ani, episodul morții, povestea moștenirii și a lăsamântul lui Josef von Zhishman, cea mai mare parte a bibliotecii, constituită din manuscrisele și cărțile canonistului, ajungând în patrimoniul Bibliotecii Universității din Viena, unde se regăsesc și astăzi.

Următorul capitol schițează o introducere în istoria și organizarea Bisericii Ortodoxe din Monarhia Dunăreană, în general și a celei din Bucovina în cei 150 de ani ai stăpânirii austriece, în particular. Autorul insistă asupra raporturilor lui J. von Zhishman cu episcopii și mitropoliții Bucovinei, Eugen Hacman, de care l-a legat o relație de amicitie, Teofil Bendela, Teoctist Blajevici și Silvestru Morariu-Andrievici, față de cel din urmă canonistul manifestând o reală antipatie, datorită atitudinii ultra-românești a ierarhului și a năzuințelor sale de emancipare a eparhiei bucovinene de sub tutela statului.

Capitolul trei este dedicat rolului jucat de J. von Zhishman în organizarea Facultății de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității Franz Joseph din Cernăuți și supravegherea activității didactice a profesorilor acesteia. Canonistul primi-

se din partea Ministerului Cultelor și Instrucțiunii publice încă din anul 1867 sarcina de a monitoriza și evalua studenții bucovineni de la Viena care urmau să ocupe catedrele teologice ale noi universități. T.M. Németh prezintă tutela pe care canonistul vienez a exercitat-o asupra lui Alexei Comoroșan, a fraților Constantin și Eusebiu Popovici, a lui Vasile Repta, ulterior mitropolit cu numele de Vladimir Repta, cu care a avut cea mai apropiată relație și a întreținut o bogată corespondență, și a lui Emilian Voiutski. Informațiile livrate de autor în acest capitol sunt deosebit de interesante și descoperă în premieră motivațiile, intențiile și țelurile felurite ale guvernului vienez în procesul amplu al creării primei facultăți de teologie ortodoxă după modelul funcționării instituțiilor cu profil similar din spațiul german, profil care a singularizat facultatea din Cernăuți în peisajul academic ortodox din Europa de dinaintea Marelui Război. Facultatea se dorea a primi un caracter internațional pentru a deveni un punct de atracție pentru studenții de diferite naționalități din Europa Central-Orientală și de Sud-Est, motiv pentru care J. von Zhishman a și dorit introducerea limbii germane ca limbă de studiu, ceea ce nu s-a putut însă impune datorită opoziției consistoriului bucovinean care a ținut ca limba română să fie canalul de comunicare. Primele observații și evaluări ale canonistului vienez referitoare la școala teologică din Cernăuți preced întemeierea universității în 1874, datând din anul 1863. Documentele întocmite de profesor pentru Ministerul de Culte și Instrucțiune Publică din Viena au vizat curriculum-ul școlii teologice, îmbogățirea bibliotecii acesteia, perfecționarea profesorilor bucovineni, pe care i-a trimis întotdeauna la specializări academice pe o perioadă de unul sau mai multe semestre la facultăți de teologie catolică și evanghelică din Austria, Germania sau Franța, respingând hotărât orientarea lor spre academiile duhovnicești din Imperiul rus sau spre școlile teologice din Grecia și Turcia. Concluzia autorului este că Josef von Zhishman a jucat un rol decisiv la înființarea, organizarea și dezvoltarea Facultății de Teologie Ortodoxă din Cernăuți, aportul acestuia la buna funcționare a instituției teologice inferioare (din 1874 superioare) fiind, între anii 1863-1894, unul substanțial.

Capitolele patru-opt ilustrează contribuția, până acum deloc cunoscută, a lui Josef Zhishman la reorganizarea Bisericii Ortodoxe în Monarhia Dunăreană după anul 1868, când a luat naștere dualismul austro-ungar, monarhia fiind practic divizată în două state cu legislație și regimuri politice diferite, unite sau ținute împreună prin persoana monarhului și a celor trei ministere comune: economie, externe și război. T.M. Németh prezintă într-o manieră foarte bine structurată etapele rezolvării problemelor jurisdicționale și canonice vibrante din epocă, insistând asupra procesului amplu al înființării Mitropoliei Bucovinei și Dalmației prin ridicarea eparhiei bucovinene la rang de arhiepiscopie și înființarea unei noi eparhii pe coasta dalmatină, Episcopia de Cattaro, care alături de Episcopia Dalmației cu reședința la Zara a format în ian. 1873, prin decretele imperiale ale lui Franz Joseph, cea de a treia mitropolie ortodoxă din Monarhia Dunăreană: Mitropolia greco-orientală a Bucovinei și Dalmației, coordonată cu

mitropolia sârbească de la Carloviț și cu cea românească de la Sibiu, întemeiată în anul 1864 prin separarea ierarhică a românilor de sârbi. J. von Zhishman a marșat pe ideea că această mitropolie poate fi creată prin decret imperial din moment ce tot astfel, sub Iosif al II-lea, în anul 1783, eparhia Rădăuților fusese scoasă din jurisdicția Mitropoliei Moldovei și subordonată din punct de vedere „spiritual și dogmatic” Mitropoliei de la Carloviț.

Dosarul întemeierii noii mitropolii este prezentat în mod amplu pe baza referatelor lui J. von Zhishman și a documentației identificate în Arhivele Statului de la Viena, autorul arătând că noua mitropolie a avut opozanți între clerici și mireni atât în Bucovina, unde mireni și o parte a clerului doreau alipirea eparhiei la mitropolia șaguniană, cât și în Dalmația, unde episcopul Knezevici și o serie de deputați au contestat canonicitatea extragerii eparhiei din jurisdicția Carlovițului și împărțirea ei prin înființarea de către împărat a noii episcopii de Cattaro. În acest context, guvernul a făcut apel și a creditat interpretarea canonică emisă de J. von Zhishman, care i-a atribuit împăratului dreptul de a înființa noi eparhii și mitropolii și de a exercita dreptul de supra-inspecție și control al organismelor bisericești, dovedind astfel, după cum subliniază autorul, că a fost un adept al „poziției iosefino-etatiste”, „bizantino-grecești” și „cezaro-papiste” (p. 153), viziunea sa contravenind celei expuse de mitropolitul Andrei Șaguna, care susținea o biserică liberă într-un stat liber, constituțional și multinațional.

În mai multe părți ale cărții, T.M. Németh arată că J. von Zhishman a combătut în operele sale nu numai interpretarea canonică șaguniană, ci și ecleziologia mitropolitului transilvănean, pe care l-a acuzat de „falsificări nemaiauzite ale canoanelor” (p. 235), afirmând chiar că Statutul Organic ar fi fost realizat după model protestant, ipoteză contrazisă și denunțată drept eronată atât de T.M. Németh, cât și de lucrările din ultimul deceniu semnate de Johann Schneider, Paul Brusanowski și de subsemnatul. Influența canonistului austriac a prevalat în ochii factorilor politici de la Viena, care au agreat și asumat poziția sa mai ales în chestiunea autonomiei bisericești, clamată tot mai răspicat de bucovineni în vremea mitropolitului Silvestru Morariu-Andrievici, dar respinsă de guvern tocmai pe baza argumentației canonice livrate de referatele lui J. von Zhishman care conveneau regimului, din moment ce miza mare a autonomiei mitropoliei Bucovinei o juca controlul asupra bogatului fond religios, ale cărui fonduri și venituri, deși erau în uzufructul Bisericii Ortodoxe din Bucovina, erau gestionate și nu puteau fi utilizate decât cu aprobarea scrisă a guvernului și semnătura împăratului de la Viena. Interesantă de amintit este viziunea canonistului asupra locului în diptice a celor trei mitropolii din Austro-Ungaria, pe care le considera autocefale și afirma că ocupă locul șase în ordinea bisericească, imediat după cele patru patriarhate istorice și după Biserica Rusiei. Inedite sunt, de asemenea, eforturile lui J. von Zhishman și ale guvernului vienez de a organiza un sinod comun al tuturor ierarhilor ortodocși din Austro-Ungaria, în scopul afirmării unității bisericești, imposibilitatea organizării unui asemenea sinod pe întreaga durată a dualismului nedatorându-se neînțelegerilor româno-

sârbești, generate de procesele de separație ierarhică și împărțire a averilor bisericești, cum se credea până acum, ci opoziției guvernelor maghiare de la Budapesta și a relațiilor foarte tensionate dintre acestea și mitropolia de la Carloviț.

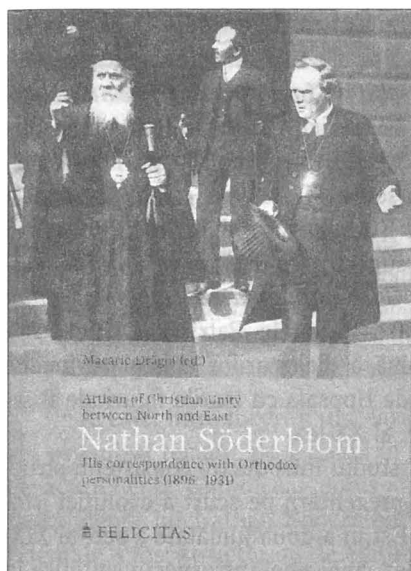
Cercetarea lui T.M. Németh face lumină și asupra contribuției lui J. von Zhishman la soluționarea unor chestiuni legate de statutul juridic al parohiilor ortodoxe din *Viena, Trieste, Graz, Istria, Craina, Lemberg, Stanislau și Praga* (cap. 6), apoi a reorganizării mitropoliilor ortodoxe din Bosnia și Herțegovina după ocuparea provinciei de către Austro-Ungaria în 1878 (cap. 7 și 9) și a relațiilor dintre Biserica Ortodoxă din Serbia și Patriarhia Ecumenică (cap. 8). Foarte interesante sunt, totodată, ultimele trei capitole, în care autorul sintetizează viziunea canonică și contribuția lui J. von Zhishman cu privire la diferite alte probleme bisericești, precum organele din administrația ecleziastică ortodoxă, titulatura și averile ierarhilor, chestiunea laicului și participarea acestuia la administrația și conducerea bisericească, statutul lipovenilor din Bucovina, relațiile profesorului vienez cu canonistul Nicodim Milaș și rolul acestuia în numirea lui Milaș episcop al Dalmației în 1890, precum și opinia lui J. von Zhishman despre posibilitatea întocmirii unei prezentări cuprinzătoare a dreptului bisericesc ortodox.

Analiza autorului este întregită în mod fericit de bogatele anexe (I-V) în care sunt transcrise o serie de documente din lăsamântul lui Josef Zhishman și se restituie în mod exemplar bibliografia canonistului, T.N. Németh enumerând titlurile lucrărilor publicate și a celor inedite, pe care le sistematizează și semnalează alături de cotele sub care pot fi identificate la Biblioteca Universității din Viena. De dorit ar fi ca pe viitor autorul să revină asupra acestora și să publice o ediție critică a manuscriselor lui J. von Zhishman, documente care ascund informații prețioase despre istoria Bisericii Ortodoxe din Monarhia Dunăreană și despre modul în care influențul canonist austriac a scris teologie ortodoxă în a doua jumătate a sec. al XIX-lea influențând mai mulți teologi ortodocși ai epocii sale. Pentru a-și întocmi lucrarea, autorul a utilizat, pe lângă lăsamântul Zhishman, un număr impresionant de documente culese din biblioteci și arhive din Austria (*Arhivele Statului, Arhiva Universității Viena, Arhiva landului Austria Inferioară, Arhiva primăriei Viena*, colecția de manuscrise a *Bibliotecii Naționale a Austriei*), Slovenia, Italia, Germania și Ucraina, fapt mai rar întâlnit, care scoate în evidență erudiția autorului și capacitatea sa de sinteză, conferindu-i lucrării o rezistență pe termen lung în istoriografie.

Prin ineditul informațiilor cuprinse și prin seriozitatea analizei științifice, lucrarea lui T.M. Németh facilitează o mai bună cunoaștere a decidenților și a factorilor decisivi care au determinat devenirea istorică a Bisericii Ortodoxe din Monarhia Dunăreană în a doua jumătate a veacului al XIX-lea, îmbogățind în mod clar istoriografia Ortodoxiei europene central-orientale și devenind, totodată, un titlu bibliografic indispensabil oricărui cercetător al domeniului.

(Mircea-Gheorghe ABRUDAN)

Macarie DRĂGOI (ed.), *Artisan of Christian Unity between North and East: Nathan Söderblom. His correspondence with Orthodox personalities (1896-1931)*, Felicitas, Stockholm, 2014, 559pp.



A vorbi în ziua de astăzi despre mișcarea ecumenică, despre dialogul intercreștin și interreligios, despre ecumenism în general, sau a acționa în această direcție a devenit din perspectiva unora de-a dreptul periculos, din moment ce pentru unele cercuri ale organismului eclesial ortodox – provenite mai ales din tagma monahală, dar nu numai – *participarea ortodocșilor la aceste dialoguri ecumenice a devenit sinonimă cu o rătăcire, erezie sau schismă*, acțiuni care în opinia acestora trebuie condamnate, sistate, dezavuate de către toți cei ce doresc să rămână statornici în credința și în tradiția ortodoxă adevărată. Ca argumente în fundamentarea acestei viziuni se

aduc citate nouetamentare dar, mai ales, patristice și, desigur, canonice, *fără a fi însă contextualizate din punct de vedere istoric și teologic*. Recurgând la o asemenea dialectică aceste cercuri nu fac altceva decât să meargă pe urmele reprezentanților mișcărilor denominaționale neoprotestante sau sectare, care nu dețin, nu înțeleg și nu utilizează ca instrumentar de analiză teologică nici *contextualizarea* și nici *tradiția biblică, patristică ori canonică* asumată critic, prin prisma evoluției istorice și dogmatice. Rejectarea unei metodologii de proveniență academică, universitară și științifică poate a și născut, din nefericire, monștri în viața bisericească: tensiuni și tendințe schismatice, conflicte, diferite căderi și îndepărtări de Biserică. Nimic mai trist și condamnatibil! Este însă *metodologia academică* utilă, necesară, folositoare? Este cunoașterea istoriei bisericești, restituită printr-o asumare critică a izvoarelor, necesară în momentul în care dorim să dăm răspunsuri sau să ne inspirăm din istorie cu privire la adoptarea unor *poziții ortodoxe echilibrate* în ceea ce privește dialogul ecumenic și nu numai? Fără îndoială, răspunsurile nu pot fi, din punctul nostru de vedere, decât afirmative!

Volumul semnat de Preasfințitul Macarie Drăgoi, episcop al românilor ortodocși din Europa de Nord, publicat în condiții grafice de excepție la editura Felicitas a eparhiei pe care o cârmuiește, constituie un răspuns și un model – atât ca *metodologie de lucru*, cât și ca *mesaj* – la interogațiile anterioare. Episcopul Macarie Drăgoi nu este un neofit pe terenul istoriografic și al editării de documente, Preasfinția Sa afirmându-se în peisajul cercetării istorice românești

atât prin volumul dedicat *biconfesionalismului românilor transilvăneni* între 1867 și 1914¹, cât și prin cele patru tomuri consistente, în care restituie publicului interesat de acest fenomen al raporturilor interconfesionale din Ardeal *trecele religioase ale mai multor comunități transilvănene de la ortodoxie la greco-catolicism și invers* în perioada dualismului austro-ungar². Primind din partea Sfântului Sinod chemarea, ascultarea și misiunea de a-i păstori pe românii ortodocși din Scandinavia, părintele episcop Macarie nu și-a uitat pasiunea pentru cercetarea istorică, realizând *un pas deosebit de important pe terenul istoriei mișcării ecumenice*, a studierii participării Bisericii Ortodoxe Române la dialogul ecumenic și la cunoașterea vieții și activității uneia dintre figurile proeminente ale Bisericii Evanghelice a Suediei din sec. al XX-lea și a relațiilor acesteia cu diferiți ierarhi și profesori ortodocși din Europa, Asia și Africa. Publicat în limba engleză, volumul este intitulat în mod sugestiv *Un artizan al unității creștine între nord și est: Nathan Söderblom. Corespondența sa cu personalități ortodoxe (1896-1931)*, fiind prefătat de către Părintele Patriarh Daniel, care salută și apreciază pozitiv scoaterea la lumină a dialogurilor epistolare inedite purtate de arhiepiscopul Nathan Söderblom de Uppsala cu marile figuri ale Bisericii Ortodoxe din primele trei decenii ale sec. al XX-lea.

Prefața patriarhală este urmată de un studiu introductiv consistent, structurat în trei părți. Prima parte este dedicată prezentării pe scurt a evoluției istorice a Bisericii Ortodoxe din Europa de Sud-Est în a doua jumătate a sec. al XIX-lea și în primele două decenii ale sec. al XX-lea, apoi unei introspecții sintetice în biografia arhiepiscopului *Nathan Söderblom* (1866-1931), în care se pune accent pe formația academică a acestuia, pe rolul jucat în organizarea conferinței ecumenice de la Stockholm între 15 și 30 aug. 1925 – la care au participat 680 de delegați din 37 de țări, reprezentând diferite Biserici, denominațiuni și comunități creștine (anglicani, vechi-catolici, protestanți și ortodocși) – și asupra modului în care arhiepiscopul evanghelic-luteran a știut să interrelaționeze cu reprezentanții ortodocși de diferite naționalități și a căutat să descrie în două din lucrările sale participarea delegațiilor ortodoxe la această *conferință ecumenică de pionierat*. Este reliefată în mod limpede deschiderea sa față de lumea ortodoxă, în general, de cea greacă și rusă, în special, precum și disponibilitatea acestuia de a-i ajuta pe ortodocșii persecutați din Rusia Sovietică și din Orient. În partea a doua se întreprinde o analiză pertinentă a corpus-ului epistolar întreținut de arhiepiscopul suedez cu diferiți ierarhi și profesori din Patriarhiile și Bisericile Ortodoxe Autocefale și Autonome, precum și cu cei din trei Biserici Necalce-

¹ Macarie DRĂGOI, *Ortodocși și Greco-Catolici în Transilvania (1867-1916). Convergențe și Divergențe*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2011, 465pp.

² Macarie DRĂGOI, *Ortodocși și greco-catolici în Transilvania (1867-1916). Contribuții documentare I/1-4, Schimbarea identității confesionale, cazurile Apahida, Băgaciu, Rogoz, Gothatea, Stârciu cu filia Pria, Săcel cu filia Dragomirești*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2013, 281 + 394 + 352 + 534pp.

doniene. Partea a treia corespunde unei *Note asupra ediției*, în cuprinsul căreia distinsul editor precizează motivul și scopul volumului, aduce mulțumirile obișnuite celor ce l-au ajutat în ducerea la bun sfârșit a proiectului științific și editorial, subliniind totodată că majoritatea pieselor documentare restituite sunt inedite și se păstrează în arhiva Arhiepiscopiei suedeze de la Biblioteca Carolina Rediviva a Universității din Uppsala. Aflăm în continuare că textele epistolare sunt de o *diversitate lingvistică bogată*, fiind scrise în limbile *greacă, slavonă, rusă, suedeză, engleză, franceză, germană, română, finlandeză și bulgară*, editorul adoptând metodologia de transcriere și editare documentară consacrată de specialiștii preocupați de istoria sec. XIX-XX. În cele din urmă PS Macarie Drăgoi își exprimă speranța că

„întreprinderea noastră va fi de un folos considerabil pentru cei interesați în a cunoaște mai bine personalitatea și preocupările extraordinare ale Arhiepiscopului Nathan Söderblom și aprecierea sa pentru spiritualitatea creștină răsăriteană, în special într-o vreme când auspiciile de dezvoltare a dialogului interreligios sunt încă o dată perceptibile la orizont” (p. 91).

Acestei introduceri îi urmează restituirea corpus-ului documentar propriu-zis, organizat tematic pe secțiuni în funcție de originea semnatarilor scrisorilor și de apartenența canonică a corespondenților arhiepiscopului suedez. Astfel, corespondența lui Nathan Söderblom cu reprezentanții lumii creștin-ortodoxe și orientale a fost structurată de editor în mod cronologic pe cincisprezece secțiuni, grupate în felul următor: *Patriarhia Ecumenică* (1915-1931); *Patriarhia Alexandriei* (1924-1930); *Patriarhia Ierusalimului* (1924-1926); *Biserica Ortodoxă Rusă* (1896-1931); *Biserica Ortodoxă Sârbă* (1923-1931); *Biserica Ortodoxă Română* (1918-1930); *Biserica Ortodoxă Bulgară* (1917-1931); *Biserica Ortodoxă Georgiană* (1924-1931); *Biserica Ortodoxă a Ciprului* (1924-1925); *Biserica Ortodoxă a Greciei* (1918-1931); *Biserica Ortodoxă a Poloniei* (1926-1931); *Biserica Ortodoxă a Finlandei* (1927); *Biserica Coptă din Egipt* (1929-1931); *Biserica Armeniei* (1918-1925); *Biserica Malabarului și a Indiei* (1925). Scrisorile sunt restituite în limbile originale, dar, pentru a putea fi accesibile tuturor celor interesați, editorul a întocmit pentru fiecare în parte câte un registru în limba engleză, conform uzanțelor științifice actuale, formulele de adresare și cele de salut final fiind standardizate, iar detaliile privitoare la adresele și contactele corespondenților au fost eliminate pentru a nu supraîncărca, dar și din nevoia de a uniformiza întreaga corespondență.

Schimbul epistolar cel mai bogat și divers al arhiepiscopului suedez s-a înregistrat cu zece reprezentanți ai Patriarhiei Ecumenice (110 scrisori cu nouă ierarhi și un arhimandrit) și cu 21 de membri ai Bisericii Ruse (131 scrisori și telegrame cu ierarhi, preoți, profesori, diplomați, artiști și aristocrați). La începutul fiecărei secțiuni editorul a realizat scurte medalioane biografice ale corespondenților arhiepiscopului suedez, ajutându-l astfel pe cititor să pătrundă mai bine în epoca și parcursul biografic al personalităților ortodoxe care s-au aflat pentru o

mai lungă sau mai scurtă perioadă de timp în contact epistolar cu Nathan Söderblom. De remarcat este faptul că dintre acești reprezentanți ai lumii ortodoxe de la începutul sec. al XX-lea mulți au fost canonizați și se află astăzi în sinaxarele Bisericii Ortodoxe. Așa cum subliniază PS Macarie Drăgoi, scrisorile semnate de *Sf. Nicolae Velimirovici* (1881-1956), *Sf. Grigol Peradze* (1899-1942), *Sf. Tihon al Moscovei* (1865-1925), *Sf. Vladimir al Petersburgului și Ladogăi* (1848-1918), *Sf. Veniamin al Petrogradului și Gdovului* (1873-1922), *Sf. Petru de Krutitsy* (1862-1937) și *Sf. Alexander Hotovitsky* (1872-1937) dobândesc în acest fel nu numai o valoare documentar-istorică, ci și una spirituală însemnată.

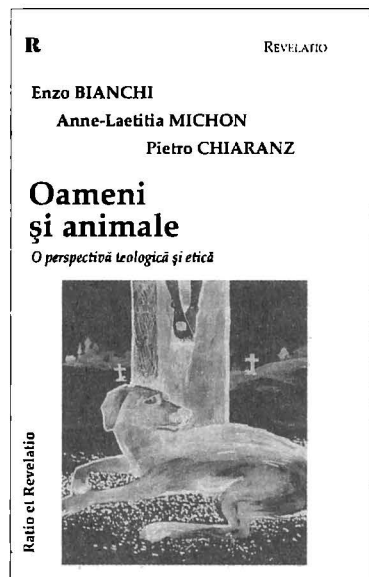
Desigur, nu în ultimul rând, trebuie să amintim aici și corespondenții români ai arhiepiscopului suedez: *patriarhul Miron Cristea*, *mitropoliții Conon Arămescu Donici*, *Pimen Georgescu* și *Nicolae Bălan*, *episcopul Vartolomeu Stănescu*, *principeasa Ileana* – ulterior maica Alexandra –, renumitul istoric *Nicolae Iorga* și profesorii de Teologie *Vasile Gheorghiu*, *Vasile G. Ispir* și *Victor N. Popescu*. Totodată, delegația românească prezentă la Conferința de la Stockholm din aug. 1925 a fost formată din mitropoliții Nicolae Bălan al Transilvaniei, Nectarie Cotlarciuc al Bucovinei, episcopii Lucian al Romanului și Vartolomeu Stănescu al Râmnicului, arhimandritul Iuliu Scriban, teologii Vasile G. Ispir, Ioan Lupaș, Romulus Căndea, Trandafir Scorobeț și Cicerone Iordăchescu. Așa cum ne arată editorul, citând din monografia lui Nathan Söderblom despre conferința din capitala Suediei, delegația românească a făcut o impresie bună, trei dintre membrii acesteia fiind remarcați în mod special de arhiepiscopul suedez pentru erudiția și contribuția lor deosebită la succesul lucrărilor conferinței: *Nicolae Bălan*, *Ioan Lupaș* și *Vasile G. Ispir*.

Cuprinsul corespondenței arhiepiscopului suedez Nathan Söderblom de Uppsala cu ierarhi și profesori din lumea ortodoxă de la începutul sec. al XX-lea este foarte variat, plecând de la schimburi telegrafice de complezență și ajungând până la chestiuni bisericești, sociale și naționale amănunțite, referitoare la situația și schimbările politice generate de sfârșitul Primului Război Mondial, conflictul greco-turc și schimbul de populație care i-a urmat între cele două țări, războiul civil din Rusia, afluxul imigrației rusești înspre Bulgaria, Serbia și Europa Occidentală, instaurarea treptată a comunismului și dezlănțuirea prigoanei sovietice împotriva Bisericii Ortodoxe Ruse și a credinței creștine în Rusia sovietică. Firul roșu al schimbului epistolar este constituit de dorința fierbinte și sinceră a tuturor corespondenților de a se întâlni la conferința ecumenică de la Stockholm, împărtășirea impresiilor dobândite pe parcursul acesteia, nevoia apropiării și cooperării confesiunilor și bisericilor creștine din Europa, Asia și Africa în vindecarea rănilor generate de Primul Război Mondial, în promovarea concordiei, a respectului și a păcii între națiuni, în afirmarea valorilor fundamentale ale Evangheliei Mântuitorului Iisus Hristos. Nu pot să nu sesizez că starea de spirit ce transpare din rândurile epistolare este una optimistă, de deschidere și angajare cu sinceritate în dialogul propus și generat în mare măsură de amfitrionul conferinței ecumenice din capitala suedeză din aug. 1925, Arhiepiscopul Nathan

Söderblom, a cărui memorie este cultivată și prin această izbândă editorială de rezonanță internațională, fapt pentru care editorul ei, preasfințitul părinte episcop Macarie Drăgoi, merită aprecierile noastre.

(Mircea-Gheorghe ABRUDAN)

Enzo BIANCHI, Anne-Laetitia MICHON, Pietro CHIARANZ, *Oameni și animale. O perspectivă teologică și etică*, trad. Raluca Lazarovici Vereș, postfață Otniel-Laurean Vereș, Ed. Ratio et Revelatio, Oradea, 2013, 160pp.



Relația omului cu animalele nu este nici ea scutită de riscul pe care îl cuprinde aproape orice relaționare din această lume: *excesele*. Cu alte cuvinte, moderația impune găsirea unui echilibru, a unei relații juste în modul în care oamenii se raportează la animale. Ca principiu, ca ideal de atins, cred că nimeni nu este foarte dispus să conteste necesitatea echilibrului. Problema însă se pune atunci când încercăm să definim *conținutul relației echilibrate* și, mai ales, ce o justifică.

E. Bianchi, A.-L. Michon și P. Chiaranz sunt autorii unui scurt și dens volum despre *Oameni și animale*, apărut în 2013 la editura orădeană *Ratio et revelatio*, în traducerea Ralucăi Lazarovici Vereș. Subtitlul cărții nu este lipsit de importanță, căci

ne anunță modalitatea în care ar trebui să complinim cele două obiective care fac realizabil principiul echilibrului: *termenii relației juste și justificarea lor*. Astfel, orizontul din care cei trei autori purced la re-lectura relației omului cu animalele este cel *etic și teologic* sau, mai bine-spus, etico-teologic, căci niciunul dintre cele trei studii nu separă în mod clar abordarea etică de cea teologică. Contribuțiile la volum sunt după cum urmează: E. Bianchi este evidențiat în volum cu primul studiu, „Mântuirea creatorilor”³, urmat de „Biblia și statutul animalelor în proiectul creațional”, semnat de A.-L. Michon⁴, și „Mântuirea creștină pentru animale din perspectiva ortodoxă” al lui P. Chiaranz⁵, studiu

³ Enzo BIANCHI, „Mântuirea creatorilor”, în: Enzo BIANCHI, Anne-Laetitia MICHON, Pietro CHIARANZ, *Oameni și animale. O perspectivă teologică și etică*, trad. Raluca Lazarovici Vereș, postfață Otniel-Laurean Vereș, Ed. Ratio et Revelatio, Oradea, 2013, pp. 11-31.

⁴ Anne-Laetitia MICHON, „Biblia și statutul animalelor în proiectul creațional”, în: E. BIANCHI, A.-L. MICHON, Pietro CHIARANZ, *Oameni și animale. O perspectivă teologică și etică*, pp. 35-69.

⁵ Pietro CHIARANZ, „Mântuirea creștină pentru animale din perspectiva ortodoxă”, în: E. Bi-

care cuprinde o instructivă panoramare a modului în care Părinții Bisericii și scriitorii bisericești au privit animalele.

Din felul în care este alcătuită, cartea îndeplinește un dublu rol: un *îndrumar pentru toți creștinii*, despre cum să se raporteze în mod concret la animale, știut fiind faptul că tendința manifestă pentru unii este de a le disprețui complet (a se vedea, bunăoară, modul în care sunt tratați caii de tracțiune), iar pentru alții de a le idolatriza, substituind prezența omului cu cea a unui animal de companie. În egală măsură, cartea reprezintă o *contribuție la ceea ce se numește ecologia creștină*, ca discurs distinct față de ecologia politică și economică, prezentată mai ales sub aspectul unei *ideologii cu rădăcini puternice în socialism* (pre-marxist, dar mai cu seamă marxist). Deci, este o carte care prin *simplitate* se impune pe masa credinciosului obișnuit, iar prin *bogăția de argumente* (nedezvoltate și, uneori, neduse până la capăt, având în vedere dimensiunile sale foarte mici) ar fi o greșală să scape atenției teologului creștin ori a cercetătorului în studii religioase.

O critică frecventă pe care *ecologia politică*, astfel cum a fost definită mai sus, o aduce religiilor iudaică și creștină este *viziunea antropocentrică*, cu tot ceea ce înseamnă desconsiderarea mediului natural și, îndeosebi, a animalelor. Un reprezentant relativ cunoscut cititorilor români este filosoful Peter Singer, mai ales cu seria de articole publicate anii trecuți în *Dilema veche*. Învinuirea, potrivit lui E. Bianchi, nu este totalmente lipsită de fundament, îndeosebi pentru mileniul al II-lea, excepția notabilă fiind Francisc de Assisi. Tradiția raționalistă, reprezentată de Toma din Aquino și Descartes, caracterizată prin *antropocentrism* și *acosmism* a fost pusă sub semnul îndoielii de tradiția romantică, reprezentată de Arthur Schopenhauer, care a considerat că greșala de căpătâi a creștinismului o reprezintă „despărțirea omului de lumea animalelor” și considerarea „animalului drept obiect”⁶. Observația corectă pe fond trebuie privită cu rezervă, căci tocmai această *tradiție raționalistă* este cea care a făcut posibil progresul științific și tehnic. Ca întotdeauna pe această lume, granița dintre măreț și ridicol, dintre bine și rău este însă foarte firavă și ușor de trecut. Astfel, de îndată ce progresul ca realitate materială a devenit un ideal metafizic, acesta și-a arătat limitele în dezechilibrele ecologice pe care le resimțim acut. Ceea ce ecologia religioasă, iudaică și creștină are de adus în mod distinct față de ecologia politică este temperarea elanului progresist cu existența unui legământ cosmic, încheiat de Dumnezeu cu Noe și reconfirmat permanent după aceea.

Ce înseamnă că la baza progresului material, legitimat științific și realizat cu instrumente tehnice, trebuie să se afle adevărul revelat al legământului

ANCHI, A.-L. MICHON, Pietro CHIARANZ, *Oameni și animale. O perspectivă teologică și etică*, pp. 71-145.

⁶ E. BIANCHI, A.-L. MICHON, Pietro CHIARANZ, *Oameni și animale. O perspectivă teologică și etică*, p. 14.

cosmic? Răspunsul este direct, chiar dacă nu ușor de prezentat: *omul, animalele, plantele și lucrurile se află într-o stare de co-creaturalitate*⁷. Co-creaturalitatea presupune intrarea în relație a omului cu restul creației, adică nașterea unei veritabile comunități a întregii creații, bazată pe principiile solidarității, asemănării, armoniei, folosirii comune a spațiului fizic și a unui destin comun⁸; de asemenea, mai presupune respect desăvârșit pentru viață, care exclude orice fel de violență, inclusiv asupra animalelor⁹; nu în ultimul rând, co-creaturalitatea presupune un imn de slavă adus lui Dumnezeu, știut fiind că tot ceea ce a creat Dumnezeu a fost bun și a însemnat negarea haosului, a vidului¹⁰. Co-creaturalitatea nu trebuie însă interpretată ca reprezentând o egalitate ontologică a omului cu restul creației, căci omul primește o serie de atribute care îi conferă putere: să umple și să supună pământul, precum și să stăpânească animalele (*Fc* 1, 26). E. Bianchi arată că în originalul ebraic, verbele folosite sunt *kavash* pentru „a umple” și *radah* pentru „a stăpâni”, a căror semnificație este aceea de a poseda cu dragoste și, respectiv, de a susține, a conduce. De aici, rolul omului este acela de a stăpâni lumea, însă numai în calitate sa de *împuternicit al lui Dumnezeu*¹¹. Omul este superior animalelor prin natura creației, dar relația dintre om și animal nu este *de la subiect la obiect*, ci „de la subiect la subiect”¹², astfel că omul, în virtutea comunității de co-creaturi, trebuie să intre „în relație de cunoaștere și respect, coabitare și atenție” pentru a da sens ideii de „dragoste universală și armonie întru Hristos”¹³.

A.-L. Michon realizează o analiză biblică pentru a explora statutul animalelor în proiectul creațional. Premisa autoarei, care poate deveni, totodată, și un principiu de morală, este că lumea creștină trebuie să se intereseze de tot ceea ce a creat Dumnezeu, căci „fiecare făptură revelează ceva”¹⁴. Întrebarea de cercetare este „ce pot animalele să reveleze despre om și Dumnezeu”? Iată succint răspunsurile autoarei: *animalul evidențiază natura umană, în sensul că, dacă regnul animal este plural, dispersat în specii, regnul uman este unic, fiind denumit „umanitate”*¹⁵; animalele, prin distincția dintre curat și necurat, „sunt folosite pentru a-l face pe om să înțeleagă chemarea sfințeniei sale”¹⁶; animalele au o valoare simbolică, nu umanizatoare ca în fabulele literare, în pedagogia lui Dumnezeu¹⁷; rolul animalelor în chestiunea mântuirii –

⁷ E. BIANCHI, „Mântuirea creatorilor”, p. 17.

⁸ E. BIANCHI, „Mântuirea creatorilor”, p. 19.

⁹ E. BIANCHI, „Mântuirea creatorilor”, p. 21.

¹⁰ E. BIANCHI, „Mântuirea creatorilor”, pp. 18-19.

¹¹ E. BIANCHI, „Mântuirea creatorilor”, p. 20.

¹² E. BIANCHI, „Mântuirea creatorilor”, p. 17. Aici: „subiect” în sensul de „ființă”.

¹³ E. BIANCHI, „Mântuirea creatorilor”, p. 31.

¹⁴ A.-L. MICHON, „Biblia și statutul animalelor în proiectul creațional”, p. 37.

¹⁵ A.-L. MICHON, „Biblia și statutul animalelor în proiectul creațional”, pp. 39-40.

¹⁶ A.-L. MICHON, „Biblia și statutul animalelor în proiectul creațional”, p. 56.

¹⁷ A.-L. MICHON, „Biblia și statutul animalelor în proiectul creațional”, pp. 58-62.

știut fiind că „mântuirea nu privește animalul, dar el suportă consecințele păcatului originar”¹⁸ și ale păcatului, în general —, aș îndrăzni să spun, reprezintă partea cea mai solidă a răspunsului și, totodată, cea mai interesantă. Ca mod de lectură, sugerez ca răspunsul la această întrebare să fie obținut și prin *citirea anexei*¹⁹, din care se observă că animalele: sunt „create și iubite de singurul domn și stăpân”; sunt „ogindiri ale frumuseții divine”, „solii lui Dumnezeu”; oferă „învățăături și simboluri”; „își cunosc Creatorul și Îi aduc laudă” etc.

A.-L. Michon admite că dificultatea de a găsi un echilibru în relația dintre om și animal se explică prin aceea că, potrivit relatării din *Fc 2*, la baza ei se află o anumită ambiguitate: pe de o parte, provin din țărână și se hrănesc la fel (deci, co-naturalitate), dar, pe de altă parte, omul a primit porunca de a lua în stăpânire creația²⁰. Această ambiguitate, însă, este clarificată printr-o serie de indicii pe care tot autoarea le identifică²¹: *omul este creat ca urmare a unei progresii logice*, într-o ordine de fond, ilustrată prin saltul de la „să fie” (creația lucrurilor, plantelor și animalelor) la „să facem” (creația omului); *omul primește suflare de viață*, adică „un suflet spiritual sau rațional”, ceea ce comportă o serie de implicații; crearea omului este singura însoțită de o tăcere cu privire la calitatea sa, ceea ce este interpretat ca fiind *înzestrarea omului cu libertate*, ce poate fi desfășurată în direcția bună sau rea, în funcție de modul în care este utilizată.

Concluzia autoarei este aceea că, din punct de vedere biblic, omul și animalele sunt *ființe vii* deopotrivă, însă determinate și de anumite diferențe decisive între ele. În acest înțeles, unitatea de origine nu implică un statut egal al ființelor, ordinea creației presupunând în mod necesar o ierarhie (ontologică). Și, cel mai important, fiecare suflet uman presupune „un act creațional specific”, ceea ce înseamnă că *Dumnezeu creează împreună cu omul la fiecare naștere*²². Toate aceste asemănări și diferențe specifice trebuie subsumate distincției biblice dintre *dominium*-ul pe care Dumnezeu l-a conferit omului, cu drepturi și obligații corelative, și *despotismul* care exprimă doar drepturi, deci abuz de putere.

P. Chiaranz se ocupă de „mântuirea creștină pentru animale din perspectivă ortodoxă”. Nu este greu de observat că un fir conducător al celor trei studii, cu puternică valoare eseistică, este oferit de *problema mântuirii creației*, deci inclusiv a animalelor. Dacă la primii doi autori soteriologia este atinsă doar în treacăt, chiar și atunci când ea este anunțată din titlu, ceea ce conferă o anumită solemnitate subiectului (studiul lui E. Bianchi), P. Chiaranz o discută mai în detaliu, prin raportare la scrierile Părinților și scriitorilor bisericești.

¹⁸ A.-L. MICHON, „Biblia și statutul animalelor în proiectul creațional”, p. 62.

¹⁹ „Animalele în gândirea Părinților Bisericii” de la pp. 106-145.

²⁰ A.-L. MICHON, „Biblia și statutul animalelor în proiectul creațional”, pp. 45-46.

²¹ A.-L. MICHON, „Biblia și statutul animalelor în proiectul creațional”, pp. 38-42.

²² A.-L. MICHON, „Biblia și statutul animalelor în proiectul creațional”, pp. 67-68.

Chestiunea spinoasă a tăcerii Bisericii cu privire la mântuirea animalelor este reluată de acesta sub forma următoarei întrebări de cercetare: „în ce sens animalele beneficiază de harul divin?”²³. Dacă unii autori creștini ignoră animalele (Eusebiu de Cezareea, Didim cel Orb), alții, precum Sf. Vasile cel Mare sau Sf. Maxim Mărturisitorul, pentru care „mântuirea creștină privește întreaga creație”, se pronunță în mod explicit. Astfel, există o diversitate de opinii despre mântuire, potrivit cărora ea privește doar ființa omenească sau întreaga creație prin intermediul omului²⁴. Teza autorului este că, dacă „negarea posibilității de mântuire a animalelor are la bază diferența calitativă dintre om și animal”, se poate pune, totuși, în discuție „mântuirea cosmică și nu doar umană”²⁵, iar mântuirea creației depinde de „metanoia umană”²⁶. Pentru autor mântuirea (*soteria*) reprezintă „viața în Dumnezeu”²⁷, „viața deplină”, adică „trecerea de la a exista pur și simplu la a exista întru bine”²⁸. Studiul lui P. Chiaranz nu discută însă ceva ce o carte de studiu teologic nu are cum să ocolească: *problema apocatastazei*, care, în discuția despre mântuirea cosmică, se prezintă ca un *risc substanțial*.

În orice caz, poziția ilustrată de P. Chiaranz este congruentă cu viziunea lui A.-L. Michon prin aceea că modul animalelor de a se comporta reflectă starea spirituală a omului, dat fiind că păcatul originar a reprezentat o ruptură grosolană în relația dintre om și animale, în sensul că s-a trecut de la armonie, la frică și teroare. Decăderea progresivă a creației după păcatul originar este ilustrată nu doar prin trecerea de la regimul vegetarian (*Fc* 1, 29-30) la cel carnivor (*Fc* 9, 3), ci și prin paralelismul nociv al „omului care exploatează” și al „animalului care devastează” (*Iș* 7, 8-11; 10). Astfel, spune A.-L. Michon, „consecințele cosmice ale rupturii legământului” rezultă în „dimensiunea cosmică a mântuirii”²⁹.

Trei ar fi concluziile care se impun la capătul acestui volum. În primul rând, evaluarea modului în care religiile creștină și iudaică privesc relația dintre om și restul creației nu trebuie făcută sub *aspectul realității*, care îndreptățește copios obiecția ideologică, ci sub *cel al intenției* care obligă credinciosul la o permanentă lectură a izvoarelor fundamentale: Scriptura și Tradiția. Distanța dintre realitate și intenție este permanent avută în vedere de autorii volumului, fie direct (E. Bianchi, A.-L. Michon), fie tacit (P. Chiaranz). Aceasta reiese nu doar din compararea afirmațiilor biblice (de exemplu, *legământul cu Noe* din *Fc* 9, 8-11) cu realitatea istorică, ci și din raportarea lui Dumnezeu la

²³ P. CHIARANZ, „Mântuirea creștină pentru animale din perspectiva ortodoxă”, p. 80.

²⁴ P. CHIARANZ, „Mântuirea creștină pentru animale din perspectiva ortodoxă”, p. 83.

²⁵ P. CHIARANZ, „Mântuirea creștină pentru animale din perspectiva ortodoxă”, p. 84.

²⁶ P. CHIARANZ, „Mântuirea creștină pentru animale din perspectiva ortodoxă”, p. 88.

²⁷ P. CHIARANZ, „Mântuirea creștină pentru animale din perspectiva ortodoxă”, p. 71.

²⁸ P. CHIARANZ, „Mântuirea creștină pentru animale din perspectiva ortodoxă”, p. 102.

²⁹ A.-L. MICHON, „Biblia și statutul animalelor în proiectul creațional”, pp. 46-49.

om: *considerarea animalului ca hrană nu exprimă intenția lui Dumnezeu, ci concesiă pe care o face după apariția violenței* (Fc 9, 3-4). În al doilea rând, citirea critică a Scripturii și a Tradiției trebuie să se facă în mod sistematic, pentru a evita interpretarea unilaterală, temei necesar și, uneori, suficient al exceselor. Avantajul credinciosului în sec. al XXI-lea, dacă se poate spune așa, este că are o memorie destul de bună a exceselor săvârșite în decursul istoriei, încât să-și permită privilegiul de a ajunge la moderație, de a realiza un echilibru just între statutul său de coroană a creației și de făptură a lui Dumnezeu, la fel ca și animalele, plantele și lucrurile. În sfârșit, a treia concluzie care se impune este aceea că ecologia creștină este, până la urmă, un discurs tot despre om, dar mai ocolit, căci creația care îi este inferioară sub aspect cronologic (*lucruri, plante, animale*) reprezintă un permanent îndemn pentru om de a vedea că deasupra sa este Dumnezeu, fapt care să-i atenueze orgoliul și să-i amintească datoria pe care o are: *de a conduce întreaga creație către Dumnezeu-Mântuitorul*. Desigur, *ecologia creștină*, ca domeniu teologic, are în față și o mare provocare: având în vedere Rm 8, 18-23 și 1 Co 15, 44, include noua creație și regnul animal? Unii teologi au răspuns afirmativ, alții negativ, însă cert este că „Biserica nu s-a pronunțat încă asupra subiectului”.

*

Tonul echilibrat al cărții recenzate aici poate fi documentat și prin lectură comparată cu alte cărți asupra aceluiași subiect. Așa de pildă este cazul cărții teologului K. Remele³⁰, profesor de etică la Facultatea de Teologie Catolică din Graz, în care sunt expuse principalele linii argumentative ale unei *etici creștine asupra animalelor*. Aceasta a beneficiat de o instructivă recenzie din partea Mădălinei Diaconu în numărul 871 (613) din 11-17 mai 2017 (în curs de apariție) al *Observatorului Cultural*. Simpla analiză comparată a celor două cărți sau, mai potrivit spus, lectura cărții teologului austriac din perspectiva cărții recenzate în aceste pagini va dovedi că K. Remele riscă să aducă un deserviciu major teologiei creștine. Astfel, viziunea sa nu poate sta la baza unei raportări juste, moderate, a omului față de animal, căci, la urma urmei, acesta este miezul întregii probleme.

K. Remele sesizează în mod corect faptul că ambivalența și contradicțiile care marchează relația dintre om și animal îngreunează simțitor elaborarea unei *etici creștine referitoare la animale*. Dificultatea subzistă îndeosebi atunci când se așteaptă ca acest tip de etică să legitimizeze o raportare justă a omului la animal, știut fiind că *tendinței istorice de a nesocoti complet animalele* i se opune *tendința recentă de a elimina orice ierarhie din creație*. Ambele tendințe sunt extreme, iar după toate aparențele K. Remele înclină riscant de mult către tendința relativizantă. Evitarea poziției absolutiste nu înseamnă căderea în relativitate, după cum *viziunea antropocentrică asupra animalelor*

³⁰ Kurt REMELE, *Die Würde des Tieres ist unantastbar. Eine neue christliche Tierethik*, Butzon & Bercker, Kevelaer, 2016, 232pp.

și mediului înconjurător nu trebuie să însemne înlocuirea acesteia cu o *viziune biocentrică*. Există câteva cerințe ale echilibrului și ale moderației. Prima, atunci când vorbim de elaborarea unei etici creștine asupra animalelor pe baze teologice, constă în lectura corectă a Bibliei. De pildă, K. Remele invocă *Fc 9, 2-3* pentru a îndreptăți *obieția aroganței antropocentrice* pe care activiștii ecologiști o aduc la adresa creștinismului. Dacă K. Remele și toți cei care își asumă acest argument ar fi coborât lectura cu un singur verset, ar fi observat că afirmația din vv. 2-3 este ponderată de *regula privind sacrificarea animalelor* («Numai carne cu viața ei – sângele – să nu mâncați»), care denotă respectul pe care omul îl datorează față de viața animalelor. Astfel, conținutul binecuvântării pe care Dumnezeu o pronunță asupra omului (*Fc 9, 1-7*) și încheierea legământului dintre om, reprezentat de Noe, și Dumnezeu (*Fc 9, 8-17*) constituie o dezvoltare și o aprofundare a poruncii lăsată de Dumnezeu, în Grădina Edenului, primilor oameni Adam și Eva (*Fc 1, 26*).

Așa cum arată E. Bianchi în studiul „Mântuirea creaturilor” din lucrarea amintită mai sus, verbele prin care Dumnezeu conferă putere omului în relație cu animalele și cu mediul înconjurător (*a umple* și *a supune pământul*, respectiv *a stăpâni animalele*) căpătat o altă semnificație atunci când sunt analizate din perspectiva originalului ebraic: *kavash* („a umple”) presupune „posesia prin dragoste”, iar *radah* („a stăpâni”) semnifică „a susține”, „a păstori”. Astfel, potrivit lui E. Bianchi, omul este stăpân al lumii însă numai ca împuternicit al lui Dumnezeu, Căruia Îi dă socoteală pentru modul în care a administrat creația. Astfel, relația justă dintre om și animale nu presupune înlocuirea viziunii antropocentrice cu cea biocentrică, cu un efect inerent relativizator, ci ponderarea antropocentrismului cu respectul absolut pentru viață, o cerință care străbate ca un fir roșu întreaga Sfânta Scriptură, de la scrierile vechi-testamentare (*Lv 1*) la cele nou-testamentare (*FA 15, 20*). Pentru a avea o astfel de concluzie, lectura corectă a Bibliei trebuie să însemne *interpretare sistematică a versetelor* (de la contextul imediat – paragraful și capitolul –, până la contextul larg, care poate să însemne întreaga carte și chiar toată Biblia), iar nu cea izolată, care denotă fie o lectură superficială, neprofesionistă, fie una ideologică, care afirmă concluzia înainte de a formula premisele și a dezvolta argumentația. La fel ca și în interpretarea juridică, numai prin lectura sistematică se poate completa litera textului cu spiritul acestuia.

Dacă istoria, inclusiv a creștinilor, a dovedit o *înțelegere absolutistă a antropocentrismului*, aceasta se explică tocmai printr-o depărtare de izvorul scrierilor biblice și al tradiției patristice. Creștinii înșiși pot fi făcuți responsabili pentru o lectură neserioasă a Sfintei Scripturi și a scrierilor Părinților Bisericii. K. Remele nu are dreptate în argumentarea tezei potrivit căreia „în istoria sa de până acum, creștinismul nu a fost o religie explicit prietenoasă cu animalele”³¹ invocând exemple din Părinții Bisericii. Este adevărat că se poată

³¹ K. REMELE, *Die Würde des Tieres ist unantastbar. Eine neue christliche Tierethik*, p. 88.

remarca o inconsistență în viziunea patristică cu privire la animale, însă P. Chiaranz, în studiul „Mântuirea creștină pentru animale din perspectivă ortodoxă”, insinuează că orientarea majoritară a Părinților și scriitorilor bisericești este aceea de considerare a animalelor în viziunea despre mântuire. Astfel, spune P. Chiaranz, Ioan Scotus Eriugena, plecând de la teologia Sf. Grigore de Nyssa și a Sf. Grigore cel Mare, este „primul filosof în creștinismul instituțional care arată unitatea dintre om și animale și postulează sufletul la animale”. Ca să nu mai vorbim despre teologia complexă a Sf. Maxim Mărturisitorul, care păstrează animalelor un loc deosebit de important în creație. Paradoxal, antropocentrismul sever este rezultatul mai curând al teologiei raționaliste și al filosofiei (morală, metafizică), reprezentată de Toma din Aquino, Descartes și Pascal, decât al teologiei creștine. Dacă există o justificare a antropocentrismului, atunci aceasta este dată tocmai de *dezvoltarea științifică și tehnologică începând de la Descartes*, primul care a formulat cu subiect și predicat ruptura ontologică dintre om și animale, caracterizând animalele drept *simple mașini fără suflet*.

K. Remele vorbește despre demnitatea și drepturile animalelor, însă nu precizează în ce constau drepturile și ce anume justifică demnitatea acestora. Aceasta ar fi a doua cerință a moderației. Ca și în cazul omului, putem presupune că drepturile animalelor sunt subsecvente demnității acestora, însă stabilirea unei relații nu spune nimic despre conținutul drepturilor și justificarea demnității. Să începem cu discuția despre demnitate. Dat fiind că K. Remele, în tradiția lui *Albert Schweitzer*, dă naștere eticii biocentrice (viața, categoria generală a ființei, drept centru al creației) care vine să înlocuiască *etica antropocentrică* (omul, categoria restrânsă a ființei umane, drept centru al creației), putem presupune că temeiul demnității animalelor este egalitatea dintre om și animal. Această afirmație pare mai curând ideologică, decât teologică, întrucât demnitatea nu rezidă în egalitatea omului și a animalelor, ci în co-creaturalitatea acestora. Acesta este un concept folosit de E. Bianchi pentru a exprima solidaritatea omului cu animalele, plantele și lucrurile, ca elemente fundamentale ale creației divine. Co-creaturalitatea reprezintă o concepție a celei de-a doua narațiuni asupra creației (*Fc* 2, 4-24), distinctă de prima narațiune asupra creației (*Fc* 1, 31 - 2, 3): dacă prima introduce principiul ierarhiei în creație care, prin ea însăși, nu justifică antropocentrismul (omul este superior restului creației, dar deasupra lui este ziua a șaptea, ca zi a Domnului), a doua narațiune, în interpretarea lui E. Bianchi, arată că „omul este cu adevărat împlinit atunci când se află în relație, în comunitate (*Fc* 2, 18) iar animalele sunt puse în relație cu omul căci le dă nume”. Astfel, distingându-l și identificându-l (două operațiuni ale faptului-de-a-da-nume), omul intră în dialog cu animalul prin simplul dat că i se poate adresa cu „tu”. Astfel, conchide E. Bianchi, relația dintre om și animale nu este egală, ci e asimetrică, dar nu este subordonată, căci ambii sunt „subiecte” (doar raționalismul cartezian, înăuntrul căruia s-a dezvoltat știința și tehnica, a socotit animalul drept „obiect”).

Omul este superior pentru că numește, însă are neapărată nevoie de animal și, în general, de cel diferit. Este știută legea de aur a biologiei, potrivit căreia diversitatea reprezintă condiția necesară, dar nu și suficientă, pentru supraviețuire. Despre cum are nevoie omul de animale și ce loc ocupă animalele în existență vorbește A.-L. Michon în studiul „Biblia și statutul animalelor în proiectul creațional”. Lecția pe care animalele ne-o dau cu privire la existență este însă tratată de K. Lorenz, fondatorul etologiei (știința care se ocupă cu studiul comportamentului uman și animal), în cartea polemică *Cele opt păcate capitale ale omenirii civilizate*³².

Dacă *co-creaturalitatea reprezintă temeiul demnității animalelor*, drepturile nu pot fi aceleași cu ale omului din simplul motiv că, așa cum argumentează A.-L. Michon, „unitatea originilor” (co-creaturalitatea) nu implică în mod automat „același statut al ființelor”. Astfel că demnitatea animalelor nu exclude existența unei ierarhii a ființelor: de la lucruri, trecând prin plante, către animale și om. Drepturile animalelor nu pot fi cele rezultate din obligațiile pe care K. Remele le fixează omului, în cadrul proiectului său de formulare a unei *etici biocentrice asupra animalelor*: dreptul de a nu fi sacrificate pentru consum sau pentru îmbrăcăminte, dreptul de a nu fi experimentate pentru știință, dreptul de a nu fi tratate în contextul domeniului științific al zootehniei și dreptul de a nu fi tratate drept *loisir*. Singurul drept pe care îl au animalele este acela de a nu fi supuse suferinței, căci este cât se poate de justă afirmația lui K. Remele că animalele au sensibilitate la durere și prezintă aptitudini cognitive. Desigur, ar mai putea fi evocat dreptul de a fi tratate potrivit utilității: este absurd în condiții de viață normală, decentă, să ucizi un câine pentru a mânca, după cum poate fi bizar să ai un porc drept animal de companie. Raportarea greșită la animale este o problemă a omului, care nu se corectează prin *atribuirea de drepturi animalelor*, ci prin *schimbarea de comportament a omului*. Criza ecologică, așa cum arată A.-L. Michon, reflectă abuzurile de putere. Astfel, raportarea corectă a omului la animal, în considerarea argumentelor religioase, trebuie să însemne evitarea lăcomiei, a risipei alimentare și adoptarea unui stil de viață echilibrat, care să îmbine consumul de carne animală (necesar pentru dezvoltarea fizică și intelectuală a omului ale cărui nevoi alimentare sunt categoric superioare oricărei alte ființe) cu consumul de produse derivate (lapte, ouă) și vegetale.

Împărtășesc așteptarea recenzentei că volumul lui K. Remele ar merita „o replică”, desigur mai elaborată decât am încercat aici. Dar nu trebuie să așteptăm „o încercare analoagă de sistematizare teoretică din perspectiva Bisericii Ortodoxe”, căci ea există. Pe lângă volumul citat pentru a-mi sprijini contraargumentația, ecologia creștină este îmbogățită și de lucrarea teologului

³² Konrad LORENZ, *Cele opt păcate capitale ale omenirii civilizate*, Humanitas, București,

³2006, 128pp.

grec Anestis Keselopoulos³³. Ceea ce rămâne de așteptat în cazul Bisericii Ortodoxe este pronunțarea în anumite chestiuni teologice precum cea a mântuirii animalelor. Altminteri, un creștin are suficiente resurse pentru a se raporta just, cu moderație, la restul creației.

(Nicolae DRĂGUȘIN)

³³ Anestis KESELOPOULOS, *Omul și mediul înconjurător*, Ed. Partener, 2006, 208pp.

Contributors of this issue:

Mircea-Gheorghe Abrudan, since 2013 Doctor in History, PhD awarded by the Faculty of History and Philosophy – „Babeş-Bolyai” University, Cluj-Napoca; PhD student in Theology at the Faculties of Orthodox Theology – „Babeş-Bolyai” University, Cluj-Napoca and the University of Bucharest. Works published: „The Confessional Identity of the Transylvanian Saxons (1848-1920)”, in: Sorin Mitu (ed.), *Entagled Identities. Regionalism, Society, Ethnicity, Confession and Gender in Transylvania (18th-19th Century)*, Argonaut Publishing, Cluj-Napoca / Symphologic Publishing, Gatineau, 2014, pp. 127-159; „Sfântul Voievod Constantin Brâncoveanu, «luminătorul credinței pravoslavnice» și «patronaș adevărat» al Ortodoxiei transilvănene”, in: *Tabor*, VIII (2014) 5, pp. 64-97; „Sfântul voievod martir Constantin Brâncoveanu sprijinitor și ocrotitor al unei instituții ecleziastice martirice – Mitropolia Ardealului”, in: Vasile Stanciu, Adrian Podaru (eds.), *Euharistie, Spovedanie, Martiriu. Lucrările Simpozionului internațional al Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca (3-5 noiembrie 2014)*, vol. I, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2014, pp. 389-416. E-mail address: mirceapadre@yahoo.com.

Protos. Hrisostom (Liviu) Ciuciu, protosyncellus at Putna Monastery (since 2011), PhD student at the University of Bucharest (since 2013). Latest published articles: „Sfântul Ioan Gură de Aur, dascălul pocăinței (I)”, in: *Studii Teologice*, XII (2016) 1, pp. 175-240; „Pentru o metodă exegetică ortodoxă: analiza termenului *μωρφή* (*Flp* 2, 6 și *Flp* 2, 7)”, in: Pr. Viorel Sava (ed.), *Studia Theologica Doctoralia*, VIII, Doxologia, Iași, 2016, pp. 169-186; „Problematica termenului *ἁππαγμός* (*Flp* 2, 6) în cercetările biblice actuale”, in: Pr. Viorel Sava, Pablo Argárate (eds.), *Studia Theologica Doctoralia*, VII, Doxologia, Iași, 2015, pp. 181-196. E-mail address: phrisostomputna@gmail.com.

Ștefan Colceriu, researcher at „Iorgu Iordan – Al. Rosetti” Institute of Linguistics – the Romanian Academy, since 2009 doctor in Classical Philology (Old Greek and Latin), PhD awarded by the University of Bucharest („Testamentul lui Solomon. O reconstrucție a imaginarului”). Studies at the Universities of Leuven (2005), Fribourg (2006-2007), Leiden (2009) and Zürich (2011), with fellowships granted by the Swiss Confederation (2006-2007) and „New Europe” College – Bucharest (2008-2009). A member of the team of translators of the Septuagint (Polirom, Iași, 2004-2008), a translation project conducted at „New Europe” College, Bucharest (*1&2Paralipomena* – translation, notes, introduction to vol. 3, 2005; *3Regi, Esther, Iudit, Tobit* – introduction, notes; *4Regi, 3&4Macabei* – notes; *Psalmii lui Solomon* – vol. 4/II, 2007). Published books: *Testamentul lui Solomon. Regele, demonii și zidirea Templului*, translation

from Old Greek and introduction, Humanitas, Bucharest, 2010. E-mail address: stefancolceriu@yahoo.com.

Andrei Drăgulescu, since 2009 lecturer at the Faculty of Electronics, Telecommunications and Information Technology – the Polytechnic University, Bucharest. PhD in engineering since 2008, bachelor's degree earned at the Faculty of Electronics, Telecommunications and Information Technology – the Polytechnic University, Bucharest and the Faculty of Orthodox Theology – the University of Bucharest. Books published: *Tâlcuirea Sfintei Liturghii pe înțelesul tuturor – după învățătura Sfintei Biserici Ortodoxe*, Ed. Agapis, Bucharest, 2010; *Cuvinte de folos duhovnicesc pentru omul contemporan*, Ed. Agapis, Bucharest, 2010 (2 vol.); *Idolii „fără fir”. Telefonie mobilă și poluarea electromagnetică*, Ed. Christiana, Bucharest, 2010; *Tărâmul de dincolo de Poezie*, Ed. Cetatea Doamnei, Piatra Neamț, 2010; (coautor cu Dan Cojoc), *Optică tehnică*, Ed. Matrix Rom, Bucharest, 2010. E-mail address: dragulescu@yahoo.com.

Nicolae Drăgușin, PhD in Philosophy (2013, Romanian Academy). Assistant lecturer (2010-2014), Lecturer (since 2014) at the *Department of Communication and Public Relations*, „Dimitrie Cantemir” Christian University – Bucharest. POSDRU scholarship for postdoctoral research, conducted at the University of Bucharest (June 2014 - onwards). A member of the Centre for Transdisciplinary Research in Religion and Science – the University of Bucharest. Courses held at Calea Victoriei Foundation (2013 - onwards). Studies published in: *Studii teologice*, *Sfera politicii*, *Revista Polis*, *Mediterranean Journal of Human Rights*. Areas of research: the intersection of political philosophy and Christian theologies (18th-20th c.); political ideologies; the relationship between the religious phenomenon and communication (intersubjective communication, shaping the public sphere). E-mail address: nicolaedr@yahoo.com

Rev. Pavel Rotaru, Orthodox Priest, PhD in Theology awarded by the Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest. Doctoral studies completed in 2014 with a thesis on New Testament Studies, entitled: *Experiența comuniunii cu Dumnezeu în Romani 8, 1-17*, supervised by Rev. Prof. Constantin Coman. Published studies: „Τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας. Contribuția Sfântului Apostol Pavel la dezvoltarea Bisericii primare, conform primelor două capitole din Epistola către Galateni”, in: *Studii Teologice*, VII (2011) 3, pp. 57-90; „Conceptul de ispășire în Romani 3, 25. Studiu exegetic”, in: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”*, VI (2006), pp. 145-170. E-mail address: mirelrotaru77@gmail.com.

Rev. Nichifor Tănase, Lecturer at *Eftimie Murgu* University – Reșița (*Orthodox Spirituality and History of Christian Literature*); PhD in Theology awarded by *Lucian Blaga* University – Sibiu (2009). Latest published books: *Hristos și timpul. Prezentul viu al vieții – perihoreza energetică dintre timp și veșnicie*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2012; *Spiritualitate ortodoxă: Sinteze neopatrstice-palamite*, Ed. Eftimie Murgu, Reșița, 2012. E-mail address: n.tanase@uem.ro.

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

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

CUPRINS:

Studii

Pr. Nichifor TÂNASE

„Fața strălucitoare” și paradoxul revelator

Pr. Pavel ROTARU

Experiența comuniunii cu Dumnezeu în Rm 8, 1-17 (II)

Protos. Hrisostom CIUCIU

Problematica termenului ὁπαγμός (Flp 2,6) în cercetările biblice actuale și traducerea lui în limba română

Andrei DRĂGULINESCU

Vederea dumnezeiască din capitolul al VI-lea al cărții lui Isaia

Din Sfinții Părinți

Apoftegme din Pateric păstrate doar în limba coptă sahidică (trad. din lb. coptă sahidică de Ștefan COLCERIU et al.)